

**Фатых Урманче**

**ТЮРКСКИЙ ГЕРОИЧЕСКИЙ  
ЭПОС**

*Сравнительно-исторические очерки*

Казань  
2015

**УДК 398.22(=512.1)**

**ББК 82.3(0)**

**У 69**

*Печатается решением Ученого совета  
Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова  
Академии наук Республики Татарстан*

**Научный редактор –**  
доктор филологических наук **И.Г. Закирова**

**Урманче Ф.И.**

**У 69 Тюркский героический эпос /** Фатых Ибрагимович Урманче. – Казань: ИЯЛИ, 2015. – 448 с.

ISBN 978-5-93091-181-7

В монографии рассматриваются основные сюжеты, мотивы и изобразительно-выразительные средства тюркского народного героического эпоса. Для обеспечения полноты картины привлекаются и сказания более позднего порядка – лиро-эпические дастаны и дастаны книжного происхождения. Изучение тюркского народного эпоса ведется в сравнительно-типологическом и сравнительно-историческом плане. Привлечение широкого круга источников и обращение к собственно-национальным художественным текстам позволили автору выйти к древневосточным мифологическим или религиозно-мифологическим истокам абсолютного большинства сюжетов, мотивов и изобразительно-выразительных средств тюркского народного эпоса.

Монография адресована научным деятелям, студентам и всем, кто интересуется вопросами тюркского фольклора и фольклористики, литературы и истории.

**УДК 398.22(=512.1)**

**ББК 82.3(0)**

**ISBN 978-5-93091-181-7**

© Урманче Ф.И., 2015;

© ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, 2015

## ВВЕДЕНИЕ

Собирание, публикация и научное изучение произведений тюркского народного эпоса имеет богатую и достаточно сложную историю. Объясняется это тем, что в состав обозначенной отрасли культуры входят сказания, охватывающие своим содержанием более чем двухтысячелетнюю историю целого ряда тюркских народов.

В продолжение долгих десятилетий публикация и изучение произведений тюркского эпоса шли весьма своеобразно. В ранние периоды этого процесса идет публикация и изучение отдельных, наиболее значимых образцов народного эпоса: узбекского «Алпомиш»а, киргизского «Манас»а, казахского «Кобланды-батыр»а и др. О них появляются отдельные монографии и многочисленные статьи. Однако начинать надо этот достаточно длинный список с обобщающих, общетеоретических работ, скажем, с монографии академика А.С. Орлова «Казахский героический эпос»<sup>1\*</sup>. Буквально через два года издается солидное исследование академика В.М. Жирмунского и крупного узбекского ученого Х.Т. Зарифова «Узбекский народный героический эпос»<sup>2</sup>. Особенно плодотворной в изучении проблем тюркского героического эпоса оказывается начало 60-х годов XX в., когда друг за другом издаются солидные теоретические исследования по народному эпосу, в которых немало места отводится и тюркскому народному эпосу. В эти годы публикуются: монография В.М. Жирмунского «Сказание об Алпамыше и богатырская сказка»<sup>3</sup>; его же солидное исследование «Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки»<sup>4</sup>, куда включены специальная статья ученого «Литературные отношения Востока и Запада», посвященная очень важной проблеме, которая чуть позже получит весьма широкое и глубокое освещение в большой специальной монографии «Сравнительное литературоведение. Восток и Запад»<sup>5</sup>; «Эпическое творчество народов Средней Азии»; «Среднеазиатские народные сказители» и «Манас»; «Становление и развитие эпопеи». В 1963 г. издается исследование Е.М. Мелетинского «Происхож-

---

<sup>1</sup> Орлов А.С. Казахский героический эпос. М., 1945.

\* Ни в коей мере не ставя задачи исчерпывающего охвата всех важнейших монографических исследований как по общетеоретическим проблемам, так и по отдельным образцам тюркского народного эпоса, здесь отметим наиболее важные исследования последних десятилетий.

<sup>2</sup> Жирмунский В.М., Зарифов Х.Т. Узбекский народный героический эпос. М., 1947.

<sup>3</sup> Жирмунский В.М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М., 1960.

<sup>4</sup> Жирмунский В.М. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. М.–Л., 1962.

<sup>5</sup> Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л., 1979.

дение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники»<sup>1</sup>, где представлена большая специальная глава «Богатырские поэмы тюрко-монгольских народов Сибири» (стр. 247–375). Годом раньше была издана первая монография о героическом эпосе якутского народа – исследование И.В. Пухова «Якутский героический эпос олонхо. Основные образы»<sup>2</sup>. Сюда же примыкает серия весьма интересных работ Н.В. Емельянова, значительно облегчающих изучение якутского эпоса, под названиями «Сюжеты якутских олонхо»; «Сюжеты ранних типов якутских олонхо»; «Сюжеты олонхо о родоначальниках племени»<sup>3</sup>. Ценность этих работ прежде всего заключается в том, что они воспроизводят практически весь сюжетный состав якутского эпоса. Из обобщающих работ здесь же следует отметить солидное исследование Б.А. Каррыева «Эпические сказания о Кер-Оглы у тюркоязычных народов»<sup>4</sup>.

После 1968 года московские и ленинградские издательства как бы «берут тайм аут» и до 1974 года не появляется ни одного монографического исследования по проблемам тюркского народного эпоса. Результатом долголетнего ожидания было появление фундаментальной монографии академика В.М. Жирмунского «Тюркский героический эпос», где ученым глубоко и всесторонне исследуются такие фундаментальные произведения, как киргизский «Манас», общетюркское сказание об Алпамыше в его взаимоотношениях с богатырской сказкой, сказания об Идиге, огузский героический эпос и «Книга Коркута»<sup>5</sup>. И наконец, еще более чем через десять лет в Москве издается последняя на сегодняшний день монография по тюркскому героическому эпосу – исследование С.С. Суразакова «Алтайский героический эпос»<sup>6</sup>.

Необходимо также отметить две достаточно солидные монографии по важнейшим общетеоретическим проблемам тюркского героического эпоса – исследование Х.Г. Короглы «Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана» (М., 1983) и монографию Р.С. Липец «Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе» (М., 1984).

На этом, если можно так сказать, в таких крупных научных центрах, как Москва и Ленинград, «прекратилось» специальное научное изучение образцов тюркского народного эпоса для подготовки и издания монографий как по отдельным эпическим сказаниям, так и общетеоретических работ по рассматриваемой проблеме в целом.

Одновременно следует помнить, что с конца 50-х годов XX в. до наших дней достаточно успешно продолжается научное изучение в монографическом плане, издание произведений тюркского эпоса в союзных и автономных республиках некогда могущественного Советского Союза. Так, в 1958

---

<sup>1</sup> Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963.

<sup>2</sup> Пухов И.В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. М., 1962.

<sup>3</sup> Емельянов Н.В. Сюжеты якутских олонхо. М., 1980; Емельянов Н.В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо. М., 1983; Емельянов Н.В. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. М., 1993.

<sup>4</sup> Каррыев Б.А. Эпические сказания о Кер-Оглы у тюркоязычных народов. М., 1968.

<sup>5</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974.

<sup>6</sup> Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. М., 1985.

году в Алма-Ате издается первый том обобщающего исследования профессора К.Ж. Жумалиева на казахском языке «Проблемы казахского эпоса и истории (казахской. – Ф.У.) литературы»<sup>1</sup>. Солидные главы посвящаются казахскому народному эпосу в 1 томе «Истории казахской литературы» на русском языке, изданной тоже в Алма-Ате<sup>2</sup>.

В 1961 году в Уфе на башкирском языке издается первое монографическое исследование по башкирскому народному эпосу – работа А.Н. Киреева «Эпические сказания башкирского народа»<sup>3</sup>. Почти через десять лет углубленный вариант того же исследования профессора А.Н. Киреева издается в Уфе на русском языке под названием «Башкирский народный героический эпос»<sup>4</sup>.

Довольно успешно продолжается научное изучение казахского народного эпоса. В 1959 году появляется монография А. Конратбаева<sup>5</sup>. В 1971 году А. Конратбаев защищает докторскую диссертацию на тему «Древнетюркская поэзия и казахский фольклор», где для анализа привлекаются и эпические сказания казахского народа<sup>6</sup>. Довольно серьезное внимание обращается проблемам народного эпоса в монографии М. Габдуллина<sup>7</sup>, им же еще в 1943 г. в Алма-Ате была издана книга «Проблемы народности казахского героического эпоса». Позже издается и специальное исследование М. Габдуллина и Т. Сыдыкова «Богатырские песни казахского народа»<sup>8</sup>. Здесь же следует указать работу Н.С. Смирновой «Казахская народная поэзия», где особые главы посвящены таким популярным и в целом немало изданным и неплохо изученным сказаниям казахского народа, как «Кобланды-батыр» и «Козы-Корпеш – Баян-слу»<sup>9</sup>. В целом, говоря об изучении казахского эпоса, следует иметь в виду, что специальное изучение его и не прекращалась. Так, проблемы казахского эпоса занимают одно из центральных мест в многочисленных и исследованиях и монографиях Р. Бердибаева, среди которых особо следует отметить его специальное исследование «Казахский эпос», изданное в 1982 г.<sup>10</sup>.

Существенных успехов достигла и каракалпакская фольклористика в изучении национального эпоса. Так, кроме целого ряда солидных статей по этой проблеме, издано и несколько монографий по проблемам каракалпакского народного эпоса. Так, в 1963 г. в Нукусе издано исследование И.Т. Сагитова «Героический эпос каракалпакского народа»<sup>11</sup>. Далее эту эста-

---

<sup>1</sup> Жумалиев К.Ж. Қазақ эпосы мен әдебиет тарихының мәселелері. Алматы, 1958. 1 том.

<sup>2</sup> История казахской литературы. Алма-Ата, 1968. Т. 1: Казахский фольклор.

<sup>3</sup> Кирэй Мәргән. Башкорт халқының эпик комарткылары. Өфө, 1961.

<sup>4</sup> Киреев А.Н. Башкирский народный героический эпос. Уфа, 1970.

<sup>5</sup> Конратбаев А. О казахском эпосе «Козы Корпеш и Баян-Слу». Алма-Ата, 1959.

<sup>6</sup> Конратбаев А. Древнетюркская поэзия и казахский фольклор. АДД. Алма-Ата, 1971.

<sup>7</sup> Габдуллин М. Қазақ халқының ауыз әдебиеті. Алматы, 1958.

<sup>8</sup> Габдуллин М., Садыков Т. Қазақ халқының батырлық жыры. Алматы, 1972.

<sup>9</sup> Смирнова Н.С. Казахская народная поэзия. Алма-Ата, 1967.

<sup>10</sup> Бердибаев Р. Қазақ эпосы: жанрлық және стадиялық мәселелері. Алматы, 1982.

<sup>11</sup> Сагитов И.Т. Қарақалпақ халқынын кахарманлық эпосы. Нукус, 1963.

фету берет на себя К. Максетов, который проблемам каракалпакского эпоса посвящает целый ряд исследований<sup>1</sup>.

Проводя общий обзор научного изучения тюркского эпоса в последние десятилетия, следует сказать, что особо выдающихся успехов в этом направлении достигла киргизская фольклористика, что объясняется, на наш взгляд, тремя очень важными обстоятельствами:

1) чрезвычайным богатством киргизского героического эпоса отдельными эпическими сказаниями и особенно наличием в киргизском народе такой грандиозной эпической героической поэмы, как «Манас»;

2) кроме специальных и глубоких монографических исследований академика В.М. Жирмунского, посвященных киргизскому эпосу «Манас», в изданном в Москве в 1958 г. сборнике научных работ «Вопросы изучения эпоса народов СССР» серьезно говорилось о проблемах изучения сказания «Манас» в статьях «Некоторые итоги изучения героического эпоса народов Средней Азии» В.М. Жирмунского и «Вопросы изучения тюркоязычного эпоса народов Средней Азии и Казахстана» А.К. Боровкова. В 1961 г. Институтом мировой литературы им. А.М. Горького АН СССР издается солидный сборник «Киргизский героический эпос “Манас”». (Попутно заметим, что, по нашим данным, ни об одном эпическом сказании тюркских народов в Москве или Санкт-Петербурге не издано ни одной другой подобной монографии.) Специальным изучением киргизского эпоса «Манас» занимаются не только московские, петербургские и киргизские ученые, но и ученые других народов. Например, выдающийся казахский писатель и ученый М. Ауэзов, который еще в 1937 г. в Алма-Ате издает специальное исследование «Манас. Киргизская народная героическая поэма»;

3) немаловажное значение для изучения рассматриваемой проблемы имеет и то, что в Институте Киргизской национальной академии функционирует сектор манасоведения\*. И в дальнейшем развитии киргизской фольклористики изучение эпоса «Манас» стоит, разумеется, на первом плане\*\*. Начиная с 60-х го-

<sup>1</sup> *Максетов К.* Поэтика каракалпакского эпоса. Ташкент, 1963; *Максетов К.* Қарақалпақ қахарманлық дастанларының поэтикасы. Тошкент, 1965; *Максетов К.* Қарақалпақ фольклорының эстетикасы. Нөкіс, 1971.

\* Наиболее полную библиографию по изданию и изучению произведений киргизского народного эпоса «Манас» и сказаний других тюркских народов см.: Берков П.Н. и Сагидова Э.К. Библиографический указатель литературы о «Манасе» // Киргизский героический эпос «Манас». М., 1961. С. 298–368; Сикалиев (Шейхалиев) А.И.–М. Примечания // Ногайский героический эпос. Черкесск, 1994. С. 220–239; Урманче Ф. Библиография // Лиро-эпос татар Среднего Поволжья. Казань, 2002. С. 240–255 и др.

\*\* Одной из первых обобщающих работ в этом плане была книга З. Мамытбекова и Э. Абдылдаева на киргизском языке: *Мамытбеков З., Абдылдаев Э.* “Манас” эпосун изилдөөнүн кээ бир маселелери. Фрунзе, 1963. Обращалось серьезное внимание и на художественное своеобразие этой поэмы, о чем говорит исследование С.И. Бегалиева: *Бегалиев С.И.* О поэтике эпоса «Манас». Фрунзе, 1968. Свообразным итогом изучения сказания до последней трети XX столетия явился солидный сборник научных статей по различным проблемам данного сказания: «Манас» — героический эпос киргизского народа: Сб. статей. Фрунзе, 1968. Также наиболее важным теоретическим проблемам этого эпоса посвящены монографии: Р.З. Кыдырбаевой, Э. Абдылдаева, К. Кырбашева, С. Мусаева: *Кыдырбаева Р.З.* К проблеме традиционного и индивидуального в эпосе «Манас». Фрунзе, 1967; *Кыдырбаева Р.З.* Генезис эпоса

дов XX в. скрупулезно и монографически исследованы такие важнейшие проблемы эпоса «Манас», как: поэтика сказания, соотношение традиционного и индивидуального в нем; вопросы его происхождения и основные этапы исторического развития; историзм дастана и целый ряд других.

Из образцов т.н. *малого эпоса* киргизского народа наибольшее внимание национальных ученых привлекает одно из выдающихся произведений киргизского и некоторых других тюркоязычных народов (казахов, сибирских татар) «Эр Тештюк». Еще в 1963 г. Ж. Суванбеков защищает кандидатскую диссертацию на тему «“Эр Тештюк” – героический эпос киргизского народа». Через более чем 20 лет на близкую тему защищает кандидатскую диссертацию С.Т. Кайыпов: «Художественно-изобразительные средства эпоса “Эр Тештюк” (на материале киргизской и других тюркоязычных версий)». А в 1990-е годы тот же ученый начинает издавать свое скрупулезное исследование «Проблемы поэтики эпоса “Эр Тештюк”. Часть I. Гипербола. Сравнение». Еще на 30 лет раньше – в 1960 г. была издана на киргизском языке работа С. Закирова «Варианты и идейно-художественные особенности эпоса “Эр Тештюк”». Более обобщенные работы были написаны и изданы на киргизском языке названным выше ученым Ж. Суванбековым «Древний богатырский эпос (страны) киргизов» (1963) и «Богатырские сказания страны киргизов» (1970). Обращалось внимание и на язык киргизского народного эпоса, о чем говорит исследование М. Мурталиева «Особенности языка древних богатырских эпических сказаний» (1976). Из многочисленных других сказаний киргизского народа лишь эпос «Жаныш и Байыш», по нашим данным, было привлечено к специальному исследованию. Но не столько как художественное произведение, сколько как исторический источник в работе И.Б. Малдабаева «Эпос “Жаныш и Байыш” как историко-этнографический источник» (1983)<sup>1</sup>.

К концу XX века наименее опубликованными и изученными в научном плане оказались эпос ногайского и эпос татарского народов. Изданием и изучением отдельных наиболее значимых образцов эпических сказаний ногайского народа в целом занимались давно. Но первое монографическое исследование по этой проблеме появилось лишь в 1994 г. – речь

---

«Манас». Фрунзе, 1980; *Абдылдаев Э.* «Манас» эпосунун тарыхый өнүгүшүнүн негизги этаптары. Фрунзе, 1981; *Абдылдаев Э.* “Манас” эпосунун историзми. Фрунзе, 1987; *Кырбашев К.* “Манас” эпосунун стили: (С.Орозбаков, С.Каралаевдин варианттары боюнча). Фрунзе, 1983; *Мусаев С.* Эпос «Манас». Фрунзе, 1979; *Мусаев С.* Эпос «Манас». Научно-популярный очерк. Фрунзе, 1984. Одно это перечисление наиболее важных монографических исследований по эпосу «Манас» в Республике Кыргызстан показывает, что научно-исследовательская работа в этом направлении идет достаточно успешно.

<sup>1</sup> *Суванбеков Ж.* «Эр Тештюк» — героический эпос киргизского народа. Фрунзе, 1963; *Кайыпов С.Т.* Художественно-изобразительные средства эпоса «Эр Тештюк» (на материале киргизской и других тюркоязычных версий). М., 1984; *Кайыпов С.* Проблемы поэтики эпоса «Эр Тештюк». Часть I. Гипербола. Сравнение. Фрунзе, 1990; *Закиров С.* «Эр Тештүк» эпосунун варианттары жана идеялык-көркөмдүк өзгөчөлүктөрү. Фрунзе, 1960; *Суванбеков Ж.* Кыргыз элинин баатырдык кенже эпосу. Фрунзе, 1963; *Суванбеков Ж.* Кыргыз элинин баатырдык эпостору. Фрунзе, 1970; *Мурталиев М.* Баатырдык кенже эпостардун тилиндеги бөтөнчөлүктөр. Фрунзе, 1976; *Молдабаев И.Б.* Эпос «Жаныш и Байыш» как историко-этнографический источник. Фрунзе, 1983.

идет о книге А.И.-М.Сикалиева (Шейхалиева) «Ногайский героический эпос» с приложением очень интересного варианта эпоса «Эдиге» с подстрочным переводом автора, записанного им же в августе 1958 г.<sup>1</sup> Судя по достаточно богатой библиографии книги, ученый занимается собиранием, изданием и изучением ногайского фольклора, особенно эпоса, со второй половины 50-х годов XX века. Монография его дает очень богатый материал и хорошее представление о ногайском эпосе. Поскольку книга писалась в продолжение нескольких десятилетий, она не лишена и некоторых недочетов, тем более если подойти к ней с позиций коренным образом изменившихся на грани XX и XXI веков идеологических требований. Трудно согласиться и с категорическим утверждением автора о том, что такие легендарные общетюркские острословы и певцы-импровизаторы, как Субра-йырау, Асан Кайглы (так он называется по-ногайски; общетюркское его имя Асан Кайгы), Жиренше Шешен (Жирен Шешен, Жирэн Чичэн), безусловно ногайские.

Что касается татарского народного эпоса, то его собирание, издание и научное изучение шли весьма своеобразными путями. Дело в том, что в татарском народном творчестве есть такой своеобразный и оригинальный жанр, как баиты. Собраны, изданы и в целом изучены они неплохо в работах Х.Ярми, Ф. Ахметовой, М. Бакирова, автора этих строк и др. Но изучены не столько как образцы народного эпоса, а как просто баиты. Лишь в последние десятилетия баиты стали издаваться и изучаться как лиро-эпос татар Среднего Поволжья<sup>2</sup>. С этой точки зрения показателен также сборник Ф.В. Ахметовой «Татарский эпос. Баиты»<sup>3</sup>. Сборник этот достаточно объемист и богат. Вызывает некоторые возражения лишь его композиция. Сборник начинается с «Баита Сак-Сок», что вполне естественно, ибо баит этот на самом деле является одним из самых древних, а возможно, просто архаичных образцов жанра. В нем рассказывается о глубокой трагедии двух семилетних мальчиков, которые за какую-то шалость были прокляты матерью, превратились в мифических птиц Сак-Сок и улетели. Отныне они вплоть до Судного дня (Кыямэт) должны жить не только вдали от родителей и родственников, но и друг от друга. Ибо проклятье матери не допускает иной жизни. Вслед за этим баитом и все другие баиты о личных трагедиях составитель включает в первый раздел книги, что противоречит принятым в татарской фольклористике принципам, где на первое место обычно выдвигаются наиболее ранние исторические баиты.

Что касается собственно эпических сказаний татарского народа, то их издание и изучение шло весьма противоречивыми путями. И объясняется это, как нам кажется, несколькими весьма важными причинами:

1) эпические сказания татарского народа сохранились не столько у поволжских, сколько у сибирских, главным образом барабинских, татар, о чем свидетельствует IV часть известного десятитомника академика В.В. Радлова

<sup>1</sup> Сикалиев А.И.-М. (Шейхалиев). Ногайский героический эпос. Черкесск, 1994.

<sup>2</sup> Урманчев Ф.И. Халык авазы. Тагар халык бәетләре тарихыннан очерклар. Казан, 1974; Урманче Ф. Лиро-эпос татар Среднего Поволжья. Казань, 2002.

<sup>3</sup> Татар эпосы. Бәетләр: төз. Ф.В. Әхмәтова-Урманче. Казан, 2001.



«Образцы народной литературы тюркских племен» (СПб., 1872), где было опубликовано немалое количество эпических сказаний сибирских татар; и многочисленные материалы экспедиций в Сибирь казанских фольклористов. У поволжских татар же сохранились как в рукописных сборниках, так и в устах народных сказителей довольно объемистые дастаны книжного происхождения, что вообще характерно для народов с древней письменной культурой;

2) еще в начале XX века, а именно в 1914 году, крупный ученый и известный татарский литературовед Гали Рахим писал, что в татарском народе нет и никогда не было таких объемистых эпических сказаний, какие характерны для фольклора народов Средней Азии и Казахстана. Такая точка зрения ученого обосновывалась тремя весьма важными обстоятельствами: а) в конце XIX, особенно в начале XX века в Казани было опубликовано огромное количество сказаний тюркских народов на своеобразном *тюрко-татарском языке* [!], понятном как для казахов, узбеков, киргизов, тем более башкир и т.д., так и для татарской читающей публики; притом издавались эти книги достаточно большими для своего времени тиражами, что, разумеется, подтверждало мысль о чрезвычайном богатстве и разнообразии тюркского эпоса. Одновременно этот процесс с явной очевидностью свидетельствовал о единстве тюркоязычного эпоса в целом; о том, что и в начале XX века не было особых языковых ограничений в восприятии образцов тюркского эпоса любым представителем тюркоязычных народов. Одновременно это же свидетельствовало о важной роли Казани в развитии общетюркской фольклористики, особенно в публикации произведений народного эпоса; б) высказанная Г. Рахимом мысль одновременно свидетельствовала об уровне развития татарской фольклористики, особенно в области собирания и издания произведений народного эпоса; в) этим же обстоятельством объяснялось, очевидно, и теоретико-методологическая ошибка Г. Рахима. Для того чтобы с достаточной ответственностью заявить, какие жанры фольклора или какие произведения есть или нет в устно-поэтическом творчестве того или иного народа, необходимо досконально, по крайней мере хорошо знать жанровый состав его фольклора в целом. А в начале XX века, когда Гали Рахим выступил с соответствующим утверждением, образцы татарского фольклора, особенно народного эпоса, были собраны, изучены и опубликованы весьма слабо. Точка зрения, высказанная крупным ученым, на долгие годы становится господствующей в татарской фольклористике. И лишь Наки Исанбет идет своим путем и в 1940 г. на страницах ведущего татарского литературно-художественного журнала «Совет эдэбияты» публикует составленную им самим сводную татарскую версию дастана «Идегей». Это явилось своеобразным сигналом для ЦК ВКП(б), который своим специальным постановлением от 9 августа 1944 г. запретил любую работу по собиранию, изучению и изданию эпических сказаний татарского народа.

Определенный прогресс в издании и изучении татарского народного эпоса начинается лишь с 80-х годов XX века. В 1984 году выходят две достаточно солидные книги по татарскому эпосу: первый в истории татарской фольклористики сборник дастанов, составленный Ф.В. Ахметовой<sup>1</sup>; и первое монографиче-

<sup>1</sup> Татар халык иҗаты: Дастаннар: төз. Ф.В. Әхмәтова. Казан, 1984.

ское исследование по татарскому народному эпосу, написанное автором этих строк, «Героический эпос татарского народа»; первые специальные исследования о баитах: «Голос народа. Очерки истории татарских народных баитов» и «Лиро-эпос татар Среднего Поволжья»; первое в тюркоязычной фольклористике, по нашим данным, специальное монографическое исследование татарской версии дастана «Идегей» – «Народный эпос “Идегей”»<sup>1</sup>.

В 2004 году Ф.В. Ахметова осуществляет публикацию второго издания сборника дастанов на татарском языке «Татарский эпос. Дастаны»<sup>2</sup>. Книга очень богата конкретными произведениями. В ней представлена по существу основная часть эпических сказаний татарского народа, правда, кроме многочисленных вариантов сказаний книжного происхождения и, естественно, сводной версии дастана «Идегей». Заслуживает серьезного внимания и довольно большой словарь и обширные комментарии, ибо основная часть национальных эпических сказаний записана у сибирских татар, диалект которых существенно отличается от татарского литературного языка. Одновременно необходимо отметить, что композиция сборника, расположение его отдельных глав не до конца продумана. Как принято в тюркской фольклористике, конкретнее в издании и научном изучении эпических сказаний, сначала рассматриваются героико-архаические или героико-мифологические сказания тюркских народов, которые академик В.М. Жирмунский определяет как *богатырские сказки*, а Е.М. Мелетинский как *богатырские поэмы*, в чем ученый, по нашему мнению, безусловно прав. Родственные с ними сказания сибирских татар Ф.В. Ахметова называет «Хикаяты об Алыпгах» («Алыплык хикәятләре»). Возможно, что она и права, определяя приведенными словами жанровую принадлежность указанных произведений. Но вряд ли она права, когда их включает в последний раздел книги (стр. 481–603). А начинается сборник с раздела «Сказания о любви» («Мәхәббәт дастаннары») (стр. 27–284), формирование и развитие которых относится к гораздо более поздней эпохе. Действительно *свое место* в сборнике занимают, очевидно, лишь «Исторические дастаны» («Тарихи дастаннар») (стр. 285–480).

Как видно из краткого и обобщенного обзора конкретных материалов, в 80–90-е годы XX века в Москве и Ленинграде существенно ослабевает внимание к научному изучению тюркского эпоса, притом как его отдельных образцов, так и общетеоретических проблем, касающихся тюркского героического эпоса в целом. Одновременно с этим внимание к народному эпосу, его научному изданию и изучению усиливается в союзных и автономных тюркоязычных республиках. Работа эта становится еще более интенсивной после распада СССР. Так как все тюркоязычные союзные республики стали самостоятельными независимыми государствами.

Как бы предчувствуя возможность такого общественно-политического развития страны, ученые Москвы и ряда союзных республик начали другое и

---

<sup>1</sup> Урманчиев Ф. Героический эпос татарского народа. Казань, 1984; Урманчиев Ф. Халык авазы; Урманче Ф. Лиро-эпос татар Среднего Поволжья; Урманче Ф. Народный эпос «Идегей». Казань, 1999.

<sup>2</sup> Татар эпосы. Дастаннар: төз. Ф.В. Әхмәтова-Урманче. Казан, 2004.

очень важное научное направление развития советской фольклористики. Большую роль в консолидации сил ученых различных республик Советского Союза сыграли начало и продолжение издания отдельных эпических памятников или целого ряда сказаний того или иного народа в серии «Эпос народов СССР», основанной в 1971 г.; с 1992 г. – «Эпос народов Евразии». В этой серии изданы следующие памятники эпоса тюркских народов: туркменский романический эпос «Хурлукга и Хемра. Саят и Хемра»; узбекский героико-романический эпос «Рустамхан»; алтайский героический эпос «Маадай-Кара»; казахский героический эпос «Кобланды-батыр»; том башкирских эпических сказаний «Урал батыр», «Акбузат» («Акбузат»), «Заятуляк и Хыухылыу» («Заятүлөк менэн Һыуһылыу»), два варианта сказания «Кара Юрга» («Кара Юрга»), «Акхак Кола» («Акхак кола») и «Конгур Буга» («Куңгыр Буга»); туркменский героический эпос «Гер-оглы»; якутское олонхо «Строптивный Кулун Куллуштуур»; хакасский героический эпос «Алтын-Арыг»; героический эпос балкарцев и карачаевцев «Нарты»; 4 тома киргизского героического эпоса «Манас»<sup>1</sup>.

Этот довольно длинный список приведен здесь по нескольким, на наш взгляд, весьма важным причинам: 1) ко всем названным сказаниям мы так или иначе будем обращаться в будущем – при исследовании тех или иных проблем тюркского народного эпоса; 2) указанные издания отражают значимость отдельных сказаний. Например, грандиозному киргизскому сказанию «Манас» посвящено 4 тома; из многочисленных эпических сказаний узбекского народа опубликован лишь один, и надо сказать, не самый значительный образец узбекского народного эпоса – «Рустамхан». Выдающееся же произведение узбекского эпоса «Алпомиш» пока что не опубликовано в указанной серии «Эпос народов Евразии». Возможно, что это связано с одним конкретным фактом – научное двуязычное издание его было осуществлено в 1999 г. в Ташкенте<sup>2</sup>; 3) перечисленные издания являются своеобразными показателями уровня развития фольклористики, особенно – изучения эпических сказаний отдельных тюркских народов; 4) и, пожалуй, самое главное: все перечисленные книги представляются ценнейшими источниками для изучения тюркского, да и вообще народного эпоса. Ибо каждый из указанных томов является результатом многолетней скрупулезной научной, особенно – текстологической работы большого и достаточно авторитетного коллектива ученых Москвы и целого ряда союзных республик – ныне суверенных государств. И не менее существенное: в целом ряде теоретических работ на русском языке, особенно изданных в Москве и Ленинграде, по существу вне внимания исследователей оставались национальные тексты. Серия же «Эпос народов СССР» –

---

<sup>1</sup> Хурлукга и Хемра. Саят и Хемра. Туркменский романический эпос. М., 1971; Рустамхан. Узбекский героико-романический эпос. М., 1972; Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. М., 1973; Кобланды-батыр. Казахский героический эпос. М., 1975; Башкирский народный эпос. М., 1971; Гер-оглы. Туркменский героический эпос. М., 1983; Строптивный Кулун Куллуштуур. Якутский героический эпос. М., 1985; Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос. М., 1988; Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М., 1994; Манас. Киргизский героический эпос. М., 1984. Кн. 1; Манас. Киргизский героический эпос. М., 1988. Кн. 2; Манас. Киргизский героический эпос. М., 1990. Кн. 3; Манас. Киргизский героический эпос. М., 1995. Кн. 4.

<sup>2</sup> Алпомиш. Ўзбек халқ Қахрамонлик эпоси. Тошкент, 1999.

«Эпос народов Евразии» исключает такой подход к проблеме, ибо игнорировать национальные тексты при наличии таких полноценных изданий просто нельзя. В связи с этим во всех томах серии представлены тексты, кроме русского, на соответствующем языке оригинала.

Необходимо помнить, что в те же годы в Союзных республиках издавалось огромное количество эпических сказаний целого ряда тюркских народов. Особенно в составе многотомников узбекского, казахского, каракалпакского, татарского, башкирского и других народов, перечисление которых заняло бы слишком много места. Выходили образцы народного героического эпоса и отдельными изданиями, общее количество которых определяется достаточно большими цифрами. Поэтому мы здесь ограничимся лишь отдельными примерами. Так, в 1979–1981 гг. во Фрунзе были изданы три объемистых тома «Манаса» на киргизском языке по варианту Сагымбая Орозбакова<sup>1</sup>. Другими примерами могут быть издания образцов башкирского народного эпоса в серии «Башкирское народное творчество» в 1972–1973 годах и в обновленной публикации той же серии<sup>2</sup>. Одновременно следует помнить, что все эти многочисленные книги, изданные только на родном языке, пока что не стали достоянием международной научной общественности.

Здесь же необходимо отметить, что в последние десятилетия существенно усилилось внимание к изданию и научному изучению образцов как литературы, так и фольклора, особенно эпических сказаний тюркских народов, в Турции. Так, издается многотомная «Антология литературы тюркских народов за пределами Турции», куда включаются и образцы соответствующих фольклора и эпоса<sup>3</sup>; «Энциклопедия литературно-художественных терминов»; также многотомная «История тюркских литератур». Как в составе антологий, так и отдельными книгами издаются и произведения эпоса тюркских народов. Так, за последние десятилетия в Турции изданы алтайские сказания; рассказы Деде Коркут, татарская версия сказания «Идегей» на татарском языке и в поэтическом переводе Рустама Султи на турецкий язык и множество других<sup>4</sup>.

Установлено, что произведения народного эпоса как по содержанию, так и по форме теснейшим образом связаны прежде всего с национальной политической историей. Известно также, что в Советском Союзе изучалась национальная история лишь русского народа. История всех других народов рассматривалась в связи с русской историей и лишь в соответствии с большевистской идеологией и методологией. Это привело к антинаучному под-

---

<sup>1</sup> Манас. Эпос. I китеп. Фрунзе, 1979; Манас. Эпос. II китеп. Фрунзе, 1980; Манас. Эпос. III китеп. Фрунзе, 1981.

<sup>2</sup> Башкорт халык ижады. Эпос. Беренсе китап. Өфө, 1972; Башкорт халык ижады. Эпос. Икенсе китап. Өфө, 1973; Башкорт халык ижады. III том. Эпос. Өфө, 1998; Башкорт халык ижады. IV том. Эпос. Өфө, 1999; Башкорт халык ижады. VI том. Эпос: киссалар һәм дастандар. Өфө, 2002.

<sup>3</sup> Türkiye dışındaki türk edebiyatları antolojisi (Антология тюркских литератур за пределами Турции).

<sup>4</sup> Dede Korkut hikâyeleri. Orhan Şaik Gökay. Ankara, 1986; Altay destanları. I. Prof. Dr. Fikret Türkmen. Ankara, 2002; Edigey. Идерәй. Hazırlayan Dr. Rüstem Sulti. Ankara, 1998.

ходу как к истории, так и к эпосу народов СССР. И если изучалась история того или иного народа, то только в рамках тех административно-территориальных делений, которые были установлены в Советском Союзе. Изучалась, например, не история татарского народа, а лишь история Татарской АССР. Между тем хорошо известно, что три четверти татар проживает за пределами Татарской АССР, ныне – Республики Татарстан<sup>1</sup>.

Указанный антинаучный подход к истории, особенно после Постановлений ЦК ВКП(б) 1944–1946 годов, привел к тому, что было практически запрещено изучение истории самого большого, богатого и могущественного средневекового тюрко-монгольского государства – Золотой Орды (1243–1502), или изучение ее шло сугубо односторонне: с точки зрения ее распада в результате якобы героической борьбы русского народа против татаро-монгольского ига, о чем достаточно ясно свидетельствуют сами названия научных монографий по данной проблеме: «Золотая Орда и ее падение» Б.Д. Грекова, А.Ю. Якубовского; «Распад Золотой Орды» М.Г. Сафаргалиева; «Восточная Европа и упадок Золотой Орды» И.Б. Грекова<sup>2</sup>. Однако здесь же следует отметить, что хотя указанные работы написаны, безусловно, в рамках большевистской идеологии, в них сквозь какие угодно запреты достаточно ясно проглядывает и вполне объективная история Золотой Орды, поскольку авторы названных исследований – маститые ученые, прекрасно владеющие конкретным историческим материалом. С этой точки зрения весьма показательны, например, исследование И.Б. Грекова, который в своей книге много внимания уделяет не столько разоблачению отрицательных явлений в истории Золотой Орды или отдельных его ханов и эмиров, сколько дает объективную и безусловно высокую оценку деятельности Идегея, впоследствии ставшего главным героем многочисленных сказаний тюркских народов. Не менее объективно рассматривает он и в сущности недалекую политику некоторых русских князей, да и польско-литовского короля Витовта и др.

Поскольку в Советском Союзе со второй половины 40-х годов XX в. изучение объективной истории Золотой Орды было практически запрещено, не разрешалось и собирание, публикация и научное изучение наиболее значительных произведений тюркского героического эпоса, особенно связанных с историей Золотой Орды. Об этом относительно ученых Республики Татарстана и Башкортостана известный фольклорист, профессор В.И. Чичеров еще в 1958 г. писал: «В Поволжье после постановлений 1944–1946 гг. о состоянии идеологической работы в Башкирии и Татарии, в которых дана справедливая критика образа Эдигэ, собирание и изучение эпоса почти совершенно прекратилось... Необходимо преодолеть обнаружившееся за последние десятилетия в некоторых республиках Советского Союза отставание работы по

---

<sup>1</sup> Татарстан АССР тарихы. Т. 1. Казан, 1959; Т. 2, 1960; История Татарской АССР. Казань, 1968.

<sup>2</sup> Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Золотая Орда и ее падение. М.; Л., 1950; Сафаргалиев М.Г. Распад Золотой Орды. Саранск, 1960; Греков И.Б. Восточная Европа и упадок Золотой Орды. М., 1975.

собирацию и изучению эпических произведений»<sup>1</sup>. Слова известного ученого о справедливой критике образа Эдиге в те годы звучали вполне естественно, хотя критиковать художественный образ невозможно. Его можно так или иначе оценить. Да и суть Постановления ЦК ВКП(б) в том и заключалась, чтобы запретить всякое внимание к истории Золотой Орды, духовному наследию народа, запретить изучение народного эпоса. К сожалению, писать иначе в те годы уважаемый ученый просто не мог.

А между тем указанное постановление сыграло глубоко отрицательную роль в развитии всей национальной культуры. Хотя были предприняты неоднократные и научно обоснованные попытки восстановить справедливость, особенно в начале 1960-х годов, и продолжать собирание, публикацию и изучение сказания «Идегей», они не имели успеха. В татарской фольклористике начало устанавливаться мнение, что в *жанровом составе татарского* народного творчества вообще нет эпических сказаний, тем более таких объемистых, как «Идегей». При изучении же татарского эпоса в целом, которое робко возрождалось с середины 1960-х годов, все старались как можно «дальше обходить» упомянутое сказание. Лишь в работах таких крупных ученых, как академики А.Н. Самойлович, В.М. Жирмунский, появлялись разделы, а иногда целые главы, посвященные сравнительному анализу сказания. Основательно привлекались к изучению различные национальные версии «Идегей» в монографии В.М.Жирмунского «Народный героический эпос» 1962 года издания.

Важным шагом в изучении различных национальных версий эпоса был «Тюркологический сборник» 1973 года, где представлен целый ряд публикаций по рассматриваемой проблеме. Именно здесь была опубликована первая большая специальная работа В.М. Жирмунского «П.М. Мелиоранский и изучение эпоса “Едигей”». Отличительной особенностью статьи является привлечение автором всех известных ему вариантов и версий, что дало возможность основательно рассмотреть такие проблемы, как: история собирания и изучения различных версий сказания; краткий сравнительно-исторический анализ его отдельных сюжетов и мотивов; подробное, детальное рассмотрение исторических основ эпоса, нередко даже безотносительно к эпосу «Идегей». Вариант той же работы В.М. Жирмунского, теперь уже под названием «Сказание об Идеге», опубликован в 1974 г. в его книге «Тюркский героический эпос».

Намного раньше была написана статья академика А.Н. Самойловича, специально посвященная одной из татарских версий, а именно записанной в 1919 г. Н.Г. Хакимовым. Статья так и называется: «Вариант сказания о Едигее и Токтамыше, записанный Н. Хакимовым». Долгое время статья хранилась в архиве профессора Казанского пединститута Латыфа Заляя и позже была передана для публикации редколлегии «Тюркологического сборника», где и напечатана в 1973 г. В статье автор останавливается на целом ряде вопросов, связанных с историей записывания и публикации различных национальных версий произведения, подробно анализирует отдельные ранние мотивы его, дает сравнитель-

---

<sup>1</sup> Чичеров В.И. Вопросы изучения эпоса народов СССР // Одноим. кн. М., 1958. С. 20.

но-типологический анализ записанного Н. Хакимовым сибирско-татарского варианта С.М. Зайнетдинова (1854–1927). В заключительной части статьи речь идет о соотношении стихов и прозы в сказании. Хотя статья А.Н. Самойловича не лишена известных дискуссионных положений, остается первой, посвященной рассмотрению в основном татарской версии дастана.

Несколько страниц было посвящено сибирско-татарской и крымско-татарской версии сказания в рукописной работе П.А. Фалева, которая хранится в архиве Института востоковедения РАН. Известно, что работа эта была написана по заданию А.Н. Самойловича в Петербургском университете, удостоена золотой медали и позже разработана в обширный труд.

Запрет внимания к истории Золотой Орды касался в сущности всех тюркских народов. Потому что все они имели непосредственное отношение к Золотой Орде. Ибо эта самая мощная империя Средневековья располагалась на огромных территориях, начиная с Крыма, Поволжья, Приуралья, продолжая Южной Сибирью, территорией современного Казахстана, Узбекистана, Кыргызстана, Туркменистана. Большинство тюркских народов сформировалось в период или после распада Золотой Орды на тех же громадных территориях.

Не менее остро стоял в середине 40-х годов XX в. и вопрос об изучении фундаментального памятника эпоса киргизского народа – героической поэмы «Манас». Целый ряд ученых были вынуждены признать ошибочность своих взглядов на эпос «Манас», хотя всем было вполне ясно, что речь шла лишь о требованиях антинаучной идеологии большевизма. Группа «специалистов» выступила с критикой ошибок академика В.М. Жирмунского, допущенных в его монографическом исследовании по эпосу «Манас»<sup>1</sup>. Поскольку в статье Г. Нурова, Г. Балтина и Ж. Самаганова речь шла не столько о работе В.М. Жирмунского, сколько об исследовании Т. Саманчина<sup>2</sup>, последний тоже был вынужден выступить с «признанием» своих ошибок<sup>3</sup>. Соответствующей критике была подвергнута и книга известного специалиста по культуре народов Средней Азии С.М. Абрамзона «Очерк культуры киргизского народа» в статье Г. Нурова<sup>4</sup>.

Анализ подобных материалов по эпосу народов СССР, опубликованных в конце 40-х годов XX в., можно было бы и продолжить. Их в те годы было слишком много. И практически по эпосу всех народов Советского Союза. Однако и приведенных примеров по эпосу «Идегей» и грандиозной эпической поэме киргизского народа «Манас» вполне достаточно, чтобы понять, в каких условиях приходилось изучать народный эпос в Советский период.

---

<sup>1</sup> Жирмунский В.М. Введение в изучение “Манаса”. Фрунзе, 1948; Нуров Г., Балтин П., Самаганов Ж. Космополитизм и рецидивы буржуазного национализма в работах Т. Саманчина // Сов. Киргизия. 1949, 10 апр., № 70. С. 2.

<sup>2</sup> Саманчин Т. Кыргыз элинин адабияты // Сов. Кыргызстан. 1947. № 11. С. 11–32.

<sup>3</sup> Саманчин Т. «Кызыл Кыргызстан» газетасынын редакциясына // Кызыл Кыргызстан. 1949. 17 апр. 3 б.

<sup>4</sup> Абрамзон С.М. Очерк культуры киргизского народа. Фрунзе, 1946.; Нуров Г. За марксистское освещение вопросов истории и культуры киргизского народа // Сов. Киргизия. 1949, 6 авг., № 153. С. 2.

Отмечая известные перегибы в изучении эпоса народов Советского Союза, в то же время нельзя отрицать и того, что существование СССР в 1922–1991 годы в немалой степени способствовало усилению работы как по изданию, так и по научному изучению эпоса тюркоязычных народов, которые входили в состав одного единого государства. Именно в те годы в Москве и Ленинграде во всесоюзных издательствах публиковались на русском языке наиболее значительные образцы эпоса тюркских народов и глубокие научные исследования о них, о чем выше говорилось подробно. Своеобразным итогом многолетнего научного изучения эпоса тюркоязычных народов явилось издание объемистой монографии академика В.М. Жирмунского «Тюркский героический эпос».

Следующим важным фактором развития тюркской фольклористики и тюркского эпосоведения в годы существования СССР была реальная возможность взаимного общения, обмена информацией, особенно соответствующими изданиями как текстового, так и теоретического характера, между учеными – представителями различных тюркских народов; подготовка и проведение Международных и Всесоюзных тюркологических конференций и специальных конференций по эпосу «Алпамыш», «Козы-Корпеш и Баянсылу» и многих других, что само по себе способствовало плодотворному развитию фольклористики.

Все эти весьма важные и необходимые связи резко прервались в одночасье в результате распада СССР – ученые, представители различных, но безусловно родственных тюркских народов оказались в совершенной изоляции друг от друга, что глубоко отрицательно сказалось на развитии общетюркской фольклористики, особенно эпосоведения. Хотим этого или нет, здесь мы сталкиваемся с проблемами не столько научно-исследовательскими, филологически-фольклористическими, сколько с социально-политическими. Распад СССР, вполне естественный с точки зрения закономерностей истории, имел, как и всякое другое глобальное явление, вполне положительные и глубоко отрицательные последствия: такие тюркские народы, как казахи, узбеки, киргизы, туркмены и азербайджанцы, которые в продолжение многих десятилетий находились в полном политическом, экономическом, духовном подчинении центру Российской и Советской империи – Москве, наконец-то получили не менее полную свободу, что, в свою очередь, привело к неожиданным результатам, особенно в гуманитарных науках. Представители ряда тюркских народов оказались замкнутыми в «своих национальных рамках». Практически полностью прекратилось создание общетеоретических исследований, которые, как, скажем, работы В.М. Жирмунского, И.С. Брагинского, Б.А. Каррыева и некоторых других, стояли на общеевропейском и мировом уровне. При такой явной изоляции каждого из тюркских народов друг от друга и «внезапного исчезновения» несомненного положительного влияния прогрессивной русской и европейской научной мысли развитие фольклористики и эпосоведения отдельных тюркских народов начало весьма заметно отставать от общеевропейского и мирового уровня развития гуманитарных наук.

Обретение государственно-политической и духовной независимости целым рядом тюркских народов обусловило выдвижение на первый план



своих национальных сказаний. Начался *совершенно новый этап* издания и изучения тюркского народного эпоса, что выразилось: 1) в издании много-томников по фольклору в целом и по народному эпосу каждого народа в частности; 2) подготовке всевозможных юбилейных мероприятий, связанных с конкретными сказаниями. Так, в 1995 г. в Бишкеке была проведена Международная научная конференция, посвященная 1000-летию киргизского эпоса «Манас».<sup>1</sup>

Подготовка и проведение конференции было оправдано двумя достаточно важными обстоятельствами: 1) эпос «Манас», как известно, принадлежит только киргизскому народу; и никто другой претендовать на него не может; 2) хотя формирование современного киргизского народа относится к гораздо более позднему историческому периоду, древность его происхождения не вызывает сомнений. Академик В.М. Жирмунский писал об этом следующее: «Как известно, киргизы – один из древнейших тюркских народов, упоминаемых в письменных источниках. Первое по времени известие о киргизах у китайских историков академик В.В. Бартольд относит к 201 г. до н.э.. О киргизском кочевом обществе в верховьях Енисея (в Северо-Западной Монголии и Южной Сибири) неоднократно говорят китайские исторические хроники VI–IX вв. Многочисленные упоминания о киргизах заключают древнейшие памятники тюркской письменности, Орхонско-енисейские рунические надписи VI–IX вв., связанные в историей так называемого тюркского каганата, мощного объединения кочевых племен в предгорьях Алтая и в Северо-Западной Монголии. Часть этих надписей оставлена самими киргизами»<sup>2</sup>. Что же касается конкретных энциклопедических, то есть достаточно твердо установленных, данных об этногенезе и древних государствах кыргызов, то они заключаются в следующем. Раннефеодальное государство енисейских кыргызов – *Кыргызский каганат* – просуществовал довольно долго и оказывал существенное влияние на формирование и развитие других тюркских народов со второй половины VI до начала XIII в. В 1209 г. был завоеван Чингисханом; следовательно, перестал существовать как самостоятельное государство. В XIII – первой половине XVI в. енисейские кыргызы находились под властью монголо-татар, ойратов. *Кыргызы же енисейские* –

---

<sup>1</sup> Интересно при этом отметить, что еще в 1946 г. была проведена соответствующая работа по подготовке к 1100-летнему юбилею эпоса «Манас», в связи с чем в тот период Академия Наук Кирг. ССР предприняла целый ряд значительных шагов (*Шукурров Д.Ш.* За дальнейший подъем науки // Сов. Киргизия. 1946, 1 янв., № 1. С. 1); основную работу в этом направлении должен был вести Институт языка, литературы и истории АН Кирг. ССР (Тил, адабият жана тарих институтунун илимий советинде // Кызыл Кыргызстан, 1946, 1 янв., № 1. С. 4); готовилось и академическое юбилейное издание эпоса «Манас». Однако вся эта довольно громоздкая предъюбилейная работа оказалась никому не нужной, ибо проведение 1100-летнего юбилея «Манаса» было запрещено ЦК ВКП(б): ведь это был тот период, когда принимались самые нелепые постановления по тем или иным образцам эпоса народов Советского Союза.

<sup>2</sup> *Бартольд В.В.* Киргизы // Соч. Т. V. М., 1968. С. 475; *Бернштам А.Н.* Социально-экономический строй орхон-енисейских тюрков VI–VIII вв., М., 1946; *Жирмунский В.М.* Введение в изучение эпоса «Манас» // Киргизский героический эпос «Манас». М., 1961. С. 138; *Малов С.Э.* Енисейская письменность тюрков. М.; Л., 1952.

это древний тюркоязычный народ, обитавший с начала II в. до н.э. до XVIII в. в Минусинской котловине. В начале XVIII в. большая часть енисейских кыргызов откочевала за пределы Минусинской котловины; оставшиеся здесь слились с местным населением<sup>1</sup>.

Как видим, многочисленные данные по конкретной истории кыргызов-киргизов никак не отвергают возможности достаточно раннего происхождения, если можно так сказать, основного, главного произведения киргизского народного эпоса – грандиозной героической поэмы «Манас»; даже наоборот, является существенным дополнительным и важным аргументом в обоснование этого тезиса.

К этому нужно добавить, что в громадном эпическом сказании «Манас» большое количество чрезвычайно подробно изложенных батальных сцен составляет чуть ли не главное содержание дастана. Сопоставление этих двух групп фактов: реальной истории кыргызов-киргизов и ее отражения в народном эпосе дает возможность высказать мысль об их чрезвычайной близости.

В 1999 году в Узбекистане, Хиве и Термезе были проведены Международные научные конференции, посвященные 1000-летию узбекского героического эпоса «Алпомиш» и 800-летию Джалалетдина Мангуберди, который в продолжение 10 лет вел упорную борьбу против войск Чингисхана. В связи с приближением указанных юбилеев в городе Хива был поставлен огромный позолоченный памятник Мангуберди, а в Термезе – такой же памятник Алпамышу. Между тем хорошо известно, что сказание об Алпамыше является одним из величайших памятников мирового фольклора. Оно имеется в творчестве различных народов: алтайском, казахском, узбекском, башкирском.

Глубоко изучив историю сказания об Алпамыше, в свое время академик В.М. Жирмунский пришел к выводу о том, что этот сюжет является одним из самых древних в мировом фольклоре. Ученый выделял несколько версий сказания: кунгратская, огузская, кыпчакская и алтайская. Имеется и татарская версия сказания. Из целого ряда вариантов, хранящихся в Архиве ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ («Мирасханэ»), опубликованы пять вариантов<sup>2</sup>. Знаменательно также и то, что татарская версия сказания обычно публиковалась вместе со сказками. Однако в связи с известным оживлением в изучении проблем народного эпоса в советской фольклористике 60-х годов XX века, особенно после начала т.н. перестройки в Российской Федерации, было обращено серьезное внимание и на татарскую версию популярного в тюркоязычном мире эпоса, о ней был высказан целый ряд ценных мыслей<sup>3</sup>. В.М. Жирмунский писал о возможности проникновения этого сюжета в Поволжье, к предкам волжских татар – булгарам Волжско-Камской Булгарии – вместе с передвижением кыпчакских племен на запад. По его мнению, в своей древнейшей форме богатырской сказки «Алып-Манаш» бытовал в предгорьях Алтая уже с VI–VIII вв., то есть в период общетюркского единства,

---

<sup>1</sup> БЭС. М., 2001. С. 528, 616.

<sup>2</sup> Татар халык иҗаты: Дастаннар. Казан, 1984. 49–53 бб.; Татар халык иҗаты: Әкиятләр. Казан, 1977. 1 китап. 268–276 бб.; Татар эпосы. Дастаннар. 481–529 бб.

<sup>3</sup> Урманче Ф. Татар халык иҗаты. Дәрәслек. 160–162 битләр.

возникшего гораздо раньше; и в период функционирования древнетюркской Орхоно-енисейской письменности. В IX–X вв. это сказание проникло из Алтая к огузам. Отсюда при сельджуках, в XI веке – в Закавказье и в Малую Азию. «С передвижением на запад кыпчакских племен сказание это в XII–XIII вв. проникло в другой самостоятельной версии в Казахстан, Башкирию и на Волгу. Эта версия, отразившаяся в башкирской и казанско-татарской сказке, известна только в сильно модернизированных и демократизированных формах современных побывальщин, которые сохранили, однако, некоторые ей одной присущие архаические черты (старый табунщик как соперник героя)»<sup>1</sup>. Как видим, из слов ученого возникает такое представление, что как будто речь идет только об одном и том же произведении. Термин *сказание* ученый употребляет в самом широком смысле слова, называя так и *богатырские сказки*, и *дастаны* в собственном смысле слова, и *позднейшие сказочные повествования* и *побывальщины*. Как нам кажется, по общей концепции рассуждений ученого, речь здесь должна идти не столько о некоем конкретном *сказании*, а об одном *сюжете*, который может быть разработан в устах отдельных народных сказителей, певцов-импровизаторов, чичянов, акынов и т.д. в той или иной жанрово-художественной форме. В связи с этим же имеет право на существование и безусловное признание и следующее достаточно обоснованное высказывание профессора Х.Г. Короглы: «Преобладающее большинство версий и вариантов этого сюжета создавалось этнически родственными племенами... Очевидно, образ эпического богатыря (Алып-Манаша, Алпамыша) в далеком прошлом был известен многим генетически близким и родственным племенам (кипчакам, огузам и пр.), в дальнейшем независимо друг от друга они складывали вокруг этого образа свои специфические сказания, используя отдельные мотивы древних произведений, в том числе и мотив героического сватовства»<sup>2</sup>. Это высказывание Х.Г. Короглы достаточно конкретно может быть подтверждено и материалами болгарско-татарского фольклора; в частности, целым рядом легенд и преданий X–XII вв., записанных арабскими учеными, о чем в свое время мы имели возможность писать достаточно подробно<sup>3</sup>. На этих материалах следует остановиться подробнее, потому что при изучении тюркского эпоса ранее они никем не привлекались. А между тем они представляют собой наиболее ранние письменно документированные данные о великанах-алыпах. Не лишне здесь же напомнить, что в этих материалах довольно хорошо сохранились следы влияния мифологии ислама.

Эпос болгарского периода истории татарского народа дошел до наших дней в неполном виде. О разнообразии и богатстве его можно судить лишь по отдельным легендам или фрагментам эпических сказаний. На распро-

---

<sup>1</sup> Жирмунский В.М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка // Тюркский героический эпос. С. 218.

<sup>2</sup> Короглы Х.Г. Огузский эпос: (Сравнительный анализ) // Типология народного эпоса. М., 1975. С. 64–65.

<sup>3</sup> Урманчеев Ф. Халык эпосының гүзэл бер үрнәге // Татар әдәбияты мәсьәләләре. Казан, 1976.

страненность в древности в Среднем Поволжье представлений о сказочных богатырях-великанах указывают материалы книги Ахмеда Ибн-Фадлана, посетившего Волжскую Булгарию в 922 году. Автор приводит подробное описание одного из таких сказочных великанов: «Такин\* (еще прежде) рассказывал мне, что в стране царя есть (один) человек (муж) чрезвычайно огромного телосложения»<sup>1</sup>. Далее Ибн-Фадлан приводит рассказ болгарского царя о великанах.

Этот рассказ перекликается с рядом эпических сказаний других народов. Так, в сказаниях о нартах говорится о том, как их герои находят кости умерших великанов<sup>2</sup>. Интересное описание великана дается в энциклопедии Н. Хамадани: «Мы (царь) отправились, пока не увидели на реке Атыл некоего человека – рост его был двенадцать локтей, он имел большую голову и руки, а длина его ноги была размером в две четверти»<sup>3</sup>.

С указанными народно-эпическими традициями перекликается также описание волжского богатыря, данное Абу Хамидом ал-Гарнати, посетившим Булгарию в 1135–1136 годах<sup>4</sup>.

Приведенные из легенд болгаро-татар отрывки во многом совпадают с описаниями богатырей в алтайском героическом эпосе «Маадай-Кара», в тюркоязычных сказаниях об Алпамыше, казахском дастане «Кобланды-батыр», калмыцком эпосе «Джангар» и т.д. В киргизском «Манасе» неоднократно и настойчиво повторяются слова *великан* и *исполин* по отношению ко многим героям, притом по отношению к киргизским богатырям, так и по отношению к их противникам – «калмакам», «кытаям» и др. Все это позволяет предположить, что описания ал-Гарнати основываются не столько на реальных наблюдениях самого путешественника, сколько на народно-эпических традициях. Видимо, не зря он свою книгу озаглавил «Подарок умам и выборки диковинок».

На эпическую основу отдельных сообщений Абу Хамида ал-Гарнати указывают и некоторые другие места из его книги, например, описание потомков адитов: «И есть в их земле (Булгаре. – Ф.У.) кости племени Ад, ширина одного зуба – две пяди, а длина его – четыре пяди; а от головы его (великана – Ф.У.) до плеча – пять ба\*, а голова его, как большой котел, и их там много»<sup>5</sup>.

Интересно также отметить, что в книгу ал-Гарнати проникли мотивы сказаний и о богатырской деве. Путешественник следующим образом описывает сестру богатыря: «И была у него сестра его же роста, я видел ее в Булгаре много раз. И сказал мне в Булгаре судья Йа'куб ибн Ну'ман: "Ведь эта высокая женщина – адитка убила своего мужа, которого звали Адам, а был

---

\* *Такин* — один из спутников Ибн-Фадлана.

<sup>1</sup> Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. М.–Л., 1939.

<sup>2</sup> *Далгат У.Б.* Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972. С. 273.

<sup>3</sup> *Ковалевский А.П.* Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956. С. 152.

<sup>4</sup> Там же. С. 61.

\* *Ба* — маховая сажень, расстояние между разведенными в сторону руками, примерно 2 м. (Примечание О.Г. Большакова в кн. ал-Гарнати. С. 71.).

<sup>5</sup> *Ковалевский А.П.* Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956. С. 30.

он из сильнейших мужчин Булгара. Она прижала его к своей груди и сломала ребра, и он сразу умер...»<sup>1</sup>.

Вероятно, предания об эпических богатырях-великанах и их деяниях были хорошо известны в древней Булгарии, да и у всех других древних тюркоязычных народов. На всех тюркских языках, в том числе и на болгарско-татарском, великанов называли *алып* – *алп*, как это зафиксировано, например, в «Кысса-и Йусуф» Кул Гали. Традиция эта восходит к очень далекой эпохе. По известным нам данным, наиболее раннее употребление этого слова в письменных памятниках относится к енисейскому периоду истории тюрков (V–VIII века). В памятниках енисейской письменности оно встречается и в составе собственного имени – Йигин-Алп-Туран, и как обозначение героя, богатыря – Ынанчу алп. Есть это слово и в словаре Махмуда Кашгари в значении «герой», «богатырь». Во многих тюркских языках это слово употреблялось и употребляется и в значении «великан», «исполин»<sup>2</sup>.

Легенды о волжском богатыре встречаются не только в сочинениях арабских путешественников, но и в более поздних источниках. Так, один из его вариантов приводится в «Казанской истории» неизвестного сочинителя XVI века, где названо и имя богатыря – князь Аталык<sup>3</sup>. В последнем случае древняя легенда связывается с конкретными, современными автору историческими событиями, причем основные черты богатыря остаются такими же, как у Ибн-Фадлана и ал-Гарнати.

На распространенность в народе легенды о великанах обратил внимание и Каюм Насыри. Собранные им сведения о волжском богатыре мало чем отличаются от описаний Ибн-Фадлана и ал-Гарнати. Примечательно, что К. Насыри считал существование богатырей в Булгарии реальным и этим объяснял широкую популярность в народе легенд о них<sup>4</sup>.

Генетически связанные с народным эпосом легенды дошли до XX века. Об этом свидетельствует публикация известным татарским археографом С. Вахидовым легенды о жизни Алпа и строительстве города Булгара, названного по имени сына Алпа<sup>5</sup>. В этой легенде тюркское название Волги – *Итиль* связывается с именем другого сына Алпа. В современном татарском произношении название Волги звучит как *Идел*. В древности оно произносилось несколько иначе и ближе к приведенному в легенде: у Ибн-Фадлана – *Атиль*, у Йакута и ал-Гарнати – *Итиль*.

<sup>1</sup> Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати. С. 61.

<sup>2</sup> Борынгы татар әдәбияты. 119 б.; *Джавад Алмаз*. «Кысса-и Юсуф» Али — болгаро-татарский памятник // XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. М., 1960. С. 2; *Малов С.Е.* Енисейская письменность тюрков. С. 21, 57; *Кашгарий Махмуд*. Девону лугатит төрк. Т. 1. Тошкент, 1960. С. 83; *Максетов К.М.* Поэтика каракал-пакского героического эпоса. Нукус, 1966. С. 48; *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974. С. 139.

<sup>3</sup> Казанская история. М.–Л., 1954. С. 68, 70.

<sup>4</sup> *Насыри Каюм*. Сайланма әсәрләр. Ике томда. Казан, 1974. Т. 1. 81–83, 336 бб.

<sup>5</sup> Вестник научного общества татароведения. 1926. № 4. С. 62.

О популярности богатыря Алпа свидетельствуют татарские пословицы<sup>1</sup>. Имя Алпа до сих пор широко известно в народе. В Батыревском районе Чувашской АССР в 1966 году были записаны легенды, связанные с этим богатырем.

Определить художественную природу всех вариантов упомянутых легенд нелегко. Многие материалы дошли до нас в форме отдельных, иногда разрозненных фрагментов. Авторы их вплоть до XIX века относились к легендам как к источникам, отражающим достоверные исторические факты. Лишь в XX веке легенды эти начинают воспринимать и истолковывать как эпические произведения. В течение веков они сильно менялись и поэтому трудно отнести их к одному типологическому уровню. В то же время из-за недостатка материала невозможно подтвердить это сопоставлением разных вариантов легенды. Исследователь может обратиться лишь к содержанию легенд. Сообщения Ибн-Фадлана носят характер фиксации диковинных явлений в жизни чужого для него народа. Поэтому явно легендарное воспринимается им как исторически достоверное. Книга ал-Гарнати написана под большим влиянием ислама. Неизвестный сочинитель XVI века подчеркивает необычные богатырские черты волжского великана. Позже, в XVIII–XIX веках, очевидно, происходит некая демократизация легенды, и она, также как и многие образцы других жанров народного творчества (например, сказки), начинает связываться с условиями жизни простого народа, прежде всего крестьянства.

Можно предположить, что различного рода эпические произведения о богатырях – защитниках родной земли – веками бытовали у тюркоязычных народов не только в виде отдельных легенд и преданий, носящих фрагментарный характер, но и в форме цельного художественно завершенного дастана. Поскольку слово *алп* – *алып* на всех тюркских языках однозначно, то имена болгарских богатырей тоже должны были начинаться с этого слова. Вероятно, впоследствии сюжет известного в тюркоязычном мире сказания об Алпамыше слился с локальными произведениями, в результате сложились варианты сказания, дошедшие до нашего времени.

Столь подробные данные о болгарско-татарской версии сказания об Алпамыше приведены здесь для того, чтобы представить более или менее общую картину возникновения, формирования и дальнейшего распространения его у различных тюркоязычных народов. Первоначальным истоком их являются, очевидно, всевозможные легенды и мифологические рассказы о первобытных великанах-богоборцах (ср. трагическую судьбу народа Ад, широко отраженную в Коране), которые в глубокой древности были хорошо известны у многих народов, и не только у тюркоязычных или мусульманских. В гораздо более поздние эпохи на этой основе возникают и формируются *богатырские сказки* или *богатырские поэмы*, на базе которых формируются хорошо нам известные раннесредневековые и средневековые сказания об Алпамыше, о путях распространения которого у различных народов выше говорилось достаточно подробно. Все сказанное значит, что изначально

---

<sup>1</sup> *Исанбат Н.* Татар халык мәкальләре. Казан, 1967. Т. 3. 385–386 бб.

но сказания об Алпамыше возникли и формировались как произведения интернационального, международного характера.

Проводившаяся в Ташкенте в 1999 году Международная научная конференция об эпосе «Алпамыш» касалась главным образом его узбекской версии. Хотя там немало говорилось и о других национальных версиях дастана. В связи с подготовкой к указанной конференции в Ташкенте были изданы тексты узбекской версии дастана; специальный сборник научных статей о сказании и многочисленные материалы по популяризации его в народе. В связи с этим же событием в Ташкенте же была издана с нотными сопровождениями и каракалпакская версия сказания<sup>1</sup>.

Хотя проведение указанных мероприятий в связи с 1000-летием узбекской версии дастана внесло, несомненно, большой вклад в научное изучение и пропаганду сказания, одновременно обозначало, что главный герой сказаний различных тюркских народов отныне окончательно и навсегда «прописывается» только в Узбекистане. С точки зрения социально-политической и роста национального самосознания узбекского народа это, вероятно, может быть и оправдано. Но с точки зрения научного изучения проблем формирования и дальнейшего развития эпоса все это ставит в достаточно неудобное положение ученых – представителей других тюркоязычных народов, в составе эпических сказаний которых тоже имеются национальные, вполне достойные специального изучения версии эпоса об Алпамыше.

В июне 2002 г. в Алматы была проведена Международная научная конференция, посвященная 1500-летию казахской версии эпоса «Козы Корпеш и Баян-сылу». Национальные версии этого сказания также известны у тюркоязычных народов Алтая, уйгуров и телеутов, башкир, сибирских татар – барабинцев. Однако по единодушному признанию многих писателей и ученых, наиболее широко распространенными и совершенными в художественном отношении вариантами сказания являются казахские. Поэтому они с первой половины XIX века до наших дней привлекают внимание различных ученых и писателей. В записывании у народных акынов-жырау и публикации ее большую роль сыграла деятельность таких известных ученых-тюркологов, как В.В. Радлов, И.Н. Березин, выдающийся казахский ученый Ш.Ш. Уалиханов. После Октябрьской революции 1917 г. обнаруживаются новые варианты произведения. О казахской версии сказания пишется несколько диссертаций. В исследованиях и сборниках, посвященных казахскому эпосу, особенно лиро-эпосу, это сказание занимает одно из важнейших мест. В записывании и исследовании его активно участвуют такие выдающиеся казахские писатели и ученые, как М. Ауэзов, С. Муканов. На основе трагедии Г. Мусрепова, написанной на сюжет сказания, снимается художественный фильм «Поэма о любви». Трагедия ставится в театрах Москвы, Алматы, Казани. На татарский язык ее переводит Г. Хусаинов. Первой пьесой, которая была поставлена созданной в 1949 году при Театре юного

---

<sup>1</sup> Алпомиш. Ўзбек халқ достони. Тошкент, 1999; «Алпомиш» — Ўзбек халқ қахрамонлиқ эпоси. Тошкент, 1999; Муродов М., Эргашев А. Алпомишнома. Биринчи китоб. Тошкент, 1999; Алпамыс (достондан парчалар). Тошкент, 1999

зрителя Казани татарской труппой, была трагедия Г. Мусрепова «Козы Корпеш и Баян-сылу»<sup>1</sup>.

Вопрос о времени возникновения, формирования и широкого распространения данного сказания среди тюркских народов до настоящего времени остается остро дискуссионным<sup>2</sup>. Дело в том, что долгое время в советской, в том числе и в казахской, фольклористике господствовало мнение, высказанное академиком В.М. Жирмунским, который еще в 1960 г. писал: «Вопрос о времени происхождения “Козы-Корпеша” до сих пор остается спорным. Мы думаем, однако, что вряд ли эта эпическая новелла могла сложиться раньше XVI–XVII вв. Об этом свидетельствует и историко-географическая обстановка повести (Семиречье в период калмыцких набегов), и бытовая (любовная) тематика произведений этого жанра («Кыз-Жибек», «Айман и Шолпан»), заменившая более древнюю героическую, типичную для богатырского эпоса (личное чувство, вступающее в конфликт с деспотизмом патриархальной семьи)»<sup>3</sup>. В продолжение многих лет это мнение поддерживалось и казахскими учеными. Как и было принято в советской тюркоязычной фольклористике, во всех крупных работах по казахскому народному эпосу в первой, начальной части исследований обычно рассматривались героические сказания «Кобланды-батыр», «Алпамыс батыр», «Ер Таргын», «Ер Саин», «Камбар батыр». И лишь во второй части речь заходила о лиро-эпических сказаниях «Козы Корпеш и Баян-сылу», «Кыз Жебек», «Айман-Шолпан» и некоторые другие<sup>4</sup>. Такая последовательность рассмотрения тех или иных сказаний сама собой предполагала соответствие ее определенной хронологии: по своему характеру и эпохе возникновения и формирования народно-героические сказания относятся к более ранней исторической эпохе, чем образцы лиро-эпоса, куда входит и казахская версия сказания «Козы-Корпеш и Баян-сылу».

Однако в конце 50–70-х годов XX в. на первый план выдвинулись высказывания о том, что происхождение и формирование казахской версии данного дастана относится к XI–XII векам<sup>5</sup>. И как говорилось, в 2002 году проводится Международная научная конференция о 1500-летию казахского сказания «Козы-Корпеш и Баян-сылу».

<sup>1</sup> Радлов В.В. Образцы... Часть III. СПб., 1870; Березин И. Турецкая хрестоматия. СПб., 1876; Уалиханов Ш.Ш. Бес томдық шығармалар жинағы. III том. Алматы, 1964; Жубанов Е.Х. Литературно-лингвистические особенности эпоса «Козы-Корпеш — Баян-сылу». Алма-Ата, 1967; Смирнова Н.С. Казахская народная поэзия; Ауэзов М. Козы-Корпеш и Баян-сылу // Народный эпос «Кузы-Курпес и Маян-хылу». Уфа, 1964; Мусрепов Ф. Ақан-сері — Ақ-тоқты. Қозы-Корпеш — Баян-сылу. Алматы. 1948; Рахманкулов Ш. Яшьләр ижаты // СЭ. 1950. 4 сан. 104–106 бб

<sup>2</sup> Урманчиев Ф. Мәхәббәт дастаны («Кузы-Көрпәч белән Баян-сылу») // Татар әдәбияты мәсьәләләре. Алтынчы жьентык. Казан дәүләт педагогия институтының гыйльми язмалары. 1974.

<sup>3</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. С. 204.

<sup>4</sup> Жумалиев Қ.Ж. Қазақ эпосы мен әдебиет тарихының мәселелері. Алматы, 1958.

<sup>5</sup> Дюсенбаев И. О казахском социально-бытовом эпосе // Труды отдела народного творчества Института яз. и лит-ры АН КазССР. Вып. 1. Алма-Ата, 1955.



Как ясно видно из приведенных данных, в настоящее время трудно вести сугубо научную дискуссию об историческом периоде возникновения и формирования различных национальных версий сказания «Козы-Корпеш и Баян-сылу», ибо проблема изучения данного сказания перенесена с научной на социально-политический аспект. Это значит, что основательное научное изучение указанной проблемы вообще должно быть прекращено, ибо речь в данном случае идет о престиже казахского народа, о своеобразном «пробуждении его национального самосознания»<sup>1</sup>.

В эпоху Советского Союза существовала известная ограниченность не только в изучении эпоса тюркоязычных, но и славянских народов. Дело в том, что в те годы в стране господствовала большевистская идеология, одной из важных составляющих которой был т.н. *воинствующий атеизм*. То есть в соответствующих научных исследованиях никак не учитывалось, что абсолютное большинство тюркских народов в продолжение более чем тысячи лет исповедовала ислам, широкое распространение которого относится к весьма своеобразному и противоречивому периоду истории человечества. Речь в данном случае идет о том периоде, когда в повседневный быт, в обряды и обычаи, в воззрения различных социальных групп населения властно проникает идеология ислама, который с VIII–X вв. распространился у всех тюркских народов. Совершенно прав был профессор Х.Г. Короглы, когда писал, что «к концу X века у мусульманских народов сложилась цивилизация мирового значения, обладавшая богатейшей культурой и имевшая в своем распоряжении огромное количество книг... Идеология же общественных систем основывалась на религии. Все государственные законы формировались под влиянием шариата. Коран был единственным и всеобъемлющим законом во всем мусульманском мире»<sup>2</sup>. Ислам и арабская культура, переживавшая как раз в этот период, по определению Адама Меца, *мусульманский ренессанс*<sup>3</sup>, несли к тюркоязычным народам не только веру в Аллаха и ислам, как это принято у нас изображать, но и в не меньшей степени свою чрезвычайно богатую культуру и литературу, как письменную, так и устную. Именно под влиянием арабской и особенно персидской, в основе своей мусульманской культуры среди тюркоязычных народов распространились такие замечательные сказания-дастаны-кыйсса, как «Йусуф и Зулейха», «Шахсенем и Гариб», «Тахир и Зухра» и многие другие, ставшие впоследствии очень популярными и любимыми произведениями, органической частью эпоса многих народов. В тюркоязычных литературоведении и фольклористике для них существует и специальное определение – *дастаны книжного происхождения*.

---

<sup>1</sup> И в этом тоже нет ничего удивительного, если иметь в виду, что некая свобода слова, объявленная во многих вновь созданных после распада СССР странах, затуманила сознание целого ряда околонуучных деятелей, когда, скажем, отдельные представители башкирской фольклористики пытаются отметить 4000-летие достаточно архаического башкирского кубaira «Урал батыр». Чувашский же ученый Н. Егоров объявляет, что обитающие на территории Среднего Поволжья чуваша – это вовсе не чуваша, а сохранившаяся до наших дней часть древних шумеров: *Егоров Г. Воскресение шумеров. Изд. второе. Чебоксары, 1993.*

<sup>2</sup> *Короглы Х.Г. Фольклорно-эпические связи тюркоязычных народов // Межэтнические общности и взаимосвязи фольклора народов Поволжья и Урала. Казань, 1982.*

<sup>3</sup> *Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1973.*

Говоря о восприятии и распространении подобного характера произведений, следует помнить, что в тюркской «эпической стихии» была и соответствующая почва, на которой они оказались и получили дальнейшее плодотворное развитие. То есть здесь уже были известны, видимо, типологически более ранние эпические сказания на подобные же или близкие сюжеты с таким же разрешением конфликта. Здесь можно вести речь об очень популярном и архаическом сказании «Козы Корпеш и Баян-сылу», о котором выше уже говорилось. Хотя вопрос о времени возникновения и формирования его до настоящего времени остается остро дискуссионным. Бесспорно, однако, то, что оно сохранило наиболее характерные особенности архаического лиро-эпического сказания тюркских народов и оказала влияние не только на восприятие арабо-персидских произведений с близким сюжетом, но и на формы их бытования, распространение и на трагическое разрешение конфликта в них.

Остановившись на этой проблеме, Т.М. Мирзаев писал: «Особое весьма прочное и обширное место в репертуаре узбекских сказителей заняли так называемые книжные дастаны. Они представляли собой результаты переработки эпическими певцами в свойственной фольклору манере некоторых образцов классической поэзии, основанных в свою очередь на исторических преданиях и легендарных сюжетах, но ставших уже и сами как бы общим наследием». Это значит, что ученый отмечает распространенность подобного процесса у многих тюркских народов, где книжные дастаны возникают и распространяются близкими путями. Далее Т.М. Мирзаев пишет о том, какие классические, широко известные произведения становятся основой книжных дастанов: «Так, народные дастаны “Фархад и Ширин”, “Лейли и Меджнун”, “Бахрам и Гуландам” созданы на основе произведений Алишера Навои, “Юсуф и Зулейха” – на основе персидских и тюркских произведений, написанных на этот сюжет. “Рустам дастан” – на основе “Шахнаме” Фирдоуси, “Сайфул-малик” – на базе поэмы Маджлиси, народные варианты “Варка и Гулшах”, “Вамык и Узро” – в результате переработки переводов с азербайджанского письменных текстов». Указанные ученым произведения имеются не только в узбекском народном творчестве, но и у целого ряда других тюркских народов. Далее автор определяет главные особенности книжных дастанов и пишет: «Зависимость таких дастанов от письменной литературы, легко заметное в них воздействие этой последней и вызвало к жизни определение “книжные”. Книжные дастаны, смотря по тому, каков был характер использованного источника, могли сохранить особенности не только романтического, но и героического эпоса. Однако в этих случаях вторичность, несамостоятельность особенно явно давала себя знать недостатком динамизма, энергии повествования, ограниченностью тематики»<sup>1</sup>.

В целом соглашаясь с приведенными словами Т.М. Мирзаева, в то же время следует сказать, что вряд ли он объективен в оценке художественных достоинств книжных дастанов. В собственно узбекском фольклоре это, быть может, так и есть. Вообще же в составе тюркоязычного народного эпоса книжные дас-

---

<sup>1</sup> *Мирзаев Т. Узбекские народные дастаны и героический эпос «Алпамыш» // Алпомиш. Узбек халқ қахрамонлық эпоси. 20–21 бб.*

таны занимают достаточно важное место. И среди их отдельных образцов есть произведения, которые без сомнения могут быть названы классическими. К последним относятся, например, татарские версии сказаний «Йосыф китабы» («Книга Иосифа»), «Буз егет», «Тахир и Зухра» и некоторые другие.

Известно, что *идеология атеизма* безусловно отрицало возможность какого угодно положительного влияния ислама и арабской культуры на письменную литературу и народное творчество, в том числе и на возникновение и распространение дастанов книжного происхождения, тем самым отрывая культуру и литературу всех народов Советского Союза, особенно тюркоязычных, от соответствующего уровня развития мировой цивилизации. С этой точки зрения весьма показателен такой пример. Известно, что узбекское сказание «Алпамыш» в советское время многократно издавалось как на узбекском, так и на русском языках. Однако ни в одном издании дастана в те годы практически нет каких бы то ни было серьезных следов влияния идеологии и мифологии ислама; если таковые и встречаются, то очень незначительные и весьма редко. Но это вовсе не значит, что этого влияния не было на самом деле. Дело лишь в том, что всякий фольклорный текст в СССР достаточно грубо и бесцеремонно редактировался, из фольклорного текста безжалостно вычеркивалось все мусульманское, ибо оно не соответствовало требованиям большевистской идеологии. Сказанное, конечно, не значит, что автору этих строк приходилось непосредственно наблюдать, как это происходило на самом деле. Это же значит, что ко всем фольклорным текстам, опубликованном в 1930–1990 годы, необходимо подходить с известной долей критики, что доказывается публикацией подлинно народного текста того же самого узбекского сказания «Алпомиш» в 1999 году на узбекском и русском языках. Текст этот от начала до конца проникнут сюжетами, мотивами, изобразительно-выразительными средствами, происхождение и формирование которых связаны с идеологией и мифологией ислама, что подтверждает чрезвычайную ценность данного издания.

Полное игнорирование серьезного влияния идеологии и мифологии ислама, вообще всякой религиозно-мифологической системы, включая представления язычества, привело к тому, что научное изучение тюркского народного эпоса, как и фольклора всех тюркских, да и нетюркских народов, существенно отставало от общеевропейского и мирового уровня.

История развития всемирной литературы и ее неотъемлемых, наиболее архаических атрибутов – мифологии и фольклора, безусловно, подчиняется единым закономерностям развития цивилизации. Известно также, что *история цивилизации человечества начинается с Древнего Востока*. Все известные ныне крупные религиозные системы – индуизм, зороастризм, иудаизм, манихейство, христианство и ислам – возникли и сформировались в рамках цивилизаций Древнего Востока. Притом в мировой науке хорошо изучены как эпохи возникновения этих религий, так и всех их священных текстов и книг: древнеиндийских Вед, Авесты, Библии, четырех Евангелий и Корана. Чрезвычайно богатые конкретные данные, сосредоточенные в них, являются органической частью мировой, в том числе и тюркской, цивилизации.

Одновременно следует отметить, что очень богатый оригинальными, весьма своеобразными эпическими сказаниями тюркский народный эпос

представляет собой достаточно важную часть тюркской и мусульманской цивилизаций. Изучение его в отрыве от влияний идеологии и мифологии ислама и Корана, да и всей письменной культуры Древнего Востока приводило к известной односторонности рассмотрения как отдельных эпических сказаний, так и проблем тюркского эпоса в целом. Как мы увидим далее, большое количество эпических сюжетов, мотивов и художественно-выразительных средств тюркского эпоса восходит к Корану, если подойти к проблеме с более широких позиций – вообще к идеологии и мифологии ислама, которые в свою очередь тоже возникли и сформировались не без существенного влияния более ранних религиозно-мифологических систем, основанных на плодотворных традициях культуры Древнего Востока.

В то же время необходимо помнить, что ислам и Коран являются составной и достаточно важной частью мировой цивилизации. И возникли они отнюдь не на пустом месте. Они отражают раннесредневековый, раннефеодальный период развития человечества. В хронологическом отношении Коран является последней по времени религиозной книгой, вобравшей в себя все то положительное, что накопила восточная культура до VII века, до начала деятельности Мухаммеда. Если это так, то для правильного понимания Корана необходимо «пойти глубже», для выяснения его древнеарабских, если подойти к проблеме шире – древнесемитских, мифологических истоков. Известно, что Коран не отвергает ни одну из более ранних священных книг, ни Евангелий, ни Библии. Даже наоборот, абсолютное большинство персонажей Библии и Евангелий в Коране упоминаются с глубоким уважением. В нем приводится целый ряд сюжетов и мотивов, отраженных в Библии и Евангелиях.

Неоднократное издание исследований и текстов по мифологии Зороастризма и его священной книги Авесты свидетельствуют также и о том, что они сыграли немалую роль в возникновении и формировании иудаизма, христианства и ислама и их священных книг, о чем можно судить на основе многочисленных совпадений и соответствий их основополагающих принципов, сюжетов, мотивов и персонажей<sup>1</sup>. Ни в коей мере не ставя цели более или менее полного охвата такой весьма сложной и достаточно противоречивой проблемы, остановимся на отдельных, весьма выразительных примерах.

Происхождение самого слова *дин-ден-din*, которым обозначается практически на всех тюркских языках *вера, религия*, восходит к традициям зороастризма. В последнем *вера, религия* обозначается словом *даэна*. Среднеперсидское – *дэн*. В «Гатах» (частях Авесты) *даэна* – «олицетворение благочестивой приверженности Зороастризму и морально-нравственных качеств человека». В «Младшей Авесте» (где сосредоточены более поздние части Аве-

---

<sup>1</sup> Рак И.В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. Зороастрийская мифология. СПб., 1988. С. 470, 518; Брагинский И.С. Искандар // МНМ. Т. 1. С. 570; Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 143; Авеста в русских переводах (1861–1996): сост. И.В. Рак. СПб., 1997; Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и др. тексты: изд. подг. О.М. Чумаковой. М., 1977; Зороастр. Зара-густра. Жизненный путь Провозвестника в Иране. Штутгарт, 1994.

сты. – Ф.У.) *даэна* «иногда выступает как женское божество с антропоморфными чертами, дочь *Ахура-Мазды*; иногда отождествляется с индивидуальной верой человека». Среднеперсидским *дэн* обычно обозначается религиозная догма, зороастрийский религиозный канон<sup>1</sup>. Очевидно, слово *дэн* со среднеперсидского переходит в арабский язык и в языки народов Средней Азии, позже – и Поволжья в форме *дин*, при этом полностью сохраняя свое изначальное значение, установившееся в зороастризме. И это вполне естественно, ибо «почитание Заратуштры и связанные с ним мифы возникли в Средней Азии, которую не без основания называют “колыбелью Зороастризма” (В.В. Струве)»<sup>2</sup>.

В мусульманских представлениях, связанных с потусторонним миром, есть понятие *Сират* (арабизированное лат. *strata*: «путь»). В эсхатологии ислама Сират – «мост (“тоньше волоса и острее меча”), служащий для испытания верующих»; праведники благополучно проходят через этот мост и попадают в *рай*. По мнению ряда ученых, «идея моста для испытания верующих заимствована мусульманами, видимо, из системы эсхатологических представлений зороастрийцев. Там благое божество Вай, выступающее защитником праведных зороастрийцев, проводит души умерших по мосту *Чинват* на отведенное им место» (курсив наш. – Ф.У.)<sup>3</sup>.

Некоторые исследователи полагают, что представление о Чинвате существовало уже в индоиранскую эпоху (по одной из гипотез – как мифологическое осмысление радуги)<sup>4</sup>. По более конкретным представлениям зороастризма, «праведнику после смерти его *даэна* является в виде прекрасной юной девы и сопровождает его в *Дом Хвалы* (обитель *Ахура Мазды*, тождественная *Бесконечному Свету*). *Даэна* же грешника встречает в облике отвратительной старухи и низвергается вместе с ним в преисподнюю»<sup>5</sup> (ср. с ролью пророка Мухаммеда и Али в мусульманской эсхатологии).

Предполагается также, что пятикратная обязательная молитва в исламе восходит к зороастризму, где существовало такая же установка.

Заслуживает внимания и то, что есть и общие персонажи, которые встречаются как в зороастризме, так и исламе. Самым ярким из них является, очевидно, Искандер – Александр Македонский. В легендарной истории зороастризма он враг зороастризма, порожденный Ахриманом; один из наиболее опасных *дэвов*; «дерзкий завоеватель, узурпатор, уничтоживший святыню иранцев “Авесту”» «Позже, с распространением ислама и превращением его в господствующую религию, легенды иранских народов превратили Александра Македонского в идеализированный персонаж»<sup>6</sup>.

Тем не менее приведенные выше данные дают возможность сделать вывод о том, что история цивилизации на самом деле развивается по спира-

<sup>1</sup> Авеста в русских переводах. С. 434–435.

<sup>2</sup> Настольная книга атеиста. Изд. пятое. М., 1978. С. 349

<sup>3</sup> Ислам. Энциклопедический словарь. С. 209–210.

<sup>4</sup> *Рак И.В.* Зороастрийская мифология. С. 518.

<sup>5</sup> Там же. С. 470.

<sup>6</sup> *Брагинский И.С.* Указ. ст. С. 570.

ли, начало которой «находится на Древнем Востоке». Все указанные священные книги, их идеология и мифология составляют важнейшую и неотъемлемую часть древневосточной цивилизации. И они, эти выдающиеся памятники письменности Древнего Востока, сыграли важнейшую роль в дальнейшем развитии культуры народов как Востока, так и Запада. Немалую роль они сыграли и в возникновении, формировании как древневосточного, так и тюркского эпоса. Между тем не во всех работах по культуре и эпосу народов Средней Азии и Казахстана признавалось влияние идеологии и мифологии ислама. Когда заходила речь о таком влиянии, чувствовалось, даже в работах таких авторитетных востоковедов и тюркологов, как академики В.В. Бартольд, В.М. Жирмунский, А.Н. Самойлович, некое осторожное, иногда даже пренебрежительное отношение к этому весьма сложному, в то же время вполне естественному явлению. Потому что именно такого отношения требовала господствующая в стране идеологическая диктатура, да и пока что господствующая в гуманитарном мире индоевропеистика, которая практически не признавала ничего положительного на Востоке. К тому же цивилизации всего Древнего Востока – эта важнейшая часть мировой культуры – при существовании Советского Союза полностью игнорировалась и никак не привлекалась при изучении мифологии, фольклора и литературы народов СССР. Последние рассматривались лишь изолированно, в отрыве от своих безусловных мифологических, религиозно-мифологических, действительно древнейших корней, хотя в своих конкретных исследованиях крупнейшие востоковеды признавали, что цивилизация начинается с Древнего Востока. Так, исследование известного востоковеда, профессора Филадельфийского университета С.Н. Крамера, посвященное мифологии Древнего Шумера, в русском издании так и называется «История начинается в Шумере»<sup>1</sup>. Профессор Л.С. Васильев также заявляет: «История начинается на Востоке...»<sup>2</sup>.

Неуважительное отношение к любой религии, любым религиозно-мифологическим системам привело к полному игнорированию древневосточных корней древнетюркских культуры, мифологии и эпоса. О чем же в данном случае идет речь?

Речь идет о том, что полностью отвергалась даже возможность влияния на древнетюркскую культуру шумеро-вавилонской, хеттской, ассирийской и древнеегипетской цивилизаций. Как показывают исследования последних десятилетий, среди сотен и тысяч памятников шумерской клинописной литературы представлено огромное количество эпических сказаний, где уже наличествует основная часть сюжетов, мотивов, изобразительно-выразительных средств, которые, проходя через Авесту, Библию, Евангелия и Коран, попадут в древнетюркскую эпическую стихию и позже дадут прекрасные плоды. В качестве примера здесь может быть взято сказание «О все выдавшем» (эпос о Гильгамеше), где немало сюжетов, мотивов и персонажей, которые позже получают какое-то отражение чуть ли не во всех священных книгах, и «войдут» в состав целого ряда тюркских сказаний. Речь идет о таких, скажем, сю-

<sup>1</sup> Крамер С.Н. История начинается в Шумере. М., 1991.

<sup>2</sup> Васильев Л.С. История Востока. М., 1993. С. 49.

жетах, которые впоследствии станут ведущими и в тюркском эпосе, как *борьба*, притом *жестокая борьба с чудовищем*; тщетные и продолжительные *поиски бессмертия*; *посещение героем потустороннего, в данном случае – подземного мира*; *конфликт с богом или богиней*; *постоянная поддержка действий героя богом Солнца*; первоначальное *одиночество героя*, отложившееся в образе побратима Гильгамеша – Энкиду; наиболее ярко выразившееся в судьбе того же героя идея *единства эпического богатыря и природы*; страшная сила *крика чудовища* и т.д., которые далее при анализе конкретного материала будут привлекаться по возможности широко.

При привлечении других данных чрезвычайно богатого древневосточного эпоса эти материалы могут быть существенно расширены. Это значит, что тюркский эпос рассматривается нами как одно из важных направлений развития культуры человечества, корни которого уходят в глубь веков; наиболее высокого же уровня развития оно достигает в древности и Средневековье – в V–XVIII веках.

Если иметь в виду, что история цивилизации человечества развивается по одним и тем же закономерностям, а тюркский народный эпос представляет собой одно из неотъемлемых и достаточно важных направлений этого глобального процесса, схематически все это может быть представлено следующим образом:

Шумер	Древний Египет
Аккад	
Ассирия и Вавилон.	
Хетты	
Устные и клинописные памятники этих цивилизаций	
Древнеиндийские Веды	
Авеста	
Библия	
Евангелия	
Древнетюркские устные и письменные памятники	
Арабо-мусульманская культура	
Коран	
Тюркский эпос	

В настоящее время хорошо известно, что абсолютное большинство ныне известных традиционных сюжетов и мотивов, типических персонажей, образно-выразительных средств впервые возникли и сформировались в мифологических текстах, фольклоре, письменных памятниках Древнего Востока и великих памятниках древности и раннего Средневековья, в определенной последовательности – во всех указанных выше священных книгах. В частности, в многочисленных мифологических сказаниях, религиозных поэмах, гимнах, одах, элегиях, лирических любовных повествованиях о священных браке и семье в своей начальной форме представлены абсолютное большинство сюжетов и мотивов тюркского народного героического эпоса. Одновременно необходимо помнить, что первые классические образцы на-

родного героического эпоса тоже зафиксированы в клинописной литературе Древнего Востока, особенно Древнего Шумера. Следовательно, развитие народного эпоса в целом, включая тюркский героический эпос, схематически можно представить в следующей последовательности:

Шумерский героический эпос  
 Шумеро-аккадская литература  
 Традиции ассиро-вавилонского эпоса  
 Хеттские традиции и эпос  
 Гомеровский эпос  
 Античная литература  
 Древнетюркский эпос  
 Средневековый европейский эпос  
 Раннесредневековый и средневековый тюркский эпос.

\*\*\*

В общей фольклористике в целом довольно хорошо выяснено значение терминов *дастан* и *сказание*. Поскольку в дальнейшем к этим определениям мы будем обращаться неоднократно, необходимо вкратце на них остановиться. *Дастан* (фарси) – эпический жанр фольклора и письменной литературы народов Ближнего и Среднего Востока, Юго-Восточной Азии, Среднего Поволжья и Приуралья; в отдельных случаях могут представлять собой олитературенные варианты произведений народного творчества (сказок, легенд и преданий). Распространяются в народе и устно, и письменно. По форме могут быть прозаическими, стихотворными или смешанными – стихотворно-прозаическими; могут быть от начала до конца стихотворными (киргизский «Манас», узбекский «Алпомиш», каракалпакский «Сорок девушек», целый ряд вариантов распространенного у многих народов «Идегея») или частично стихотворными («Тахир и Зухра», «Козы-Корпеш и Баян-сылу») или полностью прозаическими (башкирско-татарский «Джик-Мэрген», известный у ряда тюркских народов «Йир Тюшлюк»). По форме и содержанию близкие к романам фольклорные произведения – поэмы на фарси, узбекском, таджикском, азербайджанском, татарском и башкирском языках тоже называются дастанами. Полностью стихотворные или стихотворные части дастанов смешанной формы обычно исполняются под аккомпанемент дутара или домбры. Исполнители дастанов у разных народов называются по-разному: чичян, жырчы, жырау, акын, манасчи, в башкирском фольклоре – кубайырчи.

Дастаны тюркских народов условно могут быть разделены на следующие группы: 1) ранние героико-мифологические дастаны; 2) героические дастаны; 3) лиро-эпические дастаны, или дастаны о любви; 4) дастаны книжного происхождения.

К ранним героико-мифологическим дастанам можно отнести «Йир Тюшлюк», «Туляк и Сусылу». Имя главного героя дастана «Йир Тюшлюк» академик В.В. Радлов переводил как Подземный герой. И на самом деле, сюжет дастана во всех его национальных версиях основывается на архаической теме *богатырского сватовства*; события его разворачиваются в Подземном



змеином царстве. А в сказании «Туляк и Сусылу» речь идет о сложных и противоречивых приключениях героя в Подводном царстве, где властвует хозяин его – Чачдархан (Жаждархан). Главная цель Туляка – установление гармонии между представителями двух самостоятельных, взаимно независимых царств – Земного и Подводного. Хотя в некоторых вариантах герои и достигает своей цели, в целом ряде других сюжет завершается трагически – преждевременной гибелью и героя, и героини.

К героическим относятся широко известные и неплохо изученные дастаны: «Манас», «Алпамыш», «Кобланды-батыр» и др.; и пока что малоизученные «Ак Кубек» и «Идегей». В связи с этим здесь уместно сказать несколько слов о последних двух. Содержание сказаний «Ак Кубек» и «Идегей» связывается с эпохой начавшегося периода распада Золотой Орды и с крупными историческими деятелями той эпохи: с ханом Токтамышем, эмиром Мавераннахра Аксак Тимуром (Тамерланом), эмиром Идегеем. Деяния их изображаются крупным планом. Оба указанных дастана заканчиваются гибелью главных героев, что является, очевидно, своеобразным предвестником окончательного распада Золотой Орды.

К третьей разновидности тюркского эпоса относятся *лиро-эпические сказания*, которые называются и *дастанами о любви*; очевидно, сюда же относится и определение *книжные дастаны*: «Кыйссаи Йосыф», «Козы-Корпеш и Баян-сылу», «Буз егет», «Сайфульмулюк», «Лейла и Меджнун», «Тахир и Зухра», «Шахсенем и Гариб» и др. По своему происхождению эти сказания рассматриваются в связи с письменной культурой арабского Востока и Средней Азии, отчасти и Среднего Поволжья («Кыссаи Йосыф», или «Йосыф китабы», «Книга о Йосифе»). По своей форме они не особенно отличаются от других образцов тюркского эпоса: полностью стихотворные («Буз егет»); смешанной формы («Тахир и Зухра»); от начала до конца прозаические («Йосыф китабы»). Хотя общее содержание *дастанов книжного происхождения* весьма сложно и противоречиво, в центре их внимания стоят проблемы любви к родине, защита своего рода, борьба за создание и сохранение семьи. Но главной проблемой практически всех дастанов книжного происхождения является тема глубокой и чаще всего трагической любви. Все дастаны книжного происхождения, кроме, пожалуй, возникшего на основе поэмы болгарско-татарского поэта первой половины XIII в. Кол Гали «Кыйссаи Йосыф» – «Йосыф китабы», завершаются глубокой трагедией. Такое завершение дастанов книжного происхождения объясняется, с одной стороны, глубокими традициями фольклора; с другой – сложностью и противоречивостью семейно-родовых и межплеменных отношений в Средневековье.

Термин же *сказание* в русских литературоведении и фольклористике употребляется обычно в самом широком значении слова с весьма размытыми гранями определения жанровой принадлежности того или иного конкретного произведения. Крупный специалист по русскому фольклору, особенно по русскому народному эпосу, профессор В.П. Аникин в специальном словаре дает следующее определение его: «Сказание – поэтическое произведение, относящееся к группе по преимуществу прозаических повествований с историческим или легендарным содержанием. Среди сказаний различают

предания, легенды, были и другие виды». Противоречивость данного определения заключена в нем самом. В частности, к сказаниям автор относит и такие жанры фольклора, которые имеют достаточно четкие определения и жанровые границы. Речь в данном случае идет о преданиях и легендах, которые автор тоже относит к сказаниям. Как бы чувствуя известную противоречивость своего определения, автор обращается и к устно-поэтическому творчеству, правда лишь для сравнения: «Подобно многим произведениям устного творчества, сказания воспроизводят реальность в образах, исполненных вымысла. Для сказания как повествования о прошлом характерна известная ретроспективность в изложении событий, осложненная особым пониманием прошлого с позиций более позднего времени»<sup>1</sup>.

При определении значения термина *сказание* автора ввело в заблуждение то, что он опирается лишь на примеры, взятые из материалов древнерусской письменной литературы, которые им приводятся в качестве образцов: «Сказание о граде Китеже», «Сказание о Мамаевом побоище», «Сказание об Индийском царстве» и др. Тем самым ученый заметно сужает значение рассматриваемого термина. А между тем давно и достаточно хорошо известно, что этот термин употребляется не только и не столько как обозначение отдельных конкретных произведений и не только по отношению к древнерусской литературе. Его значение намного шире и солиднее, особенно если иметь в виду и сугубо фольклорные произведения. Об этом можно с уверенностью судить даже по названиям монографий маститых ученых<sup>2</sup>. В качестве примера, когда произведения народного эпоса, притом древнейшего, называются *сказаниями*, можно взять сборник: «Три великих сказания Древней Индии» (М., 1978) или книгу Голосовкера Я. «Сказания о титанах» (М., 1967), где представлено прозаическое изложение содержания легенд и мифов Древней Греции.

Термин *сказание* чаще употребляется не столько по отношению к произведениям письменной литературы, сколько к образцам народного эпоса; притом как к древним, так и средневековым. Термин этот употребляется по существу одинаково по отношению ко всем указанным жанровым разновидностям народного эпоса. В данной монографии мы тоже довольно часто будем обращаться к термину *сказание*, притом употреблять его в том же значении, что и в общей фольклористике.

Одновременно следует заметить, что в общей фольклористике в целом довольно хорошо выяснены главные особенности *сюжета* и *композиции* эпических сказаний. *Однако сделано это в отрыве от устойчивых традиций древневосточных мифологии, фольклора и письменных памятников и вне традиций священных книг зороастризма, иудаизма, христианства и ислама, в которых уже были на практике разработаны главные особенности сюжетов, компози-*

<sup>1</sup> Аникин В. Сказание // Словарь литературоведческих терминов. М., 1974. С. 355.

<sup>2</sup> Жирмунский В.М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. (М., 1964); Каррыев Б.А. Эпические сказания о Кер-оглы у тюркоязычных народов. (М., 1968); в названии одной из наших монографий этот термин также употребляется в близком значении: Урманчеев. Эпические сказания татарского народа (Казань, 1980); или можно еще указать следующую монографию: Ильин Г.Ф. Старинное индийское сказание о героях древности «Махабхарата» (М., 1958).

ции и мотивов абсолютного большинства мифологических, фольклорно-эпических и литературных произведений. Нашей задачей в данном случае является восстановление, реконструкция детальной композиции эпического сказания, основанной на определенном сюжете, который в свою очередь состоит из многочисленных мотивов.

Считается, что в теории литературы уже давно дано довольно четкое определение употребленных нами терминов: *сюжет*, *композиция* и *мотив*. Поскольку далее мы будем оперировать в основном этими терминами, необходимо вкратце остановиться на их определении. Так как их, этих определений, в разного характера источниках, посвященных проблемам теории и истории литературы, довольно много, здесь лучше всего остановиться на наиболее поздних, данных в энциклопедии и литературоведческих словарях. В «Большом энциклопедическом словаре» 2001 года термин «композиция» определяется следующим образом: «*Композиция* (от лат. *compositio* – составление, связывание), 1) построение художественного произведения, обусловленное его содержанием, характером, назначением и во многом определяющее его восприятие. Композиция – важнейший, организующий элемент художественной формы, придающий произведению единство и цельность, соподчиняющий его компоненты друг другу и целому. В художественной литературе композиция – мотивированное расположение компонентов литературного произведения; компонентом (единицей композиции) считают “отрезок” произведения, в котором сохраняется один способ изображения (характеристика, диалог и т.д.) или единая точка зрения (автора, рассказчика, одного из героев) на изображаемое. Взаиморасположение и взаимодействие этих “отрезков” образуют композиционное единство произведения. Композицию часто отождествляют как с сюжетом, системой образов, так и структурой художественного произведения (иногда синонимами понятий композиция и структура служат слова: архитектоника, построение, конструкция)»<sup>1</sup>.

В специальных работах по теории литературы термины *сюжет* и *композиция* нередко употребляются рядом, иногда даже заменяя друг друга. Близкое к указанному употребление терминов наблюдается, например, в специальном исследовании В. Кожина «Сюжет, фабула, композиция». Так что здесь требуется привести соответствующее определение и сюжета: «*Сюжет*. (франц. *sujet*, букв. – предмет), в эпосе, драме, поэме, сценарии, фильме – способ развертывания *фабулы*, последовательность и мотивировка подачи изображаемых событий. Иногда понятия сюжета и фабулы определяют наоборот; иногда их отождествляют. В традиционном словоупотреблении – ход событий в литературном произведении, пространственно-временная динамика изображаемого»<sup>2</sup>. Как видим, термины *сюжет*, *композиция* и *фабула* довольно близки друг к другу, нередко взаимозаменяемы.

Более или менее точное определение термина *мотив* дается в указанном же словаре: «*Мотив* (франц. *motif*, от лат. *moteo* – двигаю); в поэтике: 1) простейшая динамичная, смысловая единица повествования в мифе и сказке

<sup>1</sup> БЭС. С. 558.

<sup>2</sup> Там же. С. 1171.

(например, мотив «увоза невесты»); 2) мельчайшая единица действия в повествовательном тексте (где потенциально каждый глагол может стать мотивом, как каждое существительное образом); различаются мотивы структурные, сюжетообразующие («Раскольников убил старуху» – в романе Ф.М. Достоевского) и орнаментальные, вспомогательные («Солнце пекло»); 3) повышенно-значимый (обычно повторяющийся) формально-содержательный компонент текста, тяготеющего к символичности (слово «вдруг» у Достоевского); 4) расширительно – устойчивая тема, проблема, идея в творчестве писателя или в литературном направлении (мотив “мщениа” у М.Ю. Лермонтова)<sup>1</sup>.

Как видим, даже такой обобщающий источник, как энциклопедический словарь, дает целый ряд значений термина *мотив*. Специальный же литературоведческий словарь подчеркивает и некоторые другие особенности употребления этого термина. Так, указывается, что термин в последние годы выходит из широкого употребления, с чем, кстати, трудно согласиться. По словам А. Захаркина, термин «мотив» обозначает «минимальный значимый компонент повествования, простейшую составную часть сюжета художественного произведения. Термином «мотив» пользовались при изучении произведений устного народного творчества, в частности при восстановлении первоначальных форм сюжета былин, сказок и других жанров, чтобы проследить переход их из одной страны в другую. А.Н. Веселовский в «Поэтике» рассматривал мотивы увоза жены, похищения невесты, узнавания или встречи родственников и т.п.»<sup>2</sup>. В приведенных словах наблюдаются и определенные противоречия. Во-первых, хорошо известно, что отдельные мотивы выделялись и изучались не только для того, «чтобы проследить переход их из одной страны в другую», но и для выяснения их происхождения, то есть указанных выше наиболее ранних мифологических, религиозно-мифологических и историко-этнографических истоков. Во-вторых, взятые из работ А.Н. Веселовского выражения типа «увоз жены», «похищение невесты» являются не столько обозначениями мотивов, сколько целых и довольно объемистых самостоятельных сюжетов, состоящих, как правило, из многих мотивов. В-третьих, такое «расширительное» употребление термина *мотив* встречается в названиях отдельных статей. В названных статьях речь идет о множестве мотивов, объединенных *одним сюжетом* и *одной темой*.

В настоящей же работе речь пойдет в основном о *сюжете эпических сказаний тюркоязычных народов*. Сюжет в данном случае рассматривается как основной формообразующий атрибут, при детальном, подробном рассмотрении которого раскрываются и образы главного героя, нередко и других героев, иногда и второстепенных. Детальное рассмотрение сюжета объективно помогает и выяснению основных художественных приемов народного эпоса, происхождение и формирование которых относятся к глубокой древности.

Сюжеты абсолютного большинства эпических сказаний тюркских народов основываются на *эпической биографии богатыря* – главного героя сказания. Биографические данные о других героях приводятся в конкретном произведении лишь в силу необходимости достаточно полного раскрытия об-

<sup>1</sup> БЭС. С. 764.

<sup>2</sup> Захаркин А. Мотив // Словарь литературоведческих терминов. С. 226–227.

раза главного героя. Обращаясь к приведенному, широко распространенному в фольклористике термину *эпическая биография героя*, академик В.М. Жирмунский писал относительно киргизской героической поэмы «Манас» следующее: «В “Манасе” все разнообразное и богатое содержание огромной эпопеи вмещается в широкие рамки эпической биографии легендарного властителя Манаса, биографии, которая начинается его рождением и кончается его смертью, включает его походы против врагов киргизского народа, женитьбу, распри с непокорными и коварными родичами и мятежными вассалами и получает продолжение, по принципу генеалогической циклизации, в такой же *эпической биографии* его сына и наследника Семетея и внука Сейтека» (курсив наш. – Ф.У.)<sup>1</sup>. Сказанное В.М. Жирмунским может быть отнесено и ко многим другим эпическим сказаниям тюркоязычных народов.

Главной задачей данного исследования является рассмотрение общего *сюжета* эпических сказаний тюркских народов, включающего множество *мотивов*, в сравнительно-типологическом и сравнительно-историческом плане и восстановление, реконструкция на этой основе *некоего общего* наиболее раннего архетипа сюжета произведения народного эпоса, характерного для любого конкретного сказания, независимо от того, к какой исторической эпохе и какому народу, какой эпической стихии оно относится. На этой основе могут быть выяснены наиболее ранние языческие, религиозно-мифологические истоки любого сюжета или мотива; следовательно, того или иного конкретного произведения тоже. Поскольку одной из главных особенностей любого эпического сказания любого народа во всякую историческую эпоху является его *традиционность*, указанный метод даст возможность выяснить, на каких, в основном древних или архаических, традициях возникают сюжеты и мотивы конкретного сказания. Если в ходе исследования удастся ответить на поставленные вопросы, значит, можно выяснить: к какой исторической эпохе относятся конкретные сказания того или иного народа.

\*\*\*

Отдавая дань уважения всем созданным до настоящего времени специальным исследованиям по отдельным наиболее важным сказаниям тюркоязычных народов, в частности по таким классическим произведениям, как киргизский «Манас», узбекский «Алпомиш», общетюркские сказания о Кер-Оглы, «Козы Корпеш и Баян-сылу», «Идегей» и другие, или общетеоретическим монографиям по тюркскому эпосу в целом, необходимо отметить их следующие особенности: 1) в абсолютном большинстве этих исследований<sup>2</sup>, написанных и изданных в Москве и Ленинграде, не учитываются, нередко даже не упоминаются достаточно глубокие, весьма своеобразные исследования т.н. «местных», национальных ученых-исследователей, тем более если

<sup>1</sup> Жирмунский В.М. Введение в изучение эпоса «Манас» // Киргизский героический эпос «Манас». М., 1961. С. 97.

<sup>2</sup> «Происхождение героического эпоса» Е.М. Мелетинского (М., 1963); «Народный героический эпос» В.М. Жирмунского (М.–Л., 1962) и «Тюркский героический эпос» (Л., 1974); «Эпические сказания о Кер-Оглы у тюркоязычных народов» Б.А. Каррыева (М., 1968) и др.

они написаны и опубликованы на родном языке, что существенно обедняет, в известном смысле «выхолащивает» названные и целый ряд других монографических работ; 2) в тех же работах в основном из-за незнания языка не привлекаются (кроме серии «Эпос народов СССР» – «Эпос народов Евразии») тексты эпических сказаний на языке оригинала: узбекском, казахском, киргизском, каракалпакском, башкирском, татарском и некоторых других тюркских языках, что существенно отдаляет ученого-исследователя от подлинного оригинального текста, от общего духа сказания, который ярче всего проявляется в его *нередко неперевожимом стиле и языке оригинала*.

В данной работе автор постарается по возможности широко привлекать как исследования, если можно так сказать, национальных авторов, так и тексты на языке оригинала, особенно когда речь идет о наиболее крупных, классических образцах тюркского эпоса. Автором будет обращено особое внимание на малоизученные образцы ногайского, башкирского, тем более татарского народного эпоса, о которых не написано и не опубликовано ни одного специального исследования в Москве или Санкт-Петербурге, которые почему-то «обделены вниманием маститых ученых». Речь в данном случае идет о татарских оригинальных, опубликованных или хранящихся в различных архивах вариантах таких сказаний, как «Идегей», «Ак Кубек», «Йир Тюшлюк», «Туляк и Сусылу», «Кузы Курпяч и Баян-сылу» и некоторых других. Серьезным обоснованием этого служит и то обстоятельство, что в последние три десятилетия автор занимался скрупулезным изучением всех жанровых разновидностей татарского народного эпоса и отдельных его образцов, о чем им опубликовано четыре указанные выше специальные монографические исследования и несколько десятков специальных статей. Обоснованием такого подхода к материалу является и то, что до последних десятилетий публикаций, особенно переводов на русский язык по башкирскому и татарскому эпосу, было немного. Да и монографических исследований по указанным проблемам – единицы. Это исследования А.Н. Киреева и С.А. Галина, наши указанные работы и монографии И.Г. Закировой и Л.Х. Мухаметзяновой<sup>1</sup>.

К тому же во всех известных нам общетеоретических работах по тюркскому эпосу почти не привлекаются очень богатый и в жанровом отношении чрезвычайно разнообразный башкирский народный эпос и эпос татарский. Во внимание крупных специалистов по тюркскому эпосу попадают лишь отрывочные сведения о татарской версии эпоса «Идегей» и отдельные башкирские и татарские версии сказания об Алпамыше.

Еще одна особенность данной работы определяется спецификой эпохи, в которой мы живем с начала т.н. *перестройки*, с 90-х годов XX и начала XXI в., *гранью веков*, вернее – *тысячелетий*. Известно, что грань веков, тем более тысячелетий, бывает богата всевозможными глобальными явлениями, главным образом катаклизмами. Так и грань 2-го и 3-го тысячелетий, как всем нам хорошо известно, полна всевозможных катаклизмов, войн, траге-

---

<sup>1</sup> Закирова И.Г. Эпическое творчество периода Золотой Орды: мифологические и исторические основы. Казань, 2011. 268 с.; Мухаметзянова Л.Х. Татарский эпос: книжные дастаны. Казань, 2014. 380 с.

дий, потрясений, т.н. терроризма. В связи с этим у народов усиливается внимание к своим истокам, корням. Вновь возрождаются всевозможные оккультные взгляды и явления: внимание к магии, волшебству, знахарству, гаданиям, проклятиям. Одновременно как глубоко положительное явление должно оцениваться усиление внимания к народным обрядам и обычаям, глубоко традиционным истинно народным праздникам, связанным с ними воззрениям; особенно *мифам и мифологии*.

Еще лет двадцать тому назад вся образованная интеллигенция представляла мифологию лишь как явление *античное*, главным образом по широко известной книге Н.А. Куна «Легенды и мифы Древней Греции». В последние десятилетия чрезвычайно усилилось внимание к мифологии самых разных, в том числе и тюркоязычных, народов.

Очевидно, интуитивно чувствуя возможность такого поворота событий, автор данных строк с самого начала своей научной деятельности постоянно обращал серьезное внимание на вопрос о мифологических истоках всей художественной системы народного эпоса, да и всех других жанров фольклора; а в последнее десятилетие – и на мифологические, главным образом древневосточные, корни художественной системы современной татарской письменной поэзии<sup>1</sup>. Именно такого подхода требуют и произведения тюркского эпоса, в чем мы далее убедимся на основе многочисленных конкретных примеров.

Специалистам хорошо известно, что тюркский эпос включает в свой состав огромное количество конкретных сказаний. Охватить весь этот необозримый текстовой материал в одной монографии практически невозможно. Поэтому здесь речь пойдет в основном о *классических образцах тюркского эпоса*. При необходимости, разумеется, будут привлекаться и многочисленные примеры из других сказаний; из мифов, легенд и преданий, татарских баитов и мунажатов и даже произведений письменной литературы, особенно древней и средневековой.

Проблемы тюркского народного эпоса будут рассматриваться *большими блоками* на фоне международного эпоса. Автором широко привлекаются источники на русском, татарском, казахском, киргизском, узбекском, туркменском, каракалпакском, ногайском, турецком, украинском и башкирском языках. Кроме того, поскольку монографией охватывается очень большой конкретный текстовой материал, автору придется обращаться к всевозможным словарям, поскольку в них обычно приводятся последние по времени издания данные о тех или иных достижениях гуманитарных наук, в частности определения терминов, слов, выражений и т.д. Речь в данном случае идет о словарях энциклопедических, мифологических, литературоведческих, толковых (на разных языках), двух, трехязычных... Будут привлекаться и данные «отраслевых» – мифологических, литературных и исторических – энциклопедий.

---

<sup>1</sup> Урманче Ф. Борынгы миф һәм бүгенге шигърь. Татарстанның Халык шагыйре Равил Фәйзуллин шигъриятенә бер караш. Казан, 2002; Урманче Ф. Роберт Миңнуллин: Шигъри осталык серләре. Казан, 2005.

## ИСТОКИ. НАЧАЛО ПОВЕСТВОВАНИЯ

Народный эпос представляет собой одно из самых значительных достижений цивилизации и сопровождает развитие общества на всех этапах его существования. В духовной культуре народа нет, пожалуй, другой области творчества, которая была бы представлена таким огромным количеством памятников, как народный эпос, конкретные образцы которого представляют большую художественную ценность.

Происхождение и формирование народного эпоса как вполне самостоятельной и всеобъемлющей области цивилизации начинается на Древнем Шумере. В данном случае речь идет главным образом об эпосе мифологическом, хотя такое классическое сказание древности, как эпическая поэма «О все видавшем» (эпос о Гильгамеше), никак не ограничивается определением «мифологический». Важно здесь, однако, то, что, во-первых, ни в одной стране Древнего Востока народный эпос не получил столь широкого и масштабного развития, как в шумерской цивилизации. Во-вторых, именно традиции древнешумерского эпоса были достаточно широко развиты в аккадской и ассиро-вавилонской устной и клинописной литературе. В-третьих, именно древнешумерские мифология и эпос оказали существенное влияние на формирование идеологии и мифологии такого фундаментального памятника древневосточной письменности, как Библия. И наконец, в-четвертых, именно в древнешумерском эпосе впервые в истории цивилизации человечества были представлены в достаточно хорошо разработанной степени абсолютное большинство народно-эпических сюжетов, мотивов и образно-выразительных средств народного эпоса в целом, западного и тем более восточного.

Касаясь этой проблемы, крупнейший специалист по народному эпосу, ранним памятникам письменности и теоретик литературы Е.М. Мелетинский писал: «Сохранившиеся книжные образцы шумеро-аккадского эпоса сами являются плодом длительного развития как в устной, так и письменной форме, причем народно-поэтическая традиция осложнена взаимодействием с культовой религиозной традицией. В памятниках настолько сильна жреческая обработка, что у некоторых исследователей укрепилось мнение о культовом происхождении древневавилонского эпоса и героической поэзии в целом (такова концепция Г.Р. Леви)»<sup>1</sup>.

Очевидно, что Е.М. Мелетинский не совсем согласен с мнением Г.Р. Леви о культовом происхождении героического эпоса. Хотя он и не говорит об этом прямо, стиль его выдает именно такой подход к проблеме. И это вполне объяс-

---

<sup>1</sup> Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. С. 375.



нимо. Признать культовое происхождение героического эпоса – это значит, что необходимо признать ведущую роль религиозно-мифологических представлений в возникновении и формировании народного эпоса в целом. Делать этого ученый не мог потому, что книга его написана в начале 60-х годов XX века. А это был период полного и безоговорочного господства в СССР большевистско-коммунистической идеологии, неотъемлемой составной частью которой был *воинствующий атеизм*, когда ни о какой угодно положительной роли мифологии и религии в чем бы то ни было нельзя было говорить. На самом же деле Е.М. Мелетинский в исследовании проблем происхождения героического эпоса был не так далек от теорий западных ученых, которые, кстати, никогда не были так жестко ограничены какими-то идеологическими рамками, как советские ученые. Эта мысль может быть легко доказана, если мы обратимся к дальнейшим рассуждениям ученого: «Вавилонская поэма “Энума элиш” (“Когда вверху” – название дано по первым словам поэмы) действительно повествует о подвигах богов, и, как установлено, ее публичное чтение во время новогоднего праздника в Вавилоне было частью церемонии обновления царской власти, государства и общего календарного обновления природы». Далее Е.М. Мелетинский подробно описывает, как происходило празднование этого обновления во всем: «В первые дни праздника народ оплакивал Мардука (верховное божество города Вавилона), заточенного и погребенного в горе». Считалось, что в это время богиня – покровительница города – покидала город и спускалась в подземный мир, где ее также держали в заточении. На седьмой день Мардука якобы освобождал его сын Набу (бог города Ниппура). А затем праздновался “священный брак” Мардука с богиней».

Древнешумерскую поэму «Энума элиш» ученый определяет как *типичный миф творения*. Впрочем, с краткого (Орхоно-енисейские надписи, киргизский «Манас»), иногда достаточно подробного (якутские олонхо) описания *творения* начинается целый ряд эпических поэм тюркоязычных народов.

В рассматриваемой поэме представлено большинство атрибутов первобытного мифа: первозданный хаос, господствовавшие в нем чудовища *Апсу*, *Мумму* и *Тиамат*\*; возникновение богов Ану, Эа и других; победа молодого Мардука над *Тиамат*. (Заметим, кстати, что любое эпическое сказание тюркоязычных народов может быть условно «уложено» в приведенную сюжетную схему.)

---

\* *Набу* – покровитель наук и учености, «писец в собрании богов»; считался сыном бога Мардука. Бог города Борсиппы; *Апсу* («Бездна») – подземный пресноводный океан, на котором покоится земля, а также название чертогов бога Эйи; *Эйа* (старое чтение Эа; шумер. *Энки*) – бог мировых пресных вод, владыка мудрости и хранитель человеческих судеб. Вместе с Ану и Эллилем составлял верховную триаду богов в шумеро-аккадском пантеоне: («Я открою тебе сокровенное слово». Литература Вавилонии и Ассирии. М., 1981. С. 341, 345, 347–348); *Мумму* (аккад., этимология имени неясна; в греческой передаче *Мумис*, «воплощающий благоразумие и принципы порядка?»), в аккадской мифологии (поэма «Энума элиш») – советник божества-прародителя Апсу (шумер. *Абзу*), олицетворенной первозданной стихии (*Афанасьева В.* Мумму // МНМ. 2. С. 181); *Тиамат*, *Тиамту* (букв.: «Море») – древнейшая богиня, враг младшего поколения богов («Я открою тебе сокровенное слово». С. 346).

«Таким образом, эпическая тема борьбы с чудовищами, героика змееборства, защиты и создания цивилизации выступает в поэме “Энума элиш” в оболочке культового мифа; эпическое действие происходит на небе (“вверху”), человек появляется только в конце поэмы, и создается-то он для службы богам»<sup>1</sup>.

Высказывания Е.М. Мелетинского о своеобразии содержания и религиозно-мифологических функциях поэмы «Энума элиш» подтверждаются и наблюдениями других авторитетных ученых. Известный специалист по древневосточной клинописной литературе В.Афанасьева об этой поэме пишет следующее: «Эпическая поэма о мироздании и возвышении главного бога города Вавилона, Мардука, является частью новогоднего ритуала. В наставлении к проведению праздника сказано: на четвертый день Нового года (месяца нисана – наш март-апрель) в главном храме Мардука, Эсагиле, “жрец *уригаллу* после ужина в конце дня прочтет поэму перед Мардуком (то есть перед его статуей) от начала до конца. Пока он будет читать, передняя часть тиары Ану и трона Энлиля\* останутся покрытыми”»<sup>2</sup>.

Впрочем, следует заметить, что представления о Первозданном хаосе у древних шумеров, также как у целого ряда других народов Древнего Востока, не так далеки от представлений других, особенно у тюркских, народов о Первобытном хаосе: тот же бескрайний океан, где плавает нечто, и т.д.

Как известно из опыта изучения эпоса разных народов, к наиболее ранним сказаниям обычно относятся разнохарактерные по жанровой природе повествования о богах и богинях, куда относится и вкратце рассмотренная поэма «Энума элиш». Так или иначе сюда же примыкает и эпос об Атрахасисе «Когда боги, подобно людям...». Основная версия эпоса относится к старовавилонской эпохе, 1646–1626 гг. до н.э., и написана младшим писцом Ку-Айей, или Нур-Айей. Как это обычно для публикации древних текстов, название поэмы определено по ее первым словам. «Смысл первых строк, во всяком случае, – пишет В.Афанасьева, – тот, что было время, когда боги вынуждены были трудиться так же тяжело, как и люди, а людей еще не существовало»<sup>3</sup>. Впрочем, эта идея является типологически общей для многих сказаний Древнего Востока, когда люди создаются богами для облегчения каждодневного изнурительно трудного быта богов и богинь.

Что же касается Атрахасиса – главного героя поэмы, то он обычно определяется следующими словами: «*Атрахасис* (аккад. “превосходящий мудростью”), в аккадской мифологии герой мифа о потопах». Миф известен в старо-

---

<sup>1</sup> Мелетинский Е.М. Указ. кн. С. 375–377.

\* Ану (шумер. *Ан*) – бог неба, в шумерско-аккадском пантеоне – глава верховной триады богов, в которую входили также *Эллиль* (шумер. *Энлиль*) и *Эйа* (шумер. *Энки*). Бог города Урука в Шумере; «*Эллиль* (шумер. *Энлиль*) – бог воздуха и земли, верховный владыка всего, что находится между небом и мировым океаном, на котором плавает земля. Вместе с Ану и Эйей составлял верховную триаду богов в шумеро-аккадском пантеоне («Я открою тебе сокровенное слово». С. 340, 348).

<sup>2</sup> Я открою тебе сокровенное слово: литература Вавилона и Ассирии. М.: Худ. литер. 1981. С. 284.

<sup>3</sup> Афанасьева В. «Когда боги, подобно людям...» // Я открою тебе сокровенное слово... С. 290.

вавилонской (сер. II тыс. до н.э.), новоассирийской и поздневавилонской (I тыс. до н.э.) версиях. Как рассказывается в мифе, люди создаются богиней Мами\*. Однако со временем они становятся слишком шумными и суетливыми. Возмутившись этим, бог Энлиль решает уничтожить их. «Энлиль посылает потоп, длящийся семь дней и семь ночей, человечество гибнет; спасается только Атрахасис, который по совету Эйи строит большой корабль под названием “ладья, сохраняющая жизнь”. Атрахасис погружает на корабль свою семью, ремесленников, зерно, все свое имущество, а также всех животных, “кто ест траву”. По-видимому, боги даруют Атрахасису вечную жизнь (ср. рассказ о спасении от потопа Ут-напишти, шумер. Зиусудры в эпосе о Гильгамеше). Слово “Атрахасис” употребляется также как эпитет многих других героев – Адапы, Этаны, Ут-напишти и др.»<sup>1\*\*</sup>.

Поэмы «Когда вверху...» – «Энума элиш» и «Когда боги, подобно людям...» («Сказание об Атрахасисе») относятся к эпохе творения, то есть некоему мифическому времени. Поэтому они начинаются со слов, не имеющих отношения к какой-то конкретной исторической эпохе. Поскольку здесь речь идет о сюжетах сугубо мифологических, главными героями их выступают боги и богини. Типологически это наиболее ранние произведения устной и письменной литературы древности.

Эпос о Гильгамеше «“О все выдавшем”, со слов Синлике-уннинни, заклинателя», хронологически относится к гораздо более ранней эпохе. Имя главного героя поэмы, Гильгамеш, аккадское. Очевидно, что его шумерский вариант восходит к форме Бильгамес, что, по некоторым данным, значит *предок-герой*. В отличие от указанных выше мифологических *поэм первотворения* имя и деяния Гильгамеша восходят к реальной исторической личности. Его обычно соотносят с пятым правителем I династии города Урука в Шумере (конец XXVII – начало XXVI в. до н.э.). Вскоре после смерти он был обожествлен (XXVI в.) и приобрел черты сугубо мифического божественного героя<sup>2</sup>. «В “Царском списке” III династии Ура Гильгамеш выступает уже как мифическая личность: продолжительность его правления 126 лет<sup>3</sup>, его отец – демон (лила). В эпических текстах

\* Мами и Мамет – богиня прародительница. См.: Аруру. «Аруру – богиня-прародительница, одна из древнейших богинь шумеро-аккадского (и, вероятно, еще дошумерского) пантеона, создательница людей; отождествлялась с Мами и с некоторыми другими богинями, в том числе с Нинхурсаг, олицетворявшей плодородие»: Афанасьева В. «Когда боги, подобно людям...» // «Я открою тебе сокровенное слово». С. 341.

<sup>1</sup> МНМ. I. С. 123.

\*\* Этана – «один из первых послепотопных шумерских царей, летавший, согласно легенде, на небо на орле»; «Утнапишти[м] (шумер. Зиусурда) – мифический царь древнего шумерского города Шуриппака, пользовавшийся покровительством Эйи и переживший потоп. Ср.: Атрахасис. Имя “Ута-напишта” (так первоначально) значит: “Я нашел жизнь”» С. 346, 348.

<sup>2</sup> Эпос о Гильгамеше («О все выдавшем»): пер. с аккадского И.М. Дьяконова. М. – Л., 1961.

<sup>3</sup> Эта цифра не окажется столь уж гиперболлизированной, если иметь в виду, что в творениях, возникших намного позже сказаний о Гильгамеше: в древнеиндийской мифологии и в Библии рассказывается что продолжительность жизни отдельных царей и пророков определяется не десятилетиями, а веками – столетиями.

Гильгамеш – сын урукского правителя Лугальбанды и богини *Нинсун*\* (возможно, исторический Гильгамеш был сыном правителя и жрицы, представлявшей богиню в обряде *священного брака*\*\*)<sup>1</sup>.

Поскольку эпос о Гильгамеше «О все выдавшем» является наиболее ранним и высокохудожественным образцом древневосточной эпикки, он оказал безусловно глубоко положительное влияние на все последующее развитие словесного искусства как Запада, так и Востока, следовательно, и для возникновения, формирования и дальнейшего развития и эпоса тюркоязычных народов. Более того, целый ряд сюжетов, мотивов, типологических особенностей воссоздания образов тех или иных героев-персонажей, изобразительно-выразительных средств впервые в словесном искусстве человечества встречаются в различного характера сказаниях о Гильгамеше<sup>2</sup>.

Прежде чем говорить о *начале повествования*, необходимо выяснить, о *начале чего* идет речь. Поэтому здесь нужно дать краткий обзор ведущих сюжетов древневосточных фольклора и литературы, которые в дальнейшем будут дополняться привлечением других, типологически близких к тюркоязычному эпосу сюжетов и мотивов.

В шумерских, шумеро-аккадских и аккадских сказаниях – наиболее ранних древневосточных образцах фольклорно-клинописного эпоса – получают достаточно широкую и глубокую разработку такие особенности героического эпоса, которые могут быть рассмотрены как *точки отсчета, истоки любых эпических сказаний Востока и Запада*, в том числе и тюркоязычного эпоса. Так, именно в сказаниях о Гильгамеше и Энкиду *впервые в истории мирового фольклора и литературы чрезвычайно широко разрабатывается* подлинно эпическая биография богатыря<sup>3</sup>, которая как художественный принцип воссоздания образа эпического героя будет иметь место в большом количестве образцов эпоса тюркоязычных народов, ряд из которых может иметь достаточно близкие параллели и даже совпадения, когда в эпическом сказании рассказывается о предыстории рождения богатыря и его чудесном рождении, детальный рассказ о его или ее многочисленных подвигах и, наконец, о его смерти, нередко о гибели в битве с врагами. Хотя и невозможно

\* *Нинсун* – «богиня, “владычица диких коров”, “владычица загона”; считалась матерью Гильгамеша. К этой же богине возводили свое происхождение цари III династии Ура – Ур-Намму и Шульги»: «Я открою тебе сокровенное слово». С. 345.

\*\* *Священный брак* – существует несколько мотивов – типов священного брака – священный брак неба и земли, с чего начинается творение мира; браки предков и браки богов и богинь, объясняющие происхождение людей; браки между культурными героями и героинями для “добывания” или “изобретения” тех или иных культурных благ; брачные отношения между светилами – солнцем и луной: *Левинтон Г.А. Священный брак // МНМ. 2. С. 422–423.*

<sup>1</sup> *Афанасьева В.К. Гильгамеш // МНМ. 1. С. 302.*

<sup>2</sup> Сказания эти включают повествования как мифологические, так и исторические; в некоторых случаях даже «конкретно-исторические».

<sup>3</sup> Подр. см.: МНМ, 1. С. 302–304; «О все выдавшем» со слов Синлике-уннинни, заклинателя. Эпос о Гильгамеше: пер. И.Дьяконова // «Я открою тебе сокровенное слово». С. 122–194; *Мелетинский Е.М. Шумеро-аккадский книжный эпос // Происхождение героического эпоса. С. 375–422; Дьяконов И.М. Образ Гильгамеша // Культура и искусство античного мира и Востока. Т. 1. Л., 1958.*

говорить о некоем прямом влиянии эпоса Древнего Востока, можно с уверенностью сказать о типологической и генетической связи грандиозной киргизской героической эпопеи «Манас» с древневосточным эпосом, особенно со сказаниями о Гильгамеше и Энкиду<sup>1</sup>. Немало точек соприкосновения со сказаниями о Гильгамеше и Энкиду обнаруживают многочисленные дастаны об Алпамыше, имя которого на различных тюркских языках варьируется в связи с закономерностями их фонетики: алтайское Алып-Манаш, узбекское Алпомиш, казахское и каракалпакское Алпамыс, башкирское Алпамыша, татарское Алпамша, Алпамыша, Алыпмямшан, Алфамыш, Алпанша<sup>2</sup>. Такая близость наблюдается и в тюркоязычных сказаниях, посвященных богатырским девам. Скажем, с архаическим хакасским сказанием «Алтын-Арыг», каракалпакской народной поэмой «Сорок девушек»<sup>3</sup>.

Указанные закономерности воссоздания эпической биографии богатыря и его возлюбленной широко распространены в тюрко-татарских книжных дастанах и в многочисленных лиро-эпических сказаниях: «Книга о Йосифе» («Йосыф китабы»), о Кузы-Корпеше и Баян-сылу, Тахире и Зухре, Сайфульмулюке и его возлюбленной Карачысылу, о Лейли и Меджнуне и многих других<sup>4</sup>.

Поскольку мы начали речь об эпической биографии богатыря и говорить об этом будем не раз, необходимо сначала рассмотреть основные сюжеты древневосточного эпоса, чтобы так или иначе облегчить восприятие конкретного материала. Эпическая биография богатыря или богатырской девы в любом эпическом сказании любого народа в любую историческую эпоху включает множество сюжетов и мотивов. Поэтому сначала необходимо выяснить, «с чего они начинаются»; то есть наиболее древние и архаичные истоки как эпической биографии богатыря, так и ее отдельных сюжетов и мотивов. Для этого в первую очередь необходимо вкратце выяснить, какие же сюжеты первоначально зафиксированы в древневосточном эпосе и прежде всего в различных версиях и вариантах сказаний о Гильгамеше. В нем представлены следующие сюжеты.

Борьба Гильгамеша с Агой, правителем объединения северных шумерских городов и, естественно, победа главного героя сказания Гильгамеша. Это первый в истории мирового словесного искусства подробный рассказ о борьбе эпи-

<sup>1</sup> Манас. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. I китеп. Фрунзе, 1979; Манас. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. II китеп. Фрунзе, 1980; Манас. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. III китеп. Фрунзе, 1981.

<sup>2</sup> Алып-Манаш // Улагашев Н.У. Алтай-Бучай. Ойротский народный эпос. Новосибирск, 1941; Алпомиш. Ўзбек халқ Қахрамонлик эпоси. Тошкент, 1999; Алпамыс. Нокис, 1957; Алпамыс. (Достондан парчалар). Тошкент, 1999; Жумалиев. Қазақ эпосы мен әдебиет тарихының мәселелері; Алпамыша // Башкорт халык ижады. IV том. Эпос. Өфө, 1999; Татар эпосы. Дастаннар. 482–515 бб.

<sup>3</sup> Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос; Сорок девушек. Каракалпакская народная поэма. В переложении Арсения Тарковского. М., 1951.

<sup>4</sup> Жирмунский В.М., Зарифов Х.Т. Узбекский народный героический эпос. М., 1997; История казахской литературы. Том 1. Алма-Ата, 1968; Башкорт халык ижады. VI том. Киссалар һәм дастандар. Өфө, 2002; Хисамов Н. Бөек язмышлы эсәр. Казан, 1984; ТХИ. Дастаннар. Казан, 1984; Сайади. Таһир-Зөһрә (Бабахан дастаны). Казан, 1998.

ческого героя с чудовищем, который позже получает повсеместное распространение как на Западе (античный мир, Древняя Греция и Древний Рим), так и особенно на Востоке (большинство стран Древнего Востока, мир тюркоязычных народов). *Своеобразные реминисценции межплеменных и межродовых военных столкновений.* Как возможную параллель к этому сюжету могут быть названы многочисленные батальные сцены из киргизского героического эпоса «Манас», когда практически во всех воинских столкновениях Манас выходит победителем. Шумерское сказание «Гильгамеш и Ага» является, если можно так сказать, «чисто светским воинским эпосом», с которым находят точки соприкосновения и многочисленные узбекские воинские повести<sup>1</sup>.

Столкновение, борьба героя с хранителем кедрового леса Хумбабой (Хувабой), говоря иначе, извечный мотив народного эпоса в целом – *битва с чудовищем.* Этот сюжет, впервые в истории мировых фольклора и литературы весьма подробно и детально зафиксированный в шумерском эпосе, относится, по видимому, к более раннему дописьменному периоду истории человечества и так или иначе восходит к архаическому, первобытному язычеству. Возможно поэтому он, трансформируясь из эпохи к эпохе, входит во многие, в основном наиболее ранние религиозно-мифологические системы [Ахура Мазда (авест.), Ауромазда (древн.-персид.), Ормазд (пехлевийское) и Ангро-Майнью [Анхра-Манью (авест.) в зороастризме]<sup>2</sup>, в древнегреческие мифологию и эпос (Одиссей и циклоп Полифем)<sup>3</sup>; получает широкое освещение в средневековом европейском эпосе, например, германской «Песни о нибелунгах»<sup>4</sup>.

К сюжету борьбы с чудовищем примыкает шумерское сказание о *столкновении и борьбе Гильгамеша с Небесным Быком*, чудовищем, насланным на город Урук богиней Инанной\*. Известно, что образ чудовищного Небесного Быка довольно хорошо разработан в древневосточных мифологии и эпосе. Здесь же отметим, что в тюркских мифологии и эпосе образ Небесного Быка разработан не

<sup>1</sup> Манас. Эпос. I китеп; Манас. Эпос. II китеп; *Мирзаев Т.* Узбекские народные дастаны и героический эпос «Алпамыш». С. 19.

<sup>2</sup> МНМ. 1. С. 79–80, 141–142.

<sup>3</sup> *Кун Н.А.* Одиссей на острове циклопов. Полифем // *Легенды и мифы Древней Греции.* М., 1975. С. 381–384; *Гомер.* Одиссея. М., 1982.

<sup>4</sup> Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах. М., 1975.

\* Урук (совр. Варка) – один из древнейших и крупнейших городов на самом юге Шумера; Инанна – богиня любви, распри и войны, одна из важнейших божеств шумеро-аккадского пантеона. Инанна считалась дочерью бога Луны Нанны (акк. Сун), сестрой бога Солнца Уту (акк. Шамаш) или дочерью Ану. Отождествлялась с аккадской богиней Иштар. Нанна – бог Луны, шумерское имя бога Сина; Син, Зуэн, Суин – в аккадской мифологии лунный бог. Соответствует шумерскому Нанне. Син, Сайин (гуп, от аккад. Суин, Зуэн), в йеменской мифологии бог луны, почитавшийся в государстве Ходрамаут, бог-предок, покровитель и владыка страны; Шамаш – бог Солнца, правосудия и предзнаменований в аккадской мифологии. Соответствует шумерскому Уту; Иштар – в аккадской мифологии женское божество (шумер. Инанна). Играет активную роль в битве Гильгамеша и Энкиду с Небесным Быком, который терпит поражение: «Я открою тебе сокровенное слово». С. 343, 345, 346; *Лундин А.Г.* Син // МНМ. 2. С. 437, 639; *Лосева И.Н., Капустин Н.С., Кирсанова О.Т., Тахтамыев В.Г.* Мифологический словарь. Изд. третье, переработанное и дополненное. Ростов-на-Дону, 2000. С. 231.

так широко, хотя, как отмечалось, встречается и в таких классических образцах эпических сказаний, как башкирский кобайыр «Урал-батыр»<sup>1</sup>.

Известное место в шумерских сказаниях о Гильгамеше и Энкиду занимает сюжет борьбы с гигантской птицей Анзуд<sup>\*\*</sup>, которого, очевидно, в тюркской мифологии нет. Хотя здесь довольно хорошо разработаны образы мифических птиц *Сэмруг (Самруг кош)*, *Каракош*, *Алпкarakош* и некоторые другие. Как явление, распространенное повсеместно, сюжет борьбы эпического героя с чудовищем или чудовищами, его взаимоотношения с мифическими птицами необычных размеров и необычайной силы получает чрезвычайно широкое распространение во множестве сказаний тюркоязычных народов.

Известное отражение в шумерской версии эпоса о Гильгамеше и Энкиду получает и *сюжет змеборства*: Гильгамеш убивает волшебную змею. В данном случае образ мифической змеи представлен довольно просто, хотя в общем плане Змей занимает достаточно важное место, о чем В.В. Иванов пишет следующее: «Змей, змея, представленный почти во всех мифологиях 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»<sup>2</sup>. Здесь отмечаются в основном глубоко положительные качества персонажа. Хотя в одном из наиболее ранних древневосточных сказаний Змея выступает как противник эпического героя. Противоречивость как Змея – Змеи, так и их образа достаточно полно отражается и в тюркоязычных мифологии и эпосе<sup>3</sup>.

*Приключения эпического героя в Подземном царстве* освещаются в шумерских сказаниях «Гильгамеш, Энкиду и Подземный мир» и «Гильгамеш в Подземном мире». Здесь, как и в древнегреческом эпосе, в действие вступает богиня Инанна, по просьбе которой Гильгамеш убивает исполинскую птицу Анзуда и волшебную змею, которые поселились в мифическом дереве хулуппу. Дерево это в свое время было посажено богиней в ее собственном саду. Из этого дерева, конкретнее из его корней и ветвей, Гильгамеш делает барабан и барабанные палочки (?); тем самым в данном случае ему приписываются и некоторые черты культурного героя. Однако эти барабан и барабанные палочки проваливаются в Подземный мир. Их пытается достать Энкиду, который в шумерской эпической традиции изображается как слуга Гильгамеша. Однако Энкиду не соблюдает магических наказов своего хозяина Гильгамеша и навсегда остается в Подземном царстве (ср. с древнеегипетским Осирисом!). Узнав об этом, Гильгамеш своими безутешными мольбами вызывает дух Энкиду на поверхность земли (наиболее раннее отражение так называемого спиритизма?!). Дух Энкиду рассказывает Гильгамешу о

<sup>1</sup> Урал батыр. Урал батыр (Версия) // Башкорт халык ижады. III том. Өфө, 1998. 27–136 бб.

<sup>\*\*</sup> Анзуд – в шумеро-аккадской мифологии огромная птица божественного происхождения, представляется в виде львиноголового орла (МНМ, 1. С. 82–83).

<sup>2</sup> Иванов В.В. Змей, змея // МНМ. 1. С. 468.

<sup>3</sup> Подр. см.: Урманче Ф. Ак елан һәм еланнар // Фольклор теле — шигърият теле. Казан, 2003; Хисамитдинова Ф.Ф. Йылан // Башкорт мифологияһы. Өфө, 2002. 65–68 бб.

тяжелой, мрачной и безнадежной жизни в Подземном царстве. Если допустить известную долю условности в истолковании данного сюжета, можно отметить следующее: здесь, очевидно, впервые выражено такое резкое противопоставление условий жизни на земле, в этой жизни, условиям существования в потустороннем мире, Подземном царстве. Отсюда и начинается безусловное противопоставление жизни и смерти; также и *поисков бессмертия*, которые составляют одну из идейных основ сказаний о Гильгамеше и Энкиду. Базируются они не столько на более или менее поздних религиозно-мифологических системах, сколько, очевидно, на реликтовых реминисценциях первобытно-языческих и весьма ранних представлениях, когда жизнь на этом свете противопоставляется очень мрачной, беспросветной жизни в Подземном царстве. Противопоставление это, как известно, остается и в более поздних религиозных системах, в том числе и в их таких классических религиях, как зороастризм, иудаизм, христианство, особенно ислам. Но противопоставление приобретает, если можно так выразиться, *обратную направленность*, когда мир этот, повседневная жизнь человека на земле, представляются как существование *временное, брренное и греховное*. А жизнь на том свете изображается как *вечная, радостная, райская*, особенно для тех, кто провел безгрешную, благочестивую жизнь на земле. Те же идеи так или иначе продолжают и в пятом сказании «Гильгамеш в Подземном мире», или «Смерть Гильгамеша». Здесь речь идет о том, как Гильгамеш приносит дары Эрешкигаль – владычице подземного мира – и другим богам, которые как бы составляют ее придворный пантеон.

Представления о попадании эпического героя в религиозно-мифологический Подземный мир в тюркском эпосе распространены довольно широко. О том, что главный герой оказывается в Подземном или Подводном мире, говорится во множестве сказок всех тюркских народов. Что же касается собственно эпических сказаний, то лишь в некоторых из них рассказывается о том, как герой оказывается в Подземном царстве. В качестве примера здесь может быть названо известное у различных тюркских народов сказание «Йир Тюшлюк» / «Эр Тоштук» / «Ер Тостик» и т.д.<sup>1</sup> В отличие от древневосточного эпоса, также как, впрочем, и древнегреческого, где эпический герой вступает во взаимоотношения с различными богами и богинями, в тюркских сказаниях главный герой имеет дело с представителями, очевидно, языческого пантеона, в данном случае со Змеем, вернее с царем Змеиною царства – Белым Змеем – одним из самых древних и архаичных персонажей мифологии самых различных народов и в самые разные исторические эпохи, нередко также в разнообразных ипостасях.

<sup>1</sup> Радлов В.В. Образцы... Часть IV. СПб., 1872. С. 352–375; Радлов В.В. Образцы... Часть III. СПб., 1870; Потанин Г.Н. Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки // Живая старина, 1916. Вып. II–III. С. 85–95; Васильев А.В. Образцы киргизской народной словесности. Вып. 1. Оренбург, 1898. С. 3–6, 53–58; Казахские народные сказки. Алма-Ата, 1971. Т. 1. С. 7–33; Эр Тоштук. Айтуучу С. Каралаев. Фрунзе, 1956; Эр Тоштук. Пер. С. Сомовой. Фрунзе, 1958; Суванбеков Ж. Кыргыз элинин баатырдык эпостору. Фрунзе, 1970.



Несколько иначе решается проблема в сказаниях, где основные действия происходят в Подводном царстве. Наиболее выразительными примерами такого характера произведений во всем тюркском эпосе могут быть названы многочисленные башкирские и татарские варианты и версии сказания о Туляке, которые многократно публиковались как на башкирском и татарском, так и на русском языке<sup>1</sup>. Следует особо отметить, что как башкирские, так и татарские версии и варианты сказания изучены тоже неплохо<sup>2</sup>.

Наиболее полное и своеобразное отражение основных сюжетов, связанных с именами Гильгамеша и Энкиду, наблюдается в аккадской поэме «О все выдавшем», которое включает следующие моменты.

*Жалобы жителей Урука на своего деспотического, в известном смысле жестокого правителя Гильгамеша, который ведет себя неблагоразумно, из-за чего подвергаются преследованиям простые люди. Жалобы на кого-то или на что-то и обращения к богам и богиням за помощью – это типичный и довольно распространенный сюжет древневосточных мифологии и эпоса. Тема эта в тюркском эпосе практически не встречается. Вполне возможно, что связано это с идеологией ислама, которая вообще не допускает жалобы на судьбу, predeterminedенную Аллахом. Возможно также, что в тюркоязычном фольклоре происходит некое снижение художественного уровня изображения, когда он с божественно-эпического пьедестала «попадает» в каждодневный быт людей и становится предметом изображения не в произведениях народного эпоса, а сказках, баснях и притчах<sup>3</sup>.*

*Создание богиней Аруру дикого человека Энкиду, чтобы противопоставить его Гильгамешу. Сюжет этот, если можно так сказать, поистине древневосточный и никак не связан с идеей возникновения первопредков людей, которые в более поздних религиозно-мифологических системах создаются богами только в благородных целях и по образу и подобию бога. Да и логически этот сюжет недостаточно последователен: Энкиду не собирается выполнять и не выполняет той задачи, которую ставит перед ним богиня Аруру. И это очень хорошо видно в дальнейшем развитии темы.*

<sup>1</sup> Башкорт халык ижады. Т. III. Эпос. Өфө, 1998. 178–219 бб; *Госманов М.* Түләк батыр, аның олы мәхәббәте // Каурый каләм эзеннән. Казан, 1994. 225–300 бб; *Суходольский Л.* Легенда о Туляке // Вестник Импер. Рус. Геогр. о-ва. Часть 24. СПб., 1858. С. 65–72; *Игнатъев Р.* Сказания, сказки и песни, сохранившиеся в рукописях татарской письменности и в устных пересказах у инородцев-магометан Оренбургского края // Зап. Оренбург. отд. Импер. Рус. Геогр. о-ва. Вып. 3, Оренбург, 1875. С. 207–211; *Гафури М.* Заятүләк белән Сусылу. Уфа, 1910; Башкорт халык ижады. Эпос. Беренсе китап. Өфө, 1972. 7–29, 187–222, 305–316 бб; *Әхмәтжанов М.* Түләк белән Сусылу // Әдәби мирас. 4 кит. Казан, 1977. 14–33 бб.

<sup>2</sup> *Киреев А.Н.* Башкирский народный героический эпос. С. 9–21, 71–87; *Урманчиев Ф.* Татарско-башкирское сказание о Туляке // СТ. 1979. № 6; *Госманов М.* Каурый каләм эзеннән. Казан, 1994. 170–236 бб; *Сәғитов М.* Боронго башкорт кобайырзары. Өфө, 1987; *Ахметзянов М.И.* Казанский список дастана «Туляк и Суслу» // Старотатарский литературный язык: исследования и тексты. Казань, 1991. С. 89–97; *Сөләйманов Ә., Рәжәпов Р.* Башкорт халкының мифологик эпосына хас кайһы бер үзенсәлектәр // Башкорт халык ижады. Т. III. Эпос. Өфө, 1998. 309–350 бб.

<sup>3</sup> См.: Книга о судах и судьях. Серия: Сказки и мифы народов Востока. М., 1985.

Сюжет *первоначального одиночества* Энкиду, который занимает в сказании весьма своеобразное место:

Порожденье полуночи, воин *Нинурты\**,  
Шерстью покрыто все его тело.  
Подобно женщине, волосы носит,  
Пряди волос, как хлеба густые,  
Ни людей, ни мира не ведал,  
Одеждой одет он, словно *Сумукан\*\**:  
Вместе с газелями ест он травы,  
Вместе с зверьми к водопою теснится,  
Вместе с тварями сердце радует водою<sup>1</sup>.

Однако одиночество Энкиду относительное. Он одинок в плане эпического, то есть в соответствии с традициями эпического повествования. На самом же деле он вовсе не одинок. Где-то рядом есть богиня Аруру, которая «слепила» Энкиду из глины; вскоре он встретится с блудницей Шамхат, другими героями и героинями эпоса. Очевидно, в древнешумерском фольклоре были и более ранние сказания, где проводилась идея абсолютного одиночества героя. Как бы то ни было, эпос «О все выдавшем», по нашим данным, первое в истории мировой литературы поэтическое художественное произведение, в котором так хорошо представлена идея первоначального одиночества героя, которая впоследствии получит очень широкое развитие в тюркском героическом эпосе.

Встреча Энкиду с Гильгамешом, *поединок между ними*, в котором выясняется, что силы их равны. Следовательно, никто из них не может быть победителем. Они становятся друзьями. Сюжет этот, и именно в той последовательности, как это представлено в сказании «О все выдавшем», давно нам известен. И не по древневосточной эпике, а по многочисленным образцам тюркского героического эпоса: и встреча двух богатырей как противников, и поединок между ними, и своеобразная «безрезультатность» его, и установление крепкой дружбы между недавними врагами, даже их побратимство – все это чрезвычайно широко распространено в тюркском эпосе. Удивительно только то, что сюжет, широко и художественно убедительно разработанный в XXVII–XXV вв. до нашей эры, практически не претерпел существенных изменений и дошел до X–XV веков нашей эры. И это достаточно убедительно говорит о чрезвычайной *устойчивости эпических традиций*, в чем они не уступают классическим мировым религиям.

*Сюжет борьбы с чудовищем Хумбабой*, хорошо разработанный в шумерской версии эпоса о Гильгамеше и Энкиду, представлен и в его аккадской версии.

---

\* *Нинурта* – шумер. «владыка земли», в шумерской мифологии бог-герой, сын Энлиля (МНМ. 2. С. 222).

\*\* *Сумукан*, *Шаккан* – божество шумеро-аккадского пантеона, защитник и покровитель диких зверей и скота, «царь гор» (МНМ. 2. С. 475).

<sup>1</sup> Я открою тебе сокровенное слово... С. 124.

*Сюжет гибели Энкиду* (по предположению ряда ученых, должен был погибнуть Гильгамеш. Нам кажется, что такое предположение не имеет убедительной основы. На самом деле, если бы это произошло, то есть если бы действительно погиб Гильгамеш, из сказания выпал бы один из его центральных идей – *идея поисков бессмертия*). Побег Гильгамеша в пустыню; ощущение возможности и своей смерти; Гильгамеш на острове, где он встречает Ут-напишти – одного-единственного человека, обретшего бессмертие... Все эти идеи, особенно о человеке бессмертном, – глубоко традиционны и актуальны до сих пор. Известно, что идея поисков бессмертия проходит через целый ряд великих сказаний древности. Изначально эта идея, по всей видимости, не религиозная, а сказочно-мифологическая. Именно поэтому она проходит красной нитью через сказки всех народов мира и безусловно становится универсальной; говоря иначе, очень удобной для преодоления людьми страха смерти. Возможно, именно поэтому она, эта идея, «подхватывается» всеми религиями, начиная, очевидно, с язычества; широко, достаточно глубоко и разносторонне разрабатывается всеми классическими мировыми религиями: иудаизмом (пока что слабо?), христианством (достаточно сильно), особенно убедительно исламом, когда, если можно так выразиться, ценность жизни на этом свете, на земле, практически сводится на нет. Это значит, что идея бессмертия становится полностью и безусловно религиозной, в связи с чем в народном эпосе, в том числе и в тюркоязычных сказаниях, она отступает на второй план. Даже философия языческого *Хызыра* или *Хызыр-Ильяса* чаще всего связывается с исламом.

Первый в мировой словесности *сюжет Всемирного Потопа*, который рассказывает Гильгамешу *первый бессмертный Ут-напишти*. Этот сюжет позже тоже становится составной частью идеологии мировых религий; в народном же эпосе фигурирует не столько как неотъемлемая часть сюжета, сколько как художественный образ.

*Переосмысление идеи бессмертия*. Поскольку идея бессмертия физического постепенно начинает исчезать или, по крайней мере, переходит на второй план, она, эта идея, переносится на другие аспекты деятельности человека: *возникает идея бессмертия славных дел человека, совершенных в этом мире, на земле*. Так, 5–6 тысячелетий тому назад появляется идея бессмертия совершенных эпическим героем богатырских подвигов. Впоследствии эта идея распространяется очень широко и становится одной из главных в народном эпосе; в том числе, разумеется, и в тюркоязычном.

При рассмотрении вопроса о сюжетах и мотивах наиболее ранних в истории цивилизаций человечества эпических сказаний надо иметь в виду и так называемые *периферийные версии сказания о Гильгамеше и Энкиду*, отдельные отрывки его в переводе на хеттский и хурритский языки – языки народов, живших во 2–1 тыс. до н.э. в центральной части Малой Азии и на территории Северной Месопотамии: Хеттском царстве и государстве Митанни<sup>1</sup>. В отрывках сказаний о Гильгамеше, сохранившихся у этих народов и позднее получивших отражение в древнегреческой и древнеримской лите-

<sup>1</sup> См.: Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы Древней Анатолии. М., 1982.

ратуре, представлен сюжет о том, как царю Урука Зеухоросу (шумер. Энмеркару) предсказывают, что сын его дочери в будущем лишит его царства. *Дочь оказывается запертой в башне*. В данном случае мы встречаемся, очевидно, с наиболее ранним, *первым в истории мировой литературы* отражением сюжета, происхождение которого связано с обрядовой инициационной изоляцией девушек и юношей.

Сюжет о том, как запертая в башне дочь царя родит сына, как его сбрасывают, как орел подхватывает мальчика и уносит в сад. Речь в данном случае идет о наиболее раннем отражении *сюжета о судьбе царского отпрыска – подкидыша*, чрезвычайно широко распространенного как в словесности древнего, так и средневекового Востока.

*Сюжет воспитания подкидыша садовником*; этот сюжет тоже получит очень широкое распространение как в устной фольклорной, так и письменной литературе Востока и Запада.

Рассмотрение сюжетного состава сказаний Древнего Востока, связанных с именами наиболее ранних эпических героев – Гильгамешом и Энкиду, дает возможность сказать, что большое количество основных сюжетов тюркского героического эпоса так или иначе соотносится с древневосточным, в основном шумеро-аккадским, эпосом. В дальнейшем при рассмотрении вопроса о конкретных сюжетах тюркского героического эпоса мы в этом убедимся неоднократно, ибо при сравнительно-типологическом и сравнительно-историческом изучении сюжетных блоков тюркского героического эпоса будет привлекаться целый ряд других эпических сказаний народов Древнего Востока.

\*\*\*

Есть один сюжет, к которому неоднократно обращались историки, этнографы, литературоведы и фольклористы, – образ волка, или *Благородного Белого волка*. Сюжет этот сугубо мифологический. Поэтому он чаще всего привлекается при изучении наиболее ранней, легендарной истории, этногенеза различных тюркских племен<sup>1</sup>.

Этот мифологический персонаж и сюжеты, мотивы, образно-выразительные художественные средства, связанные с ним, достаточно широко распространены в тюркском народном, особенно героическом эпосе, не говоря уже о мифологии и мифологических эпических сказаниях. Здесь уместно заметить, что вторую главу своего двухтомного капитального исследования «Турецкая мифология» («Türk mitolojisi») доктор, профессор Бахаеддин Огел (Bahaeddin Ogel) посвящает рассмотрению образа Волка (по-

---

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М., 1993; Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Изд. АН СССР, М.–Л., 1950. Т. I; Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Изд. АН СССР, М.–Л., 1950. Т. II; Урманчиев Ф.И. По следам Белого волка. Ранние этнокультурные связи тюрко-татарских племен. Казань, 1994; Халиков А.Х. Маклашевская всадница // СА. 1971. № 3; Халиков А.Х. Татар халкының килеп чыгышы. Казан, 1974. 34–36 бб.

турецки, как и на древнетюркском языке, – *Kurt*) в истории, мифологии, генеалогических легендах тюркских народов<sup>1</sup>.

Начинается этот исторический процесс, то есть широкое распространение указанного мифологического персонажа и его художественного образа, с весьма отдаленного прошлого и происходит в продолжение полутора-двух, если не больше, тысячелетий.

Среди генеалогических легенд тюркских племен, например алтайских тюрков, одна, по мнению специалистов, особенно ценна. Она зафиксирована в китайской летописи.

С самого начала кажется, что она нам хорошо известна, ибо с ее сюжетом и особенностями персонажей мы хорошо знакомы по более поздним фольклорным материалам. Как рассказывается в легенде, отдельная отрасль Дома Хунну имела прозвание *Ашина*. Однако род этот был разбит соседним владельцем и полностью истреблен. В живых остался лишь 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. Владелец, услышав, что мальчик еще жив, вторично послал людей убить его. Посланные, увидя 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»<sup>2</sup> \*.

В тюркоязычном фольклоре образ Волка, или благородного Белого волка, занимает заметное место. Он часто упоминается, скажем, в татарских народных пословицах: «Бүре ачка түзәр, коллыкка түзмәс» – «Голод волк вынесет, не потерпит рабства»; «Бүре кәтүче булмас» – «Волк не будет пастухом»; «Бүреләр белән яшәсәң, бүре булып уларсың» – «Будешь жить с волками, поволчьи будешь выть» (пер. наш. – Ф.У.)<sup>3</sup>. На основе анализа подобных пословиц Н. Исанбет приходит к выводу, что волк выступает в пословицах как ненасытный, хищный, коварный зверь. В то же время он превосходит собаку тем, что всегда стремится к сохранению своей свободы, не превратиться в раба человека<sup>4</sup>. Это заключение близко к высказыванию В.А. Гордлевского о том, что волк в животном эпосе выступает как олицетворение глупости, что над ним часто потешается хитрая лиса. Одновременно волк может предвещать и доброе начало. «Труднее, конечно, сказать, – от тюрка ли, от половцев ли пошли приметы о волке как предвестнике добра»<sup>5</sup>. По этому поводу надо заметить, что нет необходимости выяснять, от кого пошли приметы доброго волка – от *тюрков* или от *половцев*. Ибо и в том, и в другом случае речь идет о тюркоязычных племенах.

<sup>1</sup> Türk mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar). I cilt. Prof. Dr.Bahaeddin Ogel. Ankara, 1998. 13–57 bb.

<sup>2</sup> Бичурин Н.Я. Указ. кн. Т. I. С. 220–221.

\* Здесь понимается центр Алтайских гор, т.е. узел их. На северо-западной стороне Алтая течет Чуя. (Примеч. Н.Я. Бичурина.)

<sup>3</sup> Татар халык ижаты: мәкальләр һәм әйтемнәр: төз. Х.Ш. Мәхмүтов Казан, 1987. 93–94 бб.

<sup>4</sup> Исанбет Н. Татар халык мәкальләре. Казан, 1963. Т. 2. 644–645 бб.

<sup>5</sup> Гордлевский В.А. Что такое «босый волк?» (к толкованию «Слова о полку Игореве») // Известия АН СССР, 1947. Т. VI. Вып. 4. С. 336.

Как известно, в сказках по существу всех, в том числе и тюркоязычных, народов волку приписываются лишь отрицательные качества. Специально изучавший проблему сатиры и юмора в татарских народных сказках Э.С. Касимов писал, что главным качеством волка, резко отличающим его от других зверей, является кровожадность. Вторая очень важная черта волка – это его глупость. «Однако это его качество неотделимо от первого: из-за чрезмерной жадности он при виде своей жертвы теряет рассудок и соглашается на все, лишь бы скорее утолить жажду крови»<sup>1</sup>.

В народных пословицах образ волка представлен шире и объемнее, нежели в сатирических сказках. Однако трактовка этого образа не во всех сказках тюркских народов одинакова. В качестве примера можно остановиться на волшебной-фантастической сказке татар «Белый волк» («Ак буре»). Это произведение представляет собой *мифологическое повествование*, в котором представлены сказочно-мифологические сюжеты, мотивы и персонажи: главным героем его является Белый волк, который может оборачиваться молодым красивым джигитом, Самруг-кош, чудесным конем и т.д. В целом в нем представлено множество сюжетов, мотивов и образно-выразительных средств, с которыми далее мы будем встречаться довольно часто при рассмотрении проблем тюркского народного героического эпоса. Поэтому на этом произведении следует остановиться подробнее. Как в нем рассказывается, старший сын царя во главе ста воинов отправляется на поиски похищенной матери. Путники разбивают бивуак на опушке леса. Появляется Белый волк, возмущенный их вторжением в его владения, требует, чтобы они оставили лес. Сын царя с пренебрежением отказывается выполнить повеление волка. Тогда Белый волк превращает сына царя и его спутников в камни. За такое же грубое обращение с Белым волком двух средних сыновей царя в дальнейшем постигает та же участь.

Эпизоды эти показательны во многих отношениях и имеют немало параллелей в мировом фольклоре, главным образом в произведениях, связанных с первобытными мифологическими представлениями. Здесь прежде всего отметим, что следы культа животных хорошо сохранились практически у всех тюркских народов. Конкретные материалы свидетельствуют о существовании у них культа коня, волка, собаки, зайца, различных птиц и т.д. Об этом же говорят данные языка и фольклора. Непосредственно соприкасаются с проблемой данной работы следующие слова из специального исследования о культе животных у казанских татар: «Известные рассказы о белом волке, белой царице-змее с ее рогами счастья, о красных и золотых птицах, о пегих и белых конях и др., очевидно, являются пережитками общеизвестного почитания животных необычайной, редко встречаемой масти (пегих, полосатых и др.)»<sup>2</sup>. Положение это подтверждается данными устного творчества и целого ряда других народов. По некоторым материалам грузинского фольклора, владыка или ангел зверей, их пастух чем-то отличается от всех других. В качестве отличительных признаков владыки стада обычно

<sup>1</sup> Касимов Э.С. Сатира и юмор в татарских народных сказках. АҚД. Казань, 1966. С. 10.

<sup>2</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С. 352.

указываются белый цвет, белое пятно на лбу, необычный размер, золотые рога, светящийся рог (вывернутый или перевитые рога), пятнистая «пестрая» шкура и др. По представлениям эскимосов Лабрадора, владыка зверей обычно имеет гигантские размеры. Царь лосей описывается так, что между его ног могло пройти все стадо. Такие же представления характерны и для некоторых других народов. Главной функцией владыки или царя зверей является охрана стада. Если же охотник не уразумеет этого, то его ожидает неминуемая гибель.

В названной татарской сказке говорится о несчастье старших сыновей царя, которые не поняли, что перед ними Белый волк, царственный, быть может божественный. О подобной же участи тех, кто не слушается владыки зверей или хозяина стада, говорится в ряде произведений других народов. Сванские песни и предания рассказывают о гибели охотника, который вызвал гнев королевы Дал – владычицы скал и зверей. Это она в образе белого животного заманила его на вершину скалы, где и предстала перед ним в своем женском облике. Охотник оказывается обреченным – прыгает со скалы и погибает.

Такая же судьба постигает и охотника Бийингера (Боргана) из карачаево-балкарской песни. Охотник гнался за трехногим белым оленем, чтобы добыть его молоко для больного старшего брата. Оказывается, что под обликом белого оленя скрывается дочь божества охоты Апсата Фатима. «Разгневанная преследованием охотника, она заводит его на высокую скалу, откуда тот не в состоянии спуститься и гибнет, бросившись вниз по зову любимой»<sup>1</sup>. Можно привести и другие материалы о том, что за преследование, также как и за непослушание царя животных, охотника ожидает неминуемая гибель.

В указанной татарской сказке отмечаются лишь необычная *белая* масть волка и его месть за нарушение покоя его царства. Сказочные герои вовсе не охотники, а традиционные царевичи, которые ищут свою похищенную мать. Древнейший прототип сюжета, который рассказывал о царевиче, обреченном на конфликт с хозяином дремучего леса, владыкой зверей и охотников, также как и образ самого волка, можно восстановить лишь на основе сравнительно-исторического изучения конкретного материала. Так, опираясь на приведенные выше данные, можно восстановить первый и, очевидно, наиболее поздний слой повествования, который прошел и дальнейшую трансформацию, пока приобрел известный нам вид.

Согласно сказочно-эпическим традициям в сказке «Белый волк» лишь *младший сын* ведет себя умнее и находчивее старших братьев. Он тоже встречает Белого волка, который говорит ему: «И егет, син монда нишлэп йѳрисең, кая барасың, кайдан килдең? Монда минем рѳхсѳтемнѳн башка ѳлѳннѳрне таптау жѳитмѳгѳн, тагы урмандагы кошларны атарга барасың» («Оджигит, что ты тут делаешь, куда идешь, откуда пришел? Не хватило тебе того, что без моего разрешения топчешь тут траву, еще идешь стрелять птиц в лесу»). Младший сын царя ведет себя не так, как старшие, и сразу же признает в Белом волке безусловного владыку лесов и говорит:

---

<sup>1</sup> Вирсаладзе Е.Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976. С. 33.

«Әнә ул күренә торган кошны атып алып, үземә жаркой пешереп ашарга уйлаган идем. Бик арыдым, талдым. Бик ерак жирдән килдем. Инде алай булгач, синең рөхсәтеңнән башка мин монда бер эш тә эшләмим, кошыңны да атмыйм, атымны да ашатмыйм. Әнә күрәсең, атымның башын югары күтәрәп бәйләп куйдым. Чыгам да китәм, – диде.

Бүре аңа каршы:

– Инде, егет, мин сине күрәм, үзең күркәм, сүзең ямьле, һичбер каршы килгән жирең юк. Алай булгач, мин сиңа урманымда йөрергә, атыңны ашатырга, кошларымны атарга рөхсәт иттем. Теләгәнеңне эшлә» («Джигит волк: Хотел вот ту птицу застрелить, сделать себе жаркое и покушать. Очень устал, истомился. Пришел издалека. Раз уж так, без твоего разрешения я здесь ничего не буду делать, и птиц не буду стрелять, и коня не буду кормить... Выйду и уйду. На это волк отвечает:

– Я вижу, джигит, сам ты хорош собою, слова твои пригожие. Ничего не говоришь против. В таком случае я разрешаю тебе ходить по моему лесу, кормить коня, стрелять птиц. Что тебе надо, то и делай»). (Переводы наши. – Ф.У.<sup>1</sup>)

Прежде всего, несколько слов о младшем сыне, который в сказке играет, несомненно, ведущую роль, также как, впрочем, и в подавляющем большинстве сказок любых других племен и народов. Идеализация образа младшего сына, по мнению Е.М. Мелетинского, продиктована известными социальными причинами. Младший сын обычно живет с родителями (отцом). После смерти отца он становится хозяином дома. Именно он совершал жертвоприношения духу предков, именно он призывал духа отца на помощь, чтобы получить его магическую силу, влияние. Постепенно он становится хранителем культа предков, который играл огромную роль в духовной жизни, ежедневном быту первобытного общества. Немалое значение имел он и в более поздние исторические эпохи. Так было в период господства *минората*, когда наследником дома оставался младший сын. Значит, с самого начала рассматриваемой сказки мы сталкиваемся с отражением представлений, связанных с *культом предков*, к которому и далее должны будем обращаться неоднократно.

Идеализация младшего сына в сказках распространена, как отмечалось, у многих народов. Второй причиной этого явления был *майорат*, который отразился в мифах и сказках различных народов. По этой системе наследования приоритет должен был принадлежать старшим братьям, в результате чего младший сын оказывался обездоленным. И это, в свою очередь, приводило к необходимости идеализации младшего брата. Так, в народных сказках появился другой вариант выдвижения младшего сына на первый план<sup>2\*</sup>.

В данном случае важно подчеркнуть, что благодаря пронизательности и дальновидности младшего сына в сказке «Белый волк» возникает тесный союз между героем и волком. О нерасторжимой связи между владыкой при-

<sup>1</sup> Татар халык иҗаты. Әкиятләр. төз. Х.Х. Гатина, Х.Х. Ярми. Казан, 1977. 1 китап. 187 б.

<sup>2</sup> Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. М., 1958. С. 80, 111.

\* Иного толкования вопроса об идеализации младшего или старшего сына придерживается Е.Д. Турсунов в своей книге «Генезис казахской бытовой сказки. В аспекте связи с первобытным фольклором» (Алма-Ата, 1973).



роды и земным человеком рассказывается в многочисленных мифах, сказаниях, сказках, генеалогических преданиях и т.д. В рассматриваемой сказке говорится о том, что поведение младшего брата импонирует Белому волку, и последний возвращает его братьям, превращенным Белым волком в камень, прежний вид, помогает ему спасти похищенную Дивом мать.

Видимо, в древних волшебных, в известном смысле мифологических сказках *животные, тем более тотемные, никогда не изображались отрицательно*. Да и в самой действительности, и не только при родовом строе, но и намного позже, животные, особенно хищные звери и птицы, «пользовались большим уважением». Именно с почитанием животных связано такое широко распространенное явление, как поклонение божествам древнего общества, которые чаще всего воплощались в образах животных. Известно, что в столице Древнего Египта Меннофере (Мемфисе) поклонялись священному быку Апису; в городе Буто – богине-кобре Уаджет; в разных городах Древнего Египта поклонялись также священному козлу, крокодилу, льву, львице, кошкам и другим животным. С этим же связано и то, что в Древнем Египте, например, боги, наполовину «очеловеченные», имели части организма, как бы «взятые» у животных. Например, бог мертвых Анубис представлялся в образе человека с головой шакала или спящим шакалом. Бог солнца Гор изображался летящим соколом или человеком с головой сокола, также как и бог войны Монт. Иногда «вовсе не божественные» животные приобретали черты божества, что было связано с решающей ролью данного вида в хозяйственной жизни и в повседневном быту общества. Так, древнеегипетский бог разливов и плодородия изображался мужчиной с головой барана. Олицетворяющий мудрость бог луны Тот представлялся в виде человека с головой ибиса или просто в виде ибиса<sup>1</sup>. Поскольку в данном случае речь идет о Древнем Египте, пожалуй, одной из самых ранних цивилизаций в истории человечества, указанные явления связаны со стадийно поздними этапами развития человеческого мышления. Бесспорно лишь то, что следы почитания животных, их культа здесь сохранились достаточно ясно. В известной степени такое же почитание волка «проглядывает» и в сказке «Белый волк».

Все изложенное значит, что волк сатирических сказок отделен от волка волшебных сказок не одним веком. В рассматриваемой сказке Белый волк выступает как могущественный хозяин леса, образ которого резко отличается от аналогичных персонажей других произведений татарского фольклора: *он последовательно положителен*. И данное явление связано с древними традициями татарского народного творчества. В татарском фольклоре известна такая легенда: когда-то в древности, когда татарский народ кочевал по горам и лесам, заблудился, попал в окружение врагов и был обречен на гибель. Белый волк взял татар под свою защиту, вывел их из гор и лесов лишь ему известными тропами и спас от гибели<sup>2</sup>. Сюжет этот встречается и в некоторых других татарских легендах.

<sup>1</sup> Замаровский В. Путешествие к семи чудесам света. М., 1980. С. 74.

<sup>2</sup> Исәнбәт Н. Татар халык мәкалһәре. Казан, 1967. Т. 3. 565 б.

Не останавливаясь на этом произведении в целом, пока отметим такую интересную деталь. Как известно, на территории Среднего Поволжья и Приуралья, где живет в настоящее время основная часть татарского населения, нет гор, чтобы там могло заблудиться целое племя. Не было непроходимых гор и на территории расселения непосредственных предков татар – в Великой Булгарии, в низовьях Волги и Предкавказье. В источниках отмечается лишь то, что булгарская земля была болотиста и лесиста: «Земля болгар в зарослях и дремучих чащобах, среди которых булгары и обитают»<sup>1</sup>. Возможно, что повествование о горах, где заблудились предки татарских племен, связано с Центральной Азией, Прибайкальем, Алтайскими горами, где, начиная, по крайней мере, с V века обитали т.н. «тридцать татарских племен». Предположение это хорошо подтверждается историческими данными об этногенезе татар Среднего Поволжья и Приуралья.

Что касается сюжета спасения Белым волком целого народа или племени, то он тоже имеет целый ряд типологических параллелей и представлен в творчестве и некоторых других народов. Непосредственно соприкасается с татарско-башкирскими сказаниями сюжет огузского героического эпоса, где тоже, как и в приведенной выше легенде, волк играет роль вождя племени: «Сивый волк приносит победу Огуз-кагану, в трудный момент указывает путь герою и его войску: “Теперь двигайся с войском, Огуз-каган. Веди сюда народ и беков, я буду тебе показывать дорогу”»<sup>2</sup>. При этом следует иметь в виду, что в сказании подчеркивается *небесное происхождение* волка. К Огуз-кагану в первый раз он появляется в *лучах солнца*, которые потом постоянно сопровождают его. Обращая внимание на это, С.П. Толстов писал, что *голубой волк* в мифологии туркмен-огузов играет очень важную роль и выступает как *путеводитель и покровитель народа*<sup>3</sup>.

Представления о том, что волк указал путь при переселении какого-либо рода или племени из мест неблагоприятных в места благодатные, были распространены достаточно широко и обычно связывались с важнейшими этапами истории народа. Возможно, поэтому такие представления связывались не только с волком, но и некоторыми другими животными и нередко тоже сопровождали важнейшие политические события, приводившие к значительным изменениям в исторических судьбах отдельных народов. Так, целый ряд легенд и преданий связывается с продвижением *гуннов* в Европу. Византийский историк VI в. Прокопий из Кесарии передает следующую легенду о гуннах. Как-то над гуннами, которые тогда назывались киммерийцами, властвовал царь. У него было двое сыновей. Одного из них звали Утигур, другого Кутригур. Когда их отец умер, они поделили власть между собой и подданных своих назвали своими именами. Они жили в одном месте, име-

<sup>1</sup> Баскаков Н.А. Тюркская лексика в «Слове о полку Игореве». М., 1985. С. 22; Заходер Б.Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Горган и Поволжье в IX–X вв. М., 1962. С. 26.

<sup>2</sup> Керимжанова Б. Сейтек и Семетей. Фрунзе, 1961. С. 4; Кор-Оглы Х. Туркменская литература. М., 1972. С. 22.

<sup>3</sup> Толстов С.П. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935. № 9–10. С. 15.

ли общие нравы, не общались с другими людьми, обитавшими по ту сторону «Болота» и его устья (Керченского пролива). Через эти воды они никогда не переправлялись и даже не знали, можно ли через них переправиться. Почему-то они очень боялись этой переправы\*. По ту сторону Мэотийского Болота и у его впадения в Понт Эвксинский с древности жили так называемые готы-тетракситы; далее от них – готы-визиготы, вандалы и другие племена готов. Ранее они назывались скифами, ибо все племена, которые занимали эти местности, назывались общим именем скифов...

Как далее рассказывает Прокопий Кесарийский, однажды несколько юношей-киммерийцев охотились вместе с охотничьими собаками, гнались за ланью. Убегая от охотников, лань бросилась в эти воды. Почему-то юноши последовали за этой ланью и достигли противоположного берега. Преследуемое ими животное тотчас же исчезло, но юноши, потерпев неудачу в охоте, нашли для себя неожиданную возможность для новых битв и добычи. Вернувшись домой, они рассказали обо всем своим соотечественникам и доказали, что воды эти вполне проходимы для них. Тогда киммерийцы перешли через «Болото» на противоположный берег, напали на готов и многих перебили или обратили в бегство.

Так передает события перехода гуннов через Дон Прокопий из Кесарии и относит их к 428 году, хотя на самом деле этот переход был осуществлен раньше – в 376 году.

Довольно близкий к этому вариант легенды приводится историком VI века Иорданом<sup>1</sup>. Повторяется эта легенда об олене у ряда других историков V–VI вв. (Евнаний, Созомен, Зосим). Но многие авторы относились к ней скептически, хотя в данном случае не так важно отношение тех или иных авторов к легенде, как ее содержание, подтверждающее ее древность и большую популярность.

В киргизском народе сохранилась легенда о том, что когда-то они жили на берегу Энесея (Енисея). Там они были истреблены другим воинственным племенем (ср. с приведенным выше отрывком древнетюркской легенды из книги Н.Я. Бичурина). В живых остались лишь двое детей – мальчик и девочка. Их вскормила олениха – matka марала, потом увела их на новые места обитания – в район Иссык-куля, где и возродился киргизский народ<sup>2</sup>.

У некоторых народов Волжско-Уральского региона бытовали различные национальные версии этой легенды. Об этом сообщает Н.И. Егоров, записавший вариант легенды в деревне Кукшумы Ядринского района Чувашской АССР в 1978 г. Как говорится в легенде, два брата-охотника, преследуя оленя, который и не пытался оторваться от них, перешли через большую реку. Да-

---

\* Не имеется ли в виду в данном случае первобытное мифологическое представление о царстве мертвых, куда обязательно надо было переправиться *через воду, реку, «Болото»*?

<sup>1</sup> *Прокопий из Кесарии*. Война с готами. М., 1960. С. 385–386; *Иордан*. О происхождении и деяниях готов. М., 1960. С. 90–91.

<sup>2</sup> *Негматов Н.Н., Соколовский В.М.* «Капитолийская волчица» в Таджикистане и легенды Евразии // Памятники культуры. Новые открытия. Искусство. Археология. Ежегодник. М., 1975. С. 448.

лее олень заманил их в Сурские леса и на красивой поляне исчез. Они вернулись к своим соплеменникам и рассказали о красоте и богатстве вновь открытых земель. Соплеменники решили поселиться на новом месте и основали деревню Кукшумы<sup>1</sup>.

Если более ранние легенды рассказывают о спасении целого народа или племени, о продвижении их в более благодатные земли под предводительством какого-либо священного животного, то содержание приведенной чувашской легенды связывается с историей конкретного села, что говорит о ее достаточно позднем характере.

Что касается других тюркских легенд, то ряд их мотивов перекликается с эпизодами приведенных выше произведений татарского и башкирского народов. Во всех этих произведениях волк выступает не только как тотемный предок племени или отдельных исторических личностей, но и как могущественный, всесильный покровитель и помощник эпического героя. Это значит, что процесс отчуждения образа волка от достаточно древних тотемистических представлений начался в далеком прошлом – на грани древности и раннего Средневековья. Очевидно, в тот же период образ волка, вернее Белого волка, проникает и в эпические сказания тюркоязычных народов. Об этом свидетельствуют некоторые конкретные произведения, например, хакасский народный эпос «Албынжи». В нем Ах-Пуур – Белый волк – изображается как постоянный помощник богатыря Албынжи:

А встанет Ах-Пуур – белый волк пред тобой,  
Волк-богатырь с гривой густой.  
Он вместо коня будет тебе,  
Он верным помощником будет тебе.  
(Пер. И. Кычакова)

Белый волк в хакасском народном творчестве выступает как «традиционный помощник героя, который нередко заменяет ему коня»<sup>2</sup>. Заметим, что Белый волк в одноименной татарской сказке тоже приходит на помощь герою в трудную минуту, заменяет ему коня, превращается в птицу Семруг и помогает подняться на гору Каф. Этот эпизод сказки имеет аналогии не только в хакасском эпосе, но и в дастанах народов Средней Азии, в которых *Семруг* тоже изображается как сказочная птица вроде древнего *феникса*, который обитает на Каф-горе, то есть на Кавказе, имеет большое тело с человеческою головою и обладает разумом и даром слова<sup>3</sup>.

В хакасском «Албынжи» встречаются эпизоды, которые достаточно близко соотносятся с татарской сказкой «Белый волк». Как мы помним, в этой сказке старшие братья и их воины были превращены Белым волком в

---

<sup>1</sup> Егоров Н.И. По следам золоторогого оленя // Межэтнические общности и взаимосвязи фольклора народов Поволжья и Урала. Казань, 1983. С. 128.

<sup>2</sup> Героический эпос народов СССР. М., 1975. Т. 1. С. 499, 556.

<sup>3</sup> Рустамхан. Узбекский героико-романический эпос. М., 1972. С. 329; Хурлукга и Хемра. Саят и Хемра. Туркменский романический эпос. М., 1971. С. 413.

камни за непослушание, непочтительное отношение к владыке леса. В хакасском эпосе о богатыре говорится:

Окаменело могучее тело,  
 На лице улыбка окаменела.  
 Глаза закрылись. В одно мгновенье  
 Окаменели руки, спина, колени.  
 Стал Хулатай, богатырем рожденный,  
 С человеческим обликом камнем зеленым.

Сказание дает заметно позднее объяснение окаменения Хулатая. Он не сохранил завета своего отца Албыгана:

Беднякам обездоленным не помогал,  
 Радость людскую войной нарушал.  
 Тогда Хулатая народ невзлюбил  
 И, проклиная его, решил:  
 «Тот, кто с каменным сердцем рожден,  
 Пусть в камень навек превратится он!»<sup>1</sup>.

Материалы эпоса алтайцев позволяют проследить эволюцию образа Белого волка с еще более давних времен. В сказании «Ак-Тойчы» Белый волк изображается воспитателем и покровителем героя. Как говорится в сказании, Белый волк, желая сохранить Ак-Тойчы, еще грудным ребенком уносит его к себе в пещеру. Волк кормит своего питомца, приводит из тайги маралух, чтобы ребенок мог сосать их молоко. От этого ребенок очень быстро рос, мужал и «наливался богатырской силой»<sup>2</sup>. Сюжет этот достаточно близок к генеалогическим легендам древних тюрков, откуда, возможно, и идут истоки сказания «Ак-Тойчы».

Так мы вплотную подошли к продолжению сюжета древнетюркской легенды из сборника Н.Я. Бичурина, начальная часть которой приводилась ранее. Продолжается она следующими словами: «В горах находится пещера, а в пещере есть равнина, поросшая густою травой на несколько сот ли окружностью. Со всех четырех сторон пещеры лежат горы. Здесь укрылась волчица и родила десять сыновей, которые, пришед 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 головою – в воспоминанье своего происхождения»<sup>3</sup>.

Повествование это, по существу, полностью мифологическое. Как видно из приведенного отрывка, все действия легенды происходят в *горах и пещере*. То есть здесь мы встречаемся, видимо, с наиболее ранними отражениями

<sup>1</sup> Героический эпос народов СССР. Т. I. С. 465–466.

<sup>2</sup> *Потапов Л.П.* Героический эпос алтайцев // СЭ. 1949. № 1. С. 122.

\* Особливое колено. В подлиннике: *прозвание*.

<sup>3</sup> *Бичурин Н.Я.* Указ. кн. Т. I. С. 221.

мотивов, связанных с *культот гор и пещер*, что в дальнейшем получит широкое отражение в архаических героико-мифологических сказаниях различных тюркских народов, особенно хакасском и алтайском героическом эпосе.

Как повествует легенда, родоначальницей *Дома Ашина* была *волчица*, что свидетельствует об отражении в повествовании *матриархальных мотивов*. В дальнейшем повествовании легенда, видимо, приближается к фактам реальной истории: «Когда Тхай-ву [440–451], император из Дома Вэй, уничтожил Цзюйкюя\*\*, то *Ашина* с 500 семейств бежал к жужаньцам и, поселившись по южную сторону Алтайских гор, добывал железо для жужаньцев... Еще говорят, что предки тукюевского Дома происходят из владетельного Дома Со, обитавшего от хуннов на север... Их было 70 братьев. Первый назывался Ичжини-нишыду и родился от волчицы (у С.В. Киселева и ряда других авторов – *Нишиду*<sup>1</sup>. – Ф.У.)... 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»<sup>2</sup>.

Здесь следует остановиться на одном своеобразном «археографическом осколке» приведенной легенды: в ней сообщается, что родившийся от волчицы Нишыду *мог вызывать ветры и дожди*. Выражение это связано прежде всего с древнейшими воззрениями тюркоязычных племен, более или менее широко и полно отразившимися в произведениях героического эпоса. Мотив этот отразился в легенде о тотемическом предке тюрков – *волке*, появление которого заставляет дрожать всех других животных. Об этом сообщается, в частности, в огузском героическом эпосе. Обращаясь к волку, Салор Казан говорит: «С наступлением темноты вечера для тебя восходит солнце; в снег и дождь ты стоишь как герой; черных благородных коней ты заставляешь ржать; увидя красных верблюдов, ты заставляешь их реветь; увидя белых баранов, ты бьешь их, ударяя хвостом... Твой голос наводит ужас на сильных собак»<sup>3</sup>. Хотя в данном случае речь идет, кажется, только о взаимоотношениях животных и зверей, об их непримиримой вражде, важно подчеркнуть, что все происходит в ненастную погоду – в снег и дождь, что мог вызывать и потомок волчицы Нишыду.

Подобные легенды могли послужить своеобразным началом других легенд и преданий, где грозные явления природы, рассказы о которых переплетаются со сказочно-фантастическим вымыслом, играли большую роль и в реальных войнах древних тюрков. В одном из исторических преданий, рассказывающих о событиях VII века, говорится, что «тюрки», чтобы напугать персов, прибегли к колдовству. Колдуны бросали в небо огонь, чем вызвали ветер и черную тучу, осыпавшую персов стрелами<sup>4</sup>. Другую версию той же легенды сообщает Н.Я. Бичурин, когда ведет речь о Юэбани и говорит о кол-

---

\*\* В 439 году (433–439). Это был Цзюйкюй Мугянь, последний государь северного царства Лян.

<sup>1</sup> Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири. М.–Л., 1949. С. 276.

<sup>2</sup> Бичурин Н.Я. Указ. кн. Т. I. С. 221–222.

<sup>3</sup> Стеблева И.В. Поэзия тюрков VI–VIII вв. М., 1965. С. 62–63.

<sup>4</sup> Гумилев Л.Н. Древние тюрки. С. 84.

дунах, которые умели вызывать холод и дождь. Юэбанские колдуны во время войны с жузянями сумели вызвать свежую бурю и направить их на жузяней. Среди последних оказалось очень много обмороженных, так что им пришлось прекратить бой и вернуться к себе домой<sup>1</sup>. Близкая к приведенной легенда существует и о войне аваров с франками. Во время боя аварские колдуны вызывали грозовую бурю и молнию, которая ударила во франкский лагерь. В результате франки были, конечно, побеждены. Наконец, такая же легенда по-своему разъясняет причину поражения знаменитого певца-импровизатора Джамухи в его многолетней борьбе с Чингисханом: «Во время похода конфедерации племен с Джамухой во главе против Чингисхана (1201 г.) найманские колдуны вызвали бурю, но плохо рассчитали ее действие, и она обратилась против них же самих, что весьма способствовало победе Чингиса»<sup>2</sup>. С рассматриваемой точки зрения показательны то, что уже в памятниках древнетюркской письменности, скажем в Большой надписи памятника Коль-тегину, битва сравнивается с грозными явлениями природы: «При Болчу войско тюркешского кагана пришло, как огонь и ливень (буря). Мы сразились»<sup>3</sup>. Сюда же можно добавить, что по сообщению арабских писателей, хазарские жрецы-шаманы при необходимости могли вызвать дождь. Такого характера факты становятся известными в арабской исторической литературе довольно рано. Табари под 728–729 гг. сообщает, что во время наступления Маслама ибн 'Абд ал-малика хазарский каган, потерпевший поражение, отступил под покровом проливного дождя. В дальнейшем в исторической литературе этот поход получил наименование «поход в грязи». По другому сообщению Табари, тело убитого в 652 г. под Баланджаром арабского полководца Абу ар-Рахмана ибн Раби'а ал-Бахили было помещено «хазарами в особый сосуд и стало служить средством для вызывания дождя»<sup>4</sup>.

Все приведенные примеры говорят о том, что происхождение *мотива грозных явлений природы во время важнейших событий в жизни эпического героя* изначально связывается с образом волка и в дальнейшем получает достаточно широкое распространение в тюркском героическом эпосе.

Среди легенд о волке-прародителе, приводимых Н.Я. Бичуриным, есть и такие, которые рассказывают о предках хунну: у «Шаньюя родились две дочери чрезвычайной красоты, – говорится в легенде. – Вельможи считали их богинями. Шаньюй сказал: можно ли мне таких дочерей выдать за людей? Я предоставлю их Небу. И так на Север от столицы в необитаемом месте построил высокий терем, и поместив там обеих дочерей, сказал: молю Небо принять их»<sup>5</sup>.

Начало этой легенды звучит полностью в рамках традиций народных сказок, о чем прежде всего говорит подчеркивание чрезвычайной красоты дочерей шаньюя. Мотив этот широко распространен как в народных сказках,

---

<sup>1</sup> Бичурин Н.Я. Указ. кн. Т. I. С. 260.

<sup>2</sup> Там же. С. 85.

<sup>3</sup> Стеблева И.В. Поэзия тюрков VI–VIII вв. М., 1965. С. 119.

<sup>4</sup> Заходер Б.Н. Указ. кн. С. 148.

<sup>5</sup> Бичурин Н.Я. Указ. кн. Т. I. С. 214.

так и в произведениях героического, особенно романического, эпоса. Принятие этих девушек за богинь и посвящение их Небу восходит к первобытной мифологии, по которым молодые девушки посвящались тем или иным божествам, чаще всего всевозможным хозяевам водной стихии и приносились в жертву. Подобные мифы, рассказывающие о жертвоприношении девственниц, распространены повсеместно, начиная от древних цивилизаций Египта, Мезоамерики, Древнего Китая и заканчивая мифологией народов Австралии, Африки и Океании. Тема эта отразилась в народном творчестве чрезвычайно широко. Мы не будем рассматривать ее подробно. Только следует заметить, что, судя по имеющимся данным, девушки чаще всего посвящались не Небу, а хозяину водной стихии, в более ранние эпохи – земноводным животным-тотемам, нередко – крокодилу.

Не менее примечательны слова легенды о том, что шаньюй «построил терем севернее столицы и там поселил своих дочерей». Это тоже известный сказочный мотив, связанный с первобытными обрядами и широко отраженный в произведениях народного эпоса, как сказочного, так и дастанного. При этом следует иметь в виду, что в произведениях фольклора чаще всего речь идет о царевичах и царевнах. В казахской народной сказке «Ханский сын в гнезде» говорится об изоляции сына хана. В калмыцком эпосе «Джангар» рассказывается, что ханская дочь – семилетняя Терензал, просватанная за богатыря Дагана, живет в башне. В бирманско-шанской сказке «История Кхун Тайн Кхама» говорится о заточении принцессы в башне на острове. Аналогичный сюжет повторяется в сказке «Любящая сестра верна клятве». На таком же сюжете основана южнославянская мифологическая песня «Сокол-жених». Отец получает пророчество, что его дочь «облюбят» до замужества и затворяет ее в башне. Но пророчество должно сбыться. К девушке прилетает сокол, сбрасывает оперение, оборачивается юношей и женится на девушке. С этим сюжетом перекликается древнегреческий миф о рождении Персея. Царь Аргоса Акрисий должен погибнуть от руки сына своей дочери Данаи. Чтобы избежать этого, Акрисий построил глубоко под землей обширные покои из камня и бронзы и там заключил Данаю, чтобы никто не проник к ней. Также как дочери шаньюя, она славилась неземной красотой. Громовержец Зевс полюбил Данаю и проник к ней в виде золотого дождя<sup>1</sup>. Данная трактовка общеизвестной легенды является высокопоэтической и исключительно выразительной. Речь в ней идет не о волке, даже не о сиянии, вернее свете, а о золотом дожде. А золото, как известно, является атрибутом не земного, а «иного мира». Значит, греческая легенда (ее даже трудно назвать мифом!) свидетельствует о высоком уровне развития эстетической мысли и стадияльно достаточно поздней интерпретации первобытного сюжета.

Такие же или подобные эпизоды являются органической частью множества сказок и сказаний различных народов. Их древние историко-этнографические основы одни и те же и на уровне сюжета восходят к риту-

---

<sup>1</sup> Казахский фольклор в собрании Г.Н. Потанина. Алма-Ата, 1972. С. 95–99; Джангар. Калмыцкий народный эпос. Элиста, 1973. С. 76–77; *Путилов Б.Н.* Русский и южнославянский героический эпос. М., 1971. С. 152; *Кун Н.А.* Легенды и мифы Древней Греции. М., 1975. С. 104.



альной изоляции девушек и юношей, которая была известна у многих народов. Мальчиков обычно изолировали от общества женщин и посвящали их тайным обрядам рода, правилам поведения с женщинами. В подростковом возрасте девушки тоже подвергались длительной «ритуальной изоляции, особенно от мужского общества»<sup>1</sup>. В реальной действительности родового общества ритуальная изоляция прекращалась по истечении определенного, установленного обычным правом срока. Несколько иначе отражается этот обычай в народном творчестве. Изоляция эта, во-первых, объясняется отнюдь не обычаями рода, хотя запрет общения с посторонними – юношам с девушками, девушкам – с юношами – остается. И изоляция эта в произведениях фольклора не прекращается, а нарушается, что ведет к наказанию виновных. В приведенном выше древнегреческом мифе рассказывается, что Даная и ее сын Персей были заключены в ящик и брошены в море. В данном случае речь идет о сюжете, имеющемся как в Библии, так и в фольклоре народов Древнего Востока.

Несколько иначе развиваются действия легенды о первопредках хунну. Изоляция царевен здесь тоже не прекращается, а нарушается. «По прошествии трех лет мать пожелала взять их. Шаньюй сказал: невозможно: еще не пришло время. Через год после сего один старый волк стал денно и ночно стеречь терем, производя вой: почему вырыл себе нору под теремом, и не выходил из нее. Меньшая дочь сказала: наш родитель поместил нас здесь, желая предоставить Небу; а ныне пришел волк; может быть, его прибытие имеет счастливое предзнаменование. Она только что хотела сойти к нему, как старшая ее сестра в чрезвычайном испуге сказала: это животное: не посрамляй родителей. Меньшая сестра не послушала ее, сошла к волку, вышла замуж и родила сына. Потомство от них размножилось и составило государство»<sup>2</sup>.

Заключительная часть легенды не менее примечательна, чем рассмотренная выше. Прежде всего здесь налицо ясно выраженная близость к легендам, связанным с рождением Чингисхана. Разница лишь в том, что там речь идет об обожествленном волке. А здесь, кажется, этого нет. Понять божественность волка в данной легенде можно лишь из контекста: ведь шаньюй посвятил своих дочерей Небу. Значит, и волк имеет определенное отношение к Небу. Соотнесение Неба и Земли с мужским (ян) и женским (инь) началами было хорошо известно древним китайцам. Также как соотнесение царей с Небом, а цариц – с Землей.

Можно было бы эту легенду толковать как один из вариантов многочисленных сказок о сожительстве женщины с медведем, волком и др. Считать так, однако, нельзя. Ибо в подобного рода сказках речь идет о судьбе лишь одного человека, о сыне медведя или волка. А в легенде хунну речь идет о прародителях целого народа, сыгравшего огромную роль в исторических судьбах различных племен и народов Евразии. Надо иметь в виду и то, что у древних тюрков Небо считалось не только божеством, но и отцом. Это, в свою очередь, достаточно ясно отразилось в памятниках древнетюркской

<sup>1</sup> Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964. С. 131.

<sup>2</sup> Бичурин Н.Я. Указ. кн. Т. I. С. 214–215.

письменности, в Малой надписи памятника Кюль-тегину например: «Небоподобный, неборожденный, тюркский, мудрый каган, я ныне сел (на царство)»; в Надписи в честь Тоньюкука: «Они (враги) не подозревают (об этом). Небо, Умай, священная земля-вода (родина) покарают нас, надо думать!»; в Онгинском памятнике: «Мой отец шад так умолял, говоря: “Божественного да не захватят!”»<sup>1</sup>.

Анализируя приведенные и рассмотренные выше древнетюркские легенды, которые имеют непосредственное отношение как к генезису тюркских племен и народностей, так и героического эпоса, Л.Н. Гумилев отмечал, что и телеские племена, и тюркюты имели миф о предке-волке. Но миф этот бытовал у них в различных, довольно резко отличающихся друг от друга вариантах. Телесцы считали, что они происходят от девушки, дочери шаньюя, отдавшейся волку. Притом волк этот считался божеством – воплощением Неба, о чем выше уже говорилось. По представлениям тюркютов, они происходят от волчицы и мальчика. По дуалистическим представлениям VI–VIII вв., как и у ряда других народов, Небо считалось отцом, Земля – матерью, что достаточно ясно отразилось и в приведенных выше отрывках древнетюркской письменности. Как пишет Л.Н. Гумилев, было «не все равно – считать Небо человеком, как тюркюты, или зверем, как уйгуры. В самом параллелизме мифов есть нарочитое противоречие, несмотря на внешнее сходство. Вероятно, это не случайно, так как палеоантропология подтверждает разность их происхождения»<sup>2</sup>.

Рассмотренная ранее легенда о происхождении древних тюркютов от волчицы имеет весьма интересные и близкие параллели в творчестве каракалпаков. Отметим сразу же, что в приведенной легенде речь идет не о волке, а о волчице, что свидетельствует об отражении в данной легенде представлений более древних, быть может в известном смысле матриархальных, нежели в легенде о младшей дочери шаньюя и волке. С этой точки зрения показательна следующая легенда каракалпаков: «Исторические предания хранят воспоминания о большой борьбе мойтенов с каракалпаками (Джаилган убил всех мойтенов, кроме двух братьев, которых спасла мать Ак-Шолпан; от этих двух братьев пошел род мойтенов, ныне существующих)». В дальнейшем Ак-Шолпан стала ураном мойтенов<sup>3</sup>. Кроме того, что легенда эта близка по своему содержанию к различным вариантам легенды о волке или благородном Белом Волке, она свидетельствует еще и о том, что в каракалпакском фольклоре сохранились ясные отголоски матриархальных отложений и древних астральных культов. Ибо Ак-Шолпан – это Белая Венера, которой, очевидно, поклонялись предки каракалпаков. Важно и соответствие почтительного отношения к белому цветку, отразившееся в имени пра-родительницы древнейшего каракалпакского племени мойтен.

Подобного характера легенды о поголовном истреблении какого-либо рода или племени или их изгнании имеются и у некоторых других народов: у уз-

<sup>1</sup> *Стеблева И.В.* Поэзия тюрков VI–VIII вв. М., 1965. С. 107, 130, 135.

<sup>2</sup> *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. С. 181.

<sup>3</sup> *Толстова Л.С.* Исторические предания Южного Приаралья. К истории ранних этнокультурных связей Арало-каспийского региона. М., 1984. С. 67.

беков-митанов средней части долины Зеравшана; южнохорезмийских «сартов»; отдельные мотивы этой легенды отразились в «Шахнаме» Фирдоуси; в некоторых частях священной книги зороастрийцев Авесте и т.д. Так что рассматриваемые здесь варианты легенды о волке-прародителе в той или иной степени или по отдельным мотивам перекликаются с произведениями фольклора различных народов. Достаточно близкий вариант произведения сохранился в киргизском народном творчестве. Правда, в нем волк заменен собакой, что вообще вполне естественно для древнетюркского фольклора, где нередко собака, бык и некоторые другие животные или птицы играют близкую роль и о чем немало данных приводится в работах Г.Н. Потанина, С.П. Толстова, С.Р. Руденко и других. Как рассказывается в киргизской легенде, в результате набега врагов из одного племени уцелела лишь ханская дочь с сорока подругами и красная собака. С нею ханская дочь и ее подруги прижили детей, которые и явились родоначальниками киргизского народа<sup>1</sup>.

Некоторые созвучия с тюркскими легендами о волке, или Белом волке, обнаруживают и материалы западноевропейского фольклора. В Древнем Риме, например, были распространены легенды о том, как «отдельными племенами самшитов предводительствовали при их переселении животные: сорока, волк, бык». Известно было и предание о волчице, которая вскормила легендарных основателей Рима – Ромула и Рема. Все эти легенды тоже связаны с отголосками тотемизма<sup>2</sup>. Поэтому символом Рима является Капитолийская волчица. Легендарным же основателем города считается Ромул, откуда и идет название города – Рома. Славянское же произношение того же слова – Рим. Однако это лишь более поздняя легендарная интерпретация названия столицы, которое на самом деле, как это обычно для многих городов, происходит от названия реки Тибр, известном в этрусском языке как *Рума*. При этом надо помнить, что основание города связано с древнейшей историей этрусков. И сама скульптура Капитолийской волчицы принадлежит этрусскому мастеру, «лишь позднее к ней, уже римлянами, были приделаны статуэтки младенцев Ромула и Рема. И для нас, в отличие от древних жителей Рима, она приобретает иной смысл: “вечный город” был основан этрусками, а затем от них эстафету переняли римляне»<sup>3</sup>. Приводя эти данные, важно подчеркнуть, что сама идея мифической Капитолийской волчицы принадлежит не римлянам и что изначально она не связывалась с младенцами, вскормленными волчицей. Когда-то на данной территории волк сам по себе играл достаточно важную роль и стал предметом поклонения до появления легенды об основателе «вечного города», то есть сам город намного старше легенды о его основателях.

Сюжет легенды, связанный с Капитолийской волчицей, проник и в Среднюю Азию и хорошо отразился в настенной живописи дворца Уструшаны, построенного в Северном Таджикистане в VII в. н.э. По словам Н.Н. Негматова и В.М. Соколовского, исследовавших изображение, памятник

<sup>1</sup> Толстов С.П. Указ. раб. С. 12; Потанин Г.Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899. С. 29.

<sup>2</sup> Токарев С.А. Указ. раб. С. 79.

<sup>3</sup> Кондратов А. Этрусски — загадка номер один. М., 1977. С. 4.

этот является первым известным нам живописным воспроизведением в мировом искусстве древнейшей легенды, в котором четко и строго последовательно отражены все основные моменты сюжета. Уструшанская композиция – первый памятник, который «отражает все персонажи римской легенды, включающей, кроме волчицы и близнецов, правителя, придворных, родительницу детей и пастуха-воспитателя»<sup>1</sup>. Авторы данной публикации заинтересовал вопрос: как попало в Таджикистан изображение Капитолийской волчицы? Первым и наиболее вероятным путем проникновения сюжета в Среднюю Азию, по мнению ученых, было прямое заимствование из римско-византийской среды. Для такого предположения есть все основания, ибо Согд, Уструшана, Фергана находились на пути торговых и экономических связей греко-римлян со странами Востока. Притом наиболее интенсивный период среднеазиатско-византийских взаимоотношений приходится на VI–VII и начало VIII вв. Как раз в этот период был построен Уструшанский дворец. Здесь же следует сказать, что в Средней Азии обнаружено немало и других предметов с изображением Капитолийской волчицы.

Не менее вероятен путь проникновения рассматриваемого сюжета в Среднюю Азию из Среднего Востока, о чем свидетельств ничуть не меньше. Например, в Древнем Иране были распространены легенды о подкидышах, вскормленных животными и воспитанных пастухами, ремесленниками. Известна также древняя легенда о волчице, вскормившей Кира и т.д. Неплохо сохранились сюжеты легенд о волках и волчицах, спасших раненых воинов или подкинутых царевичей. Такого характера произведения широко были распространены и в индоиранской мифологии. И совершенно правы Н.Н. Негматов и В.М. Соколовский, когда пишут, что «не лишено вероятности предположение о проникновении таких сюжетов в просторы Центральной Азии, Сибири и Восточной Европы из Среднего Востока»<sup>2</sup>. Тем не менее, по мнению авторов рассматриваемой работы и некоторых других, легенда эта проникла в Среднюю Азию из западного христианства. Для восприятия знаменитого этрусско-римского предания были реальные основания. Ибо по сюжету оно было связано «с чрезвычайно древним распространением на Востоке мифа о царском отпрыске (отпрысках), вскормленных волчицей»<sup>3</sup>. По этому поводу следует сказать, что вряд ли надо было искать где-то в Древнем Риме основу сюжета, распространенного в сущности во всей Центральной Азии и Южной Сибири. Он мог попасть в Шахристан вместе с гуннскими или другими тюркоязычными племенами в период их продвижения на Запад. Ведь они не всегда обходили Среднюю Азию стороной. К тому же следует иметь в виду, что в 627–649 гг. область Ферганы была завоевана тюрком Ашиной, то есть как раз, очевидно, перед началом строительства Уструшанского дворца, где и изображена т.н. Капитолийская волчица.

Здесь необходимо иметь в виду и следующее обстоятельство: если даже легенда, вернее миф, о Капитолийской волчице первоначально возникла среди

<sup>1</sup> Негматов Н.Н., Соколовский В.М. Указ. раб. С. 446.

<sup>2</sup> Там же. С. 452.

<sup>3</sup> Гафуров Б.Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. М., 1972. С. 291.

этрусков, это не противоречит предложенной нами концепции. Дело в том, что: во-первых, происхождение и формирование этрусков, по мнению отдельных ученых, происходит на юге Средней Азии; во-вторых, как показывают исследования последних лет, этногенез этрусков связан с прототюрками, подтверждением чего, кстати, является и рассматриваемая легенда об алтайской волчице<sup>1</sup>.

В алтайской легенде о волчице довольно хорошо отразились некоторые мотивы мифов о «первых людях» на земле, с которыми связан широкий круг произведений, где отражается рассказ об одиночестве героя. Но свое начало этот мотив берет в мифах. Как говорится в сказаниях, например, Древней Греции, одинокой росла в горах быстроногая охотница Атланта, так как ее отец не хотел иметь дочерей и велел отнести ее в горы. Бог молнии Зевс знал, что много горя принесет ему сын Афродиты и хотел, чтобы он был умерщвлен еще при рождении. Но Афродита скрыла своего сына в дремучих лесах. Одиноким рос в пещере Парис<sup>2</sup>. Во всех легендах интересно своеобразное отражение матриархальных представлений: всех названных героев спасают женщины, притом – спасают от мужчин.

Однако ближе к алтайской легенде стоят некоторые мотивы или сюжеты древнегреческой мифологии, связанные с первобытным тотемизмом и рассказывающие о том, что быстроногая охотница Атланта и Парис, о которых выше говорилось и детство которых прошло в пещере, были вскормлены медведицей. Сына богини Афродиты вскормили своим молоком две свирепые львицы и т.д. Впрочем, наиболее раннее художественное отражение мотива одинокого детства относится не к древнегреческой мифологии, а к эпохе гораздо более ранней – к шумеро-аккадскому эпосу «О все выдавшем» (см. далее).

Все указанные мотивы, связанные с образами волка и волчицы, нашли широкое отражение и в древнем и средневековом тюркском эпосе, в чем мы далее убедимся неоднократно. Здесь же еще раз отметим, что рассматриваемые древнетюркские легенды, связанные с волком и волчицей, свидетельствуют о наиболее архаичном, историко-хронологически *наиболее древнем* отражении мотива: вскармливание волчицей и рождение от волка или волчицы будущего героя – родоначальника племени.

\*\*\*

Наиболее ранние памятники тюркской письменности – Орхоно-енисейские памятники, изучением которых занимаются ученые многих стран и народов, ибо они так или иначе относятся к культуре большинства тюркских народов, – отражают принципиально новый этап развития тюркского эпоса. Но на них мы здесь специально и подробно останавливаться не будем, на что имеется ряд причин: 1) все древнетюркские письменные памятники являются образцами письменной литературы; 2) поэтому они обычно рассматриваются в исследованиях по истории литературы и включаются в соответствующие сборники. Так, в 1 томе 6-томной «Истории та-

<sup>1</sup> Подр. см.: *Adile Ayda*. Etrüskler (Tursakalar) türk idiler. Ankara, 1992; *Зэкиев М.З.* Төркитатар этногенезы. 109–118 бб.

<sup>2</sup> *Кун Н.А.* Легенды и мифы Древней Греции. М., 1954. С. 58, 196, 248.

тарской литературы» представлена специальная статья профессора Х.Г. Короглы о древнетюркской письменности<sup>1</sup>; в 1 томе 8-томной «Истории татарской литературы» – статья А. Шарипова<sup>2</sup>. В монографии «Средневековая татарская литература VIII–XVIII вв.» тоже представлена объемистая глава «Древнетюркская письменность»<sup>3</sup>. Такая же практика находит отражение и в учебниках<sup>4</sup> и различных сборниках произведений литературы; 3) памятники эти изучены сравнительно хорошо, в том числе и в свете их взаимоотношений с устным творчеством различных тюркских народов<sup>5</sup>.

Все сказанное вовсе не значит, что древнетюркские письменные памятники нами вообще отвергаются. Нет, разумеется. Дело в том, что в сущности указанные произведения письменности стоят как бы между народно-поэтическим творчеством, особенно героическим эпосом, и памятниками письменной литературы, поэтому в них довольно много общего с образцами тюркского героического эпоса. Речь в данном случае идет о таких объемистых произведениях, как памятник в честь Кюль-тегина и Могиляна, надпись на памятнике Таньюкуку, в честь Бильге-Кагана.

Главной особенностью этих памятников является их непосредственная связь с конкретными историческими событиями в древних тюркских каганатах и известными историческими деятелями, которые сыграли руководящую роль в этих событиях. *С этой точки зрения они являются первыми историческими художественными произведениями в истории тюркских литератур.* Одновременно в них немало и от более раннего тюркского героического эпоса, что выражается: 1) в той или иной степени воспроизведения модели Вселенной и роли древнетюркского бога *Тэнгри* в этом процессе; трехчастном построении мироздания: Небо; говоря языком древнетюркского и раннесредневекового эпоса, Серединное царство – Земля и Подземный мир; 2) возникновении человека – древних тюрков – и их царства по изволению *Неба-Тэнгри* и определении их судеб на земле; 3) в определенной степени воспроизведения *эпической биографии* конкретного исторического деятеля, «приобретшего» в указанных памятниках ряд черт эпического богатыря; 4) описании битв героев, которое в свою очередь включает эпизоды: а) самовосхвалении богатырей, которое берет свое начало с памятников древневосточной письменности; б) описании самого богатыря, его коня и оружия; в) воспроизведении самой битвы, особенно ее победного или трагического конца; 5) в определении трагических судеб древнетюркских каганатов; в связи с этим же проблемы *смерти и бессмертия*, отраженной в древнетюркских памятниках.

---

<sup>1</sup> Короглы Х.Г. Борынгы төрки язмачылык // Татар әдәбияты тарихы: 6 томда. Казан, 1984. Т. 1. 37–53 бб.

<sup>2</sup> Шарипов Ә. Орхон–Енисей язмалары // Татар әдәбияты тарихы: 8 томда. Казан: Татар. кит. нәшр., 2014. Т. 1. 50–70 бб.

<sup>3</sup> Средневековая татарская литература (VIII–XVIII вв.). Казань, 1999. С. 11–40.

<sup>4</sup> Миңнегулов Х., Садретдинов Ш. Урта гасыр һәм XIX йөз татар әдәбияты. Казан, 1994. 15–30 бб.

<sup>5</sup> Литературу вопроса см. Стеблева И.В. Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. М., 1976.

Известно, что объемные эпические сказания нередко определяются как *гигантское надгробное слово*. Выражение это может быть полностью оправдано в тех случаях, когда речь идет о дастанах, заканчивающихся гибелью всех ведущих героев, куда могут быть отнесены: грандиозная героическая поэма киргизского народа, классический образец тюркского богатырского эпоса «Манас»; сказание целого ряда тюркских народов «Ак Кубек», возникшее и сформировавшееся, очевидно, перед началом монгольских войн первой половины XIII в.; целый ряд образцов ногайского героического эпоса: «Ахмет, сын Айсула», «Кобланды-батыр», «Орак и Мамай», «Шора-батыр», «Адиль-Солтан», «Эр Кусеп», «Елькильдек-батыр», которые заканчиваются гибелью героев. Здесь же следует заметить, что национальные версии некоторых указанных ногайских героических сказаний имеются и у других народов: «Кобланды-батыр» – у казахов; «Кубланды» – у сибирских татар; «Шора-батыр» – два полностью стихотворных сказания у казахов; крымских татар.

В составе героического эпоса многих народов имеется конкретно-историческое сказание: «Идегэй» – у татар; «Едиге» – у каракалпаков; «Идукай и Мурадым» («Изеукэй менэн Моразым») – у башкир. Все они заканчиваются гибелью всех ведущих героев, что является своеобразным предвестником окончательного распада могущественного средневекового государства тюрков – Золотой Орды. Сюда следует добавить, что и целый ряд лиро-эпических сказаний тюркских народов завершаются глубоко трагически. Здесь могут быть названы такие популярные сказания, как «Козы-Корпеш и Баян-сылу», «Тахир и Зухра», «Буз егет», «Лейла и Меджнун» и др.

Все перечисленные здесь эпические сказания так или иначе соотносятся с памятниками древнетюркской письменности, которые, как известно, зафиксированы на надгробных памятниках\*.

\*\*\*

Установлено, что древневосточная эпика сплошь проникнута религиозной идеологией, основанной на представлениях о многобожии, политеизме. В связи с проблематикой данной работы необходимо особо отметить, что в последние десятилетия ученые разных стран и народов высказывают мысль о возможной близости древнешумерских языка и мифологии к древнетюркским, о чем немало говорится в работах О. Сулейманова, А. Каримуллина, М. Закиева, да и в наших более ранних статьях<sup>1</sup>.

Известно, что в последние 1500 лет, то есть с VI по XX век, одно из самых почетных мест, по крайней мере до проникновения ислама к тюркоязычным

---

\* Здесь мы не останавливаемся на проблемах влияния древневосточных мифологии и эпоса и раннесредневековых письменных литературных памятников на тюркский народный эпос, т.к. они будут привлекаться при рассмотрении конкретных тем, сюжетов и мотивов тюркского эпоса.

<sup>1</sup> Сулейменов О. Аз и Я. Алма-Ата, 1975; Каримуллин А. О возможном родстве отдельных индейских языков с тюркскими // Вопросы тюркского языкознания. Казань, 1976; Каримуллин А. Прототюрки и индейцы Америки: По следам одной гипотезы. М., 1995; Закиев М.З. Тюрки-татар этногенезы. 236 бит; Закиев М.З. Происхождение тюрков и татар. М., 2003. С. 361–362; Урманче Ф. Фольклор в тюркларнең этник тарихы // Татарстан хәбәрләре. 1994. 28 окт.

народам (X–XVIII вв.), занимал верховный бог Неба – *Тэнге-Тенгри*. Первые упоминания имени бога Тэнгри в письменности некоторые ученые относят к эпохе древнетюркской письменности – к Орхоно-Енисейским памятникам. По-видимому, предположение это неверное и на ряд тысячелетий «омолаживает» возраст древнетюркского Тенгри. Дело в том, что имя Тэнгри в форме *Дингир* впервые начинает употребляться в памятниках древнешумерской клинописной литературы. В некоторых тюркских языках и в настоящее время имя этого бога употребляется в близкой к древнешумерской форме: Теңгер, Тәңгер, Тиңгир. Возможная генетическая близость древнешумерского Дингира и тюрко-монгольского Тенгри отмечается и таким фундаментальным исследованием, как энциклопедия «Мифы народов мира»<sup>1</sup>.

Первую фиксацию наименования древнетюркского *Тенгри* в форме *Дингир* на древнешумерском языке можно доказать и многими другими параллелями из древнешумерских языков и мифологии, притом взяты эти примеры из письменных источников, возраст которых относится к эпохе, отстоящей от нас на 5–6 тысячелетий.

Известно, что практически все древнетюркские племена и народы когда-то поклонялись Солнцу, впрочем, как и многие другие народы древнего мира, особенно Древнего Востока. В татарском и некоторых других тюркских языках до настоящего времени сохранилась пословица: *Иртә тор да көнне айт* – Встань рано утром и назови день, вернее – Солнце. Слово *көн* (в современном татарском языке только *день*) в данном случае обозначает и *день*, и *бытие человека*, и *Солнце*. На казахском языке вообще нет специального слова для обозначения солнца – оно называется тем же словом *көн*, которым называется и Солнце, и день. Без солнца на этом свете невозможна никакая форма жизни. Поэтому употребление этого слова *көн* в таком широком смысле вполне естественно. И у древних скифов, и у гуннов это слово употреблялось в том же значении.

И в Древнем Шумере существовало поклонение Солнцу, обожествление его, признание его верховным божеством. Но суть вопроса и его специфика в другом: на древнешумерском языке Солнце называлось *Уту*. Здесь можно отметить, что слово *Ут* – *От* в ряде тюркских языков обозначает *огонь*. И в слове *уту* мы видим лишь слегка измененную форму того же самого слова *ут* – *огонь*. Получается, что древние шумеры, также как целый ряд древнетюркских племен и народов, поклонялись тому же самому *огню* – *уту* – *ут*<sup>2</sup>.

Поскольку в Древнем Шумере господствовал политеизм, там было очень много богов и богинь, по мнению специалистов по истории Древнего Востока и Древнего Шумера, – несколько сот. Среди имен этих богов и богинь немало и таких, которые перекликаются, иногда даже буквально совпадают с отдельными словами или наименованиями древнетюркского и современных тюркских языков. Скажем, Бог неба в Древнем Шумере назывался *Ан* – *Ану* – *Ана*<sup>3</sup>. Основной его храм был в городе Уруке, кстати, слово по своему фонетическо-

<sup>1</sup> Неклюдов С.Ю. Тенгри // МНМ. 2. С. 500–501.

<sup>2</sup> Кленгель-Брандт Э. Вавилонская башня. М., 1991. С. 46.

<sup>3</sup> Васильев Л.С. История Востока. Т. 1. М., 1993. С. 84.



му звучанию очень близкое к фонетике тюркских языков. Возможно, что слово *Ан* – *Ану* – *Ана* для обозначения верховного небесного бога появилось раньше поклонения *дингирам*?! Во всяком случае, наименование верховного небесного божества именем *Ана* заслуживает особого внимания. Возможно, что такое наименование осталось с эпохи господства матриархальных отношений? В настоящее время идут бесконечные дискуссии о том, была ли эпоха матриархата в истории человечества. Тем не менее одно бесспорно: по своему происхождению культ женщин, поклонение женщинам, в том числе и богиням возникло намного раньше поклонения богам и относится к истории Древнего Востока. На возражение на такое утверждение можно ответить многочисленными и неопровержимыми данными о широкой распространенности *культы женщин на Древнем Востоке*. Об этом сохранилось немало количество бесспорных и неопровержимых данных. К слову, распространенные во всем мире легенды об амазонках тоже берут свое начало с Древнего Востока, поэтического творчества *скифов*<sup>1</sup>. Следовательно, и связь наименования верховного небесного божества словом женского рода *Ана* не может вызвать каких-либо недоразумений. Следует только отметить, что слово *Ана* в сущности на всех тюркских языках обозначает *мать*.

Эту мысль можно доказать и некоторыми другими примерами. В XXV–XXIV веках до н.э. в том же Древнем Шумере в городе Лагаш был главный храм богини *Бау* – *Баба* (впрочем, по своему звучанию и слово Лагаш как название города очень близко к тюркской лексике). Тем не менее самым большим храмом в Лагаше был храм супруги бога Бау-Баба – *Нингурсу* (*Нин-Нгарсу*). Это написание слова взято из книги Л.С. Васильева «История Востока». Большой знаток истории Древнего Шумера, посвятивший истории этого государства целый ряд ценнейших исследований С.Н. Крамер дает несколько иное и, видимо, более достоверное написание этого имени на древнешумерском языке: *Нинхурсаг* – *Богиня-мать*. Можно отметить *смысловое родство* этого слово с именем древнетюркской богини *Умай* – *Ымай*. При объяснении значения слова *Умай* обычно отмечается, что в нем есть и намек на особенности женского организма, что наблюдается, кстати, и в слове *Нинхурсаг*<sup>2</sup>. Во всяком случае, обычно подчеркивается, что этим словом обозначается *мать*. Если к имени *Нинхурсаг* подойти с этой же точки зрения, можно отметить, что и здесь прежде всего подчеркивается, что речь идет о матери, о ее утробе – *хурсаг* – *корсак*. Дитя в первую очередь появляется в утробе матери. На древнешумерском языке основной смысл имени *Нинхурсаг* – *Мать-земля*. Крупный специалист по шумерским и шумеро-аккадским клинописной литературе и мифологии В.К. Афанасьева отмечает, что *Нинхурсаг* в шумеро-аккадской мифологии – богиня-мать. Впрочем, имена многих богинь шумерской мифологии, начинаются со слова *Нин* или *Ни*: *Нингаль* – супруга бога луны Нанны, мать солнечного бога Уту (Шамаша); *Нингишзида* – владычица чистого (святого) дерева; *Нинмах* – госпожа, в шумеро-аккадской мифологии богиня-мать; *Нисаба* – богиня уро-

<sup>1</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. Л., 1972. С. 78.

<sup>2</sup> Бутанаев В.Я. Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984.

жая, позднее – богиня писцового искусства, науки, архитектуры, астрономии и др.<sup>1</sup> И некоторые другие примеры доказывают близость древнешумерской мифологии к мифологии древнетюркской. Например, бог воды на Древнем Шумере назывался *Энки*. Нет необходимости в том, чтобы специально доказывать близость слова *Энки* к татарскому и башкирскому *энкэй*; но и в некоторых диалектах татарского языка, например, у сибирских татар тоже – *Энкэй*. Следует особо подчеркнуть лишь следующее обстоятельство: поклонение воде в Древнем Шумере имело отнюдь не меньшее значение, чем поклонение верховному небесному богу. Поэтому такое «материнское» звучание наименования и этого божества вполне естественно. Следует еще отметить и то, что и вся вселенная в древнешумерском языке обозначалась тем же словом: *ан – ки*, то есть *Небо – Земля*. Подобные взгляды были распространены не только в древнем Шумере, но и у целого ряда других народов Древнего Востока. Представление Неба как отца, а Землю как мать – один из главных канонов древнетюркской мифологии.

Здесь нельзя не указать еще на одно примечательное созвучие: странство между Небом и Землей у древних шумеров называлось *Лиль*. Звучание и значение этого слова очень близко к распространенному у тюркских племен и народов слову *жилъ – йиль – жел (ветер)*.

Если подойти к вопросу в сравнительно-историческом плане, совпадений, созвучий немало. Так, одним из наименований Подземного царства у древних шумеров было слово *Кур*<sup>2</sup>. Специально выяснять значение этого слова на тюркских языках тоже нет необходимости. На всех тюркских языках оно обозначает могилу, где хоронят людей, то есть, по существу, тот же иной, подземный мир: *гөр – көр – күр – гүр* и т.д. Правда, в тюркских языках это слово имеет и другое значение: *слепой*. Также и на древнешумерском языке: *кур* – какое-то страшное мифическое чудовище.

Можно остановиться еще на одном весьма выразительном примере. В Древнем Шумере богиня пшеничного зерна называлась *Ашнан*<sup>3</sup>. Этимология и этого слова с точки зрения тюркских языков понятна сама собой: *аш – ас* на всех тюркских языках обозначает пищу, еду, суп; *нан* на средневековом тюрко-татарском письменном и на казахском, на узбекском и в некоторых других языках обозначает *хлеб (испеченный)*.

Здесь, таким образом, были приведены некоторые данные из шумерской мифологии, относящиеся к V–III тысячелетиям до н.э. Там, видимо, в связи с очень древней эпохой на первом плане стоял культ богинь, связанный в той или иной степени с культом женщин. Те же сведения дают возможность выяснить некоторые особенности первобытной мифологии тюркских племен и народов, не сохранившиеся у них самих. Об этом можно судить на основе данных языка, наименований богов и богинь, в которых несомненно созвучие с тюркскими языками.

\*\*\*

<sup>1</sup> МНМ. 2. С. 220–224.

<sup>2</sup> Там же. С. 29.

<sup>3</sup> Там же. С. 40.

Приступая к непосредственному рассмотрению вопроса о *начале повествования*, о различного характера *зачинах эпических произведений* древности, следует помнить, что народный эпос в целом – явление широкомасштабное, и повествование в его отдельных наиболее ранних образцах начинается с описания глобальных процессов, связанных с древними представлениями о возникновении, вернее, *создании мироздания*. И примеров этого мы можем найти в древнешумерских клинописных памятниках. При этом, однако, следует иметь в виду, что «приблизительно к 2000 году до нашей эры... язык его (Шумера) народа повсеместно вышел из общего употребления. Но шумерская культура не пропала бесследно; скорее всего, она претерпела изменения и легла в основу вавилонской цивилизации, получившей в наследие шумерскую культуру и территорию»<sup>1</sup>. Одновременно нельзя забывать и того, что собственно космогонические шумерские мифы неизвестны. В тексте «Гильгамеш, Энкиду и Подземный мир» говорится, что некие события происходили в то время, «когда небеса отделились от земли, когда *Ан\** забрал себе небо, *Энлиль\*\** землю, когда *Эрешкигаль* подарили Куру». В мифе о мотыге и топоре говорится, что землю от небес отделил Энлиль; миф о *Лахар и Ашнан*, богинях скота и зерна, описывает еще слитное состояние земли и небес («гора небес и земли»), которым, по всей видимости, ведал Ан. Миф «Энки и Нинхурсаг» рассказывает об острове *Тильмун\*\*\** как о превозданном рае.

Надо полагать, что приведенные или упомянутые сюжеты космогонических мифов были известны в Древнем Шумере 6–7 тысяч лет назад. Позже они попали в клинописную литературу Древней Вавилонии.

В те же периоды существования шумерской, позже шумеро-аккадской цивилизаций указанные сюжеты проникают в начальные части эпических повествований, что может быть доказано целым рядом конкретных примеров. Скажем, в первых строках эпической поэмы о мироздании и возвышении главного бога города Вавилона, Мардука, «Когда вверху...» – «Энума элиш» (XVI в. до н.э.):

Когда вверху не названо небо,  
А суша внизу была безымянна,

<sup>1</sup> Шумер: Города эдема. М., 1997. С. 13.

\* *Ан* – в шумеро-аккадской мифологии одно из центральных божеств, бог неба: *Афанасьева В.К. Ан* // МНМ. 1. М., 1987. С. 75.

\*\* *Энлиль* – один из главных богов шумеро-аккадского пантеона: *Афанасьева В.К. Энлиль* // МНМ. 2. С. 662–663.

\*\*\* *Эрешкигаль* – в шумеро-аккадской мифологии богиня – владычица подземного царства; *Лахар и Ашнан* – в шумерской мифологии богини скота и зерна; *Тильмун, Дильмун* – в шумеро-аккадской мифологии счастливый, блаженный остров (идентифицируется с Бахрейнскими островами). *Тильмун* – место действия одного из древнейших шумерских мифов об Энки и Нинхурсаг, там же поселен после потопа Зиусудра. *Зиусудра* – (шумер., букв., «нашедший жизнь долгих дней», Утнапишти (аккад., «нашел дыхание») герой шумеро-аккадского мифа о потоке. Зиусудра – мудрый и набожный правитель города Шуруппака, узнает о предстоящем потоке (который должны наслать на людей боги) от бога – покровителя людей Энки. Строит ковчег, спасается сам и спасает людей: МНМ. 2. С. 512, 649, 666; 107. *Афанасьева В.К. Зиусудра* // МНМ. 1. С. 468.

Апсу первородный, всесотворитель,  
Праматерь Тиамат, что все породила,  
Воды свои воедино мешали.  
Тростниковых загонов тогда еще не было,  
Тростниковых зарослей видно не было,  
Ничто не названо, судьбой не отмечено,  
Тогда в недрах зародились боги...<sup>1</sup>

Тема Начала Мироздания отражается не только в произведениях народного эпоса, но и в образцах других жанров древосточного фольклора. Скажем, в заговоре против зубной боли «Когда Ану сотворил небо...» VI в. до н.э.: «Когда Ану сотворил небо, Небеса сотворили землю, Земля сотворила реки, Реки сотворили протоки»<sup>2</sup>. Широко разработанные 6–7 тысячелетий назад в древнешумерской, позже в шумеро-аккадской и шумеро-вавилонской мифологии, фольклоре и клинописной литературе многочисленные эпические сюжеты, мотивы и изобразительно-выразительные средства после угасания шумерской цивилизации попадают в шумеро-аккадские мифологию и литературу, откуда они проникают, очевидно, в зороастризм и Авесту. Верховный бог Авесты и зороастризма Ахурамазда «творит мир усилием или посредством мысли» («Ясна» 19, 1–6)»<sup>3</sup> (МНМ. 1.141). В Ясне 19 об этом сказано следующее: «И в этой речи Маздой было сказано о трех мирах, четырех сословиях, пяти Рату, осуществляющих [свои деяния] через помощников. Какие [это] меры? Добрая мысль, доброе слово, доброе деяние»<sup>4</sup>.

Более близки к древнешумерским Библейские мифы, отраженные в книге Бытия: «В начале сотворил бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и дух божий носился над водою. И сказал бог: да будет свет. И стал свет. И увидел бог свет, что он хорош, и отделил бог свет от тьмы. И назвал бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один. И сказал бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды. И стало так. И создал бог твердь и отделил воду, которая под твердь. И стало так. И назвал бог твердь небом. И увидел бог, что это хорошо. И был вечер и было утро: день второй. И сказал бог: да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша. И стало так. И собралась вода под небом в свои места, и явилась суша. И назвал бог сушу землею, а собрание вод назвал морями. И увидел бог, что это хорошо»<sup>5</sup> (Быт 1:1–10)<sup>6</sup>.

Если в Библии Вселенная создается, надо, полагать, богом Яхве, то в следующей ступени развития цивилизации человечества главную роль в мироздании играет Аллах, от имени которого в Коране сообщаются следующие данные: «Он – Тот, кто небеса и землю создал» (6:73); далее в «Суре 67. Владычество. Аль Мульк» сообщается:

<sup>1</sup> Я открою тебе сокровенное слово... С. 32.

<sup>2</sup> Там же. С. 202.

<sup>3</sup> Авеста. Ясна 19, 1–6; *Лелеков Л.Я.* Ахурамазда // МНМ. 1. С. 141–142.

<sup>4</sup> Авеста. С. 158.

<sup>5</sup> *Евсюков В.В.* Мифы о Вселенной. Новосибирск: Наука, 1988.

<sup>6</sup> Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. М., 1994.

Он – Тот, кто создал семь небес рядами.  
В Божественном творенье том  
Не различить тебе структурных нарушений.  
И снова обратив свой взор, –  
Ты зришь какой-нибудь изъян в творенье этом? (67:3)

Созданные абсолютно совершенными Небеса были украшены Аллахом звездами. Притом звезды эти были созданы не столько для украшения Небес, они выполняли очень важную роль в сохранении гармонии Мироздания и для успешной борьбы со всякой нечистью: «Мы небеса усыпали звездами, И Мы их сотворили для того, чтоб дьяволов\* изгнать, И уготовили для них Мы наказание – Гореть в пылающем Огне» (67:5). Одновременно Аллах создал мрак ночи и сияние дня: «(Небесный свод) залил Он мраком ночи И выявил великолепие его Сиянием солнечных светил» (79:29). Для общения с обитателями земли была создана специальная лестница: «От Господа (идущей), От Владыки всех ступеней... (Ступеней, по которым) Ангелы и Дух к Нему восходят За день один, длиною в пятьдесят тысячелетий» (70:3–4)<sup>1</sup>.

Известно, что и Библия, и Коран начинаются с восхваления *магической силы Слова*. И этот постулат требует специального рассмотрения. Здесь же только отметим, что для возникновения *Слова* необходимо было существование *мироздания*.

В отличие от данных древневосточной мифологии, где Вселенная создается различными богами практически без указания конкретных путей возникновения мироздания, в зороастризме, иудаизме и исламе Вселенная создается *словом верховного и единственного бога*. В указанных религиях духовное начало играет главенствующую роль. Одновременно само собой напрашивается вывод о том, что во всех приведенных случаях речь идет о разновременных и разных по территории вариациях одних и тех же мифов, которые все, надо полагать, восходят к древнешумерской мифологии. Так, возникнув 6–7 тысяч лет тому назад в Месопотамии, мифы о Вселенной, ее возникновении и формировании распространяются сначала по всей Месопотамии; позже, очевидно, по всем близлежащим регионам и далее по всем странам Востока и Запада.

Весьма интересно и то, что все эти мифы о Вселенной, о мироздании или их варианты и версии хорошо известны нам и по другим, гораздо более поздним источникам – многочисленным эпическим сказаниям, да и по древнетюркским письменным памятникам. Установлено, что центральным божеством древнетюркской мифологии, которое играло решающую роль в возникновении – создании Вселенной, был *Тенгри*. Естественно поэтому, что его имя в них повторяется неоднократно и выступает он как создатель, повелитель всего сущего, начиная с эпохи начала Мироздания. Так, Большой памятник в честь Кюльтегина и Могиляна начинается со слов: «Өзэ Күк Тэнгри асра йагыз

\* Перевод коранического *Шайтан* европейским *Дьявол* не адекватен.

<sup>1</sup> Коран: пер. смыслов и комментарии В. Пороховой; гл. ред. Мухаммад Саид Аль Рошд. Дамаск–Москва, 1996. С. 155, 604, 613, 635.

йир кылындукта экин ара киши кылынмыш» – «(үстә – зәңгәр көк (?), аста күрән жир барлыкка килгәч, ике арада кеше пәйда булды)»<sup>1</sup>. – «Когда наверху Появился небесный Тенгри, А внизу – бурая земля, Посередине возник человек». Те же слова И.В. Стеблева переводит несколько иначе: «Когда вверху голубое небо\* [а] внизу бурая земля возникли (или были сотворены), между ними возникли (или: были сотворены человеческие сыны)»<sup>2</sup>. Как видим, упомянутая надпись начинается с указания места и времени возникновения отдельных, наиболее важных для человека атрибутов мироздания – Неба и Земли (подчеркивается также, как и в Библии и Коране, что они были созданы Верховным Небесным богом древних тюрков – Тенгри); между Небом и Землей, по терминологии древнетюркских мифологии и эпоса – в Среднем мире, в Серединном царстве, на Земле – человека.

Впрочем, фиксация имен Господа Бога (в Библии), Тенгри (в древнетюркских памятниках письменности) и Аллаха (в Коране) – явления, по всей вероятности, более поздних эпох. Изначально во всех эпических повествованиях речь шла, очевидно, о «самостоятельном» возникновении мироздания, также как и в мифах многих народов мира. С этой точки зрения показательны следующие слова профессора Х.Г. Короглы: «Многие ученые обращали внимание на то, что в Орхонских надписях есть элементы, близкие к устно-поэтическим повествованиям тюркских народов. П. Фалев провел сравнительное исследование Орхонских надписей с «Манасом». В частности он в начальных словах «Манаса»: «Жир жир булганда, Су су булганда», – «(Когда земля стала землей, Вода стала водой)» видит влияние Большой надписи»<sup>3</sup>.

Указанная закономерность соблюдается и в целом ряде архаических сказаний тюркских народов. Так, наиболее важные из якутских олонхо начинаются с описания начала мироздания. Крупные знатоки сюжетов якутских олонхо Н.В. Емельянов и В.В. Илларионов передают начало сюжета олонхо «Могучий Эр Соготох»: «Время образования Среднего мира (1–35). Описание “роста” изначальной матери-земли – Среднего мира, сотворение его природы, людей и скота, дня и ночи, зверей и птиц (36–150)»<sup>4</sup>. Приведенные слова весьма примечательны. Практически во всех российских энциклопедиях вероисповедание якутов определяется как *православие*<sup>5</sup>. Это, очевидно, не совсем соответствует действительности. Ибо многие народы, подвергшиеся в царской России насильственной христианизации, сохранили большую приверженность к язычеству, нежели к православию. Об этом свидетельствуют многочисленные материалы по мифологии якутов, чу-

<sup>1</sup> Татар әдәбияты тарихы. Алты томда. Т. 1. Казан, 1984. 40 б.

\* Перевод сочетания *Көк Тәңри* словами *голубое небо* неверно. Ибо Тэнгри-Тәңре – это собственное имя древнетюркского Небесного Бога и ни на какой другой язык не может быть переведено.

<sup>2</sup> Стеблева И.В. Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. М., 1976. С. 15.

<sup>3</sup> Короглы Х.Г. Борынгы төрки язмачылык // Татар әдәбияты тарихы. Т. 1. 42 б.

<sup>4</sup> Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох». М., 1996. С. 401.

<sup>5</sup> БЭС. С. 1429.

ваш, удмуртов, мари, мордвы и др.<sup>1</sup> С этой точки зрения примечательны приведенные выше из якутского олонхо «Могучий Эр Соготох» слова, в которых, безусловно, отражаются языческие представления якутов, которые довольно близки к стихам из Корана о начале мироздания, хотя, как отмечалось, якуты никогда не имели никакого отношения к исламу и его мифологии. Одновременно эта близость свидетельствует об универсальности, о повсеместной распространенности мифов и мифологических повествований о начале мироздания.

С «описания Вселенной, страны богатыря, портретной характеристики начинается и олонхо «Уол Эр Соготох» по записи П. Ефремова и М. Александрова, сделанной в 1960 г. со слов Н.Г. Тагорова<sup>2</sup>. Начала двух вариантов олонхо «Эрбэхтэй Бэргэн» олонхосута В.О. Каратаева тоже посвящается описанию Среднего мира<sup>3</sup>. В конкретном выражении в олонхо «Могучий Эр Соготох» все эти описания представляются в следующих словах: «Когда провидцы мои, с меченой костью сородичи-шаманы мои [будущего] не прозревали еще, госпожа мать-земля моя, величиной с пятку серой белки будучи, расширяясь-растягиваясь, разрастаясь, рождалась; подобно вывернутому, мягкому, как замша, уху *двухгодовой важенки*\* растопыриваясь во все стороны, постепенно увеличивалась, оказывается»<sup>4</sup>. Близко к приведенным звучат начальные строки олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» в переводе В. Державина:

Осьмикрайная,  
Об осьми ободах,  
Бурями обуянная  
Земля – всего живущего мать,  
Предназначенно-обетованная,  
В отдаленных возникла веках.  
И оттуда сказание начинать<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> См.: Егоров Н.И. Чувашская мифология // Культура Чувашского края. Часть I. Чебоксары, 1995. С. 109–146; Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор. Проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск, 1998; Девяткина Т.П. Мифология мордвы. Саранск, 1998.

<sup>2</sup> Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох». С. 418.

<sup>3</sup> Там же. С. 421.

\* *Провидцы мои* – по верованиям якутов, не каждый человек может знать о присутствии злых духов. Есть люди, обладающие особой способностью «видеть» злых духов во сне или даже наяву. Они приглашались для выяснения причин заболевания и других несчастий; *с меченой костью сородичи-шаманы мои* – по верованиям якутов, у человека, которому суждено стать шаманом, имелась особая метка на какой-нибудь части его скелета: бугорок на кости, сросшиеся вместе пальцы рук или ног или лишняя кость – шестой палец, дополнительный позвонок и т.п.; *двухгодовой важенки (сачарын табам)* – здесь слово *сачарын* образовано от эвенк. *сачари* «двухгодовая важенка»: Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX в. Новосибирск, 1980. С. 124; Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох». С. 385; Диалектологический словарь якутского языка: сост. П.С. Афанасьев, М.С. Воронкин, М.П. Алексеев. Якутск, 1980. С. 205.

<sup>4</sup> Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох». С. 77, 79.

<sup>5</sup> Героический эпос народов СССР. Т. 1. С. 367.

Весьма примечательна последняя строка приведенного отрывка, где подтверждается мысль о том, что любое серьезное эпическое сказание должно начинаться с повествования о создании-возникновении мироздания. Та же мысль высказывается и в первых строках другой публикации того же олонхо. Повествуя о том, как «Была создана Изначальная Мать-Земля», произведение переходит к следующим словам:

Прикреплена ли она к полосе  
Стремительно гладких, белых небес –  
Это неведомо нам;  
Иль на плавно вертящихся в высоте  
Трех небесных ключах  
Держится нерушимо она –  
Это еще неизвестно нам;  
Иль над гибельной бездной глухой,  
Сгущенным воздушным смерчем взметена,  
Летает на крыльях она –  
Это не видно нам;  
Или кружится на вертлюге своем  
С песней жалобной, словно стон –  
Этого не разгадать...<sup>1</sup>

Кажется, что здесь представлено довольно конкретное и достаточно выразительное описание мифологических представлений о *первобытном хаосе*.

Те же мотивы, но в гораздо более лаконичном изложении, представлены в хакасском героическом эпосе «Алтын-Арыг»: «Чир пастап пүт парғанда, Чылтыстар хада тореен полыптыр. Ах чарыхтың алтында Арғал чон чуртап пастаан» – «Когда земля создавалась, Тогда же и звезды рождались, говорят, На [всем] белом свете Народ начинал жить»<sup>2</sup>.

С повествования «о начале времен» открывается и башкирский кобайыр «Урал-батыр»:

Борон-борын борондан,  
Кеше-мазар килмәгән,  
Килеп аяк баһмаған,  
Ул тирәлә коро ер  
Барлығын һис кем белмәгән,  
Дөрт яғын диңгез ураткан  
Булған, ти, бер урын.  
Унда булған, ти, борон  
Йәнбирзе тигән карт менән  
Йәнбикә тигән бер карсык...

---

<sup>1</sup> Нюргун Боотур Стремительный. Якутский героический эпос олонхо. Якутск, 1975. С. 7.

<sup>2</sup> *Алтын-Арыг*. Хакасский героический эпос. М., 1988. С. 8, 250.



В стародавние времена  
 Там, где не было ни души,  
 Где не ступала человеческая нога –  
 Что в тех краях суша есть,  
 Никто не знал –  
 С четырех сторон окруженное морем  
 Было место одно, говорят,  
 Прежде там жили, говорят,  
 Старик по имени Янбирде  
 Со старухой по имени Янбике...<sup>1</sup>

Нечто подобное наблюдается и в алтайском героическом эпосе, в частности в сказание «Кан-Алтын»: «Мынанг озогы чакта, Отурган улуе јок тушта, Эрте чакта, Эмдиги улус јок тушта Бистинг Алтайда Кан-Алтын паатыр јуртаган полтыр» – «Прежде этого века, Когда нынешних людей не было, В ранний век, Когда теперешних людей не было, На нашем Алтае Кан-Алтын богатырь жил, оказывается...» (пер. З.С. Казагачевой<sup>2</sup>). Здесь представлен лишь своеобразный намек на эпоху начала мироздания. Одновременно есть указание и на конкретную местность, где будут происходить эпические события, – Алтай. И следует сказать, что такой намек – вообще характерная особенность алтайских героических сказаний, что наблюдается и в эпосе «Очы-бала»: «Озо-озо, озодо, Отурган калык јок тушта, Эрте-эрте, јебрен ойдо Эмди пистер јок тушта...» – «В давней-давней давности, Когда ныне живущего народа не было, В раннее-раннее, древнее время, Когда нас, теперешних, не было...»<sup>3</sup>.

С рассматриваемой точки зрения весьма выразительны первые строки бурятского героического эпоса «Гэсэр», которые, как нам кажется, представляют очень выразительную картину первозданного мифологического хаоса, пока что «не прикрепленного» ни к какой эпохе и ни к какой географически определенной точке:

Это было, когда начало  
 Изначальное рассветало;  
 Загоралось первое зарево,  
 Созидалось первое марево;  
 Не всходила еще трава,  
 В первый раз поведанной былью,  
 И была еще легкой пылью  
 Наша твердая мать-земля...  
 (Пер. С. Липкина<sup>4</sup>)

<sup>1</sup> Башкирский народный эпос. М., 1977. С. 55, 265.

<sup>2</sup> Кан-Алтын // Алтайские героические сказания. Очы-бала. Кан-Алтын. Новосибирск, 1977. С. 296–297.

<sup>3</sup> Кан-Алтын. С. 84–85.

<sup>4</sup> Гэсэр. Бурятский героический эпос. М., 1968. С. 17.

Выше уже говорилось, что такая традиция начинается с древневосточных фольклора и клинописной литературы. В дальнейшем получает весьма широкое распространение, становясь явлением универсальным. Естественно, поэтому, что позже эта традиция продолжается и в раннесредневековом и средневековом тюрко-монгольском эпосе. Обращая внимание на это, Е.М. Мелетинский писал: «Эпическое время в этих памятниках – мифическая эпоха первотворения: богатырские поэмы тюрко-монгольских народов Сибири, как правило, начинаются с указания времени, когда сотворилась земля, вода, небо... или когда земля была еще по своим размерам как дно турсука, небо – с оленье ухо, океан – ручейком, изюбриха – козленком и т.п.»<sup>1</sup>.

Заслуживает внимания и весьма распространенный *второй тип зачина*, начала повествования с некоторой религиозной окраской, эпической формулой, обозначающей начало какого-либо обрядового действия. Такой тип начала повествования тоже связан с очень древними эпическими традициями. В подавляющем большинстве произведений древневосточной литературы и фольклора в первых же словах так или иначе упоминается имя бога. В произведениях ассирийской и вавилонской клинописной литературы, являющейся прямым продолжением традиций более ранней шумерской литературы, в первых же строках обычно говорится о богах и богинях и их взаимоотношениях с людьми. Это были памятники тех отдаленных эпох, когда боги стояли к людям ближе. Люди тоже обращались к богам и богиням проще... Об этом достаточно ясно говорится в начальных строках поэмы «Когда боги, подобно людям. Сказание об Атрахасисе» (XVII–VI вв. до н.э.):

Когда боги, подобно людям,  
 Бремя несли, таскали корзины,  
 Корзины богов огромны были,  
 Тяжек труд, велики невзгоды.  
 Семь великих богов *Аннунаков*  
 Возложили бремя труда на *Игигов\**.  
 Был Ану, отец их, вышним владыкой,  
 Их советником – воитель Энлиль...  
 (Пер. В. Афанасьевой<sup>2</sup>)

По содержанию довольно близки к приведенным словам начальные строки ранней версии из Телль-эль-Амарны сказания «Когда пир устроили

<sup>1</sup> Мелетинский Е.М. Миф и историческая поэтика // Фольклор. Поэтическая система. М., 1977. С. 35.

\* *Аннунаки* – по определению В. Афанасьевой, божества шумеро-аккадского пантеона, действовавшие преимущественно на земле и в подземном мире. Они определяли судьбы людей и были судьями в Преисподней; *Игиги* – как пишет тот же автор, в аккадской мифологии не очень определенная группа... богов космического (небесного) характера. Иногда называются семь великих богов игигов: Анд, Энлиль, Эйя, Син, Шамаш, Мардук, Иштар (но эти же боги могут обозначаться и как аннунаки): «Я открою тебе сокровенное слово». С. 340; МНМ. 1. С. 479.

<sup>2</sup> Я открою тебе сокровенное слово... С. 51.

боги... Поэма о Нергале и Эрешкигаль» (XIV–VI вв. до н.э.): «Когда пир устроили боги, К сестре своей Эрешкигаль Посла они послали, “Нам к тебе не спуститься, И тебе к нам не подняться. Пришли – пусть возьмут твою долю”». (Пер. В. Афанасьевой<sup>1</sup>.)

Близко к приведенным начало поэмы «К стране безысходной...», рассказывающей о сошествии Иштар в Преисподнюю (XI–VII вв. до н.э.):

К стране безысходной, земле обширной  
Синова дочь, Иштар, свой дух склонила,  
Склонила Синова дочь свой дух пресветлый  
К обиталищу мрака, жилищу Иркаль\*.

(Пер. В. Шилейко<sup>2</sup>)

Все те произведения из шумеро-аккадской клинописной литературы, откуда мы привели отрывки, относятся к циклу *поэм о деяниях древневосточных богов и богинь*. Естественно, поэтому, что их персонажами являются боги и богини. С развитием цивилизации и мифологии в этих произведениях начинают выступать и люди, которые нуждаются в помощи богов и богинь, что особенно ясно чувствуется в вавилонских поэмах о *невинных страдальцах*, к которым относится старовавилонская поэма «Муж со стенанием...», где с первых строк встречается обращение к богу (XVII в. до н.э.): «Муж со стенанием своему богу плачется, Разум его пылает, мучительно наказаны, И от страданий дух мутится...» (пер. И. Клочкова<sup>3</sup>).

Если в цикле шумеро-аккадских *поэм о деяниях богов* действуют только боги и богини, то в поэмах цикла *человек и его бог* участвуют и люди. Но функция их пассивная. Постепенно боги или богини, слепившие людей из глины для облегчения своей ежедневной изнурительной работы, отдаляются от людей, судьбы которых теперь полностью зависят от богов и богинь. Процесс этот, то есть отдаление богов и богинь от людей продолжается в древнеегипетских устно-фольклорной и письменной литературе. Здесь боги еще более отдалены от людей. В Древнем Египте, очевидно, уже не было мифов о создании людей из глины, чтобы они стали слугами, своеобразными «помощниками» богов и богинь в их каждодневном тяжком труде<sup>4</sup>. Именно с Древнего Египта, по всей вероятности, начинается представление о *Золотом веке*, «когда люди и боги жили на земле вместе», хотя «термин *Золотой век* ввели греческие авторы, и его употребление в научно-популярной литературе стало традиционным, хотя для египетской мифологии этот термин явно неудачен: греки, согласно их легендам, в эпоху своего Золотого века жили без горестей и забот, а египетский Золотой век полон губительных засух, преступлений и

<sup>1</sup> Я открою тебе сокровенное слово... С. 76.

\* *Иркаль* – божество, персонифицирующее Преисподнюю, вообще Преисподняя: «Я открою тебе сокровенное слово». С. 343.

<sup>2</sup> Я открою тебе сокровенное слово... С. 92.

<sup>3</sup> Там же. С. 216.

<sup>4</sup> См.: *Рак И.В.* Легенды и мифы Древнего Египта. СПб., 1997; *Немировский А.И.* Боги и герои Древнего Египта // Мифы и легенды Древнего Востока. Ростов-на-Дону, 2000. С. 3–35.

кровавых побоищ»<sup>1</sup>. Очевидно, указанные тяжкие явления потому и стали проявлять себя, что *боги отделились от людей*: египтяне воспринимали их не столько как личных, «персональных покровителей», а как что-то весьма отдаленное, небесное и в целом достаточно грозное. Подобные представления получают отражение и в традиционных зачинах древнеегипетских литературных произведений. Древнеегипетский «Гимн победы» (XV век до н.э.) начинается со слов: «Возглашает Амон-Ра, владыка тронов Обеих Земель...»<sup>2</sup>. Начало древнеегипетской «Поэмы Пентаура» (XIII век до н.э.) уже включает не только имя бога Ра, но и обожествленного фараона Рамсеса II со ставшей впоследствии традиционной в восточной литературе формулой «да живет он вечно!»<sup>3</sup>. Целый ряд санскритских сочинений начинается с обращения к Ганеше – богу мудрости и устранителю препятствий.

В дальнейшем такой прием широко распространяется в литературе и фольклоре, особенно в произведениях народного эпоса всего мусульманского Востока, что, кстати, многократно подтверждалось Кораном. Не менее популярно обращение к богу в памятниках древнетюркской литературы, что доказывается данными такого раннего источника, как «Кутадгу билиг» Йусуфа Баласагунского и некоторыми другими. Проникает оно и в Среднее Поволжье, притом не только и не столько в произведения народной поэзии, сколько в литературно-художественное творчество, вообще – в памятники письменности<sup>4</sup>.

Трудно сказать, как обстояло дело в отдельных образцах тюркского героического эпоса. Зачины этих произведений, начальные строки, так или иначе вбирая в себя элементы языческих мифов о начале мироздания, начисто лишены каких бы то ни было слов, словосочетаний, образных выражений, связанных с идеологией и мифологией ислама. При этом нам хорошо известно, что в самих текстах таких классических сказаний тюркоязычных народов, как киргизский «Манас», узбекский и общетюркский «Алпомиш»–«Алпамыс»–«Алпамыша», казахский «Кобланды-батыр» и целый ряд других, неоднократно встречаются обращения с мольбой о помощи к самому Аллаху (который нередко определяется именем древнетюркского небесного бога Тэнгри), его пророку Мухаммеду, мусульманизированному Хызыру, или Хызыр-Ильясу, священным молитвам мусульман «Исме агъзам» [«Священные имена (Аллаха)»] и т.д. Здесь же попытаемся выяснить, почему же в начальных строках, зачинах ранних и средневековых тюркоязычных эпических сказаний никак не отражаются положительные традиции древневосточной устной и письменной литературы. Очевидно, что в устах народа, если можно так сказать о фольклорных произведениях, в их подлинниках, оригинальных текстах обращения, по крайней мере упоминание имени Аллаха или Его пророков были. Но господствующая в стране идеология не допускала их включения в состав народных сказаний, тем более в их зачины, начальные

<sup>1</sup> Рак И.В. Легенды и мифы Древнего Египта. С. 24.

<sup>2</sup> Повесть Петейсе III. Древнеегипетская проза. М., 1978. С. 118.

<sup>3</sup> Там же. С. 122.

<sup>4</sup> Подр. см.: Урманче Ф. Лиро-эпос татар Среднего Поволжья. С. 154–158.

строки. Для большевиков-атеистов было бы кощунством начинать такие важные и серьезные произведения, как образцы народного эпоса, с обращения к Аллаху или к его Пророку. Поэтому такие зачины при публикации просто опускались как недостойные какого бы то ни было внимания. А о том, что они на самом деле были, можно судить на основе многочисленных данных. Известно, что знаменитое произведение болгарско-татарского поэта Кул Гали создано в первой четверти XIII века<sup>1</sup>. Поэма начинается с глубоко традиционного и чрезвычайно широко распространенного в древней, ранне-средневековой и средневековой тюркоязычной устной и письменной литературы «Введения»:

Әлхәмдә шүкүр вә сипас ул әхәдә,  
мүлке даим би-зәуаль ул самәдә,  
мүлкәт эчрә биле шәрик ул әхәдә, –  
аны баи зөл-жәлял белдек имди.

Андан соңра – аның дусти Мүхәммәдә,  
пәйғәмбәрләр гүзидәси ул әхмәдә,  
iабу-iәәсәйен мәiамли ул әхмәдә, –  
аның өзрә тәлим дүруд улсун имди.

Хвала, благодарение, слава ему, Единому,  
Тому Вечному, Бесконечно Владящему,  
Во владычестве не имеющему соучастника –  
Признанному нами бессмертному Всевышнему.

После него – его другу Мухаммеду,  
Прославленному Избраннику среди пророков,  
Достигшему той высоты, что от бога на  
расстоянии двух луков\*, –  
Да будет ему множество восхвалений  
(Пер. Ф.Фасеева<sup>2</sup>)

Поскольку «Кыйссаи Йусуф» является классическим, одним из выдающихся произведений раннесредневековой болгаро-татарской литературы, то и его отрывки, привлекаемые для рассмотрения здесь, являются достаточно интересными. Выражается это прежде всего в значительном объеме «Введения» – 11 четверостиший. Оно вбирает в себя все варианты зачинов, связанных с идеологией и мифологией Ислама. После представленных выше

<sup>1</sup> Алмаз Ж. Кол Галинец «Кыйссаи Йосыф» дастаны // СЭ. 1960, № 2; Алмаз Джавад. «Кысса-и Йусуф» Али — болгаро-татарский памятник // Труды XXV международного конгресса востоковедов. М., 1960; Таһирҗанов Г. Фирдәүси һәм Колгали // КУ. 1968, № 12; Хисамов Н. Бөек язмышлы әсәр. Казан, 1984.

\* Имеется в виду расстояние, отделявшее Мухаммеда от Бога (надо полагать: Аллаха. – Ф.У.) во время восшествия его на небо (примечание Ф.С. Фасеева).

<sup>2</sup> Кол Гали. Кыйссаи Йосыф. Йосыф турында кыйсса. Басмага хәзерләүче Ф.С. Фәсиев. Казан, 1983. 46, 298 бб.

обращений к Аллаху и к Его Пророку Мухаммеду речь идет о первых правоверных халифах мира Ислама: Абубакир, Умар, Усман, Али; двух трагически погибших поборниках веры Хасане и Хусайне и т.д. Такое подробное и полностью посвященное Аллаху и его правоверному пророку и святым введение объясняется прежде всего тем, что поэма эта от начала до конца посвящена описанию драматической судьбы пророков Аллаха – Ягъкуба и его сына Йусуфа, которых обычно от всевозможных опасностей спасает ангел Джабраил.

Также хорошо выяснено, что сказание о Йусуфе, чаще именуемое как «Сказание о Йусуфе и Зулейхе», очень широко распространилось у всех тюркских народов. На этот сюжет написано множество поэм представителями самых различных тюркских народов<sup>1</sup>. Одновременно многочисленные версии и варианты поэмы распространились в народе как в устной, чаще в письменной форме. Последние на всех тюркских языках назывались «*Йосыф китабы*» – «*Книга Йусуфа*». Если не все, то абсолютное большинство их начиналось с традиционного обращения к Аллаху и к Его пророкам. В качестве примеров здесь можно сослаться на два фольклорных, бытующих в устах народных сказителей варианта<sup>2</sup>. Первый из них называется «*Йосыф китабы*» и начинается со слов: «Борынгы вакытта Йосыф пэйгамбэр булган. Аның этисе Якуб та пэйгамбэр икэн. Якуб пэйгамбэрнең беренче хатыныннан сиз ир баласы була...»<sup>3</sup> – «В древние времена был пророк Йусуф. Его отец Якуб тоже был пророком. У пророка Якуба от первой жены было восемь сыновей...». Приблизительно так же начинается и второй фольклорный вариант сказания: «*Йосыф галэйһиссэлам\* төш күргэн. Төшен Якуб галэйһиссэламнэн юраткан. Якуб галэйһиссэлам төшен изгегэ юраткан...*»<sup>4</sup> – «Пророк Йусуф увидел сон. Попросил пророка Якуба разгадать его. Пророк Якуб пророчил ему доброе будущее...» (пер. наши. – Ф.У.).

Как видим, здесь нет ни прямого обращения, ни восхваления Аллаха и Его пророков, что мы наблюдали в поэме Кул Гали – памятнике письменной литературы. Тем не менее здесь мы привели вступительные слова к двум фольклорным вариантам, в которых называются имена пророков Якуба и Йусуфа: повествование в них представляет *начало сюжета* сказания, а не традиционный зачин, который, очевидно, был утрачен.

Приблизительно так же обстоит дело и в раннесредневековой поэзии мусульманских народов Востока. Так, в поэмах великого азербайджанского поэта Низами Гянджеви (1140–1202) почти нет традиционного зачина с именем и обращением к Аллаху и к Его пророкам, хотя достаточно сильное влияние идеологии и мифологии ислама ясно чувствуется во всех его произведениях. Весьма

<sup>1</sup> Хисамов Н.Ш. Сюжет Йусуфа и Зулейхи в тюрко-татарской поэзии XIII–XV вв. (Проблема версий). Казань, 2001.

<sup>2</sup> Хисамов Н. «Кыйссаи Йосыф» поэмасының халыкта яшәеше // КУ. 1974, № 9; Хисамов Н. «Кыйссаи Йосыф» әсәренең халык версияләре // Тезисы докладов III научной конференции молодых ученых. Казань, 1974.

<sup>3</sup> Татар халык ижаты. Дастаннар. 163 б.

\* *Галэйһиссэлам* – религиозно-мусульманское обозначение пророка, которое может служить и обращением к нему. Смысл слова: добра и здоровья Вам (букв.: тебе!).

<sup>4</sup> Татар халык ижаты. Дастаннар. 163 б.

показательно начало «Суждения о двух языках» А. Навои: «Сбирающий колосья на хирмане мужей речи и верный страж сокровищницы драгоценнейших жемчужин слова, сладкопевный соловей цветника поэзии, Алишер, по прозванию Навои, – да хранит его Аллах от наказания и да укроет его от позора...» (курсив наш. – Ф.У.<sup>1</sup>). Интересно здесь то, что обычно выделенные нами слова употребляются по отношению к фараонам в клинописной литературе Древнего Востока; также по отношению к шахам, падишахам, каганам и ханам, особенно к пророкам мусульманского Востока. Алишер Навои же употребляет эту формулу по отношению к самому себе, шире – к поэту.

Нередко указанные приемы встречаются в сочинениях, не имеющих прямого отношения к поэзии, например, в произведении З.М. Бабура (1483–1530) «Бабур-наме. Записки Бабура»: «Во имя Аллаха милостивого, милосердного! В месяце рамазана года восемьсот девяносто девятого я стал государем области Ферганы на двенадцатом году жизни»<sup>2</sup>.

Выдвинутый тезис может быть хорошо подтвержден, кроме знаменитой поэмы Кул Гали, многочисленными другими произведениями тюрко-татарской словесности, как устной, так и письменной. В данном случае можно говорить о хикматах одного из основоположников поэзии суфизма, крупнейшего поэта Ахмада Ясави (Кул Ходжа Ахмада) (кон. XI в. – 1166), примером чего может быть первое четверостишие его «34 хикмата»:

Тапмаен, хэзрәтендә: «Аллаһ!» – дисәм,  
Зар иңрәп, закир булып: «Раббы!» – дисәм,  
Кол булып, коллыкында буен сынсам,  
Бу эш берлә, йа Раб, сәна тапкаймы мин?<sup>3</sup>.

Не нашел я успокоения, сказав «Аллах!»,  
Даже моля и умоляя, восхваляя Его, говоря «Раббы!»  
Будучи рабом его, подчиняя всего себя Ему,  
Найду ли тебя, Господь, этим своим делом?

Или можно сослаться на начало поэмы последователя А. Ясави – Сулеймана Бакыргани (?–1186) «Миградж-наме»<sup>4</sup>: «Ул, Бер вә бар, иреклек, Күрклек нэзар кылдия, Мостафаны үзребән, Безне өммәт кылдия»<sup>4</sup>. – «Он – Один и сущий, Создал красоту и свободу. Выбрал он Мустафу, И сделал нас правоверными» (пер. наш. – Ф.У.).

<sup>1</sup> Навои Алишер. Суждение о двух языках // Соч. в десяти томах. Ташкент, 1970. С. 107.

<sup>2</sup> Бабура З.М. Бабур-наме. Записки Бабура. Ташкент, 1993. С. 29.

<sup>3</sup> Бакырган китабы. XII–XVIII йөз төрки-татар шагыйрьләре әсәрләре: басмага әзерләүче Ф. Яхин. Казан, 2000. 49 б.

\* *Миградж* (ми'радж, аль-исра валь-мирадж; араб. – восхождение, вознесение), чудесное путешествие Мухаммада в Иерусалим и его вознесение на небеса 27 числа месяца раджаб. Этот день у мусульман отмечается как религиозный праздник: Татарский энциклопедический словарь. Казань, 1999. С. 356.

<sup>4</sup> Бакырган китабы. 170 б.

Традиция эта устойчиво продолжается в средневековой тюрко-татарской литературе, как письменной, так, очевидно, и устной. Поэма Харезми «Махаббат-наме» (1354) начинается со слов, обращенных к Аллаху, который здесь назван *Тәңре-Тенгри*, что было вообще характерно для ранне-классической тюркской литературы.

Олуг Тәңренең\*\* атын яд кылдым,  
Мәхәббәт-намәне буньяд кылдым.

Ике якты күһәр галәмгә биргән,  
Мәхәббәт гәнжени адәмгә биргән...<sup>1</sup>.

Прославляю имя великого Тенгри,  
Начал писать свое Махаббат-наме.

(Он) дал Вселенной два гаухара\*\*\*  
Клад любви (Он) дал человеку.

Глубоко традиционный зачин встречается и в характерном для восточной устной и письменной литературы «Вступлении» к произведению Сарай-Гулистан Махмуд (Махмуд ибн Абдаллах ас-Сараи аль-Кахирави) (?–1398) «Китабе Гулистан бит-тюрки»:

Бисмиллаһи-р-рахмани-р-рахим.  
Миннәт ул бер вә бар,  
Тәңрегә мәллә жәлалуһу кем,  
Аңа тагать кылмак сәбәбе корбәт торыр<sup>2</sup>

Во имя Аллаха Всемилоостивого и Милосердного.  
Благодарение помогающему нам Единому и Сущему Тенгри;  
Подчиняться Ему, быть Его рабом – значит быть ближе к Нему.

Специальное рассмотрение вопроса о *начале повествования*, обращаясь к литературоведческому словосочетанию, *традиционного зачина* десятков и сотен произведений, которые создавались в продолжение 5–6 тысячелетий, может вызвать и удивление, и глубокую убежденность в том, что отдельные части композиции эпических, лиро-эпических произведений так же устойчивы, как постулаты обычного права и по существу любых религиозно-мифологических систем. В этом же убеждает и краткое дальнейшее рассмотрение конкретных произведений. В качестве примера здесь можно взять по-

\*\* Как и было принято в письменной традиции до 90-х годов XX в., имя Тенгри в книге пишется с маленькой буквы.

<sup>1</sup> Харезми. Мәхәббәт-намә // Борынгы татар әдәбияты. 197 б.

\*\*\* Два гаухара – два драгоценных камня, под которыми подразумеваются Солнце и Луна.

<sup>2</sup> Сәйф Сараи. Гөлестан. Лирика. Дастан. Басмага әзерләүче Х.Й. Миңнегулов. Казан, 1999. 38 б.



эму широко известного в тюркско-исламском мире поэта *суфизма\** Суфи Аллахияра «Опора обиженных» [«Собәтел-гаҗизин» («Гаҗизләргә терәк»)], которая начинается словами:

Рәхимле һәм Мәрхәмәтле  
Аллаһы Тәгалә исеме белән (башладым)!

Мактау Ходага, кылды жир-күкләрне,  
Тамчыдан яратты пакъ гәүһәрләрне!

Терәксез тотты күкләрнең өен Ул,  
Җиһанга хөкемен көрсәткән Алла ул!<sup>1</sup>

С именем Всемилостного  
Аллаха я начинаю!

Хвала Худая, создавшему землю-небеса,  
Из капли создавшему чистые драгоценные камни!

Без опор держит Он «дом» небес,  
Показал правосудие Вселенной – это Аллах!

Продолжая рассмотрение проблемы, начатой с клинописных памятников Древнего Востока, можно прийти до наших дней. Притом практически мы нигде не обнаружим принципиальных отклонений от устойчивых традиций, установившихся в клинописной литературе Древнего Востока, позже так или иначе отраженных в священных книгах зороастризма, иудаизма, христианства и ислама, далее получивших известное развитие в словесности Средневековья, в том числе и в тюркском героическом эпосе. При этом, однако, необходимо иметь в виду одно очень важное обстоятельство. В тюркскоязычном эпосе, по нашим данным, указанные типы зачинов отражены намного слабее, чем в письменных памятниках народов с достаточно древней письменной-книжной культурой. Скажем, у татар, узбеков, азербайджанцев. Возможно, что устойчивые формулы традиционных зачинов со временем забывались и «выпадали» из устных сказаний. И еще одной важной причиной немногочисленности традиционных зачинов с религиозной окраской является то, что абсолютное большинство их записано и опубликовано в советское время, при господстве, как отмечалось, идеологии атеизма, когда превалировало глубоко скептическое отношение ко всему религиозному. С этой точки зрения весьма интересные данные представляют такие жанры фольклора, как *мунажаты* и *татарские* и *башкирские баиты*, которые, кстати, ранее не рассматривались в русле изучения произведений тюркского народного

\* О суфизме см.: Сибгатуллина Ә. Суфичылык серләре (төрки-татар шигъриятендә дини-суфичыл символлар, образлар, атамалар). Казан, 1998; Хисматуллин А.А. Суфизм. СПб., 1999; Суфии. Собрание притч и афоризмов: изд. подготовил Лео Яковлев. М., 2002.

<sup>1</sup> Суфи Аллаһияр. Сөбәтел-гаҗизин (Гаҗизләргә терәк). Казан, 2002. 16 б.

эпоса. И это, быть может, вполне естественно, если иметь виду, что оба этих жанра как бы стоят между литературой и фольклором; то есть их отдельные образцы создаются как известными поэтами, так и возникают в народе.

Мунажаты – жанр лирический, проникнутый глубокими внутренними переживаниями и религиозно-мифологическими философскими размышлениями. Само наименование жанра *мөнәжәт-мунажат* – слово арабское и обозначает обращение к Аллаху, мольбу о сочувствии и помощи<sup>1</sup>. В последние десятилетия в связи с объявлением некоей свободы слова в России по татарским мунажатам издано большое количество сборников, среди которых по обилию представленного конкретного материала на первом месте стоит, пожалуй, специальный объемистый том К. Хуснуллина «Мунажаты и байты»<sup>2</sup>. Что же касается теоретического осмысления жанра, то оно представлено в статье «Введение» к указанному сборнику<sup>3</sup>.

На татарских *мунажатах* и таджикских *муночотах* мы остановились здесь потому, что они, возможно, представляют собой предпосылку возникновения татарских *байтов*, время происхождения и формирования которых установлено более или менее определенно\* и относится к XIII–XIV вв. Слово *байт* – *бәет* арабского происхождения, «где единицей стиха считается беит, состоящий из двух мисра»<sup>4</sup>. В тюркскую поэзию это слово вошло, видимо, не позже X–XI вв. Как обозначение двухстрочной строфы оно встречается в классическом памятнике древнетюркской письменности «Кутадгу билиг» (1068–1070 гг.), широко употребляется в средневековой восточной поэзии, в том числе и в ранней татарской литературе, но звучит несколько по-другому – *әбьят*, что является множественным числом существительного *бәет* на арабском. Имеется оно в произведении поэта конца XIV в. С. Сарай «Гулистан» («Гөлстан бит-түрки». 1391). Неоднократно употребляется в «Дастане Бабахана» («Бабахан дастаны») Саяди (конец XIV – начало XV вв.): «Укыр әбьят гыйшык, кулында танбур»<sup>5</sup> – «Читает стихи о любви, в руках танбур». Слово это устойчиво держится в татарской литературе до конца XIX – начала XX века: в единственном числе – *бәет*, во множественном *әбьят*. Естественно, употреб-

<sup>1</sup> Урманче Ф. Мунажат // Идель. 1999. № 2; Урманче Ф. Мөнәжәтләр // Татар халык иҗаты: дәреслек. 265–270 бб.

\* Как ни странно, ни в специальном словаре арабских заимствований К.З. Хамзина, М.И. Махмутова и Г.Ш. Сайфуллина, ни в словаре восточных заимствований Ж.Г. Зайнуллина нет объяснения слова *мөнәжәт*, хотя тюрко-татарские литература и фольклор имеют многовековую традицию обращения к этому слову: Хәмзин К.З., Мәхмүтов М.И., Сайфуллин Г.Ш. Гарәпчә-татарча-русча алынмалар сүзлеге. Казан, 1965; Зәйнуллин Ж.Г. Шәрәк алынмалары сүзлеге. Казан, 1994.

<sup>2</sup> Хәснүллин К. Мөнәжәтләр һәм бәетләр. Казан, 2001.

<sup>3</sup> Хәснүллин К. Сүз башы // Мөнәжәтләр һәм бәетләр. 3–28 бб.

\* Монография автора этих строк «Лиро-эпос татар Среднего Поволжья» (Казань, 2002) написана на основе его докторской диссертации «Формирование и развитие татарских народных байтов», защищенной в 1989 г.

<sup>4</sup> Короглы Х.Г. Трансформация жанра туйуг (к проблеме фольклорных связей тюркоязычных и ираноязычных народов) // Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР. М., 1980. С. 187.

<sup>5</sup> Борынгы татар әдәбияты. 270 б.

ляется оно в одинаковом значении. В своей лекции «Народная литература» («Халык әдәбияты», 1910) Г. Тукай уверенно обращается к слову *бәет* (*баит*). Известный татарский фольклорист начала XX века Х. Бадыгов употребляет его в значении *двустушие*. В татарском языке слово распространилось в том же значении, что и в языке-источнике, но постепенно отдалялось от своего первоначального значения, особенно в литературоведении. Заметно это уже в упомянутой лекции Г. Тукая, где оно встречается в двух значениях: и как определение двухстрочной строфы, и как термин, обозначающий цельное художественное произведение. Несколько иное употребление термина наблюдается в работе Али Рахима и Г. Газиза «История татарской литературы» («Татар әдәбияты тарихы»)¹. Термином *баит* они обозначают четырехстрочную или вообще любую строфу стихотворно-поэтического произведения. Законченное художественное произведение народного творчества обозначается ими тем же термином, то есть со временем значение термина расширилось и он стал обозначать не только двухстрочную строфу, но и законченное стихотворное произведение и целый жанр татарского народного творчества\*.

Баиты создаются в период или после важных исторических событий (войны, крестьянские волнения, восстания), или после каких-либо исключительных происшествий (внезапная смерть, гибель). Поэтому их содержание связывается с конкретными историческими событиями или семейно-бытовыми фактами. Нередко образы героев имеют прототипы. Но как содержание, так и система образов в них не ограничивается этим. Среди них есть произведения, которые не сохранили следов связи с конкретными событиями.

На краткой общей характеристике баитов мы остановились здесь по двум причинам: 1) чтобы выяснить, о чем же в них идет речь; 2) при рассмотрении *общих теоретических проблем* тюркского народного эпоса татарские или башкирские баиты ранее не привлекались, кроме тех работ, в которых речь идет об эпосе отдельных народов. Так, в монографии профессора А.Н. Киреева «Башкирский народный героический эпос» есть небольшой параграф «Коротко о судьбе жанра баит»². В монографии автора этих строк «Героический эпос татарского народа» баитам посвящена объемистая специальная глава³. Это значит, что вопрос о принадлежности баитов к народному эпосу по существу решен положительно.

Обращение же к ним здесь обосновывается еще и тем, что привлечение их поможет конкретизировать важные общетеоретические проблемы тюркского народного эпоса. Выше говорилось, что народный эпос в целом представляет собой *гигантское надгробное слово*. Основная часть мунажатов и баитов обычно тоже создается, как отмечалось, после смерти или трагической гибели человека. В связи с этим для их содержания и эмоционального

---

¹ *Рахим Гали. Газиз Г.* Татар әдәбияты тарихы. Феодализм дәвере. Икенче басма. Казан, 1925.

\* Подробнее о термине *бәет* см.: *Бакиров М.Х.* Бәет эволюциясенә бер караш // Татар фольклоры жанрлары. Казан, 1978. 52–55 бб.

² *Киреев А.Н.* Башкирский народный героический эпос. С. 290–298.

³ *Урманчеев Ф.* Героический эпос татарского народа. С. 220–279.

звучания характерны острый *драматизм* и *трагизм*. Такие особенности байтов требуют и соответствующего художественного оформления: *традиционный зачин, остро драматическое или трагическое повествование и традиционная концовка*. Как и во многих образцах народного эпоса в целом, обязательным и выразительным элементом композиции многих байтов является *традиционный зачин*, который чаще всего выступает как типичная *эпическая формула*. Можно выделить разнообразные виды этих формул. Выше указывалось, что в наиболее ранних образцах народного эпоса в зачине указывается некое эпическое время Первотворения. С развитием эпоса происходит известная конкретизация указания времени начала повествования, которое в байтах достигает, очевидно, своей кульминации и выражается в указании *определенной даты*, иногда даже дня, часов и минут:

Тарихы жиде йүздә килде Тимер Болгарга,  
Габдулла ханның кулындын Болгар шәһәрен алдыа<sup>1</sup>.

Году семисотом истории\* пришел Тимур в Булгар,  
Из рук хана Габдуллы взял город Булгар.

В качестве другого примера можно взять начало «Байта Сююмбике», посвященного трагической судьбе последней казанской царицы<sup>\*\*</sup>: «Мең дә биш йөз унбиштә бу дөнъяга килгәнмен, Ата-ана дәүләтен китмәс диеп белгәнмен»<sup>2</sup> – «Году в тысяча пятьсот пятнадцатом пришла я на этот свет, Считала, что богатства отца и матери никогда не закончатся». Такие зачины распространены в байтах достаточно широко и являются, очевидно, их исконной формой. И одновременно следует сказать, что подобные зачины сохраняются до наших дней в байтах, которые возникают, с одной стороны, как продолжение добрых многовековых традиций жанра, с другой – как своеобразный художественный отклик на обстоятельства современности, когда все растущая преступность «поглощает жизни» десятков и сотен ни в чем не повинных людей. Например, в «Байте Рината и Ришата» («Ринат белән Ришат бәете»), возникшем в конце XX века:

Тарих мең дә тугыз йөз дә туксан алты сәнәдә  
Ике егет һәлак булды – күмдек бүген янәшә<sup>3</sup>.

Году в тысяча девятьсот девяноста шестом  
Погибли двое юношей – похоронили сегодня рядом.

<sup>1</sup> Татар эпосы. Бәетләр. 25 б.

\* *Семисотые годы* – 1300 год.

\*\* Подр. о ней см.: Казанская история. М., Л., 1954; *Урманче Ф. Идегәй*. Нурсолтан. Сөембикә. Казан, 1997; Ханбикә Сөембикә. Жыентык. Тарихи, фәнни хезмәтләр, бәяннар, әдәби әсәрләр, әсәрләрдән өзекләр. Казан, 2001.

<sup>2</sup> Татар эпосы. Бәетләр. 30 б.

<sup>3</sup> Бәетләр: төз. Р. Ягъфәров, А. Садыкова. Казан, 2000. 153 б.

Как выше указывалось, такие ранние памятники древневосточной эпике, как ассиро-вавилонская поэма «Когда вверху...» (XVI в. до н.э.), «Когда боги подобно людям» (XVII в. до н.э.), «Когда пир устроили боги» (XIV в. до н.э.) начинаются с указания некоего эпического, правда, весьма отвлеченного мифологического времени. Указание же более или менее конкретной даты в первых строках повествования берет свое начало с древнеегипетской клинописной литературы. Притом речь в данном случае идет о текстах, связанных с конкретными событиями истории, скажем, начертанный на стенах Карнакского храма повествование, названное в публикации «Первый поход Тутмоса III» (1490–1436 гг. до н.э.). Историческое повествование под названием «Первый поход Тутмоса III» начинается со слов: «[...] Год 22-й, месяц 4-й зимы, день 25-й. Миновал его величество крепость Чару, совершая свой первый победоносный поход, дабы подавить доблестью, мощью, истиной своей престающих границы Египта»<sup>1</sup>. Так же с указания точного исторического времени начинается «Стела Пианхи», которая «повествует о завоевании Египта кушитским царем Пианхи, правившим в Напате (несколько ниже четвертого порога Нила) предположительно в 751–730 годах до н.э.»: «Год 21-й, время разлива, месяц 1-й, при его величестве царе Верхнего и Нижнего Египта Пианхи-Мериамоне – да живет он вечно!»<sup>2</sup>.

С рассматриваемой точки зрения весьма показательно начало «Повести Петеисе III – семейной хроники нескольких поколений», которая была «записана Петеисе III во времена правления Дария I (521–486 гг. до н.э.). В основу ее легли действительные события, происшедшие в VII–VI веках до н.э.»: «В год 9-й фараона Дария, – да продлит Амон его жизнь! – в месяц паменхотп, Ахмес, сын Петехаремис, прибыл из Страны Юга с Таюджи и сказал Джедбастиуфанху, сыну Йенхару...»<sup>3</sup>.

Приведенные выше примеры свидетельствуют о том, что установившаяся 3–4 тысячелетия тому назад традиция указывать в начале повествования в глубокой древности некую мифологическую эпоху, позже – определенный исторический период, на своем завершающем этапе, также как, впрочем, и в начальный период формирования этой традиции, обращается к достаточно конкретным, всем известным датам, что особенно хорошо отражается в татарских и башкирских байтах.

Приблизительно такой же путь эволюции проходит и *второй тип традиционных зачинов с некоей религиозной окраской*, о которых относительно образцов тюркоязычного народного эпоса выше уже говорилось более или менее подробно. В байты он проникает, очевидно, в раннее Средневековье и в продолжение целого ряда столетий держится вполне устойчиво и выражается, как отмечалось, как религиозная формула: «Бисмиллаһи вә биллаһи җитте корбан гаете; Без әйтәбез, сез тыңлагыз...» – «Клянусь именем Аллаха – наступил праздник курбан; Мы сказываем, вы слушайте...». Как пример такого зачина в байтах можно взять первое двестишье «Байта кузнеца Гаяза»

<sup>1</sup> Повесть Петеисе III. С. 111.

<sup>2</sup> Там же. С. 139, 270.

<sup>3</sup> Там же. С. 161, 272.

(«Тимерче Гаяз бәете»): «Бисмиллаһи вә биллаһи, җитте корбан гаете, Без әйтиек, сез тыңлагыз – тимерче Гаяз бәете»<sup>1</sup> – «Клянусь именем Аллаха – наступил праздник курбан; Мы сказываем, вы слушайте – байт Кузнеца Гаяза» (пер. наш – Ф.У.). В отдельных байтах указанные типы зачинов переплетаются и создают сложный *двойной зачин*, примером чего может служить начало «Байта поэта Тукая» («Тукай шагыйрь бәете»):

Бисмиллаһи вә биллаһи, җитте корбан гаете,  
Без әйтәбез, сез тыңлагыз Тукай шагыйрь бәете.

Тугыз йөз унөч елда, апрель икесендә  
Тукай мескен вафат булган Клячкин больницасында<sup>2</sup>.

С именем Аллаха мы помолились по случаю праздника курбан;  
Мы сказываем, вы слушайте байт поэта Тукая.

В девятьсот тринадцатом году второго апреля  
Несчастный Тукай скончался в больнице Клячкина.  
(Пер. наш. – Ф.У.)

Все изложенное в данной главе дает возможность сказать, что *началу повествования* в любого характера сочинениях во все периоды развития цивилизации придавалось чрезвычайно важное значение. Ибо в нем, в традиционном зачине, указывались: а) определенная эпоха в масштабах мироздания; позже – некое эпическое время; еще позже и вплоть до наших дней – конкретное историческое время; б) место событий; и это тоже происходило в направлении конкретизации. Настрой, эмоциональное звучание произведения почти во все периоды развития цивилизации определялись зачином с религиозной окраской.

<sup>1</sup> Татар халык иҗаты. Бәетләр. Казан, 1983. 133 б.

<sup>2</sup> Бәетләр. Казан, 1960. 236 б.

## БЕЗДЕТНОСТЬ. ВЫМАЛИВАНИЕ ДЕТЕЙ

Повествование о рождении богатыря в тюркском народном эпосе может быть разделено на ряд самостоятельных тем, среди которых наиболее популярными и широко разработанными являются три: рассказ, нередко очень подробный, о бездетности и страданиях, горе и печали бездетных родителей; повествование о вымаливании ребенка; рассказ о рождении богатыря. При рассмотрении отдельных произведений эти темы могут быть разделены на ряд самостоятельных сюжетов и мотивов.

Первые письменно зафиксированные произведения, в которых так или иначе отражается тема бездетности, относятся к глубокой древности. Это древнеегипетские памятники «Сказка потерпевшего кораблекрушение» (XX–XVII вв. до н.э.) и сказка «Обреченный царевич» (XIII в. до н.э.). Ясно, что в этих достаточно древних произведениях лишь одним-двумя предложениями как бы попутно упоминается данная тема. Так, в первой из указанных сказок говорится: «Я жил здесь с моими братьями и детьми, нас было семьдесят пять змеев с детьми и братьями моими, не считая малой дочери, которую я добыл себе молитвой...»<sup>1</sup>. Фраза эта весьма своеобразна. Древность данного сюжета легко обосновывается и тем, что в нем речь идет не о человеческом коллективе, а о мире животных. Главным персонажем сюжета выступает один из самых популярных, сложных и по своим функциям, по своей символике, весьма противоречивых персонажей международной мифологии – Змей, который здесь проявляет себя в ипостаси человека: у него есть братья и дети, в том числе и «малая дочь»; коллектив этих змей довольно большой – семьдесят пять змеев с детьми; змеи эти *могут молиться*. То есть для их коллектива характерно все то, что встречается в человеческом обществе. На основе приведенного отрывка можно было бы даже предположить: не связано ли само происхождение темы бездетности с миром чудовищ? Одновременно напрашивается и вполне обоснованный и очень простой, однако достаточно убедительный ответ на этот вопрос: вряд ли. Каждодневная жизнь древнеегипетского общества была настолько тесно связана с миром животных, что даже их фараоны символизировались через каких-то животных или существ с головами разного рода зверей... Нужно иметь в виду и то, что этот сугубо мифологический персонаж – *змея* – не наносит никакого вреда потерпевшему кораблекрушению. Как пишет академик М.А. Коростовцев, «сказка эта – древнейший в мировой литературе образец “приключенческой” повести»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Повесть Петеисе III. С. 42.

<sup>2</sup> Там же. С. 262.

Как обычное явление отражается данная тема и в сказке «Обреченный царевич»: «Рассказывают об одном царе, что не было у него сына и просил он сына у богов своей земли...»<sup>1</sup>.

Тема бездетности в упрощенной форме встречается в древнеиндийской мифологии. В мифе «Нашествие ракшасов на Север» рассказывается о том, как зодчий *асуров\** Майя говорит царю *ракшасов\*\** Раване: «Знай, что у меня была жена, прекрасная *ансара\*\*\** Хема. Я прожил с нею тысячу лет, и был предан ей, и любил ее всем сердцем. Но вот уже четырнадцать лет, как она ушла на небо, повинувшись зову богов, и так и не вернулась ко мне. Я построил себе в безлюдной местности золотой дворец, украшенный драгоценными камнями, и живу там одиноко, горюя в разлуке с любимой. Только дочь осталась мне от нее, и вот теперь я пустился с нею в путь, желая найти ей мужа. Поистине, быть отцом дочери – несчастье, когда она остается в доме, и род ее отца и род матери подвергаются опасности угаснуть без продолжения»<sup>2</sup>. Повествование это реконструировано по древнеиндийскому эпосу «Рамаяна»<sup>3</sup>. По мнению М.Чистякова, «Времени, к которому относится ее (“Рамаяны”. – Ф.У.) происхождение, определить нельзя: судя по содержанию, “Рамаяна” относится к той первобытной эпохе жизни народа, когда сверхъестественное и обыденное, вымыслы и действительные происшествия, мифы и несомненные факты нераздельно сливаются в одно и переплетаются в самых причудливых арабесках...»<sup>4</sup>. Это весьма смелое утверждение, очевидно, недалеко от истины. Предполагается, что в устной традиции «Рамаяна» окончательно сложилось лишь к III веку н.э.<sup>5</sup> Что же касается содержания приведенного отрывка, то он типологически сопоставим с конкретными образцами тюркского эпоса. *Золотой дворец в безлюдной местности*, построенный героем мифа, напоминает о тереме на башне для двух прекрасных дочерей шаньюя... В отрывке нет утверждения об *абсолютной бездетности*, речь идет об отсутствии сына, что

<sup>1</sup> Повесть Петеисе III. С. 62.

\* *Асуры* – («обладающие жизненной силой») – в ведийской и древнеиндийской мифологии потомки Брахмы, боги, обладающие в основном отрицательными качествами, или демоны: Лосева И.Н., Капустин Н.С., Кирсанова О.Т., Тахтамыев В.Г. Мифологический словарь. С. 76.

\*\* *Ракшасы* – (др.-инд. *raksas* или *rakṣasa*, «тот, кто охраняет» или «тот, от кого хоронятся») в древнеиндийской мифологии один из основных классов демонов. В отличие от *асуров*, являющихся соперниками богов, *ракшасы* выступают главным образом врагами людей: Гринцер П.А. *Ракшасы* // МНМ. 2. С. 366.

\*\*\* *Ансары* – низшие женские божества в ведийской и индуистской мифологии; обитают на небе, в реках, на горах; рождены из вод мирового океана тогда, когда боги пытались добыть напиток бессмертия – амриту: Лосева И.Н., Капустин Н.С., Кирсанова О.Т., Тахтамыев В.Г. Указ. кн. С. 60.

<sup>2</sup> Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы Древней Индии. М., 1982. С. 104.

<sup>3</sup> Там же. С. 255.

<sup>4</sup> Чистяков М. Рамаяна // Мифы и легенды народов мира: сост. Н.Будур и И.Панкеев. М., 2000. Т.1. С. 741.

<sup>5</sup> Гринцер П.А. Рама // МНМ. 2. С. 366; подр. см.: Гринцер П.А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., 1974.



как *мотив универсальный* станет составной частью многих повествований о бездетности в тюркском эпосе.

В древнеиндийском «Сказании о царе Вене и сыне его Притху», изложенном по книге I «Вишну-Пураны»<sup>1</sup>, проводится идея о другом возможном и нежелательном результате бездетности, связанном с престолонаследием: «Вена скончался бездетным и царство его осталось без государя»<sup>2</sup>

Общее отрицательное отношение к бездетности выражается и в сказании «Индра и святые подвижники», восстановленной на основе «Махабхараты»: «Жил некогда царь по имени Бхангасвана. Он был прославлен своей мудростью и благочестием, и подданные почитали его, как бога, но он был бездетен, и потому царская власть и могущество не утешали его»<sup>3</sup>.

Дальнейшее по сравнению с древнеегипетской прозой и древнеиндийской мифологией развитие рассматриваемой темы наблюдается в древнеиндийском эпосе. В частности, в «Сказании о Раме» (III–IV вв. до н.э.) говорится: «И Айодхья затмевала другие города, как луна затмевает звезды. И правил ею славный царь Дашаратха, справедливый и могучий. Благочестивому царю служили мудрые и преданные советники, прекрасные жены радовали его своей красотой и кротостью, и все желания Дашаратхи немедля исполнялись. Но великое горе давно уже точило душу государя Айодхьи, и ничто не веселило его. Не было потомства у благородного Дашаратхи, не было у него сына, некому было передать власть и государство»<sup>4</sup>.

Как видим, в древнеегипетской, по существу, мифологической прозе, особенно в древнеиндийских мифологии и эпосе, тема бездетности получает весьма серьезное развитие, хотя в них в основном речь идет не столько о мире людей, о мире царей и царевен, сколько о мире бога Брахмы – одного из главных представителей древнеиндийского пантеона – и о богах низшего уровня; о чудовищах и демонах, что заставляет еще раз серьезно подумать о возникновении темы бездетности в среде чудовищ, позже перенесенной в среду обитания богов и богинь. Возможно также, что тема эта позже была перенесена в мир людей. Более универсальное решение этой сложной проблемы может быть объяснено и достаточной простотой раннего мифопоэтического мышления людей, по которому боги и богини, созданные ими люди, в известном смысле «их дети» (ср. с данными весьма архаической якутской мифологии), опасные противники богов, богинь и людей – чудовища (ср.: ведический *Равана*, авестийский *Ангро-Манью*, кораническо-мусульманские *Иблис-Шайтан*) – составляют безусловное мифопоэтическое единство, обитают на одной и той же, по крайней мере близкой, «географической» среде, мифологическом пространстве.

Очевидно, что отсюда, из древневосточных мифологии и эпоса, тема эта проникает в священные книги различных религий. Возможно, в первую очередь в Авесту, где и сосредоточена основная часть данных зороастрийской мифологии. И.В. Рак пишет о том, что зороастрийцы усердно молились Аши, кото-

<sup>1</sup> Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Указ. кн. С. 257.

<sup>2</sup> Там же. С. 124.

<sup>3</sup> Там же. С. 136.

<sup>4</sup> Три великих сказания Древней Индии. М., 1978. С. 24.

рая определяется как понятие, вероятнее всего, введенное Заратуштрой: «В “Гатах” (частях Авесты. – Ф.У.) упоминается нарицательно в значении “награда”, “воздаяние” [за добродетель], “удача”. В “Младшей Авесте” – самостоятельное женское божество с антропоморфными чертами, дочь Ахура Мазды, персонафикация удачи, успеха, изобилия и процветания, покровительница иранских царей и героев. В эллинистическую эпоху отождествлялась с греческой Тихэ – богиней судьбы и случая, позднее – с римской фортуной»<sup>1</sup>. Рассматриваемая здесь тема бездетности связывается в зороастрийской мифологии, естественно, с именем указанной богини: «Особенно она расстраивалась, когда видела бездетные пары. И эти люди еще смели называть себя чтущими Мазду! Они пели гаты, молились, совершали возлияния – бесстыдно грешили в жизни. Ведь маздаянец живет для того, чтобы укреплять стан Добра; и вырастить детей, воспитанных в духе праведной веры, – это одна из главных зороастрийских добродетелей. Богиня трижды горько жаловалась Ахура Мазде на бездетных людей...»<sup>2</sup>.

Довольно подробное освещение получает эта тема в различных книгах Библии. В первой книге Пятикнижия (Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие), созданной в IX–VII вв. до н.э. и «излагающей мифологические представления древних евреев о создании Вселенной, Земли и Человечества, а также легендарную древнейшую историю евреев», – Книге Бытия<sup>3</sup> говорится о том, что Аврам женился на Саре; «И Сара была неплодна и бездетна» (Быт 11:30)<sup>4</sup>. И это значит, что рассматриваемая тема входит уже в наиболее ранние мифологические представления евреев о возникновении человечества. Отражается она и в Книге Судей Израилевых при повествовании о рождении Самсона: «В то время был человек из Цоры, от племени Данова, именем Маной; жена его была неплодна и не рождала» (Суд 13:2)<sup>5</sup>. В той же священной книге сообщается и о том, какие шаги должен предпринять человек в случае отсутствия сына для увековечения памяти об имени своем. Во Второй Книге Царств сообщается: «Авессалом еще при жизни своей взял и поставил себе памятник в царской долине; ибо сказал он: нет у меня сына, чтобы сохранилась память имени моего. И назвал памятник своим именем. И называется он “памятник Авессалома” до сего дня» (Цар 17:18)<sup>6</sup>.

Вслед за Библией тема эта входит в одно из четырех Евангелий – Евангелие от Луки (конец I – нач. II вв. н.э.), где говорится: «Во дни Ирода, царя Иудейского, был священник из Авиевой чреды, именем Захария, и жена его из рода Ааронова, имя ей Елисавета. Оба они были праведны пред Богом, поступая по всем заповедям и уставам Господним беспорочно. У них не было детей, ибо Елисавета была неплодна, и оба были уже в летах преклонных» (1:5–7)<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> *Рак И.В.* Зороастрийская мифология. С. 456.

<sup>2</sup> Там же. С. 131.

<sup>3</sup> БЭС. С. 170, 983.

<sup>4</sup> Библия. С. 20.

<sup>5</sup> Там же. С. 287.

<sup>6</sup> Там же. С. 359.

<sup>7</sup> Там же. С. 68; см также: Инжил. Изге Китапны тәржемә итү институты. Казан, 2001.

Известное отражение получает тема бездетности и в священной книге ислама – Коране, дополняясь с последовавшими за ней действиями. Известен широко распространенный постулат Корана о том, что все, что есть во Вселенной, создано Единственным Аллахом и никем другим. Следовательно, и рассматриваемая тема может быть исследована только с этой точки зрения. Так, в суре 3 «Семейство Имрана» говорится:

И вспомните,  
 Когда жена Имрана к богу обратилась –  
 «О Господи!  
 Тебе обетовала я, что у меня во чреве;  
 Освобожденное (от дел мирских)  
 Лишь в услужение тебе, –  
 Прими же от меня (обет мой), –  
 Ведь Ты все слышишь и все знаешь!» (3:35)<sup>1</sup>

Однако дитя оказалось женского пола. Значит, жена Имрана не сможет сдержать своего обещания, ибо «девочка не может выполнять религиозные обряды в качестве священнослужителя»<sup>2</sup>:

И вот когда она сложила ношу,  
 Она сказала:  
 «О Господи! Дитя мое имеет женский пол».  
 Господь же лучше знал, что принесла она, –  
 Ведь пол мужской не то, что женский. –  
 «Я имя ей дала Марьям,  
 И отдаю ее и все ее потомство под Твою защиту  
 От Сатаны, гонимого камнями» (3:36)<sup>3</sup>.

Последнее предложение связано с легендой о том, что «однажды Авраам осыпал Сатану градом камней, когда тот хотел его искутить»<sup>4</sup>.

По содержанию следующих аятов Суры 3, Аллах не оставляет эту девочку без своего покровительства: «И с благосклонностью великой взял ее Господь И возрастил ее прекрасною и чистой, Назначив Закарии попечение о ней» (3:37)<sup>5</sup>.

Если провести своеобразную условную линию развития рассматриваемой темы во времени и пространстве, то получается: древневосточные мифология и эпос, священные книги иудаизма, христианства и ислама привели к повсеместному распространению данной темы по всему миру. Сказанное непосредственно относится и к тюркским мифологии и эпосу. Возрождение и достаточно широкое проникновение идеологии, обрядов и обычаев, каждодневных требова-

<sup>1</sup> Коран: пер В. Пороховой. М., 1996. С. 73. Далее все ссылки даются по этому изданию.

<sup>2</sup> Там же. С. 675.

<sup>3</sup> Там же. С. 73.

<sup>4</sup> Там же. С. 675.

<sup>5</sup> Там же. С. 73.

ний, мифологии ислама не только среди представителей старшего поколения, но и известной части молодежи укрепляют, очевидно, и все то глубоко традиционное, что имеется в народном эпосе, одной из особенностей которого даже *консервативность*, тем более если речь идет о таких объемистых стихотворно-поэтических сказаниях, как киргизский «Манас», узбекские «Алпамыш» и «Рустамхан», казахские «Кобланды-батыр» и «Козы-Корпеш и Баян-сылу», башкирский «Урал-батыр», татарская и каракалпакская версии сказания «Идегей» и т.д.

Следующий этап развития темы бездетности связан с огузским героическим эпосом. В первом огуз-наме – «Песнь о Бугач-хане, сыне Дирсе-хана» – сказано: «Байындыр-хан, по давно установившейся среди огузов традиции, устроил пир для беков ия. При этом он приказал поставить белые шатры для тех, у кого есть сыновья, красные для тех, у кого нет сыновей, но есть дочь, и черные шатры для бездетных беков. Чтобы сильнее унижить последних, он велел им подавать пищу из мяса черного барана и посадить их на черный войлок»<sup>1</sup>. В этом тексте есть не только сообщение о бездетности, как в древнеегипетской прозе, или о горе царя, не имеющего наследника, как в древнеиндийском эпосе. Здесь *выражено отношение окружающих к бездетным старикам*. Байындыр-хан говорит: «У кого нет ни сына, ни дочери, того проклял Всевышний Бог, мы тоже проклинаем его»<sup>2</sup>.

Эти идеи огузского героического эпоса находят продолжение в тюркском эпосе Средневековья. Достаточно полно отражены они в киргизском «Манасе», где описываются горе и унижения бездетного Джакыпа:

Тукуму жок өтөм – деп, –  
 Туяксыз кандай кетем – деп, –  
 Жалгыз куу башым бар,  
 Датым кимге жетем – деп, –  
 Күндө-түндө тыным жок,  
 Дүнүйө жыйдым тепендеп,  
 Ажал жетсе бир күнү  
 Акыретке кетем, – деп –  
 Артымда туяк болбосо  
 Артык дөөлөт нетем, – деп,  
 Баласы жоктон зарланып,  
 Балалууну көргөндө  
 Байкуш Жакып арданып.  
 Ботосу жоктон зарланып,  
 Ботолууну көргөндө  
 Боздоп Жакып арданып.

«Без потомства я умру –  
 Как же без копытца [из мира] уйду?  
 Одинок я, бездетный старик,  
 До кого дойдет стенанье мое?

<sup>1</sup> Короглы Х. Огузский героический эпос. М., 1976. С. 106.

<sup>2</sup> Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос. М.–Л., 1962. С. 14.

Ни днем, ни ночью не зная покоя,  
 В хлопотах богатство копил.  
 Если однажды смерть настигнет [меня],  
 Уйду я в мир иной, – он говорил. –  
 Если не останется копытца после меня,  
 Что делать мне с избытком добра?»  
 Горько плакал оттого, что сына нет,  
 Когда видел тех, кто имел детей, –  
 Завидовал бедный Джакып.  
 Горько плакал оттого, что верблюжонка нет,  
 Когда смотрел на тех, кто верблюжонка имел.  
 Завидовал, надрывно рыдал Джакып...

(Пер. А.С. Мирбадаловой, Н.В. Кидайш-Покровской)<sup>1</sup>

Отсутствие детей, особенно сыновей, как и у многих других народов, резко осуждалось и в казахском обществе, о чем А.А. Диваев писал: «Киргизы (казахи. – Ф.У.) делают несомненно больше предпочтения детям мужского пола, чем женского. Каждый отец с нетерпением ждет родов и мечтает о сыне. Любой нищий, получая подавание, отвечает вам пожеланьями «Кудай ул берсін» («Пусть Кудай даст сына». – Ф.У.). В связи с этим данная тема широко и многосторонне разработана в казахском народном эпосе: сказочном, героическом и романическом. Как говорится в казахском героическом сказании «Алпамыс батыр», у Байбори было все: и скот, и богатства, и слава: «Богат и славен был Байбори, несметны его богатства, но в глубине его сердца таилось страстное желание, давно превратившееся в неисполнимую мечту. А мечта эта вылилась в глубокою безысходную печаль: не было у Байбори наследника. Не родился у Байбори сын, который продолжил бы на земле его славный род и держал на подобающей высоте имя своих предков; потухал огонь в очаге, и некому было поддержать живительное тепло в доме. Молодость пролетела как один день; и теперь, когда на плечи лег груз прожитых семидесяти лет, а в руках не стало прежней силы, когда мысль о быстротечности жизни все чаще овладевала им, Байбори казалось, сердце его кровоточит» (пер. С. Санбаева<sup>2</sup>). Поскольку Байбори не имеет сына, близкие его избегают, издеваются над ним. Он вынужден усыновить сына рабыни – Ултана, который впоследствии изгоняет старика из дома.

Как видно из приведенного отрывка из казахской версии эпоса «Алпамыс батыр», бездетность приводит человека к несчастьям еще при жизни его, которые могут быть выражены: а) в одинокой печальной старости; б) издевательствах всех близких и дальних родственников, друзей и знакомых; в) полной потере смысла жизни, ибо все те огромные богатства, которые были накоплены за всю продолжительную жизнь, некуда девать, не на кого оставить. Но самые главные моральные, духовные негативные последствия бездетности наступят, по мысли Байбори, после его смерти: навсегда потухнет

<sup>1</sup> Манас. Кн. 1. С. 12, 216.

<sup>2</sup> Алпамыс батыр. Казахский героический эпос. Алма-Ата, 1981. С. 7.

огонь в его родном очаге, прекратит свое существование его славный род и, следовательно, никто не будет чтить его память, некому будет *молиться духу предков*. Последнее, кстати, почитание предков, обращение к духам предков – одно из наиболее ранних достаточно устойчивых религиозно-мифологических систем, отголоски которого довольно широко распространены и в эпосе тюркоязычных народов. И необходимость безусловного соблюдения его требований является одной из главных причин столь широкого распространения темы бездетности в народном эпосе.

Близкие к рассмотренному эпизоды подробно разработаны в казахских сказаниях «Ер-Саин», «Шора-батыр», «Кобланды-батыр». Последнее в варианте Ш. Калмагамбетова начинается с описания богатств Токтарбая, что вообще типично для тюркского эпоса. Как говорилось, с художественной точки зрения такой зачин глубоко оправдан, ибо обладание несметными богатствами противопоставлено неизбывному горю – бездетности. Интересно и то, что в этом сказании выражено и сочувственное отношение к бездетному богачу:

Сексенге жас келгенше  
 Бір бала көрмей Тоқтарбай  
 Қайғыменен қан жутып,  
 Ақылынан адасқан.  
 Шөл иесі сұңқар қыяқсыз,  
 Еш нәрсе көрмей дүниеден  
 Өткенім деген туяқсыз –  
 Тоқтарбайдың зарына  
 Қалың қыпшақ қайысқан.

Дожил Токтарбай до восьмидесяти лет,  
 [Но] не было ребенка у него!  
 От горя кровавые слезы лил,  
 От горя обезумел он:  
 «Сокол – владыка степей, [но] что он без крыла?  
 В [этом] мире я ничего хорошего не видал».  
 Думал: «Без копытца прожил я».  
 Горю Токтарбая  
 Сочувствовали бесчисленные кипчаки [все].  
 (Пер. Н.В. Кидайш-Покровской и О.А. Нурмагамбетовой)<sup>1</sup>

В произведениях героического эпоса речь обычно идет о необходимости рождения одного ребенка – сына, хотя иногда вместе с ним появляется на свет и сестра будущего богатыря. Широко разработана рассматриваемая тема и в лиро-эпических сказаниях, например, казахских: «Тохир и Зухра», «Козы-Корпеш и Баян-сылу», где говорится о бездетности двух семей: хана и его визиря или двух баев. Однако, как говорилось, рассказы о бездетности двух семей не являются исключительной принадлежностью лишь лиро-эпических сказаний. В узбекском «Алпомише»,

<sup>1</sup> Кобланды-батыр. Казахский героический эпос. М., 1975. С. 65, 223–224.

признанном классическим образце произведений героического эпоса, рассказывается, что у Алпинбия было два сына – Байбури и Байсары. Они были богаты, но несчастны, ибо у них не было детей. В дастане об этом говорится в следующих словах: «Бурунги утган замонда, ун олти уруғ Қунғирот элида Добонбий деган утди. Добонбийдан Алпинбий деган уғил фарзанд пайдо булди. Алпинбийдан тағи икки уғил пайдо булди: катта-конилинг отини Байбури қуйди, кичикинасининг отини Бойсары қуйди. Бойбури билан Байсары – иккови катта булди. Бойсары бой эди, Бойбури эса шой (шох) эди, бул иккови хам фардзансиз булди» – «В давно минувшие времена в шестнадцатиколленном племени Конграт жил [бий] Дабанбий. Родился у Дабанбия сын по имени Алпинбий. От Алпинбия тоже родилось два сына: старшего назвали Байбури, младшего назвали Байсары. Выросли большими Байбури и Байсары. Байсары стал баем, а Байбури стал шаем (главой рода), и оба они были бездетны» (пер. М. Абдурахимова)<sup>1</sup>. Мало того, что эти несчастные старики сами были охвачены горем, им постоянно напоминали об их несчастье; нередко оскорбляли: «Ана энди ун олти уруғ Қунғирот элида бир чуфурон туй булди. Халойиқларни, элатиятларни туйга хабар қилди. Шу туйга барча халойиқлар йиғилди. Бийлар хам туйга келди. Туйдаги катталар илгаригидай иззат қилиб, қадимгидай отини ушламади» – «Как-то в шестнадцатиколленном племени Конграт справили чуфурун-той (празднество при обряде обрезания). О том известили всех людей, родичей-сородичей. Весь народ собрался на этот той. Бии [Байсары и Байбури] тоже пришли на той. Старейшины тоя не оказали им почета, как бывало раньше, не взяли коней их под уздцы»<sup>2</sup>.

Так, эта тема хорошо представлена в башкирской версии сказания «Козы Корпеш и Баян-сылу» в публикации Т. Беляева<sup>3</sup>. В переводе на башкирский тема звучит так: «Борон Иртыш Йылғаһы башланып киткән ерзә бер башкорт ырыуында Карабай тигән бик абруйлы кеше ғүмер иткән. Уның яңғыз көн иткәнән күреп, башка башкорттар за тирмә короп шул тирәгә килеп ултырғандар. Карабайның мал-тыуары ишле булған, ырыуаштарын да ул мал асырауға һәүәһләндәргән. Уның өс бисәһе булған, иллә-мәгәр берәһенән дә бала булмаған. Бының өсөн ул бик бошонған»<sup>4</sup> – «В древности там, где начинается река Иртыш, в одной из башкирских родов жил уважаемый человек по имени Карабай. Видя, что он один обитает в этих краях другие башкиры приехали и, построив юрты, начали тут жить. Скота и богатств у Карабая было много, и своих сородичей он научил ухаживать за скотом. У него было три жены, однако ни от кого из них не было детей. Из-за этого он очень переживал» (пер. наш. – Ф.У.).

<sup>1</sup> Алпомиш. Узбек халқ кахрамонлик эпоси. 67, 425 бб.

<sup>2</sup> Там же. С. 67, 425.

<sup>3</sup> Беляев Т. Куз-Курпячь. Башкирская повесть, писанная на башкирском языке одним Курайчием и переведенная на Российский в долинах гор Рифейских 1809 года. Казань, 1812.

<sup>4</sup> Башкорт халык ижады. IV том. Эпос. Өфө, 1999. 68 б.

Как своеобразная, повсеместно распространенная тема, она проникает и в народные сказки. Подобные эпизоды имеются в казахских народных сказках «Батыр Алибек», «Дудар кыз», «Ирмагамбет», «Алеуко батыр» и др.

Дальнейшее развитие темы приводит к некоторому ее переосмыслению. В русских народных сказках Сибири о богатырях, где широко представлена эта тема, уже нет никаких упреков, оскорблений, тем более преследования бездетных родителей<sup>1</sup>. И это вполне естественно, если иметь в виду, что для русского эпоса, как сказочного, так и былинного, не характерна тема бездетности. Проникновение же ее в русские народные сказки Сибири о богатырях вполне естественно и объясняется довольно легко как безусловное влияние сказочного и дастанного эпоса тюрко-монгольских народов – изначально автохтонных племен и народов Сибири. Одновременно в современных записях сказок наблюдается известная демократизация темы – старику со старухой ребенок нужен для того, чтобы в будущем ухаживать за ними. Именно об этом говорится в украинской сказке «Телесик» и в татарской народной сказке «Змееныш» («Жыланчай»)<sup>2</sup>. В последней рассказывается следующее: «Борын-борын заманнарда торганнар, ди, бер карт белэн бер карчык. Боларның балалары булмаган. Бабай белэн эби балалары булмауга бик кайгырганнар: “Шушы картлык көнебездә безне кем карар икән?” – дип, көне-төне шул турыда уйлаганнар»<sup>3</sup> – «В древние-древние времена жили, говорят, [один] старик с [одной] старухой. У них не было детей. Из-за отсутствия детей старик со старухой очень переживали: “Кто же будет смотреть за нами в эти дни старости?” – так они думали об этом день и ночь» (пер. наш. – Ф.У.). Иногда и бедность старика со старухой тоже объясняется отсутствием детей, как, например, в сказке «Камыр батыр» (*камыр* – тесто): «Борын заманда бер авылда карт белэн карчык торганнар. Боларның ир балалары булмаганга, ярлылыкта гомер кичерэләр икән»<sup>4</sup> – «В древние времена в одном ауле жили старик со старухой. Поскольку у них не было сына, жили они в бедности» (пер. наш. – Ф.У.).

Так, тема бездетности, в глубокой древности связанная с такими «высокими категориями»; как *власть, престолонаследие, культ предков и необходимость продолжения рода*, неисчислимы стада скота и табуны лошадей, несметные богатства, постепенно отходят на второй план. В связи с этим идет и процесс «снижения уровня повествования» о теме бездетности, когда она начинает распространяться в крестьянской демократической среде, основательным доказательством чего являются только что приведенные примеры.

Тема бездетности настолько популярна в фольклоре, что в некоторые произведения она попадает случайно, не будучи связанной с сюжетом, как это произошло в казахском лиро-эпическом сказании «Раб и девушка» («Кул мен кыз»), где говорится о том, что у старика со старухой нет сына, есть только дочь Куль-

<sup>1</sup> Русские народные сказки Сибири о богатырях. Новосибирск, 1979. С. 35, 117, 128, 132, 159–176.

<sup>2</sup> Украинские сказки и легенды. Симферополь, 1966. С. 52.

<sup>3</sup> Татар халык ижаты. Әкиятләр. Беренче китап. Казан, 1977. 120 б.

<sup>4</sup> Там же. С. 301.



джан, которая полюбила раба. Но они не смогли пожениться. И как-то у старика родился сын. Во время пира по этому случаю раб побеждает в состязаниях и освобождается от рабства. Бывший раб Талай и Кульджан убегают из дома, живут у озера Балхаш. Однако завистники убивают Талая. Умирает с горя и Кульджан. Суть произведения, испытавшего влияние письменной литературы, в том, что двое влюбленных гибнут из-за социального неравенства. Тема бездетности включена в него механически. Художественно она не оправдана: не имеет никакого отношения к основной сюжетной линии произведения<sup>1</sup>. Развитие сюжета сказания противоречит традициям народного эпоса, по которым *родившийся в результате молитв сын должен стать главным героем произведения*. Такое же механическое введение темы имеется и в азербайджанской сказке «Шах и кузнец»<sup>2</sup>. У шаха нет детей. Поэтому он считает себя самым несчастным человеком. На это визирь отвечает, что у каждого есть обязательно какое-либо горе. Чтобы выяснить, прав ли визирь, шах сам отправляется на поиски счастливого. Но так и не находит. Здесь рассматриваемая тема введена лишь для того, чтобы обосновать выезд шаха на поиски счастливого. Выезд же этот объясняется глубокими традициями восточного сказочно эпического наследия, которые сами основываются на фактах реальной действительности.

Уже в раннее Средневековье легенды о бездетности проникают в письменную поэзию и получают достаточно яркое отражение в произведениях таких классиков восточной литературы, как Низами, Навои, Сайяди и др. Весьма своеобразное отражение получает данная тема в поэме Низами «Хосров и Ширин», как бы соединяя воедино *темы бездетности и вымаливания детей* (речь идет об Ормузе):

Обычай отца на месте он держал.  
И веру с милостями вместе он держал.

И, рода своего желая продолженья,  
Он посвящал Творцу все жертвоприношенья...  
Творец, его мольбы отринуть не хотя,  
Дал мальчика ему. О дивное дитя.

(Пер. К. Липскерова)<sup>3</sup>

Более развернуто разработана тема бездетности в поэме Низами «Лейли и Меджнун», где говорится об отсутствии детей у «славнейшего между шейхов властелина»: «Приветлив с бедняками, справедлив И славен меж арабов, как халиф. Но лишь одна ждала его беда! Он – раковина полая, куда Не вложена жемчужина. Он – ствол, Что ни одним побегом не зацвел... Да, как ни жаждал сына, он грустя, Как ни вымаливал себе дитя...» (пер. П. Антокольского)<sup>4</sup>.

Сиял он путеводною звездой

<sup>1</sup> Дуйсенбаев Ы.Т. Қазақтың лиро-эпосы. Алматы, 1973. 17–19 б.

<sup>2</sup> Азербайджанские сказки. Баку, 1977. С. 162–167.

<sup>3</sup> Низами. Стихотворения и поэмы. Л., 1981. С. 140.

<sup>4</sup> Там же. С. 304.

Застигнутым пустынной темнотой.

Искусство щедрости его влекло,  
И превратил он мудрость в ремесло.  
Его стадам подобных в мире нет:  
Баранов сосчитать – цифры нет,

Всех знаков чисел не хватило б нам,  
Что счет вести верблюдам и коням.

Но только сына старцу не дал рок,  
На горькую печаль его обрек.

Он всем владел, а жаждал одного:  
Чтоб милый сын родился у него  
(Пер. С. Липкина)<sup>1</sup>

Своеобразно освещается рассматриваемая тема в поэме тюрко-татарского поэта Сайяди (между XVI–XVII вв.) «Дастаны Бабахан»:

Ай-най дуслар, ишетик бер хикэят,  
Эчендэ сүзләре бар чиксез гаять.

Бабахан дигән бер шаһи бар иде,  
Аның иле – шәһәре Татар иде.

Аның баһадирлыгы чиксез иде,  
Ходай үзе чөнки аңа яр иде...

Тик бала гамендә ул елар иде,  
Күңелдәгесен Хакка сөйләр иде<sup>2</sup>.

Давайте, друзья, послушаем хикаят,  
В нем слова собраны удивительные.

Был некогда шах по имени Бабахан,  
Его город-страна называлась Татарской.

Его богатырство было безгранично,  
Потому что сам Худай был близок к нему...

Только плакал он из-за того, что у него не было сына,  
Рассказывал о своем горе Справедливому.

---

<sup>1</sup> *Навои Алишер*. Соч. в 10 томах. Ташкент, 1965. Т. V. С. 6.

<sup>2</sup> Там же. Т. IV. С. 16.

Так, легенды о бездетности в продолжение нескольких тысячелетий проходили большую и сложную эволюцию. В произведениях древнеегипетской прозы просто сообщалось о бездетности. В древнегреческой и древнеиндийской мифологии, особенно в древнеиндийском эпосе, мотив необходимости ребенка значительно усложняется. Но *наиболее полную и широкую разработку получает эта тема в древнем и средневековом тюркском эпосе: сказочном, героическом и романическом*. Далее она проникает в тюрко-татарскую письменную литературу, где тоже проходит сложный путь развития в связи с эволюцией всего сюжета произведения.

Все сказанное значит, что легенды о бездетности, ставшие впоследствии составной частью сюжета многих и в жанровом отношении разнообразных произведений, сначала бытовали в устах народа, позже попадали в письменную литературу и оттуда, значительно обогатившись, вновь возвращались в среду устной традиции.

\*\*\*

Приведенные примеры свидетельствуют, что тема бездетности очень популярна в народном эпосе. Намного труднее решается вопрос *о ее древних мифопоэтических и историко-этнографических основах и причинах ее столь широкого распространения*.

Отсутствие детей, бездетность у всех народов и во все времена считались большим несчастьем. Ибо по древним представлениям, дело старших, дело предков должно быть продолжено потомками, в данном случае сыном. Такие взгляды были распространены повсеместно и в известном смысле являются универсальными. При отсутствии детей род полностью вымирал. Поэтому предпринимались самые решительные меры для сохранения хотя бы последних, обычно малолетних представителей рода, чтобы стало возможно его продолжение, чтобы род в конце концов не вымер окончательно, чтобы не потух последний уголок в родном очаге. Даже во времена кровавых столкновений между различными родами или племенами считалось тяжким преступлением убийство маленьких детей, особенно – если это были последние представители рода. Работая над либретто оперы «Алтынчяч» («Золотоволосая»), основанной на народных сказках и героическом эпосе, М. Джалиль писал по поводу подобных отраженных в народном эпосе эпизодов: «Древние кочевые народы вели между собой непрерывные войны. Племена, терпящие в битвах поражение, старались спрятать от противника маленьких детей, чтобы обеспечить непрерывность существования своего рода или племени»<sup>1</sup>. И это неплохо отразилось в татарском сказании «Джик Мэрген», где подробно рассказывается о спасении последнего представителя рода, когда все, в том числе и девять богатырей, были убиты внезапно нагрянувшим врагом: «Лэкин аңкау дошман кадерле эргэне тамырыннан себерэ алмады. Яу килгэнне сизгэн тугызынчы килен үзенең ике яшьлек баласын алып, качып өлгерэ алды. Ул да тугайның бер читенэ барып, үзенең батыры сагышыннан саргаеп үлде. Тик аның күкрэк сөтен имэ торган бала гына исэн калды. Ул үзенең жигэн анасының коры имчәген суырып ята

<sup>1</sup> Джалиль Муса. Сочинения. Казань, 1962. С. 416.

иде»<sup>1</sup> – «Однако невразумительный враг не смог уничтожить с корнем дорогое основание рода. Почувяв приближение врага, девятая сноха взяла своего двух-летнего сына и спряталась. Она также пошла к окраине кустарника на берегу реки и там, от горя по погибшему своему батыру, и сама скончалась. Остался жив лишь ее ребенок, сосавший грудь своей матери. Он лежал, присосавшись к пустой груди своей мертвой матери» (пер. наш. – Ф.У.).

Сказание «Джик Мэрген» относится к довольно позднему времени – эпохе Казанского ханства (1438–1552)<sup>2</sup>. К гораздо более ранней эпохе относится алтайское сказание «Маадай-Кара», где отражены мифологические представления, связанные с этой темой. Когда на страну наступает враг и грозит неумолимым разгромом. Маадай-Кара прячет своего сына в горах:

Атту – чуулу Маадай-Кара  
Тогус јерде бу уйелу  
Кара тайга бу бажына келбей кайтты.  
Тобо кайа ол бажында  
Торт кайынгнынг бу алтына  
Баатыр уулын кабайлады.  
«Кара тайга бу болгозын,  
Аданг болгой, балам – деди,  
Торт тор кайынг бу эмди ле  
Энен болгой, балам» – деди.  
Торт кайыннынг оя јулузы  
Баатыр уулдынг оозына  
Бир ле кунде бир тамчыданг агар эдип,  
Чорго јазап салбай кайтты.

Знаменитый Маадай-Кара  
На вершину девятиступенчатой  
Черной горы поднялся,  
На высокую скалу теперь взобрался,  
Под четырьмя березами  
Люльку с сыном-богатырем подвесил.  
«Черная эта гора  
Пусть отцом тебе будет, дитя мое, – сказал.  
Четыре березки эти  
Пусть матерью тебе будут, дитя мое», – сказал.  
Чтобы сок четырех берез  
В рот младенца-богатыря  
В день по одной капле капал,  
Дугообразную трубку приделал.  
(Пер. С.С. Суразакова)<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Жик Мэргэн (халык хикяесе) // Борынгы татар әдәбияты. 350 б.

<sup>2</sup> Подр. см.: Урманчиев Ф.И. Героический эпос татарского народа. С. 152–164.

<sup>3</sup> Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. С. 87, 272.

Неплохо распространенная в восточном, особенно тюркоязычном, эпосе тема сохранения во что бы то ни стало последнего представителя рода во время жестоких войн постепенно проникает и в западный фольклор, в частности славянскую историческую балладу, и отражается в нем весьма своеобразно. В качестве примера можно взять болгарскую балладу «Рабыня и Стара-Планина», в которой можно встретить буквальные совпадения с соответствующими эпизодами алтайского героического эпоса «Маадай-Кара». Указанная баллада имеет типичное для таких произведений содержание и рассказывает о том, как враг угоняет полонянку с родных мест, при этом требует, чтобы пленница бросила и оставила ребенка, которого она ждала девять лет. По требованию захватчика рабыня вынуждена была оставить сыночка у родных гор. Когда он «поест надумал», «Рабыня ж встала, взяла младенца, Пошла с ним в горы, в горы родные, Сплела там люльку из трав высоких Да привязала к двум стройным елям. Как уложила в нее младенца, Стала качать его да баюкать, Песню запела и зарыдала: “Баюшки-баю, милый сыночек, Вот твоя мама – Стара-Планина, А эти ели – милые сестры. Пусть ветер горный тебя качает, Пусть дождик теплый тебя купает!..”» (пер. М. Клячиной-Кондратьевой<sup>1</sup>).

Кроме общности темы, здесь обращают на себя внимание и другие типологические совпадения: и там, и здесь место действия – *горы*; и там, и здесь – *обращение к деревьям* и другим силам природы; и там, и здесь – *монолог, обращенный к младенцу*, что может подтвердить возможность и типологических параллелей<sup>2</sup>. Последнее предположение дает возможность сказать, что рассматриваемые мотивы могли проникнуть в народную поэзию южных славян из древнегреческой мифологии. Дело в том, что даже конкретные детали болгарской баллады – оставление ребенка в люльке, привязанной «к двум стройным елям», перекликается и с древнегреческой мифологической легендой, где есть следующее сообщение о детстве Зевса: Амалфея – одна из воспитательниц-нянек, «подвесила колыбель с младенцем Зевсом на дерево, чтобы его не могли отыскать ни на земле, ни на небе, ни на море»<sup>3</sup>.

Весьма интересна здесь следующая закономерность: если начать рассмотрение темы с наиболее поздних этапов развития ее: с эпохи Казанского ханства и болгарской баллады и пойти дальше вглубь – к раннесредневековому тюркскому эпосу – к алтайскому героическому эпосу «Маадай-Кара», в конце концов мы, хотим этого или нет, выйдем к миру богов – в данном случае к древнегреческому богу-громовержцу Зевсу. И с данной закономерностью мы и далее встретимся еще не раз

\*\*\*

Отсутствие детей у представителей власти, вождей племен или царей, отрицательно сказывалось на исторических судьбах всей страны, всего рода или племени, часто являясь причиной междоусобных войн. В связи с этим возника-

<sup>1</sup> Песни южных славян. М., 1976. С. 400.

<sup>2</sup> Подр. см.: Урманче Ф. Лиро-эпос татар Среднего Поволжья. С. 210–213.

<sup>3</sup> *Аполлодор*. Мифологическая библиотека. С. 125.

ли всевозможные обряды и обычаи, направленные на сохранение потомства. Прежде всего это отразилось в каждодневном быту. У тюркских народов, например, существовал такой обычай: при частой смерти детей им давали *специальные имена*, которые якобы помогут сохранить потомство: девочек называли Турар (Будет жить), мальчиков – Турсын (Пусть живет). Имя Турсунай встречается и в эпосе «Манас». Так зовут одну из прислужниц жены Манаса Каныкей<sup>1</sup>. Иногда мальчикам, кроме обычного, давали и другое – глубоко отрицательное имя. Например, Жаманит (Поганая собака). Такое презрительное имя, которое как бы подчеркивало совершенную ненужность человека не только здесь – в этом мире, но и на том свете, якобы должно было сохранить его жизнь. С несколько иными понятиями объяснялось то же явление у алтайцев, о чем С.С. Суразаков писал: «Представление о том, что Эрлик уносит души детей, у алтайцев существовало до последнего времени. При рождении ребенка, чтобы обмануть Эрлика, они совершали ряд обрядов (родственники крали ребенка из люльки и клали вместо него куклу, родители хоронили ее), а также давали мальчику плохие имена»<sup>2</sup>. Явление это отразилось и в казахских народных сказках, где встречаются имена Жаман – дурной, плохой, ничтожный человек, Ит-аяк – собачья нога; в киргизской эпосе «Манас» измученный бездетностью Кокетей, чтобы сохранить жизнь сына, назвал его Бокмурун (Поганый нос. Перевод приблизительный)<sup>3</sup>. Впрочем, имя это представлено и в киргизском «Эр Тоштюке», где говорится что у Айсалкын будет сын от Тоштюка – Бокмурун<sup>4</sup>.

Подобные обычаи были известны с глубокой древности. Так, анализируя этимологию имени *Шарокань*, Н.А. Баскаков пишет, что оно могло иметь глубоко положительный смысл, обозначая княжеского первенца, соратника в бою. Но могло иметь и унижительное значение, являясь именем, «которое давалось у тюркских племен ребенку, родившемуся в год свиньи по животному 12-летнему циклу, для отпугивания злых духов, которые в этот злоедейский для детей год были особенно назойливы; и второго элемента – хан – уменьшительного, ласкательного слова, присоединяющегося к основному имени»<sup>5</sup>. Впрочем, подобные имена, связанные с аналогичными представлениями, были известны и у других народов. У Тэсиджер в своей книге об озерных арабах пишет: «Я встречал мужчин и мальчиков с такими именами, как Чилайб (маленькая собака), Бакур (свинья) и Ханзир (поросенок); подобные имена необычны у мусульман, которые считают собак и свиней нечистыми животными»<sup>6</sup>.

В связи с угрозой бездетности возникали и весьма сложные бытовые явления. В Древней Индии «отсутствие потомства считалось наихудшим злом. Больше всего это относилось к мужскому потомству, особенно в царских семьях». В связи с этим возник такой обычай усыновления: «Отец в случае отсутст-

<sup>1</sup> Манас. Экинчи китеп. 419, 427 бб.

<sup>2</sup> Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. М., 1985. С. 51.

<sup>3</sup> Манас. Үчүнчү китеп. 8, 10, 13... бб.

<sup>4</sup> Эр Тоштюк. Киргизский народный эпос. Фрунзе, 1958. С. 33.

<sup>5</sup> Баскаков Н.А. Тюркская лексика в «Слове о полку Игореве». М., 1985. С. 149.

<sup>6</sup> Тэсиджер У. Озерные арабы. М., 1982. С. 35.

вия у него потомства имел право, с согласия зятя, считать сына своей дочери не внуком, а сыном. Фактический отец в таком случае терял отцовские права». Еще более своеобразным был другой древнейший обычай, который разрешал «бездетной вдове сожительство с любым из родственников мужа (чаще всего это были его братья) или с чужим мужчиной, иногда даже за плату, причем родившийся ребенок считался потомком умершего мужа», что отразилось и в народном эпосе<sup>1</sup>.

Приведенные данные объясняют какие-то особенности темы бездетности, но еще не дают ответа на вопрос о причинах широкого распространения ее в фольклоре. Очевидно, что они обусловлены какими-то весьма древними воззрениями, *представлениями о смерти и бессмертии*. Идея бессмертия, как говорилось выше, проходит через многие великие сказания древности. Известно, что одним из самых популярных в народном эпосе является сюжет борьбы героя с чудовищем в любой его ипостаси. Он широко отражается как в мифологии практически всех народов мира, так и во многих классических памятниках народного эпоса: древнешумерском и шумеро-аккадском эпосе о Гильгамеше «О все видавшем», древнеиндийских «Махабхарата» и «Рама-яне», неоднократно в древнегреческом эпосе: «Одиссее» Гомера и обширном цикле сказаний о Геракле. Также многообразно представлен сюжет борьбы с чудовищем в тюркском героическом эпосе: неоднократно в киргизской эпосе «Манас», отдельных национальных версиях сказания об Алпамыше, башкирском героическом эпосе «Урал-батыр». Очень широко представлен этот сюжет борьбы с Дивом, Аждахой и др. во множестве образцов сказочного эпоса тюркоязычных народов. По мнению П.А. Гринцера, «в эпосе схватки героев с водяными духами, змеями и т.п. на мифологическом уровне можно трактовать как один из вариантов сражения со смертью»<sup>2</sup>. Иногда в народном эпосе этот сюжет получает и конкретное, хотя и сравнительно позднее отражение. Так, в башкирском «Урал-батыр»е герой ведет битву со Смертью, которая «тракуется либо как неведомое существо, убивающее людей, либо как некое воплощение всего злого, всех темных сил»<sup>3</sup>. Возможно также, что сюжет этот потому и получил столь широкое распространение, что был связан с универсальной темой поисков бессмертия. Для сохранения жизни в ином мире надо было сохранить в целостности тело умершего, с чем связывались строительство пирамид, мумификация и очень сложные погребальные обряды. В одном из шедевров древневосточной эпики – эпосе «О все видавшем» (XXIII–XXII вв. до н.э.) говорится о тщетности поисков бессмертия. С этой идеей эпоса о Гильгамеше перекликаются азербайджанская сказка об Александре Македонском (Искендер-шахе)<sup>4</sup>; легенды, связанные с одним из главных героев огузского эпоса – Коркут-ата, который тоже искал бессмер-

<sup>1</sup> Ильин Г.Ф. Старинное индийское сказание о героях древности «Махабхарата». М., 1956. С. 16, 28.

<sup>2</sup> Гринцер П.А. Эпос древнего мира // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971. С. 167.

<sup>3</sup> Мирбадалева А.С. Башкирский народный эпос // Одноим. кн. М., 1977. С. 14.

<sup>4</sup> Брагинский И.С. Искандар // МНМ. 1. С. 570.

тия, но в конце концов погиб от укуса змеи<sup>1</sup>. Многостороннее развитие получила данная тема и в средневековой восточной литературе, особенно в произведениях, связанных с именем Александра Македонского / Искандара / Искандера. Об этом можно судить на основе классической эпической поэмы Фирдоуси «Шах-наме», где представлена объемистая специальная поэма «Искандар»<sup>2</sup>. Другой классик средневековой восточной литературы Низами тоже посвящает Александру Македонскому объемистую поэму «Искандер-наме», которая состоит из двух частей: 1. Книга о славе; 2. Книга о счастье<sup>3</sup>. Далее образ Александра Македонского / Искандера получает отражение в поэме индийского поэта Амира Хосрова Дехлеви (1253–1325) «Зерцало Искандера»; поэме Алишера Навои «Вал Искандера» и др.<sup>4</sup>

На этих примерах мы остановились для обоснования мысли о том, что такая глобальная категория международной мифологии, как представления о физическом бессмертии человека, в конце концов «возвращается» к его имени и всегда связывается с именами таких великих, иногда легендарных деятелей прошлого, как Коркут-ата в тюркоязычном эпосе, мифологизированное имя Александра Македонского–Искандера–Зуль'карнайна и др., имена которых поистине становятся вечными<sup>5</sup>.

Хорошо известно положение о том, что «неплохо сконструированные» религии древности, тем более ее такие классические формы, как иудаизм, христианство и ислам, представляют собой безусловно более высокую степень общественного сознания, чем мифология, тем более мифология первобытная. Но и в них – в этих религиях – главные противники богов, как и эпических героев, выступают в ипостаси, в той или иной степени напоминающей чудовищ народных сказаний: братья-близнецы Ахура-Мазда и Ангро-Манью, Ажи-Дахака и Дэвы в зороастризме; Христос и Сатана-Дьявол и черти в христианстве; Аллах и Иблис, главарь Шайтанов, в исламе. Правда, однако, и то, что как боги классических религий, так и их противники стоят и изображаются на более высоком духовно-интеллектуальном уровне.

У целого ряда народов были известны также представления о якобы давно прошедшем *Золотом веке*. Одним из героев иранской мифологии является *Йима* – «царь людей Золотого века, когда на земле не было смерти и страданий»<sup>6</sup>. В те отдаленные эпохи «люди и скот были бессмертны, когда источники и деревья никогда не высыхали и пища не истощалась, когда не

<sup>1</sup> Басилов В.Н. Культ святых в Исламе. М., 1970.

<sup>2</sup> Фирдоуси. Шах-наме в двух книгах. М., 1964. Кн. II. С. 195–339; Костюхин Е.А. Искандер в «Шах-наме» Фирдоуси // Указ. кн. С. 64–70.

<sup>3</sup> Низами. Искандер-наме // Стихотворения и поэмы. С. 517–740; Костюхин Е.А. Искандер и идеал человеческой жизни у Низами // Указ. кн. С. 70–80.

<sup>4</sup> Там же. С. 80–86; Навои Алишер. Стена Искандара // Соч. в десяти томах. Ташкент, 1968. Т. VII.

<sup>5</sup> См.: Урманче Ф. Улемсезлек юлы // Борынгы миф һәм бүгенге шигърь. Татарстанның Халык шагъйре Равил Фэйзуллин шигъриятенә бер караш. Казан, 2002, 237–251 бб; Урманче Ф. Улемсезлек юлы була микән? // Ватаным Татарстан. 2003. 1 август; 88. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 253–310.

<sup>6</sup> Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы Древней Индии. С. 240.



было ни холода, ни жары, ни зависти, ни старости»<sup>1</sup>. «После тысячетного царствования Йимы Ахура-Мазда предупреждает его о предстоящих морозах и *потопе* после таяния снега. Для спасения людей и скота Йима строит специальный загон. Таким образом, миф о потопе создается в рамках дуалистической концепции. Потоп не следствие человеческих грехов. Тем не менее мотив грехопадения (от соблазна Ангра-Манью) прикреплен к Йиме (он связался со словом лжи или научил людей есть говяжье мясо). Совершив грехопадение, Йима погибает, а на земле воцаряется дракон Ажи-Дахака»<sup>2</sup>. К этой идее иранской мифологии близко начало древнеиндийского «Сказания о происхождении Смерти»: «Было время, когда смерти не знали на земле. Люди, потомки Вивасвата, вначале были бессмертными»<sup>3</sup>. В древнеиндийских мифологии и эпосе, где самым большим даром для смертных является бессмертие, эта идея разработана также широко, как и в Древнем Египте. Боги же, по индийской мифологии, которые когда-то тоже были смертными, добыли напиток бессмертия – *амриту* – пахтанием молочного океана, о чем подробно говорится в сказании под тем же названием.

Широко были распространены идея бессмертия и легенды об островах или горах, где жили бессмертные, в древнекитайской мифологии. Содержание одного из них передает Юань Кэ и рассказывает, что по представлениям древних китайцев в восточной части залива Бохай находится огромная бездонная пропасть Гуйсуй. В этой бездне плавало пять священных гор с ровными пространствами на вершинах, где находились золотые дворцы с лестницами из белого нефрита. Повсюду росли нефритовые и жемчужные плоды. «После цветения на деревьях появлялись нефритовые и жемчужные плоды, которые были хороши на вкус, и те, кто их ел, становились бессмертными»<sup>4</sup>. Как и в тюркской устной словесности, в китайском фольклоре некоторые сюжеты приведенных мифов связываются с конкретными историческими деятелями и приобретают форму легенд. В одной из них рассказывается, что император У-ди (правил с 141 по 87 г. до н.э.) всю жизнь мечтал о даосском снадобье, «дарующем бессмертие, и надеялся отыскать страну Белых облаков, где якобы обитают бессмертные»<sup>5</sup>. Сюда можно добавить, что идея эта достаточно конкретно отражается и в тюрко-монгольском эпосе. Так, в калмыцком «Джангаре» родина богатырей Бумба изображается как страна, которая не знает смерти и страданий, как страна вечной молодости и бессмертия. Здесь люди не стареют и не умирают.

В связи со всем изложенным, очевидно, героями эпоса древнего мира чаще всего являются не простые смертные, а боги, богини или их дети, которые тоже стали бессмертными. В известном смысле можно сказать, что ге-

<sup>1</sup> Тайлор Э.Б. Первобытная культура. С. 45.

<sup>2</sup> Мелетинский Е.М. Мифы древнего мира в сравнительном освещении // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971. С. 102.

<sup>3</sup> Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы Древней Индии. С. 240.

<sup>4</sup> Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. С. 54.

<sup>5</sup> Пурпурная яшма. Китайская повествовательная проза I–VI веков. М., 1980. С. 321.

рои древнейших сказаний не умирают, не исчезают окончательно в нашем современном представлении.

На известных стадиях развития фольклора идея бессмертия связывается с понятием *души*. Интересна с этой точки зрения формула, определяющая неуязвимость героя алтайского эпоса: «Алтай-Бучай умереть не мог, чтобы покраснеть – крови у него нет, со стоном умереть – души нет»<sup>1</sup>. Такое же представление отражается и в «Маадай-Кара»: «Кызарып агар каны да јок, Кыйылып олор тыны да јок» – «Нет у него крови, которая вытекла бы, аляя, Нет у него души, которая прервалась бы» (пер. С.С. Суразакова<sup>2</sup>) – говорится в сказании о чудовищном Кара-Кула каане. Подобные формулы, характеризующие бессмертие чудовища, широко распространены в многочисленных вариантах бурятской Гэсэриады: «Лобсоголдой мангадхай не имеет крови, если колоть его острым оружием, не имеет жизни, если стрелять в него стрелами»<sup>3</sup>.

Стадиально по более поздним представлениям, «душа покойника вновь воплощается в животное, в растение»<sup>4</sup>. По философии древнеиндийского эпоса, «душа человека вечна... Никто не может убить душу. Смерть человека означает только переход души из одной телесной оболочки в другую»<sup>5</sup>. Так же представляются и судьбы героев «Махабхараты», которые погибли при великой битве Кауравов и Пандавов. Душа героя после определенного времени «возрождается в новой телесной оболочке – человека, занимающего либо более, либо менее высокое общественное положение, чем в прежней жизни... в зависимости от того, как он прожил свою предшествующую жизнь на земле; при очень нечестивой жизни душа может возродиться даже в оболочке животного»<sup>6</sup>, о чем рассказывает целый ряд палийских джатак.

Представление о том, что душа переходит из одной телесной оболочки в другую своеобразно отражается и в тюркском эпосе. Как говорится в ряде сказаний, чтобы герой родился богатырем, его мать должна съесть сердце, печень или просто мясо тигра, льва, леопарда. «Некоторые части тела, например сердце, печень и др., имеют при этом особенно важное значение, как место пребывания души убитого. Соответственно этому вкушение мяса или в особенности сердца убитого хищного животного (тигра, леопарда и т.п.) может сообщить человеку мужество этих зверей. С этой же целью пьют кровь убитого врага, поверженного в бою (например, неоднократно в киргизском «Манасе»)<sup>7</sup>. Происхождение подобных мотивов связано с архаическими ритуалами. По древнегреческой мифологии, «поведение тела убитого врага носило характер воинского отряда». Так же объясняется «обычай скифов выпивать кровь первого убитого ими врага»<sup>8</sup>. Нередко, быть может, и чаще питье крови противника присуще врагам эпического героя или бога-

<sup>1</sup> Улагашев Н. Алтай-Бучай. Ойротский народный эпос. Новосибирск, 1941. С. 55.

<sup>2</sup> Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. С. 91, 275.

<sup>3</sup> Бурчина Д.А. Гэсэриада западных бурят. Новосибирск, 1990. С. 76.

<sup>4</sup> Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964. С. 198.

<sup>5</sup> Ильин Г.Ф. Указ. кн. С. 67.

<sup>6</sup> Там же. С. 132.

<sup>7</sup> Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение. С. 383.

<sup>8</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 169.

тырской девы, как об этом говорится в каракалпакской народной поэме «Сорок девушек», когда дается краткая характеристика чудовищной старухи Мастан-Кемпир:

Чародейка Мастан-Кемпир,  
Евшая человеческий жир,  
Пившая человеческую кровь  
Из еще трепещущих жил.  
(Пер. А. Тарковского)<sup>1</sup>

По словам М.И. Кулишера, питье крови врага обозначает единение двух противоположных людей, значит, переход всех качеств противника победителю. Приблизительно о том же писал Б.Я. Владимирцов: «Выражение “выпить кровь” исторически передает древнее шаманистское представление о том, что в крови находится душа человека»<sup>2</sup>.

Идея бессмертия так или иначе отражается и в архаическом эпосе тюркских народов. «Мотив бессмертия героя занимает основное место в эпических произведениях якутов. Убитых героев оживляют при помощи воды бессмертия, героям олонхо не суждено стареть»<sup>3</sup>. На подобных же древних представлениях основано и главное положение любых религий, которые утверждают «бессмертие духовной сущности, души человека»<sup>4</sup>.

Все приведенные данные вплотную подводят нас к проблеме продолжения рода, к проблеме потомства. В воззрениях некоторых народов идея загробной жизни не играла особой роли. В представлениях африканцев, например, идея бессмертия обосновывалась тем, что отец якобы возрождается в своем сыне. Как рассказывается в эпических сказаниях-преданиях суахили о Лионго Фумо, «после смерти Калаби его жена родила сына, названного по имени отца, так как в нем, как полагали, возродился дух умершего отца»<sup>5</sup>. Впрочем, возникновение и развитие таких представлений относится к глубокой древности. В наиболее ранних мифах Древней Индии неоднократно встречаются выражения типа «отец возрождается в своем сыне» или «отец рождается вновь в своем сыне». В более поздних такие выражения заменяются другими, отражающими несколько иные представления о необходимости потомства: «Каждый должен иметь сына... чтобы он чтит предков своих предписанными обрядами»<sup>6</sup>. Нечто подобное наблюдается и у малагасийцев Мадагаскара, которым ребенок нужен для того, чтобы после смерти отца беспрекословно исполнять все требования культа предков – *разана*. Если человек умрет бездетным, некому будет исполнять эти обряды. Малагасиец считает себя составным звеном бесконечной цепи поколений. И он «может

<sup>1</sup> Сорок девушек. Каракалпакская народная поэма. С. 151.

<sup>2</sup> Владимирцов Б.Я. Монгольская литература // Литература Востока. Вып. второй. Пгр. Изд. Всемирная литература, 1920. С. 95.

<sup>3</sup> Бегалиев С. О поэтике эпоса «Манас». Фрунзе, 1968. С. 9.

<sup>4</sup> Корнев В.И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. М., 1983. С. 48.

<sup>5</sup> Котляр Е.С. Эпос народов Африки южнее Сахары. М., 1985. С. 238.

<sup>6</sup> Темкин Э.Н., Эрман В.С. Мифы Древней Индии. С. 142, 145, 184.

чувствовать себя спокойно на этом свете в том случае, если будет иметь детей, для которых он станет “предком”, которые будут взывать к его духу, помнить о нем, напоминать о нем другим. Не став ни для кого “предком”, малгасиец как бы выпадает из этой цепи и умирает для поколений не только физически, но и духовно»<sup>1</sup>.

Как в данном случае, так и некоторых других «продолжение индивидуального существования было связано исключительно с *потомством*, с продолжением рода»<sup>2</sup>. Такие воззрения связаны уже с несколькими иными, чем названные выше, представлениями о душе, с верой «в душу, способную отделиться от тела и самостоятельно существовать»<sup>3</sup> в этом мире, «не отлетая» на небо или не переходя в какой-либо иной мир. Непонимание сущности смерти, неприятие ее как акта неизбежного и неотвратимого привели не только к возникновению идеи бессмертия, которая ярче всего отразилась в образах и действиях эпических героев древности, но и исходило «из примитивного воззрения на природу души, воззрения, по которому *душа человека после его смерти продолжает жить в его детях*, в его потомстве, передаваясь этим последним как подлинная материальная часть родителя... Известно, что древнейшим термином для обозначения души было слово *nefesch*, а это последнее отождествлялось с кровью»<sup>4</sup>.

Комплекс *душа-кровь* соотносится с древнейшими представлениями о *смерти и бессмертии*. «Древнейшее осознание смертности – это еще не скорбь об уходе в небытие: ведь изначально не существовало представления об индивидуальном человеческом “я”, существовал лишь коллективный разум, позволяющий осознать себя через других. Как показывают обычаи примитивных племен, человек отождествлял себя со своим племенем, и умирая, *возрождался в своих потомках*, продолжая жить в жизни своего рода, как и вся природа» (курсив наш. – Ф.У.)<sup>5</sup>. Вот откуда берет, оказывается, свое начало представление о необходимости сохранить в живых хотя бы одного – последнего – представителя рода, отразившееся в древнетюркских мифологии и эпосе, о чем выше уже говорилось.

Представления об индивидуальной душе человека появляются, по археологическим данным, около 100 тыс. лет тому назад. Возникновение же комплекса *душа-кровь* относится к довольно поздней эпохе и получает неплохое отражение в древнегреческой мифологии. «Уран рождает Афродиту из капель своей крови и первозданного Хаоса вод»<sup>6</sup>. Здесь мы видим *своеобразное слияние* первобытных представлений о Первозданном Хаосе с воззрениями, связанными с гораздо более поздней классической мифологией древних греков. По древнегреческим, как и более ранним, представлениям, кровь – это душа человека, которая передается потомству, что, впрочем, не-

<sup>1</sup> Кулик С. Когда духи отступают. М., 1981. С. 156.

<sup>2</sup> Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 110.

<sup>3</sup> Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. С. 99.

<sup>4</sup> Штернберг Л.Я. Указ. раб. С. 110.

<sup>5</sup> Семира и Веташ В. Астрология и мифология. СПб., 1998. С. 39.

<sup>6</sup> Там же. С. 130.

плохо отражается и в древнегреческих мифах, в частности в «Метаморфозах» Публия Овидия Назона, которые представляют собой «самый большой и художественно самый совершенный мифологический эпос эллинистическо-римской эпохи»<sup>1</sup>. Близкое к этому представление намного раньше отразилось в вавилонской поэме «Когда вверху...» – «Энума элиш» (XVI в. до н.э., где говорится о создании Мардуком человека из крови: «Кровь соберу я, скреплю костями, Создам существо, назову человеком. Воистину я сотворю человека. Пусть богам послужат, чтоб те отдохнули» (пер. В. Афанасьевой)<sup>2</sup>. И это вполне естественно, если иметь в виду, что «душа воспринималась вавилонянами как некая материальная субстанция, выходящая из человека вместе с кровью»<sup>3</sup>. Подобные же представления, отраженные в шумеро-аккадской мифологии, занимают существенное место и в другой поэме «Когда боги, подобно людям... Сказание об Атрахасисе» (XVII в. до н.э.):

Я совершу обряд очищенья.  
Один из богов да будет повергнут,  
Да очистятся боги, в кровь окунувшись.  
Из его плоти, на его крови  
Да намешает Нинту глины!  
Воистине божье и человечесье соединятся,  
Смешавшись в глине!  
(Пер. В. Афанасьевой)<sup>4</sup>

Представления о том, что *люди создаются богами* (ср. с древнеякутскими воззрениями о том, что люди являются детьми богов!) и *создаются из глины* (ср. с данными Библии и Корана) в конце концов восходят к древневосточным и прежде всего шумеро-аккадским мифологии и эпосу, где весьма убедительно отражаются воззрения о *единстве мира богов и людей, о единстве Вселенной – Жиһан*. Далее в поэме «Когда боги...» говорится

«Премудрого» – бога, что имеет разум,  
Они убили в своем собранье.  
Из его тела, на его крови  
Намеси́ла богиня Нинду глины.  
Чтоб вечно слышали стуки сердца,  
Разум живет во плоти бога,  
Знает живущий знак своей жизни,  
Не забывал бы, что имеет разум<sup>5</sup>.

По древнегреческой мифологии, главные противники богов гиганты возникают из крови Урана. Близкие представления отражаются и в следующем

<sup>1</sup> Ошеров С. Поэзия «Метаморфоз» // Овидий. Метаморфозы. М., 1977. С. 14.

<sup>2</sup> Я открою тебе сокровенное слово... С. 44.

<sup>3</sup> Там же. С. 291.

<sup>4</sup> Там же. С. 56–57.

<sup>5</sup> Я открою тебе сокровенное слово... С. 57.

сюжете древнегреческой мифологии: Мрачные керы (ср.: мусульманский Азраил) «своими кроваво-красными губами припадают к ранам, жадно пьют горячую кровь сраженных и вырывают из тела их души»<sup>1</sup>.

Идея тождества *душа-кровь* получает отражение и в таком раннем памятнике письменности, как Библия, которая категорически запрещает употребление крови в пищу. В книге Второзаконие об этом сообщается следующее: «Впрочем, когда только пожелает душа твоя, можешь заколоть и есть, по благословиению Господа, Бога твоего, мясо, которое Он дал тебе, во всех жилищах твоих: нечистый и чистый могут есть сие, как серну и как оленя. Только крови не ешьте: на землю выливайте ее как воду» (Втор 12:15–16). Далее выражение Библии еще ближе подходит к рассматриваемому аспекту комплекса *кровь-душа*: «Только строго наблюдай, чтобы не есть крови, потому что *кровь есть душа*: не ешь души вместе с мясом» (курсив наш. – Ф.У.) (Втор 12:23)<sup>2</sup>. Такое же требование отражается и в книге Левит: «Это постановление вечное в роды ваши, во всех жилищах ваших; никакого тука и никакой крови не ешьте» (Лев 3:17)<sup>3</sup>.

Резко отрицательное отношение к употреблению крови в пищу, по некоторым данным, существовало и в христианстве. Как пишет Джон Янг, отношение римских властей к Иисусу было глубоко отрицательно: римляне считали его *смутьяном*. Культ Иисуса приобрел существенное значение лишь после его смерти. В связи с этим римляне обвиняли последователей Иисуса «во многих грехах: в каннибализме, поскольку они говорили о том, что едят тело Христа и пьют *Его кровь* на святом причастии; в атеизме, поскольку они не принимали римских богов»<sup>4</sup>.

Такое же отождествление *кровь-душа* существовало и у доисламских арабов: «В ограде храма, над специальными жертвенными камнями, закалывали верблюдов, быков, овец и коз, при этом громко произносили имя того бога, которому предназначалась жертва. На жертвенные камни лилась кровь, в которой, по представлениям арабов, заключалась душа животных (поэтому кровь нельзя было употреблять в пищу), а мясо жертвенных животных делили и съедали»<sup>5</sup>.

Рассматриваемые представления явились причиной возникновения «группы, прочно связанной постоянным совместным коллективным трудом и скрепленной кровным родством – *рода* или *родовой общины*»<sup>6</sup>. Эти же взгляды создают ощутимую надежду на возможность бесконечного продолжения жизни. «При таком воззрении на бессмертие, естественно, бездетная смерть должна была считаться величайшим несчастьем»<sup>7</sup>. Вот с этими достаточно древними представлениями и связано возникновение и широкое распространение легенд

<sup>1</sup> Кун Н.А. Указ. раб. С. 44.

<sup>2</sup> Библия. С. 216.

<sup>3</sup> Там же. С. 118.

<sup>4</sup> Янг Дж. Христианство. М., 1999. С. 23.

<sup>5</sup> Панова В.Ф., Вахтин Ю.Б. Пророк Мухаммед. Ростов-на-Дону, 1997. С. 59.

<sup>6</sup> Косвен О.М. Очерки истории первобытной культуры. М., 1957. С. 34.

<sup>7</sup> Штернберг Л.Я. Указ. раб. С. 110.

о бездетных родителях, об их нескончаемых муках и страданиях. Стадиально же появление таких легенд относится к периоду распада первобытно-общинного строя, когда возникает *«индивидуальная или малая семья, состоящая только из родителей и их детей»*<sup>1</sup>. До этого подобные легенды не могли возникнуть, ибо при групповом браке «дети братьев от общих жен считались общими детьми единой братской, родовой крови»<sup>2</sup>. При таком положении бездетных ячеек, бездетных родителей просто не могло быть.

Возникнув в глубокой древности, мифологические легенды о бездетных родителях, об их несчастье, горе и страданиях начинают свое многовековое путешествие по различным странам, попадают в произведения фольклора и литератур многих народов. Не будет, пожалуй, преувеличением сказать, что *наиболее широкое и многостороннее развитие получили они в древнем и средневековом эпосе тюркоязычных народов Средней Азии и Казахстана, особенно в таких классических памятниках народного эпоса, как «Манас», «Алпамыш», «Кобланды-батыр» и др.*

\*\*\*

По требованиям поэтики сказки и эпоса *бездетность в фольклоре никогда не бывает окончательной и неотвратимой*. Ребенок – сын, иногда сын и дочь – обязательно должен появиться. Иначе эпизоды, изображающие бездетность и горе, несчастья, связанные с нею, которые переживают их родители, особенно бездетный отец, теряют всякую остроту, всякий смысл. Однако для того, чтобы родился ребенок – будущий *главный герой* произведения, его бездетные родители должны предпринять какие-то меры, важность и весомость которых связываются с эпическими традициями народа, которому принадлежит конкретное произведение, то есть последующие действия бездетных родителей диктуются логикой развития сюжета. Так в произведениях фольклора появляются эпизоды, рассказывающие *о вымаливании детей*. Одной из архаичных и наиболее простых мер, предпринимаемых бездетными родителями для появления ребенка, является обращение с молитвами или просто с этой просьбой к богу, который, видимо, заменил более раннего тотема или тотемного предка. В древнеегипетской сказке «Обреченный царевич» (XIII в. до н.э.) говорится о том, что царь, у которого не было детей, просил «сына у богов своей земли. И повелели боги, чтобы родился у него сын, и провел царь ночь со своей женой, и она... зачала. Когда же исполнился положенный срок, родила она сына»<sup>3</sup>. Такой простой и «легкий» путь вымаливания детей является одним из наиболее ранних. В то же время именно так происходит и в тех произведениях, особенно в народных сказках, которые записаны в XX в. – на заключительном этапе развития рассматриваемой темы. Так или иначе сюжеты или мотивы эпических сказаний, также как и их другие наиболее важные атрибуты, как бы «возвращаются» к своим истокам.

<sup>1</sup> Косвен О.М. Указ. раб. С. 210.

<sup>2</sup> Штернберг Л.Я. Указ. раб. С. 110.

<sup>3</sup> Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973. С. 63.

Близко к приведенным мотивам развивается эта тема и в древнеиндийской мифологии, где, однако, есть и рассказ о таком глубоко национальном явлении, как *подвижничество*, при помощи которого, по представлениям древних индийцев, можно было достичь всего желаемого. В сказании «Индра и святые подвижники» говорится о том, что у царя Бхангасваны не было сына. И он «предался суровому подвижничеству, совершал жертвоприношения Агни и обрел сто могучих сыновей»<sup>1</sup>. Интересно при этом отметить, что пройдя через тысячелетия подобная тема попадает в татарскую волшебную сказку «Йузми» («Йөзми», имя героя от татарского слова *йөз* – сто). Правда, здесь ничего нет и не может быть о подвижничестве. Но есть более архаичное обращение к Худая (то есть, к кораническому Аллаху, который здесь назван по фарси: Ходай). Говорится в сказке об этом следующее: «Әүвәл заманда бер карт белән карчык булган. Боларның бер дә булмаган балалары. Көннәрдән беркөн боларга кергән бер карт. Карт белән карчык әйткәннәр бу картка:

– Безгә син дога кылсана, безгә Ходай берәр бала бирмәс микән, – дип.

Карт боларга дога кылган. Догасын Ходай кабул кылып, боларга йөз угыл биргән. Йөзенче улына исем биргәннәр Йөзми дип»<sup>2</sup>. – «В старину жили старик со старухой. У них не было ни одного ребенка. Как-то однажды к ним зашел старик. Старик со старухой сказали этому старику:

– Ты бы помолился за нас, не даст ли Худай нам хотя бы одного ребенка. Старик помолился за них, Худай принял его молитву и даровал им сто сыновей. Сотому ребенку дали имя Йузми» (пер. наш. – Ф.У.).

Говоря о близости отдельных тем и сюжетов древнеиндийской мифологии и татарской народной сказки, нельзя, конечно, вести речь о взаимоотношениях *генетических*. Речь идет лишь о типологических схождениях.

Еще раз обращаясь к древнеиндийской мифологии, можно сослаться на сказание «Сошествие Ганги на землю», где рассказывается: «У царя Сагары было две жены – Кешини и Сумати. Кешини была сестрою царя видарбхов, Сумати – дочерью Кашьяпы и Винаты, сестрою Гаруды, царя птиц. Но ни Кешини, ни Сумати не подарили царю Сагаре потомства. И однажды жаждущий иметь сыновей царь отправился вместе с обеими своими женами в горы Хималая и предался там суровому подвижничеству. Когда миновало сто лет жестокого умерщвления плоти, к царю Сагаре явился божественный мудрец Бхригу, сын Брахмы, и предложил ему дар. “Ты обретешь могучих потомков, о царь, и достигнешь великой славы, – сказал ему Бхригу. – Одна из твоих жен произведет на свет сына, который продолжит твой род; другая даст жизнь шестидесяти тысячам твоих сыновей”»<sup>3</sup>.

Из приведенных и целого ряда других материалов можно сделать вывод о том, что: а) тема бездетности и вымаливания детей в древнеиндийских мифологии и эпосе разработаны довольно подробно, по крайней мере шире, чем в древнеегипетской клинописной литературе; б) рассказ об этом обычно ведется на уровне мифологическом, ибо здесь участвуют боги и их сыновья, птица Га-

<sup>1</sup> Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Указ. раб. С. 136.

<sup>2</sup> Татар халык иҗаты. Әкиятләр. 2 китап: төз. Х.Х. Гатина, Х.Х. Ярми. Казан, 1978. 42 б.

<sup>3</sup> Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Указ. раб. С. 153–154.



руда, сугубо мифологическая гиперболизация: а) нередко говорится и о таком своеобразном явлении, как многолетнее суровое подвижничество, которое впоследствии, очевидно, в мире мусульманского Востока выльется в *суфизм*<sup>1</sup>.

Близкие к приведенным выше эпизоды встречаются и в других древнеиндийских сказаниях. Главным условием рождения ожидаемого ребенка в них является *достаточно продолжительное истязание плоти*, суровое и долгое подвижничество.

Богатый материал для реконструкции наиболее древнего прототипа рассматриваемых эпизодов, где отражаются темы бездетности и вымаливания детей, дает древнеиндийский эпос «Рамаяна» (III–II вв. до н.э.). Здесь подробно, детально описывается процесс вымаливания ребенка мудрым и справедливым государем процветающей Айодхьи – Дашаратхой. Чтобы достичь своей цели, царь должен принести обильные жертвы, долго молиться богу-творцу Брахме. И лишь после этого сам бог Вишну – хранитель мира – появляется «перед Дашаратхой в языках священного огня» и дает ему «божественный напиток», который должны выпить жены царя. В результате три жены Дашаратхи родили четырех сыновей, первым среди которых был Рама – главный герой знаменитой поэмы<sup>2</sup>.

Очевидно, что именно отсюда, из древневосточных мифологии и эпоса, проникают рассматриваемые мотивы в священную книгу зороастризма Авесту, о чем И.В. Рак пишет следующее: «*Гайа Мартан*. Авест. «Жизнь смертная»; среднеперс. *Гайомарт*, фарси *Каюмарс*, в манихействе *Гехмурд*. В зороастрийской мифологии обычно первый человек и родоначальник человечества. Образ в основных чертах сложился в индоиранскую эпоху... Подробных сюжетов о Гайа Мартане в сохранившихся текстах Авесты не содержится»<sup>3</sup>. Здесь весьма важна идея создания первопредка человечества – первого человека на земле, откуда логически следует, что появление, рождение любого человека на земле совершается прежде всего по воле Бога, что находит соответствующее и достаточно многостороннее отражение и в Библии: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт 1:26–28)<sup>4</sup>.

В Библии находит известное соответствующее отражение и мотив вымаливания детей. Притом речь в данном случае идет не столько о вымаливании сына, сколько о вмешательстве Бога и Его ангелов в процесс подготовки рождения эпического героя. В Книге Судей Израилевых при повествовании о рожде-

<sup>1</sup> Эрнст. Карл В. Суфизм. М., 2002.

<sup>2</sup> Рамаяна // Мифы и легенды народов мира. М., 2000. Т. 1. С. 745–746.

<sup>3</sup> Рак И.В. Зороастрийская мифология. С. 465.

<sup>4</sup> Библия. С. 11–12.

нии Самсона сообщается: «И явился Ангел Господень жене и сказал ей: вот, ты неплодна и не рождаешь; но зачнешь и родишь сына; Итак, берегись, не пей вина и сикера\*, и не ешь ничего нечистого; Ибо вот, ты зачнешь и родишь сына, и бритва не коснется головы его, потому что от самого чрева младенец сей будет назорей Божий, и он начнет спасать Израиля от руки Филистимлян» (Суд 13:3–5)<sup>1</sup>. Значит, здесь говорится не только о помощи ангелов при подготовке к рождению эпического героя, но и о его главной миссии на земле, в частности в судьбе народа Израиля. В главе «Ангел возвещает рождение Иоанна Крестителя» Евангелия от Луки, где, как отмечалось, говорится, о бездетности Захария и его жены Елисаветы, далее сообщается: «Однажды, когда он в порядке своей чреды служил пред Богом, по жребию, как обыкновенно было у священников, досталось ему войти в храм Господень для каждения\*\*». А все множество народа молилось вне во время каждения, – Тогда явился Ангел Господень, стоя по правую сторону жертвенника кадильного. Захария, увидев его, смутился, и страх напал на него. Ангел же сказал ему: не бойся, Захария, ибо услышана *молитва твоя*, и жена твоя Елизавета родит тебе сына, и наречешь ему имя: Иоанн» (выделено нами. – Ф.У.) (Лк 1:8–13)<sup>2</sup>.

Прямое и непосредственное обращение к Аллаху с соответствующей молитвой представлено в суре «Марйам» Корана:

Во имя Аллаха,  
 Всемилостивого и Милосердного!  
 Каф-Ха-Йа-'Айн-Сад  
 Повествование о милости Господней к Закарие,  
 Служителю Его (и верному слуге).  
 Он тайным зовом к Богу своему воззвал  
 И возмолил: «Господь мой!  
 Во мне уж ослабели кости,  
 И голова сверкает сединой,  
 Но я в своих молитвах, Господи, к Тебе  
 Не оставался никогда  
 Лишенным твоего благословенья.  
 Боюсь я: мои близкие (по крови)  
 После меня (сойдут с Господнего пути),  
 Ну а жена моя неплодна.  
 Дай мне наследника (по воле) от Тебя.  
 Он будет мне наследовать  
 И родословную Йакуба продолжить.  
 Сделай его Тебе угодным, мой Господь!  
 (19:2–6)<sup>3</sup>

\* *Сикер* + *сикера* – этим древнееврейским словом обозначались спиртные напитки из меда, фруктового сока, зерна, т.е. все, кроме виноградного вина.

<sup>1</sup> Там же. С. 287.

\*\* *Каждение* – сжигание благовонной смолы в качестве жертвы Богу.

<sup>2</sup> Там же. Книги Нового Завета. С. 68.

<sup>3</sup> Коран. С. 326–327.

Такая страстная молитва, разумеется, не остается без ответа.

Широко представленные в древневосточных мифологии, эпосе, памятниках письменности, в священных книгах древневосточных религий Авесте, Библии, Евангелиях и Коране мотивы вымаливания детей позже получают не менее широкое распространение в древних и средневековых литературе и эпосе тюркоязычных народов, в чем можно убедиться на основе многочисленных конкретных примеров. В начальной части турецкой народной повести «Асюман и Зеджан» говорится, что двое бездетных стариков выехали из дома в поисках почтенного человека, молитвы которого помогли бы их горю. В пути они встретили «белобородого старца, который вынул из-за пазухи яблоко, разделил его на четыре части, две из них велел путникам съесть, а две оставшиеся отдал им в руки: – Когда вернетесь домой, – сказал он, – дайте эти доли яблока съесть вашим женам. Всемогущий Аллах наградит вас детьми»<sup>1</sup>. Разъясняя эту деталь повести, Х.Г. Короглы писал, что «этот мотив, по всей вероятности, восходит к библейско-кораническому мифу об Адаме и Еве», которые по Библии и Корану являются первопредками людей<sup>2</sup>. Значит, мотив этот связан с древневосточной литературой и библейско-кораническими традициями. Интересен в приведенном отрывке и образ белобородого старца, заменившего, очевидно, *духа предков*, который мог помочь людям в их беде, в тюрко-монгольском эпосе – чаще всего бездетным старику со старухой. Так в небольшом эпизоде переплелись ранние языческие представления с библейскими. Дело в том, что в международной мифологии «яблоко широко используется как символ любви, брака, весны, молодости, плодородия, долголетия или бессмертия»<sup>3</sup>.

В древнеиндийской «Рамаяне», как, впрочем, и в рассмотренных мотивах соответствующих священных книг, речь идет о *непосредственном участии богов* в подготовке к рождению богатыря. То есть Рама рождается не столько по молитвам родителей, сколько потому, что «боги индуистского пантеона умоляли Вишну воплотиться в земного героя ради спасения мира от победоносного царя демонов Раваны, непобедимого для небожителей»<sup>4</sup>. Этим и определяется божественность происхождения героя, что характерно и для многих других героев эпоса древнего мира, о чем П.А. Гринцер пишет: «В эпосе божественное происхождение героя – традиционный знак его исключительности»<sup>5</sup>. Связь рождения героя с божественностью продолжается как традиция в течение многих веков и даже тысячелетий. В алтайском героическом эпосе, например, неоднократно подчеркивается небесное происхождение эпических героев, богатырских дев и их коней. Постепенно этот мотив претерпевает ряд существенных изменений, хотя «вмешательство» бога в рождение героя и ос-

<sup>1</sup> Эмрах и Сельви, необыкновенные приключения Караоглана и другие турецкие народные повести. М., 1979. С. 24.

<sup>2</sup> Там же. С. 429.

<sup>3</sup> Тресиддер Джек. Яблоко // Словарь символов. С. 427.

<sup>4</sup> Три великих сказания Древней Индии. М., 1978. С. 14.

<sup>5</sup> Гринцер П.А. Эпос древнего мира // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. С. 180.

тается. Если в ряде сказаний древности боги и богини сами являлись отцами или матерями героев и героинь, то в стадиально более поздних для рождения героя требуется лишь благословение, покровительство бога или его «представителей» на земле – пророков и святых. В связи с этим картины вымаливания ребенка, появившиеся в глубокой древности, к Средневековью получают широкое распространение и многостороннее развитие. Это значит, что в эволюции народного эпоса и образа его главного героя наблюдается такая закономерность: чем дальше отступает божественность происхождения героя, тем более развивается и существенно обогащается рассматриваемая тема за счет новых эпизодов, связанных с рождением будущего богатыря, что особенно ярко прослеживается в древнем и средневековом эпосе тюркских народов. Как подробно, детально описывается здесь горе, несчастья и страдания бездетных родителей, так же пространно рассказывается о вымаливании ребенка. Об этом можно говорить на основе многих произведений, и прежде всего, опираясь на огузский героический эпос: в первой огузнаме «Песнь о Бугачхане сына Дирсе-хана» высмеянный за свою бездетность Дирсе-хан «в гневе покинул ставку Байындыр-хана. Дома по совету жены устроил пир, накормил голодающих, раздал щедрую милостыню, вымаливая таким образом у бога сына»<sup>1</sup>. Близкий к этому рассказ приведен и в третьей огузнаме – «Песнь о Бамсы-Бейреке сыне Кам-Буры»: «Увидев сыновей беков, несущих службу на приеме у Байындыр-хана, Кам-Бура-бек сильно загрустил: ведь у него не было сына. Присутствующие на пиру помолились богу, чтобы он ниспослал ему сына. Тут же другой бек сказал о своем желании иметь дочь. Беки помолились и за него. При этом оба бека условились поженить своих будущих детей. И вот у Кам-Бура родился сын, которого назвали Бамсы-Бейрек»<sup>2</sup>. Возможно, что *сватовство еще не родившихся детей начинается в тюркоязычных сказаниях с огузского героического эпоса* и впоследствии получает довольно широкое распространение, особенно в многочисленных национальных версиях дастанов «Козы Корпеш и Баян-сылу», в книжном сказании «Тахир и Зухра» и др.

В приведенных случаях все представлено довольно просто, как и в некоторых произведениях эпоса Древнего Востока. Нужно помолиться богу, принести соответствующие жертвы, угостить обильно бедных, чтобы появился ребенок. Притом целый ряд деталей этого эпизода огузского эпоса весьма близко соприкасается с таким древним памятником, как «Рамаяна»: молитвы, обильные жертвоприношения, угощение всех, когда «отовсюду стекались к алтарю обездоленные люди»<sup>3</sup>.

Широко развернуты подобные же эпизоды в средневековом эпосе тюркских народов, например в узбекском «Алпомише», который, как и другие национальные версии сказания, как-то связан, очевидно, с более архаичной алтайской и огузской эпической традицией, о чем в свое время подробно говорилось в исследованиях В.М. Жирмунского, Х.Г. Короглы и др. Разрабатывается эта тема в узбекской версии очень подробно и детально. Сначала в дастане гово-

<sup>1</sup> Короглы Х. Огузский героический эпос. С. 106.

<sup>2</sup> Там же. С. 112–113.

<sup>3</sup> Три великих сказания Древней Индии. С. 25.

рится о том, что бездетных Байсары и Байбуры при приезде на той не встретили так, как принято встречать уважаемых людей. Из-за отсутствия сыновей кто-то из присутствующих оскорбляет их и словесно: «Эй, Бойбури билан Бойсарии! Бул туй уғиллининг уғлидан қайтади, қизлининг қизидан қайтади, сенинг нимаңдан қайтади?! Узинг улсанг, молингга хар меросхур чиқади, оғзига одам кириб кетади. Сенинг бундан бу ёқдаги ейдиганинг ошнинг кети-кути булади. Биз сенинг давлатингдан булиб оламизми?!» – «Эй, Байбури и Байсарии! [Долга] этот той может вернуться от того, у кого есть сын, у кого есть дочь, а как вы сможете его возвратить?!\* Если скончается вы, на ваши богатства много разных преемников объявится, да с такой пастью, что человека [живьем] проглотят. Отныне вашей пищей будут одни отбросы-остатки. А нам даже нечего делить будет из вашего богатства!» (Пер. М. Абдурахимова)<sup>1</sup>.

Хотя Байбури и Байсары и до этого хорошо знали о своем несчастье, связанном с бездетностью, после публичного оскорбления им становится еще труднее. И они договариваются посетить гробницу *мусульманского святого Шахимардана-пира* и вымолить себе ребенка. При этом они действуют так же, как и их предки. В Средней Азии, если посетить гробницу Шахимардана, принести соответствующие жертвенные дары, в продолжение сорока дней совершать моления, то можно достичь своей цели: то есть Шахимардан дарует то, что у него просят. Соблюдая все обряды и обычаи, Байбури и Байсары погрузили жертвоприношения и отправились в путь. Через три дня они достигли гробницы Шахимардана, привезенные дары раздали шейхам и остались у могилы святого «без одного дня сорок дней». Разумеется, все свои дни они проводили в молитвах. Когда прошло «без одного дня сорок дней», они услышали из гробницы: «Эй, Бойбуриман Бойсарии, сен бир кам қирқ кундан бери тунаб ётибсан, Худонинг яраткан шери мен булсам, бир кам қирқ кундан бери бир оёғим билан туриб, сизлар учун орага тушиб, яратган Худоларингдан фарзанд тилайман, яраткан Худоларинг фарзанд бермайман, деди» – «Эй, Байбури и Байсары, вы пребываете здесь уже без одного дня сорок дней. Бог создал меня львом, и я без одного дня сорок дней ради вас, испытывая тяготы, вымаливал у создателя ребенка, а бог-создатель сказал, что не пошлет вам его»<sup>2</sup>. Чем же объяснить такой ответ Шахимардана на продолжительные моления и просьбу несчастных стариков-биев? Связано это, очевидно, желанием подчеркнуть серьезность и трудность выполнения их просьбы. В связи с этим Байсары и Байбури решаются идти на последний шаг: упрекая Шахимардана в бессилии и жестокости, они заявляют, что отрекаются от жизни, то есть собираются покончить с собой. После всего этого проходит еще сорок дней, и из гробницы слышится голос: «Бойбури, сенга Худойим бир уғил, бир қиз берди, ёлғиз емас, эгиз берди; Бойсарии, сенга Худойим бир қиз берди, эгиз емас, ёлғиз берди. Бундан борсанг, фардзанларни курсанг, халойиқларни йиғсанг, туй-томошалар берсанг, туйда қаландар булиб

\* По представлению древних тюрков считалось, что у кого нет ни сына, ни дочери, того Бог невзлюбил, и потому они не могут быть уважаемыми среди окружающих его сородичей и соплеменников: Алпомиш. Ўзбек халқ қахрамонлик эпоси. 802 б.

<sup>1</sup> Алпомиш. Ўзбек халқ қахрамонлик эпоси. 67, 425 бб.

<sup>2</sup> Там же. С. 68, 426.

бориб, болаларингнинг отини узим қуйиб келаман» – «Байбури, Бог тебе одного сына и одну дочь послал, не одного дитя, а сразу двойню послал. Байсары, и тебе Бог дочь даровал, только не двойню, а одну. Поезжайте отсюда к себе, а когда родятся дети, когда соберете народ и устройте той, на него я под видом каландара явлюсь и каждому из детей ваших сам имя дам»<sup>1</sup>. Так, лишь после трудного трехдневного пути к *гробнице святого Али-Шахимардана*, после сорока и еще раз сорока дней непрерывных молитв святой обещает, что Худай (речь идет, конечно, о мусульманско-кораническом Аллахе), по словам Али-Шахимардана, обещает ниспослать им детей, а сам святой наречет их именами.

На этой теме о вымаливании детей в узбекской версии сказания Алпамыш мы остановились так подробно потому, что в развитии сюжета эта тема играет очень большую роль. Не менее, а быть может, более широко и выразительно разработана эта тема в киргизской эпопее «Манас», особенно в варианте Сагымбая Орозбакова. В начальной части эпопеи подробно рассказывается о горе и печали Джакыпа, в старости оказавшегося без детей – без сына; о том, как он – Джакып – неустанно плачет и причитает по этому поводу:

Калкта мендей чунак жок.  
 Ажал анык, чара жок,  
 Аман жүрөр санаа жок,  
 Акыретке бет алсам  
 Атакелеп артымдан  
 Наалып калар балам жок!  
 Куныным жүрөт кур болуп,  
 Кууп минер балам жок,  
 Кудайым кылды чарам жок.  
 Талаада жүрөт тайларым,  
 Таптап минер балам жок,  
 Таалайыма ыйлайын,  
 Ак ишене чарам жок.

Такого несчастного, как я, в народе нет,  
 Ничего не поделаешь – неизбежна смерть,  
 Вечно жить – и в мыслях [у меня] нет,  
 Когда отправлюсь я в мир иной,  
 Того, кто бы причитал по мне «Атаке!»\*  
 Кто бы оплакивал меня, – ребенка – нет!  
 Бродят зажившие трехлетки мои –  
 Чтобы догнать их и оседлать, сына у меня нет,  
 Ничего не поделаешь – так Бог предначертал.  
 На просторе бродят мои стригунки –

<sup>1</sup> Алпомиш. Ўзбек халк қахрамонлик эпоси. С. 68, 426.

\* *Атаке* – 1) ласковое обращение к отцу; 2) обращение к старому уважаемому мужчине. Образовано от «ата» («отец») и «ке» (полная форма «аке»), служащего для выражения почтения к старшему) (коммент. А.С. Мирбалевой, Н.В. Кидайш-Покровской, С.М. Мусаева: Манас. Кн. 1. С. 526).

Чтобы объездить их, оседлать, сына у меня нет.  
 Такова уж моя судьба.  
 Ничего не поделаешь – так Бог предопределил.  
 (Пер. А.С. Мирбадалевой, Н.В. Кидайш-Покровской)<sup>1</sup>

В данном отрывке, кроме печали по поводу отсутствия сына, так или иначе отражаются и отголоски *культы предков* – если Джакып умрет без сына, некому будет молиться у его могилы и выполнить требуемые по этому случаю обряды и обычаи.

Далее в причитаниях Джакыпа подробно описываются несметные богатства, которые он собирал в продолжение всей своей жизни, но теперь не знает, кому их оставить. При этом он, обильно проливая слезы, горько плачет. Когда он возвращается в свою юрту, его слезы видит жена Чыйырды и спрашивает, у него: почему он так опечален. Такой вопрос вызывает возмущение Джакыпа, который, естественно, упрекает свою жену за бесплодие, на что Чыйырды отвечает, что и его молодая жена не родила наследника. Здесь же приводится и пространственный монолог Бакдөөлёт, тоже бесплодной. В целом возникает довольно печальная картина, когда все ведущие персонажи эпоса: Джакып, Чыйырда и Бакдөөлёт вынуждены проливать горькие слезы – и горе всех связано с бездетностью... Кроме того, эпизоды, рассказывающие о горе и страданиях всех троих, переплетены с другими разнообразными мотивами. Самыми важными для развития сюжета сказания в данном случае являются картины *вещих снов* Чыйырды и Джакыпа. Известно, что в любом произведении словесности, устно-фольклорной и литературно-письменной, эпизоды, связанные с вещими сновидениями, появляются в самые напряженные периоды и предшествуют им, индизательно и достаточно последовательно определяя дальнейший ход событий. Так и здесь: вещие сны обещают Джакыпу и Чыйырде доброе будущее... Здесь же, однако, надо заметить, что просто надеяться на благополучное разрешение конфликта, на безусловно положительное развитие событий лишь в результате вещего сна нельзя. Поэтика, развитие сюжета эпического сказания не допускают этого. Для того чтобы вещий сон сбылся, обязательно необходимо предпринять еще какие-то меры для умилостивления добрых духов: тотема – в язычестве; или укрепления покровительства Аллаха и Его пророков – в мусульманстве. Это должно выражаться в организации тоя, жертвоприношений, задачи *мусульманского садака* бедным и обездоленным. Имея в виду все это, когда Джакып рассказал о своем дивном сне байбиче, она предложила, что же надо предпринять, чтобы их добрые сны сбылись:

Кондурат экен Кудайым  
 Башыңа дөөлөт кушуну.  
 Башка жанга билдирбей,  
 Жакынга айткын ушуну.  
 Мен да жакшы түш көрдүм,  
 Эритет экен Кудайым

<sup>1</sup> Манас. Кн. 1. С. 13, 217.

Жүрөктөгү музунду!  
Ээн калган көп малдын  
Несин аяп коёлу,  
Эртенден баштап эл жыйып,  
Эч болбосо, бир элүү-кырк мал соёлу  
Ат кууган бала табылса,  
Аябай малды соёлук,  
Арты кандай, ким билет,  
Бир аз той кылып коёлук!

Бог, оказывается, заставит сесть  
Птицу счастья на голову тебе,  
Не посвящай никого из чужих,  
Только близким расскажи этот [сон].  
И я видела добрый сон,  
Видно, растопит Бог  
Лед сердца твоего!  
Этот злосчастный бесчисленный скот  
Ради чего нам жалеть?  
Завтра же давай соберем народ,  
Забьем скот – хотя бы сорок-пятьдесят голов.  
Если найдется мальчик, что погнался за конем,  
Давай не пожалеем, забьем скот,  
Кто может знать, как обернется все!  
Давай устроим небольшой той<sup>1</sup>.

Так, вещий сон наталкивает Джакыпа и Чыйырду не просто без конца плакать, стонать и причитать, а предпринять первый реальный конкретный шаг для того, чтобы как-то приблизить конец их несчастий и страданий. Однако Джакып проявляет свою строптивость и заявляет: зачем же забивать столько скота – сорок кобылиц; ведь она еще не родила ни то что сына, но даже девочку. Поскольку Джакып проявляет явную жадность и отказывается принести, по его мнению, столь обильные жертвы, по ходу сюжета возникает необходимость появления дополнительного *знака-знамения*, которое должно убедить строптивного бая в том, что целый ряд их снов *действительно вещи* и что Джакып должен согласиться с предложением своей жены: на небе появляется *желтая звезда – Венера*, которая по представлениям киргизов предвещает что-то доброе и хорошее. К тому же какой-то сакрально-таинственный приятный голос советует Джакыпу, что не надо жалеть скота, что в результате этого жертвоприношения он может обрести все богатства мира. Здесь же Джакып встречает Бакдёлёт, которая тоже видела хороший сон, который, безусловно, тоже предвещает рождение сына. Но и этот сон не может убедить Джакыпа в необходимости забивать такое количество скота. В общем, эпизоды, связанные с вымаливанием ребенка развернуты в дастане очень широко. Конфликт возникает и разгорается из-за того, что Чыйыр-

---

<sup>1</sup> Манас. Кн. 1. С. 22–23, 226–227.



ды и Бакдөөлёт настаивают на проведении тоя с обильными жертвоприношениями; Джакып же из-за жадности отказывается.

И далее эпос описывает целый ряд достаточно напряженных эпизодов, связанных с вымаливанием сына: исчезновение сына Канымджан – Мендибая; продолжительные поиски его Джакыпом. В связи с этим весьма примечателен монолог разыскиваемого Мендибая: «Бай Жакып үнү баркырап, “Мендибайлап” чакырды, Мени карап бакырды. Чакырганда “бар” – деди, – “Байкуш атам бай Жакып Бала чүн болган кар – деди. – Мен барганча бай Жакып, Балага болор зар деди”» – «Бай Джакып очень громко кричал, Звал он меня: “Мендибай!” Высматривая меня, он кричал, Когда он звал меня, [один мальчик] сказал: “Бедняга мой отец, бай Джакып, По ребенку горюет он, Пока не приду к нему, бай Джакып Будет по ребенку горевать” – сказал»<sup>1</sup>.

Известно, что в народном эпическом сказании любому важнейшему событию предшествуют какие-то, нередко весьма ощутимые знамения, что может выражаться, как мы уже заметили, в *вещих снах и знамениях, необычных небесных явлениях*, скажем, в *появлении и «в не свое время» особой звезды*, круг которых в народном эпосе, кстати, строго ограничен, *затмение луны или солнца* и т.п. И в эпосе «Манас» происходит то же самое: еще до рождения богатыря становится известно его имя – Манас. Как видно из приведенных выше данных, традиция эта берет свое начало с древнеегипетской клинописной литературы и «сопровождает» развитие народного эпоса в продолжение 4–5 тысяч лет. Что же касается приведенного выше отрывка из эпоса, то в нем весьма примечательны слова «*Бедняга мой отец, бай Джакып... Будет по ребенку горевать*». Слова эти принадлежат *еще не родившемуся Манасу*. А.С. Мирбадалева, Н.В. Кидай-Покровская и С.М. Мусаев вполне убедительно объясняют их следующим образом: «Эти слова принадлежат воплощению духа не родившегося Манаса, который привиделся Мендибаю среди встреченных им загадочных сорока мальчиков»<sup>2</sup>.

Впрочем, о таком же предвестнике рождения в будущем могучего богатыря свидетельствуют и следующие слова из *предыстории* рождения богатыря: «Кырдан чыгып, кыйкырып, Кырк бала тийип кеткени. “Бай Жакып”, – деп бакырат, – “Манастап” ураан чакырат» – «С криком выскочили из-за хребта Сорок ребят и угнали [коня]. Кричали они “Бай Джакып!” Кричали уран “Манас! Манас!”»<sup>3</sup>. Здесь тоже говорится о весьма примечательных особенностях еще не родившегося ребенка. Интересен своеобразный *боевой клич* воинов перед битвой, каковым станет в будущем имя главного героя сказания. Надо представить, какие серьезные и опасные дела предстоит совершить богатырю в будущем, если еще до его рождения вступает в решительные действия *его дух*; еще до его рождения становится известно, что в будущих боях имя его будет *ураном – вызовом к бою, боевым кличем к началу*

<sup>1</sup> Манас. Кн. 1. С. 32, 236.

<sup>2</sup> Мирбадалева А.С., Кидайш-Покровская Н.В., Мусаев С.М. Комментарии // Манас. Кн. 1. С. 515.

<sup>3</sup> Мирбадалева А.С., Кидайш-Покровская Н.В., Мусаев С.М. Комментарии. С. 30, 234.

*битвы*. Все это значит, что речь идет о возможности рождения могучего и непобедимого богатыря.

После многократных вещих снов, не менее важных других знамений Джакып, наконец, соглашается провести соответствующий той. Детально разрабатывается вся подготовка к тою, кого и откуда пригласить, сколько и какого скота забить и т.д. Однако и здесь, нет-нет да проскальзывает жадность Джакыпа:

Бу эч кылбаган иш экен.  
 Тогуз жылкы, токсон кой,  
 Болуп жаткан бу бир той.  
 Уйдан сойду жетини,  
 Төөдөн сойду экини,  
 «Бу бай Жакып бирди көрдү», – деп,  
 Башканын баары шекиди.  
 Жер очокту ойдурду,  
 Жыйып, жыйнап баарысын  
 Жыйрма кара сойдурду.  
 Кызматка кыркты тургузду,  
 Ошо күнү чакырды  
 Он эки уруу кыргызды.

Подобного он еще не затевал.  
 [Забил] десять лошадей и девяносто овец –  
 Вот какой это той!  
 Забил он семь коров,  
 Двух верблюдов забил,  
 Думая: «С этим баем Джакыпом что-то стряслось»,  
 Строили догадки все.  
 Он приказал вырыть очаг в земле,  
 Если сосчитать, то всего  
 Из крупного скота приказал забить двадцать [голов].  
 Прислуживать [гостям] назначил сорок [человек]  
 В тот же день он созвал  
 Киргизов из двенадцати родов<sup>1</sup>.

В продолжении тоя Джакып, как это было принято в подобных случаях, всех одаривает всевозможными подарками; то же самое делают и его жены: Бакдөөлёт и Чыйырды, особенно одаривая бедный люд. Однако этим не завершается вымаливание Джакыпом сына. После тоя, как это и положено по обычаям киргизов, Джакып приглашает в свою юрту наиболее уважаемых людей из различных родов и подробно рассказывает, что же он увидел во сне и что все это обозначает. А видел он очень хороший сон: увидел он во сне *сокола*; охотился с ним во многих местах; сокол этот сверкает от головы до ног; мягкие его перья как золото; а когти его как железо и сталь; он очень хваткий, на кого напа-

<sup>1</sup> Манас. Кн. 1. С. 34, 238.

дет, обязательно забьет; ему всегда *оказывает помощь всемогущий Аллах*; то есть он находится под постоянным покровительством Аллаха; у увиденного Джакыпа во сне сокола клюв – стальной; коготь, как железный кинжал. Далее Джакып также детально рассказывает о том, как он усердно ухаживал за этой необычной птицей. Сон этот сам по себе очень показателен. Кажется, что здесь речь идет не об обычной птице, а о соколе из мира иного, о чем свидетельствуют те качества его, о которых говорит измученный горем Джакып: стальной клюв, железный коготь, золотое оперение, что в свою очередь дает возможность предположить, что и его конкретно-жизненное воплощение будет не из мира сего, в чем далее мы убедимся неоднократно.

Такой сон вызывает глубокое удовлетворение Джакыпа. Тем не менее ему хочется услышать разгадку сна от своих близких – умудренных жизненным опытом аксакалов: «Байжигит кепти баштады: “Эй, Бердике менен Дамулда, Белгилүү чечен Таз элең. Бай Жакып түшү түш экен, Бул онунан келген иш экен, Ушу түшү чын болсо Ойротту баскан киши экен. Куш болгондо баладыр, Азыр бала жогунан Бай Жакып көөнү аладыр. Ай тийген жердин баарасын Алат экен балаңыз Андан тынсын санаңыз!”» – «Начал говорить Байджигит: “О Бердике, Дамулде. И ты, прославленный красноречием Таз! Оказывается, сон бая Джакыпа – [вещий] сон, Он предвещает удачу ему. Если вправду он видел этот сон, То он – человек, не похожий на всех, Сокола [увидеть] – будет дитя, Непокойно у Джакыпа на душе. Всей землей, которую освещает луна, Оказывается, будет признано ваше дитя – Можете быть уверены в том!”»<sup>1</sup>. О своем сне Джакып подробно, в деталях рассказывает всем своим близким. И это дает возможность мудрым старцам предопределить, предсказать все то, что ожидает в будущем еще *не то что не рожденного, но даже пока что не зачатого сына*. Байджигит и другие стоящие рядом с Джакыпом старые мудрецы также подробно, детально рассказывают о том, что ожидает в будущем еще не появившегося на этот свет богатыря. Они говорят Джакыпу о том, что его дитя будет властелином всей земли, над которой светит солнце; он будет признан всем миром; придет к нему и громкая слава; и все это потому, что *благословение Аллаха будет ниспослано ему!* К тому же, если твоя байбича увидела его во сне ездящем верхом на *драконе\** значит слава его разнесется на весь свет; он будет грозным как дракон, неустрашимым как *лев*. Все это значит, что основные и выдающиеся качества Манаса как главного героя эпоса определяются еще до его рождения. Надо иметь в виду и то, что этот богатырь был настолько долгожданен, что прорицания о том, каким он будет, продолжают и далее. Притом в той же форме разгадки сна. Теперь уже речь идет о продолжении разгадки сна Джа-

<sup>1</sup> Мирбадалева А.С., Кидайш–Покровская Н.В., Мусаев С.М. Комментарии // Манас. Кн. 1. С. 37, 241.

\* *Дракон* – так переведено здесь представленное в оригинале текста на киргизском языке слово *Ажыдаяр*. В данном случае речь идет об *Аждарха*, имеющемся в мифологии многих народов и восходящем к зороастрийско-авестийскому Ажи-Дахака: МНМ. 1. С. 50; Что же касается обозначения *Дракон*, то оно не имеет никакого отношения к киргизскому Ажыдаяр: Иванов В.В. Дракон // МФМ. 1. С. 394–395.

кыпа, который вспоминает, что он видел во сне *ястреба*, а возле него – *привязанного белого кречета*. На это Байджигит отвечает, что если увидеть во сне кречета, значит будет дочь... Далее в сказании представлено прорицание Байджигит о сне младшей жены Джакыпа – Бакдөөлёт: оказывается, в юрте у нее были привязаны *два сокола*. Это значит, по словам прорицателя, Бакдөөлёт родит двух сыновей... Общий вывод из истолкований целого ряда снов таков, что в будущем Джакыпа ожидает в основном напряженная, но радостная жизнь.

Однако после разгадывания целого ряда снов, Джакыпа охватывают глубокие раздумья и переживания: он размышляет о несчастном прошлом своего народа. Когда-то он жил, спокойно расположившись близ Алтайских гор.

Иленим башын таянып,  
Кара-Шаарга мал көктөтүп  
Калмактарга көптөтүп,  
Казактан көрүп кордукту,  
Калмактан көрүп зордукту  
Байкуш болуп азгандар  
Бай Жакыпка жолукту.  
Кыйладан көрүп кордукту,  
Кытайдан көрүп зордукту,  
Орозду кандын он уулу  
Опол тоо калган жерине,  
Ойрон болгон бай Жакып  
Ногойдун келбей элине.

Расположившись вблизи верховья Или,  
На весенний выпас гнал скот в Кара-Шаар,  
От многочисленных калмаков притеснения терпел.  
[Те, кто] унижение от казахов познал,  
[Те, кто] от калмаков насилие испытал,  
Разорились, бедняками став,  
К баю Джакыпу присоединились они.  
Унижение от многих снося  
Насилие кытаев терпя,  
Десять сыновей хана Орозду  
Оставались в горах Опол,  
Познавший муки бай Жакып  
Не вернулся к племени ногой<sup>1</sup>

Далее в дастане рассказывается о целом ряде других страданий Джакыпа. Из приведенных отрывков можно сделать три очень важных, на наш взгляд, вывода: 1. Как нам представляется, в составе тюркского героического эпоса нет сказаний типа киргизской народной героической поэмы «Манас», где так подробно, детально и страстно рассказывалось бы о бездетно-

<sup>1</sup> Манас. Кн. 1. С. 39, 243.

сти и вымаливании сына; 2. Картины, рассказывающие обо всем только что сказанном, развернуты так широко и столь глубоко, что обязательно должен появиться на свет богатырь могущественной силы, способный на великие подвиги. И речь в данном случае идет, разумеется, не только и не столько о бездетных, поэтому глубоко несчастных Джакыпе, Чыйырды и Бакдёлёт. И не только о том, кто же будет молиться за них после их смерти, не только о соблюдении суровых требований *культы предков* или о том, кому оставить, в конце концов, те несметные богатства, которые были накоплены Джакыпом за пятьдесят лет его жизни. *Речь в данном случае идет прежде всего о судьбе киргизского народа, который долгие годы страдает от бесконечных нашествий калмаков, кытаев и казахов* (речь в данном случае идет не столько о конкретных этносах, сколько об *эпических противниках киргизов*); 3. Из приведенных выше отрывков, впрочем как и всего произведения в целом, можно сделать еще один очень важный *предварительный вывод*: дело в том, что в общей фольклористике, в эпосоведении в том числе, считается установленным: в народно-эпических сказаниях, как правило, не наблюдается *приемов психологизации и индивидуализации* при создании образов главных героев. Многолетнее изучение и специальное исследование эпических сказаний многих, особенно тюркоязычных, народов убеждает нас в том, что даже в приведенных отрывках из эпоса «Манас» достаточно ярко видно, насколько глубоко и каждый по своему переживают свое нескончаемое горе, связанное с бездетностью; притом переживают они больше всего внутренне, именно по-своему – индивидуально, глубоко психологически. И в этих эпизодах Джакып, Чыйырды и Бакдёлёт выступают глубоко индивидуализированно.

Весьма своеобразно, богато и разносторонне представлены эпизоды, связанные с вымаливанием ребенка, в казахском героическом эпосе, в таких классических дастанах, как «Ер-Саин», «Шора-батыр»; особенно детально разработаны они в казахском «Алпамыс-батыре»: «На благословенной и сказочной земле Жидели Байсын род конрат считался отмеченным самим небом, а среди знатных и богатых людей этого рода особенно выделялся Байбори, о котором в народе ходила молва, что он родился под счастливой звездой»<sup>1</sup>. Далее в дастане подробно описываются несметные богатства Байбори: Однако «чувство одиночества не оставляло старика. Нет наследника. Он один как перст»<sup>2</sup>. Сначала кажется, что в этой версии сказания не так подробно описываются эпизоды вымаливания сына. Как будто бы и не предпринимает он никаких конкретных мер для того, чтобы появился ребенок. Главное внимание дастана направлено на показ его душевных мук, как и в киргизском «Манасе», на воспроизведение его глубоких внутренних психологических переживаний. «О, Создатель! – восклицал он. – О, Создатель, за что ты обрек меня на такие мучения? Друзья отошли, тело одряхло... Пройдет время и богатство мое станет легкой добычей врага, а скот, оставшийся без присмотра, разбредется в разные стороны. Все вокруг: и горы, и камни, и птица, и зверь – все живое и неживое словно смотрит на меня с

<sup>1</sup> Алпамыс батыр. Казахский героический эпос в прозаическом пересказе А. Сейдимбекова. Алма-Ата, 1981. С. 7.

<sup>2</sup> Там же.

сожалением и осуждением, а сердцем я слышу одно и то же: “Байбори бесплоден, Байбори одинок”. О Творец, лучше бы я не родился на этот свет, чем жить в таких жестоких муках! Будь милосерден, дай мне услышать детский лепет!»<sup>1</sup>. Измученный бездетностью, Байбори усыновляет Ултана, который, как человек неблагодарный и бессовестный, впоследствии изгоняет его из дома.

Если бы, несмотря на свои старания, Байбори и его жена-старуха Аналык остались все же бездетными, это достаточно грубо нарушило бы развитие сюжета, ход событий в сказании. Так в эпосе начинается как бы «второй круг» повествования – вымаливания детей. Аналык обращается к своему измученному мужу и говорит, что она еще раз убедилась: суть всего происходящего зависит только от Всевышнего, от Аллаха. Байбори решает последовать совету Аналык: выбирает в отарах *белого барана* с круто загнутыми, словно луна, рогами и приносит его в жертву Всевышнему; устраивает обильное, щедрое угощение (ср. с тоем в киргизском «Манасе»). Байбори и Аналык решают совершить паломничество к усыпальнице святого. Один из аксакалов рассказывает им о тяжести предстоящего пути к мавзолею *святого Азрета\**, который в народе был известен под названием *усыпальницы Ходжи Ахмета Ясеви*<sup>2</sup>. Попрощавшись с народом, они продолжили долгий и трудный путь. Паломничество действительно было очень долгим и мучительным. Прошли они через целый ряд святых мест. И наконец, они достигают того самого священного места, куда они добирались так долго и так мучительно: встречаются с тем, к усыпальнице которого шли, и слышат слова: «Святые обладают праведной силой, и если они задумались над вашей судьбой, то вы благословенные люди. И доказательством является то, что восемьдесят апостолов и девяносто девять праведников, собравшись вместе, обратились к самому Всевышнему, прося за вас. Среди них был и я, Шашты Азиз. Люди величают меня Баба-Токти Шашты Азиз. Так вот, Всевышнему прихлась по душе наша забота о вас, и он вместо одного сына дарит вам двух детей. Сына и дочь. Осушите свои слезы, поднимите седые головы, выпрямите свои спины, держитесь, как подобает держаться людям, не обделенным судьбой. Сына назовите Алпамысом, а дочери дайте имя Карлыгаш»<sup>3</sup>. Святой Шашты Азиз не только предрекает рождение сына и дочери у Байбори и Аналык, но и предсказывает главную миссию его судьбы в этой жизни: это борьба с

<sup>1</sup> Алпамыс батыр. С. 8; см. также: История казахской литературы. Т. 1. Казахский фольклор. Алма-Ата, 1958. С. 236–296; *Жумалиев Қ.Ж.* Қазақ эпосы мен әдебиет тарихының мәселері. Алматы, 1958. 75–79 бб.

\* *Азрет* – здесь как собственное имя от арабского *хазрэт* – господин, госпожа. При обращении в знак особого уважения произносится или ставится перед собственным именем в значении *господин* или *госпожа* – *эфэнде хазрәте Гали* – *Али азрет*; *хазрәте Хәдичә* – *Хадичя азрет*; *Зәйнуллин Ж.Г.* Шәрәк алынмалары сүзлегә. Казан, 1994. 130 б.; указной мулла, имеющий соответствующее религиозное образование; употребляется перед или после имени мусульманского религиозного деятеля или просто человека с мусульманско-богословским образованием: ТТАС. Казан, 1981. Т. III. 380 б.

<sup>2</sup> О нем см.: *Хужа Әхмәт Ясәви.* Хикмәтләр: төз. Ф. Яхин, С. Гыйләжетдинов. Казан, 2000.

<sup>3</sup> Алпамыс батыр. С. 19.

джунгарами. Одновременно надо обратить внимание и на некоторые другие особенности приведенного отрывка: в частности, мы здесь еще раз можем отметить, что и в данном случае видно своеобразное продолжение и традиций древнеегипетской клинописной литературы, когда имя, в данном случае имена, еще не родившихся детей называются богиней; а в исламской эпической традиции – мусульманским святым. Стоит отметить и такое своеобразие данного эпизода: покровительствуют рождению детей у Байбори и Аналык сам мусульманский Аллах и «его представитель на земле» – святой старец ислама, имя которого широко распространено в мусульманском мире Средней Азии и Казахстана – Баба Токты Шашты-Азиз. А между тем предрекаются еще не родившимся детям имена *языческие*: *Алпамыс* от древнетюркско-тенгрианского Алып и безусловно тотемистическое *Карлыгаш* (Ласточка). И с таким явлением, когда тенгрианско-языческие и мусульманские представления в тюрко-татарских сказаниях соседствуют, мы не раз встретимся и в будущем.

Многосторонне представлены эпизоды вымаливания детей в различных вариантах казахского героического эпоса «Кобланды-батыр». Они как бы вобрали в себя особенности эпических традиций различных тюркоязычных народов Средней Азии и Казахстана. Однако в варианте Ш. Калмагамбетова, опубликованном в серии «Эпос народов СССР» (ныне «Эпос народов Евразии») эпизоды эти излагаются весьма лаконично:

Әулие қоймай қыдырып,  
Етегін шеңгел сыдырып,  
Жеті пірге таныскан.  
Әулиаге ат айтып,  
Қорасанға қой айтып,  
Қабыл болған тілегі,  
Жарылғандай жүреге,  
Аналықтай бәйбіше  
Қабырғасы майысқан...

Посещая [могилы] святых,  
Полы колючками изорвав,  
У семи *покровителей-пиров* он побывал.  
*Аулиа* в жертву коня принес,  
*Корасану* в жертву барана принес –  
Сбылась его мечта  
Сердце [от радости] чуть не разорвалось –  
[Его] байбише Аналык  
Отяжелела, вся раздалась

(Пер. Н.В. Кидайш-Покровской, О.А. Нурмагамбетовой)<sup>1</sup>

В ряде других вариантов эпоса «Кобланды-батыр» эпизоды вымаливания детей разработаны очень подробно. Так, в варианте, записанном в 1960 г. от

<sup>1</sup> Кобланды-батыр. Казахский героический эпос. М., 1975. С. 65–66, 224.

сказителя Е.Т. Аманжолова (род. в 1890 г.) в Конградском районе Каракалпакской АССР известным ученым-фольклористом К. Максетовым, рассказывается о том, что бездетный ногайлинский бай Кыдырбай едет на той. Встретившийся на его пути молодой джигит оскорбляет его, говоря: «У кого нет сына, тому нет места на тое, у кого нет дочери, тому нет кумыса». Джигит советует Кыдырбаю не ездить на той, ибо, кроме оскорблений, он там ничего не услышит (ср. с соответствующими эпизодами огузского и узбекского героического эпоса!). На оскорбительные слова беспечного джигита Кыдырбай отвечает следующими словами: «Баламдың жоғын білемін, Алладан тілек тіледім. Болмады қабыл тілегім. Жиынға барып кеулімді Көтеру үшін жүріп едім Бул жауапты есітіп, Енді қалай кулемін? Қайтып дәурен сүремін?» – «Сам знаю, что нет у меня детей, Молил я Бога, просил детей, Но не были услышаны молитвы мои, Ездил я и на поминки, и на той, Чтобы отвести душу свою. Слыша от тебя такие слова, Смогу ли я смеяться впредь, Смогу ли дальше на свете жить?»<sup>1</sup>. Как и принято в традициях эпоса народов Средней Азии и Казахстана, после возвращения домой Кыдырбай уходит странствовать по святым местам. И в этом варианте сказания представлен и *вещий сон* Кыдырбая. Однако, как отмечают специалисты по среднеазиатско-казахскому эпосу Н.В. Кидайш-Покровская и О.А. Нурмагамбетова, в этом варианте нет участия мусульманских святых в вымаливании детей Кыдырбаем. Возможно, что и *вещий сон* его изображается в духе языческом, проникнутом явными отголосками *тотемизма*:

Бірі лашын, бірі бүркіт,  
Екеуі қонса қолыңа –  
Екі перзент көрерсің.  
Көріп дәурен сүрерсің...  
Алты бөріні бір жесе,  
Алты шері қалмақтың  
Қаласын шауып келтірер  
Бес жыланды бір жесе,  
Бес ханменен қас болып  
Бәрін қоймай өлтірір...  
Если на твои руки сели  
*Ястреб и беркут*,  
Значит, будет у тебя двое детей,  
Значит, суждено тебе хорошо на свете жить...  
Если [*беркут*] съел шестерых волков,  
Значит, [*то были*] шесть калмыцких владык,  
Если съел он пятерых змей,  
Значит [*сын*] будет враждовать с пятью ханами  
[*И*] всех он уничтожит, убьет...<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Кобланды-батыр. Казахский героический эпос. С. 409.

<sup>2</sup> Там же. С. 410.



Важность и глубина содержания этого сна заключается в том, что он определяет не только главные качества богатыря, но и рассказывает о том, в чем же будет заключаться его основная миссия в этом мире.

В отдельных вариантах «Кобланды-батыра» всю тяжесть вымаливания ребенка принимают на себя жены Кыдырбая: Мендисылу или Акзарбап. В варианте Р. Игнатьева рассказывается о странствиях Мендисылу по святым местам. После долгих скитаний она видит сон у могилы святого, который является к ней во сне в белой чалме и предрекает рождение у нее сына и дочери. Святой говорит Мендисылу, что у нее родится сын, которого «никак не уязвить, пулей не сразить и никакому человеку не осилить, и лишь по божьей воле он умрет. Святой дает Мендисылу тонкий зеленый прутик (по народному поверью – знак о рождении сына)». Как и принято в среднеазиатско-казахских эпических традициях, после возвращения домой Мендисылу устраивает большой той для народа<sup>1</sup>.

Так же традиционно, одновременно весьма своеобразно развивается тема вымаливания детей в варианте, записанном от народного певца Н. Битлеуова фольклористом М.М. Тлеужановым в 1954 г. в Западно-Казахстанской области. Здесь тоже главная тяжесть вымаливания сына падает на плечи жены Кыдырбая – престарелой Акзарбап. Она отправляется в далекий и опасный путь, надев железные кебисы, взяв железный посох (элементы, идущие из народных сказок). После долгих странствий, она засыпает у могилы святой. Поскольку миссию вымаливания сына берет на себя женщина, то к ней является тоже не святой, а *святая* и говорит: «Бердім, келін, шын дейді, Шын екенін біл дейді. Атса мылтық өтпейтін, Шапса кылыш кеспейтін, Душпан күші жетпейтін, Суға салса батпайтын, Белін шешіп жатбайтын, Аңсап саумал татпайтын, Шеттен келген душпаннан Ел аймағын сақтайтын Асыл нурдан жаралған, Қыдырбай шалдың еркесі, Қарақыпшақ Кобланды Балаңыздың аты бар» – «Даю тебе [его], невестка моя, Поверь, что это правда. Если выстрелить, пуля [его] не пробьет, Рубить – саблей не зарубить, Враг не осилит его, В воде не потонет он, Не ляжет безоружным, беспечным, Не выпьет кумыса, пока не измучит жажда. Он защитит народ от внешних врагов. Созданный из сияющих лучей Любимец старика Кыдырбая – Каракипчак Кобланды [Будет] имя вашего ребенка»<sup>2</sup>.

Кратко рассмотренные материалы дают возможность сказать, что повествование о вымаливании детей в тюркском эпосе может включать следующие эпизоды: 1) горе, страдания бездетных родителей, их обильные жертвоприношения и молитвы богу. Вначале все это совершается дома. Когда эти действия оказываются тщетными, начинаются 2) скитания по святым местам, во время которых продолжают молитвы к богу и возможные жертвоприношения; ухаживание за мазарами святых, после чего следует 3) явление святого или святой (очень редко!) к бездетным и обещание им исполнения желаний. В эпической традиции тюркских народов чаще всего святой или святая являются к бездетным во сне, тем самым в произведение вводится дополнительный

<sup>1</sup> Кобланды-батыр. Казахский героический эпос. С. 394–395.

<sup>2</sup> Там же. С. 401.

мотив *вещего сна*, который включает предсказания: рождение богатыря; нередко и его сестры; неуязвимость героя; иногда и его имя; *его основную миссию – защиту родной земли и народа от всего злого, в тюркском эпосе чаще всего – от внешних врагов-захватчиков*, будь то в образе человека, человека-чудовища или просто чудовища. Иногда, особенно в последнем приведенном здесь отрывке из варианта Н. Битлеуова, подчеркивается еще одна очень важная особенность эпического героя. Он, Кобланды-батыр, не просто человек, по крайней мере, он представитель не этого мира: он «созданный из сияющих лучей»; то есть из Небесного, из мира иного.

Все названные выше мотивы, связанные с вымаливанием детей, так подробно и детально могут быть представлены лишь в произведениях эпоса тюркоязычных народов Средней Азии и Казахстана. Из эпоса других народов в рассматриваемых мотивах наиболее близка к тюркскому эпосу древнеиндийская «Рамаяна», где, однако, речь идет не столько о людях, сколько о богах, которые не могут расправиться с царем демонов – Раваной. В соответствии с этим и повествование о вымаливании богатыря ведется в пышно-торжественном, «небесном» стиле. И говорится там в сущности не о рождении богатыря, а о перевоплощении Вишну. В тюркском же эпосе все эти эпизоды представлены проще, драматичнее. По имеющимся данным, которые так или иначе охватывают большинство великих сказаний древности и Средневековья, в эпосе других народов нет такого детального повествования о вымаливании детей, как это представлено в тюркском эпосе. Объясняется такое явление особенностями развития народного эпоса. В древности обряды и обычаи, связанные с бездетностью, широко были распространены в реальном быту. Позже их художественные отражения проникли в народный эпос. И то, что только намечалось в эпосе древнего мира, в раннесредневековом и средневековом тюркском эпосе приводит к существенному обогащению, а в более поздние эпохи – к пышному расцвету.

Напряженное повествование о несчастье бездетных бая и байбиче, тем более эпизоды, связанные с продолжительным и изнурительным вымаливанием детей, наводят еще на ряд размышлений. Дело в том, что в процессе вымаливания детей в целом ряде вещей снов, в речах святых покровителей, будь они мужского или женского пола, еще до рождения ребенка *предопределяются*, как отмечалось, не только его имя и основные качества, но практически все его будущее, вся его предстоящая судьба. И обычно эпический герой за всю свою жизнь не выходит за рамки того, что ему было предопределено. Как известно из Корана и Хадисов, вся судьба человека предопределена Аллахом за десятки тысяч лет до его рождения. Не объясняется ли предопределенность судьбы эпического героя в тюркоязычных сказаниях известным влиянием идеологии ислама и постулатов Корана; тем более, в этом процессе вымаливания детей известную роль играет Сам Аллах или святые ислама. Впрочем, данная мысль здесь выдвигается лишь как *рабочая гипотеза*, которая требует дополнительных серьезных исследований.

## РОЖДЕНИЕ ГЕРОЯ

В ранние периоды развития общества человек представлял себя теснейшим образом связанным со всем окружающим миром – как с близким, непосредственно соприкасающимся с ним, так и с весьма далеким, включая весь известный ему Космос и Космические явления. Установлено, что в различных мифологических системах человек, будь то эпический герой или обыкновенный персонаж мифа, мифологической сказки и легенды, может быть воспринят как микрокосм. В свою очередь Космос обычно сопоставляется с обычным человеком или другими живыми существами, мало того – растениями: Мировое дерево; Мировая гора; водными пространствами: Мировой Океан или Мировая река. При этом более или менее обычным распределением является: «Боги, души праведных – небо; люди – земля; демоны, души неправедных – подземное царство»<sup>1</sup>. Именно на этой основе, возможно, возникают и формируются, притом именно так, как это отражено в приведенных словах, самая сложная с точки зрения первобытного человека мифопоэтическая модель мира, которая впоследствии отражается, и достаточно адекватно, во всевозможных повествовательных произведениях, как то миф, мифологическая легенда, мифологическая сказка, мифологический эпос (последнее определение, кстати, в наше время употребляется намного чаще, чем когда-либо ранее) и все наиболее ранние (культ предков, тотемизм, анимизм, фетишизм, в целом язычество) и более поздние строго регламентированные религиозно-мифологические системы. Центром же всего Космоса считался и считается Человек, безусловно обладающий всеми атрибутами глобального Космоса как такового. Именно на этой глубоко архаичной мифопоэтической основе формируются идеология и мифология всех известных, тем более классических древневосточных религиозно-мифологических систем. Господство таких же универсальных представлений о Космосе и Человеке наблюдается и в абсолютном большинстве великих сказаний древности, и даже в гораздо более поздних легендах и преданиях, деятельность персонажей которых связана с какими-либо священнодействиями. Все это значит, что в представлениях первобытного человека Космос един и неразделим, как и Человек, являющийся его неотъемлемой частью. И это весьма показательно, о чем В.Н. Топоров пишет: «В определенном смысле и бог, и человек могут выступать как образы Космоса (и наоборот, Космос может пониматься как модель бога или человека), притом что бог или боги иногда

---

<sup>1</sup> Топоров В.Н. Космос // МНМ. 2. С. 10.

помещаются вне Космоса, могут быть его *демиургами*, а в других случаях – внутри Космоса, который сам порождает их» (выделено нами. – Ф.У.)<sup>1</sup>.

Следовательно, человек, в том числе и эпический герой, может «располагаться» как внутри Космоса, так и вне него. Это значит, очевидно, что и судьба Космоса, мироздания так или иначе связана с человеком, в данном случае – с эпическим героем.

Поскольку выше упоминалось слово *демиург*, необходимо вкратце объяснить его значение, к тому же памятуя и то, что он имеет определенное отношение к созданию Космоса. В. Иванов дает следующее определение этого персонажа: «*Демиург* (греч. δῆμιουργός, «ремесленник»; «мастер», «созидатель», букв. «Творящий для народа»), мифологический персонаж, созидающий космические и культурные объекты, людей, как правило, путем изготовления»<sup>2</sup>. Значит, Демиург так или иначе участвует и в создании Вселенной-Космоса. Те же особенности Демиурга подчеркивают К. Зурабова и В.В. Сухачевский: «Демиург, понятие, встречающееся в разных мифологиях, олицетворяя собой творческое, созидательное начало. Часто демиург – гончар, кузнец, ткач, но он же – и *творец неба, земли, космоса*» (курсив наш. – Ф.У.)<sup>3</sup>. В древнегреческой мифологии Демиург как будто «приобретает» конкретное имя – Гефест – и выступает как конкретный персонаж в поэме Гомера «Илиада» – сын Зевса и Геры, бог огня, покровитель кузнечного ремесла и сам искусный кузнец.<sup>4</sup>

Поскольку у многих народов Востока, особенно тюрко-монгольских, главным небесным богом в продолжение последних 5–6 тысячелетий выступает *Тенгри*, там и господствует культ Тенгри – *тенгрианство*, безусловно, тяготеющее к монотеизму<sup>5</sup>.

С VII–VIII веков и до наших дней практически у всех тюркских народов Средней Азии, Казахстана, Южной Сибири, части народов Северного Кавказа, по всему Поволжью если не сказать господствует, то широко распространен, особенно в последние десятилетия, ислам, где главным и единственным богом выступает Аллах. И понятно, что как в тенгрианстве – Тенгри, так и в исламе Аллах является *создателем всего сущего*; Космоса, всех его атрибутов, всей природы, человека, в том числе и эпического героя; хозяином их судеб<sup>6</sup>.

Тем не менее в тюркоязычных сказаниях хорошо сохранились отражения языческих представлений как о возникновении мироздания, так и «появлении» эпических героев на этот свет. В мифологии тюркских народов и в наиболее ранних эпических сказаниях эпический герой изображается, что

Топоров В.Н. Космос. С. 10.

<sup>2</sup> Иванов В. Демиург // МНМ. 1. С. 366.

<sup>3</sup> Зурабова К.А., Сухачевский В.В. Мифы и предания. Античность и Библейский мир. С. 92.

<sup>4</sup> Гомер. Илиада: пер. с древнегреч. Н. Гнедича. М., 1884. С. 414. См. также: Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции. М. 1975. С. 62–64.

<sup>5</sup> Потапов Л.Г. Древнетюркские черты почитания неба у саяноалтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978; Неклюдов С.Ю. Тенгри // МНМ. 2. С. 500–501; Урманче Ф. Татар халык иҗаты. 38–43 бб.

<sup>6</sup> Аллах // Ислам: энциклопедический словарь. М., 1991. С. 19–20; Лундин А.Г. Аллах // МНМ. 1. С. 61.

выше отмечалось, как часть мироздания. Он рождается, «возникает» одновременно с мирозданием, в более ранних сказаниях, выступая как божество, сам создает или по крайней мере «участвует» в создании Неба, Земли, Огня, Воды и т.д. Он может быть рожден от «частей» мироздания: Солнца, Луны, Земли, конкретнее – атрибутов Земли: он может быть слеплен из глины обычно *богом* или *богиней*, как это подробно и детально описывается в шумерских и шумеро-аккадских сказаниях. Впрочем, позже идея создания человека из глины, из праха земного усваивается известными и крупными религиозно-мифологическими системами. Представления о Первом и сначала Единственном человеке возникают, видимо, в эпоху индоиранского единства – 3-м тысячелетии до н.э. Имя его – *Гайомарт*, *Гайа Мартан* (на языке Авесты – «смертный живой»<sup>1</sup>; этим свойством он и отличается от богов и богинь<sup>2</sup>, которые, хотя когда-то тоже были смертными, позже приобрели бессмертие); в «Шах-наме» Фирдоуси – *Каюмарс*<sup>3</sup>. Тот же персонаж в религиозно-мифологических Ведах известен под именем *Мартанда* (сер. 2 тыс. до н.э. – сер. 1 тыс. до н.э.)<sup>4</sup>. Первый человек индоиранской мифологии тоже возникает не сам по себе. Гайомарт создается Ахура-Маздой из света и небесной влаги. Гайомарта убивает *Див* гниения и разрушения *Асто Видоту*. Через сорок лет из семени Гайомарта – Гайа Мартана вырастает *ревень*, который состоит из двух соединившихся друг с другом стеблей<sup>5</sup>.

И. Брагинский писал: «*Мифологическая часть* («Шах-наме». – Ф.У.) начинается с описания царствования первых царей – Каюмарса (фарси; среднеперс. Гайомарт, авест. Гайа Мартан<sup>6</sup>. – Ф.У.), Хушанга (среднеперс. и фарси; авест. Хаошьянга – первый царь Парадата<sup>7</sup>. – Ф.У.); Тахмураса (фарси; авест. Тахма Уруни, по разным толкованиям «Отважный [или хитрый], в лисий мех одетый»<sup>8</sup>. – Ф.У.) и Джамшида (фарси; авест. Йима. «Образ Йимы восходит еще к индоевропейской эпохе. Первоначальное значение имени – “пара”, “близнецы” – свидетельствует о связи образа с древнейшим общеиндоевропейским мифом о братьях-близнецах – сыновьях Солнца»<sup>9</sup>. – Ф.У.). События, связанные с этими царями, близко соприкасаются с широко бытующими у всех народов мифами о первочеловеке и первоцаре, одаривших людей первыми благами культуры»<sup>10</sup>. Как видим, в этом небольшом отрывке из статьи И. Брагинского излагается главное из представлений о первочеловеке и первом царе, отраженные в зороастризме и Авесте. Состоявшая из двух стеблей трава *ревень*

<sup>1</sup> Лелеков Л.А. Гайомарт // МНМ. 1. С. 261.

<sup>2</sup> Библия. С. 12.

<sup>3</sup> Там же. С. 11–12.

<sup>4</sup> Лелеков Л.А. Гайомарт. С. 261.

<sup>5</sup> Брагинский И.С. Каюмарс // МНМ. 1. С. 630.

<sup>6</sup> Авеста. С. 445.

<sup>7</sup> Рак И.В. Зороастрийская мифология. С. 512, 513, 517.

<sup>8</sup> Там же. С. 505.

<sup>9</sup> Там же. С. 471; Авеста. С. 75.

<sup>10</sup> Брагинский И. Океан «Шах-наме» и некоторые его тайны // Шах-наме. Кн. 1. М., 1964. С. 10.

была, оказывается, первой человеческой парой Машйа и Машйон<sup>1</sup>. Возникшим шим в виде двух растений существам Ахура-Мазда придает человеческий облик, в поздней традиции *Махлия* и *Махлияна*<sup>2</sup>.

Отдельные сюжеты и идеи ведийской и зороастрийской мифологии находят соответствующее отражение в типологически и хронологически более поздней книге – Библии, канонизированной в Иудаизме и Христианстве как Книга Священного Писания. «Ветхий Завет», как известно, состоит из памятников древнееврейской литературы, написанных в XII–II вв. до н.э. на древнееврейском, отчасти арамейском языках. Новый Завет состоит из памятников раннехристианской литературы, написанных во II в. до н.э. – I и нач. II в. н.э. Период возникновения Библии в целом охватывает более чем тысячу лет: с XII в. до н.э. и до II в. н.э.<sup>3</sup> Все это значит, что Библия, сформировавшаяся более чем за тысячу лет, существовала, хотя и в своей «собственной этнической среде», так или иначе соприкасаясь с мифологией индийских Вед, в тот же период формировавшейся Авестой зороастризма, с домусульманскими религиозными мифами и легендами древних арабов, сохранившейся частью шумерской, шумеро-аккадской, аккадско-вавилонской мифологиями. Если иметь в виду, что как раз в период, когда Библия «переживала» эпоху своей консолидации как единой божественной книги, в VIII в. до н.э., период «вавилонского пленения евреев», когда Вавилон стал крупнейшим городом мира с населением, приближавшимся к миллиону человек, здесь очутились люди из многих концов земли, говорившие на разных языках<sup>4</sup>. В связи со всеми этими обстоятельствами, широко распространенные как раз в эти исторические эпохи во всех цивилизованных странах Древнего Востока мифы и легенды о *первых людях* (в Шумере, Аккаде, Вавилоне) или о первочеловеках-первопредках (в Древней Индии, зороастрийском Иране) проникают, по всей вероятности, и к иудеям, следовательно, и в первые книги Библии. Об этом можно судить, например, на основе книги Бытие, где говорится: «И создал Господь бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт 2:7)<sup>5</sup>.

Как видим, в отличие от шумерской, древневосточной мифологии, в целом, где люди создаются уставшими от каждодневного изнурительного труда богами и богинями для того, чтобы возложить свой тяжкий труд на плечи людей-человеков, в Библии проблема решается достаточно благородно и, надо сказать, корректно. Люди в иудаизме создаются в основном для хорошей жизни здесь – на Земле, после смерти – на Небесах, в раю. Судя по книге Бытие, проникают в Библию и некоторые другие реминисценции мифологии Древнего Востока, где люди создаются обычно *не одиноками* – *не единственными*. Главная цель древневосточной философии – создать людей так, чтобы они могли

<sup>1</sup> Авеста. С. 450.

<sup>2</sup> Рак И.В. Зороастрийская мифология. С. 488.

<sup>3</sup> БЭС. С. 127; Библия // Атеистический словарь. М. 1983. С. 64–65; Пилкинсон С.М. Иудаизм. М., 1999; Янг Дж. Христианство. М., 1999.

<sup>4</sup> Зурабова К.А., Сухачевский В.В. Мифы и предания. С. 55; Кленгель-Брандт Э. Вавилонская башня. Легенда и история. М., 1991.

<sup>5</sup> Библия. С. 11.

размножаться, в результате чего богам и богиням станет легче от тяжелого каждодневного труда. Библия следует здесь, однако, другим закономерностям, но не оставляет первого человека одиноким: «И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребер его; и закрыл то место плотно. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену и привел ее к человеку. И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа. Потому оставит отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут двое одна плоть» (Быт 2:21–24)<sup>1</sup>. Ясно, что иудейский Господь Бог с самого начала творения избавляет человека от так называемого «первоначального эпического одиночества», что впоследствии «восполнит» немалым количеством несчастий и страданий, выпавших не только на долю Адама и Евы, но и их первых сыновей Каина и Авеля, да и на все человечество (глубоко трагические по своим последствиям Крестовые походы<sup>2</sup>; религиозные войны<sup>3</sup>; инквизиция)<sup>4</sup>.

Весьма подробно излагается и в Коране и послекоранических сочинениях довольно противоречивый и очень сложный процесс создания Первого человека и Первого Пророка в исламе. И об этом неоднократно сообщается в Коране, ибо речь идет о столь важном процессе, как создание человека с душой и в конце концов с весьма драматической судьбой. В Суре 15 *Аль Хиджр* Корана об этом сообщается следующее: «Мы сотворили человека из гончарной глины, (Сухой) и звонкой (как фаянс). Которой мы придали форму» (15:26)<sup>5</sup>. Сам процесс создания Человека, определение его качеств и главных функций описывается довольно подробно. Человек – Адам (*Адам* по тюрко-татарски) сотворен Аллахом из праха и «звучащей глины», притом в качестве своего «заместителя» (халифа). У Адама, по исламу, есть и другое имя – Абу-л-башар («отец человечества»). Когда Аллах вдохнул в Адама жизнь, научил его именам вещей, тем самым возвысил его перед ангелами<sup>6</sup>. Вопрос о создании Адама в Коране освещается разносторонне и весьма подробно. Можно даже сказать, что создание человека – одна из главных проблем этой священной книги. О непосредственном процессе создания Первого человека достаточно определенно говорится в Суре 15 *Аль-Хиджр*:

Когда его Я соразмерю,  
От Духа Моего в него вдохну,  
Падите ниц в поклоне перед ним.  
И пали ангелы все вместе.  
(15:26, 29, 30)<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Библия. С. 12.

<sup>2</sup> Крестовые походы // Атеистический словарь. М., 1983. С. 240–241.

<sup>3</sup> Войны религиозные // Там же. С. 100.

<sup>4</sup> Инквизиция // БЭС. С. 450.

<sup>5</sup> Коран. С. 283.

<sup>6</sup> Адам // Ислам: энциклопедический словарь. С. 13.

<sup>7</sup> Там же. С. 283.

Более подробно и детально говорится о создании Аллахом человека, людей вообще в Суре 40 *Прощающий*:

Он – тот, кто создал вас из праха,  
 Потом из семени, потом из кровавого сгустка,  
 Потом младенцем вывел вас,  
 Потом (растит), чтобы (дать) достичь вам  
 (Возрастную) крепость.  
 Потом – состариться...  
 (40:67)<sup>1</sup>

И, наконец, в Суре 77 *Посылаемые*: «Ужель Мы вас не сотворили Из (капли) жидкости презренной» (77:20)<sup>2</sup>. Итак, по сведениям Корана, человек был создан из четырех видов материи: огонь, глина (земля), вода и ветер. Видно, что в описании создания человека Коран идет более сложным, противоречивым путем, чем это изображено в древневосточной мифологии, и сообщает о создании его из философско-материальных, притом основных категорий воплощения Космоса, каковыми обычно представляются огонь, земля, вода и ветер (воздух). А. Сибгатуллина приводит такую легенду религиозного характера о создании Адама: «Аллах повелевает ангелам Джабраилу, Микаилу, Исрафилу принести три горсти глины из трех слоев земли. Однако Земля не хочет отдавать им своей почвы. Позже по велению Аллаха землю приносит ангел Газраил. Аллах, целыми днями проливая дожди, смягчает эту землю, ангелы месят ее как тесто; смягченной почве придается форма азрета Адама. По одной из легенд, восемьдесят лет Адам лежит без соответствующего вида, сто двадцать лет лежит бездуховным, безжизненным, если можно так сказать: просто как глыба смягченной глины, без души». Лишь после этого Всемогущий Аллах «одушевляет» его: вдвуют в него душу<sup>3</sup>. То, что созданный в Коране образ Адама отнюдь не во всем совпадает с ипостасью Адама в Библии, тем более – в Авесте, видно и по некоторым другим его качествам.

После воссоздания приблизительной картины возникновения человека, создания его Ахура Маздой в зороастризме, Яхве в иудаизме, Господом Богом – в христианстве и Всемогущим Аллахом – в исламе невольно напрашивается такая сугубо условная параллель: как подробно, детально описываются страдания и мучения бездетных родителей, как долго и тяжело происходит вымалывание детей, особенно в древнеиндийских мифологии и эпосе (вспомним продолжающееся десятилетиями, а иногда даже столетиями такое сугубо национальное явление как *истязание плоти, подвижничество*; впрочем, тяжкие истязания плоти на Среднем Востоке были характерны и для *обрядов похорон*), особенно в многочисленных эпических сказаниях тюркоязычных народов, можно сделать вывод о том, что Первые люди на земле, каким бы богом они ни были созданы, во многом и безусловно напо-

<sup>1</sup> Адам // Ислам: энциклопедический словарь. С. 509

<sup>2</sup> Коран. С. 630.

<sup>3</sup> Сибгатуллина Э. Суфичылык серларе. 29 б.



минают типичных эпических героев классических сказаний. Причем из этого ряда необходимо исключить первых людей, созданных, чаще всего слепленными из глины или тела и крови специально для этого убитого бога в шумерской, шумеро-аккадской или шумеро-вавилонской мифологии, для того чтобы освободить богов и богинь от каждодневного тяжелого труда. Здесь можно, однако, заметить, что если их деятельность, их «будничная работа» так или иначе соотносится с жизнью богов и богинь, то и в этом можно увидеть, пусть чисто мифологическую, но *известную эпичность*. Надо полагать, что они живут и трудятся в таких высоких сферах, как *небеса*, которые во все эпохи и во всех, в том числе и *языческих*, даже *шаманистических*, религиозно-мифологических системах представляются местом обитания всевозможных богов, богинь, ангелов, душ пророков, всех праведных и духов, благородных и неблагородных в шаманстве.

Что же касается первых людей, созданных богами классических религий: Гайа-Мартана – Гайомарта в зороастризме, Адама в иудаизме и исламе, несколько забегаая вперед, можно отметить их такие типологические особенности, которые характерны как для более ранних, так и более поздних эпических героев: 1. Они создаются, как правило, из основных философско-материальных категорий Космоса как огонь, земля, вода и воздух (ветер – в исламе); 2. Следовательно, они вбирают в себя всю энергию Вселенной – Жиһан; 3. Тем самым они, являясь первопредками людей, начинают создание разумного человеческого общества на Земле; 4. Как и абсолютное большинство обычных эпических героев, они или являются детьми богов (герои якутских олонхо), отпрысками небесных светил: Солнца, Луны и Звезд; или возникают из частей их, из лучей и т.д.; 5. Они, как и эпические герои классических сказаний, выступают как неотъемлемая составная часть Вселенной; как первые люди сначала они одиноки, вернее – единственны; 6. Они осуществляют волю Бога на земле, устраняя все негативное и опасное. В этом, как и у большинства эпических героев, заключается их основная миссия; 7. Именно поэтому образы Адама, Евы занимают известное место как в более поздних эпических и лиро-эпических сказаниях, байтах, особенно мунажатах; так и в многочисленных художественных произведениях раннего Средневековья, Нового времени и нашей эпохи; и в живописи многих исторических периодов вплоть до наших дней.

Образ народно-эпического героя также проходит свой весьма своеобразный путь развития. Он, кстати, так же сложен и противоречив, как и сам процесс *рождения героя*. В связи с этим эпический герой может выступать как *божество*, заботящееся о гармонии мироздания, охраняющее ее. Его первой заботой может оказаться мысль о благополучии людей, как это характерно, скажем, для богини древнекитайской мифологии *Нюйва*. Эти особенности рождения эпического героя так или иначе отражаются и в тюркском героическом эпосе. Именно указанными явлениями объясняется содержание сюжетов, рассказывающих о том, что герой *рождается не от людей*, не от родителей – отца и матери, а появляется на этот свет как-то иначе, без вмешательства людей или такого их участия в этом процессе, которое никак не связывается с физиологией рождения человека. Наиболее простой,

распространенной и сравнительно поздней формой таких легенд, как только что подробно говорилось, являются те, которые рассказывают о создании их богами или богинями. Идея создания первых людей или первопредков человека богом или богиней, чаще всего из глины, была широко распространена уже в древневосточных литературе и фольклоре. Возникновение такой идеи связано с первобытной мифологией, с широко распространенными мифами. Известный китайский ученый проф. Юань Кэ так передает содержание одного из таких древнекитайских мифов: «Существует удивительное и прекрасное сказание о том, как небесные божества сообща создали людей: Хуан-ди разделил людей на мужчин и женщин, Шанпянь сделал уши, глаза, рот и нос, Санлинь – руки и ноги. Следует упомянуть и о Нюйва, участвовавшей в этой совместной работе»<sup>1</sup>. Особенность приведенного древнекитайского мифа заключается в следующем: люди (очевидно – множество людей, как и в древневосточной мифологии) создаются не одним богом, а сразу несколькими богами и богинями: Хуан-ди, Шанпянь, Санлинь и Нюйва.

Такое же, но весьма обобщенное представление о создании людей богами встречается и в архаических тюркских мифах. Ничего не сообщая о создании людей, мифология якутского героического эпоса утверждает, что «люди происходят от богов», хотя в данном случае речь более идет о людях как детях богов, нежели о создании их богами<sup>2</sup>.

Возможно, что в еще более ранние эпохи возникает обожествление, быть может, «освящение», «сакрализация» наиболее значительных атрибутов природы: Солнца, Луны, Гор и т.п. В мифологии разных народов, например у индейцев, Солнце и Луна изображаются как муж и жена или как брат и сестра. Встречается также определение Неба и Земли как отца и матери. В те отдаленные эпохи, о которых здесь идет речь, функции создателей, в известном смысле *родителей людей* связываются именно с ними. Во множестве сказаний отмечается, что герои происходят от Солнца. Идея происхождения людей или эпических героев от Солнца или его лучей распространена и в мифологии тюркского эпоса. В якутских олонхо божество – это Солнце, создавшее людей. И Солнце не только создает людей, как говорилось, но и постоянно управляет их действиями, что вообще характерно для верховных божеств любых религий. В олонхо для определения человеческого племени существует постоянный эпитет – «с поводьями за спиной». Как предполагал И.В. Пухов, «эпитет этот, по-видимому, восходит к представлению древних якутов – солнцепоклонников, что божество Солнце управляет людьми с помощью своих лучей (“поводьев”)»<sup>3</sup>.

Ничего не говоря о рождении героинь, башкирский героический эпос «Урал-батыр» сообщает, что Хумай – дочь Солнца, а Айхылу – дочь Луны<sup>4</sup>. В киргизском «Манасе» как бы мимоходом сообщается, что Манас создан из

<sup>1</sup> Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. С. 35.

<sup>2</sup> Нюргун Боотур Стремительный. Якутский героический эпос олонхо. Якутск, 1975. С. 423.

<sup>3</sup> Пухов И.В. Примечания // Нюргун Боотур Стремительный. С. 423.

<sup>4</sup> Героический эпос народов СССР. Т. 1. С. 89, 90.

лучей Луны и Солнца<sup>1</sup>. Подобного характера данные являются более или менее известными. И таких примеров, где лаконично сообщается о рождении героя или героини от Солнца и Луны или от их лучей, можно встретить в тюркском эпосе немало.

В мифологии тюркского эпоса представлены случаи обожествления и других атрибутов природы и изображение их как «родителей» или «создателей» эпического героя и героини. В якутском олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» «рассказывается об обстоятельствах рождения из цельного куска камня будущего героя Нюргуна Боотура Стремительного, которого боги заключают в железную гору, чтобы выпустить для защиты людей лишь тогда, когда миру будут угрожать злые силы. Затем боги собирают среди небожителей первопредков рода человеческого – *Саха Саарын Тойона* и *Сабыйа Баай Хотун*, которые производят на свет богатыря *Кюнь Дьыбиринэ* и красавицу *Туйаарыму Куо*. Когда дети подрастают, первых людей постигает несчастье: богатырь абаасы побеждает молодого Кюн Дьырибинэ и похищает его сестру Туйаарыму Куо»<sup>2</sup>. Весьма примечательно здесь то, что герой сначала рождается *из цельного куска камня*, а потом – *из горы*. То есть здесь как бы совмещаются появление на свет из куска камня и из горы, параллели к чему мы увидим и далее. Относительно Нюргуна Боотура Стремительного, хотя и условно, может быть приведено и определение *дважды рожденный*, которое иногда употребляется по отношению к героям древнеиндийских мифологии и эпоса. Так, это определение имеется в «Сказании о Сунде и Упасунде». Э.Н. Темкин и В.Г. Эрман объясняют его в следующих словах: «*Дважды рожденные* – приобщенные к знанию, представители высших варн – сословий»<sup>3</sup>. Если здесь приведенное выражение определяется особенностями кастовой системы в Древней Индии, то В.Я. Пропп объясняет возможность двукратного рождения героя своеобразием *возрастных инициаций*, которые как явления универсальные были распространены повсеместно<sup>4</sup>.

Связь рождения героя или героини с *камнем*, следовательно и с *горами*, встречается и в ряде других сказаний тюркских народов. Об этом подробно рассказывается в весьма архаическом, сплошь проникнутом идеологией матриархальных отношений хакасском героическом эпосе «Алтын-Арыг». Здесь речь идет об одном из редких для тюркского эпоса случаев рождения человека из камня, притом рождения без участия людей, без родителей, о чем в сказании сообщается следующее:

Ах Хаяның истінде  
Чалбах таста чара путчадыр  
Арығ сіліг хыс кізі –  
Алтын Арығ полар...

<sup>1</sup> Манас. Кн. 2. С. 442.

<sup>2</sup> Окороков Г.Г., Пухов И.В. Примечания // Ойунский П. Стихотворения. Л., 1978. С. 397–398.

<sup>3</sup> Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы Древней Индии. С. 252.

<sup>4</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

Внутри Белой Скалы  
 Рождается на широком камне  
 Прекрасная дева –  
 Это будет Алтын-Арыг.  
 (пер. Е.Е. Майногашевой)<sup>1</sup>

Тот же мотив далее продолжается словами: «Ах Хаядаң сығар син Чит тее парған полар, Худай хынып чайаан Хыс кізі Алтын Арығ Ах Хаядаң сығар синге Чит парған полар. Ах чарыхтың алтында Айлан сых килді полар» – «Появиться из Белой Скалы Время уже подошло, Деве Алтын-Арыг, Сотворенной по желанию Бога, Из Белой Скалы выходит Время, видно, подошло, На белый свет Она, наверное, уж вышла»<sup>2</sup>.

По мифологическим представлениям древних хакасов, отраженным в эпосе, Белая Скала является как бы материнской утробой, откуда появляются на свет великие богатыри и их кони»<sup>3</sup>. Появившаяся, родившаяся внутри Белой скалы Алтын-Арыг, к сожалению, оказывается убитой:

Харағын корбеен хыс пала,  
 Хыйғылап турып, аңналған.  
 Алтын Сейзең, алып кізі,  
 Ах Хаядаң сыға салыбысхан.  
 Ах сабдар аттың ханы,  
 Алтын Арығның, ікі чахсының,  
 Ах сүт чул чили,  
 Ах Хая істінде ах турадыр.

Девочка [даже] глаз не открыла,  
 Вскрикнула и [с камня] упала.  
 Алтын-Сейзен, богатырь,  
 Вышел из Белой Скалы,  
 Кровь двух прекрасных [созданий] –  
 Бело-игренного коня и Алтын-Арыг –  
 Словно беломолочный ручей,  
 Потекла внутри Белой Скалы<sup>4</sup>.

Трагическая гибель героини – будущей богатырской девы – сразу же после рождения является, видимо, своеобразной реминисценцией продолжительных и мучительных родов богатыря в целом ряде эпических сказаний других тюркоязычных народов. Во всяком случае, этим эпизодом как бы специально подчеркивается, что рождение богатыря или богатырской девы – это отнюдь не простое дело. И ранняя гибель младенца Алтын-Арыг – тоже далеко не случайность. Ее преждевременная гибель – своеобразное предупреждение о тяжести

<sup>1</sup> Алтын-Арыг. С. 24, 266.

<sup>2</sup> Там же. С. 24, 266.

<sup>3</sup> Майногашева В.Э. Примечания к переводу // Алтын Арыг. С. 541.

<sup>4</sup> Там же. С. 28, 270.

того пути, который она должна пройти. Это во-первых; во-вторых, ее ранняя гибель – это смерть временная, преходящая. Здесь можно усмотреть какое-то влияние народно-сказочной прозы, где смерть преходящая составляет обычно неотъемлемую часть философии и поэтики сказки, где «настоящая смерть» в принципе невозможна: она противоречила бы всепобеждающему и безусловному оптимизму сказок. В эпосе же «Алтын-Арыг» смерть и новое рождение богатырской девы объясняются, вернее обуславливаются, другими, видимо, более вескими причинами: она рождается для того, чтобы выполнить свою главную миссию: совершение богатырских подвигов для установления справедливости на земле. Интересно также отметить следующую особенность дастана «Алтын-Арыг»: если в народных сказках умерший в результате коварных действий друга-врага, старших братьев – предателей или сестры-предательницы сказочный герой на самом деле оживляется, то в хакасском эпосе «Алтын-Арыг» она *снова рождается*. И это, впрочем, свидетельствует, что здесь отражается мотив более ранний, и не типологически, но хронологически более древний, чем это происходит в сказке как таковой.

Описывается второе рождение Алтын-Арыг в следующих словах: «Арыг сіліг Алтын Арыг Чалбах таста чада, Паза хатап пудер. Ах чарахтың алтына Ах сабдар ат сых парабысса, Ах сабдар аттың алнына Тузіре ойлир ат полбас, Алтын Арығ, хыс чахсызы, Ах Хаядаң сых парыбызар, Алтын Арығны пу чирде Азынар ниме чох полар» – «Прекрасная Алтын Арыг На широком камне Сотворится вновь. Когда на белом свете Появится Бело-игрений конь, Обогнать Бело-игренного коня Не сможет [никакой другой] конь, [Когда] лучшая из дев, Алтын-Арыг, Выйдет из Белой Скалы, На этой земле Алтын-Арыг Никому не одолеть»<sup>1</sup>. Истинный смысл эпизода когда Алтын-Арыг сама собой рождается внутри Белой Скалы, не в том, конечно, что она – эта Скала – напоминает материнскую утробу. Эпизод этот связан с гораздо более сложными и глубокими мифологическими представлениями, обусловленными обожествлением, «очеловечиванием», поклонением, культом гор, горных вершин, скал, особенно весьма своеобразных гор и скал, наконец, с культом горного камня, широко распространенным в Республике Хакасия, на Алтае, Саянах, на Кавказе, где вся каждодневная жизнь человека непосредственно связана с горами, плоскогорьями, горными долинами и с камнем. Широко известно также, что эти атрибуты гористой местности, особенно всевозможные *горы и камни, имеют свою и достаточно сложную мифологию*. При этом сразу же нужно отметить, что речь в данном случае идет о мотивах не столько архаических, сколько и хронологически весьма древних и широко распространенных. Так, «представление о том, что камни могут быть мужьями и женами и даже имеют детей, знакомо фиджийцам, так же как перуанцам и лопарям»<sup>2</sup>.

Достаточно интересно и то, что в сказании «Алтын-Арыг» постоянно и многократно подчеркивается, что героиня и ее богатырский конь – персонажи, которые сами собой родились внутри Белой Скалы. Тем самым эпос как бы сам неоднократно отвергает возможность вмешательства Бога или

<sup>1</sup> Алтын-Арыг. С. 60, 302.

<sup>2</sup> Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 342.

какого-либо другого сверхъестественного существа в «процесс возникновения» Алтын-Арыг.

Хотя в данном случае отражается довольно сложный комплекс представлений (появление из камня – из скал; рождение из камня и создание богом-творцом), все же главное – описание рождения самой богатырской девы – дается очень просто. Мотив этот отражается и в более ранних хакасских сказаниях, например, в эпосе «Ак-Чибен-Арыг». Его главная героиня рождена тоже Белой Скалой.

Подобные эпизоды, хотя и редко, встречаются и в монгольском эпосе. Ученые различают следующие формы происхождения героя в монгольском эпосе: естественное рождение в человеческой семье; рождение из камня; божественное происхождение. При этом «не строго противопоставлен мотив божественного происхождения мотиву рождения из растрескавшегося камня, прямо связанному с мотивом космического брака. Так, родителями Эргиль Тюргюля называются отец-небо и мать-земля»<sup>1</sup>.

Почти прямое соответствие с хакасским эпосом обнаруживает алтайский героический эпос «Очы-Бала». В нем нет рассказа о том, как родились сестры Очыра и Очы-Бала. Подчеркивается лишь то, что они созданы в горных скалах:

Непроходимый бурелом –  
 Пуховым почитая мхом,  
 И самый толстый из камней  
 Подушкой сделавши своей, –  
 Под мышкой голубой горы  
 Живут две девушки-сестры.  
 Огромный солнечный увал  
 Отцом, взрастившим их, зовут,  
 Одну из нежно-лунных скал  
 Вскормившей матерью зовут.  
 (Пер. А. Плитченко)<sup>2</sup>

Хотя здесь в отличие от эпоса «Алтын Арыг» и не воспроизводится сам процесс рождения из горных камней, подчеркивается, что отцом Очыра и Очы-Бала является «огромный солнечный увал», а их матерью – одна «из нежно-лунных скал», которая, будучи матерью, не только родила их, но и вскормила. Так, в данном случае каменный увал и нежно-лунная скала выступают как вполне живые и весьма благородные существа, способные рожать богатырских дев. Ясно, что здесь четко проводится мысль о том, что горы и горные скалы являются непосредственными предками эпических героинь – богатырских дев. В связи с этим же весьма важно следующее разъяснение, данное Г. Калкиным к выражению «Под мышкой голубой горы»: «Разные участки гористой местности сравниваются в алтайском фольклоре с

<sup>1</sup> Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М., 1984. С. 104–105.

<sup>2</sup> Алтайские героические сказания. М., 1983. С. 200.

частями тела лежащего на земле человека»<sup>1</sup>. Кстати, данное выражение Г. Калкина еще раз напоминает, что рождение богатырских дев алтайского эпоса Очыра и Очы-Бала довольно близко напоминает повествование об Алтын Арыг хакасского героического эпоса. И объяснить это явление нетрудно. Дело в том, что речь в данном случае идет о сказаниях близкородственных народов с достаточно древней культурой; к тому же живущих в очень близких, если не одинаковых, природно-климатических условиях.

Намного сложнее представлен тот же мотив в алтайском героическом эпосе «Маадай-Кара», где подчеркивается, что «духом горы создан он сам – Маадай-Кара»<sup>2</sup>. То есть старый богатырь создан не горой, а ее духом. Видимо, в данном случае речь идет уже о следующем этапе развития мифопоэтического мышления человека, когда он, эпический герой, рождается не от самой горы, не от «полой внутренности» Белой Скалы, как это представлено в рассмотренном хакасском героическом эпосе «Алтын Арыг», не от камня, а от *духа горы, духа камня*. За многие века, видимо, представление о том, что сама гора, скала, сам камень может родить героя, отступило на второй план. Постепенно появилось представление о том, что как живое существо выступают сама гора или сама скала со своим *живым духом* или *живой душой*, которые обитают отдельно от них – горы или скалы – и способны на самостоятельные, автономные действия, притом действия очень важные, что у них появляются духи, практически те же души, каковые имеются у всех живых существ. Они и способствуют рождению эпического героя или богатырской девы. При этом надо полагать, что духи гор, скал, камней могут находиться как внутри гор и камней, так и вне их.

Рождение же Маадай-Кара из алтайского героического эпоса описывается в следующих словах. Старые Маадай-Кара и его жена Алтын-Тарга, как говорится в начале сказания, очень старые, одряхлевшие старик со старухой, которые не в состоянии отстоять свою землю, свои пастбища от грозного и опасного Кара-Кула каана:

Одорлуданг малы одуп,  
Одус тайга ажа бертир,  
Одындуданг јоны одуп,  
Јетен озок кече ле бертир.

От своих пастбищ скот ушел,  
За тридцать гор перевалил.  
От своих стоянок народ ушел,  
Семьдесят долин переехал.  
(Пер. С.С. Суразакова)<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Алтайские героические сказания. М., 1983. 287.

<sup>2</sup> Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. С. 260.

<sup>3</sup> Там же. С. 72, 256.

Под угрозой чудовищного Кара-Кула каана стране грозит полное разорение и исчезновение рода Маадай-Кара. Маадай-Кара сам уже не в состоянии вести настоящую битву с грозным врагом – Кара-Кула кааном. Ему нужен наследник, сын, каким когда-то был и он сам. Это значит, что как в целом ряде других монументальных сказаний тюркоязычных народов, необходимость рождения могучего богатыря обосновывается сложившимися обстоятельствами – исторической судьбой народа, оказавшегося на краю гибели. Как раз в тот момент, когда Кара-Кула каан собирался угнать весь скот Маадай-Кара, рождается, не без участия духа Алтая, Когюдей-Мерген: «Алтан тунгей алыптарым Коштойлодо тургылады. Ат алатан алтан алып Ачу-корон кыйгырып айтты, Женг туратан жетен кезер Јергележип айдып турды: “Ээй-ээй, баатырыбыс, Маадай-Кара эмди – деди, Каан орды каан – деди, Баатыр орды баатыр – деди. Алтын-Тарга абакайынг Уул бала кабайлаган – дебей кайтты Эт тер тойын эл-албаты жетен – деди”» – «Шестьдесят одинаковых алыпов Рядом друг с другом встали. Шестьдесят алыпов-коноводов Громко стали кричать, Под руки ведущие шестьдесят кезеров Рядом стоя, говорили: “Ээй-ээй, наш богатырь, Маадай-Кара, [слушай] теперь... Вместо каана родился каан, Вместо богатыря родился богатырь. Твоя почтенная супруга Алтын-Тарга Сына в люльку положила, – сказали. – Пир в честь [его] рождения племя-народ справляет”»<sup>1</sup>.

Очевидно, что к более ранней, чем «Маадай-Кара», исторической эпохе относится алтайское героическое сказание «Очы-Бала», в котором довольно ярко выражены матриархальные отголоски, как и в хакасском героическом эпосе «Алтын-Арыг». Если в «Алтын-Арыг» героиня рождается от, вернее – внутри Белой Скалы, то в «Очы-Бала» эту роль берет на себя хозяйка или дух Алтая, как и в дастане «Маадай-Кара». Правда, в дастане нет подробного описания процесса рождения героя, как это будет в более поздних дастанах тюркоязычных народов. Но оно все-таки есть:

Кийген кеби ару путкен,  
 Јараш кийиктен кийинген,  
 Јурген пойы акту путкен,  
 Туу јелбистен јайалган  
 Паатыр-пала пу Алтайда отурды.  
 Очыра-Манјы эјеси...

Рождены были носить одежду опрятную  
 Из дорогих мехов,  
 Рождены были быть правдивыми,  
 Духом горы ниспосланные,  
 Девы-богатырки на Алтае жили.  
 Очира-Мандьы, старшая из сестер<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. С. 82, 267.

<sup>2</sup> Алтайские героические сказания. М., 1997. С. 90–91.



Как видим, здесь подчеркивается, что обе сестры – и старшая Очыра-Мандьи, и младшая Очы-бала – были *ниспосланы духом Алтая*, также как Маадай-Кара и его сын Когюдей-Мерген. Однако далее сказание несколько усложняет и, если можно так сказать, «углубляет» происхождение главной героини эпоса – Очы-бала, связывая ее не только с Алтаем, но и со всей Землей: «Очы-Бала паатырым Јер јелбистен пу јайалган» – «Богатырка моя, Очы-Бала, Духом земли была ниспослана»<sup>1</sup>. В варианте приведенных строк вопрос о рождении Очы-бала еще более усложняется: она рождена не только от духа Алтая, ниспослана Землей; но и рождена человеком, притом, разумеется, человеком не обыкновенным, но особым богатырем, о чем сообщается следующее: «Эргектуденг Очы-Бала Јурген пойы туудан јанбас» – «Очы-Бала, [от человека] с большим пальцем [рожденная] Сама как есть [богатырка] – от гор не отступит»<sup>2</sup>. З.С. Казагачева, принявшая самое активное участие в подготовке к изданию эпоса «Очы-Бала» в серии «Эпос народов СССР», разъясняет, что когда говорится *[от человека] с большим пальцем [рожденная]*, «заключен намек на необыкновенность родителей Очы-Бала. В алтайском эпосе указывается, что сила богатыря находится в двух больших пальцах рук»<sup>3</sup>. Надо полагать, что не всякий персонаж алтайского героического эпоса может быть рожден, ниспослан хозяином-хозяйкой или духом Алтая, тем более ниспослан Землей. Такое предпочтительное отношение может быть даровано лишь могучим богатырям или богатырским девам, на которых может надеяться хозяйка Алтая или ее дух, которые свои богатырские силы используют только в благородных целях, только для защиты своих родоплемен-народа, своей земли, своих могущественных покровителей – Алтайских гор – прародины всей тюркской культуры.

С этой точки зрения еще более интересные, подробные и богатые данные представлены в алтайском же героическом сказании «Кан-Алтын». Сначала в сказании довольно подробно рассказывается о том, что у Кан-Алтына богатыря нет детей: ни дочери, ни сына, хотя он был очень богат; дается подробный портрет богатыря; описание его юрты и т.д., он, безусловно, пользовался надежным покровительством родных Алтайских гор. Ибо он тоже, говоря условно, рожден самим Алтаем:

Путкен – чыккан алтайы –  
 Алты талалу  
 Ак Сумер тайка адалу полтыр,  
 Алты коолду  
 Ак Сут кол энелу эмтир.  
 Кан-Алтыннынг алган эжи –  
 Алтын-Тарга абакай.

<sup>1</sup> Алтайские героические сказания. М., 1997. С. 92–93.

<sup>2</sup> Там же. С. 92–93.

<sup>3</sup> Казагачева З.С. Примечания к алтайскому тексту // Алтайские героические сказания. М., 1997. С. 593.

Его алтаем, где он появился-родился,  
 Была с шестью сторонами  
 Ак-Сюмер-гора – его отец,  
 Было с шестью заливами  
 Ак-Сют-озеро – мать его,  
 Кан-Алтына законная жена  
 Алтын-Тарга-абакай.  
 (Пер. З.С. Казагачевой)<sup>1</sup>

Поскольку главный герой эпоса рожден Алтаем, к нему он относится исключительно нежно и трепетно, действительно как к очень близкому человеку, как к родному отцу, что находит соответствующее отражение и в народном эпосе: «Ак Сумер ада-алтайын Алты коолду Ак Сут кол эхе-алтайын Костоп пар јадат. (Ол колдонг, тайкадан путкен киши полтыр.)» – «К своему отцу-алтаю, Ак-Сюмеру С шестью сторонами, К своей матери-алтаю, Ак-Сют-озеру С шестью заливами, Всмотриваясь, едет. (Он, оказывается, был человеком, рожденным от озера и горы.)»<sup>2</sup>.

Приблизительно тот же сюжет повторяется и в одном из вариантов сказания:

Пир кун Алтын-Тарга  
 Кан-Алтынга айдат:  
 «... Алты талалу  
 Ак Сумер ада-алтайынга,  
 Алты коолду  
 Ак Сут эне-алтайынга  
 Порып ойноор керек».

В один из дней Алтын-Тарга  
 Говорит Кан-Алтыну:  
 «... к Ак-Сюмеру – отцу-алтаю своему  
 С шестью сторонами,  
 К Ак-Сют – матери-алтаю своему  
 С шестью заливами  
 Надо съездить [тебе] поиграть на шоре»<sup>3</sup>.

Как достаточно ясно видно из приведенных отрывков, образ гор, особенно Алтая, играет здесь весьма важную роль. Алтай выступает и как *отец*, и как *мать* эпического героя, и как *дух-покровитель*, и как *даритель жизни*. Рядом с горой Алтай находится *Сут кол* (Молочное озеро), которая имеет свою весьма сложную мифологию. Почему название широко известной горы и знаменитой страны пишется с маленькой буквы; и почему издатели книги пишут это слово неоднократно *курсивом*. Ответы на эти своеобразные во-

<sup>1</sup> Алтайские героические сказания. С. 300–301.

<sup>2</sup> Там же. С. 310–311.

<sup>3</sup> Там же. С. 304–305.

просы можно найти в *комментариях* крупного специалиста по алтайскому эпосу *З.С. Казагачевой*. Как она пишет, в алтайских героических сказаниях слово «алтай» выступает во многих значениях: и как географическое название, и как мифологическое понятие [(центр Вселенной) – как выступает обычно всякая территория, где родился и живет человек: родные горы, луга, реки, леса, родной аул и, наконец, родной дом. – Ф.У.]<sup>1</sup>. Употребляется это слово, – продолжает автор, – «и как нарицательное наименование, означающее землю, страну, родину богатыря или его родовые места (его гора-тайга)»<sup>2</sup>. Такие же явления встречаются и в сказаниях других, территориально близких к Алтаю народов. В бурятском эпосе: «“Алтай коло дабдада” – “На далекой земле Алтай”. В этой фразе Алтай можно воспринять как обозначение родных мест богатыря и как название места его первоначального обитания, сохранившееся в исторической памяти народа»<sup>3</sup>.

Из приведенных и так или иначе рассмотренных материалов видна очень тесная связь эпических героев алтайского народного эпоса с Алтаем: богатырей, их противников, всевозможных чудовищ и богатырских дев, которые, кстати, в хакасских и алтайских героических эпических сказаниях занимают очень важное место в масштабах всего тюркоязычного эпоса. И вопрос о них может быть предметом специального монографического исследования.

В тюркском, в особенности в хакасском и алтайском, героическом эпосе, таким образом, отражаются различные сюжеты о рождении героя из камня, гор и горных скал: рождение из цельного куска камня; внутри горных скал; благодаря вмешательству хозяйки и хозяина Алтая, духов гор. Притом все указанные сказания относятся к типу героико-архаических. Почти всегда в них ведущую роль играют матриархальные сюжеты и мотивы. В некоторых из них, главным образом в якутском и хакасском, особенно сильно влияние матриархальных отношений. Именно поэтому можно найти немало параллелей к ним в мировом, в основном тоже архаическом, эпосе и попытаться выяснить причины появления указанных мотивов в архаическом тюркском эпосе.

Рождение от камня, но при обязательном вмешательстве людей широко разрабатывается в архаических нартских сказаниях, в которых тоже хорошо отразились особенности матриархальных отношений. В кабардинском сказании «Как родился Сосруко» говорится: «Сатаней-гуаша у реки стирала. Нартский пастух, которого звали Сосом, пас коров на другом берегу реки. Не совладал он с собой, семени своего не смог удержать, попал им в камень, лежавший рядом с Сатаней. Сатаней камень взяла, в теплую тряпку завернула, в дом принесла и на печь положила. Семя пастуха, что лежало в теплой тряпке, все росло и большим стало. Родившемуся из него мальчику дали имя Сосруко»<sup>4</sup>. Важно при этом помнить, что Сатаней-гуаша – главная героиня адыгского эпоса, «хозяйка и распо-

<sup>1</sup> Казагачева З.С. Указ. раб. С. 590–591.

<sup>2</sup> Там же. С. 591.

<sup>3</sup> Там же. С. 590–591; Аламжи-Мерген молодой и его сестрица Агуй Гохон. Бурятский героический эпос. Новосибирск, 1991.

<sup>4</sup> Нарты. Адыгский героический эпос. М., 1974. С. 189.

рядительница всего нартского хозяйства, воспитательница многих нартских богатырей». Сосруко, сын пастуха, – главный герой нартского адыгского эпоса<sup>1</sup>.

Известно, что рождение из камня считается одним из самых древних мотивов нартского эпоса. Возникновение же самого эпоса относится, по мнению отдельных ученых, к концу 3–2 тысячелетиям до н.э. Трудно сказать, насколько обоснованно это мнение. Лишь возникает вполне законный вопрос: не является ли утверждение о возникновении адыгских нартских сказаний в 3–2 тысячелетиях до н.э. очередной данью европоцентризму и индоевропеистике? Потому что возникновение эпического богатыря происходит только в результате вмешательства человека; притом такого вмешательства, которое никак не укладывается в рамки мифопоэтически-эпического мышления и больше напоминает некоторые, отнюдь не благородные приключения героя позднейшего авантюрно-прозаического повествования. Это во-первых. Во-вторых, само понимание и объяснение темы непорочного зачатия и рождения ребенка не может быть зафиксировано ранее Библии, длительный период формирования которой, как указывалось относятся, очевидно, к XII в. до н.э. – II в. н.э. Исходя из этого можно полагать, что в хакасском «Алтын Арыг», в алтайских «Очи Бала» и «Кан-Алтын», также как и в некоторых других сказаниях, скажем – якутских, отражаются намного более ранние этапы развития темы чудесного рождения богатыря: *рождения без непосредственного участия человека*.

Об этом же свидетельствуют, кстати, и данные древнегреческих, стоящих на чрезвычайно высоком классическом уровне мифологии и эпоса, где тоже говорится о создании людей из камня богами, притом тоже без физиологического вмешательства человека, когда речь идет о так называемом *вторичном возникновении человечества*. Как говорится в древнегреческой мифологии, после *Потопа* сын Прометея, который сам является сыном титана Иапета и океаниды Климены, двоюродным братом Зевса<sup>2</sup>, Девкалион и его жена Пирра «занимаются», если можно так сказать, возрождением человечества. При этом Девкалион в греческой мифологии выступает как *прародитель людей*<sup>3</sup>. Суть же древнегреческого мифа о Потопе заключается в следующем: когда верховный бог древнегреческой мифологии Зевс разгневался на людей, он наслал на землю Потоп. Единственными безгрешными людьми оказались Девкалион (не надо забывать, что он, Девкалион – двоюродный брат того самого Зевса, который наслал на людей Потоп) и его жена Пирра. Девкалион построил *большой ящик*, где и спасся со своей женой Пиррой от девятидневного Потопа (в древнешумерской поэме от Атрахасисе Потоп длился семь дней!).

После Потопа Зевс повелел Девкалиону «бросать камни через голову. Те камни, которые бросал Девкалион, превращались в мужчин, те же, которые бросала (его жена) Пирра, становились женщинами»<sup>4</sup>. Ясно, что этот вариант

<sup>1</sup> Нарты. Адыгский героический эпос. М., 1974. С. 348.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Прометей // МНМ. 2. С. 337–340.

<sup>3</sup> Ботвинник М.Н. Девкалион // МНМ. 1. С. 361.

<sup>4</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 11.. См. также: Девкалион // Зурабова К.А., Сухачевский В.В. Мифы и предания. С. 89.

сюжета о Потопе – один из самых поздних и глубоко модернизированных под влиянием древнегреческой, в основном городской, цивилизации.

Близкий к этому сюжет, который перекликается, однако, и со сказаниями о нартах, отражается в древнекитайской мифологии. Как рассказывает Юань Кэ, после обуздания наводнения Юй превратился в медведя и пошел за своей женой, которая, в свою очередь, испугалась и превратилась в камень. «Впоследствии из этого камня родился их сын Ци»<sup>1</sup>. В данном случае имеются в виду предки людей в виде камня или гор. Вообще культ гор и культ камней и в Китае уходит в глубокую древность. Распространен он был достаточно широко. Подробно анализируя многочисленные конкретные материалы по рассматриваемому культу, Э.М. Яншина приходит к следующему заключению: «Почитание гор как Предков носит тотемистический характер. В культе гор сохраняются многочисленные элементы так называемого локального тотемизма»<sup>2</sup>.

Представления о происхождении первопредков людей из земли, из скал были известны и в мифологии различных народов Африки. Один из мифов рассказывает о том, как от удара Калунга по термитнику образовалось отверстие, откуда он «вызвал» первую пару – Амангуду и его жену, сыновья которых, Канзи и Нангомбе, позже женились на своих сестрах»<sup>3</sup>.

В связи со всем изложенным возникает весьма своеобразный и противоречивый вопрос: когда же произошел Потоп? Вернее было бы его и несколько переиначить: когда возникли мифы о Потопе? Как ни странно, при имеющихся в распоряжении современных ученых данных можно хотя бы приблизительно ( $\pm 1000$  лет) определить эту дату, оперируя хорошо и довольно широко известными сведениями. Речь прежде всего идет о конкретных именах: *Зиусудра*, герой древнешумерского эпоса «О все выдавшем» *Ут-напштити*, греческие *Девкалион* и *Пирра*, библейский *Ной*, коранический *Нух* и некоторые другие<sup>4</sup>.

Если иметь в виду, что нижнюю, наиболее раннюю границу эпохи возникновения «архетипов» этих мифов можно отнести к 7 тыс. до н.э., которой приблизительно обозначается и начало шумерской цивилизации, вполне возможно, что первоначальное зарождение этих мифов относится к той же эпохе<sup>5</sup>; быть может, на 1–2 тысячи лет раньше!

Приведенные материалы свидетельствуют о том, что как в мифологии и эпосе многих народов мира, так и в мифологии тюркского эпоса отражаются первобытные анимистические представления о возможности происхождения людей из камня. Подобные воззрения восходят к эпохе неолита с преобладанием матриархальных отношений, когда существовал распространенный культ

<sup>1</sup> Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. С. 16.

<sup>2</sup> Яншина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М., 1984. С. 37.

<sup>3</sup> Котляр Е.С. Миф и сказка Африки. М., 1970. С. 57.

<sup>4</sup> Афанасьева В.К. Зиусудра // МНМ. 1. С. 468; Гильгамеш // Мифы и легенды народов мира. Т. 1. М., 2000. С. 575–610; Девкалион и Пирра // Мифы Древнего мира. М., 1995. С. 207–208; Крамер С.Н. Мифология Шумера и Аккада // Мифологии древнего мира. М., 1977. С. 122–160; Харун Яхья. Потоп народа Нуха (Ноя) // Погибшие народы. М., 2002. С. 13–35.

<sup>5</sup> Шумер: Города Эдема. М., 1997.

гор, скал и камней. Неолит, по данным археологии, относится к 7–3 тысячелетиям до н.э.<sup>1</sup> То есть данные, к которым мы пришли на основе *повествовательных-нарративных* источников, подтверждаются и вполне надежными археологическими материалами.

Рассматриваемый мотив – происхождение, рождение человека из камня – в тюркском эпосе встречается в сказаниях хакасского, якутского и алтайского народов, где и сохранились наиболее архаические типы произведений народного эпоса. Эти же произведения свидетельствуют об общих истоках эпоса указанных народов, что доказывается не только общностью представлений о возможности рождения человека из камня, но и многими их другими особенностями, в чем мы далее убедимся неоднократно. Будет выяснена, очевидно, и такая закономерность, когда в связи со сменой исторических эпох и эволюцией народного эпоса из этого же круга постепенно будут вырастать, «выделяться», как бы отпочковываться киргизские, каракалпакские, узбекские, казахские, башкирские и татарские эпические сказания. Говоря, однако, о последних, следует помнить, что если *сибирско-татарские эпические сказания стоят как бы между алтайским и среднеазиатско-казахским эпосом, то поволжско-татарские представляют собой заключительный этап развития тюркского эпоса, когда в героико-эпических и лиро-эпических произведениях ясно выступает тяготение к позднейшей народной прозе и письменной книжной культуре.*

\*\*\*

Абсолютное большинство классических образцов тюрко-татарского народного эпоса начинается с подробного, нередко детального повествования о *родословной героя*. Эпизоды, которые предшествуют описанию рождения богатыря, можно назвать *предысторией* эпической биографии героя, хотя в последнюю она обычно входит как ее органическая часть. Это положение может быть подтверждено рассмотрением начальных эпизодов различных вариантов монументальной эпопеи киргизского народа «Манас». В варианте С. Орозбакова, например, подробно рассказывается о семи предках Манаса по отцовской линии: «Мурункулардан калган сөз. Кара кан, Огуз кандан кийин Аланча кан уругунан Байгур, Уйгур деген [болгон] экен. Байгур балдары Бабыр кандан Түбөй, Түбөдөн Көгөй, андан Ногой, Шыгай, Чыйыр – үч уул болгон. Бул үч уулдун дөөлөтү көлдөй толгон. Ногойдон төрт уул болгон: Орозду, Үсөн, Бай, Жакып. Кытай өкмөтү буларды бөлүп кеткен» – «От тех, кто жил прежде, осталось это слово. После Кара-хана и Огуз-хана из рода Аланча хана вышли Байгур и Уйгур. От сына Байгура, Бабыр-хана, родился Тюбей, от Тюбея – Кегей, а от него три сына – Ногой, Шыгай и Чыйыр. У тех трех сыновей богатств – что полное озеро. У Ногоя было четыре сына: Орозду, Усен, Бай и Джакып. Властители кытаи разделили их» (пер. А.С. Мирбадалевой, Н.В. Кидайш-Покровской)<sup>2</sup>. При первом же знакомстве с этой родословной невольно возникает мысль о глубокой интернациональности древних тюркских

<sup>1</sup> Неолит // БЭС. С. 797.

<sup>2</sup> Манас. Кн. 1. С. 12, 216.

племен. Здесь представлены имена известных и крупных исторических деятелей Ногая<sup>1</sup> и Бабура<sup>2</sup>; богатырей как огузской, так и кыпчакской эпических традиций. Вполне естественно поэтому, что в комментариях, составленных А.С. Мирбадалевой, Н.В. Кидайш-Покровской и С.М. Мусаевым, дается следующее пояснение к этим словам: «Имена Кара-хана, Огуз-хана и Алача-хана (Аланча-хана) известны также огузской эпической традиции, вобравшей генеалогические легенды и предания тюркоязычных народов огузской группы. В таких легендах и преданиях упоминается общий предок – родоначальник огузов Огуз-хан, сын Кара-хана. Те же имена встречаются и в огузском героическом эпосе “Книга моего деда Коркута”, сюжеты которого имеют связь с историческими, легендарными преданиями и народными сказаниями огузов. Имя Кара-хан широко распространено и в алтайских народных сказаниях»<sup>3</sup>. Сюда можно добавить, что имена Ак-хана и Кара-хана не менее широко распространены в сибирско-татарских, башкирских народных сказаниях.

Такая же особенность наблюдается в этом варианте и по отношению к предыстории соратника Манаса – строптивого Алмамбета. Сравнительно лаконичен подобный рассказ в варианте М. Муслуманкулова, где говорится о предках Манаса: Тюбей, Чаян, Беен, Кегей, Карахан. Иногда эта предыстория напоминает самостоятельное эпическое сказание с вполне завершенным сюжетом. Так происходит в варианте Тоголок Молдо, где до рассказа о рождении героя речь идет о разделении киргизов на различные роды, об изгнании рода Манаса из Самарканда и возможности рождения могучего богатыря. В целом, многочисленные материалы свидетельствуют о том, что предыстория рождения Манаса включает не только рассказ о родословной богатыря, но и, повествуя о нападении чужеземцев на страну, как бы предопределяет объективную необходимость появления на свет такого могущественного богатыря, как Манас, и заранее говорит о главной миссии героя, которая будет состоять в защите страны и народа от иноземных захватчиков.

В некоторых вариантах казахского героического эпоса «Кобланды-батыр» тоже приводятся краткие сведения о родословной героя, о роде кыпчак, к которому восходит Кобланды. Впрочем, в составе предков Манаса тоже есть представители рода кыпчак. Но в сказании «Кобланды-батыр» эти эпизоды занимают не столь значительное место по сравнению с киргизским «Манас»ом.

Кратко разработана предыстория рождения героя в общетюркском сказании об Алпамыше, особенно в его среднеазиатских версиях, в узбекском героико-романическом эпосе «Рустамхан» и в некоторых других. Весьма своеобразно представлены предыстория рождения героя, его родословная в одном из вариантов казахского героического эпоса «Кобланды-батыр», опубликованном 31 марта 1901 г. под названием «“Кобланды” (Киргизское предание)» в «Тургайской газете» (№ 14–15)<sup>4</sup>. Начинается публикация при-

<sup>1</sup> Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Золотая Орда и ее падение. С. 83 сл.

<sup>2</sup> Бабур-наме. Записки Бабур. Ташкент, 1993.

<sup>3</sup> Манас. Кн. 1. С. 512.

<sup>4</sup> Кобланды-батыр. Казахский героический эпос. С. 416.

мечательными словами о необходимости богатырских подвигов для освобождения своей страны от страшного чудовища: «В давние времена властелином обширного ханства в Азии был Темир-хан. Много лет он мудро правил своими подданными. Соседние с ним ханы часто ссорились между собой, но к Темир-хану они относились с почтением, боясь навлечь на себя его гнев. При отсутствии внешних врагов жизнь в государстве Темир-хана текла счастливо, но неожиданно одно бедствие, постигшее подданных хана, разрушило ее мирное течение. С далекого востока, как ураган, налетел на царство Темир-хана чудовищный змей, обвившись кольцом вокруг Алтын-тау... За несколько верст по воздуху он притягивал своей пастью целые толпы народа и пожирал. Все живое в царстве Темир-хана – люди и животные – пришли в ужас и смятение, но не находились ни средств, ни сил избавиться от врага. Роскошная местность, избранная змеем для своего обиталища, кругом на огромное расстояние стали мертва и пуста» (курсив наш. – Ф.У.)<sup>1</sup>.

Такой объемистый отрывок приведен здесь потому, что он в корне отличается от множества других вариантов, прежде всего эпоса «Кобланды-батыр», где обычно широко освещается борьба, битвы, поединки богатыря с врагами, если можно так сказать, в человеческой ипости, будь то калмыки [калмаки], ойроты, джунгарцы и т.д., также как, впрочем, и в других героических сказаниях казахского народа. Такая же закономерность наблюдается и в сказаниях киргизского, узбекского, каракалпакского и некоторых других народов, где борьба с чудовищами занимает не столь важное место, как в архаических сказаниях якутских, хакасских и алтайских народов.

В отдельных образцах тюркского героического эпоса начало повествования как бы уходит вглубь веков, охватывая своим содержанием целый ряд сказочных и сказочно-мифологических тем и сюжетов. С этой точки зрения весьма показателен общетюркский средневековый историко-героический эпос «Идегей». Хотя в нем и нет тех особенностей родословной, какие представлены в указанных только что сказаниях народов Средней Азии и Казахстана, но имеют место быть мотивы и темы гораздо более архаические: здесь представлены разнообразные и совершенно оригинальные повествования о родословной героя, связанной не столько с представителями мира человеческого, Серединной землей, сколько с миром иным, в особенности – с миром птиц, которые чаще всего выступают как атрибуты Мира Небесного. В ряде вариантов сказания «Идегей» нет подробного рассказа о предках богатыря. Но сведения о мифологической родословной героя по крупицам разбросаны по всему произведению и чаще всего в виде ясных намеков на те или иные моменты родословной богатыря. Сказитель, видимо, предполагал, что слушатель хорошо знает содержание сказания или по крайней мере многочисленных легенд о происхождении Идегея. То есть на основе отдельных фраз и небольших фрагментов слушателю предлагается возможность самому восстановить более полное и подробное содержание того или иного эпизода эпической биографии богатыря. Следует отметить, что это весьма примечательная особенность дастана «Идегей».

<sup>1</sup> Кобланды-батыр. Казахский героический эпос. С. 416.



Предыстория рождения героя, говоря иначе, его своеобразная родословная подробно разработаны в сибирско-татарском, крымско-татарском и крымско-ногайском версиях дастана. Для сохранения единства и цельности изложения необходимо «собрать» воедино все эти разбросанные по всему сказанию или по его отдельным вариантам эпизоды или намеки на них, иногда используя и материалы других национальных версий, чтобы воссоздать более или менее целостную картину начала эпической биографии богатыря. В указанных и некоторых других татарских, также как и казахских, вариантах представлена родословная Идегея. Его предком обычно выступает Баба-Токты Шашли-Азиз. Ш.Ш. Уалиханов, который очень любил это сказание и писал о нем неоднократно, в следующих словах передает родословную героя, связанную с Шашли-Азизом: «Предание ногайцев о происхождении Баба-Туклас следующее: некто увидел на пути череп с надписью на лбу: “Я живой убил несметное число людей, мертвый могу убить 40”. Нашедший человек сжег череп, пепел взял в узелок, привез домой и отдал дочери на хранение. Дочь из любопытства развернула тряпку и увидев белый порошок, взяла на палец и попробовала на вкус, отчего сделалась беременною, родила сына, который и был Баба-Туклас»<sup>1</sup>.

Другая версия той же легенды относительно родословной Идегея гласит: «Однажды Баба-Туклас (святой муж) встретил на берегу моря девицу, которая, прилетев в виде голубя, обратилась в девицу и, сидя на берегу, золотым гребнем расчесывала свои золотые волосы, но лишь только он приблизился к девице на недалекое расстояние, она, увидев его, погрузилась в воду, оставив на берегу голубиную шкуру, называемую кеб. Это была по мнению одних дочь солнца (Кун-сулу); другие считают ее дочерью духа *Албасты*» (курсив наш. – Ф.У.)<sup>2</sup>.

Из этих отрывков ясно, что девушка эта не обыкновенная, не из этого мира. Предположение о том, что она является дочерью солнца, связано, очевидно, с тем, что она в виде голубя «спустилась с неба». Хотя другие атрибуты несомненно доказывают ее связь с подводным царством (берег реки, золотой гребень, золотые волосы), о чем свидетельствует и дальнейшее развитие сюжета: «Оставшись на берегу, Баба-Туклас сказал: разве я не могу нырнуть за нею? Сказал и вслед за девицею бросился в воду»<sup>3</sup>. Приблизительно так же ведет себя по отношению к дочери хозяина водной стихии Чачдархана Туляк, или Заятуляк, в целом ряде татарских и башкирских сказаний о Туляке, когда Сусылу убегает и прячется от героя под водой<sup>4</sup>.

Спустившись под воду за девушкой, Баба-Туклас видит, что «шестьдесят белых отавов стоят под водою, в одном из них сидит девушка, сказала бы – солнце, глаза есть, сказал бы месяц – есть рот (дословный перевод распространенной в тюркском фольклоре эпической формулы: ай дисэм – аузы бар, кен дисэм – күзе бар. – Ф.У.), она была такой удивительной красоты. Баба-Туклас,

<sup>1</sup> Уалиханов Ч.Ч. Соч. // Записки Русского Географического Общества. Т. XXIX. СПб., 1904. С. 231.

<sup>2</sup> Там же. С. 232.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Башкорт халык ижады. III том. Эпос: төз. Ә. Сөләйманов. Өфө, 1998. 178–219 бб.

взглянув на нее, бежал изумленный назад. Но, девушка, схватив за полу, удержала, говоря: куда ты бежишь, джигит? «Я не могу говорить с тобою, отвечал Баба-Туклас, если заговорю, то приму на себя большой грех, лучшепусти меня, я убегу отсюда». Но девушка сказала: «Я искала подобных тебе и нашла; если ты уйдешь, на мне не женившись, то возьмешь на себя больше грехов»<sup>1</sup>.

В этих эпизодах предыстория рождения Идегея перекликается, быть может, не столько с соответствующими мотивами татарско-башкирского сказания о Туляке, где богатырь *сам и весьма настойчиво* добивается благоклонности Сусьлу, сколько с типологически более поздней русской былинной о Садко, где герой оказывается в плену у хозяина водной стихии и, чтобы живым и здоровым вернуться на землю, вынужден выполнить все его требования и согласиться на брак с его дочерью<sup>2</sup>.

Известно, что Баба-Туклас в казахском фольклоре изображается как святой старец, как традиционный и популярный персонаж казахского народного творчества, один из восьмидесяти восьми мусульманских пророков. Если здесь он показан как покровитель бездетных, то в «Идегее» выступает в качестве предка богатыря. Идея пророческого покровительства как бы прямо материализуется\*.

Приведенные в основном из казахской и ногайской версий дастана легенды находят прямое соответствие в его татарской версии. Умирая от стрелы Идегея, Кара-Тиин Алып, похитивший дочь шаха Тимура – Акбиляк, говорит ему следующие многозначительные слова:

Китмә, китмә, Идегәй:  
Ике туган пәри кыз,  
Апасыннан мин тусам,  
Сеңлесеннән син туган!  
Мин дә мин дип масайма,  
Син дә тудың пәридән,  
Мин дә тудым пәридән –  
Агаңны атып үтердең,  
Белми китмә, Идегәй!  
Ана сөтен туя имсәң\*,

<sup>1</sup> Валиханов Ч.Ч. Указ. соч. С. 232.

<sup>2</sup> Библиотека русского фольклора. Былины: сост. Ф.М. Селиванов. М., 1988. С. 435–451.

\* По мнению Н. Исанбета, Ходжаахмет – суфийский поэт XII века Ходжаахмет Ясави, имевший прозвище «Бабатюкляс» и «Волосатый святой – аулие». В опубликованном Османовым в 1883 г. ногайском варианте сказания устами сына Идегея говорится: «Я сам рожден в волшебном Туркестане и являюсь сыном Ходжи Ахмета – баба Тукли Шашли Азиза...». Могила Ходжаахмета Ясави находится в местности Яса около станции Туркестан и до революции почиталась как святыня. Книга же поэта Ясави «Диван Хикмат» до начала XX в. изучалась в татарских медресе и была очень популярной: Идегәй» дастанына аңлатмалар // Архив ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ – Мирасханә. Ф. 51. Ед. хр. 210.

\* Имеется в виду легенда, по которой Идегей, рожденный от пәри, не мог быть вскормлен материнским молоком вдоволь, ибо сразу после рождения был оставлен матерью в пустыне в Мисре (Египте). Очевидно, утверждение это одновременно является отражением ши-

Булыр идең миһребан,  
 Баурың каты яралдың,  
 Илне белми үтердең,  
 Белсәң, агаң мин идем,  
 Ялгыз калдың, Идегәй!<sup>1</sup>.

Не уходи, Идегей, не уходи:  
 Две родственницы – две девушки пэри,  
 Я родился от старшей сестры,  
 От младшей родился ты!  
 Не гордись ты: «я» да «я»,  
 И ты родился от пэри,  
 И я родился от пэри,  
 Застрелил ты старшего брата,  
 Не уходи, Идегей, не узнав...  
 Если бы ты вдоволь попил материнского молока,  
 Был бы более милосердным,  
 Родился ты с жестоким сердцем,  
 Убил, не зная законов страны,  
 Если хочешь знать, я был твоим старшим братом,  
 Остался же ты теперь, Идегей, одиноким!  
 (Пер. наш. – Ф.У.)

Этот чрезвычайно интересный отрывок наводит на ряд размышлений. Сообщение о том, что Идегей родился не от земной девушки, а девушки из иного мира встречается во многих версиях сказания. Только трудно было бы представить, что он является двоюродным братом чудовищного Кара-Тиин Алып, о чем ему говорит последний: они оба рождены от пэри. Во многих произведениях письменной литературы *пэри* обычно выступает как олицетворение женской красоты, как прекрасная девушка, превращенная какими-либо колдовскими чарами в лебеда, голубя и т.п. Однако в персидской демонологии пэри выступает как «дух, который может быть и добрым, и враждебным человеку»<sup>2</sup>. Значит, в приведенном отрывке представлены обе ипостаси пэри персидской демонологии. Несколько упрощая содержание отрывка, можно сказать, что Кара-Тиин Алып родился от злой, враждебной человеку пэри. Идегей – от пэри доброй. Можно здесь даже допустить некое отражение древнейшего архетипа широко известного *близнечного мифа*, связанное с извечной коллизией *борьбы добра и зла*, которая, по известным данным, начинается с эпоса о Гильгамеше «О все видавшем» (Гильгамеш и Хумбаба, поиски главным героем бессмертия, в связи с чем же противопоставление Жизни и Смерти; сюда же можно отнести основную коллизию и главный постулат зороастризма: Ахура-Мазду и Ангро-Манью, которые имеют, как настоящие близнецы, совершенно одинаковую силу и никак

---

роко распространенных среди тюркских народов воззрений, по которым материнское молоко обладает волшебными чудодейственными качествами.

<sup>1</sup> Идегәй. Татар халык дастаны: төзүче-мөхәррире Г. Гыйльманов. Казан, 1994. 98–99 бб.

<sup>2</sup> Сорок девушек. Каракалпакская народная поэма. С. 447.

не могут противостоять друг другу<sup>1</sup>. И, наконец, можно привести пример из башкирского героического эпоса «Урал батыр», где противопоставление братьев-близнецов: Урала и Шульгена проходит красной нитью через все сказание. Есть в этом произведении и отражение продолжающийся по всему сказанию напряженный сюжет жестокой борьбы добра и зла как непосредственное столкновение с достаточно конкретно изображенной, по своему «очеловеченной» Смертью, о чем, кстати, в последнее десятилетие в башкирской фольклористике и этнографии написано немало)<sup>2</sup>.

Что касается достаточно противоречивого изображения *пэри* в иранской и тюркской мифологиях, фольклоре, в основном эпических сказаниях, следует сказать, что такое явление не должно вызывать удивления. Потому что как в древнейших воззрениях, так и в произведениях архаического фольклора один и тот же персонаж может выступать в различных, нередко противоположных функциях, ипостасях, как, например, Див, который может быть изображен в роли человека с необыкновенными качествами (в татарской народной сказке «Дуган батыр», в воззрениях индийцев, некоторых народов Средней Азии), как божество (на Древнем Востоке до зороастризма), как чудовище (в Авесте, в большинстве сказок и сказаний тюркоязычных народов). В такой же двойственной роли может выступать и Змей, который изображается как тотемный предок-божество (в Средней Азии) или чудовищный противник эпического героя (в творчестве многих народов; как мы выше видели, в одном из вариантов казахского героического эпоса «Кобланды-батыр»; в многочисленных позднейших мифах, легендах и преданиях об основании города Казани)<sup>3</sup>.

Поскольку по происхождению Идегей является братом чудовищного Кара-Тиин Алып, в нем тоже должно быть что-то от чудовища, а быть может, от колдуна, шамана. Действительно, он чрезвычайно мудр, проницателен, достаточно хитер, что характерно для многих как отрицательных, так и положительных героев народного эпоса: якутских олонхо, алтайских, хакасских, киргизских (Манас и Алмамбет), казахских, башкирских и т.д. эпических сказаний. Очевидно, традиции эти идут тоже с древневосточных мифологии, эпоса и клинописной литературы, откуда проникают во все священные книги и в немалой степени в античные, древнегреческие и древнеримские мифы, эпос и литературу.

Так же и Идегей умеет спастись от самых неожиданных и коварных опасностей. Кроме того, чтобы победить чудовище, надо, конечно, превосходить его еще в чем-то, что мы и видим в дастане. Доказательством принадлежности Идегея к иному миру является и странное поведение его головы в заключительной части эпоса: она, отрезанная от тела, продолжает говорить и прорицать о будущем. В некоторых вариантах сказания так же «ведет» себя и отрезанная голова хана Токтамышша. Отметим так же, что с рассматри-

<sup>1</sup> Ахура-Мазда // Рак И.В. Зороастрийская мифология. С. 454–455; Авеста. С. 418; Зороастр. Зара-тустра. Жизненный путь Провозвестника в Иране. Штуттарт, 1994.

<sup>2</sup> «Урал батыр» эпосы һәм мифология: бөтә Рәсәй фәнни конференцияһы материаллары. 27–28 май, 2003. Өфө, 2003.

<sup>3</sup> Татар халык иҗаты: риваятьләр һәм легендалар. Казан, 1987. 43–64 бб.

ваемой точки зрения Идегей ближе к соратнику Манаса – Алмамбету, к герою русской архаической былины «Волх Всеславьевич», отдельным героям алтайских героических сказаний «Очв-Бала», «Алтын хан», «Маадай-Кара» и т.п., которые, кроме всего прочего, изображаются и как чародеи, обладающие способностями колдуна и шамана. Что же касается отрезанных, но, несмотря на это, заговоривших и предрекавших будущее голов Идегея и Токтамышя, то сюжет этот достаточно широко распространен как в фольклоре, так и тюрко-татарской письменной литературе. Есть также широко распространенная и неплохо изученная специальная книга: «Кисекбаш китабы». Вопрос этот, относящийся, безусловно, к «компетенции мифологии», заслуживает специального монографического исследования как атрибут международной, особенно тюркоязычной мифологии<sup>1</sup>.

В продолжение сопоставления материалов к приведенным выше эпизодам остановимся еще на одном варианте легенды. Как говорится в одной из версий эпоса, однажды святой совершал омовение у источника. Вдруг он увидел трех лебедей или голубей, которые спустились к источнику, сбросили свои лебединые или голубиные перья, и начали купаться. Святой, пораженный красотой девушек, похищает их одежду. По просьбе девушек, двум старшим он возвращает одежду и отпускает, но младшей не отдает и просит стать его женой. Девушка согласна, но с определенными условиями: он не должен смотреть на ее голову, когда она чешет волосы; под мышки, когда она снимает платье; на ноги, когда она разувается.

Как и следовало ожидать по традициям многочисленных сказок и сказаний, Баба Туклас нарушает свое обещание. Оказывается, что у его жены-красавицы череп прозрачный, легкие просвечивают под мышкой, а ноги птичьи или с копытами. После раскрытия тайны жена «улетает», при этом сообщает, что она беременна младенцем – будущим Идегеем, которого после рождения отец может найти в Египте на берегу Нила. В дальнейшем все так и происходит.

Весьма интересно здесь то, что некоторые детали приведенной из родословной Идегея легенды почти буквально повторяет хорошо известные ветхозаветные предания. Несмотря на то, что у царя Соломона, как говорится в Библии, «И было у него семьсот жен и триста наложниц; и развратили жены сердце его» (3 Цар 11:3)<sup>2</sup>, царь Соломон (Пророк Сулейман в исламско-коранической традиции) полюбил Царицу Савскую<sup>3</sup>, образ которой неплохо представлен и в Коране под именем Бэлкыйс-Билкис (27:22-45)<sup>4</sup>. В 3 Книге Царств Библии Царица Савская представляется легендарной повелительницей Савы, страны на юге Аравийского полуострова, «приехавшая в Иерусалим удостовериться в мудрости и богатстве царя Соломона. С царицей Савской связывают легенду,

<sup>1</sup> *Ахметгалиева Я.С.* Исследование тюркоязычного памятника «Кисекбаш китабы». М., 1979; *Әхмәтҗалиева Я.С.* «Кисекбаш китабы» // Татар әдәбияты тарихы. Т. 1. 273–282 бб.; *Яхин Ф.* «Кисекбаш» китабы хакында // Әдәби мирас. 4 китап. Казан, 1997. 5–13 бб.

<sup>2</sup> Библия. С. 386.

<sup>3</sup> О ней см.: Савская Царица // БЭС. С. 396.

<sup>4</sup> Коръән. 354–357 бб.

будто она была козлоногой. Чтобы проверить, так ли это, Соломон велел положить зеркала, чтобы они выглядели как водная гладь. Думая, что перед ней озеро, царица, ступив на зеркала, приподняла полы платья; так и обнаружился ее изъян»<sup>1</sup>. Царица Савская была, очевидно, настолько прекрасной, умной и неординарной женщиной (как, скажем, древнеегипетские Хатшепсут, Нефертити, Клеопатра или последняя казанская царица Сююмбике), что о ней складывались самые невообразимые легенды, стоявшие на уровне весьма выразительных мифов, что один из авторов специальной книги о ней Рольф Байер пишет об этом: «В качестве дьяволицы царица Савская предстает в самых разнообразных обличьях. До сих пор она отождествлялась с вампиром и демоном-душителем Лилит\*, и у нее росли волосы на ногах или теле. Теперь она появляется с необычной деформацией ног и изображается с гусиной лапой»<sup>2</sup>.

Приведенная выше легенда о родословной Идегея является одним из многочисленных вариантов международного сказочного сюжета. Известно, что о чудесном рождении Идегея у тюркских народов существует множество легенд. Отражаются они и в различных вариантах татарской версии эпоса. Так, в варианте, «Идеге батыр», рассказывается, что старец-суфи на берегу наблюдает, как прилетели три лебедя, сбросили свои лебединные перья и превратились в удивительных красавиц. Старик прячет одежду девушек и младшую сестру Кинджа-сылу заставляет выйти за него замуж. Девушка соглашается, но ставит условие не смотреть на ее голову, на ребра и на ноги. Старик нарушает эти условия, выясняет, что его жена – не из мира людей и сам «прогоняет» ее. Понятно, что здесь произошло неоправданное, связанное с позднейшими представлениями нарушение сказочно-эпических традиций. Уезжая от мужа, она сообщает, что беременна мальчиком, которого он потом найдет «у развилки девяти дорог».

В легенде барабинских татар, записанной Н. Исанбетом, рассказывается, как жили в лесу по отдельности и в одиночестве девушка и юноша (своеобразное позднейшее отражение архаического мотива изначального *одиночества* героя или героини). Как-то они случайно встретились, поженились и начали жить как муж и жена. Муж ходил на охоту. Жена работала дома. Однажды жена почему-то попросила мужа, чтобы он не заходил домой внезапно и неожиданно. Муж засомневался и спросил: почему она боится его внезапного появления. Не получив вразумительного ответа, он решил подсмотреть и обнаружил, что когда он уходит, жена снимает переднюю часть своей грудной клетки, наливает в нее воду и в ней стирает как в тазике. В это время видны, оказывается, все ее внутренности. Во второй раз он увидел, что жена снимает половину черепа, надевает на колено и так расчесывает свои волосы. Узнав, что муж выяснил ее тайну, жена обижается и говорит, что если бы он еще немного подождал, она окончательно превратилась бы в человека. Поскольку он не выдержал, она уходит.

<sup>1</sup> Зурабова К.А., Сухачевский В.В. Указ. кн. С. 220–221.

\* *Лилит* — в иудаистической традиции злой дух женского (реже — мужского) пола. Согласно поверью, лилиты соблазняют мужчин, чтобы родить от них бесов, и наводят порчу на рожениц»: Зурабова К.А., Сухачевский В.В. Указ. раб. С. 156.; подр. см.: Папазян А.А. Лилит // МНМ. 2. С. 55.

<sup>2</sup> Байер Р. Царица Савская. Ростов-на-Дону. 1998. С. 52.

Видно, здесь фигурирует не водяная дева, а дева лесная. До замужества она не ставит никаких условий. Она уходит, сказав, что сына, которым она беременна, он найдет «на развилке семи дорог».

Интересно отметить, что зафиксирован этот сюжет уже в древнекитайской мифологии. Содержание мифа связывается с миром верхним, небесным, с небожителями и людьми. Внучка Небесного владыки Чжи-ньюй жила на восточном берегу Серебряной реки – Млечного Пути, и «ткала на своем ткацком станке прекрасные слоистые облака из удивительного волшебного шелка». По другую сторону Серебряной реки был мир людей, где жил пастух Нью-лан – Волопас. Он вместе со своим старым волом был очень трудолюбивым. Жил и работал. Всегда был одиноким. Скучно было ему жить на этом свете. Тогда старый вол посоветовал ему, как избавиться от вечного одиночества. И вот Волопас увидел, как небесные феи пришли купаться к Серебряной реке. Сняли свои легкие одежды и бросились в воду, «Нью-лан выскочил из тростника и выхватил из кучи платьев, сложенных на траве на берегу реки, одежду Чжи-ньюй. Испуганные феи выскочили из реки. В спешке набросили свои одежды и, словно птицы, разлетелись в разные стороны. А на берегу Серебряной реки осталась только бедная Чжи-ньюй, которая не могла убежать. Нью-лан сказал ей, что он вернет платье, как только она согласится стать его женой. Чжи-ньюй стыдливо прикрыла грудь распущенными волосами, да делать нечего, кивнула головой в знак согласия».

Сюжет этот связан с общими истоками мировоззрения многих народов. К.Г. Менгес указывает, что лебедь был «знаменитым тотемом алтайцев» и приводит данные о том, что это отмечалось китайскими источниками еще в IX в.<sup>1</sup> По мнению Н.А. Баскакова, само название половцев-куманов восходит к древнетюркской основе. Тотемом половцев был лебедь. Слово *куман* происходит от *куу* – лебедь, и *ман* – аффикса, который образует «название предмета по производной основе, соответствующей русскому суффиксу – анин – лебедянин. Кроме того, с названием этой же птицы связано и родоплеменное наименование алтайцев – кумандинцы; и другого алтайского племени – лебединцев»<sup>2</sup>. Уместно также вспомнить бурятскую сказку о том, как лебедь, лишившись своей одежды, остается в облике земной девушки и становится женой юноши по имени Хоридой. Впоследствии она выполняет роль хорошей жены, заботливой матери и хранительницы домашнего очага. Так она становится чудесной прародительницей. В народной сказке, «оставшись на земле, она даже не делает попытки покинуть ее, а высоко и благородно несет долг жены и матери». Тот же сюжет в легенде имел несколько иную форму. Здесь тоже говорится о том, что девушка, лишившись своей лебединой одежды, «была вынуждена остаться на земле. У нее и Хоридоя родилось одиннадцать сыновей, которые впоследствии стали родоначальниками одиннадцати хоринских родов»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. С. 108–109.

<sup>2</sup> Баскаков Н.А. Тюркская лексика в «Слове о полку Игореве». С. 130.

<sup>3</sup> Баранникова Е.В. Бурятские волшебнo-фантастические сказки. Новосибирск, 1978. С. 214.

Близкие картины имеются в татарской народной сказке «На вершине мраморной горы». В ней говорится, что у моря появляются три голубя, сбрасывают птичьи оперения и становятся прекрасными купальщицами. Юноша похищает одежду младшей девушки, женится на ней и впоследствии отец девушки – *Дию пэрие*, оставляет его вместо себя царем<sup>1</sup>.

Во всех приведенных случаях речь идет о повествованиях мифологических, где матерью предка богатыря, нередко его отца выступает существо из *иного мира*, чаще всего из мира птиц. Известно, что в наиболее ранних мифах птицы выступают как божества – творцы Мироздания и создатели земли или как демиурги, отделяющие сушу от воды в первозданном хаосе. В славянской мифологии *кукушка*, превратившись в *богиню Живу*, становится повелителем вселенной и вершителем судеб человеческих. На следующем типологическом уровне птица продолжает играть огромную роль в судьбах человека, определяя сроки его жизни и смерти, откуда и идет гадание о количестве оставшихся лет жизни человека по кукованию кукушки (т.е. только кукушка может «сказать», сколько человеку осталось жить). Именно в этот исторический период, очевидно, появляется и распространяется на всем Древнем Востоке комплекс *душа – птица*, что широко отражается в первобытной мифологии многих народов, в средневековых фольклоре и литературе и даже в современной письменной поэзии. Берет же свое начало подобное представление с древневосточной мифологии – древнеегипетской «Книги Мертвых»<sup>2</sup>.

В рассмотренных материалах древнекитайской мифологии, бурятских легенде и сказке отражаются представления о птицах – о лебеди – как предках определенных родов и племен. Значит, они достаточно архаические. В сказании же об Идегее и в упомянутой выше татарской сказке речь идет лишь о предках отдельных эпических героев. Сюжет первобытного мифа в этом случае выступает в своей позднейшей форме.

Возможно, что в процессе бытования и развития сказания появились и другие сказочно-мифологические сюжеты, связанные с предысторией рождения богатыря. Интересен с этой точки зрения приведенный выше из записей Ш.Ш. Уалиханова сюжет о том, как Баба-Туклас на берегу встречает красавицу и ныряет за ней в воду. Кажется, что данный сюжет связан с достаточно архаическими представлениями татарского народа. Потому что одним из излюбленных образов татарского и башкирского фольклора является образ *водяной* или *морской девы*. По происхождению он очень древний; имеется и в творчестве некоторых других народов. Возникновение его связано с матриархальными отголосками. Об этом свидетельствует, в частности, и то, что одним из компонентов имени персонажа является слово *ана* – *мать: су анасы* (букв.: мать воды). Известна та же «*су анасы*, причесывающая свои во-

<sup>1</sup> См. подробнее о лебеди как тотемной птице тюркоязычных народов: Татар халык ижаты. Әкиятләр, 2. 124–128 бб.; Урманче Ф. Сайрамачы, былбыл, ник сайрыйсың //Борынгы миф һәм бүгенге шигырь. 143–176 бб.

<sup>2</sup> Уоллис Бадж Е.А. Путешествие души в Царстве Мертвых. Египетская Книга Мертвых. М., 1995.



лосы золотым гребнем, у кумыков, а так же у балкар, карачаевцев»<sup>1</sup>. При этом интересна следующая деталь: неизменными атрибутами водяной являются золотые волосы и золотой гребень. На основе сравнительно-исторического изучения материалов фольклора многих народов В.Я. Пропп писал: «Все, что окрашено в золотой цвет, этим самым выдает свою принадлежность к иному царству. Золотая окраска есть печать иного царства»<sup>2</sup>.

В татарском народе еще в XIX и начале XX века были распространены поверья, связанные с образами хозяина и хозяйки водной стихии. Был так же известен образ водяной девушки, вернее – женщины (*су иясе, су кызы*). Об этом же говорит запись самостоятельных и вполне завершенных эпических сказаний о Туляке, сюжет которых в сущности повторяет одну из легенд о рождении Идегея или его предка от водяной. Во всех версиях сказания о Туляке сватовству богатыря противодействует водяная дева – дочь хозяина водной стихии. Противоборство жениха и невесты перед свадьбой или брачной ночью, тем более упорное сопротивление невесты – мотив сам по себе очень древний, отражающий верования, связанные с матриархальными отголосками. «Изначальная принадлежность жениха и невесты к разным мирам обуславливает, по-видимому, и другой широко распространенный мотив – их предбрачного поединка»<sup>3</sup>. Также и Туляк во всех вариантах сказания женится на водяной девушке, хотя некоторые варианты сказания заканчиваются трагически, в духе позднейших романтических дастанов типа «Тохир и Зухра»<sup>4</sup>. Кажется, что рассматриваемый сюжет предыстории рождения героя в эпосе «Идегей» прямо заимствован из татарских или башкирских сказаний и легенд, связанных с образом водяной девы.

В некоторых более поздних и, видимо, испытавших книжное влияние вариантах эпоса родословная Идегея возводится к мусульманским святым и пророкам. Такого типа родословная Идегея была приведена в четвертой главе известной хрестоматии И. Хальфина «Жизнь Джингиз-хана и Аксак-Тимура» 1822 года, на которую ссылается Ш.Ш. Уалиханов и приводит пространную выписку из нее. В этих весьма распространенных родословных представлен целый ряд исторических, легендарных или фантастических имен «султанов Ирана, Дамаска, Египта и др., в которой Идегей возводится через Баба-Тукласа к одному из «повелителей правоверных», к святому халифу Абубекр-Садику, тестю пророка Мухаммеда»<sup>5</sup>. Такое истолкование сюжета «чудесного» рождения героя В.М. Жирмунский считал наиболее поздним и внесенным в сказание под влиянием идеологии ислама. В данном случае вызывает некоторое сомнение слова «наиболее позднее», тем более если иметь в виду, что в VIII–X веках ислам уже имел распространение у абсолютного большинства тюркских народов.

<sup>1</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., Наука, 1967.

<sup>2</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 188.

<sup>3</sup> Гринцер П.А. Древнеиндийский эпос. С. 25.

<sup>4</sup> Башкорт халык ижады: Т. VI. Эпос: киссалар һәм дастаннар: төз. Нур Зарипов, Әхмәт Сөләйманов, Ғайса Хөсәйенов һәм Зәйтүнә Шәрипова. Өфө, 2002. 332–351; 140. Татар эпосы. Дастаннар. 129–145 бб.

<sup>5</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. С. 383.

Одновременно можно вспомнить, что намного раньше было предложено и другое не менее интересное обоснование такой «мусульманизированной» предыстории рождения героя. Остановившись на этой проблеме, Ш.Ш. Уалиханов писал: «Соображая народное казанское предание, сохраненное Хальфиным, и показания Ибн-Арабшаха, почерпнутое мною не из самого источника, с этой распорею, можно с достоверностью заключить только то, что Идыге был происхождения духовного, что занимал при Тохтамыше значительную должность»<sup>1</sup>. В данном случае Ш.Ш. Уалиханов имел в виду, очевидно, должность духовную: мулла, имам-хатыб. Однако, хотя по происхождению Идегей и не был человеком духовного звания, как полагал Ш.Ш. Уалиханов, тем не менее пользовался большой популярностью не только в среде верующих, но и высокопоставленных представителей мусульманского духовенства, чем и объясняется один из приведенных вариантов его родословной. И вполне возможно, что этот вариант предыстории героя возник и бытовал в основном в среде культурной, образованной части общества. Судя по популярности хрестоматии И. Хальфина, сюжет этот широко распространен именно у поволжских татар.

Что же касается известной «исламизации» биографии исторического Идегея, то она основывалась, очевидно, на реальных фактах, о чем Ибн-Арабшах писал следующее: «Был он очень смугл (лицом), среднего роста, плотного телосложения, отважен, *страшен на вид*, высокого ума, щедр, с приятной улыбкой, меткой пронизательностью и сообразительностью, любитель ученых и достойных людей, сблизился с благочестивыми и факирами, беседовал (шутил) с ними в самых ласковых выражениях и шутливых намеках, постился и по ночам вставал (на молитву), держался за полы шариата, сделав Коран и Сунну да изречение мудрецов посредником между собою и Аллахом Всевышним» (курсив наш. – Ф.У.)<sup>2</sup>. Ясно, что данная характеристика относится к конкретному и широко известному историческому деятелю. Однако о возможных прототипах абсолютного большинства эпических героев нам почти ничего не известно. В то же время изучение эпических сказаний народов Средней Азии и Казахстана показывает, что обычно они изображаются в народном эпосе главным образом *правоверными мусульманами*; немало, однако, сохранивших в своих верованиях и убеждениях и от *традиционного язычества*. Слова же Ибн Арабшаха, хотя они относятся к конкретному и крупному историческому деятелю, могли бы быть приняты как вполне объективная характеристика абсолютного большинства главных героев сказаний тюркоязычных народов: Манаса, Алмамбета, Алпамыша-Алпамыса, Ер Таргына, Кобланды-батыра и целого ряда других.

В целом ряде мотивов о «чудесном» рождении Идегея, особенно о связи его рождения с мусульманскими святыми, некоторые ученые видят стремление поддержать авторитет Идегея и вообще ногайских мурз в среде про-

<sup>1</sup> Валиханов Ч.Ч. Соч. // Записки Русского Географического Общества. Т. XXIX. СПб., 1904. С. 229.

<sup>2</sup> Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. СПб., 1884. С. 473–474.

стого народа. А иногда дело доходит до утверждения о том, что ряд вариантов сказания рассматривается как «созданный в среде господствующего класса феодального общества ногайской части Золотой Орды в целях поднятия и поддержания на высоком уровне авторитета власти ногайских феодалов и белой и черной кости среди эксплуатировавшегося ими населения и среди соседних народов»<sup>1</sup>. Подобные высказывания встречаются и в некоторых других работах. Это обычная, широко распространенная в 1920–1930 гг. попытка свести художественное произведение до уровня политических, иногда даже социально-экономических лозунгов.

А между тем, многое в образе Идегея, также как и в дастане в целом, связано с традициями народного героического эпоса, в том числе и связь его рождения с мусульманскими святыми. Об этом определенно говорит, например, одно из описаний внешности богатыря, которое дает Субра-жырау:

Кашларына карасам,  
Каләмнән пәйда булгандай;  
Күзләренә карасам,  
Күгеннән пәйда булгандай;  
Каршынан торып карасам,  
Каһәрдән пәйда булгандай;  
Буйларына карасам,  
Нурдан пәйда булгандай<sup>2</sup>.

Если взгляну я на брови его, –  
Выведены каламом они.  
Если взгляну я на очи его, –  
Ясному небу они сродни.  
Если на лик его я взгляну, –  
Из гнева явился он.  
Если на стан его взгляну –  
Из света родился он.

(Пер. С. Липкина)<sup>3</sup>

Впрочем, характеристика эта сама по себе, кажется, вполне объективная, на самом деле весьма противоречивая: раз он – Идегей – явился на этот свет по велению Неба («күгеннән»), родился из света, должен быть личностью очень светлой и доброй. Одновременно подчеркивается, что «из гнева явился он». Надо полагать, что как исторический Идегей, так и Идегей эпический на самом деле таковым и был. Если обобщить все сказанное, абсолютное большинство главных героев народного эпоса и должны быть такими противоречивыми, обладать безусловно взаимоисключающими качествами.

<sup>1</sup> *Самойлович А.Н.* Вариант сказания о Едигее и Токтамыше, записанный Н. Хакимовым // Тюркологический сборник. 1972. М., 1973. С. 191.

<sup>2</sup> Идегәй. 62 б.

<sup>3</sup> Идегей. Татарский народный эпос. Казань, 1990. С. 59.

Видно, что ряд мотивов здесь связан с устойчивыми традициями тюрко-татарского эпоса: брови, выведенные пером; глаза, излучающие небесный свет; возможность его рождения от представителя иного мира. Очень близко к традициям тюркского эпоса выражение «из света родился он». Известно, что подобные выражения широко распространены в тюркском эпосе. В киргизском «Манасе» говорится, что богатырь-кудесник Алмамбет родился от святого луча. В казахском «Кобланды-батыр»е сообщается что герой его «создан из сияющих лучей». Среди татарских коротких песен-четверостиший есть и такая:

Йөзләреңә, йөзләреңә  
Йөз карадым – туймадым;  
Мин сине «нурдан яралган  
Гүзәл бу» дип уйладым<sup>1</sup>.

На лицо твое, на лицо твое  
Смотрел сто раз – не рассмотрелся.  
И подумал, что ты «прелесть,  
Созданная из лучей».  
(Пер. наш. – Ф.У.)

Мотив «возникновения», рождения героя от святых лучей, прежде всего от лучей Солнца, чаще от самого Солнца начинается с древнеегипетского фольклора и литературы; часто встречается в памятниках древневосточной – ассиро-вавилонской, хеттской, древнеиндийской – и античной письменности. Как выше было показано, он доходит до средневековых тюрко-монгольских литературы и фольклора, даже до современного народно-поэтического творчества и письменной поэзии, хотя происхождение его связано с первобытной мифологией<sup>2</sup>.

Известно, что повествование о предыстории и рождении героя в тюрко-монгольском, особенно тюркском, эпосе занимает значительное место и составляет важную часть любого эпического сказания. В архаических сказаниях бурятского и якутского народов обычно немало места отводится повествованию о Мироздании и роли эпического героя – перевоплощенного божества небесного происхождения – в устройстве мира и спасении людей от всевозможных злых сил и чудовищ. В средневековом тюркском эпосе одной из самых распространенных становится тема бездетности и вымаливания детей (о чем достаточно подробно и детально говорилось ранее), в результате чего рождается богатырь, главная функция которого остается той же – спасение людей от чудовищ, иноземных захватчиков и социальной несправедливости. Особое место в этой системе занимает «Идегей», и не только в повествовании о рождении героя. Начальные эпизоды дастана включают отражения воззрений самых различных, отдаленных друг от друга на тысячелетия эпох. Ясно, что в предысто-

---

<sup>1</sup> Татар халык иҗаты: кыска җырлар: төз. И. Надилов. Казан, 1976. 249 б.

<sup>2</sup> Подр. см.: *Урманче Ф. Һәркемнең үз Кояшы // Борынғы миф һәм бүгенге шигырь*. 89–114 бб.

рии героя, как и во всем сказании, определенным образом отражаются исторические реалии конца XIV и начала XV в. (хан Токтамыш и его деяния, Тимур и его завоевательные походы, Кутлукья-бий, Идегей и отдельные эпизоды его биографии, взаимоотношения указанных исторических деятелей). Есть в рассмотренных сюжетах и отражения позднейших, прошедших через книжную культуру воззрений. Однако основу повествования о «чудесном» рождении героя составляет высокохудожественная легенда о лебединой или голубиной деве. Как показывают многочисленные произведения, в татарском фольклоре образы лебеда и голубя распространены чрезвычайно широко. Именно они являются составной частью многих поэтических приемов, символов, постоянных эпитетов не только в фольклоре, но и современной профессиональной поэзии. Генетически все они восходят к первобытному тотемизму или анимизму. Их литературно-письменные истоки и многовековая эволюция связываются со многими памятниками письменности древнего и средневекового Востока<sup>1</sup>.

\*\*\*

Выше уже говорилось об эпизодах архаического тюркского эпоса, связанных с рождением героя или героини из камня, горных скал, о создании их боже-ствами-небожителями. Относительно рождения героя из камня следует сказать, что подобные же темы широко разработаны в сказаниях народов Кавказа о нартах<sup>2</sup>. Тема эта, разумеется, глубоко архаическая и почти всегда весьма своеобразно отражает и мотивы матриархальные<sup>3</sup>.

В абсолютном большинстве средневековых сказаний тюркских народов повествование о рождении богатыря занимает настолько значительное место, что может быть разделено на ряд самостоятельных сюжетов, среди которых первое место отводится *рассказу о самочувствии матери*, беременной богатырем. В киргизском «Манасе» подробно и детально рассказывается о долгих и очень тяжелых предродовых муках Чыйырды – байбиче Джакыпа: «Тойдон кийин токтолуп Эки жыл тамам өтүптүр, Эр Манас бойго бүткөнү Тамам өч ай жетиптир. Байбиченин көңүлү Башкага ооп кетиптир. Өз тамагы эсте жок, Же көрүнүүчү көзгө жок. Бал, шекерге карабайт, Башка тамак жарабайт...» – «После того, как закончился той, Целых два года прошло. С той поры, как был зачат, Полных три месяца прошло. Вот захотелось байбиче Чего-то необычного [съесть]. Не могла она и думать об обычной еде, Не желала даже видеть ее, Не могла видеть ни сахар, ни мед, Не по вкусу ей и вся другая еда...»<sup>4</sup>. Мучаясь от предродовых схваток, Чыйырда не знала, что делать. Вдруг у нее возникло странное, на первый взгляд, желание *съесть сердце тигра*, которое после целого ряда приключений и авантур добыл за слиток

<sup>1</sup> Подр. см.: Урманчиев Ф. Дастаннарга лаек замана. Борынгы фольклор һәм хәзерге поэзия. Казан, 1990.

<sup>2</sup> Нарты. Адыгский героический эпос. М., 1974.

<sup>3</sup> Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. М., 1963.

<sup>4</sup> Манас. Кн. 1. С. 40, 244.

серебра табунщик. Чыйырды успокоилась лишь после того, как съела сердце тигра вместе с сердцем кобылы, которое ей подсунул табунщик<sup>1</sup>.

Приблизительно так же рассказывается о самочувствии пережившей очень много горя, страданий и оскорблений из-за многолетней бездетности беременной Алпамыс-батыром Аналык из казахской версии сказания. Она тоже не может есть ничего обычного, просит, чтобы добыли ей *мясо леопарда*:

Байға айтты: «Ер едің,  
Ерім сенен тіледім,  
Тойғанымша жер едім  
Тауып берсең қобыланды.

Не болса ау ат қылуча  
Амалын жүрмін таба алмай.  
Жүрегіме ас батпай,  
Не қыларым біле алмай.

Өлейін десем, өле алмай,  
Өз жанымды кыя алмай,  
Қазы менен қартаңа  
Келеді көңлім карамай»<sup>2</sup>.

Сказала баю: «Был ты ер,  
Прошу тебя, муж мой,  
Съела бы я вдоволь  
Если бы ты добыл [мясо] леопарда.

Не знаю, что же мне делать,  
Не найду никакого способа.  
В сердце не проходит никакая пища,  
Не знаю, что мне еще сделать.

Если пожелаю умереть, не смогу,  
Свою душу уничтожить не могу,  
Не привлекает меня [сегодня]  
Ни наше казы, ни карта.

(Пер. наш. – Ф.У.)

По традициям тюркоязычного эпоса, идущим из глубокой древности, Байбори вместе с женой Аналык идут на охоту. После долгих поисков сравнительно редкого в этих краях леопарда Байбори находит и убивает его. И разумеется, Аналык с удовольствием съедает солидный кусок мяса леопарда, после чего совершенно преображается: «Тамақтың калай куаты Болса да мейлі уяты, Кыздағы нуры кіріпті. Екі беті албырып, Жас

<sup>1</sup> Манас. Кн. 1. С. 246.

<sup>2</sup> Ақсауыт. Батырлар жыры. Құрастырған О.Нурмағамбетова. Алматы, 1977. 1 том. 175 б.

қалпына келіпті Көңлі тасып хош урып, Байбөріге қосылып, Езу тартып келүпті»<sup>1</sup> – «Аппетит [у нее] появился, Хотя и было стыдно, Стала лучистой как в девичестве, Обе щеки стали алыми, Стала как молоденькая, В душе у нее полегчало, Приблизившись к Байборы, Смеясь, раздвинула воротник платья» (пер. наш. – Ф.У.). Как видно из этого «торжествующего» текста, съев мясо леопарда, Аналык становится на сорок лет моложе и без особых мук рождает богатыря.

В отличие от казахского «Алпамыс-батыр»а, в киргизской эпопее «Манас» предродовые схватки и мучения Чыйырды, да и самого Джакыпа продолжаютя намного дольше и мучительнее. Не зная что делать, что еще предпринять, Джакып, чтобы не наблюдать за постоянно мучающейся женой, решает уйти в горы:

Айылга туруп нетейин,  
Адырга чыгып кетейин.  
Токтолуп туруп нетейин,  
Тоога чыгып кетейин.  
Жыгылсам да, талсам да,  
Же кайрат кылып калсам да,  
Элге шылдың болбостой  
Ээн жакка барыйын,  
Алыстан айыл карайын,  
Айткандан кабар алайын.

Чем в аиле сидеть,  
Лучше на взгорье уеду я,  
Зачем мне оставаться [здесь]?  
Лучше в горы уеду я.  
Или свалюсь, сознание от радости потеряв,  
Или же выдержу [все],  
Чтобы посмешищем не стать для людей,  
Уйду-ка я в безлюдные места,  
За аилом издали буду наблюдать  
Вестника буду ждать<sup>2</sup>.

Говоря об отъезде Джакыпа, чтобы издали наблюдать, что же происходит в аиле, А.С. Мирбадалева, Н.В. Кидайш-Покровская и С.М. Мусаев дают объяснение его этому поступку: «Отъезд отца накануне рождения ребенка – обязательный компонент эпического мотива бездетности престарелых родителей, встречающихся во многих эпосах и сказках тюркоязычных народов. Здесь он отличается полнотой разработки и включает: 1) эпизод встречи бездетного в степи с жеребой кобылицей, что предве-

<sup>1</sup> Ақсауыт. Батырлар жыры. Құрастырған О.Нурмағамбетова. Алматы, 1977. 1 том. С. 176–177.

<sup>2</sup> Манас. Кн. 1. С. 44, 248.

щает скорое рождение сына (отголосок древних представлений о симпатической связи человека и животного); 2) рассказ об ожидании отцом радостной вести о рождении сына и об одаривании за нее»<sup>1</sup>. Впрочем, эта вполне плодотворная мысль может быть обоснована и известным влиянием культа гор, широко распространенного у целого ряда тюркских народов; и об особом значении встречи с беременной оленихой (ср. с различными национальными версиями дастана «Козы Корпеш и Баян-сылу»); и известным влиянием ислама (уход Пророка Мухаммеда в определенные периоды его жизни в горы и горные пещеры) и т.д.

Некоторые эпизоды сюжета рождения Манаса так или иначе повторяются и в других его вариантах. Так, в варианте Саякбая Каралаева также рассказывается о тяжелых и продолжительных схватках Чыйырды, у которой появляется жажда *съесть львиного мяса*; его приносит меткий стрелок Кочку; здесь в отличие от варианта С. Орозбакова, Джакып во время мучительных схваток жены уходит не в горы, а к своим табунам; изображается также и рождение жеребенка еще до появления на свет Манаса, которого Джакып предназначает в качестве боевого коня для своего будущего сына<sup>2</sup>. В варианте же Багыш Сазанова Чыйырды во время беременности съедает *тигриное сердце*, что существенно облегчает ее предродовые страдания<sup>3</sup>.

Подобные же эпизоды представлены и в различных вариантах эпоса «Кобланды-батыр». В варианте Н. Битлеуова рассказывается: «Во время беременности Акзарбап захотела съесть *сердце и голову дракона*... Кыдырбай со своими друзьями едет на дракона и убивает его, исполняя желание жены»<sup>4</sup>. Еще более своеобразные действия воспроизводятся в варианте Е.Т. Аманжолова: «Во время беременности жена Кыдырбая ела мясо тигра, дракона, лебедя, пила молоко слониhi, но желание свое утолила лишь после того, как сжевала черный камень»<sup>5</sup>.

Приведенные эпизоды связаны с представлениями о том, что съедание сердца, печени или просто мяса опасных и могущественных зверей приводит впоследствии к рождению могучего и непобедимого богатыря. Ибо указанные органы представляются, как говорилось, вместилищем душ, и не только хищных зверей, но и человека. На подобных представлениях основывались определенные обычаи ряда племен, например, Африки: нама «охотно употребляют в пищу мясо льва и пьют кровь льва и леопарда, чтобы обрести мощь и неустрашимость. Бушмен... дает своему ребенку съесть сердце леопарда, чтобы ребенок вырос таким же храб-

<sup>1</sup> Манас. Кн. 1. С. 516–517.

<sup>2</sup> Мирбадалева А.С., Кадайш-Покровская Н.В., Мусаев С.М. Обзор записей вариантов эпоса «Манас» // Манас. Кн. 1. С. 460.

<sup>3</sup> Там же. С. 478.

<sup>4</sup> Кобланды-батыр. С. 402.

<sup>5</sup> Там же. С. 410.



рым. Когда туземец племени вагаго убивает льва, он съедает его сердце, чтобы стать храбрым как лев»<sup>1</sup>. Какие-то отголоски подобных явлений проникли, видимо, и в тюркский героический эпос, что отражается и в последующем рассказе о мужестве богатыря, где он сравнивается не с кем-нибудь, а именно со львом, чаще всего с тигром, леопардом. Определенную роль во всем этом играло и то, что в древности указанные хищные звери посвящались различным богиням. В то же время следует иметь в виду, что у некоторых тюркских народов такие хищные звери, как тигр и лев, считались *священными*, от отношения к которым зависела удача или неудача в тех или иных действиях людей.

Анализируя киргизскую эпопею «Манас», В.М. Жирмунский писал: «Тяжелые и неестественно продолжительные роды предвещают появление на свет богатырского младенца»<sup>2</sup>. Действительно, во время продолжительных схваток Чыйырды Джакып принес в жертву белых, желтоголовых овец, кобыл, двугорбых верблюдов. Не вынося мук ожидания, когда родится сын или дочь, он вынужден был удалиться в горную глушь, куда должны были прискакать сорок всадников с вестью о рождении сына. Лишь после восьми дней мучений Чыйырды родила богатырского младенца.

\*\*\*

В целом ряде случаев в пространное повествование о рождении богатыря вплетаются весьма своеобразные, сугубо мифологические сюжеты *о поведении богатырского младенца в утробе матери*. Об этом рассказывается, например, в варианте известного жырау С. Жанбиршина эпоса «Кобланды-батыр». Также как Чыйырды, Караулек – мать будущего Кобланды-батыра – долго мучается родами. Тогда за советом обращаются к мудрой матери богатырей Орака и Мамаю. Но она ничем не может помочь и советует обратиться к одной древней старухе, которая говорит, что Караулек благополучно разрешится от бремени только в том случае, «если во время ее родов на сорок тулпаров сядут сорок богатырей, одетые в белые одежды, и прискачут к аулу с криком, что на страну напал враг. Услышав в утробе матери топот коней и крик джигитов, богатырь сразу появляется на свет»<sup>3</sup>. Описание это замечательно во многих отношениях. Прежде всего здесь основную заботу о рождении богатыря берут на себя женщины, что может быть связано с какими-то древними отголосками. Своеобразно и поведение богатырского младенца в утробе матери, что может быть сопоставлено с подобными же эпизодами эпических сказаний других народов. Ак Кубек, герой одноименного дастана сибирских татар, находясь в утробе матери, обращается к ней и говорит, что поя-

<sup>1</sup> Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1980. С. 550.

<sup>2</sup> Жирмунский В.М. Введение в изучение эпоса «Манас» // Киргизский героический эпос «Манас». М., 1961. С. 100.

<sup>3</sup> Кобланды-батыр. С. 413.

вится на свет, «разорвав ее бок». Он сообщает ей и о том, что будет делать после рождения, разговаривает и с рядом стоящими женщинами:

Мин туармын, туармын,  
Тугач билем буармын,  
Төнбоеклы тирэн суда  
Тулман буюм юармын.

Мин туармын, туармын,  
Бу дөнъяны күрермен,  
Көмеш шикелле жиңгәмнең  
Авызын, борнын үбәрмен<sup>1</sup>.

Я появлюсь на свет, появлюсь,  
Как только появлюсь, опояшусь,  
В глубокой воде с лилиями  
Весь искупаюсь.

Я появлюсь на свет, появлюсь,  
Увижу этот свет.  
У снохи поцелую  
Подобные серебру рот и нос.  
(Пер. наш. – Ф.У.)

Будущий еще не рожденный богатырь разговаривает не только с матерью, но и с находящимися рядом женщинами (снохами). Они отвечают младенцу, находящемуся еще в утробе матери, следующими словами: «Алтын бишеккэ бер салып Билэр идек Кобөйне, Көмеш бишеккэ бер салып Билэр идек Кобөйне» – «Положили бы в золотую люльку И запеленали бы мы Кобоя, Положили бы в серебряную люльку И запеленали бы мы Кобоя»<sup>2</sup>. Лишь после обращенной к нему мольбы матери родиться по «богом установленному порядку» Ак Кубек соглашается на это. Нечто подобное есть и в алтайской версии эпоса.

Примерно так же ведет себя Гэсэр тангутской версии сказания. Обращаясь из утробы к своей матери, он говорит: «Мать! Я выйду через голову!». Мать отвечает ему: «Нет, выходи естественным порядком». И Гэсэр рождается «по обыкновенному»<sup>3</sup>.

Близкие к этим эпизоды есть и в бурятской версии сказания, где Бухэ-Бэлигтэ, еще не появившись на свет, разговаривает со своей матерью и обещает родиться вовремя. Эпизод этот в разных вариантах эпоса представляется по-разному, иногда очень подробно и с целым рядом мотивов.

---

<sup>1</sup> Радлов В.В. Указ. многотомник. Часть IV. С. 143.

<sup>2</sup> Подр. см.: Радлов В.В. Указ. раб. Часть IV. С. 45.

<sup>3</sup> Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб., 1893. Т. II. С. 5–6.

Рассматриваемый эпизод в весьма сложной форме и очень подробно воспроизводится в киргизском «Манасе». Поскольку здесь сосредоточены разнообразные мотивы, связанные с рождением богатыря, на них следует остановиться подробнее, одновременно имея в виду, что как киргизская народная поэма сама по себе грандиозна, также и представленные в нем отдельные сюжеты и мотивы достаточно велики и подробны.

Толгоосу сегиз күн болгон,  
Толготкон мындай ким болгон?!  
Тарткандардын баарысы  
Талыкшып колу тим болгон.  
Умай эне – бериште  
Урду келип баланы.  
Урганына чыдабай  
Ужутту көздөй барганы.  
«Ак амири, чык – деди, –  
Айтканымды ук» – деди.

Восемь дней уже длятся схватки у нее –  
Такие схватки бывают ли у кого?  
Те, кто помогал ей рожать,  
Устали, руки им светло.  
Периште, мать Умай  
Явилась и стала ударять, выталкивать дитя.  
Не вынеса ударов ее,  
Двинулось из утробы [дитя], чтоб явиться на свет.  
Сказала [Умай]: «Предначертание бога – выходи!»  
Сказала: «Слушайся меня!»<sup>1</sup>.

Как видим, здесь в очень трудное рождение богатыря, если можно так сказать, «вмешивается» и древнетюркская богиня деторождения и плодородия Умай. Традиция эта идет с древневосточной, древнеегипетской клинописной литературы.

Несмотря на то, что роженице помогают рядом стоящие женщины и даже богиня Умай, мучения Чыйырды принимают еще более тяжелый характер: в действие вступает сам еще не родившийся младенец и ведет себя весьма строптиво: «Анда бала муну айтат: “Ыгы менен айда, – деп, – Ырызгым менин кайда?” – деп. Уруп кирди Умайың, Ур деген улук Кудайым. “Ырызгың жалган жайда – деп, – Ылдамдап сууруп айда – деп, – Тар курсакка талашып, Таппайсың мындан пайда – деп, – Талаага сыйбайт ырызгың, Барсаң жалган жайда” – деп» – «Сказала: “Слушайся меня!” Тогда младенец сказал: “Понапрасну меня не бей. – Где же *доля моя?*” – сказал. Умай стала ударами выталкивать его: Гнать [младенца] – божья воля. Сказала: “В бренном мире – доля твоя, побыстрее выбирайся [на свет], В тесном чреве оста-

<sup>1</sup> Манас. Кн. 1. С. 45–46, 249–250.

нешья, Пользы от этого не извлечешь. И в степи не уместится доля твоя, Когда придешь туда, в бранный мир»<sup>1</sup>. К выделенным нами словам *доля моя* в «Комментариях» тома дано следующее объяснение: «В данных строках заключена мысль о том, что еще до рождения Бог предопределяет судьбу человека, как и его благополучие»<sup>2</sup>.

Как бы то ни было, говоря канцелярско-деловым стилем, вопрос о том, появиться ему на этот свет или нет, решает находящийся еще в утробе матери младенец Манас, тем самым ясно предопределяя и свое будущее, и свой весьма напряженный жизненный путь:

Чыгуга бала ойлоду,  
Чыбыктайын толгонду.  
Чыккан саен, Чыйырды  
Чыдай албай чыңырды.

Выйти [на свет] решилось дитя,  
Словно ивовый прут, изогнулся он.  
Как стал он выходить, Чыйырды  
Не могла вынести, громко кричала она<sup>3</sup>.

Неплохо отражается рассматриваемый сюжет и в рассказе о рождении ближайшего соратника Манаса – Алмамбета, хотя звучат эти эпизоды здесь намного скромнее. Алмамбет ведет себя почти так же, как Ак Кубек или Гэ-сэр тангутской версии сказания, тоже начинает говорить еще в утробе матери и отказывается от появления на этот свет. Он рождается лишь после того, как ангел вкладывает в его уста имя пророка Мухаммеда. С этим именем на устах и появляется на свет Алмамбет. Ясно, что такая трактовка рождения богатыря возникла под влиянием идеологии ислама, хотя по происхождению этот мотив на две-три тысячи лет старше ислама. Такие мотивы известны у народов, которые не имеют отношения к мусульманству. Например, легенды о поведении богатырского младенца в утробе матери зафиксированы в глубокой древности, о чем имеются данные в древнегреческой мифологии, где близнецы Акрисий и Пройт «враждовали еще во чреве матери, а возмужав, они стали делить престол»<sup>4</sup>.

В ряде случаев в повествовании о рождении героя говорится о каких-либо *знаках-знамениях*, связанных с самим богатырем, которые как бы намекают на его будущие деяния. При этом следует помнить, что в наиболее ранних сказаниях речь идет о рождении богов и богинь. В древнеиндийском сказании «Рождение Кришны» говорится о том, каким появляется на свет

<sup>1</sup> Манас. Кн. 1. С. 46, 250.

<sup>2</sup> Мирбадалева А.С., Кидайш-Покровская Н.В., Мусаев С.М. Комментарии // Манас. Кн. 1. С. 517.

<sup>3</sup> Манас. Кн. 1. С. 46, 250.

<sup>4</sup> Зурабова К.А., Сухачевский В.В. Указ. кн. С. 18.

земное воплощение бога – хранителя мира Вишну. Увидев необыкновенного мальчика, его родители были поражены: «Это был удивительный младенец. У него были глаза, подобные лепесткам лотоса, и рук у него было не две, а целых четыре. В одной из них он держал раковину, в другой – булаву, в третьей – остро отточенной диск, а в четвертой – цветок лотоса... и весь он был в золотистом сиянии, как облако в лучах восходящего солнца»<sup>1</sup>. Героиня древнегреческой мифологии и эпоса Афина-Паллада вышла из головы Зевса «в боевых доспехах и с копьем в руке»<sup>2</sup>. Мотив выхода героя из головы или из подмышек матери неоднократно повторяется в Гэсэриаде западных бурят. Алтын-Арыг хакасского героического эпоса «возникает из камня внутри Белой Скалы в воинских доспехах»<sup>3</sup>. То же самое относится, вероятно, и к героине алтайского «Очы-Бала», хотя прямо об этом в сказании ничего не сообщается. Герой армянского эпоса «Давид Сасунский» Мгер родился с каплей крови в кулаке, о чем Л. Мкртчян пишет: «Мгер при рождении был отмечен свыше, родился он с рукой сжатой в кулак, а когда разжал,

Увидел Торос в руке его – сгусток крови...

Сказал: «Ай-ай! Разве что камень

В себя его примет,

А земле его не спасти!

Он в каплю крови мир превратил

И зажал в ладони”.

(Пер. К.А. Липскерова)

Это отрывок из сводного текста. Какая-то *демоническая сила* (курсив наш. – Ф.У.) гадувается в Мгере Младшем и по вариантам эпоса»<sup>4</sup>.

Возвращаясь к киргизской эпопее «Манас», отметим, что здесь тоже отражается указанный мотив, связанный с самим моментом рождения богатыря: «Баланын үнү “бар” этти. Карынды катуу сүзгөнү, Эки колын толтура Кан чеңгелдеп түшкөнү. Бала жерде туйлады, Бар-бар этип ыйлады» – «Раздался громкий крик дитя. С силой боднув живот, Полную горсть крови Зажав в каждой руке, выпал он. Трепыхался ребенок на земле, Оглушительно он орал»<sup>5</sup>. Такие продолжительные и мучительные схватки у Чыйырды, несмотря на непосредственную помощь и конкретные реальные действия и уговоры богини Умай, Манас упорно сопротивляется появлению на этот свет, что вызывает смятение у всех присутствующих. Но самое ужасное впечатление производит то, что Манас рождается, зажав в каждой руке «полную горсть крови».

<sup>1</sup> Три великих сказания Древней Индии. С. 304.

<sup>2</sup> *Голосовкер Я.* Сказания о титанах. М., 1967. С. 66.

<sup>3</sup> Алтын-Арыг. С. 511.

<sup>4</sup> *Мкртчян Л.* Героико-патриотический эпос армянского народа // Давид Сасунский. Армянский народный эпос. Л., 1982. С. 49.

<sup>5</sup> Манас. Кн. 1. С. 46, 250.

Өлөңдүү жерге өрт койгон  
 Бир өткүр бала десеңчи?!  
 Өз журтума чуу салчу  
 Жеткир бала десеңчи?!  
 Кара сууга кан куйган  
 Бир канкорду тууган белем да?!

Скажи: это, наверное, ребенок боевой –  
 Раздует пожар на траве!  
 Скажи: это, наверное, коварный ребенок –  
 Устроит переполох в народе моем!  
 Может, реку кровью окрасит он –  
 Какого-то кровожадного [жена] родила<sup>1</sup>!

Рассматриваемый мотив находит соответствующее отражение и в описании рождения соратника Манаса – Алмамбета.

В генеалогически более позднем «Семетее» говорится о том, что дружинники последнего рождаются: Кульчоро – с цветком в руке, Канчоро – со сгустком запекшейся крови. Подобный мотив есть и в легенде о рождении Чингисхана, отраженной в «Сокровенном сказании». Мать будущего властителя толкует этот мотив как знак predetermined судьбой жестокости своего сына. В дальнейшем в монгольской литературе – в книге Сагансэцэна «Драгоценные застежки» (1662 г.) – этот рассказ с Чингисхана переносится на его брата Хасара, или сгусток запекшейся крови «превращается» в печать, пожалованную будущему владыке ханом луусов<sup>2</sup>.

Несколько иная трактовка того же мотива дается в алтайском «Маадай-Кара». Один из главных героев его Когюдей-Мерген рождается с зажатыми в кулаке *черным и серым камнями*: «Сол колына ууштанып бу чыкканы – Тогус кырлу кара таш – дийт. Онг колына ууштанып бу чыкканы – Јети кырлу боро таш – дийт» – «В левой руке при рождении *Девятигранный черный камень* был зажат, В правой руке, когда на свет появился, *Семигранный серый камень* был зажат»<sup>3</sup>.

Камни эти, конечно, магические. О выделенных нами в тексте словах С.С. Суразаков писал: «Камень, обладающий чудесной силой; впоследствии богатырь поразит им враждебные силы»<sup>4</sup>. При их помощи можно изменить погоду, побеждать врагов, даже оживить погибшего. В сказании черный и серый камни становятся безотказным оружием богатыря, что мы увидим далее.

Чудодейственный черный камень *т̄ьада* есть и в алтайском же «Очы-Бала». При его помощи можно как убить, так и оживить человека. Глав-

<sup>1</sup> Манас. Кн. 1. С. 53–54, 258.

<sup>2</sup> Мэн-да бэй-лу («Полное описание монголо-татар»): подг. к изданию Н.Ц. Мункуева. М., 1975. С. 141.

<sup>3</sup> Маадай-Кара. С. 84, 269.

<sup>4</sup> Суразаков С.С. Примечания // Маадай-Кара. С. 462.

ной героине сказания хитростью удается добыть этот камень у своего опьяневшего противника Ак-Дьала, в результате чего он, умирая, говорит: «Погасло сердце у меня, Полна вся внутренность огня, Где чудодейственная тьада, Что оживлял меня всегда?»<sup>1</sup>. Таковы же функции черного камня в киргизском «Манасе». При его помощи можно также изменить погоду, вызвать огонь, сильный ветер и раздуть большой пожар:

Дүнүйө жүзү солк деди.  
 Аалым күндү жайлады,  
 Кара шамал дубасын  
 Кара ташка байлады,  
 Капырдын шору кайнады.  
 Жалын күйдү дүркүрөп,  
 Шамал тийди күркүрөп.  
 Камыш, чийи, куурайы  
 Жалынга токтоо кылабы,  
 Жалпы күйдү бу дагы.  
 Содрогнулса лик земли  
 [Один] обученный погоду изменил,  
 Заклинания, вызывающие ветры,  
 Черным камнем наворожил,  
 Беду на нечестивцев напустил.  
 Разжег потрескивающий огонь,  
 Ревущий ветер его раздул.  
 Камыш, чий и курай  
 Пламени противиться могут ли?  
 Тут же сгорели они<sup>2</sup>.

В некоторых версиях бурятского «Гэсэр»а герой рождается с волшебными силками и ивовой плетью-кнутом в руках. В других версиях эпоса Гэсэр имеет священный камень Задай, при помощи которого можно резко изменить погоду, вызвать зловещую непогоду. В целом бурятский эпос может дать некоторое объяснение и по вопросу о происхождении представлений о *черном* или *белом* камне. В улигере западных бурят «Алтан Шагай», например, рассказывается о том, как после одной неудачной охоты к Алтан Шагаю прилетает *огромный черный камень* с вызовом на поединок от девятерых парней Габшуу, сыновей трех Бойберов, являющихся потомками *Черной Бабы мангадхайки* (курсив наш. – Ф.У.)<sup>3</sup>. В сказании же «Абай Гэсэр Бодо хан» сообщается, что «хан Тюрмас тэнгриий имеет *белый камень эрдэни*, смешивающий тысячу веков» (курсив наш. – Ф.У.)<sup>4</sup>. Эти данные, количество которых может быть увеличено, дают возможность предположить, что происхо-

<sup>1</sup> Алтайские героические сказания. М., 1983. С. 245.

<sup>2</sup> Манас. Кн. 2. М., 1988. С. 32, 354–355.

<sup>3</sup> Бурчина Д.А. Гэсэриада западных бурят. С. 28.

<sup>4</sup> Там же. С. 71.

ждение представлений о чудодейственных волшебных черных, белых и др. цветов камней, очевидно, связано с миром тэнгриев – Божественным – или с миром чудовищ мангадхаев-мангусов, т.е. с Миром подземным.

Несколько иной характер принимает этот *священный камень* в более поздней каракалпакской народной поэме «Сорок девушек», где уже говорится не о *черном камне*, а о *камне драгоценном – гаухар*, который был подарен хорезмийцами своему богатырю Арыслану. Но действия его те же, что и у черного камня. Когда богатырь случайно теряет его, находит раб Кулымсай: «Раб лукавый сошел с коня И, рукой лицо заслоня, Подобрал с земли талисман И за пазуху положил. Сумрак, словно океан, Всю вселенную окружил, – Долго звездные корабли Глаз людских достичь не могли» (пер. А. Тарковского)<sup>1</sup>. Последствия утери камня гаухар для богатыря Арыслана оказались трагическими, чего он и сам не отрицает: «Потерял я свой гаухар. С той поры мне и счастья нет»<sup>2</sup>.

В процессе развития литературы и фольклора эти детали народного эпоса претерпевают известную трансформацию и распространяются не только на воинов-богатырей, но и на людей мирной профессии. В одной из глав тибетской «Сутры о мудрости и глупости» рассказывается, «что младенец появился на свет с ручками, сжатыми в кулаки. Родители мальчика очень удивились. Это счастливая примета, – подумали они, – а когда разжали кулачки и посмотрели, то на каждой ладони ребенка оказалось по золотой монете». Монеты эти, оказывается, не иссякают, а появляются вновь и вновь<sup>3</sup>.

\*\*\*

Отличительной особенностью тюрко-монгольских сказаний является рассказ *об одновременном рождении* героя и его богатырского коня. В узбекском сказании «Рустамхан» рассказывается о том, что у Хураим была одна кобыла, которая ожеребилась в день рождения Рустама. Хураим заявила, что это будет конь ее сына, приказала отвести жеребенка на конюшню, приставить конюха, чтобы присматривать за ним»<sup>4</sup>.

Таких примеров из тюркского эпоса можно привести немало. Весьма своеобразно и достаточно сложно представлен этот момент в варианте С. Орозбакова эпопеи «Манас». Мы уже знаем о том, что Чыйырды много дней мучается в ожидании рождения богатыря. Не вынося всего этого, Джакып уходит в горы. И там он принимает роды у кобылы:

Кара жалдуу кула бээ  
Бир ак сур кулун туудуруп,

<sup>1</sup> Сорок девушек. С. 169–170.

<sup>2</sup> Там же. С. 179.

<sup>3</sup> Сутра о мудрости и глупости. М., 1958. С. 58.

<sup>4</sup> Рустамхан. Узбекский героико-романический эпос. С. 200.



Шыйрагын оңдоп шыпырып,  
Тумшугун сыгып, телчитип,  
Энесине ээрчитип,  
Олтурган экен Жакып бай.

У черногривой саврасой кобылы  
Светло-серого жеребенка приняв,  
Расправлял и обтирал ноги ему [Джакып],  
Морду обтерев, помогал сделать первые шаги,  
Пустив его за матерью идти, –  
Вот что сделал бай Джакып<sup>1</sup>.

Позже именно этот светло-серый жеребенок будет посвящен богатырю Манасу. Хотя трудно с достоверностью утверждать, что жеребенок появляется на этот свет раньше своего будущего хозяина, повествование о том, как Джакып принимает жеребенка, представлено в эпосе раньше, чем рассказ о появлении богатыря на этот свет. И это весьма показательно, ибо дает возможность сделать вывод о том, что *в киргизской эпосе в сущности все необычно!*

В варианте С. Каралаева так же происходит с Алмамбетом и его конем Сарала. В азербайджанской версии «Кер-оглы» в один день рождаются сын богатыря Хасан-бек и его конь – «рыжий жеребенок, зачатый от Гырата»<sup>2</sup>.

Иногда этот мотив получает весьма своеобразное преломление. В сказании не говорится об одновременном рождении богатыря и его коня. Улавливается это из содержания произведения. Так происходит в сибирско-татарской версии сказания «Ак Кубек». Вернувшись после первой «прогулки к озеру», герой спрашивает у матери о коне, достойном его. Мать отвечает, что когда она была беременна им, одна из кобыл должна была ожеребиться. Оказывается, у нее родился жеребенок Кызыл Ор, который становится конем героя.

Рассматриваемый мотив стадильно архаичнее народного эпоса и связан со сказочно-мифологическими представлениями о предназначенности их друг другу. Поэтому он широко представлен и в народных сказках. Например, в тувинской «Богатырь Тевене-Меге и конь его Демир-Шилги», которая как по своему сюжету, так и по поэтике близко соприкасается с героическим эпосом. Интересной деталью сказки является сообщение о том, что в богатырского коня превращается третий младший жеребенок. Здесь мотив третьего младшего сына, которого в сказке нет, заменен мотивом третьего – младшего жеребенка, что подчеркивает неотъемлемую связь богатыря и его коня. Еще более своеобразно пред-

<sup>1</sup> Манас. Кн. 1. С. 51, 255; см также: *Бегалиев С.* О поэтике эпоса «Манас». Фрунзе, 1968. С. 20.

<sup>2</sup> *Жирмунский В.М.* Введение в изучение эпоса «Манас». С. 125.

ставлена связь коня с богатырем в башкирской сказке «Бузанчи-батыр», где говорится о том, что у бездетных старика со старухой в мальчика превращается жеребенок. Эта деталь сказки принадлежит к отголоскам первобытной мифологии, где обычен рассказ о превращении людей в животных, птиц, растений или наоборот.

Об одновременном рождении богатыря и предназначенного ему коня рассказывают не только произведения тюрко-монгольских народов, но и фольклор народов Европы, например русская народная сказка «Богатырь Иван Яблочкин»\*, болгарская мифологическая песня «Малое дитя и ламия» и др. Правда, в фольклоре народов Европы этот мотив встречается намного реже, чем в тюрко-монгольском, в основном в творчестве тех племен и народов, которые в свое время тесно соприкасались с народами Востока, где *этот мотив является, очевидно, изначальным*, позже весьма сдержанно проникшим в западный фольклор.

Продолжая сопоставления, можно вспомнить, что эпизод одновременного рождения богатыря и его коня, даже их «совместного рождения» хорошо отражен в «Старшей Эдде». В главе «Песнь о Хледе» говорится:

Хлед родился  
в гуннской земле,  
в священном лесу  
с ножом и мечом,

остро отточенным,  
в шлеме украшенном,  
в длинной кольчуге  
и с резвым конем.

(Пер. А. Корсуна)<sup>1</sup>

Описание это сказочно-мифологическое. О его архаичности и созвучии с древнегреческой мифологией нет необходимости говорить. Мотив этот, однако, имеет и реальную историко-этнографическую основу, отраженную в «Саге о Хервер»: «В то время существовала древняя поговорка, что человек рождается с оружием и лошадьми. Имели в виду оружие, которое выковали, когда человек родился, а также скот и лошадей, которые в это время родились. Всем этим наделялись знатные люди»<sup>2</sup>. И обычай, и поговорка невольно напоминают татарскую народную пословицу: *Ирегетнең эчендә иярләгән ат ятыр – Внутри воина-джигита лежит оседланый конь*. Вполне возможно, что татарская пословица может быть связана с поэтическим творчеством гуннов и является своеобразным отголоском древнетюркско-гуннской эпической поэзии<sup>3</sup>.

\* Кстати отметим, что названная русская сказка записана в Сибири, что дает некоторые основания для предположения о том, что рассматриваемый мотив является результатом взаимодействия с фольклором тюрко-монгольских народов Сибири.

<sup>1</sup> Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах. М., 1975. С. 350.

<sup>2</sup> Там же. С. 706.

<sup>3</sup> Подр. см.: *Урманчиев Ф.И.* Развитие татарского фольклора в контексте «Запад-Восток» // Очерки по истории татарской культуры. Казань, 2001. С. 317; *Урманче Ф.* Мең ярым ел элек. Европа халыклары эпосында һәм әдәбиятында Атилла образы // КУ. 2002, № 7, 8.

Первоначальное ядро мотива одновременного рождения богатыря и его коня, который широко распространен в тюркском эпосе, может быть связано с поэтическим творчеством гуннских племен. Возможно также, что именно от гуннов попал этот мотив в европейский фольклор. Ведь в «Старшей Эдде» он связывается не с кем-нибудь, а именно с Хледом, который «родился в гуннской земле». Такая гипотеза будет еще более убедительной, если вспомнить, что одним из главных героев «Старшей Эдды» и «Песни о нибелунгах» – классических образов европейского эпоса – является не кто иной, как вождь гуннов Атилла (Атли, Этцель).

Ставя вопрос так, следует помнить, что возникновение и формирование мотива одновременного, как говорилось, даже «совместного рождения» богатыря и его коня зафиксированы в архаических сказаниях тюркских народов, дастанах, которые по своему содержанию без сомнения соотносятся с матриархальными отношениями. Скажем, в хакасском «Алтын-Арыг», где определенно говорится об одновременном «появлении на свет» богатырской девы и ее коня. С известной долей вероятности об этом же свидетельствуют алтайские «Маадай-Кара» и «Очы-Бала».

До сих пор речь шла об эпизодах народного эпоса, которые непосредственно связаны с героем. Однако в эпической традиции народов Востока рождение богатыря – событие настолько значительное, что сама природа не может «остаться спокойной» в момент появления на свет эпического героя. В киргизском «Манасе» рассказывается, что во время рождения богатыря содрогалась земля и гремел гром. При рождении его соратника Алмамбета тоже происходят страшные знамения – «семидесятидневный ливень, потоп и землетрясение»<sup>1</sup>. Как параллель к описанию рождения Алмамбета В.М. Жирмунский приводит легенду об одном из основателей династии караханидов, правителе Кашгара и Баласагуна – Сатук Буграхане (X век). «Согласно этой легенде, царевич Бугра-хан, как и Алмамбет, с детства предназначен стать героем веры. Его появление на свет также сопровождается чудесными знамениями: страшным землетрясением, разлитием вод, выступивших из земли, цветами, распустившимися среди зимнего холода»<sup>2</sup>. Если по позднейшим легендам Алмамбет или Сатук Буграхан действительно могут быть охарактеризованы как «герои веры», то описание или мотив грозных явлений природы при их рождении никак не связан с мусульманством. Стадиально мотив этот намного архаичнее всех известных религиозно-мифологических систем и связан с более ранними сказочно-мифологическими представлениями. На самом деле, из дальнейшего повествования об Алмамбете выясняется, что богатырь выступает как маг, колдун и могущественный волшебник: умеет менять свой облик при необходимости, обычно во время битвы; может заговаривать погоду, тем самым создавать перед врагами неодолимую преграду. Эти дета-

<sup>1</sup> Жирмунский В.М. Введение в изучение эпоса «Манас». С. 162–163.

<sup>2</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. С. 88.

ли сказания так или иначе связаны с распространенными поверьями, которые были хорошо известны древним тюркам. Рассказывая о войне тюрков с персами в VII веке, Л.Н. Гумилев приводит такую легенду: «Тюрки, чтобы напугать персов, прибегли к колдовству. Колдуны бросали в небо огонь, чем вызвали ветер и черную тучу, осыпавшую персов стрелами»<sup>1</sup>. Близкая к этой легенда приводится Н.Я. Бичуриным: «В повествовании о Юэбани говорится о колдунах, умевших вызывать холод и дождь. Во время войны с жужанями юэбаньские колдуны вызвали снежную бурю и направили ее на жужаней; в среде последних оказалось так много обмороженных, что поход им пришлось прекратить и вернуться восвояси»<sup>2</sup>. Подобные легенды были широко распространены среди тюркских племен древности. Их отголоски проникли не только в тюркский эпос, но и в европейский фольклор, например в восточнороманскую героическую песнь «Маркош-паша и Кривэц».

Как близкую параллель к описанию рождения Манаса и Алмамбета, особенно к общей характеристике последнего, можно взять те же моменты былины «Волх Всеславьевич», которая считается «редкой былиной на очень древний сюжет»<sup>3</sup>. Как говорится в былине, при рождении богатыря, обладающего теми же качествами, что и Алмамбет, все дикие звери и птицы попрятались:

Рыба пошла в морскую глубину,  
Птица полетела высоко в небеса,  
Туры да олени за горы пошли,  
Зайцы да лисицы по чащицам,  
А волки, медведи по ельникам,  
Соболи да куницы по островкам<sup>4</sup>.

В данном случае в былине отражаются, очевидно, представления более архаичные, нежели в легенде о рождении Алмамбета: в ней речь идет об охотнике-кудеснике, а не о воине. Впрочем, то же самое можно сказать и о сибирско-татарском сказании «Йир Тюшлюк». Правда, в нем ничего нет о необычном рождении богатыря. Однако в дальнейшем выясняется, что этот мотив нашел в нем очень своеобразное отражение: когда Йир Тюшлюк встречается с хищником и птицей и хочет расправиться с ними, те отвечают, что они уже знали о своей возможной гибели от руки богатыря-охотника. Ибо рождение Йир Тюшлюка они оба пережили очень тяжело, что у них сломались лапки и ребра.

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. Древние тюрки. С. 84.

<sup>2</sup> Там же. С. 84–85.

<sup>3</sup> Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М.–Л., 1958. С. 588.

<sup>4</sup> Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М.–Л., 1958. С. 39.

Наиболее ранние версии рассматриваемого мотива отражаются в древнеиндийских сказаниях. Первоначально они были связаны с повествованием о рождении царя демонов-людоедов – Раваны: когда Кайкаси родила сына, «померкло солнце в небе, сотряслась земля, и взволновался океан, и кровавые дожди излились с небес на землю»<sup>1</sup>. Близкую параллель к этому описанию дает небольшая сохранившаяся песнь одной из версий монгольского сказания о Гэсэре – «Песнь о рождении Гильбан Шар»: «Воды (рек, выходящих из берегов), сливались, растущее прекрасное дерево, с корнем (вырванное), падало, высокие горы вздрагивали, черный туман тянулся»<sup>2</sup>. Такое соответствие вполне естественно, ибо речь идет о рождении дочери чудовища-мангуса. В связи с этим же уместно заметить, что и в образах Алмамбета, Волха Всеславьевича и Йир Тюшлюка неплохо сохранились какие-то черты, восходящие к злым духам, черты «демонические».

Вторая версия того же мотива повествует об обожеествленных явлениях природы. Скажем, когда рассказывается о рождении одного из представителей индуистского пантеона – сына божественной Ганги и Владыки рек – могучего океана, «сотряслась земля, и громовой голос прозвучал из глубин морских, отдавшись эхом во всех трех мирах. Сам Брахма очнулся тогда от своих священных дум и увидел, что вселенная объята ужасом»<sup>3</sup>.

Как видим, наиболее архаичные версии легенд о явлениях природы в момент рождения богатыря связываются в одних случаях с появлением на свет божественных героев, в других, более ранних, с рождением злых демонов-ракшасов, с которыми древнеиндийские боги вели долгую и безуспешную борьбу. И злого Равану победили не боги, а земное воплощение Вишну – Рама, который в народном эпосе предстает как «земной человеческий образ, воплощающий идеал эпического героя»<sup>4</sup>. Впрочем, этот сюжет ярко отразился и в древнегреческой мифологии: «Богам рок судил, что они не смогут уничтожить никого из гигантов, но если в помощь богам выступит какой-либо смертный, то они сумеют взять верх над ними»<sup>5</sup>. А что касается «мусульманизированного» истолкования некоторых черт Сатук Бугра-хана, тем более Алмамбета или Манаса – это, безусловно, явления вторичные, возникшие намного позже рассматриваемого мотива. Такими же поздними вторичными явлениями следует считать в тюркском эпосе и некоторые другие эпизоды или мотивы, связанные с рождением богатыря. Таковыми являются образы пиров-святых, Баба Тукты Шашты Азиза, к которым об-

<sup>1</sup> Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы Древней Индии. С. 86.

<sup>2</sup> Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж. Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М., 1982. С. 242.

<sup>3</sup> Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы Древней Индии. С. 200.

<sup>4</sup> Три великих сказания Древней Индии. С. 14.

<sup>5</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 9.

ращаются, например, родители Кобланды-батыра. Ибо, во-первых, обращение к богу бездетных родителей было известно задолго до ислама и его святых. Во-вторых, в некоторых вариантах того же сказания богатырь рождается «без вмешательства» святых. В варианте народного певца Б. Толымбаева на первый план выступает *культ предков*, который возник, конечно, до ислама. Такое же явление наблюдается и в варианте Е.Т. Аманжолова. Вещий сон Кыдырбая здесь изображается без участия святых: во сне на одну руку Кыдырбая садится ястреб, на другую – беркут. Далее сообщается, что беркут убивает и съедает волков, лисиц и змей. Жена Кыдырбая истолковывает сон следующим образом: ястреб и орел – значит у Кыдырбая будет двое детей; шестеро волков, съеденных беркутом – это шесть калмыцких владык; если беркут съел пятерых змей – значит сын уничтожит пять враждебных ханов<sup>1</sup>.

Кратко рассмотренные материалы дают возможность сделать вывод о том, что повествование о рождении богатыря в тюркском эпосе может включать следующие мотивы: 1) достаточно подробный, нередко глубоко детализированный рассказ о высоком социальном статусе родителей будущего эпического героя, которые как обычно, представляются как престарелые, как старик и старуха (каган, хан, шах, царь, везир, эмир, бай и его жены байбиче и токал и т.п.); 2) разумеется, они очень хорошо живут, ибо обеспечены всем «вдоволь»; они абсолютно свободны от каких бы то ни было материальных забот; 3) однако в продолжение многих лет, даже десятилетий их душу беспрестанно мучает одно, но весьма глубокое горе: у них нет детей; но еще более опасно для них то, что у них нет сына. И это горе обосновывается тремя очень важными обстоятельствами: а) им некому оставить свои несметные богатства; б) их бездетная смерть может привести ко всевозможным раздорам, распрям, даже войнам: межгосударственным; межплеменным; межродовым и т.д., которые в конце концов могут разорить страну и народ; в) и самое главное: может быть прекращено существование рода; это значит, что некому будет выполнять требуемых *культом предков обрядов и обычаев*; 4) долголетнее и мучительное вымаливание детей, что в свою очередь включает: а) обращение с молитвой к Аллаху, Пророку Мухаммеду, святым ислама; б) обильные жертвоприношения и угощение народа, главным образом бедных, кстати, одно из главных требований ислама; в) посещение могил святых – аулие; совершение хаджа в Мекку и некоторые другие; 5) знаки-знамения, извещающие возможность рождения сына, иногда сына и дочери; определение их имен; б) рождение героя, которое может включать целый ряд эпизодов или даже самостоятельных, художественно полностью оформленных сюжетов: а) мучения, иногда очень долгие и изнурительные, у роженицы (при рождении древнего египтянина; Манаса; Алмамбета, Кобланды-батыра и др.); б) сопротивление будущего богатыря появлению на этот свет; его «переговоры» с матерью и рядом стоящими жен-

<sup>1</sup> Кобланды-батыр. С. 410.

щинами; в) помощь святых женщин или богинь рождению богатыря; в) особые знаки новорожденного богатыря: кровь в кулаке; черный, желтый, белый или драгоценный камень, цветы, монеты-деньги и т.д.; г) грозные явления природы: гром, молния, ливень, землетрясение и др.; 7) одновременное или «совместное рождение» героя и его будущего богатырского коня; 8) рождение героя или богатырской девы в воинских доспехах и с полным вооружением.

\*\*\*

По афористическому высказыванию Ю.М. Лотмана, «объяснить явление – значит указать на его происхождение»<sup>1</sup>. А.Н. Веселовский связывал происхождение легенд о чудесном рождении героя с первобытными представлениями о партеногенезе, т.н. «девственном зачатии», которые восходят к эпохе матриархата, когда люди просто не знали физиологических причин рождения ребенка, о чем свидетельствуют многочисленные мифы первобытных народов о рождении детей из камня, из дерева, растений, воды, о превращении различных животных и растений в людей и т.п. Конкретизируя эти известные положения о рождении героя, Ю.И. Семенов пишет, что происхождение подобных представлений было связано с оргиастическими праздниками, результатом чего было одновременное рождение множества детей<sup>2</sup>. Это был тот период, когда чудесное рождение приписывалось всем без исключения. В дальнейшем развитии фольклора чудесным образом рождаются лишь «племенные герои», с возникновением монархии – вожди племен и цари<sup>3</sup>.

Не отвергая приведенных объяснений происхождения легенд о чудесном рождении героя, которые не лишены серьезных оснований, нужно обратить внимание на следующее высказывание П.А. Гринцера, который дает более широкое истолкование рассматриваемых легенд и говорит о том, что эпический мотив чудесного рождения, по-видимому, имеет более широкую основу, чем пережитки представлений о партеногенезе и обладает более широким значением, поскольку связан с божественным происхождением героя.

Как видим, хотя и нет единогласия в объяснении происхождения легенд о чудесном рождении героя, нужно заметить, что все приведенные высказывания существенно дополняют друг друга и помогают понять самые разнообразные варианты рассматриваемых легенд. Дальнейшее углубленное сравнительно-типологическое изучение фольклорных материалов, связанных с повествованием о рождении героя, широкое привлечение историко-этнографических данных и текстов священных книг помогут яснее понять и объяснить каждую деталь легенд о появлении на свет богатыря.

<sup>1</sup> Лотман Ю.М. Структура художественного текста. М., 1970. С. 260.

<sup>2</sup> Семенов Ю.И. Как возникло человечество. М., 1966. С. 436.

<sup>3</sup> Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976. С. 207–208.

## ИМЯ ЭПИЧЕСКОГО ГЕРОЯ

В произведениях народного эпоса важное значение придается *имени героя*, ибо по древним представлениям личность человека и его имя были органически связаны. У ассирийцев и вавилонян «имя считалось частью материальной сущности человека и божества», что отразилось и в одном из древнейших образцов восточной эпикки – эпосе «О все выдавшем» (XXIII–XXII вв. до н.э.)<sup>1</sup>, где по существу так и говорится:

К Аруру великой они приступают снова:  
«Ты, Аруру, уже создала Гильгамеша,  
Ты сумеешь создать и его подобье,  
Пусть они состязаются в силе, а Урук отдыхает».  
Внимает Аруру и в сердце рождает подобие Ану,  
Моет руки Аруру, бросает пригоршню глины  
И создает Забани, героя, силу Ниниба  
(Пер. Н. Гумилева)<sup>2</sup>

В переводе И. Дьяконова последнее двустишие звучит несколько иначе: «Отщипнула глины, бросила на землю, Слепила Энкиду, создала героя»<sup>3</sup>. Дважды употребленное в отрывке слово *подобье* И. Дьяконов объясняет следующим образом: «Подобье: Дословно: “название”, “слово”, “имя”<sup>4</sup>. Судя по этим отрывкам, Аруру – “в аккадской мифологии богиня-мать, создающая из глины *Энкиду*”, – считается также создательницей людей, судьбы которых тоже определяет она<sup>5</sup>. Замечательно и то, что созданный ею *Энкиду* имеет и второе имя – *Забани*.

Наличие двух, трех и до тысячи имен у одного и того же человека, вернее эпического героя, широко известно в мире в продолжение целого ряда тысячелетий, в том числе и в мире тюркском, что документально зафиксировано в древнетюркских клинописных памятниках, по крайней мере с VI–VIII вв.

И в истории человечества представления о связи имени и такого глобального понятия, как *бессмертие*, восходят к шумеро-аккадской цивилизации. Ссылаясь на Гордона Чайлда, М. Белицкий пишет об этом следующее: «Шумерские перечни наименований – это не просто словники, с их помощью

---

<sup>1</sup> Я открою тебе сокровенное слово... С. 304.

<sup>2</sup> Гильгамеш // Мифы и легенды народов мира: сост. Н. Будур и И. Панкеев. М., 2000. Т. 1. С. 576.

<sup>3</sup> Я открою тебе сокровенное слово... С. 123.

<sup>4</sup> Там же. С. 304.

<sup>5</sup> *Афанасьева В.* Аруру // МНМ. 1. С. 109.



можно приобрести власть над теми предметами, которые в них названы»<sup>1</sup>. Сказанное относится не только к названиям предметов, но особенно к именам людей, в чем мы далее убедимся не раз.

Как установлено, главная идея древнешумерского и шумеро-аккадского эпоса о Гильгамеше и Энкиду «*О все выдавшем*» – поиски бессмертия – станет главной во всех религиозно-мифологических системах, включая классические мировые религии: иудаизм, христианство и ислам. Другое дело – как истолковать эту категорию: как бессмертие и души и тела человека или только души.

Гильгамеш, как известно, всю жизнь ищет бессмертия (как Ут-напшти, как Зиусудра). Однако, когда погибает его друг – двойник-побратим Энкиду, он впадает в отчаяние. Притом он не столько скорбит о гибели дорогого для него человека, сколько начинает «дрожать за собственную жизнь», о чем говорит потрясающе проникновенными словами:

Друг мой, которого так любил я,  
С которым мы все труды делили,  
Энкиду, друг мой, которого так любил я,  
С которым мы все труды делили, –  
Его постигла судьба человека!  
Шесть дней, семь ночей над ним я плакал,  
Не предавая его могиле, –  
Не встанет ли друг мой в ответ на мой голос?  
Пока в его нос не проникли черви!  
Устрашился я смерти, не найти мне жизни!  
(Пер. И. Дьяконова)<sup>2</sup>

В этом напряженном и своеобразном плаче-монологе Гильгамеша речь идет, разумеется, о бессмертии физическом, о бессмертии души и тела, а не о какой-либо другой религиозно-мифологической категории. И следует особо подчеркнуть, что эта – истинная цель его жизни в этом мире; всех его деяний; это – основной смысл его существования! А ведь еще совсем недавно он говорил Энкиду о диаметрально противоположном понимании смысла жизни: «Друг мой, далеко есть горы Ливана, Кедровым те горы покрыты лесом, Живет в том лесу свирепый Хумбаба, – Давай его вместе уьем мы с тобою, И все, что есть злого, изгоним из мира! Нарублю я кедра, – поросли им горы, – *Вечное имя себе создам я!*»<sup>3</sup> (курсив наш. – Ф.У.). Приведенный отрывок имеет принципиально важное значение не только для понимания зарождения и эволюции народного эпоса как такового, но и отдельных, достаточно серьезных особенностей религиозно-философской истории цивилизации. В сказании «О все выдавшем», по нашим данным, впервые отражаются: 1) концепция *борьбы со всем и всевозможным злом*, что имеется в этом, надо полагать, земном мире, которая позже

<sup>1</sup> Белицкий М. Шумеры. Забытый мир. М., 2000. С. 113.

<sup>2</sup> Я открою тебе сокровенное слово... С. 174.

<sup>3</sup> Там же. С. 134.

станет смыслом жизни если не всех, то абсолютного большинства богатырей эпических сказаний всех народов мира; 2) конкретизируется эта борьба в виде столкновения с чудовищем и уничтожении его в ходе битвы; 3) далее эта идея станет господствующей во всех языческих верованиях и более сложных религиозно-мифологических системах; 4) именно в этом эпосе, то есть за три тысячи лет до н.э., выдвигается и серьезно обосновывается мысль об обеспечении бессмертия своего имени добрыми и масштабными деяниями. Все эти идеи могли время от времени ослабевать, в какие-то эпохи на определенный исторический период где-то могли даже исчезать. Однако вообще исчезнуть, «выпасть», так сказать, из истории цивилизации они уже были «неспособны». Ибо идеи эти в целом были чрезвычайно важны и сильны.

В одной из поэм из цикла, связанного с именем Гильгамеша – «Гильгамеш и Страна живых» рассказывается, что когда он понял невозможность бессмертия, у него возникла, даже с точки зрения эпохи существования шумерских городов-государств, вполне благородная идея: «Человек высокий не достанет неба, Человек широкий не прикроет землю. В горы я хочу войти, имя мое хочу утвердить, Где имя можно установить, там имя мое хочу установить, Где имя нельзя установить, там имя богов я хочу установить»<sup>1</sup> (курсив наш. – Ф.У.). Имея в виду именно такую эволюцию представлений Гильгамеша, следовательно и древних шумеров, М. Белицкий писал: «Эпическая поэма “Гильгамеш и Страна живых” сразу обратила на себя внимание ученых как своими художественными достоинствами, так и основной идеей. Герой этой поэмы мечтает о бессмертии, но, поскольку не может достичь вечной жизни, он хочет по крайней мере прославить и обессмертить свое имя»<sup>2</sup>. Пройдя через века и тысячелетия в памяти различных народов Древнего Востока, эта весьма благородная и плодотворная идея в VI–VIII веках, очевидно, оказывается зафиксированной в древнетюркской письменности.

Акт наречения именем в древности являлся одним из важнейших событий в жизни человека, приравнивался по своему значению к его рождению. В памятниках древнетюркской письменности и более поздних эпических сказаниях тюркских народов сохранились отголоски обрядов и обычаев, связанных с именем эпического героя. В «Большой надписи памятника Кюльтегину» сообщается: «В десять лет на радость моей матери – катун, подобной (богине) Умай, мой младший брат получил геройское имя Кюльтегин»<sup>3</sup>. Аналогичное отношение к имени отмечается и в эпитафиях, в частности в «Памятнике с р. Барлык»: «Я снискал свое геройское, мужественное имя. Из-за своей доблести (геройства) я сам Йигин-Алп-Туран»<sup>4</sup>. В некоторых случаях в памятниках говорится об изменении имени героя в связи с его героическими деяниями, например в «Памятнике из Кежилиг-хобу»: «Мое детское (букв.: мальчика) имя – Шубуш... мое имя Кюмюль-огя»<sup>5</sup>. Далее из текста вы-

<sup>1</sup> Белицкий М. Шумеры... С. 309.

<sup>2</sup> Там же. С. 308.

<sup>3</sup> Стеблева И.В. Поэзия тюрков VI–VIII веков. М., 1965. С. 117.

<sup>4</sup> Там же. С. 137.

<sup>5</sup> Там же. С. 140.

ясняется, что мальчик получил свое настоящее имя после того, как послужил государству. В связи с подобными же представлениями, вероятно, получила распространение в древнетюркском обществе и идея о том, как *обессмертить свое имя*. М. Кашгари (XI в.), например, писал об этом: «Әдгү эр сөнүки эрир, аты калыр» – «Кости хорошего человека сгниют, имя его будет жить»<sup>1</sup>. Впрочем, именно в эти эпохи у тюркских народов представления о том, что бессмертие человека прежде всего связано с его *именем*, были распространены, видимо, достаточно широко, что хорошо отражается в книге Йусуфа Хас Хажиб Баласагуни (1019/21 – ?) «Кутадгу билиг» («Знание о счастье», «Книга счастья»). Прежде всего автор очень выразительно и с глубоким сожалением пишет о том, что человеку *не дано бессмертие*. Идея эта проводится от начала и до конца в специальном стихотворении «Если бы не было смерти!..» – «Үлем булмаса иде!..»:

Өлүмгә кичиг йок тириг болдагы,  
Нәчә мә тирилсә, өлүм кәлдәчи.

Ни әдгү эш ирди өлүм болмаса!  
Ни көрклүг эш ирди киши өлмәсә!

Әрижкә тәгүрди мәни бу өлүм,  
Өлүм ул, бузуглы түбүм һәм улум<sup>2</sup>.

Живому не спастись от смерти.  
Сколько бы он ни жил, смерть к нему придет.

Как было бы хорошо, если бы не было смерти!  
Как было бы красиво, если бы человек не умирал!

Смерть эта и меня заставит замолчать,  
Свернет мои основания и мои корни.

В одном из хикматов Йусуф Хас Хажиб Баласагуни говорит, и достаточно конкретно, о *бессмертии имени* человека: «Өзүң мәңү әрмәс, атың мәңү ол. Атың мәңү болса, өзүң мәңү ол»<sup>3</sup> – «Ты сам не вечный, вечно имя твое. Если имя твое вечно, вечным будешь и ты сам».

Хотя само возникновение представлений о бессмертии имени, как выше выяснилось, относится, видимо, к 4–3 тысячелетиям до н.э., позже они получают распространение главным образом в среде неверующих. Верующие всех конфессий, безусловно, считают, что по крайней мере *душа человека бессмертна*.

По словам В.Н. Топорова, «имена в мифологии обозначают наиболее суще-

<sup>1</sup> Борынгы төрки һәм татар әдәбиятының чыганаclarы: төз. Хатип Госман. Казан, 1981. 19 б.

<sup>2</sup> Там же. С. 28.

<sup>3</sup> Борынгы төрки һәм татар әдәбиятының чыганаclarы. 30 б.

ственную часть мифологической системы – персонажей мифов. Специфика мифологических текстов такова, что мифы без имен практически не существуют (исключая реконструкции мифов на основе памятников изобразительного искусства)<sup>1</sup>. Это значит, что имя персонажа в народном эпосе, также как и в мифологии, важнейшая, неотъемлемая часть произведения. Если в исключительных случаях в тексте мифа собственное имя может и отсутствовать, в эпическом сказании такое недопустимо. В связи с этим «установка мифологического сознания на внутреннюю связь и тождество имени и его носителя предполагает первоначальный акт наречения всего сущего именем и образ имядателя (“ономастета”), творца вещей и одновременно их имен»<sup>2</sup>.

Хотя вопрос об этнографических основах обычая наречения именем любого человека не входит в задачу данной работы, все-таки и об этом следует сказать несколько слов<sup>3</sup>. Еще в начале XX в. весьма интересные данные об этом приводил А. Самойлович. В городе Хиве, например, имя ребенку давали через семь дней после рождения. Строгая регламентация соблюдалась и при исполнении самого обряда: прежде всего учитывалось социальное положение отца ребенка: если отец ребенка занимает один из четырех служебных постов (*вазир*), то имя дает сам *хан*; сыну *муллы* – *кази*, *муфтий* или *реис*; сыну обыкновенного обывателя (*нукара*) имя дается кем-нибудь из родных, или отцом и матерью, или *старшиной квартала (аксакал)*<sup>4</sup>. Со всеми указанными особенностями наречения имени у тюркских племен и народов мы можем встретиться и в конкретных образцах тюркоязычного эпоса.

Специально занимавшаяся изучением этой проблемы среди татар Р.Н. Мусина сообщает, что в середине XIX – начале XX в. татары-мусульмане пользовались *мусульманским именником*, хотя ранее были распространены такие имена тюркского происхождения, как Алтынай, Аюташ, Майтакар и т.д.<sup>5</sup> Такое положение было характерно и для семейного быта целого ряда других тюркских народов.

Что же касается обрядов, связанных с наречением имени новорожденного в реальной действительности прошлого и настоящего, то это специальная проблема этнографии и неплохо изучена у целого ряда тюркских народов, например у татар, башкир и др., о чем здесь следует сказать хотя бы в общем плане. Татары Альметьевского района Республики Татарстан, например, при этом произносят *азан*, который сопровождается словами: «Аллаһы Тәгаләгә кол булсын, Пәйгамбәребезгә өммәт\* булсын...» – «Пусть будет ра-

<sup>1</sup> *Топоров В.Н.* Имена // МНМ. 1. С. 508. См. также: *его же.* Из области теоретической топониматики // Вопросы языкознания. 1962. № 6.

<sup>2</sup> *Топоров В.Н.* Имена. С. 509.

<sup>3</sup> См.: *Новиков В.А.* Личное имя — социальный знак // Глазами этнографов. М. 1982. Литературу вопроса см. там же.

<sup>4</sup> *Самойлович А.* Къ вопросу о наречении имени у турецкихъ племень // Живая старина. СПб., 1911. Вып. II. С. 299–300.

<sup>5</sup> *Мусина Р.Н.* Семья и семейный быт // Этнография татарского народа. Казань, 2004. С. 122.

\* *Өммәт* – слово имеет несколько значений: 1. Милләт, халык – нация, народ; *эбнәзул уммә* – ватандашлар – соотечественники. 2. *Уммәтү, өммәтү* Мухаммәд – Мөхәммәт өммәте,

бом Аллаха И народом (общиной) Пророка». Как рассказывают информаторы, после этого произносится *салават*\* и младенец нарекается именем<sup>1</sup>.

По данным Ф.С. Баязитовой, некоторые требования ислама соблюдаются при наречении имени и у татар-мишарей: на младенца надевают старенькую рубашку; кладут на подушку головой в сторону киблы; тот, кто должен назвать имя младенца, встает на ноги, читает соответствующую молитву и громко произносит имя ребенка, отдает матери и говорит: отдай ребенка старшему брату мужа, но не своему отцу. Поскольку от своего отца ты уже ушла. Отмечается также, что иногда произносят *азан*; нередко, особенно до 20–30-х годов XX в. и в наши дни, нарекает младенца именем *мулла*. Интересен и тот факт, что младенец может иметь *два имени*: *первое* дается сразу же после рождения; *второе* – *через семь дней* и соблюдением всех указанных требований<sup>2</sup>.

Еще более своеобразны обряды и обычаи, связанные с наречением имени у татар Среднего Урала – Свердловской области. Прежде всего ребенку «дают попробовать мед», чтобы не мешали всевозможные злые духи. Потом кладут младенца, предварительно раздев, на подушку на столе. Чтобы «не убежало имя», чтобы не помешали *шайтаны* и подобные им недобрые существа, закрывают все возможные «дырки», пустые входы и выходы: печную трубу, окна, двери, ворота; потом кто-либо из авторитетных старцев-аксакалов нарекает ребенка именем. Иногда произносят *азан*, читают *аятелкурси* – *айателкәрси*, произносит на ухо ребенка его имя. В данном случае имеется в виду 256-й аят Суры 2 Корана «Корова»:

Не разрешил в религии Он принужденья,  
Разнится ясно истина от заблужденья;  
Кто зло отверг и обратился к Богу,  
Обрел себе надежную опору,  
Для коей сокрушенья нет.  
Аллах все слышит и Всеведуш!  
(2:256)<sup>3</sup>

мөселманнар – народ Мухаммеда, мусульмане. 3. Жәмгыятүл умәми – Милләтләр оешмасы. Муназамәт умәмил мөттәхидә – Организация наций. Организация Объединенных Наций: *Зәйнуллин Ж.Г.* Шәрәк алынмалары сүзлегә. 190 б.

\* Слова *салават*, *салават әйтү* при описании современных обрядов тюрко-татарских народов употребляются довольно часто. Поэтому здесь необходимо хотя бы их краткое разъяснение. «Толковый словарь татарского языка» дает весьма широкое объяснение слова: *салават* – молитва, произносимая при восхвалении человека или пожелании ему доброго пути, успеха. В том же духе объясняется и словосочетание *салават әйтү*: ТТАС. Казан, 1979. Т. II. 619 б. Дж.Г. Зайнуллин дает тому же слову очень краткое объяснение: *Салават*. 1. *Догалар* – молитвы; 2. *Ялварулар, намазлар* – вымаливания, намазы: *Зәйнуллин Ж.Г.* Указ. кн. С. 112.

<sup>1</sup> *Баязитова Ф.С.* Әлмәт төбәге татарлары. Рухи мирас: көнкүреш һәм йола терминологиясе, фольклор текстлары. Казан, 2001. 68 б.

<sup>2</sup> *Баязитова Ф.С.* Татар-мишәр рухи мирасы. Гаилә-көнкүреш, йола терминологиясе һәм фольклор. Саранск, 2003. 152–153 бб.

<sup>3</sup> Коран. С. 61; см. также: *Аятелкәрси // Ислам*. 8 б.

Произносятся стихи из Корана, разумеется, на его «собственном языке», по арабски, как и все другие молитвы в исламе. И истинный смысл обряда – чтобы младенец вместе со своим именем получил веру в Аллаха, во все его благодеяния и пронес их, вместе с именем, через всю жизнь. Ибо практически у всех народов имя считалось и считается важнейшей частью души человека.

Наблюдается у татар рассматриваемой этнической группы и *изменение имени* уже в младенческом возрасте: если ребенок был болезненным, то его имя меняли на другое, что наблюдалось и у некоторых иных этнических групп татар и других тюркских народов<sup>1</sup>.

У астраханских татар проводится специальный *туй – баби туге*, праздник по случаю рождения ребенка. На этот праздник приглашаются обычно близкие родственники, главным образом представители старшего поколения, и, конечно, мулла, который и нарекает младенца именем. Все остальное делается практически так же, как и у других этнических групп. Если же дети часто умирают, нарекают их специальными именами, которые якобы могут обеспечить ребенку долгую жизнь: *Туктамыш, Туктар, Туктагол, Тимербулат*<sup>2</sup>. Показательно, впрочем, что все эти имена весьма ранние, по крайней мере домусульманские. И это свидетельствует об их достаточной архаичности и вере в особую силу *самого имени*, независимо от того, кто является его носителем.

У сибирских татар наречение именем сопровождается такими же обрядами (*азан, наречение имени муллой, произнесение имени младенца на его ухо* и т.д.). И здесь наблюдается изменение имени младенца или выбор специальных имен, когда возникает угроза бездетности: *Тимерали, Тимербика, Тимербай, Тимербак, Улмасбика, Туктабика, Нийазмөхәмәт*. Хотя основное место занимают имена домусульманско-языческие, первое и последнее, конечно, связаны с известным влиянием ислама. Ф.С. Баязитова отмечает такое интересное явление в быту барабинских татар, как наречение младенца мусульманским названием месяца, в который родился ребенок: *Рамасан* (Рамазан), *Селхичә* (Зөлхиджә), *Сафар, Рәчәп* (Рәжәб), *Шәгъбан*; если ребенок рождается в дни курбан-байрама – мусульманского праздника жертвоприношения, то его называют *Корман* (Корбан). И в настоящее время эти и подобные им имена не являются редкостью<sup>3</sup>. Сюда еще можно добавить, что и в наши дни достаточно популярно имя *Мөхәммәд – Мухаррам*, которое иногда по неведению меняют на *Мухарлям*<sup>\*</sup>.

<sup>1</sup> Баязитова Ф.С. Урта Урал (Свердловск өлкәсе) татарлары. Рухи мирас: гаилә-көн күреш һәм йола терминологиясе, фольклор. Казан, 2002. 205–206 бб.

<sup>2</sup> Баязитова Ф.С. Әстерхан татарлары. Рухи мирас: гаилә-көн күреш, йола терминологиясе һәм фольклор. Казан, 2002. 151 б.

<sup>3</sup> Баязитова Ф.С. Себер татарлары. Рухи мирас: гаилә-көн күреш, йола терминологиясе һәм фольклор. Казан, 2001. 155–156 бб.

\* Все названные имена – мусульманские. Но как указывает Х.Ш. Махмутов, каждое из этих имен несет известную и достаточно важную функцию, и не только семейно-бытовую, но и общественно-политическую. Так, месяц *Рамазан / Рамадан* – месяц поста, *зульхиджа* – месяц совершения Хаджа в Мекку мусульман всего мира. В этот месяц запрещено ведение войн и военных действий. Такую же функцию несет на себе и месяц *Раджаб*. *Шаабан* – месяц «разделения» (в этом месяце доисламские арабы обычно вели всевозможные межродовые и межплеменные войны): *Махмутов Х.Ш.* Ел тәүлеге – 12 ай. Казан, 1991. 22–23 бб.

Ясно, что все названные имена – мусульманские.

Ф.С. Баязитова отмечает еще одну достаточно интересную особенность наречения именем у барабинских татар – наречение младенцев наименованием *животных* и *птиц*: сразу после рождения малыша или во время торжественных праздников, устроенных по этому поводу, кто-либо выбегал на улицу; и кого первым или первой увидят, так и называли младенца: увидят журавля – называют *Торна*; ворону – *Карга*; воробья – *Чыпчык*; волка – *Буре*; собаку – *Эт*<sup>1</sup>. Автор, к сожалению, не дает никакого объяснения такого весьма своеобразного обряда наречения новорожденного именем. Мы же здесь можем лишь предположить, что данный обряд является своеобразным реликтом первобытного прошлого, с чем мы встретимся и при дальнейшем рассмотрении конкретных эпических сказаний. Здесь же отметим, что указанные имена связаны с *тотемизмом* – когда-то достаточно распространенным.

Дополнительные данные об обрядах, связанных с наречением имени, приводятся в исследованиях Р.К. Уразмановой, Р. Султангареевой и др.<sup>2</sup>

Все приведенные данные об обрядах и обычаях наречения человека именем получают довольно подробное отражение в многочисленных произведениях тюркского народного эпоса.

Как пишет С.А. Токарев, «в мифологиях некоторых народов бог-творец выступает как существо, утратившее интерес к созданным им некогда миру и людям, поэтому бесполезно обращаться к нему с какими-либо просьбами и молитвами»<sup>3</sup>. Это, очевидно, очень древние, пока что достаточно туманные представления о богах. Следующий этап развития подобных воззрений связан с взглядами о *племенных богах* или богах-покровителях тех или иных территорий, городов и т.п. «Когда вокруг самого сильного племени-завоевателя складывается союз племен, перерастающий в государство, боги отдельных племен сливаются в единый сонм: образуется система политеизма; бог племени-гегемона становится во главе этого сонма»<sup>4</sup>. Так было в Древнем Египте. Еще раньше, видимо, – на Древнем Шумере, шумеро-аккадском государственном образовании, Ассирии, Вавилоне, вообще на всем Древнем Востоке. Говоря о божествах Древнего Шумера, С.Н. Крамер писал: «Мы располагаем значительным количеством мифов, посвященных устройству мира и его культурным процессам, сотворению человека и основанию цивилизации. Божества, участвующие в этих мифах, сравнительно немногочисленны: бог воздуха Энлиль, бог воды Энки, богиня-мать Нинхурсаг (известна также под именами Нинмах и Нинту), бог южного ветра Нинурта, бог луны Нанна-Син, бог кочевников Марту и главным образом богиня Инанна, особенно во взаимоотношениях с ее неудачливым супругом Думузи»<sup>5</sup>. Известны, разумеется, и многочисленные другие богини и боги Дре-

<sup>1</sup> Баязитова Ф.С. Себер татарлары. 156 б.

<sup>2</sup> Уразманова Р.К. Обряды и праздники татар Поволжья и Урала. Казань, 2001; Султангареева Р.А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа, 1998.

<sup>3</sup> Токарев С.А. Боги // МНМ. 1. С. 177.

<sup>4</sup> Там же. С. 178.

<sup>5</sup> Крамер С.Н. Мифология Шумера и Аккада // Мифологии древнего мира. М., 1977. С. 122.

него Шумера, одно перечисление имен которых заняло бы значительное место. Важно, однако, заметить, что реконструкция имен богов и богинь и связанных с ними сюжетов и мотивов, как и целостного содержания мифов и мифологических повествований, ныне уже ставших довольно многочисленными, сделано на основе художественных произведений клинописной литературы, что характерно как для цивилизаций Древнего Востока, так и античного мира: Древней Греции и Древнего Рима.

В шумеро-аккадской клинописной литературе наиболее ранней исторической эпохи важное место занимают расшифрованные 9 поэм, из них, по данным С.Н. Крамера, «две посвящены *Эн-меркару*, две – *Лугальбанде* (причем в одной из них опять-таки фигурирует Эн-меркар) и пять – Гильгамешу (о которых ранее говорилось довольно подробно. – Ф.У.). Все три героя являются представителями *первой династии Урука*»<sup>1</sup> (курсив наш. – Ф.У.). Для того чтобы понять значение приведенных слов, необходимы некоторые разъяснения. Так, *Урук* – «город-государство 4 тыс. до н.э. – III в. н.э. в Шумере (Южный Ирак). Археологическая культура эпохи энеолита». Были развиты монументальная архитектура, керамика, земледелие, металлургия меди, скотоводство<sup>2</sup>. Главный герой первых двух названных поэм *Энмеркар* – полубогородный царь Урука, правивший около 420 лет\*, шумерский мифоэпический герой<sup>3</sup>. *Лугальбанда*, действующий в тех же поэмах «шумерский мифоэпический герой, полубогородный правитель первой династии Урука (Шумер, ак. XXVII в. до н.э.). По Царскому списку – сын правителя Урука Энмеркара и предшественник Гильгамеша; согласно легендарно-эпической традиции – отец Гильгамеша, супруг богини Нинсун»<sup>4</sup>. Позже обожествляется и упоминается среди богов Подземного мира.

К гораздо более позднему периоду – к концу 2 тыс. – XI в. до н.э. относятся поэмы собственно о богах, созданные на аккадском языке, но относящиеся к клинописной литературе Ассирии и Вавилонии. В специальном сборнике они объединены под общим названием «Деяния богов», поскольку главными действующими лицами выступают *боги и богини, имена которых и занимают в них господствующее место*<sup>5</sup>. Здесь следует остановиться на некоторых примерах. Так, поэма «Когда вверху...» – «Энума элиш» – вавилонская, повествует о сотворении мира, возникла не ранее XIV в. до н.э. и рассказывает о Мироздании и возвышении главного бога города Вавилона – *Мардука*. Кроме него, в поэме действуют боги и богини под именами: *Тиамат* – наиболее ранняя богиня, враг богов младшего поколения; она же выступает в поэме под двойным именем *Матерь Хубур*; старейшая пара богов *Лахаму* и *Лакму*; бог Луны – *Нанна* и т.д.<sup>6</sup> В поэме «“Когда боги, подобно людям...” (эпос об Атрахасисе)» (XVII в. до н.э.) освещает-

<sup>1</sup> Цит. по *Белицкий М.* Шумеры. Забытый мир. С. 85–86.

<sup>2</sup> БЭС. С. 1255.

\* Чем древнее эпическое сказание или какой-либо другой источник, скажем Библия, тем больше «живут и правят» цари и царицы, о которых идет речь в данном сочинении.

<sup>3</sup> Энмеркар // МНМ. 2. С. 663.

<sup>4</sup> *Афанасьева В.К.* Лугальбанда // МНМ. 2. С. 75.

<sup>5</sup> Деяния богов // Я открою тебе сокровенное слово... С. 31–120.

<sup>6</sup> Там же. С. 283–289.



ся тема голода в стране, сновидение Атрахасиса, постройка корабля», поскольку боги наказывают слишком размножившихся созданных ими же людей потопом. В поэме, кроме «людей вообще», действует Атрахасис – («весьма премудрый» – имя или прозвище разных древних героев, в частности героя, пережившего всемирный потоп»). В основном же в поэме действуют *боги и богини, имена которых* нам отчасти уже известны: *Ану, Энлиль, Нинурта, Энки, Калькаль, Нуску* – бог огня и полуденного солнца, *Нинту* – богиня-мать, Иштар и др.<sup>1</sup> Такие же закономерности наблюдаются и в поэмах: «“Когда пир устроили боги...” Поэма о Нергале и Эрешкигаль» (XIV в. до н.э.); «“К стране Безысходной...” Сошествие Иштар в Преисподнюю» (ок. XI в. до н.э.); «“Царь всех обиталищ...”»; поэма о боге чумы Эрре» (конец 2 тыс. до н.э.). Поскольку во всех этих произведениях сюжет, развитие повествования основываются на деяниях богов и богинь, постольку господствующее место в них занимают *имена богов и богинь*, ставших мифо-эпическими героями и героинями.

Однако постепенно клинописная литература, эпические повествования Вавилонии, Ассирии и Аккада «поворачиваются лицом к человеку», в них начинают преобладать *имена людей*, хотя *имена богов* тоже отнюдь не исчезают, о чем свидетельствуют многочисленные поэмы о людях и их «персональных богах и богинях»; о человеческих страданиях (цикл произведений о «невинных страдальцах»); поэмы о царях, ставших героями эпических повествований.

Выше уже говорилось о том, что по существу *абсолютное большинство тем, сюжетов, мотивов, четко выработанная типическая композиция со всеми ее важнейшими элементами, характеристики героев и героинь, происхождение их образов, особенно богатырской девы, всевозможные художественные приемы, встречающиеся в тюркском народном эпосе, берут свое начало, восходят к эпосу и клинописной литературе Древнего Востока. Сказанное относится и к именам эпических героев и героинь*, что особенно хорошо видно в архаических сказаниях якутского, хакасского и алтайского народов; намного сдержаннее – в эпосе народов Средней Азии и Казахстана, тем более – Поволжья и Приуралья. Если в эпических сказаниях тюркских народов боги и богини «не столь активны», как в древневосточных эпических повествованиях, то имена героев в тюрко-татарском эпосе безусловно сохраняют «дух божественности», что далее будет проиллюстрировано конкретными примерами. И это, кстати, свидетельствует о «*некой консервативности*» народного эпоса, которая определяется словом «более благородным» – *традиционность*.

Выше уже говорилось о некоторых типичных именах эпоса тюрко-татарских народов и о *наречении именем* в реальном быту тюрков, особенно татар и башкир. Здесь же сначала остановимся на отражении архаических обрядов и обычаев, связанных с имянаречением в *народном эпосе* в широком смысле слова, включая и народные сказки, в которых представлены наиболее простые формы *обрядов*, «переросших» в *обычаи*. По данным татарских и башкирских ученых, появившегося на этот свет ребенка ни на один день, даже ни на один час нельзя оставить без имени. Ибо за то время, пока малыш остается без имени, *джинны* или *пэри* могут подменить его своим ребенком.

<sup>1</sup> Деяния богов. С. 51–75, 340–348.

Поэтому нарекает ребенка именем *повивальная бабка (кендек әбисе)*<sup>1</sup>.

Выше подробно говорилось о том, что целый ряд эпических героев могут быть рождены с особыми знаками-знаменьями (кровь; черный, серый или драгоценный камень; цветок; монеты и т.д.). В реальном быту все это может быть выражено несколько иначе. Ребенок может родиться и без родинок. Когда же через неделю или две у младенца появляются родинка или родинки, возникает необходимость подумать об имени ребенка; чтобы родинки эти не распространились по телу (что может быть вредно для здоровья!), ее надо к чему-то «прикрепить», «привязать». В данном случае самым удобным для этого считается имя человека, с чем и «связывают его или ее родинку». Так появляются имена Минзиля\* (Миңзилә), Миннероза (Миңлерауза), Миннеаниса (Миңлеәнисә) и т.д.<sup>2</sup> Впрочем, такие же имена встречаются и в отдельных образцах тюркского героического эпоса, например в различных национальных версиях сказания, по содержанию относящегося к довольно поздней исторической эпохе – периоду Казанского ханства (1348–1552 гг.) – «Чура батыр» / «Шора батыр» / «Чора батыр», представленного в творчестве казахского, поволжско-татарского, крымско-татарского и некоторых других народов: Мендесылу, Миннесылу, Минне Сылу (Миңлесылу, Миңле Сылу) и т.п.<sup>3</sup>

Довольно простые формы *наречения именем* отражены в народных сказках и, как мы увидим далее, наиболее сложные – в эпических сказаниях тюркских народов. Так, в татарской народной сказке «Айгали батыр» («Әйгәли батыр») говорится о причинах наречения именем третьего – младшего сына царя (патша). Обрадовавшись рождению сына, царь положил его в люльку и начал слегка шлепать его по щекам. Мальчик не то что не заплакал, а наоборот – засмеялся. Удивившись этому, царь сунул в рот мальчику свой палец. Мальчик так зажал зубами палец, что царь еле вытащил его:

« – Ах, дигән патша, – бу бала батыр булыр, дигән, бу пәһлеван булыр, дигән.

Патшаның Әйгәли исемле бер батыр бабасы булган икән, патша үз улына шул бабасының исемен биргән. Ул үзенең бу өченче баласына Әйгәли дип исем кушкан»<sup>4</sup>.

« – Эх, сказал царь, – этот ребенок будет батыром, сказал, этот пехлеваном будет, сказал.

Оказывается, у царя был дед-батыр по имени Айгали, царь присвоил своему сыну имя вот этого деда. Этого своего третьего сына он нарек именем своего деда Айгали» (пер. наш. – Ф.У.).

Близкие, по крайней мере по происхождению, эпизоды представлены в

<sup>1</sup> Башкорт халык ижады. Йола фольклоры. Төз. Ә.Сөләймәнов, Р.Солтангәрәева. Өфө, 1995. Т. 1. 330–331 бб.; ТТАС. Т. III. Казан, 1981. 756 б.

\* Миң – родимое пятно.

<sup>2</sup> Башкорт халык ижады. Т. 1. Йола фольклоры. 333 б.

<sup>3</sup> Исхаков Д.М. Чура батыр кем ул? // Идел. 1994, № 9. 17–19 бб.; Урманче Ф. Чура батыр // Мирас. 1995, № 7/8, 9–12; 1996, № 1, 2; Ибраһимова Л. Төрки халыклар ижатында “Чура батыр” дастаны. Казан, 2002. 145, 159, 176 бб.

<sup>4</sup> Татар халык ижаты. Әкиятләр. 1 китап. 211 б.

татарско-башкирском сказании «Джик Мэрген»<sup>1</sup>. Как в нем рассказывается, однажды выросший в одиночестве богатырь оказывается у развалин родной юрты. Здесь он видит обломки луков, сломанные стрелы. Его охватывают печальные думы о том, что это, быть может, его родные края. Устав от одиночества и тяжелых раздумий, герой засыпает богатырским сном. Во сне к нему является старый богатырь на прекрасном аргмаке\*, вооруженный луком и стрелой и говорит, что он – его отец; сообщает, где ему найти аргмак отца и советует направиться на запад, где он и найдет и свое богатство, и свою славу. Старый богатырь добавляет: «Только не забывай: эти места – твои родные края, здесь жили твоя дорогая мать, смелые отцы, милые твои матери, дорогие твои родственники. Они получали свою славу от отцов и дедов. Не теряй славы твоего рода, дитя мое, тебе привет от всех твоих родных. Будь здоров, мужественный мой сын Джик. Пусть твоим именем будет Джик. Пусть твоя стрела будет меткой! – сказал [он] и исчез из глаз»<sup>2</sup> (пер. наш. – Ф.У.).

Такие картины, когда именно отец нарекает именем своего сына – будущего богатыря, встречаются в ряде образцов казахского героического эпоса. Так, в сказании «Ер Косай» сообщается: – «В древние ногайлинские времена жили семеро братьев. Шестеро из них погибли в битвах. Самый младший из них Ер Бокше остался один, когда достиг шестидесяти лет, жена его забеременела и родила сына. [По этому случаю] был организован большой той со скачками, и [отец] назвал своего сына Косай»<sup>3</sup> (пер. наш. – Ф.У.).

В весьма своеобразном казахском героическом эпосе «Карадон батыр и его потомки» («Карадөң батыр және урпактары»), построенном по принципу генеалогической циклизации и состоящем из пяти, по существу, самостоятельных сказаний, относительно имен богатырей соблюдается такая же закономерность. Так, в сказании «Жубаныш» (Жубаныш – имя богатыря, означает *утешение*) говорится: «*Әлқисса, Карадөң алпыстан асқанда басына бақыт қонып Гүлқашима сулудан бір ул туған екен. Мерекелі той қылып оның атын Жубаныш қойыпты*»<sup>4</sup> – «*Продолжим сказ*», когда Карадон переходил за шестьдесят, на его голову село счастье, у прекрасной Гулькашима родился сын. Устроив по этому случаю знатный той, назвали сына Жубаныш» (пер. наш. – Ф.У.). Хотя в этом повествовании о наречении героя именем нет, кажется, ничего особенного, присутствуют некоторые художественные приемы, характерные для тюркоязычного эпоса. Так, выделенное слово *алқисса* обычно употребляется по ходу повествования именно в том смысле, как мы перевели. А что касается выражения *на его голову село счастье*, то это типичная эпическая формула, нередко встречающаяся в дастанах тюркских народов. В приведенном же случае из этой формулы выпала ее самая важная часть – слово *қус* – *птица*. Правильнее

<sup>1</sup> Валиев Ф. Жик Мэргэн. Халык хикәясе // Аң, 1916, № 14. 232–234 бб.; Башкорт халык ижады. Т. V. Тарихи кобайырзар, хикәйәттәр (иртәктәр): тәз. Н. Зарипов. Өфө, 2000. 202–206 бб.

\* Аргмак – старинное собирательное название для породистых восточных лошадей.

<sup>2</sup> Татар эпосы. Дастаннар. 430 б.; подр. см.: Урманчиев Ф. Традиции тюркского эпоса в сказании «Джик Мэрген» // СТ. 1980. № 4.

<sup>3</sup> Ақсауыт. Батырлық дастандар. Екі томдық. Алматы, 1977. 2 том. 7 б.

<sup>4</sup> Там же. С. 80.

было бы, как это представлено в других сказаниях: *басына бақыт кусы қонып – на его голову села птица счастья.*

Чтобы завершить рассматриваемый цикл примеров, приведем еще один эпизод из того же дастана «Карадон батыр и его потомки». Речь идет о дастане «Суюнеч» (*Сүйініш* – имя богатыря, означает *радость*), который представляет собой прямое продолжение сказания «Жубаныш»:

Карадөңнің баласы  
Жубаныш деген ер еді,  
Он жас пенен он бесте  
Атқа мініп кек алған,  
Жубаныш атқа мінгесін,  
Ноғайлы халқы дем алған.  
Сол секілді ерлерге,  
Алладан тілеп жүргенде,  
Қатынынан бір ул туды,  
Сүйініп туған баланың,  
Атын қойды Сүйініш<sup>1</sup>.

Сын Карадона был  
Герой по имени Жубаныш,  
В десять и пятнадцать лет  
Он на коне отомстил [за отца],  
Когда Жубаныш садился на коня,  
Народ ногайлинцев отдыхал.  
Когда таких же героев  
Просили у Аллаха,  
У его жены родился сын,  
Назвали его Суюнеч.

(Пер. наш. – Ф.У.)

Во всех примерах, приведенных выше, можно усмотреть какое-то отражение *культы предков*, ибо во всех этих эпизодах нарекают богатырей именами их отцы. Разница лишь в том, что в большинстве сказаний речь идет *об отцах живых*, лишь во втором – *о мертвом*, что свидетельствуют о более раннем характере мотива.

Чрезвычайно интересное явление представляют собой имена героев и героинь якутских олонхо, происхождение и формирование которых относятся к весьма отдаленному прошлому. По словам И.В. Пухова, в олонхо имеются пережитки более древних, чем рабовладение, «человеческих отношений, восходящих к эпохе матриархата»<sup>2</sup>. Что же касается имен богатырей якутского эпоса, то об этом ученый пишет следующее: «В олонхо нет циклизации. Она едва намечена по именам некоторых героев, причем это бывает заметно лишь в начале олонхо. Например, герои, носящие имя Эр-Соготох,

<sup>1</sup> Ақсауыт. С. 102.

<sup>2</sup> Пухов И.В. Якутский героический эпос олонхо. С. 28.

сначала одиноки; большинство Нюргунов в детстве спускается с неба; большинство Мюльдюю в детстве бывают калеками или уродами. Но в дальнейшем сюжеты смешиваются»<sup>1</sup>. Поскольку героини олонхо рождаются на небе, там же получают свое имя и спускаются богами на землю. Так, об олонхо «Многострадальный Эр Соготок» в публикации В.Л. Приклонского сообщается: «На седьмом небе Юрюнг Аар Тойон сотворяет якута по имени Многострадальный Эр Соготок и спускает его на землю»<sup>2</sup>.

Юрюнг Айы Тойон, или Юрюнг Аар Тойон, – верховное божество якутской мифологии, глава верхнего мира, божеств *айы* или *айыы*-божеств верхнего и среднего миров и Вселенной. На якутский язык его имя переводится как *Белый Создатель Господин*. Близки к нему божества *Айысыт*, божества плодородия, покровители или покровительницы домашнего скота<sup>3</sup>, популярные персонажи якутских мифологии и эпоса. В связи с тем, что богатыри якутского эпоса сотворяются на небесах различными богами и богинями и там же получают, очевидно, и свое имя, эпизодам наречения героя именем якутский эпос «не уделяет особого внимания». Но в отдельных случаях подобные картины все-таки встречаются. Так, в олонхо П. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» от имени богини Айыысыт говорится:

Вашему сыну-богатырю  
Я такое имя дарю:  
Владеющий Серо-стальным конем  
Кюн Дьырибинэ Бухатыыр –  
Пусть отныне зовется он.

Имя вашей дочери  
Я дарю:  
С блистающе ясным лицом  
Прекрасная Туйаарыма Куо –  
Пусть отныне зовется она!  
(Пер. В.Державина)<sup>4</sup>

К «главным частям» этих имен известный специалист по якутскому эпосу И.В. Пухов дает следующие пояснения: «Кюн Дьырибинэ, сын первых людей, молодой богатырь, спасаемый Нюргун Боотуром. Перевод имени – Солнечный Блик»; «Туйаарымо Куо: Туйаарыма – жаворонок, Куо – красавица. Дочь первых людей, одна из героинь, спасаемых Нюргун Боотуром. Наиболее распространенное имя героинь олонхо»<sup>5</sup>. В приведенных случаях как имя героя обозначаются: *Владеющий Серо-стальным конем Кюн Дьырибинэ Бухатыыр*; имя героини: *С блистающе ясным лицом Прекрасная Туйаарыма Куо*. Как видим, имена ге-

<sup>1</sup> Пухов И.В. Якутский героический эпос олонхо. С. 6.

<sup>2</sup> Приклонский В.Л. Три года в Якутской области. Приложения // Живая старина. 1890–1891. Вып. 2–4; Якутский героический эпос. «Могучий Эр Соготок». С. 414.

<sup>3</sup> Алексеев Н. Юрюнг Айы Тойон. Айы. Айысыт // МНМ. 1. С. 55; МНМ. 2. С. 680.

<sup>4</sup> Нюргун Боотур Стремительный. Якутский героический эпос олонхо. С. 30.

<sup>5</sup> Пухов И.В. Примечания // Нюргун Боотур Стремительный. С. 424.

роев и героинь якутских олонхо достаточно длинные. Но это еще не все! По мнению Н.В. Емельянова, имена героев и героинь олонхо намного длиннее. Так, он приводит следующий текст: «Имя богатыря в олонхо Тонг Суоруна следующее: “Имеющий свой дом на том берегу, где семьдесят богинь Иэйэхсит с пенем спускаются; выросший и обитающий на том месте, где восемьдесят богинь Айыысыт с важностью прогуливаются; появившийся на свет на той земле, где девяносто орлов Айыысыт с шумом опускаются; имеющий черного говорящего жеребенка-коня Сын лошади Дыырай богатырь – Таково высокое имя, которое не получить втихомолку, такова громкая слава, которую не достать рукою”»<sup>1</sup>.

На основе приведенных из якутских олонхо имен богатырей и богатырских дев можно сделать ряд весьма серьезных заключений: 1) «размеры» этих имен, если можно так выразиться, можно сопоставить с таким же «объемом» имен намного более поздних богов, где перечисляются десятки имен и имен-эпитетов; 2) имена эти имеют весьма определенное отношение к божественности, когда к этим именам прибавляется слово, олицетворяющее, скажем, божество Солнца, как в древнеегипетском пантеоне слово *Ра*; 3) весьма близки имена героев якутских олонхо и к именам персонажей мифологии и эпоса Древнего Востока, которые создаются определенными богами и богинями, в процессе которого и получают свое имя (ср.: Эн-меркар, Энкиду, Гильгамеш и др.).

Хотя алтайский героический эпос «Маадай-Кара» относится к довольно отдаленному прошлому, в нем наречению именем после рождения богатыря не придается особого значения. Поскольку богатыри и богатырские девы алтайских героических сказаний «создаются» духом гор или *духом Алтая*, они, очевидно, уже имеют собственные имена. Тем не менее иногда и в алтайских сказаниях говорится об имянаречении отцом богатыря, о чем, скажем, сообщается в эпосе «Маадай-Кара»:

Маадай-Карадын уулы сен – дийт.  
 Очинг алар учурлу – дийт.  
 Эрјинелү минер адынг  
 Кобонг јалду кок-боро – дийт,  
 Эргектүден јүрген бойынг  
 Когүдей-Мерген болорынг – дийт.  
 Минген адынг кок тор боро  
 Суу јелбистен бүткен – деди.  
 Јурген бойынг Когүдей-Мерген  
 Туу јелбистенг бүткен – деди.

Ты – сын Маадай-Кара,  
 Должен отомстить за отца.  
 Драгоценным конем под тобой  
 Хлопковогривый темно-синий будет,  
 Из имеющих большой палец ты сам –  
 Когюдей-Мергеном зваться будешь.

<sup>1</sup> Емельянов Н.В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо. М., 1983. С. 28.

Темно-сивый конь, на котором будешь ездить,  
От духа воды родился.  
Ты сам, Когюдей-Мерген, на свете живущий,  
От духа горы зачат.  
(Пер. С.С. Суразакова)<sup>1</sup>

Бликие эпизоды были нами зафиксированы и при рассмотрении татарско-башкирского сказания «Джик Мэрген», где богатырь получает свое имя во сне от своего отца, за гибель которого и должен отомстить. Алтайский же «Маадай-Кара» относится к гораздо более ранней эпохе – лет на тысячу или полторы. Совпадения же их отдельных эпизодов свидетельствуют об устойчивости эпических традиций.

Хотя сказания «Манас», «Алпомиш» в его узбекской версии, казахские «Кобланды-батыр» и «Камбар» и некоторые другие относятся к гораздо более поздней исторической эпохе, в эпизодах наречения богатырей соответствующими именами отражаются достаточно ранние мифо-эпические представления. Берущая свое начало с древневосточных мифологии и клинописной литературы традиция «оглашения» имени эпического героя еще до его рождения, естественно, продолжается и в сказании «Манас». Во-первых, оно, это имя, в самом тексте произведения появляется до рождения богатыря. Как известно из содержания дастана, чтобы рождение героя прошло благополучно, Джакып проводит принятый в таких случаях *той*: «Тойдон кийин токтолуп Эки жыл тамам өтүптүр, Эр Манас бойго бүткөнү Тамам үч ай жетиптир» – «После того как закончился той, Целых два года прошло. С той поры, как был зачат Манас-храбрец, Полных три месяца прошло»<sup>2</sup>.

Более интересен эпизод, приводимый в дастане еще раньше, когда описываются картины – своеобразные видения-сны Джакыпа: «Кырдан чыгып, кыйкырып, Кырк бала тийип кеткени. “Бай Жакып”, – деп, бакырат, – “Манастап” ураан чакырат» – «С криком выскочили из-за хребта Сорок ребят и угнали [коня]. Кричали они “Бай Джакып!”, Кричали *уран* “Манас! Манас!”»<sup>3</sup>. К выделенному слову *уран* в комментариях и Словаре 1 тома «Манаса» на киргизском и русском языках даются следующие пояснения: «“...Кричали *уран* Манас!”... – Здесь имя еще не родившегося Манаса служит боевым кличем – *ураном*. Этим уже как бы предсказывается скорое появление на свет богатыря, который прославится как военный предводитель среди сородичей». Что же касается слова *уран*, то оно обозначает боевой «клич, существовавший в прошлом у кочевых народов Средней Азии и Казахстана. (Надо полагать, что не только у них, но практически у всех, в том числе и «некочевых» народов. – Ф.У.) Для каждого рода он состоял из имени отдаленного предка – патриарха рода или того, кто как военный предводитель

<sup>1</sup> Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. С. 118, 304–305.

<sup>2</sup> Манас. Кн. 1. С. 40, 244.

<sup>3</sup> Там же. С. 30, 234.

прославил себя особыми боевыми качествами среди сородичей»<sup>1</sup>.

Как было принято у тюркоязычных народов и как об этом говорилось ранее, по случаю рождения ребенка, особенно долгожданного сына, у особо авторитетных лиц, тем более столь богатого, как Джакып, проводился большой пир – той, куда обычно приглашались наиболее авторитетные люди: аксакалы, главы всех близких родов и племен. Как говорится в дастане: «Кыпчактардан – Байжигит, Кыргыздардан Элеман, Анжыяндык Куртка чал, Аргындан Каракожо бар, Нойгуттардан Акбалта, Ногойлордон Эштек бар. Түрк уулунан Абдылда, Өзүбектен Дамулда, Өзүлөрү олтурду» – «От кыпчаков Байжигит, От киргизов Элеман, Из Андижана старик Куртка, От аргынов Кара-Коджо, От нойгутов Акбалта, От ногоев Эштек, От сынов тюрков Абдылда, От узбеков Дамулда – Все свои сидели здесь»<sup>2</sup>. Известно, что подобные торжества проводились у тюркоязычных народов по случаю важнейших событий как в семейно-бытовой, так и общественно-политической жизни страны и народа, что в немалой степени помогало совместному решению проблем бытия. И здесь присутствуют имена авторитетных представителей кыпчаков, киргизов, узбеков, ногойцев, тюрков и др., целый ряд из которых, в частности кыпчаки, ногойцы и аргынцы, сыграли важную роль в формировании ряда и других тюркских народов: татар, башкир, хакасов и т.д. На этих торжествах по случаю рождения сына и происходит наречение именем богатыря, о чем в дастане устами Багыша-храбреца говорится:

Казак, кыргыз, катаган –  
Баарыбыз бир атадан.  
Атабыздын сөзү бар,  
Өзүбектин өзү бар.  
Карыганда бир мерсент,  
Бай Жакып бала көрүптүр,  
Ат коючу кези бар.

Казахи, киргизы, катаганы\* –  
Все мы пошли от одного отца.  
Есть у нас заветы отцов.  
Есть и узбеки [среди нас].  
Дитя на старости лет –  
Сына – дождался бай Джакып,  
Самое время имя ему дать<sup>3</sup>.

Перед наречением именем новорожденного все получают подарки, отец-бай Джакып берет ребенка на руки, кладет в полу халата; Чыйырды следует за ним, держа в руках парчи и золота для следующего этапа обряда. Она просит

<sup>1</sup> Мирбадалева А.С., Кидайш-Покровская Н.В., Мусаев С.М. Комментарии. Словарь // Манас. Кн. 1. С. 515, 539.

<sup>2</sup> Там же. С. 66–67, 270–271.

\* Катаган – крупное объединение тюркоязычных племен.

<sup>3</sup> Мирбадалева А.С., Кидайш-Покровская Н.В., Мусаев С.М. Комментарии. Словарь. С. 66, 270.



дать имя сыну. Бай Джакып беспокоится: какое имя дадут сыну. Но пока что никто не решается на столь ответственный шаг. И здесь, когда все были в растерянности, появляется достаточно активный персонаж тюркоязычного эпоса, который обозначается по-разному: *дувана / дивана / дервиш*, странствующий *нищий* и спрашивает, чем озабочен народ, и предлагает выход в сугубо *мусульманском духе*: «Баш жагына “мем” келсин, – Байгамбардын сурөтү, Ортосуна “нун” келсин, – Олуянын сурөтү, Аягына “сен” келсин, – Арыстандардын боруму. Арты кайда кетти экен Ал үчөөнүн оруну? Окуп билди “Манас” – деп, Оозуна келди шондой кеп» – «В начале пусть будет “мим” – Начертание имени пророка, В середине пусть будет “нун” – Начертание [имени] святого, В конце будет “син” – Это образ льва. Что же получилось наконец Из трех [букв?]. Прочитав, он понял: “Манас” – Вот такое слово сорвалось с его уст!»<sup>1</sup>. – Слова «мим», «нун», «син» – это начертания букв арабского алфавита. Что все это значит? Какое отношение имеют арабские буквы к только что родившемуся киргизскому богатырю? Дело, очевидно, в том, что священная книга ислама – Коран – ниспослан *арабам и на арабском языке*, как это неоднократно сообщается в нем самом. Это значит, видимо, что само имя Манаса – божественное и мусульманское, что видно и из последующих строк сказания, где говорится о пожеланиях на его будущее:

Ат коюлду «Манас» – деп, –  
 «Алла Таала сактасын,  
 Ар балаадан калас!» – деп,  
 Бата кылды баарысы, –  
 Жашы менен карысы.  
 «Аты жакшы болду – деп, –  
 Айтканда көңүл толду» – деп,  
 Ата-энеси кубанды

«Дано ему имя “Манас” –  
 Да убережет [его] всевышний Аллах!  
 Да минуют всякие беды его!» – говоря,  
 Все благословили [дитя] –  
 И старики и молодежь.  
 Сказали: «Хорошее имя,  
 Благозвучное оно», –  
 Обрадовались отец и мать»<sup>2</sup>.

Весьма интересна и следующая закономерность, отраженная в эпосе «Манас»: если младенец нарекается именем, находясь еще в утробе матери, то в этом процессе может «участвовать» и бог или богиня. Когда же ребенок появляется на этот свет, этот момент ритуала исключается: бог или богиня, тем более Аллах, не могут быть среди людей! Вообще в тюркском эпосе не

<sup>1</sup> Мирбадалева А.С., Кидайш-Покровская Н.В., Мусаев С.М. Комментарии. Словарь. С. 68, 272.

<sup>2</sup> Там же.

бывает таких эпизодов, когда в таком «обычном» явлении, как наречение именем, мог бы участвовать Всевышний. Тем не менее влияние идеологии ислама в изображении указанных картин остается: нарекают новорожденного именем *аулие, дервиш, дивана* или *Хызыр-Ильяс*. Все сказанное значит, что в имени богатыря, описании процесса его рождения, тем более в воспроизведении картин наречения именем, достаточно ясно проглядывает божественность имени *Манас*, на чем мы ниже остановимся подробнее. Здесь же укажем, что квалифицированное объяснение самого процесса наречения именем дается в комментариях А.С. Мирбадалевой, Н.В. Кидайш-Покровской С.М. Мусаева, которые отмечают следующие моменты: «1) имя подбирается собранием всего народа; 2) никто из присутствующих не может назвать хорошее имя... 3) младенцев нарекает таинственный белобородый старец. Сказитель делает попытку дать толкование имени *Манас*, придать ему особый смысл, якобы отделяющий его от всех человеческих имен»<sup>1</sup>.

Несмотря на все приведенные данные, сложным и до сих пор нерешенным остается вопрос о происхождении и значении имени «Манас», хотя в последние сорок-сорок пять лет появился целый ряд исследований киргизских ученых, посвященных эпосу<sup>2</sup>. Ни один из исследователей не отрицал и не отрицает древности возникновения эпоса «Манас». Однако в отношении его датировки мнения расходятся. Как выше говорилось, В.М. Жирмунский писал, что древнейший пласт эпоса относится к VI–XIV векам. К этому пласту восходят образы Манаса, Джолоя и Сайкал, Коджоджаша, Тештюка и немногих других<sup>3</sup>. Вопрос о божественном происхождении имени «Манас» тщательно исследовал М. Ауэзов. Он писал: «Лингвистически имя Манас должно означать либо наименование божества из пантеона шаманства, либо, что вернее, оно связано с манихейством, широко распространенным в ту пору в Средней Азии. Может быть, настоящее имя прославленного героя тех времен было иное, а позже он, благодаря своим доблестям, был прозван именем божества – Манасом»<sup>4</sup>. Не отрицал возможности отождествления Манаса с древним божеством и П.Н. Берков.

Имеются и некоторые другие данные, доказывающие божественное происхождение имени «Манас». Об ассирийском эпосе Эрры «Царь всех обиталищ» (конец 2 тысячелетия до н.э.) В. Афанасьева пишет: «Эпос об Эрре привиделся во сне Кабтилани-Мардуку (что означает: “Мардук – почтеннейший из богов”), который, восстав ото сна, записал все, что ему приснилось, “не упустив ни единого слова”»<sup>5</sup>. Подобные легенды позже проникнут в книги христианские (призвание пророка Исаяи), мусульманские (призвание пророка Мухаммеда), получают

<sup>1</sup> Мирбадалева А.С., Кидайш-Покровская Н.В., Мусаев С.М. Комментарии. Словарь. С. 519.

<sup>2</sup> Бегалиев С. О поэтике эпоса «Манас». Фрунзе, 1968; Мамыров М. Саякбай Каралаевдин «Манас» эпосунун идеялык-көркөмдүк өзгөчөлүгү. Фрунзе, 1962; Мамытбеков З., Абдылдаев Э. «Манас» эпосун изилдөөнүн кээ бир маселелери. Фрунзе, 1966; Мусаев С. Эпос «Манас». Фрунзе, 1979; Абдылдаев Э. «Манас» эпосунун тарыхый өнүгүшүнүн негизги этаптары. Фрунзе, 1981.

<sup>3</sup> Жирмунский В.М. Введение в изучение эпоса «Манас». С. 166.

<sup>4</sup> Ауэзов М. Киргизская народная героическая поэма «Манас». С. 52.

<sup>5</sup> Я открою тебе сокровенное слово... С. 21.

широкое распространение в фольклоре Востока и Запада. В книге пророка Исаяи рассказывается о том, что он однажды услышал голос господя, «говорящего: кого мне послать? и кто пойдет для нас? и я сказал: вот я, пошли меня. И сказал он: пойдя и скажи этому народу: слухом услышите, и не уразумеете, и очами смотреть будете, и не увидите. Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их» (Ис 6:8–10<sup>1</sup>). После чего пророк Исаяя стал проповедником слова божьего.

Более сложно о призвании Мухаммеда. Самое важное в его жизни событие произошло в месяце рамадан 920 года эры Селевкидов, по принятому у нас летоисчислению – в 610 году. Пророк любил одиночество и молитвы и много времени проводил на горе Хира. Когда Мухаммед спал, 24 числа указанного месяца *рамадан* «к нему явился некто в человеческом облике.

– Он пришел ко мне, когда я спал, – рассказывал Мухаммед, – со сверкающим свитком, покрытым какими-то письменами:

– Читай! – услышал Мухаммед.

– Я не умею читать, – ответил он».

Но пришедший некто в человеческом облике продолжал настаивать, несмотря на отказ Мухаммеда. В ответ на слова Пророка «Я не умею читать!» некто опустил на его грудь свиток, «придавил его так, что Мухаммеду показалось, что наступает смерть, и в третий раз приказал:

– Читай!

– Что мне читать?

(– И говорил это только с целью не допустить его до повторения чего-либо подобного тому, что он со мной проделал, – признавался Мухаммед впоследствии). И явившийся сказал:

Читай! Во имя Господа твоего, который сотворил –

сотворил человека из сгустка.

Читай! И Господь твой щедрейший,

который научил каламом,

научил человека тому, что он не знал.

Мухаммед покорно повторил эти слова, и пришелец удалился.

– Очнулся я от своего сна, – рассказывал Мухаммед, – и почувствовал, что все слышанное мною как будто написано в моем сердце»<sup>2</sup>.

В легендах о призвании Мухаммеда обращает на себя внимание то, что ангел как будто бы насильно заставляет его стать пророком и проповедовать слово Аллаха. Они перекликаются с легендами о призвании пророка Исаяи, о чем выше уже говорилось; подобное же повествование приводится и в Книге Про-

<sup>1</sup> Библия. С. 691–692; Черняев Н.И. «Пророк» Пушкина с его же «Подражаниями Корану». М., 1898. С. 20.

<sup>2</sup> Панова В.Ф., Вахтин Ю.Б. Пророк Мухаммед. С. 143–144; см. также: Винников И.Н. Легенда о призвании Мухаммеда в свете этнографии // Сергею Федоровичу Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932. Л., 1934. С. 127.

рока Иеремии: «И было ко мне слово Господне: Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя: пророком для народов поставил тебя; А я сказал: о, Господи Боже! я не умею говорить, ибо я еще молод. Но Господь сказал мне: не говори: “я молод”; ибо ко всем, к кому пошлю тебя, пойдешь, и все, что повелю тебе, скажешь. Не бойся их; ибо Я с тобою, чтобы избавлять тебя, сказал Господь. И простер Господь руку Свою, и коснулся уст моих, и сказал мне Господь: вот, я вложил слова Мои в уста твои» (Иер 1:4–9<sup>1</sup>). Данная версия легенды повторяется в *Книге Пророка Иезекииля, Книге Пророка Ионы*<sup>2</sup>.

Интересно здесь отметить следующее: в отдельных Книгах Библии сам Господь Бог общается с Пророками и *Сам повелевает* им довести слово Господа до людей. И объясняется это, видимо, политеизмом Древнего Востока и Древней Греции, где было возможно общение простых смертных, тем более избранных Господом Пророков с Богом. Явление же Корана к арабам произошло в тот период, когда в целом ряде стран господствовал монотеизм – единобожие, когда общение смертных с бессмертными стало редким исключением.

Генетически все версии этой легенды восходят к первобытному шаманизму, ибо «пророчество явилось на смену шаманству»<sup>3</sup>.

Различные духи в шаманизме персонифицировались в образах многочисленных божеств, богов и богинь, духов Неба, растений (скажем – березы), птиц (лебедь – аккош), животных (например, быка); иногда популярных среди тюркских народов бога Кудая – Ходая или Тэнгри. Абдулкадир Инан приводит различные формы имени последнего, распространенного у многих народов: Тэнре, Тенгере, Тенгри, Танри, Тангри, Тангара (почему-то автор эти безусловно *собственные имена* пишет с маленьких букв)<sup>4</sup>.

Что же касается легенд о призвании шаманов, то они практически везде и всюду одинаковы или очень близки друг к другу, о чем Т.М. Михайлов писал: «Шаманы и шаманки как посредники между верующими, с одной стороны, и сверхъестественными силами – с другой, считались избранниками неба или бога»<sup>5</sup>. Давая общую характеристику шаманизма тюркоязычных народов Сибири, И.С. Гурвич писал во вводном слове к специальному исследованию Н.А. Алексеева следующее: «Тщательно суммированные и проанализированные

<sup>1</sup> Библия. С. 743.

<sup>2</sup> Там же. С. 811, 907.

<sup>3</sup> *Винников И.Н.* Легенда о призвании Мухаммеда. С. 135–136. Последнее подтверждается многочисленными данными. Например, у целого ряда племен Малайзии и Индонезии существует поверье, что шаманом становится лишь тот, кому приснилось его будущее шаманство (*Ревуненкова Е.В.* Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980. С. 65, 66, 73), кого духи заставляют стать шаманом. Б.Н. Басилов приводит интересный рассказ о среднеазиатской женщине-шаманке: «Не по своей воле избрала она эту необычную профессию. Духи сами явились к ней и повелели стать шаманкой. Она сопротивлялась, плакала, умоляла духов оставить ее в покое, но пари наслали тяжелую болезнь и сломали ее упорство. Лишь пройдя обряд шаманского посвящения и став “бакши”, она выздоровела» (*Басилов Б.Н.* Ташмат-бола // Глазами этнографов. С. 160).

<sup>4</sup> *Абдулкадир Инан.* Шаманизм тарихта һәм бөгөн. Өфө, 1998. 44 б.

<sup>5</sup> *Михайлов Т.М.* Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск, 1987. С. 94.

литературные, архивные и музейные данные и полевые материалы, собранные автором, неопровержимо свидетельствуют о том, что шаманизм сибирских народов – культ экстатического общения отдельных лиц с духами – представляет собой в целом единое весьма устойчивое явление, основанное на ряде общих для всех этих народов представлений о сверхъестественных существах, “населяющих” нижний, средний и верхний миры, сложных, хотя и противоречивых, мифологических комплексах<sup>1</sup>.

Целый ряд версий по существу одной и той же легенды, восходящей к первобытной древности, приведены нами для того, чтобы методом сравнительно-типологического подхода к материалу попытаться *доказать божественность деяний и происхождения имени Манаса*. Во всех версиях легенды наиболее важным является то, что Исаяю или Мухаммеда «призывает» сам христианский Бог или мусульманский Аллах, так же как шаманов – духи.

Важную роль играет ее главный герой – Манас. О первом известном манасчи Кельдибеке «рассказывают, будто начало его сказительской деятельности связано с явлением ему Манаса. Существует легенда о том, что Кельдибек в 17–18-летнем возрасте видел во сне Манаса и его соратников, которые потребовали, чтобы он пел “Манаса”»<sup>2</sup>. Такая же легенда существует и о другом знаменитом манасчи – Балыке. «Как передавал сам Балык, по пути в Наманган он остановился ночевать у мавзолея Манаса и здесь ему приснился Манас со своими соратниками, который велел ему петь о нем»<sup>3</sup>. Начало своей деятельности манасчи Сагымбай Орозбаков и Саякбай Каралаев связывают с вещими сновидениями. Сказанное относится и ко всем другим более или менее значительным манасчи.

С течением времени исполнение «Манаса» приобретает «божественное» значение. Есть легенда о том, что, «когда Кельдибек пел, дрожала юрта, в которой он сидел; силой своего пения он потрясал стихии, на аул неожиданно налетал ураган, неведомые всадники, от топота их коней содрогалась земля»<sup>4</sup>. Не менее поэтична другая легенда, приводимая С. Мусаевым: «По преданиям сила поэтического и музыкального таланта Токтогула была такова, что когда он пел и играл на комузе, все живое замирало, его слушали горы и скалы; птицы прилетали и садились на колок комуза, на котором играл Токтогул, чтобы послушать его мелодии»<sup>5</sup>.

В других легендах герой эпопеи как бы выступает в роли самих *пророков* и *святых*, при содействии которых в тюркской эпической традиции бездетные старик и старуха вымаливают себе детей. В одной из легенд рассказывается, что «манап Осмон из рода Эсенкул пригласил Кельдибека исполнить “Манас”, после чего жена Осмона якобы забеременела и родила сына»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Гурвич И.С. От редактора // Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 3.

<sup>2</sup> Рахматуллин К.А. Творчество манасчи // «Манас» — героический эпос киргизского народа. Фрунзе. 1968. С. 79–80.

<sup>3</sup> Там же. С. 79–80.

<sup>4</sup> Ауэзов М. Киргизская народная героическая поэма «Манас». С. 18.

<sup>5</sup> Мусаев С. Эпос «Манас». Фрунзе, 1979. С. 34–35.

<sup>6</sup> Рахматуллин К.А. Указ. раб. С. 80.

Популярность эпопеи «Манас» и имени ее главного героя в киргизском народе – явление уникальное во всей истории мирового эпоса. С. Мусаев пишет: «Киргизы ставят Манаса выше всех известных им культов, связывая имя и деятельность его со всем необычным и особенным. До недавнего прошлого у киргизов существовал обычай: новорожденный нарекался любим именем, не исключая и имен святых и пророков, но ни один киргиз не назвал сына своего Манасом. Манас был настолько чтим, что считалось кощунством называть еще кого-то его именем»<sup>1</sup>.

В имени героя эпоса сохранились и отголоски *тотемизма*. Сразу же после рождения Манаса его нарекают прозвищем *кабылан* ‘леопард’, *жолборс* ‘тигр’. Далее к этим определениям прибавляются *арслан* ‘лев’, *сырттан* ‘гиена’, *көкжал* ‘сивогривый волк’<sup>2</sup>. Отмечая это, В.М. Жирмунский писал: «Название героя из сравнения часто превращается в прозвище, вытесняющее его собственное имя»<sup>3</sup>. То есть в эпосе происходит то же самое, что и в казахском «Кобланды-батыр»<sup>е</sup>. С рассматриваемой точки зрения это имя тоже представляет большой интерес. В оригинале одного из вариантов эпоса есть слова *Қобландыдай ұл туды*<sup>4</sup>. В тексте дастана на казахском языке речь идет не об имени богатыря – герой только сравнивается с Кобланды: «Родился сын, как Кобланды». Получается, что герой сравнивается сам с собой. Объяснить это кажущееся противоречие позволяет более глубокий анализ фразы оригинала. Можно предположить, что новорожденный богатырь сравнивается с кобланом (*каблан* – леопард), также как, впрочем, и Манас. Морфема *ды* является, видимо, поздним наращением, благодаря которому стих становится более благозвучным. Первоначально в произведении – в приведенном предложении – было, вероятно, не «Кобландыдай», а «Кабыландай», то есть «как леопард». Форма же «Кобландыдай» является производной от «Кобланды» – имени героя, уже хорошо известного в народе. Такое предположение, на наш взгляд, не противоречит закономерностям казахского языка и эпическим традициям тюркских народов. Слово *каблан*, *коплан*, *коплон*, *гаплаң* на всех тюркских языках обозначает леопарда; и в народном языке и в целом ряде тюркоязычных дастанов чаще всего употребляется как постоянный эпитет эпического богатыря<sup>5</sup>. Предположение о непосредственной связи имени героя казахского эпоса с леопардом легко доказывается текстом произведения, в котором богатырь часто называется *Коблан* без морфемы *ды*. Вариант сказания, записанный от Е.Т. Аманжолова, называется не «Кобланды-батыр», а «Коблан»<sup>6</sup>. Все эти данные свидетельствуют, что в имени героя сохранились следы тотемистических представлений.

Остановившись на вопросе о тотемных именах в древнетюркском обществе, Г. Давлетшин со ссылкой на Л.Н. Гумилева приводит следующие при-

<sup>1</sup> Мусаев С. От редактора // «Манас» — героический эпос киргизского народа. С. 6.

<sup>2</sup> Манас. I китеп. 66 б.; *Бегалиев С.* Указ. раб. С. 48.

<sup>3</sup> *Жирмунский В.М.* Введение в изучение эпоса «Манас». С. 121.

<sup>4</sup> Кобланды батыр. С. 402.

<sup>5</sup> Каракалпакско-русский словарь. М., 1958. С. 348; Киргизско-русский словарь. М., 1965. С. 311; Русско-узбекский словарь. М., 1954. С. 333; Русско-татарский словарь. Казань, 1971. С. 297; Русско-казахский словарь. М., 1954. С. 313.

<sup>6</sup> Кобланды-батыр. С. 66, 70, 81, 94, 102, 104, 408–412.

меры: Арслан, Бури хан, Ил-Арслан, Ирбис Ышбара («Могучий барс»), Буришад, Ил Буришад, Юкукшад («Ябалак» – «Сова»), Ирбис Дулу-хан («Снежный барс»), Кулун-бек, Поши хан, Поши тегин, Болан Каган и др. Особенно часто встречаются варианты имен со словами Бури (Волк) и Барс. Такие имена были распространены в основном среди представителей господствующего класса<sup>1</sup>. Присвоение членам рода наименования тотемного животного было распространено достаточно широко, что не могло не отразиться в фольклоре. Исследования этнографов показывают, что туркменские ханы XI–XVIII веков, например, «чаще носили имена хищных зверей и птиц, бывших в свое время тотемами»<sup>2</sup>. Как отмечалось, об этом же свидетельствуют и легенды о происхождении рода Ашина, чье имя в переводе на русский язык значит «благородный волк». Имя Борабек зафиксировано и в «Большой надписи памятника Кюль-тегину», и во «Втором памятнике с Чакуля»<sup>3</sup>. Вообще имена, так или иначе связанные с отголосками тотемизма, были широко распространены у тюркоязычных народов в V–VIII веках. Верховным ханом тюркютов в VI веке был Арслан («звериное имя» Тобо-хана, греческое – Арсила). Зафиксировано у ханов тюркютов и имя Бури-хан, а в VII веке – имя принца крови – Буришад<sup>4</sup>. Поскольку тюркютские и тюркские ханы, согласно упомянутой легенде, происходили из рода Ашина, это имя многократно повторяется в истории тюркютов и тюрков. Обозначение волка дважды повторяется в одном и том же имени Ашины-Шэни. На основе этих фактов Л.Н. Гумилев пишет: «Название “волк” имело для тюрков VI в. огромное значение. Китайские авторы считают понятия “тюркский хан” и “волк” синонимами, видимо, опираясь на воззрения самих тюркских ханов... Золотая волчья голова красовалась на тюркских знаменах»<sup>5</sup>.

Все эти особенности тюркских имен отразились и в народном эпосе, вернее – не столько имен, а богатырских качеств героя, когда он сравнивается с наименованиями диких, чаще всего хищных зверей, которые «приставлены» к их именам. С этой точки зрения в тюркоязычном эпосе очень активную и довольно выразительную роль играет *лев* – *арыслан*, *арыстан*, сравнение с которым богатырей встречается если не во всех, то, безусловно, в абсолютном большинстве тюркоязычных сказаний. В казахском «Кобланды-батыре», например, неоднократно встречается выражение: «Арыстан туған Қоблан» – «Родившийся львом Коблан»; имя богатыря мы здесь оставили без изменения. Буквальный же перевод приведенного предложения звучит: «родившийся львом *леопард*». Выражение это употребляется не только по отношению к главному герою сказания, но и к другим. Скажем, в следующих словах: «Арыстан Туған Бөкенбай» – «Родившийся львом Бөкенбай»<sup>6</sup>. Еще

<sup>1</sup> Дәүләтшин Г. Төрки-татар рухи мәдәнияте тарихы. Казан, 1999. 402 б.

<sup>2</sup> Новиков В.А. Указ. раб. С. 34.

<sup>3</sup> Стеблева И.В. Поэзия тюрков VI–VIII веков. С. 115; Малов С.Е. Енисейская письменность тюрков. С. 37.

<sup>4</sup> Гумилев Л.Н. Указ. раб. С. 58, 195.

<sup>5</sup> Там же. С. 23.

<sup>6</sup> Қобланды-батыр // Ақсауыт. Т. 1. 16, 148 бб.

более оригинально употребление образа льва в следующем отрывке: «Осы кеткен қозымды Өз қолыңа тапсырдым, Ғали атты арыстан»<sup>1</sup> – «Ушедшего [этого] ягненка препоручаю тебе одному, Лев по имени Али» (пер. наш. – Ф.У.). В близких художественных функциях встречается образ льва и в других эпических сказаниях, в данном случае, казахского народа. Скажем, в дастане «Ер Таргын»: «Арыстан туған ер үшін» – «Ради героя, родившегося львом»; «Арыстан кетіп мен қалсам» – «Если лев уйдет, а я останусь».

Менее популярен эпитет *волк* в тюркских сказаниях. Так, в дастане «Кобланды-батыр» неоднократно встречается выражение «Қобландыдай бөрінің» – «У Кобланды, который подобен волку»; дословный же перевод того же предложения звучит несколько иначе: «У волка как леопард»; в дастане «Алпамыс-батыр»: «Қойға шапқан бөрідей» – «Как волк, напавший на овец». Своеобразно и следующее выражение из того же сказания: «Аш қасқырдай тоймас ед» – «Ненасытен, как голодный волк»<sup>2</sup>. Оригинальность приведенных выражений заключается в том, что для обозначения *волка* в одних случаях употребляется истинно казахское слово *қасқыр*, в других – *бөрі* от татарско-башкирского *бүре*. Объясняется это тем, что большинство казахских эпических сказаний впервые, как отмечалось в первой главе работы, было опубликовано в Казани, если можно так сказать, на смешанном казахско-татарском языке, что достаточно хорошо видно в обоих томах указанного издания «Аксауыт». В языке поволжских татар нет слова *қасқыр*, как в казахском – *бөрі-бүре*. Поэтому для обозначения одного и того же зверя употребляются оба этих слова.

Как и в киргизском «Манасе», для определения богатыря в казахском эпосе употребляется и слово *көкжал* – *сивогривый*, которое служит и для определения, и для обозначения богатыря; например, в следующих выражениях сказания «Кобланды-батыр»: «Соңыннан келіп үш көкжал» – «Придя позже, трое сивогривых»; «Басын қосып төрт көкжал» – «Объединившись, четверо сивогривых»<sup>3</sup>.

Сравнение богатырей тюркоязычного эпоса со львом (чаще всего), леопардом и волком тоже восходит к древневосточным мифологии и эпосу. Видимо, первоначально такого характера сравнения употреблялись по отношению к богам и богиням. В поэме «Когда вверху...» (XIV в. до н.э.) боги, столпившиеся вокруг богини Тиамат, определяются как *львы рычащие*. В той же поэме о Мардуке говорится: «Как бык растоптал врагов надменных». В поэме «Тебе – мольбы мои, владык владыка, богинь богиня!» (середина II тыс. до н.э.) о богине Иштар сказано: «Ирнини (одно из имен Иштар. – Ф.У.) неистовый лев... Бушующий яростно бык...»<sup>4</sup>. При этом интересно отметить, что с неистовым львом и яростным быком сравнивается не бог или эпический богатырь, а *богиня Иштар*, что может быть объяснено только устойчивостью эпических традиций, устоявшихся метафорических формул. Позже такие определения и сравнения были пере-

<sup>1</sup> Қобланды-батыр. С. 50.

<sup>2</sup> Там же. С. 132, 187, 284, 285, 291.

<sup>3</sup> Қобланды-батыр. С. 121, 125.

<sup>4</sup> Я открою тебе сокровенное слово... С. 35.



несены на вождей и царей, деяния которых в памятниках древневосточной письменности передаются явно преувеличенно и несколько хвастливо. В древнеегипетской письменности нередки случаи сравнения фараонов во время битвы с разъяренным *соколом, львом, леопардом*. Древнехеттский царь Хаттусилис I (ок. 1650–1620 гг. до н.э.) сам себя сравнивает со *львом*. В анналах Синаххериба (704–681 гг. до н.э.) есть выражение «Как *лев* я взъярился»<sup>1</sup>. Возможно, что именно отсюда подобные сравнения проникают в эпос древнего мира, где встречаются весьма часто. В связи с этим же само собой напрашивается предположение – не отсюда ли идут письменно-литературные истоки *самовосхваленный, взаимооскорблений* богатырей перед битвой, распространенных в эпосе многих народов мира<sup>2</sup>.

Для того чтобы по возможности убедительнее рассмотреть вопрос о наречении героя именем, обратимся еще к нескольким конкретным примерам. В узбекской версии классического сказания «Алпомиш», например, соблюдаются в основном те же обряды и обычаи, что и в киргизском «Манасе». Это объясняется несколькими и весьма важными причинами: 1) киргизы и узбеки, также как казахи, татары, каракалпаки, башкиры и некоторые другие тюркские народы, принадлежат к одной и той же языковой группе, основу которой составил ныне мертвый *кыпчакский язык*<sup>3</sup>. Следовательно, 2) и их исторические судьбы были близкими; в древности предки их всех жили в составе тюркских каганатов (VI–VIII вв.); позже, особенно в XIII–XV вв., – в составе Золотой Орды.

Как мы помним из содержания узбекской версии дастана «Алпомиш», когда Байбури и Байсары достигли гробницы *Али Шахимардана*, они услышали голос, что когда родятся дети, он сам явится к ним под видом *каландара* (ср.: *дервиш, дивана, аулие, Хызыр*) и даст детям имя. И вот дети Байбури родились. По этому случаю собрались здесь старшие и младшие *биц, аксакалы* – «1) почтенные седобородые старцы, 2) патриархи, старейшины рода», *арбобы* («почитаемые, видные лица, сановники»<sup>4</sup>). Ясно, что на *той*, организованный по случаю рождения детей, собрались не только богатые, но и бедные. После сорока дней тоя народ начал расходиться. И вдруг видят, что к ним идет какой-то каландар: «Шундай қараса, яхши шурли бир қаландар маст булиб, қаландардай булиб, шул мажлисга қараб кела берди. Халойиқлар хам курди: тарзи гул юзли, ширин сузли, бир сиёсатхи киши қаландар булиб келаётыр, узга кишиларга бу қаландарнин холи – ахволи маълум эмас» – «Присмотрелись – тот благообразный каландар ступает *опьяненно-восторженно, как истый каландар*, и идет прямо туда, где собрались люди. Народ тоже увидел: приближается к ним прекрасноликий, сладкоречивый, осанистый человек в облике каландара; посторонние люди и не догадываются о его думах-чаяниях»<sup>5</sup>. К выделенным курсивом словам М. Абдурахимов

<sup>1</sup> Я открою тебе сокровенное слово... С. 26.

<sup>2</sup> Подр. см.: *Урманче Ф.* Лиро-эпос татар Среднего Поволжья. С. 185–186.

<sup>3</sup> ТЭС. Казан, 2002. 381 б.

<sup>4</sup> *Абдурахимов М.* Словарь // Алпомиш. Ўзбек халқ қахрамонлик эпоси. 815, 816 бб.

<sup>5</sup> Алпомиш. 69, 428 бб.

дает следующее пояснение: «опьяненный от молитвенного радения», «опьяненный любовью к Богу», т.е. Аллаху<sup>1</sup>, что было характерно для *суфиев*, о которых говорилось выше. Участники тоя встречают суфия-каландара подобающим образом, с поклонами, целуют ему руки и с почетом проводят в дом: “Шунда фарзандларнин учовини хам олиб келиб, Шохимардон пирнинг этагига солди. Шохимардон пири Бойбурунинг углининг отини Хакимбек куйди, унг кифтига беш кулини урди. Беш кулининг урни доғ булиб, беш панжанинг урни билиниб қолди. Қизининг отини Қалдирғочойим куйди. Бойсарининг қизининг отини ой Барчин куйди” – “Вынесли они своих троих детей и положили их в полы халата Шахимардан-пира. Шахимардан-пир нарек сына Байбури Хакимбеком и ударил ладонью мальчика по правому плечу. Отпечаток его пятерни остался на плече, стал виден след пяти пальцев. Дал старец имя дочери Байбури Калдыргач-айм, а дочери Байсары – Айбарчин”<sup>2</sup>. При этом необходимо иметь в виду, что каждое из имен героя и героини имеет свое особое значение. Что же касается выделенных курсивом слов, то они объясняются в комментариях в следующих словах: «Имеется в виду особый знак, помечаемый пиром, знак божественной избранности героя. Таких героев-избранников называют “назаркарда” (букв.: тот, на кого упал взор святого). Традиционный мотив в эпосе тюркоязычных народов»<sup>3</sup>. Итак, и в данном случае, рассматривая лишь эпизод наречения эпического героя именем, мы вышли к проблеме *божественности самого богатыря*, хотя имя его связано с гораздо более поздними представлениям об *алп-алыпах*, о чем уже говорилось.

Поскольку мы здесь, как уже говорились, опять вышли к проблеме божественности самого богатыря или его имени, необходимо подтвердить свою мысль еще несколькими конкретными примерами. Возвращаясь к уже отчасти рассмотренным вопросам, отметим, что в процессе развития киргизской эпопеи имя Манаса, например, как бы входит в ряд имен героев древнетюркского эпоса. В его составе появляется древнетюркское *алп*: «Куда бы он не выехал, всюду открыты ему дороги. Виден в нем характер великана Алпа!»<sup>4</sup>. При определении значения имени Манаса обычно привлекается алтайский «Алып-Манаш», в действиях и имени героя которого немало общего, типологически близкого к деяниям героя киргизской эпопеи. Приводя отрывок из «Манас»а, где описывается богатырь, и сопоставляя его с алтайским эпосом, П.Н. Берков писал: «Нет сомнения, что перед нами рудимент прежнего позднемифического представления об Алпе-Манасе – Алып-Манаше»<sup>5</sup>. Формирование «Алып-Манаш»а – алтайской версии сказания об Алпамыше – В.М. Жирмунский относил к VI–VIII векам, то есть к тому же историческому периоду, в котором формировалось первоначальное ядро «Манаса». Ученый отмечал совпадение имен Алып-Манаша и Манаса и тот факт, что в течение веков эти два произведения бытовали в непо-

<sup>1</sup> Абдурахимов М. Комментарии // Алпомиш. С. 802.

<sup>2</sup> Алпомиш. 69–70, 428 бб.

<sup>3</sup> Там же. 69–70. С. 802.

<sup>4</sup> Цитируется по: Берков П.Н. Указ. раб. С. 251.

<sup>5</sup> Там же. С. 252.

средственном соседстве.

Как видно из рассмотренного материала, в собственных именах героев тюркского эпоса не так часто отражается их *божественное происхождение*, хотя во многих произведениях повествуется о том, как Бог (Кодай, Ходай) или Аллах, а чаще – пророки и святые даруют детей бездетным супругам. В Орхон-енисейских литературных памятниках, перекликающихся с произведениями клинописи Древнего Египта, Ассирии, Вавилонии, неизменно подчеркивается божественность происхождения власти кагана. Тексты указывают на то, что «каган является фигурой самого высокого ранга, лицом божественного происхождения»<sup>1</sup>. В «Малой надписи памятника Кюль-тегину» сообщается: «Небоподобный, неборожденный, тюркский, мудрый каган, я ныне сел (на царство)»<sup>2</sup>. В «Онгинском памятнике» неоднократно говорится о «Божественном Бильге-кагане»<sup>3</sup>. В самих именах, однако, нет ничего божественного, они указывают лишь на титулы и власть. Для выявления признаков «божественности» в *самом имени героя* требуются дополнительные изыскания. Ибо древние представления обычно оказываются «завуалированными толстым слоем» отложений более поздних исторических эпох. С этой точки зрения показательны слова П.Н. Беркова об одном из героев алтайского богатырского эпоса: «По “Алып-Манашу” Кюмюжек-Ару – дочь Кыргыз-кана. Комментатор переводит это имя “киргизский хан”. Однако необходимо учесть, что у алтайцев существовало божество, называвшееся Кыргыз-каан<sup>4</sup>, а у кызыльцев божок – “тюсь”, наименование которого было “кыргыз-тюсь”. Таким образом, при общем мифологическом характере “Алып-Манаша” можно без особой натяжки предположить, что Кюмюжек-Ару является в эпосе дочерью не киргизского хана, а божества Кыргыз-каана»<sup>5</sup>.

Может быть указана божественность имени Ер Саин из казахского героического эпоса, приводимое в форме «отмеченный богом Саин»<sup>6</sup>. От его прикосновения девяностолетним старухам возвращалась их молодость, а от его взгляда все вокруг расцветало. Имя Ир-Саин (Ирин-Сайн) широко распространено в произведениях тюрко-монгольского фольклора, о чем в свое время писал еще Г.Н. Потанин<sup>7</sup>. Именно это имя присвоил себе Бату Саин – родоначальник ханов Золотой Орды, стараясь тем самым подчеркнуть божественность происхождения не только своей власти, но и своего имени<sup>8</sup>. При этом хан исходил из глубоких народных традиций, учитывая распространенные в тюрко-монгольской среде легенды и сказания, где Ирин-Сайн изображался как боже-

<sup>1</sup> Стеблева И.В. Поэтика древнетюркской литературы. С. 85.

<sup>2</sup> Стеблева И.В. Поэзия тюрков VI–VIII веков. С. 107.

<sup>3</sup> Там же. С. 136.

<sup>4</sup> Андриянов А.В. Путешествие члена-корреспондента А.В. Андриянова в Кузнецкий край // Известия Русского Географического общества. Т. 17. Вып. 4. СПб., 1881. С. 44, 46.

<sup>5</sup> Берков П.Н. Алтайский эпос и «Манас» // Киргизский героический эпос «Манас». М., 1961. С. 250.

<sup>6</sup> Песни степей. С. 35.

<sup>7</sup> Потанин Г.Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899. С. 720.

<sup>8</sup> Сказание о зачатии царства Казанского, изданное Н.Ф. Катановым. Казань, 1902.

ственный шаман и сын неба<sup>1</sup>. В качестве примера можно сослаться еще на тувинское богатырское сказание «Бокту-Кириш и Бора-Шээлей», героиня которого побеждает всех своих врагов потому, что ей постоянно помогают хозяева двух гор – гении-хранители родных мест Саин-Улааты<sup>2</sup>.

На первый взгляд, нет ничего божественного в имени *Камбар-батыр* из одноименного казахского героического сказания<sup>3</sup>. В казахском эпосе «Кобланды-батыр» приводятся слова матери богатыря, напутствующей сына перед опасным сражением:

Алланың досты Мухамбет  
Тек тапсырдым қолыңа.  
Көл иесі, Камбар-ай,  
Шөл иесі, Қамбар-ай.  
Қамбар, өзің қолдасаң  
Қолдамайтын кім бар-ай?

‘Друг аллаха Мухамбет,  
Препоручаю лишь тебе одному!  
О Камбар, владыка озер!  
О Камбар, владыка пустынь!  
О Камбар, если не заступишься ты –  
Кто же заступится тогда?<sup>4\*</sup>

Здесь имя Камбара поставлено рядом с именем мусульманского пророка Мухаммеда. В среднеазиатском фольклоре «Камбар – древнее божество, связанное с культом воды, существовавшим в Туркестане. Он же покровитель скота»<sup>5</sup>. Это имя древнего божества в дальнейшем отрывается от своей мифологической основы и начинает бытовать в качестве имени эпического героя<sup>6</sup>.

На божественность происхождения своего имени и своей власти претендовал не только названный выше Бату Саин, но еще раньше его дед – Чингисхан. Монгольская хроника 1240 года «Сокровенное сказание» сообщает о рождении последнего: «Предком Чингисхана был Борте-Чино, родившийся по соизволению Вышнего Неба. Супругой его была Гоа-Марал»<sup>7</sup>. В переводе с монгольского Буртэ-чино – «серый волк», Гоа-Марал – «прекрасная лань»<sup>8</sup>. Поскольку легенда называет предками Чингиса «серого волка» и «прекрасную лань», можно полагать, что в данном случае в ней нашли отражение древние верования о происхождении героя от тотемных животных. Легенда эта, очевидно, тюркского происхождения и первоначально была связана с именем основателя династии «некогда могущественного рода Ашина»<sup>9</sup>. Этот род с VI по IX век, то есть на протяжении 350 лет, правил многими тюркскими держава-

<sup>1</sup> Потанин Г.Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. С. 377–379.

<sup>2</sup> Гребнев Л.В. Тувинский героический эпос. С. 21, 25.

<sup>3</sup> Қазақ эпосы. 1 кітап. Қамбар батыр. Алматы, 1957.

<sup>4</sup> Кобланды-батыр. С. 101, 260.

\* Последние два стиха правильнее было бы перевести: «Камбар, если заступишься ты (сам), Кто же (смеет) не заступиться!».

<sup>5</sup> Там же. С. 439.

<sup>6</sup> О культе Камбара см.: Аитова Е.В., Чвырь Л.А. Таджикские весенние игры и обряды и индоиранская мифология // Фольклор и историческая этнография. С. 22–42.

<sup>7</sup> Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 года. М.; Л., 1941. С. 79.

<sup>8</sup> Березин И.Н. Сборник летописей. История монголов. Сочинение Рашид-Эддина. История Чингисхана до восшествия его на престол // Труды Восточного отделения Императорского Археологического общества. Часть XIII. СПб., 1868. С. 148.

<sup>9</sup> Плетнева С.А. Хазары. М., 1976. С. 22.

ми. Тюркские версии этой легенды были зафиксированы, как довольно подробно говорилось об этом ранее, задолго до создания «Сокровенного сказания»<sup>1</sup>. В связи с тем, что происхождение от волка и лани было недостаточно почетно для великого хана, его имя позже связывалось с именем древнего бога, о чем Г.Н. Потанин писал: «Под именем Чингис-хана или Чингис-кэзэр-кайракана был задолго до XIII века, т.е. до времени Чингис-хана, известен бог, которому приписывалось сотворение мира, и только впоследствии имя бога и сказания о нем были связаны с завоевателем»<sup>2</sup>.

Выше неоднократно отмечалось, что как в деяниях киргизского Манаса, так и в его имени находят отражение многие особенности тюркоязычного эпоса. Так, наиболее поздним наращением к имени Манаса является, вероятно, типичное для древнего и средневекового тюркского эпоса определение *эр* в форме *Эр Манас* или казахских *Ер Саин*, *Ер Таргын*. Иногда имя киргизского богатыря употребляется как *эр Манас* и на русский язык переводится как «герой Манас». Но, как показывает история публикации сказаний «Ер Саин», «Ер Таргын» и других на русском языке, такое написание и такой перевод имени героя киргизской эпопеи основаны на не совсем верном истолковании имен героев тюркского эпоса. Слово *эр* – *ер* может стоять отдельно как определение лишь в обычных собственных именах, но не в именах героев народного эпоса. Слово *Эр* – *Ер* превратилось в неотъемлемую составную часть имени эпического героя так же, как слово *Алп* – *Алып*, которое может употребляться и как обозначение сильного человека, великана, исполина<sup>3</sup>, и как составная часть имен эпических богатырей: Алып-Манаш, Алпамыш, Алпамыс. В этом случае слово *Алп* – *Алып* не может быть переведено ни на какой другой язык. Непереводимы и эпические имена *Ер Саин*, *Эр Манас*.

Не будет, пожалуй, преувеличением сказать, что в тюркском эпосе почти нет собственных имен, не связанных с какими-либо исключительными качествами героя или не имеющих отношения к обрядам и обычаям, первобытным или более поздним верованиям, к истории и этнографии народа. В иных случаях имя героя достаточно прозрачно и не требует особых разъяснений, как, например, имя *Ер Таргына* из одноименного сказания<sup>4</sup>. К такому же типу имен относятся и имена других богатырей казахского эпоса: *Ер Кокше*, *Ер Косай*, *Ер Когис*, *Ер Алау*. Во всех этих именах подчеркивается лишь одна, но доминирующая черта личности главного героя – его богатырство. Так мы подходим к проблеме об изменении имени героя, связанного с его определенными деяниями.

Слово *ер* – *ар* часто встречается в произведениях древнетюркской письменности. Уже в давние исторические эпохи оно связывалось с представлением о богатырстве и геройстве, хотя и сохраняло ясно выраженную тенденцию к стилистической нейтральности, означая не столько богатыря, героя, сколько просто мужчину, чаще всего – воина. И такое, например, выражение из «Памят-

<sup>1</sup> Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. С. 214–215, 220–221.

<sup>2</sup> Потанин Г.Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. С. 374.

<sup>3</sup> Севортьян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974. С. 137.

<sup>4</sup> Қазақ эпосы. 2 кітап. Ер Тарғын. Алматы, 1957.

ника с р. Кемчик-Джиргак»: «*Ар атым Jola*», переведенное С.Е. Маловым «Мое геройское имя Йола»<sup>1</sup>, может быть переведено также и как «Мое мужское имя Йола». В древнетюркских памятниках нередко сохраняется противопоставление имени, данному мальчику в детстве, и его новому имени, полученному им по достижении определенного возраста или после совершения богатырских подвигов. Известно, что «у многих народов, далеких один от другого – имена возрастные»<sup>2</sup>. Существовал такой обычай и в древнетюркском обществе, о чем писал Л.Н. Гумилев: «Имя тюрка всегда указывало на его положение в обществе. Мальчиком он имел кличку, юношей – чин, мужем – титул, а если это был хан – то титул менялся согласно удельно-лестничной системе»<sup>3</sup>. Если бы слово *ar* – *ep* обозначало только богатыря, героя, то в древнетюркском языке не потребовались бы тавтологические выражения типа *alp ar biziña tağmish armi* ‘мужественные люди (воины) на нас напали’, или в «Памятнике в честь Тоньюкука» в сочетании *çayany alp armis* ‘каган его – герой»<sup>4</sup>. Очевидно, в связи с этим в «Словаре» своей книги, изданной в 1951 году, слово *ar* С.Е. Малов переводит как «муж, мужчина»<sup>5</sup>, а в «Указателе» книги (1952) дает уже несколько иной перевод: *ep* – ‘муж, герой»<sup>6</sup>. Следует также отметить, что слово *ar* – *ep* в древнетюркских памятниках ни разу не употребляется в составе собственных имен, в отличие от слова *alp* – *alp* (см. ниже). Впоследствии, однако, слово *ep* приобретает то значение, в котором употребляется в героических сказаниях казахского (в основном), киргизского, якутского и некоторых других народов.

Также просты и понятны имена с другим определением богатырства – *батыр*: Карадон-батыр, Ак Жонас-батыр, Жанбырши-батыр и др. По мнению В.М. Жирмунского, имена многих героев ногайского цикла казахского эпоса являются историческими. Прибавление же к ним эпических определений *ep* и *батыр* связано с давними, по крайней мере с доногайскими, традициями казахского, шире – тюркского и тюрко-монгольского эпоса. Как определение богатырства слово *батур* употребляется во «Втором памятнике с Алтын-келя» в выражении: *ардамг (ардамлиг?) батур ман* ‘я герой с доблестями (?)»<sup>7</sup>.

К именам подобного типа относятся и богатырские имена, в состав которых входит определение *мэргэн* – *бэргэн* – *миргэн* ‘меткий, меткий стрелок, мудрый’. Оно распространено во многих тюрко-монгольских языках, соответственно и в народном эпосе. Сказания и сказки, имена героев которых включают эти определения, бытуют на всей территории расселения тюрко-монгольских народов – в Якутии, Южной Сибири, на Алтае, в Средней Азии, Казахстане, Южном Приуралье и Среднем Поволжье. В данном случае имеются в виду имена, составленные по схеме: к нейтральному имени героя прибавляется слово, определяющее одно из его главных качеств. Основыва-

<sup>1</sup> Малов С.Е. Енисейская письменность тюрков. С. 73–74.

<sup>2</sup> Новиков В.А. Личное имя — социальный знак. С. 38.

<sup>3</sup> Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М., 1967. С. 90.

<sup>4</sup> Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. С. 32, 41, 61, 65.

<sup>5</sup> Там же. С. 365.

<sup>6</sup> Малов С.Е. Енисейская письменность тюрков. С. 103.

<sup>7</sup> Там же. С. 56.

ясь на этом, И.В. Пухов писал об общности древних истоков эпоса многих тюрко-монгольских народов<sup>1</sup>.

Если в древности и раннем Средневековье *изменение имени героя, наличие у него двух имен* связывалось с определенными верованиями, обрядами и обычаями, позже такое же явление объясняется достаточно важными социально-политическими событиями. Так происходит в довольно позднем историко-героическом сказании целого ряда тюркских народов «Идегей», что особенно ярко отражается в его татарской версии, на основе которой мы и рассмотрим вкратце поднятый вопрос. Как известно из содержания дастана, долгое время герой его носит имя *Кубугыл*, младшего сына друга отца Идегея Кутлукия – Джантемира, поскольку из-за острого конфликта с ханом вся семья Идегея, следовательно, и он сам были казнены Токтамыш-ханом. Спас Идегея Джантемир, пожертвовав ради этого своим самым маленьким сыном Кубугулом, чье имя и носит до поры до времени Идегей. Когда хан начинает подозревать, что под именем Кубугыла скрывается кто-то другой, приглашают 195-летнего *Субра-жырау*, который и выясняет вопрос и предупреждает хана, какие несчастья может ожидать Токтамыш от Идегея:

Камчы тияр муйныңа,  
Кан саргылыр куйныңа,  
Такыя олы башыңны  
Кисәр булгай шул угыл.  
Инде мин кеше танымам,  
Әгәр кеше танысам,  
Котлыкыя би улы  
Идегәй ул – Кобогыл!..<sup>2</sup>

Плетка шею твою рассечет.  
Кровью грудь твоя истечет.  
Венценосной твоей голове  
Этот муж окажет почет:  
С плеч ее отсечет.  
Ужели я не знаю людей,  
Этот батыр, Кубугыл, –  
Сын Кутлукии – Идегей  
(Пер. С. Липкина)<sup>3</sup>

В редких случаях эпический герой может провести свое детство и юность *вообще без имени*, что мы видели при рассмотрении сказания «Джик Мэрген». Такое же явление наблюдается и в хакасском героическом эпосе, хотя там речь идет об «эпическом младенце». Так, в эпосе «Алтын-Арыг» есть такие слова:

<sup>1</sup> Пухов И.В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходства, различия // Типология народного эпоса. М., 1975. С. 19.

<sup>2</sup> Идегәй. Татар халык дастаны: төз.-мөхәррир Г. Гыйльманов. 64 б.

<sup>3</sup> Идегей. Татарский народный эпос: пер. С. Липкина. Казань, 1990. С. 61. Подр. см.: Урманче Ф. Народный эпос «Идегей». Казань, 1999. С. 56–66.

«Хан Тибет хан, алып кізі, Айланып, чоохтабысхан: “Айдың алты чирді Алты хати айландырдым, Куннің алты чирді Чиіе хати ибір килеедірбін. Ус час тузында Пубам Хан Чичіл хан Аар адым адап пирерге Аран-чула ат туттырған...”» – «Отвечая ей, Богатырь Хан-Тибет-хан сказал: “[Эту] землю под луною Я шесть раз объехал. Чтобы мне, трехлетнему, Дать почетное имя, Мой отец Хан-Чичил-хан Велел поймать скакуна”»<sup>1</sup> (пер. В.Е. Майногашевой). В комментариях к этому отрывку В.Е. Майногашева пишет, что у хакасов наречению имени придавалось особое значение: «Имя в эпосе дается, когда мальчик или девочка могут сами поймать в табуне отца подходящего для себя верхового коня и тем самым показать свою самостоятельность и возмужалость». При этом право наречения именем давалось только особо уважаемым старикам, каждый из которых при выполнении обряда выполнял целый ряд ритуальных действий: вспласкивал рот *молоком*, которое у всех народов считалось напитком священным; устраивал, как и у киргизов, казахов, узбеков и некоторых других, специальное празднество, для угощения гостей закалывали *белого барашка*...<sup>2</sup>

Иногда в именах героев эпоса подчеркивается *царственность* их происхождения. Нередко встречаются в тюркском эпосе имена Ак-кана (хана) и Кара-хана. Герой алтайского «Алып-Манаша» воюет против жестокого Ак-кана. Таким же жестоким выступает Ак-хан и в тувинском героическом сказании «Меге Шагаан-Тоолай». Это же имя носят отцы героев в трех национальных версиях одного и того же сказания «Кезюйке и Баян», «Козы Корпеш и Баян-сылу», «Кузы-Курпяч и Баян-сылу», хотя обвинять их в жестокости нельзя<sup>3</sup>.

Несколько шире распространено имя *Карахан*. В названных сказаниях его носит отец героини. Так именуется и дед Манаса в двух вариантах сказания; отец Каныкей – в орозбаковском варианте, или отец Ханкей, к которой сватается Манас, в отрывке, записанном Ш.Ш. Уалихановым; бухарский хан в варианте Каралаева того же сказания; отец Огуз-хана – у Рашидаддина и Абулгази-хана; старший брат Алпамыша – в таджикской версии сказания и т.д.<sup>4</sup> Во всех этих случаях имеется в виду не столько ханский титул, сколько имеющий символическое значение для тюркского фольклора смысл обозначений *ак* и *кара*<sup>5</sup>. Следует, однако, отметить, что именами Ак-хан и Кара-хан *никогда* не нарекаются главные герои тюрко-монгольского эпоса, хотя иногда к их именам и прибавляется слово *хан*. Из сорока имен героев казахского эпоса, приведенных В.М. Жирмунским, оно входит в состав лишь двух – Муса-хан и Нарык-хан. Последний – отец Шора-батыра – в действительности никогда не был ханом. А что касается имени Муса-хана, то в данном случае речь идет об историческом пра-

<sup>1</sup> Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос. С. 107, 349.

<sup>2</sup> Майногашева В.Е. Комментарии // Алтын-Арыг. С. 551.

<sup>3</sup> Улагашев Н.У. Алтай-Бучай. Новосибирск, 1941. С. 72–126, 241–288; Дмитриева Л.В. Язык барабинских татар. Л., 1981. С. 33–48; Гребнев Л.В. Тувинский героический эпос. С. 9.

<sup>4</sup> Манас. I китеп. 15 б.; Радлов В.В. Образцы... Часть V. СПб., 1885. С. 1–368; Манас. II китеп. Фрунзе, 1980. 345 б.; Манас. III китеп. Фрунзе, 1981. 201–202 б.

<sup>5</sup> Кононов А.Н. Семантика цветообозначений в тюркских языках // Тюркологический сборник 1975. М., 1978. С. 159–179.



вителе ногайской орды, где самым высоким титулом был не *хан*, а *бек*.

Во многих эпических произведениях рассказывается о том, как их главный герой становится ханом: Манас, Алпамыш, Кобланды и др. Однако в эпосе воспевались не столько средневековые феодальные правители, сколько народные вожди. Хотя эпические герои и наделялись ханским титулом, но воспевались они не как ханы, а как *бесстрашные богатыри*. Поэтому в состав имен этих героев гораздо чаще включались слова, подчеркивавшие их мужество, богатырские качества: *алп*, *ер*, *батыр*.

Поскольку до сих пор речь шла в основном о наречении именем и их особенностях, следует сказать несколько слов и о количестве имен эпических героев. В древности в обществе, сохранившем особенности родового строя, двумя именами – *обычным и тайным* – нарекались, видимо, все взрослые без исключения, поскольку обряды посвящения относились ко всем. По мере развития общества, его социального расслоения, появления единовластия этой привилегией стали пользоваться лишь определенные группы людей. Впоследствии в сознании народа это право было закреплено за эпическими героями, воплощающими в себе силу всего племени, народа. Сообщения о наличии у героя двух имен – *обычного и богатырского*, как выше уже говорилось, уходят в далекое прошлое. Имя настоящего Манаса вплоть до столкновения с калмыками скрывают, называя его Чон-Джинди. Хотя в тексте сказания говорится, что Манас получил свое богатырское имя сразу же после рождения<sup>1</sup>, в нем имеются строки, рассказывающие о том, что он получил это имя лишь после того, как стал настоящим богатырем<sup>2</sup>, на что в свое время обращал внимание и П. Фалев<sup>3</sup>; то есть, получение богатырского имени связывается с достижением героем зрелого возраста, когда он для совершения подвигов «сел на коня». Обычай получения нового, богатырского, имени нашел отражение и в целом ряде других тюркских сказаний, например в классическом образце народного эпоса – узбекском «Алпамыше»: Хаким – Алпамыш<sup>4</sup>.

По достаточно древним представлениям, чем больше человек, вернее будет сказать, *бог*, ставший впоследствии героем мифо-эпических повествований, имел имен, тем дольше он мог сохраниться в памяти потомков. В вавилонской поэме о сотворении мира «Когда вверху» перечисляется «всего» пятьдесят имен бога Мардука, тогда как их было гораздо больше: *Марукка* – бог сотворитель; *Марутукку* – прибежище стран, городов и народов; *Мерша кушшу* – яростный и разумный, разгневанный и великодушный и т.д.<sup>5</sup>. В. Афанасьева по этому поводу писала следующее: «Перечисление пятидесяти имен Мардука (а практически их много больше, если включить производные имена), составляющее конец шестой и почти всю седьмую таблицы поэмы, носило не только характер славо-

<sup>1</sup> Манас. I китеп. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. Фрунзе, 1979. 87 б.

<sup>2</sup> Фалев П. Как строится кара-киргизская былина // «Манас» — героический эпос киргизского народа. С. 50–51.

<sup>3</sup> Там же. С. 51.

<sup>4</sup> Ўзбек халқ ижоди. Кўп томлик. Т. 19. Алпомиш. Айтувчи: Фозил Йулдош угли. Тошкент, 1979. 9 б.

<sup>5</sup> «Когда вверху...» — «Энума элиш» // Я открою тебе сокровенное слово... С. 48–50.

словия, но имело важный мифологический и теологический смысл в связи с ролью “имени” и процессом “нарекания”, “называния”»<sup>1</sup>. Как далее пишет В. Афанасьева, к этой части поэмы создавались специальные комментарии, ибо каждое имя нуждалось в истолковании; давались шумерские значения имен и их аккадские эквиваленты. При этом специально следует подчеркнуть, что все имена Мардука – шумерские. К слову, такое же большое количество имен имел и другой бог Вавилонии – *Эйа*.

Начавшись с мифологии и эпоса Древнего Востока, традиция эта продолжается и в Западной Европе. В «Старшей Эдде» перечисляется 54 имени бога ярлов Одина: Грим, Ганглери, Херьян, Хьяльмбери и т.д.<sup>2</sup>

Французский ученый А. Массэ писал, что Аллах имел 100 имен<sup>3</sup>. Специально занимавшаяся исследованием этого вопроса А.Т. Сибгатуллина пишет о том, что у Аллаха 99 имен и все они как имена или имена-эпитеты встречаются в Коране. О том же пишет и В. Порохова: «Традиционно принято, что у Аллаха 99 имен, выражающих атрибуты божественной сущности. Уже в первой Суре мы читаем некоторые из них: Рахман (милосердный), Рахим (милостивый); по ходу текста Корана большое количество аятов заканчивается рефренами с использованием различных имен, даваемых Господу».

Как пишет А.Т. Сибгатуллина, множество имен Аллаха так или иначе нашли отражение и в татарской литературе (и в многочисленных произведениях тюркоязычного эпоса. – Ф.У.). Кроме этого, для восхваления Аллаха использовали и другие тюрко-татарские имена: *Тәңре* (Бог), *Уган* (Великий), *Изи* (Всемогущий). Все эти имена в тюрко-татарском фольклоре и письменной литературе встречаются довольно часто, особенно – Тәңре – Тэнгри. Одновременно она отмечает, что «используя возможности тюркского, арабского и персидского языков, татарские (вернее было бы сказать *тюркоязычные*. – Ф.У.) авторы создали огромное количество литературных эпитетов, метафор, сравнений для восхваления величия Аллаха: “Һу” (Он), “Дуст” (Друг), “Солтан” (Султан), “Гөл” (Роза), “Ләйлә” (Лейла), “Мәгъшук” (Возлюбленный)...»; так она перечисляет несколько десятков имен-эпитетов Аллаха<sup>4\*</sup>.

<sup>1</sup> Я открою тебе сокровенное слово... С. 288.

<sup>2</sup> Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о нибелунганх. С. 214–215.

<sup>3</sup> Массэ А. Ислам. Очерк истории. М., 1982. С. 84.

<sup>4</sup> Порохова В. Примечания // Коран. С. 702; Сибгатуллина А.Т. Суфизм в татарской литературе (источки, тематика и жанровые особенности). Казань, 2000. С. 36–37.

\* Здесь есть место и для раздумий. Дело в том, что в 2003 году Российский Исламский университет издал специальную книгу под редакцией ректора указанного университета, муфтия Республики Татарстан Усмана азрета Исхаки (Госман хэзрэт Исхакый) под названием «1001 полезное имя Аллаха Всемогущего» – «Аллаһы Тәгаләнең 1001 шифалы исеме». Брошюра издана для верующих мусульман в сугубо практических целях, о чем свидетельствуют следующие слова издателей книги: «Когда мы думаем об Аллахе Всемогущем, вспоминаем его прекрасные имена, связанные с его особыми качествами. Эти имена дают много сведений об Аллахе Всемогущем. При помощи этих имен человек строит свои отношения с Аллахом» (Аллаһы Тәгаләнең 1001 шифалы исеме. Россия Ислам университеты: Казан, 2003. 3 б.). Поэтому в аяте 180 Суры 7 Аль *Араф* Корана говорится:

(Из всех) имен – прекраснейшее у Аллаха.

Его вы ими призывайте

На вопросе об именах Аллаха мы остановились более или менее подробно потому, что целый ряд из них встречается, конечно, в более простой форме из одного, редко – из двух слов, в большинстве эпических сказаний мусульманских тюркских народов. Не останавливаясь на конкретных эпизодах, назовем некоторые имена Аллаха, встречающиеся в эпосе тюркоязычных народов: *Алла* (в переводах на русский *Аллах*); *Ходай-Қодай-Худай-Қудай*; *Тәңре* в различных фонетических огласовках (в переводе на русский *Тэнгри, Тенгри*); *Аллаһы Тәғалә* – *Алла Таала* (весьма редко); *Хак* – эквивалент *Ақ* (особенно в казахском эпосе); *Таала*; *Жазған*; *Бер*; *Бер* и *Бердәнбер* (Единственный) и т.д.

В отличие от имен эпических героев, которые могут встретиться только в отдельных сказаниях (скажем, Манас, Кобланды, Урал-батыр), имена Аллаха в самых различных формах могут встретиться в десятках, а может быть, и в сотнях (учитывая многочисленные версии и варианты) эпических сказаний. С этой точки зрения *имя Аллаха, безусловно – самое популярное в тюркском народном эпосе.*

\*\*\*

Прежде чем завершить данную главу, необходимо остановиться вкратце на очень своеобразном, практически не изученном вопросе об *именах эпических героинь, нередко – богатырских дев.*

В начале данной главы мы уделили определенное внимание именам богов и богинь, которые функционируют в мифологии, эпосе и клинописной литературе Древнего Востока. Как своеобразное продолжение этих давних традиций богини действуют или хотя бы нередко упоминаются и в достаточно архаических сказаниях тюркоязычных народов. Иногда они выступают в функциях «предшественниц» богинь – духов различных стихий. О том, что здесь речь идет о божествах, можно судить по тому, что в составе их имен присутствует слово-определение *айы – айыы*, которыми, как выше уже отмечалось, без всякого приложения обозначаются *добрые божества* якутской мифологии. Например, *Аан Алахсын Хотун*; иногда ее имя дается в форме *Аал (Айыы) Алакчын* и др. Речь в данном случае идет о духе-хозяйке земли, которая всегда помогает богатырям. По словам И.В. Пухова, «Аан Алахчын-хотун по существу является богиней земли, покровительницей счастья и благополучия людей»<sup>1</sup>.

В близкой роли выступает в якутской мифологии и эпосе *Айыы Джаргыл (Дьаргыл)* – шаманка – айыы, т.е. земли людей, божеств верхнего и среднего ми-

И избегайте тех, кто оскверняет эти имена  
Воздастся им за то, что делают они (Коран. С. 193).

Что касается вопроса о 1001 имени Аллаха, то в указанной книге они представлены как достаточно сложные; и в каждом случае отдельная молитва, где указаны соответствующее имя или эпитет-имя Аллаха, обладает строго определенной функцией. «Наши предки, – как указано в книге, – распределяли их по десять и читали в нужный момент». Так, в первой части под названием «Для молитвы о помощи» приведены следующие имена-эпитеты Аллаха, сначала на арабском, потом на татарском языке: *Аллах, Хозяин хозяев (Хужаларның хужасы), Просящим дающий ответ (Сораганнарга жавап бирүче), Делющий добро (Яхшылыкларны бирүче)* и т.д. В книге имена Аллаха расположены на 120 страницах книги.

<sup>1</sup> Пухов И.В. Якутский героический эпос олонхо. С. 35.

ров. Определение *айы* или *айыы* встречается и в именах матерей богатырских дев. Мать красавицы Туналыкаан Куо из олонхо о Нюргун Боотуре носит имя *Айыына Сиэр Хотун*. Достаточно определено имя богини, способствующей размножению людей и домашних животных *Айыысыт (Айыыһыт) Сиэнэ*<sup>1</sup>.

Кроме имен богинь *Йер-Суб* и *Умай*, в свое время зафиксированных в древнетюркских надписях, в алтайском и среднеазиатско-казахском эпосе нет других имен богинь. С этой точки зрения весьма богатый материал дает хакасский героический эпос, где довольно широкое отражение находит культ *гор* и *горных скал*, следовательно, и их хозяев-духов. Однако весьма интересный материал для рассмотрения дают имена самих эпических героинь, чаще всего – *богатырских дев*. Как пишет В.Е. Майногашева, «Имя *Алтын-Арыг* означает “чиста, как золото”. Наиболее часто встречаются постоянные эпитеты: “благородная”, “чистая”. Именно нравственная чистота освещает весь ее прекрасный облик: она излучает добро и свет. Алтын-Арыг сравнивается с небесными светилами – солнцем и луной:

Сығар куннең сыныхча,  
Падар айдаң соғлығча осхас.

Она прекрасна, как восходящее солнце,  
Она чиста, как убывающая луна<sup>2</sup>.

Весьма интересны и следующие наблюдения В.Е. Майногашевой: «Первой защитницей владения Алып-хана является тотемная прародительница *Пис-Тумзух*, имеющая то звериный, то человеческий облик. Она рождается и живет в этом владении со времен появления на земле первых людей». В некоторых других сказаниях она носит имя *Хуу-Хат*. В хакасском языке словом *хуу* обозначается лебедь, о культе которой выше говорилось подробно. Еще более интересно ее полное имя, которое рассматривается в указанной статье В.Е. Майногашевой: *Пис-Тумзух-Пле-Харын-Хуу-Иней*, которое буквально переводится *Шило-Нос-Брусок-Живот-Белая (Белесая)-Старуха*<sup>3</sup>.

В тюркских мифологии, эпосе и письменной литературе довольно широко распространены женские имена, связанные с солярными, лунарными, в целом астральными мифами. С этой точки зрения интересны слова башкирского ученого Е.А. Галина: «Падишах птиц Самрау также выступает в эпосе (“Урал батыр”. – Ф.У.) как первый человек, т.е. как человек, положивший начало человеческому роду в своей стране. Когда на земле никого не было, повествует кубаир, он “пару себе искал, но на земле никого не нашел” и тогда полетел на небо искать себе подругу, где ему приглянулись Солнце и Луна, на которых он и женился. От них у него родились дочери *Хумай* и *Айхылу*» (курсив наш. – Ф.У.). Далее ученый божеество Хумай сопоставляет с древнетюркской богиней Умай и с лебедью<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Якутский героический эпос “Могучий Эр Соготох”. С. 393–412.

<sup>2</sup> Майногашева В.Е. Хакасский героический эпос «Алтын Арыг» // Алтын-Арыг. С. 515.

<sup>3</sup> Подр. см.: там же. С. 508–509.

<sup>4</sup> Галин С. Башкирский народный эпос. Уфа, 2004. С. 16–17, 39–50.

Подобные имена в тюрко-татарской мифологии, сказках и эпосе встречаются нередко. Имена героинь казахской народной сказки «Красавица Кункей» составители сборника объясняют в следующих словах: «Кун – солнце; Кункей – солнечная красавица, живущая под солнцем»<sup>1</sup>. Одно из башкирских преданий названо по имени главной героини «*Кунхылу*» (Көнһылыу). Такие же имена есть и в преданиях «Ашказар» и «Таштугай»; а в предании «Уралбай» – *Айхылу* (Айһылыу); в татарском предании – истории аула «Аюкуйдерген» есть имена *Таңсылу* и *Тулганай* (полная луна); в казахской сказке «Чудесный конь» дочь хана носит имя *Ай-ханым*; в узбекском дастане «Рустамхан» представлено имя *Хураим*, где переплетены и языческие (*Ай* – луна), и мусульманские представления (*хур* – райская гурия); имя жены Идегея в одноименном сказании – *Айтулы* и т.д.<sup>2</sup>. Количество подобных примеров можно было бы значительно расширить. Однако и приведенных, как нам кажется, вполне достаточно, чтобы сделать вывод о том, что в тюркоязычном эпосе в женских именах достаточно широко отражаются отголоски соляных и лунарных мифов.

Большой интерес для рассмотрения вопроса об именах героинь тюркоязычного эпоса представляет татарский «Баит Ханэкэ-султан» («Ханэкэ-солтан баете»), рассказывающий о плененной и уводимой из родных мест девушке. В свое время известный казахский ученый Ш.Ш. Уалиханов писал о дочери Токтамыша – Ханеке (Канекей) или Канке (Канькей?)<sup>3</sup>. К этому В.М. Жирмунский добавлял: «Персидские исторические источники подтверждают факт захвата Идегеем одной из дочерей Токтамыша. В казахско-татарском переводе “Истории монголов” Рашид-ад-дина сообщается и имя дочери Токтамыша: в издании проф. И. Березина – Джаныкей (вероятно, неправильно прочитано вместо Ханькей). Тем самым имя это должно считать если не историческим, то во всяком случае засвидетельствованным в традиции, близкой к событиям XVI в.»<sup>4</sup>. В данном случае речь должна идти, очевидно, не о XVI, а о конце XIV или начале XV в. Потому что события, о которых говорит ученый, произошли именно в конце XIV или начале XV века. К приведенным словам ученого можно добавить, что в анонимном «Таварих-и гузида Нусратнаме» есть сообщение и о дочерях Токтамыша: «Имена дочерей Токтамыша – Малика, Ханинка, Джанинка, Саадат-бек, Кадиджа (Хадича?)»<sup>5</sup>. Чтение *Ханинка* и *Джанинка* в данном случае тоже не совсем правильное. Потому что это не столько тюркское, сколько славянское звучание женских имен, хотя они и близки к именам Ханькей и Джанькей. Примечательно и то, что, например, если в татарском «Баите Ханэкэ-султан», в той или иной степени связанном с описываемыми в дастане «Идегей» событиями, говорится о шести дочерях Токтамыша, то в названном источнике о пяти.

<sup>1</sup> Казахские народные сказки. Т. 1. Алма-Ата, 1971. С. 89.

<sup>2</sup> Башкорт халык ижады: Т. II. Риүәйәттәр. Легеналар. Өфө, 1997. 288, 303, 310, 318 бб.; Татар халык ижаты: Риваятьләр һәм легендалар. 139 б. Казахские народные сказки. Т. 2. Алма-Ата, 1971. С. 26; Рустамхан. Узбекский героико-романический эпос; Идегей. Татар халык дастаны.

<sup>3</sup> Уалиханов Ч.Ч. Соч. // Записки Русского Географического Общества. Т. XXIX. СПб., 1904. С. 223–224, 265–273

<sup>4</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. С. 75.

<sup>5</sup> Материалы по истории казахских ханств XV–XVIII веков. Алма-Ата, 1969. С. 39.

Как говорилось, образ Каныкей достаточно популярен в тюркском героическом эпосе, о чем писал академик В.М. Жирмунский: «С казахско-ногайской эпической традицией связано, по-видимому, и имя жены Манаса – Каныкей. В эпическом сказании об Идиге Каныкей и Таныкей – дочери хана Тохтамыша, доставшиеся в плен Идиге после победы над их отцом; по распространенному обычаю они становятся женами победителя... В казахском эпосе имена Каныкей и Таныкей стали традиционными именами для дочерей вражеского (обычно калмыцкого) хана, которые становятся добычей казахского богатыря, героя сказания. В богатырской песне «Шора-батыр» так называются сестры калмыцкого хана Карамана. Победив Карамана, Шора женится на Каныкей, а его друг Исимбай – на Таныкей. В песне «Кобланды-батыр» Каныкей и Таныкей – дочери калмыцкого хана Алшагира; они попадают в плен к Кобланды и при дележе добычи достаются его соратнику, богатырю Караману»<sup>1</sup>. Интересно и то, что имя героини созвучно имени дочери исторического Токтамыша. По нашему глубокому убеждению, происхождение образа и имени *Каныкей* во всех эпических сказаниях тюркских народов, где представлена женщина с таким именем, без сомнения восходит к имени реальной дочери Токтамыша. И в народном эпосе происходил известный из многих других примеров процесс, когда черты подобных эпических героинь были приписаны имени конкретной реальной женщины, судьба которой оказалась очень близкой к судьбам многих эпических героинь (т.н. «завоеванных женщин» – по терминологии Р.С. Липец). Как и во многих других случаях, конкретный жизненный материал в данном случае «оторвался» от несомненно реальной основы и был полностью поглощен стихией народного эпоса.

Что же касается имени *героини татарского баита*, то нас в данном случае интересует его вторая часть – *султан*, что позволяет привести ряд параллелей. Прибавление к женскому имени определения *султан*, *хан*, иногда даже *ага*, которое позже, в XVIII–XIX вв., употреблялось только по отношению к мужчинам, когда-то встречалось часто, особенно среди представителей правящего рода. Жену казанских ханов Халилия и Ибрагима, позже Крымского хана Менгли Гирея звали *Нур-султан*. Жена касимовского царя Адик-султана известна под именем *Султан-Нигар-ханым*. Мать касимовского царя XVII в. Сеид-Бургана звали *Фатима-султан-бикем*. Данные о том, что в Средние века к именам женщин из правящего рода прибавлялись титульные обозначения *султан* или *хан*, можно найти в целом ряде источников. В прошлом такое явление было, видимо, обычным. Поэтому оно встречается в ряде жанров фольклора. Одна из героинь татарской сказки «Раб – царь» («Кол – патша») названа *Гузельхан*. В некоторых тюркских языках распространены выражения, обозначающие уважительное отношение к женщине: *ханым*, *ханым-солтаным* (хан мой – султан мой), происхождение которых, вероятно, тоже связано с рассматриваемым явлением.

Прибавление к женским именам различных родовых или титульных обозначений было известно во всем восточном мире. В свое время Б.А. Каррыев писал об этом: «Семейно-брачные связи правителей Южного Азербайджана в рассматриваемый период (XVI–XVII вв. – Ф.У.) были очень сложными. Например, Узун-Хасан был женат на дочери трапезундского императора Карла (Иоанна

<sup>1</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. С. 75.

Комнина) Катерине (Деспина-хатун). От нее у Узун-Хасана была дочь, имевшая много имен: мусульманское – Халима, христианское – Марта и среди прочих – Баки-ага и Алем-шах-бегум». Видно, что некоторые из этих имен перекликаются с приведенными выше примерами. Поскольку в книге Б.А. Каррыва речь идет о сказании «Кер-оглы», свою мысль он продолжает следующими словами: «Мы обращаем внимание на имя девушки, так как в туркменской и узбекской версиях “Кер-оглы” жену богатыря зовут Ага-Юнус, что с точки зрения ономастики производит несколько странное впечатление. Однако приведенный исторический факт свидетельствует о существовании в прошлом традиции присоединять не только к мужским именам, но и женским слова “ага” – “господин”, что практикуется у туркмен и в наши дни»<sup>1</sup>. Добавим, что в татарской версии сказания невесту Кер-оглы – Курнын улы зовут Никар-ханым. Прибавление к женскому имени титульных обозначений зафиксировано уже в огузском героическом эпосе. Мать Огуз-кагана зовут Ай-каган. Созвучно этому имя одной из героинь туркменского «Гер-оглы» – Ай-солтан. Традиция эта проходит через все Средневековье, попадая в многочисленные произведения фольклора, особенно народного эпоса. Одна из героинь армянского «Давида Сасунского», дочь Белого Дева, царица Хлатская, носит имя Чымшик-султан (ср. другое написание этого имени – Чмышкик-султан).

Судя по некоторым данным, рассматриваемое явление имеет отношение и к шаманизму. Среди шаманов туркмен-човдуров была шаманка Солтан и шаман под тем же именем. То есть шаманы и шаманки могли носить одно и то же имя. По анимистическим представлениям алтайцев, среди сыновей и дочерей главы духов Нижнего мира Эрлика была и дочь «Эрке Солтон (Милая Солтон; араб. султан)»<sup>2</sup>.

Берущая свое начало в древности традиция в тюрко-татарской литературе продолжается до XX века. Главную героиню своей трагедии «Тахир и Зухра» Ф. Бурнаш называет Зухра-султан. Восходит же вся эта сложная традиция к ранней тюркской эпике, скажем, к хакасскому героическому эпосу «Алтын-Арыг», где богатырские девы характеризуются словом *муж*; к мифологии и эпосу Древнего Востока, где богиня Тиамат определяется словами *сокол* и *бык*; а богиня Иштар названа *львом* в мужском роде<sup>3</sup>.

Таким образом, в именах героев тюркского эпоса отражаются прежде всего и наиболее полно их *богатырство* (алп, эр-ер, батыр), *царственность* или *божественность* их происхождения, ясно выраженные отголоски *тотемизма* и, наконец, представления о *сказочно-мифологическом герое*, о его приключениях в ином – подводном или подземном – мире. Это явление восходит к первобытным обрядам инициации. И лишь в редких случаях образ и имя эпического героя сохраняют в себе отголоски всех названных представлений, что хорошо видно в киргизской эпосе «Манас» и имени его главного героя.

<sup>1</sup> Каррыев Б.А. Эпические сказания о Кер-оглы у тюркоязычных народов. С. 14.

<sup>2</sup> Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. С. 54.

<sup>3</sup> Я открою тебе сокровенное слово... С. 325.

## ДЕТСТВО ГЕРОЯ. БОГАТЫРСКИЙ КОНЬ И ОРУЖИЕ

Как происхождение, так и практически все богатырское детство эпического героя в архаическом догосударственном эпосе всегда связывается с мотивом одиночества. Историко-этнографические основы широко пространенного мотива одиночества героя, его одинокого детства связаны, видимо, с мифами о появлении, о создании *первых людей*, которые не могли не быть одинокими. Мотив этот нередко связывается с рассмотренными выше эпизодами: «В религиях многих народов чудесным образом происходят только *первые люди*, которые не могли родиться. Они созданы божеством, и от них в дальнейшем уже рождаются все другие. Такие рассказы также отражены сказкой»<sup>1</sup>. Такие мифы хорошо известны в творчестве многих народов мира и неоднократно подвергались специальному анализу.

Излюбленным для героя архаического эпоса эвенов является имя Омчэни – *Единственный*. Это находит отражение и в сюжетах конкретных сказаний, например, «Младший брат добывает старшему брату суженую», о котором Ж.К. Лебедева пишет: «В исходной форме образ младшего брата может быть отнесен к дуалистической мифологии тунгусских народов, согласно которой младший брат создает первых людей и постоянно увеличивает их число»<sup>2</sup>. Весьма интересно в связи с этим отметить ряд очень важных обстоятельств: 1) младший брат хорошо нам известен по народным сказкам; 2) неплохо определены и проблемы происхождения его образа и основные функции<sup>3</sup>; 3) в связи со всем этим чрезвычайно важно то, что *архаический эпос эвенов поднимает его до уровня божества, даже бога или богини*: он создает первых людей и по необходимости увеличивает их количество. Близкие к этому мотивы имеются в сказках народов Севера. «В богатырской сказке северных народов герой большей частью живет один или с малым количеством родичей... Его вынужденное одиночество, отсутствие защиты коллектива служат фоном для его героизма, подчеркивают, что он всем обязан собственным силам»<sup>4</sup>.

В первобытную древность уводит нас одна из строф «Прорицания Вельвы» из «Старшей Эдды», где говорится о первых людях:

---

<sup>1</sup> Пропп В.Я. Фольклор и действительность. С. 233.

<sup>2</sup> Лебедева Ж.К. Архаический эпос эвенов. Новосибирск, 1982. С. 22–23, 39, 45.

<sup>3</sup> Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. М., 1958.

<sup>4</sup> Мелетинский Е.М. Народный эпос // Теория литературы. Т. II. М., 1964. С. 62.



И трое пришло      бессильных увидели  
из этого рода      на берегу  
асов благих      Аска и Эмблу,  
и могучих к морю; судьбы не имевших.

(Пер. В. Тихомирова) <sup>1</sup>

К последним двум строкам отрывка М.И. Стеблин-Каменский дает следующее разъяснение: «Аск и Эмбла – первые люди на земле, буквально “яшень” и “ива”». Приведенный отрывок перекликается с мифами о единстве мира природы и человека, мира растений и людей. Подобные представления распространены повсеместно в обществах, сохранивших особенности родового строя.

Все приведенные данные явно отличаются от представлений, которые некогда были широко распространены в древневосточной эпике. В мифологии, эпосе и клинописной литературе Древнего Востока созданием и «увеличением количества» людей занимались богини и достаточно редко – боги; в классических монотеистических религиях – только единственные боги. И это является достаточно убедительным доказательством, насколько тесно связаны между собой все религиозно-мифологические системы с архаической первобытной мифологией и эпосом.

Стадиально гораздо более поздний уровень отражения мифов о первых людях представляют особенно выразительные образцы эпоса древнего мира, где уже существует четкое и ясно выраженное представление о богах как создателях первых людей. В вавилонской поэме о сотворении мира «Когда боги, подобно людям...» (XVII в. до н.э.) представлен подробный ответ на вопрос: почему боги были вынуждены создать первых людей: дело, оказывается, в том, как упоминалось, что боги очень устали от ежедневного тяжелого труда. И они решают пойти к богу Энлилю, вместе с Ану и Эйей представлявшему верховную триаду шумеро-аккадского пантеона:

Все, как один, войну объявили!  
В котлованах нам  
Положили трудиться!  
Непосильное бремя нас убивает,  
Тяжек труд, велики невзгоды.  
Ныне мы, боги, все, как один,  
Идем к Энлилю, несем наше слово!

(Пер. В. Афанасьевой) <sup>2</sup>

Один из представителей указанной триады – Ану – с пониманием воспринимает стенанья богов и говорит о них: «За что мы к ним питаем злобу? Их труд тяжел, велики невзгоды. Каждый день они носят корзины, Горьки их плачи, их стенанья мы слышим...»<sup>3</sup>. В конце концов боги приходят к заключению, что для освобождения их от ежедневного тяжелого труда *богиня Нинду* создает челове-

<sup>1</sup> Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах. С. 185.

<sup>2</sup> «Когда боги, подобно людям...» // Я открою тебе сокровенное слово... С. 55.

<sup>3</sup> Там же. С. 55.

ка, о чем выше уже говорилось: «О праматерь, творец человека! Сотвори человека, да несет он бремя! Да примет труды, что Энлиль назначил! Корзины богов – носить человеку!»<sup>1</sup>. Такая же идея, и весьма настойчиво, проводится и в поэме «Когда вверху...»:

Людей сотворил он на этой крови,  
Дал им бремя божье, богам же – отдых.  
Как Эя, мудрейший, род людской создал,  
Возложил на него божье бремя<sup>2</sup>!

В этих произведениях уже нет мотива одиночества «первых людей», как это представлено не только в мифах о первопредках персонажей мифологии родового общества, но и в «Библии». Хотя сам по себе рассматриваемый мотив зафиксирован на полторы тысячи лет раньше – в эпосе «О все выдавшем», где побратим Гильгамеша – Энкиду – характеризуется так: «И он Энкиду, чья родина – горы, Вместе с газелями есть он травы, Вместе со зверьми к водопою теснится, Вместе с тварями сердце радует водою» (пер. И. Дьяконова)<sup>3</sup>. Но Энкиду одинок не потому, что вокруг никого нет: вскоре он встретится с блудницей Шамхат, станет побратимом Гильгамеша. Он одинок потому, что у него нет родителей. Это, пожалуй, *самое раннее* и переплетенное с первобытной мифологией *отражение мотива сиротства*, который получит позже очень широкое развитие в мировом фольклоре. Энкиду слеплен из глины богиней-прародительницей Аруру<sup>4</sup>. Одновременно нужно помнить, что формулы, рассказывающие об одиночестве героя и создании человека из глины, зафиксированные около пяти-шести тысяч лет назад, позже начнут свое многовековое путешествие по многим странам и народам и попадут в многочисленные сказания и сказки о бездетных родителях, в произведения эпоса и литературы Востока и Запада. Их какие-то отголоски попадут и в священные книги: иудаизма – Библию, ислама – Коран.

С глубокой древности в народном эпосе начинается также процесс своеобразной замены понятия «одинокий» понятием «единственный». При этом последнее нередко употребляется с ясно выраженным идеологическим подтекстом и может быть приурочено к эпохе возникновения могущественных монархий. В XIV в. до н.э. фараон XVIII династии Аменхотеп (Эхнатон IV) провел грандиозную религиозную реформу. «По-видимому, впервые в истории человечества фараон совершил попытку провозгласить официальный монотеизм»<sup>5</sup>. Политеизм был оттеснен на второй план. «Религией египетского государства стал культ бога Атона», что отразилось и в литературе, в частности в специальном «Гимне богу Атону». В нем есть такие слова: «Прославляем по имени его: “Жив бог Ра-Хорахти, ликующий на небосклоне, в имени его имя Шу, – он и есть

<sup>1</sup> Я открою тебе сокровенное слово... С. 56.

<sup>2</sup> «Когда вверху...» — «Энума элиш» // Я открою тебе сокровенное слово... С. 45.

<sup>3</sup> Там же. С. 126.

<sup>4</sup> Там же. С. 123.

<sup>5</sup> Повесть Петеисе III. С. 283.

Атон"... Ты Ра, ты достигаешь пределов. Ты подчиняешь дальние земли сыну, любимому тобою. Ты далек, но лучи твои на земле, ты пред людьми... твоё движение. Ты заходишь на западном склоне неба – и земля во мраке, подобно застигнутому смертью... О, сколь многочисленно творимое тобою и скрытое от мира людей, *бог единственный!*»<sup>1</sup>. Насколько мы знаем, «Гимн Богу Атону» – первое объемистое произведение в мировой литературе, столь пространно и ярко прославляющее Солнечный Диск – Единственного Бога. Через века и тысячелетия в священных книгах мы не раз встретимся с такими же поэтическими формулами, прославляющими Единственного Бога.

Поскольку бог единственный, то и его сын, кем объявил себя фараон Аменхотеп, тоже должен быть единственным. Фараон провозгласил монотеизм как государственный культ не «в интересах неба», а «в интересах земли» – для укрепления своего могущества. Религиозная реформа была нужна не богу Атону, а фараону Аменхотепу IV. В связи с этим уместно привести следующие слова академика И.С. Кацнельсона: «Религия – хотя и в искаженной и мифологизированной форме – проецирует в мир богов земные отношения»<sup>2</sup>. Все это значит, что когда появились *единственные* в стране цари, появились *единственные* боги на небесах. Многие эпические герои единственны потому, что они являются сыновьями единственных в своем роде – Солнца, Бога, Царя. Стадиально с этой эпохой мотив одиночества эпического героя или героини и представление о нем или о ней как единственном или единственной развивается как бы параллельно, нередко сливаясь друг с другом. Интересно отметить, что в Древнем Египте еще в XXIV в. до н.э. существовал титул придворного чиновника «друг единственный»<sup>3</sup>.

Такие же основы мотива одиночества сохраняются и в древнегреческой мифологии и эпосе, хотя они становятся намного сложнее и связываются уже с условиями *воспитания*, «*выхаживания*» будущего эпического героя. Условия эти всегда строго определены и непременно исходят из его изначального одиночества. На начальных этапах развития народного эпоса *главную роль в воспитании одинокого или единственного эпического героя играют хищные и весьма опасные звери*. Мы уже знаем, например, о том, что Энкиду до встречи с Гильгамешом «общался» только с такими животными, как газели, различные звери и «твари». Если иметь в виду, что происхождение и формирование эпоса «О все издавшем» относятся к последней четверти 3 тыс. до н.э., можно полагать, что мотив первоначального одиночества героя и его воспитания различными животными, позже – дикими зверями берет свое начало с культуры Древнего Востока. Такое предположение может быть подтверждено и гомеровским эпосом, происхождение которого, по мнению ряда ученых, соотносится с Малой Азией. Да и развитие рассматриваемых мотивов в древнегреческой мифологии и гомеровском эпосе свидетельствует о том же. Судя по античной мифологии и эпосу, сам бог-грамовержец рос одиноким на Крите. «Нимфы Адрастея и Идея лелеяли маленького Зевса. Они вскормили его молоком божественной козы

<sup>1</sup> Повесть Петеисе III. С. 253.

<sup>2</sup> Хрестоматия по истории Древнего Востока. Часть I. М., 1980. С. 9.

<sup>3</sup> Там же. С. 24–25.

Амалфеи. Пчелы носили мед Зевсу со склонов высокой горы Дихты»<sup>1</sup>. Легенда эта перекликается со многими подобными, прежде всего с приведенным мифом о детстве полубожественного Энкиду. По тем же данным, одинокой росла в горах быстроногая Атланта, так как ее отец не хотел иметь дочерей и велел отнести ее в горы, где ее вскормила медведица. Бог молнии Зевс знал, что много горя принесет ему сын Афродиты и хотел, чтобы он был умерщвлен еще при рождении. Но Афродита скрыла своего сына в дремучих лесных дебрях, где его и вскормили своим молоком две свирепые львицы. Одиноким рос в пещере Парис, которого вскормила медведица. Сына Геракла, подброшенного матерью Авгой, вскормила «только что родившая лань»<sup>2</sup>.

Иногда, возможно, в более ранние эпохи развития народного эпоса, рассказывается о воспитании богатыря чудовищем или человекочудовищем, в древнегреческой мифологии – человекоживотным. Так, Ахилл был отдан на воспитание кентавру Хирону. «Кормил Хирон Ахилла мозгами медведей и печенью львов»<sup>3</sup>.

Во многих из приведенных примеров весьма интересно тесное переплетение матриархальных отголосков с тотемистическими представлениями. Ряд названных героев спасают женщины, притом спасают от мужчин. А вскармливают их дикие и весьма опасные звери\*.

Параллели к этим явлениям могут быть приведены и из тюркского героического эпоса. Они тоже начинаются с весьма отдаленного прошлого. В наиболее ранних легендах рассказывается о воспитании эпического героя у представителя иного мира, нередко у чудовища. Так, в «Манасе» говорится, что Алмамбет воспитывался у *шестидесятиголового дракона*, который обучает его науке чародейства. В варианте «Манаса» И. Абдырахманова говорится об «обучении десятилетнего Алмамбета у подземного семиглавого змея искусству изменять погоду»<sup>4</sup>.

Более распространены легенды о вскармливании эпического героя дикими зверями. Широко известны и неоднократно привлекались к анализу легенды о предках тюркоязычных племен, конкретнее – предков известной и в свое время могущественной династии Ашины – о волке или волчице, которые изображаются как спасители и воспитатели будущих основателей, родоначальников тюркских племен.

В сказаниях хакасского, алтайского, башкирского, татарского и др. народов божественный или царственный Белый волк показывается как постоян-

<sup>1</sup> Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции. М., 1975. С. 17.

<sup>2</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 43.

<sup>3</sup> Кун Н.А. Указ. раб. С. 266.

\* Мысль о благосклонном отношении зверей и птиц к эпическим героям, в данном случае к первопредкам, связанным с культом плодородия, неплохо отражается в ранней китайской мифологии. В гимне «Рождение людей», посвященном детству Хоуцзи – Владычествующего над просом, говорится: «“Рожденного” положила на узкую тропу. Буйволицы, бараны не топтали; молоком кормили. “Рожденного” положила в равнинном лесу. Лес тут пришли на равнину рубить. “Рожденного” положила на холодный лед, птицы крылами прикрыли его»: Яншина Э.М. Указ. раб. С. 80.

<sup>4</sup> Манас. Кн. 1. М., 1984. С. 481.

ный и могущественный помощник и покровитель эпического героя. Хорошо известна легенда об Огузхане, который якобы происходил из татарского рода Алп-Арслана и был вскормлен львицей<sup>1</sup>. В эпосе народов Средней Азии и Казахстана одним из самых распространенных становится сравнение богатыря и его дружины с волком. Чрезвычайно широко распространяются в тюркоязычном мире имена, составной частью которых является слово *волк* – *бүре*, *бөрі*. Весьма интересно при этом заметить, что как выше упоминалось, *волк* по казахски называется *қасқыр*. Однако казахский эпос почему-то «не признает» авторитета этого обозначения волка и одного из главных героев сказания «Алпамыс батыр» называет не *Байқасқыр*, а непременно – *Байбөрі*:

Байбөрі Хаққа налынды:  
«Алмадың, Қудай, жанымды.  
Бір баланың жоғынан  
Ағайын жейді малымды»<sup>2</sup>.

Байбори молился Справедливому:  
«Не взял, Кудай, мою душу.  
Из-за отсутствия единственного сына  
Родственники съедают мое богатство».  
(Курсив и пер. наш. – Ф.У.)

Мотив воспитания ребенка волком и медведем встречается и в якутском героическом эпосе, в частности в олонхо «Эрбехтэй Бэргэн». В «Книге моего деда Коркута» говорится, что один из огузских беков Аруз-коджа при перекочевке потерял ребенка, «которого потом подобрала и вскормила львица»<sup>3</sup>.

Интересны с рассматриваемой точки зрения слова Х.Т. Зарифова: беременная жена отца Гороглы «осталась на чужбине и умерла перед родами. Ребенок родился в могиле (отсюда его имя: сын могилы). До четырех лет его кормила своим молоком кобыла, которую пас пастух Рустам. Рустам воспитал мальчика, дал ему имя Гороглы и отправил на родину его отца в сопровождении вскормившей его кобылицы»<sup>4</sup>. В данном случае речь идет, конечно, о позднем и значительно трансформированном варианте архаического мотива. Со временем, однако, и он становится устойчивым и повторяется в таджикской версии названного эпоса – «Гуругли». Говорится в сказании об этом подробно: когда сорок юношей погнались лошадей на водопой, одна из кобылиц провалилась копытами в могилу: «Увидала кобылица прекрасного младенца, сиротку, стало кобылице жаль его: “Высохло, видно, молоко в груди его матери, и оставила она сиротку голодным в могиле”. И стала кобылица кормить сиротку (своим молоком) в могиле, из-за укусов его зубов остались от кобылицы только кожа да кости» (пер.

<sup>1</sup> Кор-оглы Х. Туркменская литература. М., 1972. С. 29.

<sup>2</sup> Алпамыс батыр // Ақ сауыт. Батырлар жыры. Т.1. 168 б.

<sup>3</sup> Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974. С. 285.

<sup>4</sup> Вопросы изучения эпоса народов СССР. М., 1958. С. 121.

И.С. Брагинского)<sup>1</sup>. В оригинале сказания этот мотив дастана звучит так: «Галабон дошт – чил чавон, Галара хай карданд ба об чанд галабон, Суми байтал рафт дар гур шуд нихон, Байтал дид гилмонак сағир – ачаб чавон, Мехри байтал афтид хамчунон: “Шир аз синаи очаш қоқ шудааст, Сағира гушна мондааст дар гуристон”. Сағирара байтал макконд дар гуристон: Аз захми дандони сағира байтал шуд пусту устухон»<sup>2</sup>.

Возвращаясь к истокам рассматриваемого сюжета, отметим, что из греческой мифологии он проникает в греческий эпос и приобретает уже новое значение, связанное со следующим этапом развития эстетической мысли, особенностью которой теперь обуславливаются поэтикой такого художественного явления, как огромное эпическое сказание. У Гомера Одиссей «подчеркнуто “одиноким” герой в том смысле исключительности рода, когда из поколения в поколение продолжателем рода оказывается единственное дитя: эпическое выражение концентрации родоплеменных сил в их совокупности, эпически воплощенное тождество “всех” в “одном”»<sup>3</sup>.

В классических памятниках средневекового европейского эпоса остаются весьма устойчивые отголоски мотива одиночества героя. Одиноким был Беовульф одноименного англосаксонского эпоса в том смысле, что у него не было никаких родных. Само слово «богатырь» в немецкой эпической традиции связывается с мотивом одиночества героя: «Первоначальное значение термина “Recre” – “изгнанник”, затем: “одинокое странствующий герой”, отсюда – “герой”». В связи с этим одинок Зигфрид немецкой «Песни о нибелунгах», потому что он «найденш, воспитанный кузнецом»<sup>4</sup>. Впрочем, неоднократно называется найденшом и главный герой бурятской Гэсэриады – Гэсэр.

Также и в тюркском героическом эпосе хорошо сохраняется связь с первобытным фольклором. На основе сравнительно-исторического анализа различных произведений И.В. Пухов писал, что этот мотив встречается «в древнейших пластах эпоса тюркских народов Сибири, особенно в якутских олонхо». В качестве примера он ссылался на шорское сказание «Кан-Кес» и приводил следующий отрывок: «Кан-Кес молод был; вскормившего его отца не знал, родившую и кормившую его мать не знал, совсем одиноким жил»<sup>5</sup>. На основе анализа якутских олонхо И.В. Пухов пришел к правомерному выводу: «Мотив изначальности жизни на земле и связанный с ним мотив первоначального одиночества героя принадлежит к древнейшим в эпосе тюрко-монгольских народов. Здесь, несомненно, отражена общность эпической традиции тюрко-монгольских народов»<sup>6</sup>.

С этой точки зрения существенный интерес представляет повествование о

<sup>1</sup> Гуругли. Таджикиский народный эпос. М., 1987. С. 359.

<sup>2</sup> Там же. С. 49, 359.

<sup>3</sup> Шталь И.В. Эволюция эпического изображения. (Четыре поколения героев «Одиссеи» Гомера) // Типология народного эпоса. С. 190.

<sup>4</sup> Гуревич А. Песнь о нибелунгах // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах. С. 711, 713.

<sup>5</sup> Пухов И.В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходства, различия. С. 59.

<sup>6</sup> Там же. С. 59.

детстве Когюдей-Мергена из алтайского «Маадай-Кара». Как выше говорилось, сразу же после рождения он был спрятан у четырех берез на горе Алтай, потому что на страну надвигалось нашествие чудовищного Кара-Кула каана: «На высокой горе под четырьмя березами мальчик-богатырь спал. Чтоб сок четырех берез в рот ему попадал, дугообразную трубку, оказывается, приделали» (Пер. С.С. Суразакова)<sup>1</sup>. Эпизодов, рассказывающих о воспитании Когюдей-Мергена дикими животными, в сказании нет. Но есть распространенный в алтайском эпосе мотив помощи серой кобылицы, убежавшей из угоняемого Кара-Кула кааном стада. Далее серая кобылица «превращается» в синюю корову, молоком которой и питается оставленный в горах одиноким Когюдей-Мерген.

Онойтконныннг ол сонгында  
Торт кулакту, торт чангкылу боро байтал  
Торт кулакту, торт муусту  
Тонон кок уй эмди болуп бу кубулды.  
Јус быдакту темир терек  
Бу тозине келген бойы  
Конгиреде моорой берди.  
Јетен катап бу моорордо  
Јети катап бу мустаарда,

После этого  
Четырехухая, с четырьмя косичками в гриве серая кобылица  
Четырехухой, четырехрогой  
Четырехлетней серой коровой обернулась.  
Придя к основанию  
Стоствольного железного тополя,  
Громко замычала.  
Когда семьдесят раз промычала,  
Семь раз проревела  
С вершины девятигранной черной горы.  
(Пер. С.С. Суразакова)<sup>2</sup>

Поскольку Синяя корова сама ничего не могла сделать, никак не могла помочь младенцу, она вызвала Хозяйку Алтая, о которой в дастане говорится: «Тогус кырлу кара тайга бу бажынанг Алтай ээзи бу абакай тупшей кайтты, Тизе јабар кеби ле јок, јылангаш эмтир, Тилге салар ажы ла јок, куру эмтир» – «С вершины девятигранной черной горы Хозяйка Алтая, почтенная старуха спустилась, У нее нет одежды, покрывающей колени, – ничего не носит, Нет пищи, чтобы положить на язык, – ничего не имеет»<sup>3</sup>. Когда Хозяйка Алтая спустилась с гор, Синяя корова отелилась; значит, появилось молоко; можно и кормить ребенка. Все это значит, что в спасении младенца главную роль играет Хозяйка Алтая, ибо Маадай-Кара был зачат

<sup>1</sup> Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. М., 1973. С. 293.

<sup>2</sup> Там же. С. 105, 291.

<sup>3</sup> Там же. С. 105–106, 291.

духом гор... С этой точки зрения сказание представляет интересные данные о воспитании будущего богатыря духом-хозяйкой Алтая. Именно она кормит младенца молоком Синей коровы. Именно она превращает беспомощного младенца в могучего богатыря, определяет главную миссию его, дает ему одежду и полное воинское снаряжение.

Возможно, дальнейшим развитием мотива *одиночества* являются рассмотренные выше эпизоды гораздо более позднего, но по сюжету близкого к эпосу «Маадай-Кара» татарско-башкирского сказания «Джик-Мэрген»: в результате опустошительного нашествия врага спаслась лишь самая младшая невестка Тугзак-эби со своим двухгодовалым сыном – будущим богатырем. После внезапной смерти матери его вскормили и выхаживали дикие животные и птицы.

В приведенных из алтайского, башкирского и татарского сказаний отрывках одинокое детство и юность богатыря связываются с реальными социально-политическими условиями Средневековья – межплеменными войнами, походами и феодальными междоусобицами. Сам мотив одиночества, следовательно, остается, но претерпевает существенные изменения его объяснение. Происходит своеобразное отдаление мотива от первобытных воззрений и приближение его к реальной действительности Средневековья. В то же время следует заметить, что и в приведенных примерах сохраняется известная связь с первобытными сказочно-мифологическими воззрениями, в которых мир человеческий и мир природный выступают в тесном единстве. С этим же связано и то, что рассматриваемый мотив отражается и в сказках тюрко-монгольских народов. В тувинской сказке «Оскюс-оол, который пел песни тайги» говорится, что родившийся у бездетных стариков мальчик в шестимесячном возрасте остался сиротой. Ему помог Ак-Сара-конь, по чьему совету он берет лук и стрелы отца и т.д.

Сюда же примыкает, очевидно, и другой широко распространенный как в достаточно ранних религиозно-мифологических, так и народно-эпических, особенно сказочных, повествованиях мотив, вернее все-таки *сюжет*, который также связан с мотивом одиночества и может быть определен как *младенец в люльке, сундуке, бочке*, чаще всего *младенец в корзине*. Восходит этот мотив, по всей вероятности, к древнеегипетской мифологии, где находит достаточно четкое отражение. Осирис – первенец богини неба Нут и бога земли Геба. Вторым их сыном был Сет – в египетской мифологии бог чужих стран, пустыни. Его священными животными считались свинья, которая у египтян вызывала отвращение; а также осел. Сет возненавидел своего старшего брата и решил избавиться от него. Сняв у Осириса незаметно мерку, Сет построил специально затейливо украшенный ящик. Пригласил гостей и заявил: «Я подарю этот ящик тому, кому он придется по росту». Для всех других гостей ящик был велик. «Когда же в него лег Осирис, он сразу же подошвами уперся в край. Тут Сет дал знак своим притаившимся сообщникам. Они выбежали из своих укрытий, захлопнули крышку ящика и заколотили ее гвоздями. Так ящик Сета стал для Осириса гробом. Подхватили его гости и, выйдя потаенной протокой к Нилу, раскатали гроб, и бросили его в воду»<sup>1</sup>. Позже Исида придется потра-

<sup>1</sup> Немировский А.И. Осирис и Исида // Мифы и легенды Древнего Востока. С. 23–25.



тить много сил для того, чтобы найти этот ящик. Так, одно из первых повествований по данной теме завершается глубоко трагически.

Недалек от изложенного иранско-зороастрийский миф о судьбе родоначальника династии Кавиев *Кави Каваты* (среднеперс. Кей Кавад, фарси Кей Кубад), которая восходит к потомкам Траэтаоны: «Кави Кавата был ребенком в набедренной повязке; [его] покинули на реке». К этим словам И.В. Рак дает следующее пояснение: «То есть, по-видимому, младенец был завернут в набедренную повязку и оставлен на берегу. Предлагалось и другое толкование этого фрагмента: маленького Кавада, запеленутого в повязку, пустили плыть по реке в корзине...». Завершается этот миф вполне оптимистично: «Но малыш чудесным образом оказался у людского жилья. Дрожа от холода, он плакал под дверным порогом. Мальчика нашел Узава, взял его, выходил [и] установил имя дрожащему дитя»<sup>1</sup>.

Вполне возможно, что из мифологии и эпических повествований, клинописной литературы Древнего Востока этот сюжет попадает в Библию; притом связывается с именем одного из крупнейших персонажей указанной книги – Моисея; и с одной из самых тяжелых периодов истории евреев – египетским рабством, когда фараон приказал уничтожать всех детей мужского пола. Как говорится в легенде, Иохаведа решила во что бы то ни стало сохранить новорожденного младенца: «Она положила его в корзину и спрятала ее у берега Нила в тростнике, неподалеку от того места, где купалась дочь фараона». Последняя, конечно, нашла младенца в корзине и отдала ее кормилице, женщине, которая оказалась здесь же. Ясно, что этой женщиной была настоящая мать младенца. Дочь фараона назвала младенца Моисеем<sup>2</sup>.

Из иранской же мифологии данный сюжет попадает в «Шах-наме» Фирдоуси, где рассказывается, что у Хумы родился сын Дараб. Не желая уступить ему власть, Хума посадила его в сундук и бросила в реку. Однако позже Дараб был спасен ремесленником и добился воцарения<sup>3</sup>.

Довольно подробное освещение получил данный сюжет в Коране в Суре 28 «Повествование». Сначала здесь рассказывается о том, как безжалостно относился фараон Египта к евреям, приказывая убивать всех их детей мужского пола:

Поистине, (неверный) Фараон  
 В земле (Египетской) гордынею вознесся,  
 И разделил на части ее люд,  
 Одну из них подвергнув угнетенью:  
 Он убивал их сыновей,  
 В живых лишь женщин оставляя,  
 Он был, поистине, из злочестивых.

<sup>1</sup> Рак И.В. Зороастрийская мифология. С. 228.

<sup>2</sup> Зурабова К.А., Сухачевский В.В. Мифы и предания. С. 172.

<sup>3</sup> Фирдоуси. Шах-наме. II. С. 194.

Далее рассказывается о том, как Аллах спас младенца Мусу – будущего Пророка: «И вот Мы матери (младенца) Мусы Внушением (свое веление) открыли: “Корми младенца своего! Когда же за него ты убоишься, Брось его в море и не бойся. Пусть не мрачит тебя печаль, Мы возвратим его тебе И сделаем посланником (своим к его народу)... И подобрали (люди из) семейства Фараона (Корзину из реки с младенцем) Мусой, Чтоб (со временем) для них Врагом он оказался и напастью, – Ведь Фараон, Хамам и их войска Распутны были и грешны”» (28:4–8<sup>1</sup>)\*.

Возникнув в глубокой древности где-то на берегах Нила, этот сюжет довольно активно распространяется практически по всем странам Древнего Востока; подробно излагается в наиболее авторитетных и популярных священных книгах – Библии и Коране; продолжает свое успешное путешествие у многих других, особенно мусульманских, народов. Поскольку практически невозможно даже простое перечисление произведений, где так или иначе отразился рассматриваемый сюжет, ограничимся отдельными примерами. Весьма важно при этом сразу отметить, что сюжет этот прежде всего «оказывается» в составе довольно ранних и весьма объемных эпических повествований. Тем не менее следует здесь же сказать, что в рассмотренных случаях речь идет о крупных исторических деятелях или представителях, распространителях учения наиболее важных религиозных систем (Пророки Моисей и Муса), то в последующим уровень повествования несколько снижается. Об этом можно судить на основе объемистого тюрко-татарского сказания книжного происхождения на сюжет общеизвестного и очень популярного до наших дней дастана *Тахира и Зухры* – «*Дастан Бабахана*», который, по общепринятому мнению, относится к XIV–XV в.<sup>2</sup> По сюжету сказания, Зухра и Тахир с малых лет влюбляются друг в друга. Однако шах Бабахан не хочет выдавать свою дочь за сына визиря Бахира. После ряда мер, которые не привели ни к какому положительному результату, шах, в некоторых вариантах па-

<sup>1</sup> Коран. С. 416.

\* Из древних источников, где подробно изложен рассматриваемый сюжет, можно назвать небезызвестную книгу Иосифа Флавия (I в. н.э.) «Иудейские древности». Как в ней говорится: «Амаранта стал бояться, как это дело не обнаружилось, и как бы он, навлекши на себя гнев царя, не пострадал вместе с ребенком и тем помешал бы осуществлению предсказания Господа Бога. Поэтому он предпочел предоставить спасение дитяти и заботу о нем Предвечному, чем, положившись на это скрывание (которое, кроме того, было ненадежно), подвергать опасности не только тайно воспитываемого ребенка, но и самого себя, тем более что, по его убеждению, Господь Бог и Его слова представляют полную гарантию и, наверное, оправдаются. Порешив это, родители сделали тростниковую корзиночку, наподобие колыбельки, такой величины, чтобы удобно было туда положить младенца. Замазав ее смолою, которая по природе своей препятствует проникновению внутрь воды, они положили в корзину ребенка и, спустив на реку, предоставили его спасение Господу Богу» (*Флавий Иосиф*. Иудейские древности. М., 1996. С. 81). Как выясняется из дальнейшего повествования, Господь Бог действительно спас ребенка в корзине: «Таково было попечение Господа Бога о Моисее, что воспитать и заботиться о нем пришлось как раз тем людям, которые решили погубить прочих еврейских мальчиков ради того, чтобы воспрепятствовать именно его рождению» (там же. С. 80).

<sup>2</sup> *Хисматуллин Х.* Дастан Бабахан // Борынгы татар әдәбияты. 258 б. Подр. см.: *Әхмәтова Ф.В.* Дастаны Бабахан // Татар әдәбияты тарихы. 6 томда. Т. 1. 312–321 бб.

дишах Бабахан, обращается к традиционному методу: «Шуннан соң Бабахан падишах бер сандык ясата да, Таһирны шул сандыкка бикләтеп, аның анасы Хубанның, мәгъшукасы Зәһрәнең канлы күз яшьләренә карамыйча, бәкләр һәм халыкның сорауларына колак салмыйча, аны дәрьяга ташлаттыра»<sup>1</sup> – «После этого падишах Бабахан заставляет сделать сундук и, заключив Тахира в этот сундук, несмотря (не обращая внимания) на стоны-стенания матери Тахира и его возлюбленной Зухры, их кровавые слезы, на просьбы и моления беков и народа, заставляет бросить этот ящик в море» (пер. наш. – Ф.У.). Интересно при этом особо отметить, что почти во всех вариантах рассматриваемого сюжета *младенец не погибает от этого, будь он в ящике, бочке или корзине*. Так происходит и здесь: «Олы дәрья өстендә чайкала-чайкала берничә айлар йөзгәннән соң, эчендә Таһир яткан сандык кызык бер вакыйгага очрый. Бик зур гәүдәле ике кош, дәрьяда йөзеп килә торган сандыкны күреп, дәрьядан күтәрәп алалар да үзләренә дәрья буенда үскән зур агач башындагы ояларына чыгарып куялар»<sup>2</sup> – «После того, как тот сундук, внутри которого находился Тахир, качался на волнах моря несколько месяцев, с ним приключился странный случай. Две птицы с очень большим туловищем увидели этот сундук, подняли и положили в свое гнездо на большом дереве, растущем на берегу моря» (пер. наш. – Ф.У.). После этого Тахир и Зухра снова встретятся, переживут целый ряд счастливых минут. Однако по законам развития все раннесредневековых лиро-эпических сказаний, сюжет завершается глубоко трагически.

Приблизительно также развивается сюжет в сибирско-татарском *устно-фольклорном варианте* сказания, опубликованном академиком В.В. Радловым<sup>3</sup> и в свое время подробно рассмотренном нами в специальной статье<sup>4</sup>.

Совершенно оригинальный вариант развития рассматриваемого сюжета представлен в одном из многочисленных башкирских вариантов дастана, записанном от Закарии Булатова «Тахир с Зухрой» («Таһир менән Зәһрә»). Поэтому мы на нем здесь остановимся подробнее: «Шуннан Үлмәсхан етем балага, затһыз кешегә, кызын бирмәс өсөн, якындары менән ултырып торып хәйлә кора башлаган. Улмәсхан, зур ғына һандык эшләтеп, ике баланы ла сакырып килтергән дә:

– Кызым, кереп кара әле, һыяһың микән? – тигән. Зәһрә, кереп караһа, һыя икән. Шуннан хан:

– Улым Таһир, һин дә кереп кара инде, – ти икән.

Таһир һандыкка керһә, тегене сей тирегә төрөп, һандыкты шап иттереп ябып та куйғандар, ти. Ул да булмай, хандың кушыуы буйынса, һандыкты ағызып та ебәргәндәр»<sup>5</sup> – «После этого Ульмасхан, чтобы не выдавать свою

<sup>1</sup> Борынгы татар әдәбияты. 281 б.

<sup>2</sup> Там же. 281 б.

<sup>3</sup> Радлов В.В. Образцы... Часть IV. С. 274–286.

<sup>4</sup> Урманчиев Ф. Сказание книжного происхождения «Тахир и Зухра» // Героический эпос татарского народа. С. 187–195.

<sup>5</sup> Башкорт халык ижады: Т. VI. Эпос: киссалар һәм дастандар: төз. Н.Зарипов, Ә.Сөләйманов, Ф.Хөсәйенов һ.б. Өфө, 2002. 335 б.

дочь замуж за незнатного сироту, собрал всех своих приближенных, чтобы придумать какую-нибудь хитрость. Подумав, посоветовавшись, они придумали эту хитрость. Ульмасхан велел сделать внушительных размеров сундук; пригласил обоих детей и сказал:

– Дочь моя, войди в этот сундук, войдешь ли ты? – Зухра легла в сундук. Оказалось, что сундук как раз по ней. Потом хан:

– Сынок, Тахир, и ты ляг в сундук и примерься – сказал, говорят.

Когда Тахир вошел в сундук, его – этот сундук – обтянули свежей мокрой кожей, с шумом закрыли его, говорят. Между тем, по велению хана, сундук спустили в воду и отправили плыть» (пер. наш. – Ф.У.).

Здесь необходимо отметить почти буквальное повторение древнеегипетского мифа, связанного с владыкой Подземного мира – Осирисом. Кроме того, при рассмотрении этого сюжета в башкирском эпосе отмечается, что, кстати, очень важно: в сундуке оказываются оба несчастных: и Тахир и Зухра, что получает очень широкое развитие в сказочных повествованиях тюркоязычных народов. С этой точки зрения показательна одноименная узбекская народная сказка, вернее сказочная версия только что рассмотренного дастана «Тахир и Зухра», где есть тот же сюжет: «Тахир и Зухра дня не могли прожить друг без друга. А когда они выросли, пламя любви вспыхнуло в их сердцах. Узнал шах об этом и пришел в ярость. Призвал к себе мастеров и сказал:

– Сделайте сундук! Тахира мы бросим в сундук, и пусть несет его река куда хочет!» И несмотря на плач и сопротивление Зухры, на плач и стенания всех присутствующих, «поскорей схватили палачи Тахира, бросили его в сундук...»<sup>1</sup>.

Весьма своеобразно развивается рассматриваемый сюжет в казахской волшебной сказке «Храбрый Ада». В ней рассказывается о том, что хан, как это было принято на раннесредневековом Востоке, переоделся в простое платье и решил посмотреть, что творится в его ханстве. Дошел он до деревни, где жил Ада. И здесь кто-то ему сказал: «У нас здесь в одном доме мальчик родился, так вот все говорят: исполнится ему восемнадцать лет, женится он на самой красивой из ханских дочерей»<sup>2</sup>. Услышав такие слова, хан, конечно, страшно разъярился: ведь речь идет о женитьбе простого человека на ханской дочери. Хан купил этого мальчика; велел стражникам построить деревянный ящик, куда и положили мальчика и бросили в большую реку. «Посмотрел хан, как тонет ящик в волнах, и подумал: “Посмотрю я теперь, как ты сможешь жениться на моей дочери!” Громко расхохотался он и, довольный, отправился домой»<sup>3</sup>. Поскольку в данном случае речь идет о народной сказке, по поэтике которой не может быть трагического конца, Ада добивается всего желаемого, а хан оказывается осужденным на нескончаемые муки.

В дальнейшем этот сюжет переходит в сугубо бытовой план и связывается со всевозможными неблагоприятными авантюрами царских или ханских жен и развивается в основном в жанровых рамках народных сказок. Казахская версия

<sup>1</sup> Караван чудес. Узбекские народные сказки. С. 35–36.

<sup>2</sup> Казахские народные сказки. Т. 2. С. 28.

<sup>3</sup> Там же. С. 28.

известного у целого ряда тюркских народов сказания «Ер-Тостик» почему-то включена в сборник народных сказок, хотя в нем налицо вполне ясные признаки мифологически-дастанного эпоса, о чем, в частности, можно говорить хотя бы по следующим признакам: 1) объем его довольно большой – 37 страниц в книге. Насколько нам известно, в составе казахского сказочного эпоса вообще больше нет ни одной сказки такого объема, как, впрочем, и у других народов (кроме отмеченной выше татарской народной сказки «Белый волк» («Ак буре»), которая тоже тяготеет к народному эпосу; 2) в казахской сказке «Ер-Тостик» прозаическое повествование время от времени прерывается достаточно большими и очень выразительными стихотворными вставками. Чередование же прозаических и стихотворно-поэтических частей – это один из главных жанровых особенностей тюркского народного эпоса.

Как рассказывается в произведении «Ер-Тостик», когда однажды хан отправился на охоту, его младшая жена родила сына с золотой головою и дочь – с себряной. Старшие жены испугались, что хан будет их любить меньше и обратились к помощи колдуньи, которая похитила «младенцев и подменила их двумя щенятами. А детей спрятала в сундук, закрыла его на ключ и бросила в реку. Сделав это, колдунья послала сказать хану, что третья жена его родила двух щенят»<sup>1</sup>.

Данный вариант сюжета получает широкое распространение в сказочном эпосе тюркских народов. Как говорится в башкирской сказке «Кунһылыу» («Көнһылыу»), у одного бая была дочь Кунһылыу. Сын другого бая встречает ее как-то в лесу и женится на ней. А этого джигита (егета), оказывается, любила дочь царя того города Карагыз (букв.: черная девушка). Рассердившись на джигита за то, что он не женился на ней, отправляет его на 25 лет в солдаты. «Егет киткәс тә игез балалары дөнъяга килә. Карагыз үзенең әсәһен кендексе әбей итеп ебәрә. Кендексе әбей килгәндә үк ике балаға ике йәшник эшләтеп алып килгән була. Килгәс, ике баланы ике йәшниккә һала ла бер кемгә лә белдермәй генә һыуға ағыза. Балалар урынына ике эт балаһы һала...»<sup>2</sup> – «Как только джигит уезжает, у них рождаются близнецы. Карагыз посылает повивальной бабкой свою мать. Повивальная бабка, оказывается, заранее сделала два ящика и принесла с собой. Как только приходит, без чьего бы то ни было ведома, двух детей кладет в два ящика и отправляет плыть по воде. А вместо детей кладет двух щенков» (пер. наш. – Ф.У.). Разумеется, сказка заканчивается вполне благополучно: злодейки жестоко наказываются.

Так же своеобразно развитие этого сюжета в татарской сказке «Жена хана и колдунья» («Хан хатыны һәм сихерче»). Когда жена хана забеременела во второй раз, «кендек әбисе булган хатын тагын әйтә хан хатынына: “Бездә гадәт шундый, без төнлектән бәбәйлибез”, – ди. Хатын чыгып утыра төнлеккә. Бу юлы бу алтыны бәбәйли. Алтынчысын үзенә яшереп кала. Кендек әби тагын абзар артына чыгарып ыргыта биш баланы. Үзе әйтә: “У-у, ханның хатыны көчек тапкан”, – ди»<sup>3</sup> – «Женщина, которая пришла как по-

<sup>1</sup> Казахские народные сказки. Т. 1. С. 34.

<sup>2</sup> Башкорт халык ижады: әкиәттәр. Беренсе китап. 311 б.

<sup>3</sup> Татар халык ижаты: әкиятләр. 2 китап. 128 б.

вивальная бабка, говорит жене хана: “У нас обычай такой, мы рожаем через дымовое отверстие. Женщина выходит и садится на дымовое отверстие. В этот раз она рожает шестерых. Шестого (повивальная бабка) прячет для себя. А пятерых детей бабка опять выбрасывает за сарай. А сама говорит: “У-у, жена хана родила щенка” (пер. наш. – Ф.У.). Хан, конечно, страшно сердится на это. Своим ударом ломает одну ногу и одну руку, выбивает ее один глаз. Около моря заставляя сделать ящик и в нем отправляет ханбике плыть по воде...». Поскольку речь идет о народной сказке, в конце концов все выясняется. И повествование завершается вполне благополучно.

После рассмотрения множества конкретных и разнообразных, «разбросанных» по разным жанрам текстовых материалов (миф, мифологическая легенда, произведения народного, чаще всего героического эпоса, сказок, особенно волшебных и бытовых, позднейших преданий), можно сделать ряд выводов об этапах и характере развития данного сюжета. Наиболее ранние из этих повествований рассказывают о *проблемах Мироздания и судьбах отдельных богов и богинь*, особенно – Осириса, Исида и Сета. Как известно из древнеегипетской мифологии: «Очень рано Осирис был отождествлен с богом того же города Анджети и заимствовал его атрибуты (два пера на голове, посох и плеть). Заняв центральное место в царском культе, Осирис стал почитаться в месте погребения фараонов в Абидосе...». Позже Осирис поднялся в своем авторитете еще выше: «Осирис был связан с Ра и стал изображаться с солнечным диском на голове»<sup>1</sup>. Но его младший брат Сет, очевидно, из зависти, уничтожил не только власть и влияние Осириса. Его возлюбленной супруге Исиде пришлось испытать немало горя и страданий, пока она не собрала разбросанные далеко друг от друга части тела своего возлюбленного Осириса и не оживила его. В Египте до сих пор празднуют, по крайней мере отмечают как большое торжество, «двенадцать дней пахоты, отмечающиеся по всей стране, когда были найдены и сложены члены Осириса»<sup>2</sup>. Возможно, что в знак, если можно так выразиться, своеобразного протеста против злодеяний, творящихся в этом мире, Осирис стал владыкой Подземного царства. «Перед Осирисом взвешивалось сердце умершего человека на весах, чтобы определить меру греховности», чтобы подвергнуть грешного подобающему наказанию<sup>3</sup>. Все это значит, что в наиболее ранние периоды развития сюжета *младенец в корзине, ящичке* и т.д. он становится частью, своеобразной категорией известных религиозно-мифологических систем, определяющих «состояние» Мироздания (Осирис и Сет) или судеб человечества, в данном случае семитских народов (Моисей в Библии и «Иудейских древностях» Иосифа Флавия и Муса пайгамбар в Коране и многочисленных послекоранических повествованиях).

Сюда же, очевидно, так или иначе примыкает повествование о младенчестве древнегреческого *бога-громовержца Зевса*, от деяний которого в небольшой степени зависела судьба древнегреческого античного мира, тем более

<sup>1</sup> Немировский А.И. Мифы и легенды Древнего Востока. С. 23.

<sup>2</sup> Там же. С. 26.

<sup>3</sup> Лосева Н.И., Капустин Н.С., Кирсанова О.Т. и др. Осирис (Усир) // Мифологический словарь. С. 372–373.

если иметь в виду его активное участие в борьбе богов-олимпийцев с титанами и в знаменитой десятилетней Троянской войне<sup>1</sup>.

Второй этап развития рассматриваемого сюжета связывается с дастанным эпосом тюркоязычных народов и соотносится с такой важной для судеб страны и народа проблемой, как *престолонаследие*, что особенно ярко выражается в алтайском героическом эпосе «Маадай-Кара» и связывается с судьбами его главных героев Маадай-Кара и Когюдей Мергена; мало того – с возможностью или невозможностью сохранить свободу и независимость страны и народа от завоевания и разорения опасным нашествием чудовищного Кара Кула каана. Хотя и с некоторой натяжкой сюда же можно причислить и *сюжет подмены будущих наследников или наследника престола щенками или щенком*; одновременно следует помнить, что здесь налицо заметное влияние позднейшей авантюрно-приключенческой прозы, прежде всего бытовой сказки.

Третий этап развития рассматриваемого сюжета, связанный с *романическо-дастанными повествованиями*, приводит к принципиальным изменениям и касается уже не *младенца в корзине, сундуке или ящике*, а страстно влюбленных друг в друга юноши и девушки, что как мы видели выше, чаще всего отражается в дастанах о трагической судьбе Тахира и Зухры.

И четвертый, видимо *заключительный*, этап развития данного сюжета в основном отражается в народных сказках, где он распространяется очень широко и чаще всего носит явный авантюрно-приключенческий характер, ибо подмена детей совершается из-за жадности, алчности, зависти и т.д., за что совершившие это преступление женщины в конце повествования обычно жестоко наказываются.

И в заключение подробного рассмотрения сюжета *младенец в колыбели* скажем, что его развитие в каком угодно произведении *никогда не приводит к окончательной трагедии*. Наиболее острая борьба чудовищного младшего брата против Осириса завершается тем, что он в конце концов, благодаря богине Исиде, вновь приобретает статус бога, хотя навсегда остается владыкой Подземного царства, что для древних египтян была такой же реальностью, как жизнь земная, пирамиды и знаменитый Сфинкс с его иронической улыбкой на лице. Что касается многочисленных лиро-эпических повествований о Тахире и Зухре, то они погибают не от того, что их в ящике отправили плыть по морю, притом в расчете на их верную смерть; это тоже не оправдывается: Тахир и Зухра оказываются спасенными и не раз встречаются друг с другом и после этого. Тахира царь, хан или падишах казнит на площади в городе; узнав об этом, Зухра кончает с собой на могиле возлюбленного.

О младенцах, подмененных щенками, выше уже говорилось: их судьба завершается вполне благополучно.

\*\*\*

Поскольку будущий эпический герой еще в утробе матери начинает проявлять свою активность, как, скажем, сын древнеегипетской жрицы, который отказывается от появления на этот свет; как герой сибирско-

<sup>1</sup> Зевс // Мифы древнего мира. М., 1995. С. 178–184.

татарского сказания Ак Кубек, отказывающийся родиться на этот свет «по богом установленному пути»; как Алмамбет, который рождается лишь после того, как в его уста «вкладывается» имя Пророка Мухаммеда; или как Манас, который еще в утробе матери показывает «свое богатырство», мучая мать, пинаясь и брыкаясь и т.д., геройство, богатырство эпических героев должно проявляться сразу после рождения или еще в младенческом возрасте, что мы и видим в ряде образцов тюркского героического эпоса. Так, в киргизской эпосе «Манас»:

Баланы Жакып алганы,  
«Бала деген шубу?!» – деп,  
Бакырып ыйлап калганы.  
Кубанды, Жакып, ыйлады,  
Кучакта бала туйлады.  
Баланын үнү баркырап,  
Айбатынан атасы  
Баары бою калтырап,  
Баркырап ыйлап баласы  
Жалмалап тамак карады.  
Атакеси бай Жакып,  
Аяк-колун кармоого  
Алы келбей барады.

Джакып ребенка на руку взял,  
Говоря: «Это и есть то самое дитя?!»  
Громко он зарыдал,  
От радости плакал Джакып.  
В руках у него трепыхалось дитя.  
Оглушительный голос у дитя,  
Содрогнулся отец.  
Ребенок плакал, оглушительно кричал,  
Искал губами еду.  
Отец его, бай Джакып,  
Больше не в силах был  
Руки и ноги его удержать.  
(Пер. А.С. Мирбадалевой, Н.В. Кидайш-Покровской)<sup>1</sup>

Интересно в этом отрывке то, что в поведении, действиях только что родившегося младенца уже проявляются черты, обычно характерные для зрелых богатырей. Так, подробная портретная характеристика героя обычно дается перед важными событиями в жизни богатыря; как правило, перед боем, как это представлено в различных национальных версиях общетюркского историко-героического эпоса «Идегей». И второй закономерностью, довольно твердо установившейся в тюркском эпосе, является то, что портретная характеристика богатыря обычно дается неоднократно. Исходя, очевидно, из этой же законо-

---

<sup>1</sup> Манас. Кн. 1. С. 55–56, 260.



мерности, портретная и весьма выразительная характеристика дается сразу же после рождения Манаса, что, возможно, связано с тем, что отец младенца Джакып был поражен только видом младенца: «Байкайын деп баласын Бай Жакып көзүн салганы: Маңдайы жазы, башы кууш, Бар боюнда турат тууш. Кочкор тумшук, кош кирпич, Көркү калча, көзү тик, Жалаяк ооз, жар кабак, Жаагы жазы, ээги узун, Эрди калың, көзү үңкүр – Эр мүнөзү көрүнөт» – «Желая ребенка рассмотреть, Бай Джакып уставился на него; Лоб широкий, клином голова, Во всем его теле чувствуется мощь. Горбоносый, ресницы длинные, Грозный вид, пронзителен взгляд, Большой рот, под бровями обрыв, Челюсти крепкие, подбородок удлинен, Губы толстые, глаза посажены глубоко – Вид у него храбреца»<sup>1</sup>.

Остановившись на вопросе о богатырстве младенцев – будущих эпических героев, академик В.М. Жирмунский писал: «Чудесная сила и доблесть героя проявляются еще в младенчестве. Уже в колыбели богатырский младенец не похож на других детей. Новорожденного Рустема еле-еле могут накормить двенадцать мамок. Младенца Роланда (в версии исландской “Саги о Карле Великом”) кормят четыре мамы, и он не дает себя пеленать»<sup>2</sup>. Нечто подобное происходит и с младенцем Манасом: «“Балаң кандай ыйлаак” – деп, Байбичени карады: “Берсең емчек нетти – деп, – Бир баланы тойгузбай Бейлиң кандай кетти” – деп. “Жакшы эле менин сүтүм – деп, – Эки сорсо эмчектен Немесин койбойт бүтүн – деп, – Эң ачкарак балаң бар, Тамагына күтүн” – деп, Байбиче сүйлөп калганы» – «Что за плакса у тебя дитя!» – он сказал И взглянул на байбиче. Сказал: “Что ж ты не даешь ему грудь? Не можешь накормить одно дитя! Что же с тобою стряслось?” Ответила: “Молока-то вдоволь у меня, Но он лишь два раза грудь пососет – И совсем ничего не остается в ней, Очень уж ненасытное у тебя дитя, Позаботиться придется о его еде”, – Так сказала байбиче»<sup>3</sup>.

Иногда свои первые подвиги будущий богатырь начинает совершать сразу же после рождения. Как рассказывается в сибирско-татарском архаическом дастане «Ак Кубек», главный герой его, только появившись на свет, уходит к глубокому озеру. При этом он берет с собой *саблю отца*, что, кстати, тоже является архаическим эпическим мотивом. У озера герой встречается с рыбаками, берет у них рыбу. Не останавливаясь подробно на этих эпизодах, заметим, что в них нашла отражение одна из древних форм хозяйственной деятельности сибирских татар – *рыболовство*. Со следующего же эпизода завязывается конфликт произведения и начинаются героические деяния только что родившегося богатыря. На пути к дому его поджидает Коден-хан (в барабинском варианте; в тобольском – Кидан-хан) на шестиногом аргамаке. В барабинском варианте встреча начинается с типичных для эпоса расспроса об имени, роде-племени героев. Далее, как обычно, разговор переходит к пререканиям, заканчивающимися взаимными оскорблениями. Несмотря на свое малолетство, разгневанный богатырь отрубает отцовской саблей одну из шести ног аргамака Коден-хана. С этого и начинается столкновение героя с ханом, которое в конце сказания за-

<sup>1</sup> Манас. Кн. 1. С. 56, 260.

<sup>2</sup> Жирмунский В.М. Народный героический эпос. С. 14.

<sup>3</sup> Манас. Кн. 1. С. 56, 260

канчивается гибелью не только их обоих, но и сына хана Мангуша<sup>1</sup>.

С любой точки зрения совершение героических деяний только что родившимся героем – необъяснимо. Следовательно, рассмотрение проблемы необходимо перевести на уровень мышления мифопоэтического, которое, очевидно, господствовало на Древнем Востоке, античных Греции и Рима. В свою очередь, мифопоэтическое мышление было теснейшим образом связано с многочисленными первобытными обрядами, среди которых для нормального развития человеческого общества решающую роль играли обряды *возрастных инициаций – возрастных испытаний молодежи*. Полноправным и полноценным членом мог считаться лишь тот юноша или та девушка, которые успешно выдержали возрастные испытания. Ребенок или подросток до возрастных испытаний не мог считаться полноценным членом общества: для общества он или она еще не считались рожденными. Настоящими и полноправными, полноценными членами общества становились лишь подростки, которые успешно выдержали возрастные испытания и *заново родились*. Миф, сказка и эпос имеют дело лишь со *вторично рожденными героями и героинями*, тем более если речь идет о богатырях и богатырских девах. Вот почему только что родившийся богатырь способен на невероятные и необъяснимые богатырские подвиги. Здесь имеется в виду миф, воплощенный в обряде. На этом уровне он и должен быть разъяснен<sup>2</sup>.

Если это так, то рассмотрение вопроса о богатырском детстве героя может быть продолжено. Исходя из изложенного надо, однако, отметить одну весьма принципиальную сторону вопроса: *при рассмотрении данного аспекта проблемы возраста, количества лет богатыря не имеют особого значения*. Если обратиться к примерам из эпоса любого народа, вполне естественно воспринимаются, скажем, следующие строки из армянского сказания «Давид Сасунский»: «Так силен был Давид, что ремни колыбельные рвал. Железную цепью обматывать стали его, Но Давид был настолько силен, Что и цепь не выдерживала, рвалась. Чем его ни спеленывали, все он рвал»<sup>3</sup>.

Как рассказывается в варианте Фазила Юлдашева узбекской версии эпоса «Алпамыш», когда главный герой сказания Хаким достиг семилетнего возраста, он совершил свой первый богатырский подвиг – натянул старый лук своего деда Алпинбия, который был сделан из четырнадцати батманов меди. Стрела его летит со скоростью молнии и сбивает верхушку горы Аскар. Как далее говорится в сказании, за этот свой подвиг герой Хаким получает свое богатырское имя – *Алпамыш*. При этом получается, что Алпамыш победил всех 90 богатырей, которые присутствовали здесь<sup>4</sup>.

Хотя возраст, количество лет, как отмечалось, не имеет принципиального значения для героя народного эпоса, в некоторых дастанах, вслед за народными сказками, отмечается и этот момент. Например, в своеобразном казахском дастане «Ер Саин»: «Не по дням стал Саин расти От мозгов кобыльей

<sup>1</sup> Подр. см.: Урманчиев Ф. Ак Кубек // Героический эпос татарского народа. С. 130–146.

<sup>2</sup> Подр. см.: Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

<sup>3</sup> Давид Сасунский. Ред. И.А. Орбели. М.; Л., 1939. С. 161.

<sup>4</sup> Алпамыш. Узбекский народный эпос: пер. В. Державина, А. Кочетковой, Л. Пеньковской. Ташкент, 1949.

кости. Стал Саин расти по часам. Он в три месяца ходил уже сам, В год он был в борьбе искушен, А двух лет достигнув, он был У почтенных мужей в чести. Когда трех лет достиг Саин, Целый день скакал на коне... Четырех лет достигнув, Саин Сосновую пику метал...»<sup>1</sup>.

Близкие к приведенному строки встречаются и в общетюркском «Идегее», на чем мы остановимся чуть позже. Существенный интерес с рассматриваемой точки зрения представляют некоторые казахские сказания, где богатыри начинают совершать серьезные воинские подвиги с очень молодых лет. Так, в дастане «Кобланды-батыр» сообщается, что: «Алты жасар Бөкенбай О да келді жылкыдан...»<sup>2</sup> – «Шестилетний Бокенбай И он прибыл из табуна» (пер. наш. – Ф.У.).

В сказании «Ер Қосай» от имени шестилетнего героя приводятся следующие слова:

Әркімдер мінед бір атты  
Ат деген ерге қанатты,  
Ер шырағы сөнбес деп,  
Тілер болар зүрриятті  
Атадан жақсы ул туса,  
Кылар болар ер бапты...<sup>3</sup>.

Всякий садится на какого-нибудь коня,  
На коня, считающегося крыльями героя,  
Чтоб свеча богатыря не погасла;  
Желают все его близкие,  
Если у отца родится хороший сын,  
То он будет подобен герою.

(Пер. наш. – Ф.У.)

В одном из сказаний своеобразного цикла казахского народного эпоса «Қарадон батыр и его потомки» («Қарадөң батыр және урпақтары»), в дастане «Суюниш» («Сүйініш») о его отце сообщается следующее: «Қарадөңің баласы Жубаныш деген ер еді, Он жас пенен онбесте Атка мініп кек алған, Жубаныш атқа мінгесін, Ноғайлы халқы дем алған»<sup>4</sup> – «Сыном Карадона Был герой по имени Жубаныш, От десяти до пятнадцати лет Сел на коня и отомстил [за отца], Когда Жубаныш сел на коня Народ ногайлинцев отдыхал» (пер. наш. – Ф.У.). В том же сказании приводятся слова о том, что сын богатыря Акжоныс Ер Кенес совершал свои первые подвиги в еще более раннем возрасте – в шесть лет:

Сонда қартың сөйледі:  
«Бурынғы өткен заманда,  
Ілгері қатар теңімен,

---

<sup>1</sup> Песни степей. Антология казахской литературы. С. 34.

<sup>2</sup> Қобланды батыр // Ақсауыт. Т. 1. 146 б.

<sup>3</sup> Ер Қосай // Ақсауыт. Т. 2. Алматы, 1977. 7–8 бб.

<sup>4</sup> Қарадөң батыр және урпақтары // Ақсауыт. Т. 2. 102 б.

Ноғайлының елінен:  
 Ақжонасулы ер Кеңес  
 Жасы алтыға келгенда,  
 Қара деген қалмақтың  
 Жеңіп алған қаласын»<sup>1</sup>.

Тогда старик рассказал:  
 «В стародавние времена,  
 Рядом со своими сверстниками  
 Из страны ногайлинцев  
 Сын Акжонас Ер Кенес,  
 Когда достиг шести лет,  
 Калмака по имени Кара  
 Победил и захватил его город».  
 (Пер. наш. – Ф.У.)

Таких примеров из казахского героического эпоса можно было бы привести еще. В них обычно речь идет о совершении богатырских подвигов шести, десяти или пятнадцатилетними мальчиками. Очевидно, поэтому в отдельных сказаниях они, естественно, называются *бала – дитя*. Между тем в ходе сражения они выступают как вполне сформировавшиеся безусловно взрослые богатыри. И отнесение совершаемых ими подвигов к *богатырскому детству* должно рассматриваться, видимо, как явление условное, тем более, как выше говорилось, если отнести их к т.н. *дважды рожденным*.

Во многих случаях, эпизодах совершенно оригинально описывается детство Идегея, особенно в Сводной татарской версии дастана. Поэтому на этом вопросе мы здесь остановимся подробнее. И к тому же в дастане «Идегей» по существу отражаются если не все, то безусловно большинство особенностей богатырского детства эпических героев тюркоязычных народов. Притом отражаются *весьма своеобразно*. Скажем, в следующих словах дастана в какой-то мере повторяются некоторые мотивы казахского героического эпоса, которые нами только что были рассмотрены: «Алтысында ат менде, Жидесендә жәй тартып, Жиде тотам ук атты. Сигез-тугыз булганда, Сигез тукмак сындырып, Туң тимергә кул орды. Унга житте – ул булды, Ул ни дисә шул булды, Чүлгә чыгып басканда, Чүл ярылып юл булды, Тауга чыгып басканда, Тау сыгылып уй булды. Унберендә бер булды, Уйпыксыз чичән ул булды. Уникегә житкәндә Алпамыштай ир булды»<sup>2</sup> – «В шесть – он ловким стал ездоком. В семь – он стал метким стрелком, В восемь – силачом знаменитым стал. В девять-десять – джигитом стал. Степью шел – раздвигалась трава, Возникла степная тропа. *Впадина возникла в горах*. В одиннадцать лет – словотворцем стал. Мужем стал в двенадцать лет, Во всем народе славен был И Алпамышу равен был» (пер. С. Липкина)<sup>3</sup>. Что касается выделенных в тексте нами слов, то мотив этот является весьма архаическим и встре-

<sup>1</sup> Қарадөң батыр және урпақтары // Ақсауыт. Т. 2. С. 104–105.

<sup>2</sup> Идегей. Татар халық дастаны. 21–22 бб.

<sup>3</sup> Идегей. Татарский народный эпос. С. 21.

чается в целом ряде эпических сказаний. Так, в карело-финском эпосе «Калевала»: «Уперся великан пятками в землю – прогнулась под ним земля»<sup>1</sup>; якутском эпосе «Нюргун Боотур Стремительный»: этот Нюргун-богатырь так велик и тяжел, что под ним прогибается толща средней земли<sup>2</sup>; в более поздних сказаниях эти действия от отдельного человека переносятся на все войско, например, в «Манасе»<sup>3</sup>.

Как бы подчеркивая необычайную доброту и исключительное благородство Идегея *уже с ранних, детских лет*, сказание дает его обобщенное описание в истинно эпическом духе, при этом безусловно подчеркивая высокий уровень его интеллектуального развития:

Башы белән баш булды,  
Атагы белән дан булды,  
Түрәсе белән фаш булды,  
Ятимнәргә яр булды.  
Идегәй андый ир булды:  
Аты юкка – ат булды,  
Чүлләгәнгә – су булды,  
Адашканга – юл булды;  
Ялгызга – ясак,  
Жәяүгә – таяк ул булды.  
Ундүртенә килгәндә  
Ундүрт дауны бетереп,  
Түрәсен биргән ул булды<sup>4</sup>.

Стал он главою [всех?],  
Прославился громкой славой,  
Стал знаменит [справедливыми] законами,  
Сиротам стал другом,  
Идегей стал таким героем:  
Безлошадному – конем,  
Жажущему – водой,  
Заблудшему – дорогой,  
Одинокому – спутником,  
Пешему – опорой,  
Как достиг четырнадцати лет,  
Покончил с четырнадцатью раздорами,  
Установил в стране порядок.  
(Пер. наш. – Ф.У.)

Подобная характеристика эпического героя довольно распространена в тюркском героическом эпосе. Как совершенно правильно писал А.Н. Самойло-

<sup>1</sup> Калевала. Карело-финский эпос. М., 1975. С. 9.

<sup>2</sup> Нюргун Боотур Стремительный. Якутский героический эпос. М., 1975. С. 118.

<sup>3</sup> Манас. Кн. 2. С. 345, 374.

<sup>4</sup> Идегәй. Татар халык дастаны. 23–24 бб.

вич, «Едигей-Кобогыл, воспитываемый Джантемиром как пастух, прославился и как охотник, и как певец-оратор, и как богатырь-борец, и как воин, и как государственный человек»<sup>1</sup>. Значит, еще в детстве Идегея было видно, что в будущем он станет героем, выдающимся во всех отношениях. Одновременно к условиям воспитания, особенно к чертам характера юного героя, можно найти ряд параллелей как в тюркском, так и мировом эпосе. Как прекрасные охотники и меткие стрелки изображаются главные герои многих архаических по своему сюжету алтайских героических сказаний, которые составляют целый цикл из многих произведений (Маадай-Кара, Когюдей-Мэрген, Малчи-Мэрген и т.д.). Таковым же показывается герой татарско-башкирских дастанов Джик Мэрген. Не зря, видимо, одним из популярных приложений-определений в именах героев тюрко-монгольского эпоса является слово *мэрген*, в позднейшем своем значении – меткий стрелок. Как удачные охотники изображаются Ак-хан и Кара-хан – родители Кузы-Курпяча и Баян-сылу – в различных вариантах сказания у целого ряда тюркских народов.

Что касается определения Идегея как певца и оратора, то и к этим качествам героя можно найти немало параллелей. Самыми популярными островами тюркоязычного фольклора изображаются обычно Джирян Чичян, Алдар Куса, Ходжа Насретдин, образы которых встречаются в притчах, анекдотах, сказках и сказаниях узбекского, казахского, киргизского, башкирского, татарского и других народов, хотя эти герои – острословы особого рода, «речевое» искусство которых резко отличается от ораторства или импровизации эпических богатырей. Ближе к эпическим героям тюркских народов – Идегей как певец. Обычно как певцы и музыканты выступают Алпамыш, Кер-оглы, Джик-Мэрген и т.д.

В татарских вариантах дастана неоднократно и при помощи различных эпизодов подчеркивается мудрость, находчивость, физическая сила и выносливость мальчика. Как говорится в книжной версии, Идегей ставит условие перед мальчиками: если в борьбе одолеет всех девяносто мальчиков девяносто родов Орды, то он будет признан царем. Выясняется, что никто из мальчиков Орды не умеет как следует бороться:

Кушагын алып ту итеп,  
 Анда майдан күтәрде.  
 Туксан башлы Урданың  
 Туксан угылы жылып  
 Идегәй белән көрәш тотканда,  
 Екса ега белмәде,  
 Чалса чала белмәде –  
 Барын екты Идегәй;  
 Еккан береннән тун алып,  
 Айдалага өйдерде.  
 Өеп салып Идегәй,

<sup>1</sup> *Самойлович А.Н.* Вариант сказания о Едигее и Токтамыше, записанный Н. Хакимовым. С. 198.

Өстенә менеп тайчанды.  
 – Туктамыш хан тәхетенә  
 Мин мендем! – дип яр салды<sup>1</sup>.

Идегей, сказав так,  
 Свой простой снял кушак,  
 Как знамя, над площадью вознес.  
 Начал борьбу Идегей.  
 Девяносто сыновей  
 Одолеть его не могли,  
 Всех Идегей одолел.  
 Побежденным он повелел  
 Снять одежды, в кучу сложить,  
 И речь такую повел:  
 «Это – Токтамыша престол.  
 Я сяду, вы будете мне служить»  
 (Пер. С. Липкина<sup>2</sup>)

В ряде национальных версий, видя мудрость и находчивость Идегея-Кубугыла, сверстники выбирают его царем. Впрочем, близкий эпизод есть и в киргизском «Манасе», когда еще совсем юный герой избирается ханом. В отличие от этого в рассматриваемой версии Идегей сам ставит условие и своей собственной силой добивается, чтобы его не столько *избрали*, сколько *признали* ханом. Кроме того, приведенный отрывок показателен еще и тем, что он по своему превосхищает общее направление развития событий: Идегей как бы исподволь заявляет о возможности в будущем острого конфликта между ним и Токтамыш-ханом: ведь он говорит прямо, что захватил престол хана.

Широко распространен в литературе и фольклоре Востока и Запада сюжет, по которому простой крестьянин, чаще всего пастух, оказывается мудрее царя или короля. Например, английская народная баллада «Король и аббат», где «простой пастух, поменявшись одеждой с ученым аббатом, решает вместо своего хозяина те трудные задачи, которые поставил ему король»<sup>3</sup>. В более позднее время этот сюжет распространяется в древнерусских сказаниях, пришедших с Востока. В них царевич Соломон «собирает вокруг себя других мальчиков, выступая среди них в роли царя, творит суды и расправы и обращает на себя внимание своего отца мудрыми решениями спорных судебных дел»<sup>4</sup>.

Нечто подобное происходит и в эпосе «Идегей». Как в нем говорится, как-то мимо играющих мальчиков проходят двое приближенных хана Токтамыша. Следуя словам Идегея, мальчики отказываются вставать и приветствовать приближенных хана. На возмущенный вопрос ханских вельмож находчиво отвечает Идегей: «Вставать надо перед старшими, вас двое, нас много (20 мальчиков), со-

<sup>1</sup> Идегэй. Татар халык дастаны. 24 б.

<sup>2</sup> Идегей. Татарский народный эпос. С. 22–23.

<sup>3</sup> *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. С. 379.

<sup>4</sup> Там же. С. 379.

считайте наш возраст, мы старше вас»<sup>1</sup>.

Эпизод этот интересен в двух отношениях. Прежде всего тем, что он как бы предвосхищает мудрые суды Идегея. Во-вторых, это еще один своеобразный пролог будущего жестокого конфликта между Идегеем и Токтамышем.

Далее можно остановиться на вопросе о мудрых судах героя, которые должны подчеркивать высокий интеллектуальный уровень развития мальчика. Место этих судов в различных версиях и вариантах различное: то в начале, то в середине, то ближе к концу. Но чаще они встречаются в начальной части дастана. Вообще, все суды Идегея выглядят как самостоятельные восточные притчи. В варианте Дж. Батиева говорится о споре двух охотников из-за подстреленного зайца: один из них увидел зайца, другой, пока первый ходил за ружьем, подстрелил. Кто же должен взять зайца? Случайно встреченный Идегей дает весьма мудреный совет: мальчик должен держать зайца на таком расстоянии, на каком он был подстрелен. Все происходит так, как было на самом деле: охотник еще раз попадает в подстреленного зайца и, как было обусловлено, берет зайца себе. В этом и заключалась, видимо, мудрость Идегея.

В другом случае речь идет о верблюжонке. Для того, чтобы выяснить, какой верблюдице принадлежит верблюжонок, Идегей оставляет верблюдиц на этом берегу. Верблюжонка перегоняет на тот берег. Верблюдица-мать переправляется через реку на тот берег – к своему верблюжонку<sup>2</sup>.

Из Библии известны притчи о мудрых судах Соломона. В одной из них общается, как однажды к царю Соломону пришли две женщины. Жили они по соседству и одновременно родили детей. Ребенок одной из них той же ночью умер. Женщина положила труп своего ребенка соседке и забрала живого себе. Мать заметила это только утром и умоляла вернуть ей сына. Но соседка отказалась. Тогда они пошли к царю, который велел рассечь ребенка и одну половину отдать матери, а другую второй женщине. На это настоящая мать сказала, что она согласна отдать ребенка чужой женщине, лишь бы он остался жив. А другая женщина со словами: «Пусть же не будет ни мне, ни тебе», согласилась на то, чтобы рассечь ребенка. Так царь Соломон выяснил истину и отдал ребенка настоящей матери<sup>3</sup>.

Приведенная притча почти буквально повторяется в различных национальных версиях дастана «Идегей». Разница лишь в том, что спор между двумя женщинами начинается после того, когда ребенок уже несколько подрос. Все остальное точно так же, как в Библии.

Рассказы о мудрых решениях мальчика Идегея подробно рассмотрены в работах В.М. Жирмунского. Отметим, что они прежде всего интересны сами по себе и перекликаются с целым рядом сказок, притч и басен народов Востока и с достаточной определенностью говорят не столько об исторических, сколько фольклорно-эпических истоках изображения будущего богатыря. В данном случае, однако, речь идет не столько о традициях народного эпоса, сколько фольклора вообще, хотя испытания эпического героя различными мудреными

<sup>1</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. С. 356.

<sup>2</sup> Хангельдин В., Хасан Гали и др. Об Идегее // Архив, сакл. бер. 175.

<sup>3</sup> Гече Г. Библейские истории. М., 1988. С. 138.



загадками встречаются и в тюркских сказаниях. Что-то похожее на суды Соломона или Идегея имеется в целом ряде произведений фольклора Востока, особенно в притчах, мэээках, связанных с указанными выше именами Джирян Чичяна, Алдара Куса, Ходжи Насретдина и др. Встречаются такие мудреные загадки и в народных сказках (см. уйгурскую сказку «Хан и сапожник»).

Тем не менее дастан «Идегей» в изображении детства героя резко отличается от других произведений средневекового тюркского эпоса. Первые подвиги Ак Кубека, Алпамыша и других, которые они совершают в своем эпическом детстве, связаны с военными столкновениями и победой над своими врагами, чаще всего над калмыками. Так же это происходит и в европейском эпосе, то есть будущий богатырь в конкретной боевой схватке показывает свое превосходство над врагами, свою физическую силу, мощь и непобедимость. Совершенно по другому и очень оригинально подходит к изображению детства героя дастан «Идегей». Изложение содержания судов Идегея, как отмечалось, приводится во многих работах об эпосе. Однако до сих пор никто не предпринимал попытки понять и объяснить причину этого своеобразного явления. Прежде всего это объясняется общими закономерностями обрисовки ведущих героев любого эпического сказания. Он должен чем-то существенным отличаться от всех окружающих его детей. Если такие эпические герои, как Манас, Алпамыш, Кобланды-батыр, с самого начала отличаются своей физической силой и невиданной мощью, то такие, как эпический царь Соломон (Сулейман), Добрыня Никитич, Садко, Идегей, отличаются своим умом, мудростью и своим искусством, наконец. Выше уже отмечалось, что сказание «Идегей» вообще характеризуется изображением интеллектуального превосходства богатыря. Кроме стремления к общепринятой идеализации героя, определенную роль сыграли здесь, вероятно, мудрость и дальновидность исторического Идегея, его высокое интеллектуальное развитие и образованность, о чем писали не только арабские и персидские ученые-историки, путешественники, но и русские летописцы. Возможно также, что в создании образа Идегея, в воспроизведении его эпического детства немалую роль сыграли памятники письменности Древнего Востока, в которых всегда очень славилась мудрость правителя. Вообще влияние традиций письменности и письменной литературы в сказании «Идегей» чувствуется сильнее, чем во многих других дастанах тюркоязычных народов. И не зря, вероятно, немалое количество татарских и башкирских вариантов эпоса дошло до нас в письменных рукописных источниках.

\*\*\*

О каких бы особенностях детства богатыря мы ни говорили, постоянно должны помнить, что речь идет прежде всего о герое одиоком. Поэтому мы к этому мотиву должны вернуться еще раз. Возможно, что по требованиям того же мотива *одиочества* в ряд сказаний вводятся эпизоды, связанные с изоляцией юношей и девушек в период инициаций. В одном из вариантов «Кобланды-батыр»а говорится, что Кыдырбай знал о будущем своего сына, о том, что он уйдет в поход на калмыков, поэтому решил изолировать его, никому не показывать. Когда будущему богатырю исполнилось пятнадцать лет, он стал упрекать отца словами: «Что я за человек, если до пятнадцати-

летнего возраста не пас скота, а ты не позволял мне пасти? Что я за мужчина, если до сих пор не видел ни одного неприятеля? Хорош и ты! Не позволял мне идти на неприятеля»<sup>1</sup>.

Сюжет этот широко распространен в мировом фольклоре. Первые зафиксированные письменно тюркские версии больше связаны с женскими персонажами. Речь в данном случае идет о рассмотренных легендах о предках гуннов и уйгуров. В них говорится о том, как Шаньюй хунну поместил своих дочерей в отдаленном тереме и как от волка и младшей дочери Шаньюя пошел род хунну. Генетически этот сюжет связан, очевидно, с ритуальной изоляцией девушек и юношей в период инициаций, которая была распространена у многих племен: мальчиков обычно изолировали от женщин и приучали их к очень строгим правилам поведения. Правила эти соблюдались неукоснительно, чего требовал учредитель и блюститель этих обрядов и правил – высшее небесное существо, требующее от юношей неуклонного соблюдения всех предписаний. С другой стороны, девушки в период инициаций тоже подвергаются длительной ритуальной изоляции, особенно от мужского общества<sup>2</sup>. Как пишет проф. Х.Г. Короглы, «обычай изоляции девушки и молодой женщины от общества мужчин сохранился до недавнего времени среди приверженцев старого уклада у азербайджанцев, туркмен и, пожалуй, многих других тюркоязычных народов. В патриархальных семьях девушка не имела права показываться на людях с открытым лицом, ибо это могла запятнать ее честь». Данное явление неплохо отражается и в отдельных песнях огузского героического эпоса<sup>3</sup>.

В средневековом тюркском эпосе, также как в европейском, остаются лишь некоторые отголоски мотива одиночества героя. Интересно с этой точки зрения отражение его в киргизском «Манасе», когда Алмамбет до встречи с Манасом многократно говорит о своем одиночестве, о том, что он «одиноко едущий», «некий растерянно бродящий», «скитающийся», «растерявшийся», «голову на смерть обрекший человек». Создается такое впечатление, что одиночество в детстве и юности – это обязательный атрибут. Без него герой не стал бы богатырем. Поэтому они – герои народного эпоса – о своем одиночестве, тем более единственности, говорят с гордостью:

Жоопко кирди бермекке,  
Кулак салып эр Манас  
Күп тыңдады эрмекке:  
«Сураба ата-жөнүмдү,  
Журттан кечкен бир жалгыз  
Мойнуна алып өлүмдү.  
Жооп берер менде эс кайда?  
Жобоп жүргөн кишиден  
Жол сурамак не пайда?

<sup>1</sup> Кобланды-батыр. С. 388.

<sup>2</sup> Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. С. 131.

<sup>3</sup> Короглы Х. Огузский героический эпос. С. 159.

Эркимди айтар эс кайда?  
Эсерлер жүрөт ар жайда...»

Прислушивался храбрый Манас,  
Внимательно, с интересом слушал его.  
«Не спрашивай о родословной моей,  
Я одинокий, что отрекся от народа [своего],  
Готовый к тому, чтобы принять смерть.  
Чтобы ответить, где же силы [взять]?  
У горемычного человека  
Какой прок спрашивать, откуда и куда он [идет]?  
Чтобы рассказать, о чем хочу, где же силы [взять]?  
Непутевые разъезжают повсюду»<sup>1</sup>.

Поскольку разговор этот сам по себе очень интересен и связан с непростой биографией Алмамбета, он вызывает и у него, и у Манаса известное удовлетворение. Возможно, что именно поэтому Алмамбет очень долго и пространно говорит о своем одиночестве: «Элким жүргөн бир жандан Эл сурамак не пайда? Барарыма жерим жок, Маңып жүргөн бир жанмын! Батарыма элим жок Каңгып жүргөн бир жанмын! Ой жетпеген иш издеп, Оң караган киши издеп Ооп жүргөн бир жанмын!» – «У одиноко едущего человека Какой прок спрашивать о народе его? Нет у меня земли, куда бы поехать мог, Я – некий растерянно бродящий человек, Нет народа у меня, к которому прибиться бы мог, Я – некий скитающийся человек, Ищу дела недоступные для ума, Ищу человека благосклонного ко мне, Я – некий готовый упасть человек»<sup>2</sup>. Приблизительно так же отражается этот мотив в казахском «Кобланды-батыр»е, где представлен длинный диалог между богатырем и его женой. Кортка обижается, что Кобланды не остается ночевать у нее. На это богатырь отвечает, что он рос одиноким, без братьев, что он очень дорог для своих родителей и идет ночевать к ним:

Жылкы ішінде аламын,  
Қылшық жүнді қарамын,  
Аға менен інім жоқ  
Жеке туған дарамын.  
Тоқтарбай мен Аналық  
Әулиеге ат айтып,  
Қорасанға қой айтып,  
Шыбын жанын және айтып  
Дүние, безіп малыннан,  
Тірідей безіп жанынан  
Тілеп алған баламын...

Сам я приметный конь в табуне,

---

<sup>1</sup> Манас. Кн. 2. С. 219–220, 543–544.

<sup>2</sup> Там же. С. 220, 544.

[Конь] жесткошерстный, вороной.  
 Нет ни старшего, ни младшего брата у меня.  
 Я единственным [сыном] рожден  
 Токтаром и Аналык,  
 В жертву Аулие принесшими коня,  
 В жертву Корасану принесшими барана.  
 И еще души свои они в жертву принесли,  
 Отреклись от имущества, от скота,  
 При жизни отреклись от своих душ.  
 Я – вымоленный [у Бога] сын...<sup>1</sup>

Одинокими, единственными являются многие герои народного эпоса уже по своему происхождению, по божественности или царственности своего рождения, по исключительной своей силе, могуществу. Гильгамеш, Одиссей, Илья Муромец, Манас, Алпамыш, Кобланды-батыр – все они не столько *одинок*, сколько *единственны*, хотя в их биографии по традиции отражается и рассматриваемый мотив, генетически связанный с первобытными представлениями, которые восходят к многочисленным легендам о таких глобальных явлениях, как мироздание, его возникновение, появление или создание первых людей, которые, как говорилось, не могли не быть одинокими и единственными в этом мире; добывание этим одиноким героем всевозможных культурных благ; изобретение огня, очага и т.п. Вот почему этот мотив, вернее сюжеты, связанные с первоначальным одиночеством героя, занимают столь важное место в народном, в том числе и тюркоязычном, эпосе.

Мотив одиночества героя часто переплетается с особыми условиями его воспитания. Одним из распространенных является мотив воспитания будущего богатыря *пастухом-табунщиком* или изображение его самого *пастухом*. В общетеоретических исследованиях по мифологии слова *пастух* и *пастырь* обычно ставятся рядом и им дается следующее определение: «*Пастух, пастырь* в мифопоэтической традиции имеет функции охранителя, защитника, кормильца, путеводителя, мессии, патриарха, вождя и т.д. Пастухи считаются причастными к природной мудрости, тайне общения с животными и растениями, с небесными светилами и Подземным царством (душами мертвых), к идее времени, понимаемой как ритм жизни человека и природы»<sup>2</sup>. Какие-то аспекты подобных представлений идут с мифологии, эпических сказаний и клинописной литературы Древнего Востока. Так, *Таммуз / Думузи / Дуuzu* в шумерских, еврейско-арамейских и аккадских мифопоэтических традициях может быть изображен и как *бог-пастух*. Смысловое определение имени этого божества выражается в следующих словах: «Думузи – шумерский бог, *покровитель скотоводов*, возлюбленный богини Инанны (Иштар); полгода пребывает в Подземном цар-

<sup>1</sup> Кобланды-батыр. С. 89–90, 248–249.

<sup>2</sup> Соколов М.Н. Пастух, пастырь // МНМ. 2. С. 291.

стве в очередь со своей сестрой Гештинанной» (курсив наш. – Ф.У.)<sup>1</sup>.

Из мифопоэтического мира Древнего Востока легенды о пастухах и скотоводах попадают, очевидно, в Библию, где представлена довольно пространная, впоследствии ставшая очень популярной легенда о *Каине и Авеле*: «Адам познал Еву, жену свою; и она зачала, и родила Каина, и сказала: приобрела я человека от Господа. И еще родила брата его, Авеля. И был Абель пастырь овец, а Каин был земледелец. Спустя несколько времени Каин принес от плодов земли дар Господу. И Абель также принес от первородных стада своего и от тука их. И призрел Господь на Авеля и на дар его призрел. Каин сильно огорчился, и поникло лицо его. И сказал Господь Каину: почему ты огорчился? и отчего поникло лицо твое? Если делаешь доброе, то не поднимаешь ли лица? а если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним. И сказал Каин Авелю, брату своему: [пойдем в поле]. И когда они были в поле, восстал Каин на Авеля, брата своего, и убил его» (курсив наш. – Ф.У. Быт 4:1–8)<sup>2</sup>. Из этих библейских легенд можно сделать несколько весьма важных выводов:

1. Поскольку Адам и Ева являются родоначальниками человечества, то их первые дети Абель и Каин относятся к той же категории людей. Так как Адам и Ева совершают первый в истории человечества грех, то и один из их детей оказывается греховным, несет на себе печать зла – убийцы своего родного брата.

2. Легенды эти относятся к достаточно архаическому пласту мифологических повествований. По Библии – к эпохе да Всемирного Потопа.

3. Весьма важно, что по содержанию легенды *земледелец Каин убивает пастуха овец Авеля*. Объяснять все это какими-то историко-эволюционными данными было бы наивно. Очевидно, что *пастух Абель* представлял собою какую-то опасность для Каина; возможно, потому, что он был связан и с небесными, и с подземными силами. Следовательно, в будущем мог взять верх над Каином.

Сюжет этот находит определенное отражение и в Коране. Но здесь нет ни имен сынов Адама, ни определения их как пастуха и земледельца. Главная мысль Корана направлена на осуждение убийства: «И потому Мы предписали детям Израиля: Тот, кто убьет живую душу не за душу, И не за нечесть на земле, Тот как бы всех людей погубит» (5:32)<sup>3</sup>.

Если же от священных книг перейдем к народно-поэтическому творчеству, то выясняется, что по данным древнегреческой мифологии Геракл в детстве воспитывался среди пастухов. Обычно широко привлекаются к анализу легенды о детстве персидского царя Кира, «который был подкинут и

<sup>1</sup> Я открою тебе сокровенное слово... С. 343; см также: *Лосева И.Н., Капустин Н.С., Қирсанова О.Т., Тахтамышев В.Г.* Мифологический словарь. С. 204–205; *Немировский А.И.* Мифы и легенды Древнего Востока. С. 60–62.

<sup>2</sup> Библия. С. 13–14; также см.: *Папазян А.А.* Каин и Абель // МНМ. 1. С. 607–609; *Немировский А.И.* Абель и Каин с его потомством // Мифы и легенды Древнего Востока. С. 159–164; *Косидовский З.* Каин и Абель // Библейские сказания. С. 21–23.

<sup>3</sup> Коран. С. 132.

вскормлен собакой». По поводу этой легенды Геродот «Рассказывает, что этот ребенок (т.е. Кир) просто был воспитан женой пастуха, имя которой было похоже на персидское слово, обозначающее собаку, откуда произошла басня, будто настоящая собака спасла и выкормила его»<sup>1</sup>. Подобные легенды распространены очень широко: славянское предание о волчице или медведице, вскормивших двух сказочных близнецов: Валигору и Вырвидуба; германская легенда о Дитерихе, который был прозван Вольфдитрихом по имени волчицы, вскормившей его; индийские сказки о Сатавагане и львице, о Синг-Бабе и тигрице<sup>2</sup>.

Возвращаясь к теме воспитания эпического героя пастухом, отметим: в киргизском «Манасе» говорится, что поскольку Манас еще мальчиком вел себя очень вольно и агрессивен, его решили отдать на воспитание пастуху. Позвал бай Джакып сына к себе и сказал:

Карагамын атаң, – деп, –  
 Каргылайын ботом – деп, –  
 Жылкы, төө – малым бар,  
 Карып калдым, мал табар  
 Кайда менин алым бар,  
 Араң бир жүз коюм бар,  
 Ошпур деген бир бай бар,  
 Алты ай баксаң козусун,  
 Коюбузга кошумча  
 Кой берер – деп, оюм бар...

Состарился я, твой отец, – сказал, –  
 Милый верблюжонок мой,  
 У меня есть скот – лошади, верблюды,  
 Стар я стал, чтоб добро наживать,  
 Где же мне силы взять?  
 Всего-навсего сотня овец у меня,  
 Есть богач по имени Ошпур,  
 Если шесть месяцев попасешь его ягнят,  
 К нашим овцам он вдобавок  
 Даст, я думаю, [еще] овец...<sup>3</sup>

И Кобланды-батыр казахского героического эпоса в детстве и раннем юношестве был, по крайней мере мог быть, пастухом. В татарской сказочной версии сказания об Алпамыше будущий богатырь Алпамша тоже сначала показывается как обыкновенный пастух: «Алпамша ярлы гаиләдән чыккан бер малай була. Ул бик күп еллар көтү көтә»<sup>4</sup> – «Алпамша был мальчиком из бедной семьи. Мальчиком долгие годы пас стадо...» (Пер. наш. – Ф.У.). Простыми пасту-

<sup>1</sup> Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 127.

<sup>2</sup> Там же. С. 127.

<sup>3</sup> Манас. Кн. 1. С. 70, 274–275.

<sup>4</sup> Татар халык ижаты: Әкиятләр. 1 китап. 268 б.

хами изображаются в детстве Гороглы и Мурадхан в узбекских дастанах. В одном из татарских вариантов дастана «Козы-Корпеш и Баян-сылу», когда в поисках своей суженой герой достигает кочевий Кара-хана – отца Баян-сылу, переодевается в одежду пастуха. Более архаичная версия этого мотива представлена в одном из казахских вариантов «Козы-Корпеша и Баян-сылу» или алтайских «Алып-Манаш», «Малчи-Мерген». Главный герой последнего тоже изображается пастухом, который впоследствии побеждает всех своих врагов. В более позднем героико-историческом эпосе целого ряда тюркоязычных народов «Идегей», в его различных национальных версиях главный герой изображается как *пастух*, что, впрочем, не имеет никакого отношения к историческому Идегею. Влияние народно-эпических традиций, однако, оказывается сильнее. В татарской Сводной версии дастана есть и следующие слова: «Тауда ятты, тай бакты, Кырда ятты, куй бакты, Елкы бакты – кол булды, Өстендә яман тун булды»<sup>1</sup> – «Был в горах, пас жеребят, Был в поле, пас овец, Пас лошадей – был рабом, На нем была плохая шуба» (пер. наш. – Ф.У.).

Хотя повествование в одном из башкирских вариантов того же сказания под названием «Изеге» включает и имя исторического Туктамыш хана, в нем тоже сообщается, по традициям народных сказок, что в старину жили старик со старухой, что у них был один сын по имени Изеге. Когда они жили втроем, старик со старухой неожиданно умирают. «Изеге донъяһын ташлап сығып китә эш эзләп. Шунан был Туктамыш тигән хандың исәпһез-һанһыз көтөүзәрәнә барып сыға ла шунда малайлыкка инәргә була.

Хан унан төбәшәп һораша:

– Һин ниндәй кеше? Исемең кем?

– Мин малайлыкка ялланырға йөрөйөм. Исемем – *Карабай*.

– Ярай алай булса, һарык көтүен көтөрһөң.

Хан һәрһәк шулай төбәшәп һорашып ала икән, сөнки күрәзә уға: “Ханым-солтаным, әжәлең һинең Изеге тигән кешенән булыр. Бик һакланып йөрө”, – тигән булған икән»<sup>2</sup> – «Изеге все оставляет и уходит на поиски работы. После этого он оказывается у бесчисленных стад хана Туктамыша и решает устроиться у него мальчиком. Хан с пристрастием спрашивает у него:

– Что ты за человек. Как тебя зовут?

– Я пытаюсь устроиться у кого-нибудь мальчиком. Имя мое – *Карабай*.

– Ладно уж тогда. Будешь пасти стадо овец.

Хан всегда его дотошно расспрашивал, потому что прорицатель его заранее предупредил: “Хан мой-султан мой, твоя смерть будет от человека по имени Изеге. Будь очень осторожен” – сказал» (пер. наш. – Ф.У.).

Приведенный отрывок особо интересен в двух отношениях: 1) имя эпического героя – *Карабай*. По этому поводу составитель в Пояснениях указанного тома башкирского эпоса пишет, что обозначение в дастане Изеге-Идегея другим именем известно и по другим национальным вариантам. При этом автор ссылается на первую версию казахского варианта, опубликованного Г. Потаниным,

<sup>1</sup> Идегей. Татар халык дастаны. 22 б.

<sup>2</sup> Башкорт халык ижады: Т. V. Тарихи кобайырзар, хикәйттәр (иртәктәр). Өфө, 2000. 171 б.

где герой назван Койчыбай. В одном из ногайских вариантов в публикации Семенова – Кобогыл; в издании М. Османова – Кубаул и т.д.<sup>1</sup>; 2) второй момент: с самого начала обращается внимание на возможность в будущем острого конфликта между двумя главными героями кобайыра: с одной стороны – бедный пастух Изеге-Карабай, с другой – хан Туктамыш. К тому же прорицатель с самого начала предупреждает хана о возможности его гибели от рук Изеге. Намек на это есть и в приведенном из Сводного татарского варианта отрывке. Но в башкирском этот намек звучит убедительнее.

С развитием народного эпоса мотив *одиночества героя* начинает отступать на второй план, что видно и в приведенных примерах. Своеобразно отражается данное явление в узбекском героико-романическом эпосе «Рустамхан»: «Рустам бирга, иккига, учга кирди. У тилга киргандан кейин, Хуройим мадрасадан бир муллани келтирди. Мулла билан Рустамхон икковини тагизаминга солиб, уңитиб ёта бирди» – «Рустаму исполнился один год, два, три года. Когда он стал говорить, Хураим велела привести из медресе муллу. Она поместила Рустамхана вдвоем с муллой в подземелье и там повелела обучать его» (пер. Н.В. Кидайш-Покровской и А.С. Мирбадалевой<sup>2</sup>). В дастане, следовательно, представлен не мотив одиночества героя, а его лишь частичная изоляция, связанная с тем, что в Средневековье в таких подземных кельях жили ученые и философы, мудрецы, о чем рассказывают, например, легенды, посвященные великому Авиценне.

Насколько известно, в лиро-эпических, особенно романических дастанах рассматриваемый мотив вообще исчезает, что намечалось уже в классических героических сказаниях, о чем говорится, скажем, в узбекском «Алпамыше».

Широко распространенный в мировом фольклоре мотив одиночества героя после ряда трансформаций проникает и в письменную литературу, где ясно чувствуется стремление к замене понятия «одинокый» понятием «единственный», что наблюдается в основанных на народно-поэтических традициях произведениях Низами, Алишера Навои и др. Связано с мотивом одиночества героя или героини, вероятно, и представление о героине средневековой литературы как *единственной*, предназначенной судьбой герою, каковыми показываются Зулейха из дастана болгаро-татарского поэта конца XII – начала XIII в. Кул Гали «Кысса-и Йусуф», Лейли из указанных произведений Низами и Навои, Баян-Сылу, Зухра в тюркской народно-эпической традиции.

Таким образом, мотив одиночества героя проходит в народном творчестве сложную эволюцию, проходя через различные стадии, при которых мотив как таковой остается, но меняются его содержание, обоснование и описание. Разносторонне отражается он и в тюркском народном эпосе, начиная от ранних сказочно-мифологических представлений и кончая понятием о богатыре как исключительном, единственном в этом мире герое.

\*\*\*

<sup>1</sup> Семенов. Туземцы северо-восточного Кавказа. СПб., 1895. С. 418; Османов. Ногайско-кумыкская хрестоматия. СПб., 1883. С. 32–49; Зарипов Н. Аңлатмалар // Башкорт халык ижady: Т. V. 329 б.

<sup>2</sup> Рустамхан. Узбекский героико-романический эпос. С. 91, 200.



С чудесным рождением богатыря связаны все его волшебные или божественные качества. Прежде всего к ним относится *магическая неуязвимость*, которой обладают эпические герои многих народов, в том числе и тюркоязычных. Возникновение этого мотива связано, видимо, с широко распространенными в древности представлениями о возможности бессмертия, которые позже обуславливались наличием или отсутствием потомства. Не последнюю роль здесь играла воображаемая связь рождения героя с богами и богинями, то есть божественность его происхождения. В верованиях, на основе которых сформировались мировые религии, боги в основном бессмертны в каком бы облике они ни выступали. Хотя, как свидетельствуют древнеиндийские мифология и эпос, когда-то – до добывания ими напитка бессмертия – амриты, боги, тоже были смертными.

Бессмертность эпического героя наиболее полно отразилась в древнеегипетской литературе, где последовательно проводится идея божественности фараона. И не зря, очевидно, первые едва уловимые упоминания о возможной неуязвимости героя отражаются в древнеегипетской «Четвертой сказке о чуде во времена царя Хуфу». В ней по отношению к только что родившемуся герою неоднократно употребляется выражение о том, что бог-творец мира и людей «Хнум укреплял его тело»<sup>1</sup>. Этот своеобразный характерный «осколок» фразы, позже ставшей эпической формулой, весьма ясно перекликается с соответствующими мотивами древнегреческой мифологии. Названная сказка относится к XXVII веку до н.э. Возникновение и бытование ее в народе определяется, видимо, гораздо более ранней исторической эпохой.

Так же последовательно проводится идея бессмертия героя в древнеиндийских мифах и сказаниях. В дальнейшем она получает чрезвычайно широкое развитие в творчестве самых различных народов и становится составной частью мифологии священных книг многих религий, хотя нередко уже речь идет о *бессмертии души*.

Божественность героя не требует неуязвимости. Герой бессмертен не потому, что неуязвим, а потому, что божественен. Однако реальная действительность постепенно разрушает такое представление. В реальной жизни гибнут не только герои, но умирают и цари, и фараоны. Это отражается и в народном эпосе. Герой шумеро-аккадского эпоса Энкиду был слеплен из глины богиней Аруру. Но он погибает. Видя смерть своего побратима, Гильгамеш впадает в отчаяние. Он начинает понимать тщетность поисков бессмертия; то есть божественность эпического героя не может быть «безусловной гарантией» его бессмертия. Очевидно, возникает понимание того, что божественные герои тоже могут быть уязвимыми. Это отражается и в древнеиндийской «Махабхарате» – в повествование о гибели Кришны, который был восьмым земным воплощением-аватарой Вишну: «Приняв издали распростертого Кришну за лежащего оленя, он пустил в него стрелу. Тело Кришны обладало чудесным свойством – его не могло поразить никакое оружие. Единственным уязвимым местом были ступни его ног, и как раз в

<sup>1</sup> Повесть Петеисе III. С. 35.

его пятки вонзилась стрела охотника»<sup>1</sup>. В отличие от греческой мифологии, здесь нет никакого объяснения условной уязвимости героя.

Не только божественность, но и сказочно-мифологическая неуязвимость не обеспечивают бессмертия героя. Как пишет Я. Голосовкер относительно греческой мифологии, «в мифологии неуязвимость не тождественна с бессмертием. Неуязвимые герои гибнут»<sup>2</sup>.

Приведенные данные свидетельствуют о том, что ни божественность, ни магическая сказочно-мифологическая неуязвимость не могут спасти эпического героя от смерти, в чем в какой-то мере отражаются наблюдения над реальной действительностью, где никогда не было и не могло быть бессмертных героев. Но однажды возникнув и получив повсеместное распространение, особенно на Древнем Востоке, в том числе и мировых религиозно-мифологических системах, в народно-сказочном и героическом эпосе, легендах, преданиях и других жанрах фольклора, мотив неуязвимости героя продолжает бытовать в устах народа. При этом народные сказания, каждое по-своему, пытаются объяснить причину неуязвимости конкретного героя, но не явления, мотива в целом. Чтобы сделать Ясона неуязвимым, Медея, дочь царя Колхиды, подарила ему мазь, «которая называлась “маслом Прометея”. Она была приготовлена из сока корней растения, выросшего на крови Прометея. Всякий, кто натирался этой мазью, становился неуязвимым ни для железа, ни для меди, ни для огня, необоримую силу приобретал он и на день становился непобедимым»<sup>3</sup>. В данном случае можно вести речь не о неуязвимости, а об условной уязвимости Ясона. Ибо «масло Прометея» действует лишь в течение одного дня, что в масштабах эпической продолжительности событий, особенно сражений, в произведениях архаического эпоса ничтожно мало. Примечательно и то, что в этом примере один миф объясняется другим.

С этой точки зрения заслуживает внимания такая деталь поэмы великого узбекского поэта Алишера Навои «Фархад и Ширин»: чтобы стать неуязвимым для змей, Фархад должен натереться маслом саламандр, который якобы живет в огне.

Условная уязвимость Ахилла обосновывается следующим образом: «Фетида погружала младенца Ахилла в подземную реку царства Аида, Стикс, причем, держала его за пятку, от этого тело его стало твердым как железо, пятки же вода Стикса не коснулась» (ср. с уязвимой пяткой Кришны)<sup>4</sup>. Это объяснение неуязвимости героя перекликается с соответствующим местом «Песни о нибелунгах», где супруга Зигфрида – Кримхильда – говорит коварному Хагену:

Мой муж, – она сказала, – и храбр, и полон сил.  
Однажды под горою дракона он сразил,  
В его крови он омылся и стал неуязвим.

<sup>1</sup> Ильин Г.Ф. Старинное индийское сказание о героях древности «Махабхарата». С. 125.

<sup>2</sup> Голосовкер Я. Сказания о титанах. М., 1967. С. 1967. С. 206.

<sup>3</sup> Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции. М., 1954. С. 231.

<sup>4</sup> Там же. С. 337.

Не взять супруга моего оружием никаким...

Когда в крови дракона омываться он стал,  
Листок с соседней липы на витязя упал  
И спину меж лопаток на пядь прикрыл собой,  
Вот там, увы, и уязвим супруг могучий мой.  
(Пер. Ю. Корнеева)<sup>1</sup>

И в древнегреческой мифологии, и в немецкой песни неуязвимость героя связывается с представлениями об ином мире – мире подземном. По воззрениям некоторых народов, как говорилось, душа и кровь – понятия тождественные. Неуязвимость Ясона, в свою очередь, объясняется связью с «маслом Прометей», с кровью последнего. А неуязвимость Зигфрида – с кровью дракона. Значит, сила (душа) Прометей через его кровь передается Ясону. А сила дракона таким же путем – Зигфриду. Здесь же можно вспомнить, что в восточно-романской богатырской сказке о Георге говорится, что он стал неуязвимым, окунувшись в кровь убитого им змея.

Приведенные объяснения условной уязвимости Ахилла или Кришны находят соответствие в весьма архаических кабардинских сказаниях о нартах: «Из камня вышел Сосруко – сверкающий, пылающий огнем. Тут же Сосруко закалили. При закалке Тлепш держал его клещами за голени, и они остались мягкими, а все другие части сделались стальными. Сталью были его мышцы, крепкие, как у слона»<sup>2</sup>.

Известно, что по древнегреческой мифологии, Стикс – река в царстве мертвых. В связи с этим напрашивается такая параллель из якутского эпоса. Одним из условий получения богатырем олонхо неуязвимости является купание его в мертвой воде. В сказании «Нюргун Боотур Стремительный» небесные божественные шаманки, чтобы сделать героя неуязвимым, советуют ему: «Ты смелее в мертвую воду ныряй, – ты не утонешь в ней! Закаленного мертвой водой – никакая стрела тебя не пронзит, никто огнеглазый не сглазит тебя!». Мертвая вода не только делает богатыря неуязвимым, но и прибавляет ему силы: «Исполина Уот Усуму, наконец, одолеешь ты, избавишь мир от него!» (пер. В. Державина)<sup>3</sup>.

Обоснование неуязвимости героя закаливанием его в огне встречается в мифологии и эпосе целого ряда народов. Возможно, что начинается оно с древнегреческой мифологии, где есть такой сюжет: «У супруги Келея Метониры был ребенок, и Деметра стала его нянчить. Желая сделать мальчика бессмертным, богиня ночью клала дитя в огонь и таким образом уничтожала смертные части тела, но, так как Демофонт (таково было имя ребенка) рос с невероятной быстротой, Метанира подстерегла богиню и увидела, что та делает. Схватив ребенка, положенного в огонь, Метанира громко закричала,

---

<sup>1</sup> Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах. С. 460–461.

<sup>2</sup> Нарты. Адыгский героический эпос. М., 1974. С. 194.

<sup>3</sup> Нюргун Боотур Стремительный. Якутский героический эпос олонхо. Якутск, 1975. С. 331.

и дитя из-за этого погибло, уничтоженное огнем: Деметра же явила свою божественную сущность»<sup>1</sup>. Следовательно, по народным представлениям, ни в коей мере нельзя препятствовать священнодействию. Иначе обязательно произойдет трагедия.

Из произведений тюркского героического эпоса, очевидно, лишь в якутских олонхо так или иначе отражается мотив закаливания богатыря огнем. Как пишет И.В. Пухов, «закалка героя выражается в ковке его на горячем кузнечном горне... В результате закалки герой получает богатырскую мощь: тело его, перековавшись на горне, становится крепким, как железо, неуязвимым для вражеского оружия»<sup>2</sup>.

Во всех приведенных случаях неуязвимость героя так или иначе связывается с миром небесным, чаще с миром чудовищ, что говорит об их архаическом происхождении. Но получение богатырем магической неуязвимости может быть связано и с духом предков, то есть с его чудесным рождением. Дух родового дерева или богиня земли, которая дает богатырю якутского олонхо непомерную силу вместе со своим грудным молоком, делает его неуязвимым своим благословением. В олонхо «Юрюн Уолан» дух земли и родового дерева следующими словами благословляет богатыря: «Пусть огненные глаза не взглянут против тебя; пусть стрелозычные не попадут в тебя своим злым словом; пусть огонь тебя не ест (не жжет), широкая вода не берет, камень не тупит, остролезвийное не колет, не режет. Победи ты всех своих врагов и супротивных»<sup>3</sup>. В дальнейшем развитии тюркского эпоса такой путь получения героем неуязвимости приобретет мусульманизированную форму.

Более сложный вариант рассказа о получении неуязвимости имеется в башкирском сказании «Урал батыр»: уничтожив девятиголовых змеев и освободив заточенных в темницу батыров и девушек-красавиц, Урал батыр разрубает на части шестиглового змея, из сердца его извлекает золотой ключ от дворца тайн и находит там магический посох, о котором богатырю рассказал змей-оборотень Заркум:

Ул таяктың даны шул:  
 Ыуға төшһәң, батмашың,  
 Утка инһәң, янмашың;  
 Күренмәскә теләһәң,  
 Ыс бер йән дә күрәлмәс.  
 Дошман һине эзләһә,  
 Бер касан да табалмас.

Этого посоха секрет вот в чем:  
 [С ним] не утонешь, оказавшись в воде,  
 Не сгоришь, если в огонь попадешь.  
 Если захочешь невидимым стать,  
 Ни одна душа не увидит тебя,

<sup>1</sup> *Аполлодор*. Мифологическая библиотека. С. 8–9.

<sup>2</sup> Пухов И.В. Якутский героический эпос олонхо. С. 86.

<sup>3</sup> Там же. С. 62–63.

Если враг тебя будет искать,  
Не отыщет никогда.

(Пер. Н.В. Кидайш-Покровской, А.С. Мирбадалевой и А.И. Хакимова)<sup>1</sup>

Интересной особенностью этого сказания является то, что здесь богатырь становится неуязвимым благодаря своему подвигу – бесстрашной борьбе с царством чудовищ змея Каххахи.

Какими-то гранями соотносится с этими представлениями мотив неуязвимости, связанный со сказочно-мифологическими воззрениями об отдельно существующей душе богатыря или его противника. Происхождение его связано, конечно, с традициями народных сказок. Но встречается он и в архаических дастанах. Касается это прежде всего мира чудовищ. Так, неуязвимость Кара-Кула каана и его коня в алтайском «Маадай-Кара» объясняется тем, что души их воплощаются в двух перепелятах, которые находятся далеко от них самих. Чтобы расправиться с ними, необходимо сначала выяснить местонахождение и добыть их, о чем подробно будет сказано далее. В алтайском же эпосе «Очы-Бала» душа чудовищного Ак-Дъала связана с убивающим и оживляющим черным камнем *тьада*.

Нечто подобное наблюдается в татарской версии дастана книжного происхождения «Сайфульмулюк», где, представившись глубоко преданной Диву, Малика спрашивает у него:

– «И дустым, жаның соң кая тора синең? Мин бит ялгыз калырмын да, нишләрмен дип кайгырып яшим.

– Ярар, кемгә дә әйтмәгән серемне сиңа гына әйтәм. Минем жаным бик еракта, диңгез төбөндә. Анда зур сандык. Зур сандык эчендә кечкенә сандык. Кечкенә сандык эчендә күгәрчен. Шул күгәрчен эчендә минем жаным тора. Ул күгәрченне беркем тота алмый. Әгәр аны тотып муенын сындырсалар, шул чагында гына минем жаным чыккан булыр»<sup>2</sup>.

« – Ой, друг мой, где же находится твоя душа. Я ведь беспрестанно переживаю, как же я проживу, если останусь одна.

– Ладно уж, секрет, который я никогда не раскрывал, расскажу уж тебе. Моя душа очень далеко, на дне моря. Там [есть] большой сундук. Внутри большого сундука маленький сундук. Внутри маленького сундука голубь. Моя душа хранится внутри этого голубя. Этого голубя никто не сможет поймать. Если его поймают и сломают шею, вот в этот момент моя душа отлетит от меня» (пер. наш. – Ф.У.). Кроме всего прочего, в приведенном повсеместно распространенном мотиве достаточно конкретное выражение получает идущее с древнеегипетской *Книги Мертвых* представление *душа-птица*.

Близкое оформление мотива неуязвимости богатырской девы представлено в не менее, быть может даже более, архаичном хакасском эпосе «Алтын-Арыг»: богатырская дева Алтын-Арыг и ее конь неуязвимы потому, что их души «обитают» отдельно от них на недоступной для простых смертных Золотой Скале хребта Ах-сын. На этой скале растет священная береза с

<sup>1</sup> Башкирский народный эпос. С. 87, 297.

<sup>2</sup> Татар халык ижаты: дастаннар. 155–156 бб.

золотыми листьями, где и сидит Золотая Кукушка. У нее – две головы: ее правая голова – это душа Алтын-Арыг, левая – душа ее богатырского коня. И для того чтобы победить Алтын-Арыг и ее коня, нужно сначала добыть вот эту двуглавую Золотую Кукушку.

В англосаксанском «Беовульфе» встречается весьма сложное обоснование неуязвимости героя, где первобытные представления переплетаются с более поздними рыцарскими понятиями. Чудовище Грендель неуязвимо потому, что оно заговорено и от клинка, и от мечей, и от копий. Беовульф неуязвим потому, что он «был в кольчуге, в наряде ратном». Но несмотря на это, «спасая свой народ от разъяренного дракона, Беовульф гибнет, но убивает и чудовище, так что оба испытывают на себе силу древнего заклатья»<sup>1</sup>.

В отличие от всех этих случаев в тюркском эпосе неуязвимость героя нередко объясняется «вмешательством» в его эпическую биографию мусульманских святых, пророков или дервишей-каландаров. Алпамыш узбекской версии сказания стал неуязвимым в результате того, что дервиш-каландар шлепнул его по спине. Здесь налицо позднейшее осмысление древнего мотива в духе средневекового ислама, хотя само сказание относится к весьма отдаленному прошлому. Отражается этот мотив и в «Манасе», где есть выражение: «Джакып, которого коснулся [святой] Кызыр». Слова эти связаны с представлением о том, что если пророк Кызыр прикоснется к человеку пятерней, последний получает благословение и его покровительство, становится неуязвимым. Так же объясняются слова «на спине был след пятерни» относительно главного героя туркменского «Гер-оглы». Подобное же объяснение неуязвимости героя имеется и в туркменском романическом дастане «Хурлукга и Хемра», где последний рассказывает о постоянной помощи ему сорока чилтенов – святых покровителей, и говорит:

Бири серим алып дурды,  
Хезрет Алы пенже урды,  
Кырклар маңа шерап берди,  
Ичип, мес болмушам бейле.

Один из них голову мне придержал,  
Хазрет Али пятерней ударил,  
Сорок [чилтенов] вино мне дали,  
Выпил и таким хмельным я стал.  
(Пер. А.С. Мирбадалевой и Н.В. Кидайш-Покровской)<sup>2</sup>

К выделенным в тексте нами словам в книге дано следующее примечание: «После прикосновения руки Али человек якобы становится сильным или приобретает неуязвимость. Часто в дестанах богатырь носит на себе след пятерни святого»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах. С. 653.

<sup>2</sup> Хурлукга и Хемра. Саят и Хемра. Туркменский романический эпос. М., 1971. С. 70, 223.

<sup>3</sup> Там же. С. 223.

Неуязвимым является Манас киргизской эпопеи; герои типологически более ранних алтайских сказаний и т.п. Не останавливаясь на этих примерах, которые неоднократно привлекались к анализу, обратимся к другим, в которых представлены весьма своеобразные варианты рассматриваемого мотива. Интересный материал дает казахский «Кобланды-батыр». В варианте известного жырау С. Жанбиршина рассказывается о том, что измученные долгими скитаниями и молитвами Кыдырбай и Акзарбап однажды видят святого, который сообщает им: «Дам тебе тридцать сыновей, говорит – как ты на это смотришь? Или дам тебе одного, – говорит, – (которого) пулей из ружья не пробить, саблей рубить – не изрубить, если проклинать его, не проклясть, бросить в воду, не утонет он, бросить в огонь, не сгорит». Кыдырбай просит одного сына, но такого, «который заменит многих»<sup>1</sup>. Здесь нет никакого объяснения, почему богатырь будет неуязвимым, святой просто предсказывает неуязвимость героя. Нередко в произведениях тюркского эпоса сквозь идеологию ислама «проглядывают» отголоски более древних культов и верований. Показательно с этой точки зрения отражение рассматриваемого мотива в башкирской и татарской версиях сказания о Туляке. В одном из вариантов дастана рассказывается: «Төш эчендә *Хызыр галәйһессәлам* кәлдә, Түләккә Исме әгъзам догасын үгрәтде: “Әй, уғылым, алтмыш йегет сәңа дошманлык кылып, атың тойакына үткен тимер кадак суктылар. Ошбу Исме әгъзам догасын укып дәм бирер исәң, кадаклары төшөп, атың айкалары саг булгай”, – тиде. Йәнә: “Әй, уғылым Түләк, һәркачан сәңа мөшкел эш төшсә [бу доганы] укыгыл!” – тиде»<sup>2</sup> – «Во сне пришел пророк *Хызыр* и научил Туляка читать молитву “Прекрасные имена”: “Сынок мой, шестьдесят джигитов стали твоими врагами, в копыта твоего коня вбили острые железные гвозди. Если будешь лечить своего коня, читая молитву “Прекрасные имена”, гвозди эти выпадут и ноги твоего коня станут здоровыми”, – сказал. И еще: “Сынок мой Туляк, если тебе будет грозить какая-нибудь опасность, читай [эту молитву]” – сказал» (пер. наш. – Ф.У.). В другом варианте того же сказания, где главный герой назван Сары-Сагиб, тоже рассказывается о том, что во сне к нему является неизвестный старик и говорит: «Не бойся, Сары-Сахиб, сын Абдрахмана, я пророк от пророка *Хызыр* и научу тебя такой молитве, с которой ты не погибнешь ни от оружия, ни от огня, ни от воды, ни от зверя, ни от человека; но только никому ее не пересказывай, иначе вся сила перейдет от тебя к тому, кто узнает эту молитву и ты пропал!»<sup>3</sup>. Ясно, что в приведенных примерах речь может идти только о влиянии идеологии ислама. С этой точки зрения чрезвычайно интересно то, что совершенно по-другому объясняется условная уязвимость того же Кобланды-батыра в варианте Ш. Калмагамбетова. О своем уязвимом месте богатырь рассказывает сам: «Тауда болар тарғыл тас, Тарықса

<sup>1</sup> Кобланды-батыр. С. 413.

<sup>2</sup> *Госманов М.* Түләк батыр, аның олы мәхәббәте // Каурый каләм эзеннән. Казан, 1997. 238–239 бб.

<sup>3</sup> *Игнатъев Р.* Сказания, сказки и песни, сохранившиеся в рукописях татарской письменности и в устных пересказах у инородцев-магометан Оренбургского края // Зап. Оренбургского отд. Импер. Рус. геогр. общ-ва. Вып. 3. Оренбург, 1875. С. 208.

шығар көзден жас. Тар қолтықтан оқ тисе, Шығады сүйеп қарындас. Қарындасың болмаса, Жауда калар ғазиз бас» – «Камни пестрые бывают на горе, Когда горюют, льются слезы из глаз, Когда ранит под мышку стрела, Только близкий может опорой стать. Если родной сестренки нет, Сложишь голову [в стане] врага»<sup>1</sup>. К выделенном нами курсивом словам в подстрочном примечании дано следующее пояснение: «Единственное уязвимое место, не закрытое у воина кольчугой». Объяснение может быть принято, ибо оно не противоречит конкретным данным произведения. На самом же деле этот мотив не имеет никакого отношения к кольчуге богатыря. И его обоснование надо искать в гораздо более ранних мифологических представлениях, что может быть установлено на основе сравнительно-типологического изучения конкретного материала. Дословное совпадение с этим отрывком обнаруживает бурятский «Гэсэр». В нем говорится, как богатырь-разведчик Эрхэ-Манзан был ранен богатырем бесов Зургалдай-Мэргэном выстрелом «в две подмышки» – уязвимое место героя. В татарской версии сказания «Идегей» отражается тот же мотив. По пути к шаху Тимуру Идегей должен освободить из плена дочь шаха Акбелэк, которую насильно увез от отца чудовищный Кара Тиин Алып и сделал своей женой. Убить это чудовище можно только выстрелом в подмышки, что и делает Идегей при помощи Акбелэк.

В только что указанном варианте эпоса «Кобланды-батыр» рассказывается и об условной уязвимости противника богатыря – Кобикты. Сначала сообщается, что он вообще неуязвим: «Көбіктінің үстінде Тоғыз қабат ақ сауыт\* – Шапсаң, қылыш кеспейді, Атсаң, мылтық өтпейді» – «На богатыре Кобикты Кольчуга, сплетенная в девять рядов, Если рубить, сабля не берет, Если стрелять – пуля не пробьет»<sup>2</sup>. Однако, несмотря на это утверждение, в кольчуге богатыря Кобикты есть и уязвимое место, о чем сообщается далее:

Қобландыдай батырға  
 Қарлыға сулу сөйлейді:  
 «Оған қылар амалы  
 Кіндігінің тусында  
 Кем соғылған төрт көзі –  
 Жел соғарлық самалы.  
 Мерген болсаң, батырым,  
 Кіндікті байлап атпасаң,  
 Басыңа салар қараны

Богатырю Кобланды  
 Говорит красавица Карлыга:  
 «Есть лишь один способ [его убить]:  
 У самого его пупка

<sup>1</sup> Кобланды-батыр. С. 94, 253.

\* Слово *ақ сауыт* (кольчуга) в данном случае почему-то написано отдельно. А в указанном выше двухтомнике «Батырлар жыры» *Ақсауыт* пишется вместе, что, очевидно, и правильно.

<sup>2</sup> Там же. С. 140–141, 301.



В кольчуге просвет в четыре кольца,  
 Чтобы ветер продувал.  
 Если ты меткий стрелок, мой батыр,  
 Стреляй, целясь точно в пупок.  
 Иначе тяжело придется вам –  
 На ваши головы падет тьма<sup>1</sup>.

Приведенные отрывки интересны тем, что уязвимость богатыря объясняется в них не какими-либо сказочно-мифологическими представлениями об их связи с потусторонним миром или с первобытным комплексом «кровь-душа», как у Ахилла, Ясона, Зигфрида, или влиянием ислама, как у Алпамыша, Туляка и других. В рассматриваемом варианте «Кобланды-батыр» героя можно убить только в том случае, если стрела попадет под мышку. Кобикты можно убить выстрелом в пупок. Эти детали сказания перекликаются с соответствующим местом «Беовульф», где говорится о том, как получает смертельную рану богатырь: «Тут с третьего раза, метнувшись на недруга, червь огнедышащий, бич смертных, поверг на землю вождя державного – клыки драконьи вонзились острые ядотощащие воителю в горло, и кровь потоком на грудь излилась!» (пер. В. Тихомирова)<sup>2</sup>. В данном случае, также как и при описании уязвимости Кобланды-батыра, Кобикты и Биршимбая, представлен вполне реалистический рассказ о ранении воина, который был «в наряде ратном» и единственным уязвимым местом которого было ничем не защищенное горло. Почти такая же деталь имеется и в калмыцком «Джангаре»: в нем один из богатырей Мерген погибает из-за того, что расстегнул две верхние пуговицы застежки на горле. Как раз туда и попала стрела девушки-воина – родственницы Джангара.

Однако происхождение этого мотива все-таки связано, видимо, с миром чудовищ, о чем свидетельствует хакасское сказание «Албынжи». Алып-Хан-Хыс дает сыну Хулатая совет, как избавиться от царицы злых духов Юзут-Арх:

А ты, Хулатая несчастный сын,  
 Подойди к Юзут-Арх смиренно один,  
 Скажи ей: «Рожден я с чистой душой –  
 Ничем не виновен перед тобой.  
 Хара-Хулат меня ночью увез.  
 Я в юрте Хан-Хыс без тебя рос”.  
 И тут же к груди прильни поскорей,  
 Как будто хочешь понежиться с ней.  
 Быстро раздвинешь панцирь стальной.  
 За голое тело схватишь рукой,  
 Тогда Юзут-Арх сможешь свалить,  
 Можешь страшилище жизни лишить.  
 (Пер. И. Кычакова)<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Кобланды-батыр. С. 141, 301.

<sup>2</sup> Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах. С. 156.

<sup>3</sup> Героический эпос народов СССР. Т. 1. М., 1975. С. 491.

С Юзут-Арх не удалось расправиться лишь потому, что она превратилась в облако сажи и улетела в небо.

Мотив неуязвимости или условной уязвимости героя настолько распространен в тюркском эпосе, что встречается не только в сказаниях героических, но и лиро-эпических. В некоторых версиях «Козы-Корпеша и Баян-сылу» своеобразно изображается гибель героя. В алтайской версии «Кезюйке и Баян» дряхлый старик стреляет в бедро Кезюйке, отчего он и умирает. Также и в отдельных сибирско-татарских вариантах отражаются некоторые мотивы архаического героического эпоса. В дастане ничего не говорится о неуязвимости Кузы. Однако у него есть уязвимое место, через которое его можно убить. Правда, Кузы не участвует в больших битвах, не сражается один с многочисленными врагами. Кажется, что неуязвимость ему «просто не нужна»: и этот мотив не играет в сказании особенно важной роли. Однако в некоторых вариантах смерть Кузы связана с его уязвимым местом: когда он отъезжает из кочевья Кара-хана, его догоняет какой-то человек. Он выдает себя за родственника Баян и просит у Кузы «подарок зятя». Но этот человек требует не обычного подарка. Он просит у Кузы разрешения выстрелить в его колено. По обычаю Кузы не может отказать, ибо речь идет о «ритуальном даре». Мнимый родственник Кузы, который сам хотел жениться на Баян, стреляет отравленным луком. В ряде вариантов Кузы впоследствии умирает именно от этой раны. Встречается этот мотив и в древнегреческой мифологии, где рассказывается, что кентавр Хирон погибает от отравленной стрелы, застрявшей в колене.

Деталь эта интересна тем, что она, как отмечалось, имеется и в нартских сказаниях осетин и адыгов. Генетически же этот мотив восходит к древневосточному эпосу. По словам Е.М. Мелетинского, «мотив каменного богатыря, которому подрезали колени, по-видимому, хуррито-кавказский или скифо-иранский. Из оплодотворенного камня рожден иранский бог Митра (а также его сын). Нартский богатырь Сосруко в эпосе адыгов и осетин рожден точно тем же способом, что и Улликуми (его уязвимое место – колени)»<sup>1</sup>.

На заключительном этапе развития народного эпоса главное внимание обращается не на божественные или сказочно-мифологические качества богатыря, а на его силу, мужество, неодолимую мощь. У некоторых народов, например казанских татар, национальные версии отдельных общетюркских сказаний бытуют не столько как богатырские эпические песни, сколько приобретают ряд особенностей, связанных с традициями поздней фольклорной прозы – легенд, преданий и народных сказок. В связи с этим они начинают терять свои архаические черты, к которым относится и магическая неуязвимость богатыря. В сказочных или сказочно-дастанных вариантах общетюркских сказаний в некоторых случаях мотив неуязвимости или условной уязвимости богатыря выпадает из повествования. В сказании остаются лишь их отголоски, более ранние основы которых могут быть восстановлены при сравнительно-историческом изучении материала. В дастане «Джик Мэрген», например, ничего не говорится о неуязвимости героя. Но имеется сообщение о том, что герой совершенно не чувствовал вонзающихся

<sup>1</sup> Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. С. 87.

в него стрел. Очевидно, в данном случае речь должна идти о том, что стрелы эти не вонзались в него. Потому что он был неуязвим для них. По другому объяснить поведение Джик-Мэргена в бою невозможно.

Близкий к этому мотив имеется в «Манасе». Давая общую характеристику Алмамбета, сказание подчеркивает: «Жоо көрбөсө бууруккан Дөөбант эрдин бири ушу. Нуска сүйлөп, сөз байлап, Чечендик жайы дагы бар, Беш тараптан жоо сайса “Көптөйт” – деп, көөнүнө албаган» – «Если не видит врага, скучает по нему. Мудро говорит, речи ведет – Отличается красноречием он, Если [даже] с пяти сторон колют враги, Не думает о том, что множество их, во внимание не берет»<sup>1</sup>.

Второй вариант таких трансформаций представлен в казахских героических сказаниях, очевидно, в более поздних. В богатырской песни «Карабек батыр», например, впервые опубликованной в 1882 г. в Казани под названием «Қисса-и-Қарабек», нет, кажется, никакого обоснования неуязвимости героя, если не учитывать того, что там есть ссылка на Тенгри (Тәңір), под именем которого имеется в виду, конечно, кораническо-мусульманский Аллах:

Кан майданды сүйетін,  
Атса мылтық өтпейтін,  
Шапса қылыш кеспейтін,  
Бір Тәңірден басқадан,  
Қарғысы буған жетпейтін,  
Қарсыласқан қас жауың  
Түбіңе жетер бас жауың,  
Қарабек бала бул болар<sup>2</sup>.

Любивший поле битвы,  
Стреляешь – пуля не пробьет,  
Режешь – сабля не берет,  
Кроме одного Тенгри,  
Ничье проклятье [до него] не дойдет,  
Если враг сопротивляется,  
Полностью уничтожающим его  
Был дитя по имени Карабек.  
(Пер. наш. – Ф.У.)

Третий вариант подобных трансформаций представлен в сказочном дастане казанских татар «Алпамша». В нем нет прямого указания на неуязвимость богатыря. Кылтап-патша захватывает героя в плен во время его богатырского сна и бросает в подземелье – зиндан – и сверху закрывает чугуной решеткой. Если бы Алпамша был уязвим, его можно было бы убить, тем более спящего. Но с ним нельзя справиться обычным путем. Поэтому его и бросают в зиндан. Это можно доказать сопоставлением его с узбекским Алпамышем, которого тоже бросают в зиндан. О его неуязвимости говорилось

<sup>1</sup> Манас. Кн. 2. С. 217, 541.

<sup>2</sup> Ақсауыт. Батырлық дастандар. Т. 2. 180 б.

выше. Или можно сослаться на казахскую версию сказания «Алпамыс-батыр». В нем тоже прямо и неоднократно говорится о неуязвимости богатыря. Попытка убить его не удастся, поэтому его тоже бросают в зиндан.

Таким образом, мотив неуязвимости героя возник, очевидно, прежде всего в связи с весьма широко распространенной в древности идеей *бессмертия*. В дальнейшем развитии народного эпоса он проходит несколько этапов. В наиболее архаичных сказаниях он связывается с божественностью героя, которая, как предполагается первобытным мышлением, сама обеспечивает бессмертие. В дальнейшем эта черта героя объясняется вмешательством потусторонних сил. Но постепенно магическая неуязвимость героя уступает место его условной уязвимости, которая в народно-эпической традиции может быть связана как со сказочно-мифологическими представлениями, так и известным влиянием религиозно-мифологической идеологии. В тюркском героическом эпосе неуязвимость или условная уязвимость богатыря может быть связана с влиянием ислама, хотя при сравнительно-типологическом подходе к материалу можно реконструировать более ранние основы мотива. Весьма интересно и отмеченное выше вполне реалистическое объяснение условной уязвимости героя. И наконец, мотив этот может вообще выпасть из отдельных сказаний. В таких случаях остаются лишь его отголоски, которые помогают выявить наличие его в архаическом прототипе произведения. В общем следует отметить, что тюркский героический эпос так или иначе отражает в сущности все этапы развития мотива, начиная с глубокой древности и кончая новым временем.

\*\*\*

Первым и неизменным помощником героя в тюркском эпосе выступает его *богатырский конь*. В теоретических исследованиях общемифологического характера отмечается, что конь практически во всех произведениях искусства, начиная с первобытных представлений, включая мифопоэтический эпос, настенные или надгробные изображения, клинописную литературу Древнего Востока, всегда и везде выступает как персонаж божественно-мифологический или, по крайней мере, сильно мифологизированный. По высказыванию В.В. Иванова, конь «играет важную роль во многих мифологических системах Евразии. Является атрибутом (или образом) ряда божеств. На коне передвигаются (по небу и из одной стихии или мира в другой) боги и герои... Общим для индоевропейских народов является образ бога солнца на боевой колеснице, запряженной конями... Возможно, что малоазиатское представление о женском божестве на коне сказалось и в греческих преданиях об амазонках»<sup>1</sup>, которые, в свою очередь, восходят к скифскому эпосу, о чем в своей «Мифологической библиотеке» убедительно писал Аполлодор.

Божественная сущность богатырского коня последовательно раскрывается и в тюркском героическом эпосе, о чем свидетельствует прежде всего благоговейное, трепетное отношение богатыря к своему коню. Взаимоотно-

---

<sup>1</sup> Иванов В.В. Конь, лошадь // МНМ. 1. С. 666.

шения героя и его коня в тюркском эпосе, если можно так выразиться: *всегда на равных*. Они никогда не предадут друг друга. Если такое и изредка случается, то безусловно заканчивается для предателя гибелью. С этой точки зрения показателен один из эпизодов башкирского сказания «Акхак кола» («Хромой буланый конь»): Баюлы догнал Акхак колу и просил его вернуться домой. Конь поставил такое условие, что он вернется только в том случае, если не будут его мучать: «Хозяин поклялся, съев землю. Когда лошади, поверив словам Баюлы, только было собрались повернуть домой, разгневанный хозяин нарушил свою клятву и выстрелил из лука в Акхак колу. Стрела вошла ему под хвост и вылетела через ухо. Тогда Акхак кола хромой ногой лягнула безжалостного хозяина. Хозяин тут же умер»<sup>1</sup>.

Трепетное отношение богатыря к своему коню особенно ярко проявляется в описании его внешности или скачки. И подобным эпизодам в тюркском эпосе придается особое значение. Богатырский конь Ак Кубека в одноименном сибирско-татарском сказании, например, описывается в следующих словах:

Кызыл Орым кылыклы,  
Койган камыш колаклы,  
Тустыгандай тояклы,  
Сарымсактай азулы.  
Бяясен житкерсәң алырсын,  
Бяясен син житкермәсәң,  
Кызыл Орым калыр үземә<sup>2</sup>.

Кызыл Ор мой норовистый,  
С изогнутыми, как камыш, ушами,  
С копытами, как чаша,  
С клыками, как стебли чеснока.  
Если сумеешь заплатить – получишь,  
Если не сумеешь заплатить,  
Кызыл Ор останется мне самому.

(Пер. наш. – Ф.У.)

Намного более подробное, детальное описание богатырского коня представлено в башкирском сказании «Акбузат»: «Бар байлыкка торорлык, Тарза серзәш булырлык Ак батша атайымдың һөйөп менгән аты бар, Йылкы малдың коты бар, – Ут юкта ул ут бирер, һыу юкта ул һыу бирер, Ошһызкырыйһыз диңгеззән Осоп сығыр кош булыр. Ялы ап-ак ебәктәй, Төсө талғыр буз ғына, Йомры ғына тоякты Басып тора без генә; Камыш колак, бакыр күз, Бәбәге лә ак кына...» – «У справедливого падишаха – отца моего – Есть любимый конь верховой, Стоящий всех богатств [земли], В трудный час можно положиться на него, Он предводитель всех табунов. Если нет огня – он добудет

<sup>1</sup> Галин С. Башкирский народный эпос. С. 164.

<sup>2</sup> Радлов В.В. Образцы... Часть IV. С. 51.

огонь, Если воды нет – он воду даст. Через бескрайние моря Может он птицей перелететь; Грива у него белая, как шелк, Светло-серой масти он, Круглые копыта у него, [Ноги], как шило, [тонки], Уши, как камыш, [торчат], бронзой [отливают] глаза, Веки белые [у него]» (пер. Н.В. Кидайш-Покровской, А.С. Мирбадалевой, А.И. Хакимова<sup>1</sup>). Кроме прекрасного описания внешности богатырского коня, его масти, осанки, в приведенном отрывке представлены и некоторые мифологические мотивы. Скажем, сочетание *ак батша* на русский переводится как *справедливый*. К такому условному переводу дается следующее разъяснение: «букв. “у белого”. Здесь слово “ак” – “белый” – употребляется в значении “хороший”, “лучший”, “справедливый”»<sup>2</sup>. Это значит, что в переводе зафиксирован не столько конкретный, сколько мифологический смысл словосочетания. Требуется разъяснения и предложение: «Йылкы малдың коты бар», которое переводится как «Он предводитель всех табунов». Данный перевод – тоже сугубо мифологический. По представлениям башкирского народа конь – основоположник, первопредок рода человеческого на земле; тотем, покровитель и хранитель рода. Что же касается выражения *мал қоты*, переведенное как *предводитель табунов*, объясняется оно, очевидно, следующим образом: в тюрко-татарских языках слово *кот* имеет значения: *душа, счастье*. Поэтому предводителя табунов нельзя «обижать», продавать, ругать, проклинать и убивать<sup>3</sup>. Сообщается в отрывке и о том, что конь этот может как птица перелететь через бескрайние моря. Значит, здесь речь идет о *тулпаре*.

Нередко в народном эпосе обращается самое серьезное внимание на чисто сказочно-мифологические атрибуты богатырского коня. Он может быть *шестиногим*, как у Коден-хана в дастане «Ак Кубек»; *о трех ногах*, не умеющий ходить по суше, как в азербайджанской сказке «Тайна дружбы». В казахском сказочном дастане «Ер Тостик» рассказывается о пегой лошади о шести ногах; о рыжей лошади о семи ногах. В армянском «Давиде Сасунском» Мсра-Мелик должен отплатить Козбадину *шестиногим конем с алмазным мечом* под ребром, который появляется только во время боя, как у Чалкуйрука в «Йир Тюшлюке». К необыкновенным качествам богатырского коня относятся и многие другие его особенности, которые были характерны для эпоса архаического, входят в характеристику коней героев многих сказаний во все периоды развития народного эпоса и встречаются и в дастанах позднего Средневековья. В тувинском сказании «Баян-Тоолай» – «пока мальчик седлал жеребенка, тот стал большим конем и дал своему хозяину имя: Мёгё Сагаан-Тоолай, имеющий коня Арзылан-Кыскыла»<sup>4</sup>. Об этом же говорят и некоторые другие особенности коня. Например, поведение Гирата из узбекского сказания «Далли», где конь обладает атрибутами оборотня и может превращаться в кого угодно: «если хозяин прикажет, покличет – может принять любое обличье!» (пер. С. Северцева); понимает человеческую речь и может говорить как человек: «Любую речь понимал с полуслова – разумней был человека иного»; может летать как птица не в симво-

<sup>1</sup> Башкирский народный эпос. М., 1977. С. 164–165, 376.

<sup>2</sup> Там же. С. 376.

<sup>3</sup> Хисамитдинова Ф.Ф. Башкорт мифологияһы. 22, 81–82 бб.

<sup>4</sup> Гребнев Л.В. Тувинский героический эпос. С. 10.

лическом, а в самом прямом смысле слова: «И крылья раскрыл, летит как птица, торопясь пониже спуститься»; или в архаическом хакасском эпосе «Алтын-Арыг»: «Богатырский конь крыльями взмахнул, в глубину неба-хана направился»; в не менее архаическом якутском «Нюргун Боотур Стремительный»: «Конь летел могучей стрелой, пламенел падучей звездой»<sup>1</sup>.

О сказочно-мифологической природе богатырского коня говорят и некоторые другие его качества, например, очень быстрый рост, о чем уже говорилось. Однако наиболее полно и последовательно проявляется сказочность коня в его *масти*. В героико-эпических сказаниях ряда тюркоязычных народов распространенной кличкой богатырского коня является *Акбузат*. В башкирском народе имеется и объемистое сказание под тем же названием. В кличке коня или в общем определении его нередко повторяется, что это – конь *белой масти*. Таков конь богатыря казахской героической песни «Ер Саин». В киргизском народе широко известна кличка коня Манаса – Ак-Кула. В поэзии тюрков VI–VIII вв. подчеркивается, что конь героя – белой масти. Например, у Кюль-тегина – белый конь Алп-Шалчы. Белая масть коня говорит о его царственном или божественном происхождении. По представлениям целого ряда народов, царь любого вида животных должен быть белой масти. Таковы белый волк тюркоязычных племен и народов; белый змей Шахмара у казанских татар, генетически связанный с иранской мифологией; белый слон у народов Бирмы. Частью титулатуры средневековых монских и бирманских монархов служили слова – «властелин ста слонов, властелин белого слона»<sup>2</sup>. Отражается это, конечно, и в эпосе тюркских народов. Акбуз в башкирском эпосе «Акбузат» изображается как покровитель всего скота, за ним следуют табуны лошадей, стада коров, телят, отары овец.

Однако дело не только в царственности коня. В туркменском «Гер-оглы» есть выражение: «Ровно половина мощи героя заключалась в его коне»<sup>3</sup>. По более архаичным воззрениям, богатырский конь оказывается выносливее, сильнее и мудрее своего хозяина. В алтайском эпосе конь богатыря дает своему хозяину самые необходимые, единственно правильные советы. Потому что конь знает и прошлое, и настоящее, и будущее героя. В эпосе «Алтай-Бучай» богатырский конь предупреждает вернувшегося домой после продолжительной охоты героя, чтобы он был осторожнее. Невнимание к предупреждению коня приводит к тому, что богатырь оказывается убитым. В сибирско-татарском «Алтаин Саин Суме», когда герою грозит неминуемая смерть – предательское убийство, на помощь приходит его богатырский конь, предупреждает богатыря об опасности и подсказывает, как спастись от гибели. Благодаря этим советам коня герой остается жив и продолжает свои дальнейшие действия.

Одной из главных, связанных с конем идей народного эпоса является мысль о единстве, неотделимости друг от друга богатыря и его коня. Например,

<sup>1</sup> Узбекская народная поэзия. Л., 1990. С. 374, 382, 444; 152. Алтын-Арыг. С. 355; Нюргун Боотур Стремительный. С. 78.

<sup>2</sup> Сказки народов Бирмы. М., 1976. С. 578.

<sup>3</sup> Каррыев Б.А. Эпические сказания о Кер-оглы у тюркоязычных народов. С. 143.

«сообщение о коне богатыря в алтайском эпосе всегда предшествует имени самого богатыря»<sup>1</sup>. Богатырь ни в коей мере не должен менять своего действительно богатырского, чудесного коня. Иначе он попадет в беду. Так случилось с героем алтайского «Маадай-Кара» Когюдей-Мергеном, который сменил своего коня и оказался у дверей Эрлик-бия – злого подземного властелина. Эта идея основывается на представлении о единстве мира животных и мира людей, о чем можно судить на основе многочисленных мифов. Наиболее архаичной формой отражения этой идеи в тюркском эпосе является рассказ о рождении богатыря и его коня в один день. В еще большую древность уходит сообщение об их «совместном» рождении, о чем выше говорилось достаточно подробно. Когда в эпосе говорится об одновременном рождении богатыря и его коня, само собой снимается вопрос о добывании последнего, как это представлено в узбекском «Рустамхане», киргизском «Манасе», сибирско-татарском «Ак Кубеке». Речь может идти лишь о воспитании или укрощении коня, хотя в эпической поэзии тюрко-монгольских народов и заранее предназначенный сказочный конь нередко требует укрощения.

Об органическом единстве богатыря и его коня говорят картины, рисующие *одновременную гибель богатыря и его коня и их совместное погребение*, об исторических основах чего свидетельствуют многочисленные археологические данные. Подобные эпизоды народно-эпических сказаний основывались не на эпических традициях. Они были вполне реалистическими в самом современном смысле слова, ибо отражали явления конкретной действительности. Погребение погибшего богатыря вместе с конем встречалось у многих народов, в том числе и тюркоязычных, притом начиная с древнейших времен.

Конь в тюрко-монгольском эпосе выступает как могущественный, непобедимый *покровитель* богатыря. Возможно, что это связано с таким универсальным явлением, как *тотемизм*. Об этом же свидетельствует распространенный *культ коня*, который был хорошо известен древним индийцам, персам, народам Средней Азии и Казахстана, древним германцам, финским и славянским племенам. В целом ряде историко-этнографических исследований отмечается, что сама кличка Акбузата связана с тотемистическими представлениями. Если это так, то рассуждения могут быть продолжены. В истории развития воззрений различных племен и народов, например, Австралии, известно такое явление, как *индивидуальный тотемизм*. Это значит, что каждый человек имеет своего личного тотема, «который является его покровителем, предостерегает о грозящей опасности и т.д.»<sup>2</sup>. Личный тотем человека выполняет те же функции, что и богатырский конь народного эпоса. В казахской народной сказке «Ер-Тостик», имеющей немало точек соприкосновения с эпическими сказаниями, героя освобождает из беды его личный покровитель – богатырский конь Шалкуйрук. В киргизской версии того же произведения – героическом эпосе «Эр Тоштюк» – погибшего героя оживляет его покровитель – конь. Такой же эпизод наблюдается и в татарском «Алтаин Саин Суме», когда погибших в битве богатырей-побратимов Саина Суме и Эне Сольма оживляют их кони, которые и до этого

<sup>1</sup> Героические сказания. Горно-Алтайск, 1961. С. 292.

<sup>2</sup> Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. С. 306–307.



руководили всеми их действиями. Героя татарской версии сказания об Алпамыше спасает из зиндана его Акбузат. Таких примеров, когда богатырский конь предупреждает, помогает спастись от врагов, оживляет после смерти и т.д., то есть выступает как его личный покровитель, индивидуальный тотем, можно привести из тюркского эпоса очень много.

По воззрениям некоторых народов, личный тотем может быть получен юношей в период посвящения его в ранг взрослых – в период инициаций. Добывание, особенно укромление богатырского коня в тюрко-монгольском эпосе тоже связывается с обрядами инициации. Анализируя «Китаби Коркут», Х.Г. Короглы пишет о том, что по достижении определенных лет и совершения подвига юноше выделяли бекство и имущество. Долю имущества, а также все то, что определяло вступление в жизнь нового героя, перечисляет Коркут в процессе наречения имени: «О Дирсе-хан, дай этому молодцу бекство, Дай престол, он достоин, Дай скакуна со стройной шеей – Пусть он ездит на нем, он доблестен»<sup>1</sup>.

В тувинской эпической традиции «наречение героя именем происходит лишь тогда, когда тот приобретает (ловит, объезжает) коня. Одновременно с именем герою дается имя и его коню»<sup>2</sup>. Нередко имя герою дает его конь. Подобные картины наблюдаются в эпосе якутском, алтайском, народов Средней Азии и Казахстана.

Индивидуальный тотемизм восходит, по всей вероятности, к культуре личных духов-покровителей, который известен целому ряду племен и народов, в том числе и тюркоязычных. Как отмечалось, вместе с сообщением о прошлом, настоящем и будущем Когюдей-Мергена о его главной миссии в этом мире хозяйка Алтая сообщает ему: «Темно-сивый конь, на котором будешь ездить, от духа воды родился. Ты сам, Когюдей-Мерген, на свете живущий, от духа горы зачат»<sup>3</sup>. Значит, рождение как богатыря, так и его коня связаны с духами предков, которые обитают на его родине – Алтае. Следовательно, первый и наиболее ранний путь добывания коня – это помощь духов предков как в появлении на свет самого богатыря, так и его коня. Поскольку конь этот создан как бы специально для богатыря, он будет всегда покровительствовать ему, помогать и спасать от беды. Таковым же является в якутских прозаических сказаниях «мифический жеребец, показывавший Эллею путь при переселении на север, плывущий впереди него в струях Лены»<sup>4</sup>. Иногда эта идея отражается в непосредственном повествовании о рождении эпического героя от лошади. В якутском народе известны многие варианты олонхо «Сын Лошади». В одном из них говорится, что герой олонхо является сыном лошади; в других – «богини, принявшей временно облик кобылицы»<sup>5</sup>.

Нередко богатырский конь в тюрко-монгольском эпосе – *божественного* происхождения. В ряде сказаний об этом сообщается прямо. В бурятском «Гэсэ-

<sup>1</sup> Короглы Х. Огузский героический эпос. С. 162.

<sup>2</sup> Гребнев Л.В. Тувинский героический эпос. С. 26.

<sup>3</sup> Маадай-Кара. С. 304, 305.

<sup>4</sup> Липец Р.С. Образ батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984. С. 6.

<sup>5</sup> Там же. С. 125.

ре» речь идет о небожителях. Следовательно и кони – неизменные их спутники, тоже небожители, небесные. Действие первой песни сказания «Истоки людских судеб» происходит на небе, в среде тенгриев-небожителей. Здесь о добывании коня ничего нет. Потому что они изначально принадлежат богам. Небожитель Бухэ-Бэлигтэ сам вызывается спуститься на землю. Перед этим он выпрашивает у отца Хурмаса, кроме всего прочего, небесного коня Бэльгэна. Далее в эпосе еще раз рассказывается, как у «властителя заоблачных стран» Эсэгэ-Малан, т.е. у верховного бога, он, будущий Гэсэр, просит вооружение и коня. Боги решают, что Бухэ-Бэлигтэ должен получить у богов коня, вооружение и воинов.

В якутском эпосе «Нюргун Боотур Стремительный» изображается особый бог лошадей Кюн Дьэсегей Тойон, который вместе со своей супругой Кюре Дьэсегей Хотун выращивают и даруют богатырям коней. Они были раселены верховными владыками в благословенном краю, «дабы там – в раздолье степном, на приволье том травяном развели, расплодили они бесчисленные табуны белых, длинногривых коней»<sup>1</sup>. Божественность, небесное происхождение коня богатыря в сказании многократно повторяется в его сложном, в то же время обычном для якутского и алтайского эпоса имени: «В обитающей с начала времен на вершине белых небес светлой семье аййы, от бессмертной нашей крови рожден, владеющий Вороным конем, стоя рожденным на грани небес, Стремительный Нюргун Боотур...»<sup>2</sup>. По содержанию некоторых олонхо герой получает божественного коня по указанию верховного божества Юрюн Айыы-тойона и вместе с этим конем спускается на землю для спасения людей от подземных чудовищ<sup>3</sup>.

Конь Очы-Бала в одноименном алтайском эпосе «в небесном выкован огне». В башкирском «Урал-батыре» о появлении богатырского коня Акбузат говорится:

Һомай майзан йыйған, ти,  
Акбузын сакырған, ти.  
Күк күкрәп, шау килеп,  
Ерзә дауыл куптарып,  
Тау-таш, кая актарып,  
Бөтә йәнгә шом һалып,  
Йондыз һымак атылып,  
Акбуз толпар атлығып,  
Күктән килеп төшкән, ти,  
Һомай һылыу алдына  
Килеп, башын эйгән, ти.  
Хумай созвала майдан, говорят,  
Кликнула Акбузата, говорят.  
Тут гром загремел – загрохотал,  
Буря поднялась на земле,  
Горы, скалы рушились от нее.

<sup>1</sup> Нюргун Боотур Стремительный. С. 13–14.

<sup>2</sup> Там же. С. 59.

<sup>3</sup> Пухов И.В. Якутский героический эпос олонхо. С. 85.

Все живое в ужас ввергая,  
 Словно летящая звезда,  
 Разгоряченный тулпар Акбуз  
 С неба слетел, говорят,  
 К красавице Хумай подскакал  
 И склонил пред ней голову, говорят.  
 (Пер. Н.В. Кидайш-Покровской, А.С. Мирбадалевой, А.И. Хакимова)<sup>1</sup>

Получается, что Акбузат – конь небесного происхождения. Божественным является богатырский конь героини хакасского «Алтын-Арыг» – Белогрений конь, сотворенный внутри Белой скалы вместе со своей хозяйкой.

«Потусторонность» коня может быть связана и с миром подводным и подземным. В отдельных случаях эти представления как бы сливаются, переплетаются и «генетическая природа коня» существенно осложняется. И традиция эта идет с весьма отдаленных эпох – с древнегреческих мифологии и эпоса: кони главных героев «Илиады» Гомера – Ахиллеса и Гектора – носили кличку Ксанф. В данном случае, видимо, речь идет одновременно и о подводных, и о подземных конях. Потому что «Ксанф» – река под Троей. Само слово «ксанф» обозначает рыжий, бурый и поэтому часто служит кличкой лошади»<sup>2</sup>.

Интересные данные о переплетении представлений различных эпох имеются в башкирском эпосе. Только что отмечалось, что Акбузат Урал-батыра – это конь небесный. В сказании же «Акбузат» тот же конь достается Хаубану. О том, как добыть его, рассказывает Хаубану Наркас – дочь хозяина подводной стихии. Получается, что Акбузат Хаубана – это конь его предка, Урал-батыра. Если Урал-батыр добыл его с *царства небесного*, то Хаубан – с *подводного*.

Весьма интересно в данном сказании описание способа добывания этого коня главным героем – Урал-батыром. Акбуз об этом объявляет сам и подробно говорит о том, что владеть им, тем более ездить на нем нелегко. Поэтому он должен принадлежать самому сильному. Испытания богатырей проводятся на склоне горы: «Бары эште белгән һуң, Тау битенә барғандар, Етмеш батман ауырлык Бер зур ташты тапқандар. Ай тартқандар, ти, былар, Йыл тартқандар, ти, былар, – Таш урындан купмаған, Көс-хәлдәре етмәгән» – «Люди поняли все, К подножию горы поднялись они, Тяжестью в семьдесят батманов Огромный камень отыскав, Решили с места сдвинуть его. Месяц толкали его, говорят, Камень не сдвинулся с места: Сил не хватило у них»<sup>3</sup>. Весьма важно здесь особо отметить, что богатырский конь, обладающий всеми качествами, характеризующими такого коня, сам определяет, кому он должен служить:

Һомай Уралға карап:  
 «Күтәреп кара!» – тигән, ти,  
 Урал ташка барған, ти,  
 Ағаһы хурға калғанға  
 Урал асыуланған, ти,

<sup>1</sup> Башкирский народный эпос. С. 123, 334.

<sup>2</sup> Гомер. Илиада. М., 1978. С. 523.

<sup>3</sup> Башкирский народный эпос. С. 125–126, 336.

Йозороклап һуккан, ти, –  
 Таш тәгәрәп киткән, ти.  
 Шунан алған кулына,  
 Ташты атқан һауаға, –  
 Таш киткән, ти, атылып,  
 Күрер күззән юғалып.

На Урала взглянула Хумай,  
 Сказала: «Попробуй подними!»  
 Урал подошел к камню, говорят.  
 То, что опозорился брат,  
 Очень рассердило Урала, говорят.  
 Ударил кулаком по камню, говорят,  
 Камень покатился по земле, говорят,  
 Потом взял в руку его,  
 Бросил камень в небеса.  
 Камень стрелой полетел, говорят,  
 И скрылся из глаз<sup>1</sup>.

Так, выдержав лишь тяжелые испытания, Урал-батыр становится хозяином богатырского коня.

Некоторый намек на подводное происхождение богатырского коня имеется в сибирско-татарском дастане «Курнын улы» – версии широко известного в тюркоязычном мире эпоса о Кер-оглы. Имеется этот мотив и в туркменском «Гер-оглы», где говорится: «Бир гүни деряйы – Шоруң боюнда икинди намазыны окуп отырды. Бу деряның боюнда Хүңкарың йылкысы элкин ятан. Бир махалдан, дерядан бир ат чыкып, бир байтала үч мертебе ашып, ене деря гирип гидиберди. “Алла, сув аты боляр – дийип, эңкы байталы бәлләп, Жыгалы бег гайдыберди. Гелди Хүңкарың гашына:

– Тагсыр, илде ек ат герек болса, гелжек йыл шунлара ченли ховлукма – дийди» – «Однажды сидел он у берега реки Шор и совершал вечерний намаз. [А] на берегу вольно паслись табуны Хункара. И вот из реки вышел какой-то конь, трижды покрыл одну кобылу и вернулся в реку. “О, Аллах, слышал я, что бывают водяные кони. Выходит, это правда”, – подумал Джигали-бек. Приметил он ту кобылу и вернулся назад. Пришел он к Хункару и сказал:

– Тагсир! Если хочешь такого коня, какого нет ни у кого, потерпи до этого же дня следующего года» (пер. Б.А. Каррыева при участии Е.А. Поцелуевского)<sup>2</sup>. Такой же мотив сохраняется и в азербайджанской версии дастана. Это значит, что богатырский конь может быть происхождения *подводного*.

Еще одной особенностью богатырского коня может быть его *подземное* происхождение, о чем тоже упоминалось. В якутском олонхо «Мюлдью Сильный» железный конь богатыря Балтараа-Боотыра сделан у подземных кузнецов. Своеобразно отражается этот мотив в дастане «Йир Тюшлюк». Невеста Йир Тюшлюка просит у отца коня Чалкуйрук. Конь этот находится под

<sup>1</sup> Башкирский народный эпос. С. 126, 337.

<sup>2</sup> Гер-оглы. Туркменский героический эпос. М., 1983. С. 36, 404.

семью слоями земли. Примечательность этой детали выступает весьма ярко при сравнении ее с радловским истолкованием имени богатыря: *Подземный герой*<sup>1</sup>. Значит, и конь его должен быть подземным. В хакасском «Алтын-Арыг»е говорится о коне, явившемся из-под земли, что тоже свидетельствует о подземном происхождении коня<sup>2</sup>.

В некоторых случаях рассказ о добывании подземного коня приобретает весьма сложный характер. В варианте Е.Т. Аманжолова «Кобланды-батыр»а говорится, что Кыдырбай – отец богатыря – не дает жеребую кобылу невестке, ибо он знает, «что рожденный этой кобылицей жеребенок станет крылатым конем, так как ее покрыв жеребец, прилетевший из *страны пери*. Отец богатыря думает, что никогда не увидит сына, если тот улетит на этом коне»<sup>3</sup>. Здесь переплетаются два архаических мотива: во-первых – добывание коня женщиной; во-вторых – конь этот из иного мира, который здесь назван «страной пери». Значит, отец Кобланды опасается за жизнь своего сына. Потому что если тот улетит в «страну пери», никогда не вернется. Возможность такого исхода событий предполагает сопоставление таинственной страны со зловещей древневосточной мифической страной – «откуда нет возврата». На основе этих параллелей можно предполагать, что в указанном варианте «Кобланды-батыра» тоже речь идет о коне из иного мира – мира подземного.

Широко распространенными и архаичными являются картины, изображающие решающую роль *женщины* в добывании богатырского коня. В татарском «Йир Тюшлюке» подчеркивается, что подземного Чалкуйрука может добыть только женщина – невеста богатыря. Ей помогает *старуха-колдунья*, что свидетельствует о наличии в произведении матриархально-мифологических элементов. Ибо само происхождение образа всезнающей старухи, по мнению Ж. Суванбекова, и сюжетов, связанных с решающей ролью женщины в судьбе богатыря, так или иначе восходят к матриархальным отголоскам. Весьма интересен с рассматриваемой точки зрения следующий вариант добывания богатырского коня для Кобланды-батыра. Когда Кобланды с Корткой после свадебного тоя возвращаются домой, его сорок спутников предлагают провести скачки, в ходе которой Пегий конь богатыря приходит последним. Тогда инициативу по подготовке богатырского коня берет на себя Кортка и говорит:

Жылкыдан тулпар сыналмай  
От орнындай туяқты,  
Қиған қамыс қолақты,  
Қазыреті Ғалидың  
Дүлдүліндей сияқты  
Бір тулпарды мінгізбей,  
Төбесін көкке тигізбей,  
Менің кеулім басылмас.

<sup>1</sup> Радлов В.В. Образцы... Часть IV. С. XIV.

<sup>2</sup> Алтын-Арыг. С. 554.

<sup>3</sup> Кобланды-батыр. С. 411.

Пока не выберу из табунов тулпара  
 Такого, что у него копыта величиной с очаг,  
 А уши, словно на отмели камыш,  
 Который будет похож на Дульдудля –  
 [Коня] хазрета Гали.  
 Пока не посажу тебя на такого тулпара,  
 Что ты от радости взовьешься до небес,  
 Не успокоится моя душа<sup>1</sup>.

Поставив перед собою такую трудную и благородную задачу, она выбирает пегую кобылу из табуна дяди богатыря, помогает трудному рождению будущего тулпара и в течение шести лет воспитывает его как собственное дитя: «Бурылының Қыз Құртқа Кекілін, жалын тарайды, Күніне неше қарайды. Салдырып оған сарайды, Баласындай жебеді...» – «Бурылу Кыз Кортка Расчесывает челку и гриву, День за днем выхаживает его, Стоило выстроила для него, Как собственного ребенка лелеет его, День за днем обучает его»<sup>2</sup>.

В одном из рукописных вариантов в этот сюжет введены некоторые сказочные элементы. Кортка просит отца богатыря подарить ей жеребую мухортую кобылу. Но старик отказывается. Тогда Кортка вытаскивает жеребенка из утробы кобылы и прячет. Кыдырбай решает избавиться от жеребенка, ибо боится, что если сын сядет на этого коня прежде, чем тот окрепнет, может погибнуть. Однако это Кыдырбаю не удается. Кортка со своей матерью оказываются сильнее. «Скрыв от всех своего чалого жеребенка, Кортка выращивала его долгие годы, ухаживая как за ребенком, выкармливала молоком молодой кобылицы, обучала его»<sup>3</sup>. Сказочный сюжет выращивания и воспитания коня втайне от других повторяется и в некоторых других вариантах дастана.

Дальнейшее развитие рассматриваемого мотива требует участия в добычании коня *старого табунщика*. Его образ широко представлен в народном эпосе. В ойротском героическом эпосе он изображается как мудрый старец, «который с такой ревностью заботится о главном достоянии героя, о его табунах, который помогает ему найти достойного богатырского коня. Иногда этот табунщик прямо заменяет отца героя, оттесняет того на задний план»<sup>4</sup>. Именно так изображается Естемес в варианте Ш. Калмагамбетова «Кобланды-батыр». Из табуна Естемеса герой и выбирает себе первого, но не богатырского коня. Даже в тех вариантах эпоса, где главную роль в этом сюжете играет жена богатыря, далеко не на последнем месте стоит табунщик, у которого берет кобылицу или жеребенка Кортка.

Важную роль играет образ старого табунщика в сказочном и героическом эпосе и ряда других народов. В татарской сказке «Дутан батыр», близкой к народному дастану, говорится, как отправляясь в путь, богатырь и его

<sup>1</sup> Кобланды-батыр. С. 410–411.

<sup>2</sup> Там же. С. 410–411.. С. 78, 236.

<sup>3</sup> Там же. С. 390.

<sup>4</sup> Монголо-ойротский героический эпос. Пгр., 1923. С. 47.

спутники приходят к старому табунщику, который дает герою особый совет: он должен выбрать жеребенка, родившегося в косяке серого жеребца. Это будет, по словам табунщика, чудесный конь, который поможет герою преодолеть все предстоящие преграды<sup>1</sup>. В данном случае старый табунщик выступает в своей традиционной роли, о которой В.М. Жирмунский писал: «Старый табунщик... играет важную роль в монгольских, а также некоторых алтайских богатырских сказках. При выезде молодого героя он избирает ему чудесного коня, – без его помощи выезд богатыря не мог бы состояться»<sup>2</sup>.

В редких случаях наблюдается некоторое отступление от такого изображения табунщика. В эпосе «Алтаин Саин Суме» говорится, что по указанию отца богатырь идет добывать себе коня. Здесь в действие вступает раб-табунщик. Казалось бы, что он должен был подготовить богатырского коня. Но в этом эпизоде сказание отступает от традиционных норм: раб-табунщик объявляет героя вором, за что тот жестоко расправляется с ним<sup>3</sup>. Такую серьезную трансформацию образа табунщика можно объяснить, во-первых, изменением его роли в реальном быту народа, когда он уже потерял былую славу и значение. Во-вторых, стремлением подчеркнуть роль богатыря, который, по сказочному трехкратно испытал, сам выбирает коня. Можно также предположить, что в сказании имеется отдаленный отзвук популярного среди тюркских народов эпоса об Алпамыше, в отдельных версиях которого воспроизводится острый конфликт между богатырем и сыном рабыни Ултаном. Тем самым этот конфликт приобретает определенное социальное звучание, ибо «реальный табунщик в условиях феодального общества является “рабом”, как те рабы-табунщики в казахской былине “Саин-батыр”, которые отказываются подчиняться старику Боз-Монаю и с которыми позднее так жестоко расплавляется его сын Саин-батыр»<sup>4</sup>.

В эволюции тюркского эпоса наблюдается такая общая закономерность: чем дальше и больше развивается героико-эпическое творчество, тем более значительную роль в нем начинают играть воины-богатыри. Легенды об амазонках, девах-воительницах и сюжеты, связанные с ними, отступают на второй план и уступают место сказаниям о средневековых воинах-богатырях. Хотя в сюжете добывания, особенно воспитания тулпара женщина продолжала играть отнюдь не последнюю роль, со временем и здесь богатырь сам выдвигается на первый план. Модернизированный вариант добывания коня *самим богатырем* представлен в татарском сказочном дастане «Алпамша». Здесь герой дважды добывает коня. В первый раз, узнав о том, что царь Кылтап, претендующий на руку Сандугач, идет войной, герой выбирает коней для себя и Сандугач из двух «кавалерийских полков». Выбор коня изображен в традиционной сказочной форме: трехкратно испытывается сила и выдержка лошадей и выбирается самая захудалая. Но в дальнейшем эти кони не играют никакой роли, потому что

<sup>1</sup> Татар халык әкиятләре. Тылсымлы әкиятләр: төз. Л. Жамалетдин. Казан, 1994. 62–77 бб.

<sup>2</sup> Жирмунский В.М. Народный героический эпос. С. 211.

<sup>3</sup> Татар халык иҗаты: Дастаннар. 53–60 бб.

<sup>4</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. С. 258.

они не предназначены богатырю, не обладают никакими чудесными качествами, также как первый конь Кобланды<sup>1</sup>. Из-за отсутствия настоящего богатырского коня Кобланды терпит поражение в состязаниях. Первые кони Кобланды и Алпамши не превращаются в тулпаров, они просто «выпадают» из повествования. В «Алпамше» богатырь сам добывает коня у вражеского царя. К спящему Кылтапу он обращается с просьбой подарить ему Акбузата, за что обещает ему Сандугач. Кылтап сквозь сон сообщает богатырю, где находится его Акбузат и как можно его добыть. Это значит, что в сюжет героического дастана вплетается авантюрно-приключенческий эпизод. Установлено, что «хитрость не в характере богатырей»<sup>2</sup>. Она не соответствует облику такого могучего богатыря, как Алпамша. Весь рассматриваемый эпизод модернизирован, о чем свидетельствует сопоставление его с теми же эпизодами башкирской версии сказания «Алпамыша и Барсын Хылу», где богатырю помогает пастух Колтаба, имя которого созвучно имени царя Кылтапа татарской версии. К пастуху Колтаба Алпамыша обращается с теми же словами, что и герой татарской версии к вражескому царю Кылтапу, который причудливо совмещает в себе функции трех действующих лиц: старого табунщика (как и представлено в башкирской версии); вражеского царя – соперника Алпамши в борьбе за Сандугач; безымянного жениха последней. Все это привело к тому, что помощником героя в добывании коня оказался вражеский царь. Впрочем, в этой же детали ясно сохранились и отголоски первобытных воззрений, по которым богатырь для удвоения своей силы должен пить кровь поверженного врага, как в «Манасе» или «Песни о нибелунгах»; овладеть оружием противника, как в многочисленных сказках и сказаниях, и убить врага его же мечом; наконец, овладеть вражеским конем, как это и представлено в «Алпамше».

Смысл двукратного добывания коня своеобразно разъяснен В.Я. Проппом, который считал, что эпическому герою в состоянии помочь лишь *замогильный конь*, подаренный ему предком. Этот сюжет широко представлен в татарских народных сказках. С этой точки зрения еще раз следует обратить внимание на масть коня, о чем уже говорилось, – у богатыря должен быть конь белой или бело-сивой масти. Белый цвет связан с архаичными представлениями о замогильном коне, потому что «белый цвет считается цветом мертвых»<sup>3</sup>. В связи с этим можно сказать, что генетически почтительное отношение к белому цвету связано и с представлениями о потустороннем мире. Получается, что белый цвет в представлениях первобытных людей, да и гораздо позже, связывается с идеей продолжения жизни «после смерти». И как бы это ни звучало парадоксально, одновременно можно вполне уверенно говорить и о том, что белый цвет – это цвет жизни, только жизни не здесь, не в этом мире, а в ином, потустороннем, что для определенных эпох была такой же реальностью, как и жизнь в этом мире. Одновременно следует сказать, что последний рассматриваемый путь добывания коня у замогильного предка безусловно соприкасается с наиболее ранней формой помощи тотемного или божественного предка героя в до-

<sup>1</sup> Татар халык иҗаты: Әкиятләр. 1. 268–276 бб.

<sup>2</sup> Аникин В.П. Русский богатырский эпос. М., 1964. С. 117.

<sup>3</sup> Каскабасов С.А. Казахская волшебная сказка. Алма-Ата, 1972. С. 170.



бывании им того же богатырского коня. В данном мотиве развитие народного эпоса идет как бы по спирали, отдельные точки которой время от времени соприкасаются по прямой линии, хотя находятся на разных уровнях развития.

Эпизоды, связанные с добыванием коня проходят в целом сложную эволюцию. Наиболее архаичными являются представления о богатырском коне как личном покровителе, личном тотеме героя. Далее на первый план выступают повествования о конях из иного мира – божественно-небесных, подводных, подземных, которые сменяются данными о решающей роли женщин в добывании и воспитании богатырского коня. Судя по логике развития народного эпоса, наиболее поздними являются сообщения о добывании коня самим богатырем. Поздний характер и не всегда достаточно глубокая художественная обоснованность этих рассказов доказывается поэтикой самих эпических сказаний. Добытый самим богатырем первый конь нередко не обладает никакими сказочными, чудесными свойствами. Он оказывается не в состоянии выполнить возложенных на него функций. Поэтому он как бы незаметно исчезает из произведения или «вполне сознательно» заменяется другим, по-настоящему богатырским конем. В связи с этим появляется мотив двукратного добывания коня. Отвергая позднюю, художественно не оправданную интерпретацию сюжета, народный эпос вновь обращается, как бы «восстанавливает» свои наиболее ранние, в известном смысле изначальные и классические формы отражения действительности.

Различные этапы эволюции сюжета, его содержания и характера могут быть реконструированы, «восстановлены» лишь теоретически. В каждом конкретном произведении же обычно имеется сложное переплетение отголосков различных исторических эпох, начиная с первобытной древности и кончая новым временем.

\*\*\*

Для выполнения стоящих перед ним тяжелых и опасных задач богатырь должен иметь *особое оружие*, изображению добывания которого народный эпос отводит значительное место. В эпической традиции многих народов оружие богатыря выступает как *живое существо*, имеющее собственное имя и способное на самостоятельные действия. В ряде произведений башкирского эпоса оружие богатыря действует независимо от хозяина. О живом оружии героя в некоторых дастанах сообщается прямо, скажем, в хакасском «Алтын-Арыг»:

Позы кіріп, позы тобырыбысхан.  
 Пір хыри ізібінің сығарған  
 Суумча суны хара молат,  
 Тынның хара молат.  
 Ус чирде теектіг полған.  
 Теегін азыра тудыбысхан,  
 Хара молат чазылыбысхан,  
 Пізінең хан тамчылирдағ,  
 Сыртынаң чалын частирдағ.

Из другого кармана она вытащила  
 Острый меч величиною с вершок,  
 [То] был живой острый меч  
 [В ножнах] с тремя застежками.  
 Застежки ножен она расстегнула,  
 И острый меч обнажился.  
 С его лезвия будто капала кровь,  
 На обушке вспыхнуло пламя.  
 (Пер. В.Е. Майногашевой)<sup>1</sup>

Широко представлены различные самостоятельно действующие виды оружия – стрелы, сабли, кортики, плети – в бурятской Гэсэриаде. Важно здесь отметить, что оружие действует самостоятельно и очень решительно, резко, нередко вопреки желанию хозяина, но всегда в его пользу. По своей «интуиции» оружие может не только поразить противника, но и убить его. Чаще всего оружие любого вида оказывается заранее заговоренным. Близко описывается и стрела Когюдей-Мергена, когда о ее действиях сообщается: «Тынду кастак божодып ийди. Ок бажынанг от чойилди. Эргек тостонг сыр чоилди, Тенгери туби шуулай берди, Алтай усти тибире берди. Аткан окко јер силкинди, Алтай усти селес этти. Баатыр уулдынг аткан огы, Тогзон эки тоолбырлу канду кастаг Уч мыйгактынг ортодоозын Ичи-кардын јара тийди» – «Живую стрелу выпустил. На острие стрелы огонь появился. От большого пальца искры брызнули. Дно неба зашумело, Поверхность Алтая загудела. От выстрела землю встряхнуло, Поверхность Алтая затряслась – Выпущенный молодым богатырем Кровавая стрела с девяносто двумя перьями Той из трех маралух, что в середине стояла, Брюха распоров, улетела»<sup>2</sup>.

Еще ярче изображается меч якутского Нюргуна Боотура Стремительно-го: «Было сорок четыре чары в клинке, тридцать девять коварств колдовских... Жажда мести к нему приросла, смерть сама в булате жила. Илбисы – духи войны клубились вокруг него, садились на жало его. Кровь горячая пищей мечу была. Переливался кровавый закал на широком его лезвие»<sup>3</sup>.

Чудодейственное оружие богатыря может проявлять свое возмущение и гнев по поводу поведения противника, как это происходит в каракалпакском эпосе «Сорок девушек». Когда калмыцкий хан Суртайша говорит оскорбительные слова против одной из богатырских дев – Сарбиназ, на это очень резко реагирует ее меч: «Меч при этих наглых словах Вспыхнул у Сарбиназ в руках, Точно молния в облаках»<sup>4</sup>. Да и без боя меч Сарбиназ похож на живое существо: «И в руке у нее был меч, и кровавый солнечный луч от меча исходил»<sup>5</sup>.

У народов Востока в реальных боевых столкновениях и, как их отражение, в народном эпосе серьезным оружием может быть и *плеть/камча/нагайка*. Как грозное оружие изображается нагайка в хакасском «Алтын-Арыгее. Интересно в

<sup>1</sup> Алтын-Арыг. С. 99, 341.

<sup>2</sup> Маадай-Кара. С. 171–172, 359.

<sup>3</sup> Героический эпос народов СССР. Т. 1. С. 375.

<sup>4</sup> Сорок девушек. С. 313.

<sup>5</sup> Та же. С. 340.

связи с этим заметить, что у чудовищной Мастан-Кемпир в каракалпакском эпосе «Сорок девушек» вместо обыкновенной – действительно живая и очень опасная камча: «У старухи в правой руке вьется, вместо камчи, змея»<sup>1</sup>. Такое оружие может быть, видимо, только у чудовища. Говоря же о плети как оружии богатыря в тюркском эпосе, можно сослаться на следующее интересное наблюдение Р.С. Липец: «Плеть в эпосе – серьезное оружие; ею убивают врагов, недостойных, по мнению героя, почетного удара клинком меча»<sup>2</sup>.

Одной из устрашающих особенностей оружия богатыря является свистящий звук, который издает стрела во время полета. Такие стрелы встречаются уже в сказаниях архаических, о чем говорится в «Алтын-Арыг»е. О том же сообщается и в сравнительно позднем каракалпакском сказании «Сорок девушек»: «У хорезмийского богатыря Арыслана лук стрела...; Чтоб в ужас поверг врагов Тетивы рокочущий рев»<sup>3</sup>. Такая характеристика оружия богатыря идет, конечно, от реальной действительности. Дело в том, что еще в эпоху гуннов у кочевников к концу стрел прикреплялись свистунки, которые, «издавая во время полета стрелы звук, служили для устрашения противника и повышения прочности торцевой части древка»<sup>4</sup>.

Все сказанное значит, что оружие богатыря чрезвычайно опасно для противника, потому что оно живое, способное на гнев и возмущение и следовательно, могущее действовать совершенно самостоятельно. Такие качества оружия связаны со сказочно-мифологическими представлениями. Соответственно, и его происхождение должно быть не обычное, а особое, чаще всего не земное, а потустороннее. И подтверждается это целым рядом конкретных сказаний. Правда, во многих случаях вопрос о добывании оружия вообще отпадает. Потому что оружие нередко появляется у богатыря почти без его участия, о чем выше уже отчасти говорилось. Так, в ряде случаев богатырь, чаще богатырская дева, рождается в полном воинском снаряжении, скажем, Алтын-Арыг в хакасском эпосе. Так же происходит и в алтайском «Очы-Бала», где Очыра и ее сестра Очы-Бала созданы алтайскими скалами<sup>5</sup>. В сказании ничего нет о том, откуда и как появилось их очень богатое вооружение. Надо полагать, что оружие было «сделано» для них Создателем вместе с ними самими.

Также отпадает вопрос добывания богатырем оружия и в случаях, когда оно так или иначе прикреплено к богатырскому коню героя, как алмазный меч Чалкуйрука в «Йир-Тюшлюке». Меч этот божественного происхождения, также как пристегнутый к седлу Акбузата булатный меч в башкирском «Урал-батыр»е. Мотив этот сказочный. В татарской сказке «Золотая птица» говорится о мече, прикрепленном к седлу богатырского коня. В татарской же сказке «Незнай» сообщается, что перед богатырем появляется конь с полным воинским снаряжением.

<sup>1</sup> Сорок девушек. С. 168.

<sup>2</sup> Липец Р.С. Указ. раб. С. 81.

<sup>3</sup> Сорок девушек. С. 155.

<sup>4</sup> Худяков Ю.С. Вооружение средневековых кочевников Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1986. С. 77.

<sup>5</sup> Алтайские героические сказания. М., 1983. С. 200.

О божественном происхождении меча совершенно правильно пишет Р.С. Липец: «Нередко эпический меч небесного происхождения; его спускают герою тенгрии или его обожествленные сородичи»<sup>1</sup>. Так это происходит в якутских олонхо. Поскольку их герои обычно небесного происхождения, и их оружие должно быть божественно-небесным. Как писал И.В. Пухов, «герой получает вооружение чаще всего вместе с конем по указанию небесного вестника, посланного верховным божеством, Юрюн Айыгы-тойоном, или по указанию богини земли. Иногда и конь, и вооружение спускаются божествами вместе с героем»<sup>2</sup>. Такого же происхождения и оружие Урал-батыра, о котором выше говорилось. Ибо оно закалено на небесном солнечном огне: «долгие годы его закаляло на своем пламени солнце»<sup>3</sup>. Истоки такого мотива могут быть как-то связаны с древнегреческой мифологией, где есть сообщения о том, что оружие и одежда героя подарены ему богами.

Универсальной закономерностью при добывании богатырем оружия является постоянное подчеркивание, что это – *оружие предка героя*, в какой бы ипостаси он не выступал: Солнца, божества, духа-хозяина какой-либо стихии. Вероятно, наиболее ранней формой добывания оружия является его «изготовление» духом-хозяйкой какой-либо стихии. Именно так происходит в «Маадай-Кара», где оружие для богатыря делает хозяйка Алтая: «Сделайте мне лук и стрелы, старая моя», – сказал. Старуха тут же вскочила, из ребра лук сделала, из камышинок стрелы сделала, мальчику своему подала»<sup>4</sup>.

Иногда в мотиве божественного происхождения оружия отражаются более поздние представления, связанные с господствующей в тот или иной период идеологией. Так, в варианте «Манас»а М. Мусулманкулова рассказывается о передаче «Аржыбаю встреченным им Айкоджо по пути в Мекку меча для Манаса, посланного ему пророком», в чем неплохо отражается положительное влияние мифологии ислама<sup>5</sup>. В варианте же С. Каралаева говорится о встрече Манаса с пророком Кызыром, который вручил ему шесть острых мечей, спустившихся с неба<sup>6</sup>, в чем тоже заметно указанное воздействие.

Однако наиболее последовательно проводится в тюркском эпосе идея передачи богатырю *оружия его земного предка*. Традиция эта идет с весьма отдаленного прошлого. В архаическом «Алтын-Арыг»е говорится, что у Пичен-Арыг – отцовский меч. В варианте Фазила Юлдаша узбекского «Алпамыш»а богатырь вооружен старым луком деда, сделанного из четырнадцати батманов меди. В каракалпакском эпосе «Сорок девушек» мать советует Алтынай – сестре Арыслана: «Меч отцовский в руки возьми»<sup>7</sup>. В башкирско-татарском сказании «Джик-Мэрген» явившийся к герою во сне старик указывает, где находится конь и вооружение его отца, павшего во время схватки с врагом<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Липец Р.С. Указ. раб. С. 79.

<sup>2</sup> Пухов И.В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. С. 85.

<sup>3</sup> Героический эпос народов СССР. Т. 1. С. 94.

<sup>4</sup> Маадай-Кара. С. 109–110, 295–296.

<sup>5</sup> Манас. Кн. 1. С. 472.

<sup>6</sup> Там же. С. 462.

<sup>7</sup> Сорок девушек. С. 190.

<sup>8</sup> Татар халык ижаты. Дастаннар. 96 б.

В ряде случаев в добывании оружия решающую роль играет женщина, как в упомянутом выше случае, когда коня и вооружение для Когюдей-Мергена добывает хозяйка Алтая, или роль невесты Йир Тюшлюка при добывании Чалкуйрука с чудодейственным оружием. Многократное описание добывания воинского снаряжения, одежды и оружия дает киргизский «Манас». В абсолютном большинстве вариантов его подчеркивается решающая роль женщины в этом. Преподнесение перед выездом в поход Манасу и его сорока чоро сшитой его женой Каныкей воинской одежды и всего воинского снаряжения подробно описывается в вариантах С. Орозбакова, М. Чокморова, С. Каралаева, Тоголок Молдо, М. Мусулманкулова, Ш. Ырысмендиева и других. Действие это совершается обычно перед самым важным походом Манаса и его дружинников – перед выступлением в большой поход на Бейджин.

Типологически наиболее поздней является, видимо, изготовление богатырского оружия специальным кузнецом. Так, в татарском сказании «Ак Кубек» главный герой начинает действовать отцовской саблей. Но для дальнейших действий она оказывается непригодной. Поэтому герой вторично добывает саблю, хотя в этих эпизодах ясно чувствуется позднейшие, не соответствующие героическому духу дастана мотивы: в одном городе герой добывает 66 топоров, а в одном ауле – 77. Потом находит мастера, который делает из них саблю. Несмотря на позднюю трактовку, эпизод этот отражает древнейшие и устойчивые традиции народного эпоса, по которым богатырский меч выковывается особо искусным, волшебным кузнецом<sup>1</sup>. Архаичность мотива доказывается якутским олонхо «Нюргун Боотур Стремительный», где рассказывается, как мифический кузнец Кытай Бахсы должен выковать для богатыря чудесное оружие и к которому богатырь обращается со следующими словами: «Для долгих битв, для упорной борьбы, оружие нужно мне – рогатина, меч-пальма, топор боевой чомпо! Мне в таком оружьи нужда, которое ты ковал на колдовском огне; чтобы с визгом оружие в битву рвалось, чтобы жаждало крови врага, чтоб не тупилось оно!»<sup>2</sup>.

Все приведенные материалы позволяют сделать некоторые заключения о путях добывания богатырем оружия: оно может появиться одновременно или вместе с богатырем или богатырской девой; вместе с богатырским конем героя; может быть создано духом-предком богатыря; или небесным божеством; добыто женщиной; сделано особым, иногда мифическим кузнецом. Интересно то, что в произведениях тюркского эпоса почти не рассказывается о случаях добывания или изготовления оружия самим богатырем.

<sup>1</sup> Нюргун Боотур Стремительный. С. 84.

<sup>2</sup> Там же. С. 78.

## ВЫЕЗД. БОГАТЫРСКОЕ СВАТОВСТВО

Самой благородной миссией богатыря в героическом эпосе всех времен и народов является *защита своего рода, племени, народа* от всевозможных чудовищ и иноземных захватчиков, которая может принимать самые разнообразные формы. Ее наиболее ранние, быть может – изначальные, формы связаны с особенностями мифологического мышления. В таком случае действия эпического героя определяются их связью с судьбами всего мироздания, рода или племени, всех окружающих героя людей: он должен спасти землю и живущий на ней народ от неминуемой гибели. В плане мифологическом гибель эта может быть неотвратимой, обязательной и всеобщей, если какой-либо эпический герой не заступится своевременно за свой народ и не спасет его. В первую очередь именно с этой опасностью связан *выезд героя* из дома, из мира, в котором он обитает, в мир людей, нуждающихся в его помощи. Такая коллизия была распространена в произведениях наиболее ранних или архаических, где главным спасителем народа, рода или племени выступал его *тотемный предок*.

Из классической мифологии многих народов хорошо известно, что люди созданы богами или богинями. В каких целях – это другое дело. Поскольку люди являются, судя по мифологии некоторых народов, «детьми» богов или богинь, то они, боги и богини, должны заботиться о благополучии людей. Очень выразительно передается эта идея в древнекитайской мифологии. Рассказывая о страшных последствиях *всемирного потоп*, один из древнекитайских мифов передает, в каких тяжелых условиях оказались люди: весь мир был затоплен. Людям «угрожала гибель от различных хищных зверей и птиц, которых потоп выгнал из лесов в горы». В таких условиях в защиту людей встала их прародительница – *богиня Нюйва*, которая горячо любила своих детей. Специально сделанными подпорками она подняла и утвердила небо на его прежнем месте, чтобы больше не было потопа. Она поймала и убила черного дракона, который творил на земле всяческое зло; изгнала хищных зверей и птиц, чтобы они более не пугали людей. «Великая Нюйва избавила своих детей от бедствий и спасла их от полной гибели»<sup>1</sup>.

В абсолютном большинстве сказаний тюркских народов самой важной и устойчивой причиной выезда богатыря в поход является та же идея спасения народа от какой-либо грозящей ему беды. Реализация этой идеи зависит от характера конкретных сказаний. И чтобы разобраться в многочисленных вариантах описания выезда богатыря, необходимо выделить и проанализировать их типологические особенности.

В наиболее архаичных сказаниях выезду героя на битву со своим против-

---

<sup>1</sup> Юань Кэ. Указ. раб. С. 51, 52.

ником или противниками предшествует рассказ о родине героя, о его предках, чудесном рождении, богатырском детстве, добывании коня и оружия и т.д., о чем выше уже говорилось более или менее подробно. Притом главная миссия богатыря определяется уже в момент его рождения. Как рассказывается в бурятской Гэсэриаде, Гэсэр, только что родившись, говорит, как он будет бороться за счастье народа, за справедливость, против всяческого зла. В первый же день рождения он расправляется с целой стайей мышей, каждая из которых была как бык; во второй день – черных воронов; в третий – комаров. Бесы хотят расправиться с ним, пока он мал, но это им не удается.

Одновременно здесь для нас важно вспомнить некоторые особенности легенд о происхождении героя, чтобы вплотную подойти к вопросу о причинах его выезда. В якутских олонхо, например, начало действия связывается с началом мироздания и с жизнью первых людей на земле. «Первыми и единственными людьми на земле изображаются герои всех олонхо, названных «Эр-Соготох» («Богатырь Одинокий»). Все они божественного происхождения<sup>1</sup>. Последнее обычно подчеркивается тем, что богатырь является внуком, иногда сыном Юрюнг Аар тойона – Белого великого господина или Юрюнг Айыы-тойона – Белого созидającego господина. Главная функция богатыря олонхо – спасение людей от гибели, от чудовищ. Давая обобщенное и весьма емкое определение произведений якутского эпоса, И.В. Пухов писал: «Олонхо – древний героический эпос якутов, повествующий о подвигах богатырей, об их борьбе с богатырями племени злых чудовищ – *абаасы аймага*»<sup>2</sup>. То есть борьба за счастье и спасение людей от всяких бед, от всевозможных чудовищ стоит в центре внимания всех олонхо.

Такие же идеи господствуют и во множестве других сказаний. Главный герой упомянутого выше бурятского «Гэсэр»а выступает как небожитель. Он – сын верховного тенгрия Хан-Хурмаса – Бухэ-Бэлигтэ. Для того чтобы уничтожить девяносто бесов на земле, тем самым спасти род человеческий от неминуемой гибели, Бухэ-Бэлигтэ отправляется с неба на землю – в Серединное царство. На земле он рождается от обыкновенной старухи, в которую превратилась *дочь Солнца*. После земного рождения белоголовый старец с белой тростью нарекает его именем Нюсата Нюрган-сопливец. За подвиги уже с младенческих лет ему присваивается богатырское имя Абай Гэсэр, что значит великий, могучий, славный Гэсэр. Получается, что Гэсэр выполняет ту же функцию, что и другие герои архаического эпоса – спасает людей от неизбежной гибели.

Близкую параллель представляет древнеиндийская «Рамаяна». В нем немало точек соприкосновения с «Гэсэр»ом бурят. Рама является земным воплощением Вишну – бога-хранителя мира. Его рождение на земле, в семье бездетного царя Дашаратхи совершается по воле небожителей. Перед началом повествования о деяниях главного героя в «Рамаяне» представлен пролог на небесах, «в котором описывается, как боги индуистского пантеона умоляли Вишну воплотиться в земного героя ради спасения мира от победо-

<sup>1</sup> Пухов И.В. Якутский героический эпос олонхо. С. 56.

<sup>2</sup> Там же. С. 5.

носного царя демонов Раваны, неуязвимого для небожителей»<sup>1</sup>. Решение небожителей было вызвано тем, что долгим подвижничеством перед Брахмой Равана завоевал «условную неуязвимость» и стал уязвимым только для эпического героя из рода человеческого. Вот почему Вишну в облике бога не мог победить Равану. Он должен был воплотиться в земного героя Раму, который и побеждает царя демонов.

Рассматриваемый сюжет так или иначе отразился и в древнегреческой мифологии в образе Геракла – сына смертной Алкмены и бога-громовержца Зевса. Известно, что Геракл совершил свои знаменитые двенадцать подвигов ради спасения людей от всяких бед, «очистил землю и море от чудовищ и зла», и лишь после этого получил бессмертие богов<sup>2</sup>. И привели мы здесь эти примеры не потому, что они являются наиболее ранними в типологическом, тем более хронологическом отношении, а лишь для того, чтобы определить предмет, объект изучения в данном параграфе – о чем же в данном случае идет речь. Условно можно сказать, что восходят эти идеи к древневосточной клинописной литературе. Однако сталкиваемся мы здесь с весьма интересными явлениями: богини и боги древневосточной клинописной литературы не то что не проявляют никакой заботы о земных смертных людях, а даже наоборот, они создают их, если можно так выразиться, не для людей, а для самих себя, для богинь и богов, чтобы созданные ими люди помогли им избавиться от ежедневных тяжких трудов, о чем выше не раз говорилось. Изначально древневосточные богини и боги – противники людей, кстати, созданных ими же самими. И древневосточные богини и боги не то что ничего не делают для спасения людей от каких бы то ни было опасностей, даже наоборот, предпринимают для уничтожения слишком размножившихся и осмелившихся людей всеуничтожающие и неотвратимые беды – они решают послать на Землю всепоглощающий Потоп. Из множества богов, особенно богинь древневосточного, в данном случае древнешумерского, пантеона «Энки – верховное божество шумеро-аккадской мифологии, олицетворение животворных пресных вод, бог мудрости, распорядитель судеб людей и их помощник. Энки устраивает землю, устанавливает порядок смены природных явлений, обучает человека возделывать землю, а также ремеслам и искусству»<sup>3</sup>. Именно он – Энки – предупреждает *Зиусудру* о готовящемся богами и богинями Древнего Востока коварной всеуничтожающей беды для людей. Именно *Зиусудру* выбирает бог Энки потому, что только он мог противостоять коварству богов и богинь, ибо он «был благочестивым царем Шуруппаки»<sup>4</sup>, древнешумерского города (V–III тыс. до н.э.) на р. Евфрат; ныне город Фара (Ирак)<sup>5</sup>. Именно в древнешумерской мифологии впервые в истории цивилизации сообщается о Всемирном Потопе, о первом спасителе людей *Зиусудре*, который выступает не как бог, даже не полубог, а просто благочестивый царь; он же строит *первый спасительный ковчег*; спасает людей, когда «семь дней и ночей бури и

<sup>1</sup> Три великих сказания Древней Индии. С. 14.

<sup>2</sup> Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции. М., 1975. С. 178.

<sup>3</sup> Лосева И.Н., Капустин Н.С., Кирсанова О.Т., Тахтамышев В.Г. Указ. кн. С. 535.

<sup>4</sup> Там же. С. 216.

<sup>5</sup> БЭС. С. 1384.



ураганы несли воды на землю». Необходимо здесь же отметить весьма интересное развитие данного сюжета в древнешумерской мифологии. Те самые боги, которые наслали на землю, на людей такие беды, после Потопа «были милостивы к Зиусудре и дали ему вечную жизнь, поселив в райской стране Тильмун»<sup>1</sup>. Так, первое мифологическое сказание о Потопе и образ первого эпического героя, спасшего людей не от чудовищ, а от гнева богов, относится к шумерской мифологии давностью в шесть тысяч лет.

Причины, по которым люди были наказаны богами, довольно подробно раскрываются в поэме «Когда боги, подобно людям...» (Сказание об Атрахасисе) (XVII в. до н.э.):

Энлиль собрал средь богов собрание,  
Так говорит богам, сынам своим:  
«Шум человека меня донимает  
Людей не меньше, их стало больше.  
Гомон их меня беспокоит,  
Спать невозможно в таком гаме»<sup>2</sup>.

И за такую «малость», если можно так выразиться, на людей было наслано жестокое наказание: «Семеро суток – ночей и дней Бушевали потоп, ураган и ливень. Там, где прошел потоп войною, Все уничтожил, превратил в глину»<sup>3</sup>. Однако, как бы жестоко ни было наказание, насланное на людей богами, люди не окончательно погибают. В древнешумерской мифологии в живых остается *Зиусудра*, в шумеро-аккадской – *Атрахасис*. Это значит, что речь в кратко рассмотренных мифах идет вовсе не об окончательном уничтожении человечества, а о суровом и достаточно поучительном наказании его за определенные грехи. Отсюда исходит и другой и весьма прогрессивный вывод о том, что боги создают людей безгрешными. И они, люди, не должны их совершать, иначе они будут жестоко наказаны, о чем ясно свидетельствует целый ряд религиозно-мифологических систем.

Установлено, что большинство библейских сказаний восходит к древневосточному фольклору, особенно – шумеро-аккадскому и вавилонскому. На основе изучения сюжетов и образно-художественной системы более ранней, чем Библия, древневосточной клинописной литературы З. Косидовский приходит к выводу о том, как после расшифровки клинописи стало ясно, что Библия «уходит своими корнями к месопотамской традиции, что многие частные подробности и даже целые сказания в большей или меньшей степени заимствованы из богатой сокровищницы шумерских мифов и легенд»<sup>4</sup>. В том числе и истоки приведенных выше легенд о мессианской роли Иисуса Христа.

Вместе с обширными повествованиями о спасении людей от жестоких преследований со стороны богов, подробные повествования о которых были до-

<sup>1</sup> Лосева И.Н., Капустин Н.С., Кирсанова О.Т., Тахтамьшев В.Г. Указ. кн. С. 216.

<sup>2</sup> Когда боги, подобно людям // Я открюю тебе сокровенное слово... С. 62.

<sup>3</sup> Там же. С. 73.

<sup>4</sup> Косидовский З. Библейские сказания. М., 1966. С.

вольно широко распространены по всему Древнему Востоку, параллельно с ними, впрочем вполне возможно, что и раньше, были созданы мифологические поэмы об освобождении людей от всевозможных чудовищ. Вообще сюжет спасения людей от неминуемой гибели, от всего злого, чудовищного безусловно восходит к древневосточной литературе – к эпосу о Гильгамеше<sup>1</sup>. Если ранее люди боялись богов как своих жестоких преследователей, попытавшихся окончательно уничтожить их, то здесь Гильгамеш просит свою мать умолять Шамаша помочь его сыну в борьбе со страшным чудовищем. «Шамаш (шумер. Уту) – всевидящий бог Солнца, небесный судья и защитник справедливости, покровитель предсказателей и гадателей»<sup>2</sup>, действительно оказывает существенную помощь богатырю: «Шамаш, заметив опасность, восемь выпустил ветров. Загромыхали громы. Молнии пересекались, словно мечи великанов. И завертелся Хумбаба, как щепка в водовороте. Из пасти его разверзнутой вырвался вопль ужасный. И с ним вместе мольба о пощаде»<sup>3</sup>. И в немалой степени благодаря помощи бога Солнца Шамаша побеждает Гильгамеш свирепого Хумбабу. Как показывает этот отрывок, «сюжет борьбы героя с чудовищем складывается в Шумере еще в раннединастический период», т.е. в XXIV–XXIII вв. до н.э.<sup>4</sup> Но в этот период он получает отражение лишь в словесном творчестве. В другие виды искусства он пока не проникает. Появляется он в искусстве Передней Азии вместе с индоевропейскими группами населения. Так он отражается в творчестве хеттов и миттанийцев, где «борьба героя с чудовищем становится одной из ведущих тем». Позже, при Ахеменидах он был популярен и в Иране<sup>5</sup>.

В Авесте отражается другая линия происхождения этого сюжета, которая является своеобразной реминисценцией древневосточных мифологических повествований. По Авесте, змей Ажи-Дахака «становится воплощением сил зла, а Веретрагна выступает как самостоятельное божество, носитель победы и податель славы (хварн), противник Ажи-Дахаки. В единоборство с темными силами вступают также Митра, Хаома и первый человек и первый царь иранцев Хаошьянх»<sup>6</sup>. Хаошьянх, авест. «Добронаселяющий», «Благожительный»; среднеперсидский и фарси – *Хушанг*; первый царь династии *Парадата*, правнук первых людей зороастрийской мифологии *Машья* и *Машйон* царствовал 40 лет. За это время уничтожил *служителей Друджа* и две трети *мазанских дэвов*<sup>7</sup>. Что касается противников Хаошьянхга *Друджа* или *Друга* (авест. «ложь»), то это – категория несколько абстрактная, «отвлеченная», что вообще характерно для зороастрийской древнеиранской мифологии, обозначающая *злого духа*, персонификацию лжи, главу триады злых духов<sup>8</sup>. Намного легче решается вопрос о ма-

<sup>1</sup> Я открою тебе сокровенное слово... С. 139–140.

<sup>2</sup> Там же. С. 347.

<sup>3</sup> *Немировский А.И.* Мифы и легенды Древнего Востока. С. 84.

<sup>4</sup> *Кузьмина Е.Е.* Цилиндрическая печать из Мервского оазиса со сценой единоборства // История Иранского государства и культуры. К 2500-летию Иранского государства. М., 1971. С. 181.

<sup>5</sup> *Кузьмина Е.Е.* Цилиндрическая печать из Мервского оазиса... С. 182.

<sup>6</sup> Там же. С. 184.

<sup>7</sup> Авеста. С. 466.

<sup>8</sup> *Брагинский И.* Друг, Друдж // МНМ. 1. с. 408.

занских дэвах, которые как *Дэв/Див/Дию/Дию парие* хорошо нам известны из тюрко-татарских мифологии, сказочного (в особенности) и дастанного эпоса. Мазанские дэвы постоянно упоминаются в Авесте, пехлевийских источниках. Они населяли якобы Мазанские земли – современный Мазендаран – область на юге Каспийского моря. По мнению И.В. Рака, «образ восходит к одному из враждебных зороастрийцам “дэвопоклоннических” племен. В пехлевийских текстах мазанские дэвы иногда описываются как идолопоклонники, но это, очевидно, уже позднейшее осмысление. Уничтожение “двух третей” мазанских дэвов приписывается Хаошьянгу. В “Шахнаме” мазанские дэвы – «дивы Мазендарана»<sup>1</sup>. Весьма интересно здесь же отметить, что по своей основной миссии, особенно уничтожении злых чудовищ дэвов-дивов, первый человек и первый царь иранцев Хаошьянг стоит довольно близко к целому ряду богатырей тюрко-татарского сказочного и дастанного эпоса, которые тоже ведут борьбу с дэвами-дивами и, как и Хаошьянг, *всегда их побеждают*. Здесь же можно сделать и другой и не менее важный вывод о том, что *сюжет борьбы с дэвами-дивами, достаточно широко представленный в тюрко-татарском сказочном и дастанном эпосе, восходит, по всей вероятности, к древнеиранским зороастрийским мифологии и эпосу и, в первую очередь, разумеется, к Авесте*.

Сюжет единоборства героя с чудовищем был известен и в скифском мире, о чем говорят бляшки из Северного Причерноморья с изображением Геракла, удушающего льва; медальон из Херсонеса; бляхи из Чертомлыка; среднеазиатские и иранские изображения «бога, царя или героя-родоначальника, являющегося борцом с силами зла»<sup>2</sup>.

К еще более древнему периоду относится миф о борьбе богов с чудовищами. Важной составной частью религии и мифологии вишнуизма является учение об аватарах – «нисхождении Вишну на землю, в разных обликах ради ее спасения»<sup>3</sup>. Миф о борьбе божества с чудовищем был распространен и в Древней Месопотамии, встречается и в других памятниках письменности Древнего Востока.\*

Во всех приведенных или названных выше сюжетах речь идет главным образом о борьбе бога или его земного воплощения – эпического героя – со всевозможными чудовищами, обитающими на земле, под землей и под водой, во-

<sup>1</sup> Рак И.В. Зороастрийская мифология. С. 485–486; см. также: Авеста. С. 449, 466.

<sup>2</sup> Кузьмина Е.Е. Цилиндрическая печать из Мервского оазиса... С. 182, 184, 185.

<sup>3</sup> Темкин Э.Н., Эрман В.С. Указ. раб. С. 10.

\* Отразился этот сюжет и в Библии: самым важным положением христианской догматики является тезис о небе, где «преживает сам бог в его троичности и с которого он сошел на землю, чтобы, принеся себя в жертву, спасти человеческий род! В символе веры ясно сказано об Иисусе Христе, что он “сошел с небес ради нас и нашего спасения”!» (Кривелев И.А. Библия: историко-критический анализ. М., 1982. С. 225). Не менее интересен и типичен второй, более древний и исторически более достоверный вариант легенды, связанной с библейским Моисеем (Моше). Личность его стоит у истоков национальной истории евреев. В Библии он изображается как вождь и законодатель, который освободил свой народ от египетского рабства, предводительствовал им во время скитаний по аравийской пустыне, дал ему установления и умер в преддверии обетованной земли, ступить на которую ему не было суждено (Втор 34:1–6. Библия. С. 242).

обще – со всевозможным злом. Это значит, что рассматриваемый сюжет отражает наиболее архаичный пласт развития содержания народного эпоса. Вообще, подвиги богатырей, связанные с их борьбой за спасение людей от гибели, со всевозможными чудовищами обычно связываются с начальными этапами формирования и развития народного эпоса – с эпосом героико-архаическим, где, естественно, немало отголосков мифологических повествований, о чем немало было сказано выше. Одновременно будем помнить, что во всех рассмотренных случаях речь идет не столько о *выезде богатыря* для борьбы с чудовищами, сколько о том, что он по воле небожителей *спускается* с неба на землю ради спасения людей от гибели, от полного уничтожения.

Рассматриваемые сюжеты и идея защиты и спасения людей, рода, племени или народа занимают центральное место в героическом эпосе всех народов, в том числе и в эпосе тюркском. Однако в некоторых архаических пластах сюжета приводится оригинальное и весьма раннее обоснование выезда богатыря. Нам хорошо известно, что изначально герои ряда сказаний одиноки. Они – первые люди на земле. С этой идеей и связываются причины выезда героя. Как говорится в олонхо У.Г. Нохсорова «Сын лошади Дыырай Бэргэн», богатырь обеспокоен своим одиночеством, «не вытерпев спокойной жизни, обращается ко всем знаменитым богатырям трех миров, чтобы они приехали к нему помериться силами: «Слишком спесив он, много мнит о себе, нескромно ведет себя, ищет удали-борьбы, молодечества ищет этот чудный человек»<sup>1</sup>. В данном случае одна идея олонхо перекрывается другой: главная причина выезда героя – его одиночество. И сюда же добавляется другая, гораздо более поздняя идея – стремление показать свою силу и мощь. «Так же одинок герой олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» – Кюн Дьырибинэ: у него огромная сила. Он не знает, куда ее деть. Потому что вокруг никого нет. В связи с этим он и говорит: «Хоть бы кто нагрнул на нас. Хоть бы дракой потешился я!». Далее эта идея перерастает в желание вступить в единоборство со всякой нечистью: «Неутолимая страсть у меня с нечистью в бой вступить»<sup>2</sup>. Древность идеи выезда героя из-за его одиночества и желания показать свою силу и удаль доказывається и тем, что она встречается в наиболее архаических произведениях, как эпос сорко бассейна р. Нигер о фаране; кавказские сказания о нартах и др.

В качестве еще одного примера можно взять хакасское сказание «Албынжи», где идею одиночества героя перекрывает желание показать свою силу и мощь, свое богатырство, где Хулатай говорит своему отцу:

Хочется мне побывать на воле,  
Под светлым небом поездить в поле.  
Испробовать мне богатырской бы доли,  
Широкою землю объехать мне, что ли?  
И в самом деле, не поискать ли другого  
Хара-Хулата, как мой удалого?

<sup>1</sup> Емельянов Н.В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо. М., 1973. С. 30.

<sup>2</sup> Нюргун Боотур Стремительный. С. 33.

Да есть ли на свете такой край,  
Где живет, мне подобный, другой Хулатай?  
(Пер. И. Кычакова)<sup>1</sup>

Еще более ярко выражается стремление к молодечеству в поведении Хан-Мергена из того же дастана: «Хан-Мерген... Надев дорогой и красивый наряд, Шапку дорогую надев, Звонкую сбрую на коня одев, Поехал забавы себе искать, Решил за славою поскакать»<sup>2</sup>. Рассматривая подобные мотивы сказания «Албынжи», А. Петросян писала: эпос «подчеркнуто утверждает, что жажда походов свидетельствует о дурном стремлении батыра похвастаться бесполезным удалством». Если согласиться с такой оценкой, надо признать, что одна из серьезных и архаических причин выезда богатыря на подвиги со временем приводит к полной трансформации вполне прогрессивной идеи.

О древности мотива говорит и изначальная принадлежность его к традициям сказочно-мифологическим. В уйгурской сказке «Хан и его сапожник» представлено начало, почти буквально перекликающееся с якутским олонхо «Сын лошади...»: «Однажды во время уразы, хану стало скучно. Чтобы немного развлечься, решил он объехать свою столицу и взял с собой двух визирей»<sup>3</sup>. Такой «беспричинный» выезд героя может быть объяснен зачинами некоторых других сказок. Казахская сказка «Хан и мудрый визирь» начинается со следующих слов: «Жил на свете хан. Главным визирем у него был мудрый человек. Когда хан отправлялся осматривать свои владения, он всегда брал с собой визиря»<sup>4</sup>. Близкие слова имеются в киргизской сказке «Азрет-султан и бедная девушка»: «Однажды решил хан осмотреть свои владения. Привелось ему ехать через покоренное им ханство, девушки которого славились своей красотой»<sup>5</sup>. Вполне возможно, что такие зачины сказок и рассматриваемый эпический мотив восходят к древневосточному ритуальному объезду царем и царицей своих владений. «Совершая поездки по стране – модели Вселенной, отождествлявшейся с “плотью” правителя, царь, видимо, воспроизводил вращение космических сил, “рождение” нового сезона (смену одного времени года другим), выступая в функции Солнца. То, что своими поездками по территории царь имитировал движение Солнца по небосклону, показывает прежде всего сходство описаний поездок царя и описание “объезда” земли богом Солнца в хеттском гимне Солнцу»<sup>6</sup>. Распространенный древневосточный ритуал, возможно, послужил основой возникновения сюжета объезда царя, следовательно – и мотивировки якобы «беспричинного» выезда эпического героя.

Как выше выяснилось, в некоторых сказаниях, например в якутском «Нюргун Боотур Стремительный», «беспричинный» выезд богатыря сопри-

<sup>1</sup> Героический эпос народов СССР. Т. 1. С. 463.

<sup>2</sup> Там же. С. 477.

<sup>3</sup> Сказки народов СССР. Т. 2. С. 109.

<sup>4</sup> Там же. С. 132.

<sup>5</sup> Там же. С. 145.

<sup>6</sup> Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы Древней Анатолии. М., 1982. С. 23.

касается с идеей борьбы со всевозможными чудовищами. Сюда примыкает, вероятно, выезд богатыря *на охоту*, что более характерно для народных сказок, но встречается и в архаическом эпосе. Скажем, в обширном цикле алтайских сказаний об охотниках.

Начало подготовки богатыря к походу в якутских олонхо обосновывается тем, что злое подземное чудовище нападает на жителей Серединного царства – на людей, опустошает страну, уводит в плен в подземное царство жителей, сестру или жену богатыря. Чтобы спасти плененных подземным чудовищем Уот Усутаакы и расправиться с ним самим, Нюргун Боотур Стремительный отправляется в подземный мир, где обитает Уот Усутаакы.

Алтайские героические сказания подробно разрабатывают в основном вторую часть сюжета борьбы с чудовищем. Здесь главным противником героя выступает популярное в тюрко-монгольском эпосе чудовище Дельбеген, который живет с женой в дремучем лесу в юрте, имеет сыновей, живущих в подземном мире, питается змеями и лягушками. Нередко нападает на стойбища людей. Например, в дастане «Ак-каан» говорится о нападении на стойбище богатыря Дельбегена, который сожрал Ак-каана и его жену. Самого Дельбегена, преследующего детей Ак-каана, по призыву Кыс-каана убивает небесный богатырь Тенек-Беке (Глупый Силач), а его сына Кан-Саралдая – сын Ак-каана Бойдон-Кекшен. Та же тема борьбы с чудовищем Дельбегеном отражается в сказании «Ай-Мергечи», где старшему из трех братьев удается уничтожить чудовище. В приведенных из алтайского эпоса случаях выезд богатыря связан с нападением чудовища Дельбегена на людей.

Однако в отличие от произведений шумерского, древнеиндийского, якутского, бурятского эпоса, в большинстве алтайских героических сказаний чудовище не является главным противником богатыря. Герой сталкивается с ним при выполнении других своих важных функций: в борьбе с врагами родной земли, каковыми выступают чужеземцы в облике людей, а не чудовищ; во время богатырского сватовства и некоторых других. И чудовища здесь изображаются в звероподобном облике: кара-кула, птица кан-кереде, рыба кер-балык. Хотя борьба с ними не является главной темой многих сказаний, она играет важную роль в спасении людей от всевозможных опасностей.

Типологически близок к рассматриваемым коллизиям сюжет борьбы богатыря алтайского эпоса с Эрлик-бием – злым подземным властелином. В ряде сказаний Эрлик-бий посылает из подземного мира на землю своих богатырей, чтобы увести сестру или жену героя. В таких произведениях говорится *о нисхождении богатыря в подземный мир* и столкновении с Эрликом из-за смерти людей<sup>1</sup>. Это значит, что речь в данном случае тоже идет не столько о выезде богатыря из дома, из стойбища для борьбы с врагом, сколько *о нисхождении его в подземный мир* для борьбы с Эрликом. В отличие от древневосточных, якутских и бурятских сказаний, где говорится о необходимости спасения земли, рода человеческого, племени, народа, следовательно всего человечества, от чудовищ, всяких бед и несчастий, неминуемой гибели, в алтайских сказаниях появляются новые, связанные с необходимостью спасения не столько земли, человечества,

<sup>1</sup> Стеблева И.В. Поэтика древнетюркской литературы... С. 49.

гармонии мироздания, сколько племени, рода и семьи, жены или невесты, что говорит о его типологически более позднем характере.

Во всех рассмотренных случаях причины или мотивы выезда богатыря, его снисхождения на землю или в Подземный мир чрезвычайно важны и в сущности всеобъемлющи. Речь в них идет о спасении от чудовищ всей земли или всего рода человеческого в соответствующих уровню мифологического мышления масштабах. Говоря эпически гиперболизированным языком – это столкновение, борьба миров, борьба за сохранение гармонии мироздания: божественный или небесный по своему происхождению богатырь борется с чудовищами, которые угрожают существованию жизни на земле, или земные богатыри ведут борьбу с подземными чудовищами тоже для спасения земной жизни, земных людей. Но в алтайском эпосе опасность уже не является вселенской и всеобъемлющей. В них говорится о судьбе отдельных племен, родов, семей или героев, чаще героинь.

Тема *борьбы богатыря с чудовищами*, сохраняя заметную архаичность, *навсегда* вошла в народный эпос как эпизод, иногда как отдельная линия развития сюжета и в более поздних сказаниях. Возможно, что линия эта связана со сказочно-мифологическими традициями, где многие герои сталкиваются и ведут борьбу с *дивом*, происхождение образа которого связана с древнеиранской мифологией. Персонаж этот неоднократно встречается и в тюркском эпосе. Немало также других чудовищ, с которыми ведут борьбу богатыри. В пятой огузнаме из «Китаби Коркут» рассказывается о битве Делю Думрула с *Азраилем*, который отнял душу у молодого джигита. Песнь эта имеет явные следы влияния ислама: герой ее все-таки был покорен Аллахом, ибо ему надо было спасти и свою жизнь. В восьмой огузнаме «Песнь о том, как Басат убил Депегеза» мы встречаемся с широко распространенным международным сюжетом, во-первых, о борьбе богатыря с чудовищем; во-вторых, чудовищем этим оказывается Депегез – одноглазый великан наподобие гомеровского Полифема. На основе широкого сравнительно-исторического анализа богатейшего конкретного материала Х.Г. Короглы приходит к выводу, что «совпадение даже в деталях мифа о циклопе из киргизских степей с сарматской версией невольно заставляет думать, что сообщение Геродота отражает исторический факт: скифы перенесли этот центральноазиатский миф на запад, где он впоследствии вошел в древнегреческий эпос»<sup>1</sup>.

Перекликаются с древнегреческой мифологией и эпосом и некоторые другие сюжеты тюркского эпоса, связанные с темой борьбы богатыря с чудовищем. В татарском сказании «Йир Тюшлюк» говорится, как герой попадает в подземное царство змея. Царь змеев говорит богатырю, что единственная жена Йир Тюшлюка не сможет управиться со всем хозяйством. Змей предлагает ему добыть в качестве второй жены дочь падишаха Барса Кильмес. С этого задания змея и начинается вторичное, но уже по-настоящему богатырское сватовство героя. В татарской версии речь также идет о падишахе Барса Кильмес. Чтобы понять, о ком в данном случае говорится, нужно привлечь сначала казахское сказание «Кобланды-батыр», в целом ряде вариантов которого действует тот

<sup>1</sup> Короглы Х.Г. Огузский героический эпос. С. 138.

же персонаж. Барса-Келмес оказывается одним из богатырей калмыцкого хана Алшагыра – главного противника Кобланды. В варианте Е.Т. Аманжолова Кобланды-батыр ведет бой с калмыцким ханом Козгалмас («С места не сдвинется»), который одновременно называется и Барса-Келмес. Для объяснения особенностей имени этого героя следует обратиться и к некоторым другим материалам, предполагая, что в данном случае имеется в виду не падишах или богатырь под именем Барса-Келмес, а царь или богатырь из страны под этим названием. Известно, что Барсакельмес – остров в Аральском море, название которого в переводе значит «Пойдет – не вернется». Среди народов Средней Азии, особенно казахов и киргизов, существует множество легенд и преданий об этом острове. Содержание их полностью соответствует названию острова. По этому поводу «Энциклопедический лексикон» первой половины XIX в. дает следующие сведения: «Азиятцы, особенно киргизы, рассказывают об ней (о горе Барсакельмес на одноименном острове. – Ф.У.) много чудных анекдотов, и не смеют даже к ней приближаться, полагая, что на вершине ее живут шайтаны (черти)»<sup>1</sup>. Далее в лексиконе приводится рассказ одного «очевидца, побывавшего на этой горе», который отмечает, что на горе находится прекрасная долина, где растут разнообразные ароматные цветы, травы и плодовые деревья; остров изобилует источниками с совершенно прозрачной и чистой водой: «Все пространство наполнено предметами неги и роскоши; удивительные красавицы, подобные райским гуриям, поют, пляшут, манят к себе, и так очаровательны, что поселяют особенное желание остаться с ними»<sup>2</sup>.

Эта глубоко поэтичная легенда уводит нас в первобытную древность, напоминая широко распространенные во всем мире легенды об островах амазонок и особенно гомеровский эпос, в котором мы встречаемся с весьма близким по содержанию эпизодом. В «Одиссее» рассказывается, как Цирцея предупреждает путников об ожидающей их опасности:

Прежде всего ты сирен повстречаешь, которые пением  
 Всех обольщают людей, какой бы ни встретился с ними.  
 Кто, по незнанию приблизившись к ним, их голос услышит,  
 Тот не вернется домой никогда.

(Пер. В. Вересаева)<sup>3</sup>

Отрывок этот почти буквально совпадает с приведенной выше легендой об острове Барсакельмес. И в эпосе «Йир Тюшлюк», особенно в его киргизской версии «Эр Тоштюк», остров этот выступает в зловещем облачении. Исследователь киргизского эпоса Ж. Суванбеков отмечает, что в эпосе тюркоязычных народов Сибири и алтайцев остров Барсакельмес изображается как эпическая страна, откуда нет возврата<sup>4</sup>. Отметим, что в литературе и фольк-

<sup>1</sup> Энциклопедический лексикон. Т. 6. СПб., 1836. С. 35.

<sup>2</sup> Там же. С. 35.

<sup>3</sup> Гомер. Одиссея. М., 1953. С. 142; см. также: Ротери Г.К., Беннет Ф.М. Золотой век амазонок. М., 2004.

<sup>4</sup> Суванбеков Ж. Кыргыз элинин баатырдык кенже эпосу. Фрунзе, 1963. 58–59 бб.



лоре древнего Шумера «Страна без возврата» – это подземное царство, подземный мир<sup>1</sup>. Именно так изображается остров в киргизской версии сказания: «Ненавистный подземный див» посылает Тоштюка «туда, откуда никто не возвращается». Так, в сказаниях «Кобланды-батыр», «Эр Тоштюк» на этом самом острове богатырь встречается с какими-то чудовищами из Подземного мира, не то со змеем или царем змеев, не то с дивом, о внешнем виде которого ничего не сообщается. Это значит, что первобытные представления об обитателях иных миров постепенно забываются.

Таким же неопределенным противником Урал-батыра в одноименном башкирском дастане изображается Смерть, которая в эпосе «трактруется либо как неведомое существо, убивающее людей, либо как некое воплощение всего злого, всех темных сил»<sup>2</sup>. Более определен образ чудовищного белого змея Кахкаха, Аждаха (Азрака). Интересен также мотив борьбы Урал-батыра с Быком, в чем сказание перекликается с эпосом о Гильгамеше. Но в «Урал-батыр» он трактуется в позднем оформлении и связывается с приручением этого животного. И в «Кобланды-батыр» представлена борьба богатыря с чудовищем-великаном Кара Дэу, и с чудовищным змеем.

Приведенные материалы свидетельствуют о том, что выезд богатыря для борьбы с чудовищем отражается во многих героических сказаниях тюркских народов, и даже в тех, где главное место занимает борьба героя с иноземным захватчиком или социальным противником.

\*\*\*

В абсолютном большинстве эпических сказаний тюркоязычных народов самой важной причиной выезда героя в поход является та же идея спасения народа, в раннесредневековом и средневековом эпосе – *от чужеземных захватчиков*. Однако образ противника героя не сразу отрывается от представлений о чудовищах как наиболее опасных врагах героя. В целом ряде сказаний описание противников богатыря отражает в известном смысле переходный период: противник эпического героя совмещает в себе черты и иноземного захватчика, и чудовища. В алтайском эпосе борьба героя с Эрлик-бием – злым подземным духом и его богатырями, как писал И.В. Пухов, «обычно изображается в том же плане, что и борьба героя с чудовищами. Со временем Эрлику как предводителю злых врагов героя все больше и больше придавался облик враждебного хана»<sup>3</sup>. Это общая закономерность развития народного эпоса, когда противник героя из рода человеческого достаточно хорошо сохраняет черты его типологически более раннего врага – чудовища. Одним из наиболее древних персонажей такого типа является Заххак иранской мифологии, где он изображается как «легендарный иноземный царь и узурпатор иранского престола»<sup>4</sup>. Некоторое влияние идеологии ислама отражается и в образе Заххака в «Шах-наме» Фирдоуси, где он показывается

<sup>1</sup> Пoesия и проза Древнего Востока. М., 1973. С. 127.

<sup>2</sup> Башкирский народный эпос. С. 14.

<sup>3</sup> Пухов И.В. Алтайский народный героический эпос. С. 31.

<sup>4</sup> Брагинский И.С. Заххак // МНМ. 1. С. 462.

как своеобразная жертва Иблиса. От поцелуя последнего на плечах его вырастают две змеи, которых ежедневно должны были кормить человеческим мозгом. По другому сюжету Заххак изображается как злой персонаж Авесты Ажи-Дахака – Аждаха, который позже в тюркском эпосе распространяется очень широко как злое существо, чудовище, против которого ведут борьбу многие герои самых различных сказок и сказаний.

В такой же роли человека-чудовища показывается Мангуш в дастане сибирических татар «Ак Кубек». После встречи Ак Кубека со своим врагом, сыном Коден-хана Мангушем, между ними происходит долгий разговор. Заканчивается он тем, что богатыри приступают к обильной трапезе, после чего Мангуш пьянеет и засыпает богатырским сном. Ак Кубек решает, воспользовавшись этим, расправиться с ним. По представлениям тех далеких времен такое поведение Ак Кубека не считалось нечестным или коварным. Образ действий героя был освящен эпической традицией. Мангуш – непобедимый богатырь чудовищной силы. Справиться с ним далеко не просто. Ак Кубек сначала связывает его простой веревкой – она рвется; опутывает ремнями из кожи шестилетних быков – их постигает та же участь; стягивает его тело железными обручами – безрезультатно. Не зная, чем еще связать Мангуша, Ак Кубек выходит на дорогу, где встречает седобородого старика. Герой спрашивает у него, чем можно связать Мангуша. Старик отвечает, что для этого нужны ремни из человеческой кожи. Так в сказании появляется сказочно-мифологический мотив, происхождение которого восходит к древнейшим верованиям и первобытным обрядам, связанным с человеческими жертвоприношениями, которые когда-то были распространены повсеместно. То есть, чтобы победить Мангуша, нужно было сначала принести в жертву человека. Поэтому Ак Кубек, услышав слова старика, убивает его и сдирает с него кожу. Свой бесчеловечный, с нашей точки зрения, поступок он оправдывает тем, что старик уже достаточно пожил и съел положенный ему хлеб.

Чтобы как-то объяснить жестокий поступок богатыря, следует выяснить, против кого же он борется, кто такой Мангуш. В сказании он выступает как сын хана – врага героя. Казалось бы, что этого вполне достаточно. Но при более глубоком исследовании выясняется, что некогда под именем Мангуша подразумевалось ужасное существо, чудовище. П.А. Фалев сообщает, что «у монголов Мангусом называется злой дух. Такое же значение имеет слово Мангус у урянхайцев»<sup>1</sup>. Э.К. Пекарский переводит это слово с якутского и монгольского языков как «ненасытный, жадный, обжора, чудовище»<sup>2</sup>. В современном монгольско-русском словаре это слово трактуется как «сказочное чудовище»<sup>3</sup>. Обычно это существо определяется в следующих словах: «Мангас (мангус) – антропоморфное существо, пожирающее людей. Принадлежит к доббудийскому, шаманскому пантеону. В отдельных песнях “Джангариады”, возникших в древности, богатыри боролись с мангасами, но впо-

<sup>1</sup> Фалев П.А. Ногайская сказка об Ак Кубеке // Сборник музея антропологии и этнографии при РАН. Т. 5. Вып. 1. Петроград, 1918. С. 189–196.

<sup>2</sup> Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. Т. 1. Петроград, 1917, столб. 1527.

<sup>3</sup> Монгольско-русский словарь. М., 1957. С. 235.

следствии, когда “Джангариада” оформилась как единая эпопея (середина XV века), под мангасами стали подразумеваться многочисленные враги калмыков (ойротов)»<sup>1</sup>. То есть в калмыцком народном эпосе происходило практически то же самое, что и в рассматриваемом сказании «Ак Кубек». Если сыну хана приписываются черты злого духа, становится понятной жестокость героя в борьбе с ним.

Приведенные материалы свидетельствуют, что постепенно мы подошли к главной идее большинства средневековых эпических сказаний тюркоязычных народов – идее защиты родной земли и народа *от чужеземных захватчиков*, которая имеет многообразные формы отражения. С рассматриваемой точки зрения весьма интересный материал представляет алтайский эпос «Маадай-Кара», который и в плане изображения борьбы богатыря с чудовищем является произведением переходного характера: престарелый и немощный Маадай-Кара и его люди, его страна были подвергнуты нашествию Кара-Кула каана, который захватил его родину, а всех жителей и самого Маадай-Кара превратил в рабов. Старый богатырь не смог оказать сопротивления. Это должен был сделать его сын Когюдей-Мерген. Главной причиной выступления его в поход против Кара-Кула каана, следовательно, является *освобождение родной земли от чужеземного хана* и в известной степени – месть за отца. Кара-Кула каан не изображается как чудовище, хотя и обладает его известными чертами: у него огромная сила; он неуязвим и бессмертен, так как душа его спрятана далеко; в своих действиях он связан с подземными силами.

Разнообразные варианты причин выезда героя дает огузский героический эпос. Во второй огузнаме «Песнь о том, как был разграблен дом Салор-Казана» говорится о выступлении Салор-Казана против гяуров, которые в отсутствие богатыря разграбили его дом. «Чистый» сюжет *обороны* огузских земель на их новой родине отражается в девятой огузнаме «Песнь об Эмране сыне Бегилия», где речь идет об охране своих земель от чужеземных нападений.

Многочисленные выступления в поход главного героя и его богатырей изображает киргизский «Манас». Из многочисленных выездов Манаса абсолютное большинство объясняется стремлением сохранить *свободу и независимость* родины и родного народа. Причины выезда Манаса определяются следующими обстоятельствами: требование Алооке-ханом покорности от Манаса и его дружины; нападение хана каратегинов Шоорука на Манаса или на земли киргизов близ Самарканда; нападение кытаев на киргизские кочевья; поход Конурбая против Манаса; постоянные и неоднократные набеги Эсен-хана и его богатырей на киргизские земли; притеснение киргизов калмаками и кытаями и т.д. Во всех приведенных случаях, как и в ряде других, Манас и его дружина, его воины выступают *только* как защитники родной земли, свободы и независимости своего народа.

Традиционные для тюркского эпоса причины выезда богатыря разрабатывает казахский «Кобланды-батыр». Самым устойчивым из них является защита от нападения богатыря кызылбашей Казана на ногайлинцев. В вари-

---

<sup>1</sup> Героический эпос народов СССР. Т. 1. С. 546; см. также: Неклюдов С.Ю. Мангус // МНМ. 2. С. 99–100.

анте Ш. Калмагамбетова воспроизводится выступление Кобланды-батыра на битву с напавшим на кипчаков калмыцким ханом Алшагыром. Тот же мотив присутствует и в борьбе богатыря против хана Шошоя, когда Кобланды защищает своего друга Ер Косая, на которого напали калмыки. В некоторых вариантах противники Кобланды как бы объединяются. И богатырь один выступает против них. Так, в варианте А. Байтабынова он ведет битву против калмыцких ханов Казана, Кобикты и Барса-Келмеса.

Одной из важных причин выезда героя и его дружины в поход является стремление *вернуться на земли предков*, заранее освободив ее от захватчиков. Отметим, однако, что, по мнению Р.С. Липец, истоки этого мотива восходят к древнегреческой мифологии<sup>1</sup>. Возвращение на земли предков обычно изображается не столько как перекочевка с одного места на другое, сколько как воинский поход. Тема эта хорошо разработана в «Манасе». В варианте С. Орозбакова говорится о решении совета старейшин, который обосновывает необходимость перекочевки Манаса с Алтая на освобожденные от врага земли своих предков. В варианте М. Мусулманкулова как причина похода выдвигается та же идея: совет старейшин принимает решение о походе на Ала-Тоо, на земли предков, чтобы освободить их от калмыков. По пути на родину предков – в Ала-Тоо – Манас совместно со всеми киргизскими племенами воюет с войсками Алакуна, Алооке, Шоорука и др. И в некоторых других вариантах выступление киргизских племен под водительством Манаса и его дружинников объясняется желанием освободить земли предков от врага и вернуться в родные края, откуда когда-то киргизы были изгнаны захватчиками. Говоря о решении совета старейшин в «Манасе», можно вспомнить о месте и назначении картин *пиров* в тюрко-монгольском эпосе, где, очевидно, и происходили советы старейшин, где решались наиболее важные вопросы жизни общества, войны и мира или перемирия. Правда, чаще всего пиры происходили после завершения наиболее важных дел, особенно воинских походов. Однако, как правильно пишет Р.С. Липец, «пир в то же время – место, где батыр иногда получает от властителя опасное поручение. Форма согласия на это в узбекском цикле Кер-оглы – принятие и испытание “чаши службы”, или “чаши смерти”, являющейся выполнением “возложенного на джигита трудного подвига”»<sup>2</sup>.

Близкое обоснование причин выезда богатыря развивается в различных версиях «Алпамыша». В татарской версии рассказывается, что ее главный герой выступает в защиту своей родины от захватчика Кылтапа. В ряде других версий наблюдается такая закономерность: в первой части ее обычно речь идет о богатырском сватовстве, о чем будет сказано далее. Интересно в дастане то, что возвращение героя на родину после похода тоже оформляется как выезд в поход. Потому что он должен расправиться с Ултан-газом, который захватил власть на его родине в его отсутствие и бесчинствовал. Возвратившийся богатырь восстанавливает справедливость, в чем дастан перекликается с гомеровской «Одиссеей».

<sup>1</sup> Липец Р.С. Указ. раб. С. 31.

<sup>2</sup> Там же. С. 32.

В жизни средневековых кочевых племен большое место занимал захват и угон скота других племен, что нашло отражение и в народном эпосе. О племени старых богатырей и угоне их скота в отсутствие хозяев рассказывается в целом ряде сказаний: «Алтын-Арыг», «Маадай-Кара» и др. Об угоне чужого скота без особой нужды, лишь для обогащения неоднократно говорится в хакасском эпосе «Алтын-Арыг». Демоница, главный противник Алтын-Арыг – Пора-Нинчи – говорит Хулатаю и Чибетею:

Айдың алты чирде  
 Алты хан чуртын талаңар!  
 Асхырлығ коп малны,  
 Кістедіп, сур киліңер!  
 Куннің алты чирде  
 Читі хан чуртын талаңар!  
 Пуғалығ чахсы коп малны,  
 Пустадып, сур киліңер!

Владения шести ханов  
 В мире, [лежащем] под луной, разрушьте!  
 Много лошадей с их ржущими жеребцами  
 Сюда пригоните!  
 Владения семи ханов  
 В мире, [лежащем] под солнцем, разрушьте!  
 Много хороших коров с их ревущими быками  
 [Домой] пригоните!

(Пер. В.Е. Майногашевой)<sup>1</sup>

В связи с изложенным существенное место в тюркском эпосе занимает мотив *возвращения угнанного скота*, для чего и выезжает богатырь в поход. Тема эта подробно разрабатывается в сказаниях «Алтын-Арыг», «Маадай-Кара», «Алтай-Бучай» и др. Тот же сюжет детально разрабатывается в казахских вариантах сказания «Алпамыс», о чем В.М. Жирмунский писал: «Завязкой второй части во всех казахских вариантах является угон скота Байборы в отсутствие Алпамыса калмыцким ханом Тайшыком. Разгневанный Байборы посылает сына за табуном, угрожая ему отцовским проклятьем в случае ослушания. Алпамыс выезжает один»<sup>2</sup>.

Следующей по значимости причиной выезда богатыря в боевой поход является *освобождение пленников*, оказавшихся в руках врага: отца – своего или жены (невесты), брата, сестры, друга и одновременно жестокая месть врагу за отца, брата и др. В этом отношении весьма оригинально содержание седьмой огузнаме «Песнь о Йигенеке сыне Казылык-Коджи». Она рассказывает о своеобразных причинах выезда богатыря. Получив разрешение Байындыр-хана, Казылык-Коджа совершает набег на крепость Дюзмюрд, терпит поражение в единоборстве и оказывается заточенным в зиндан на семнадцать лет. Гораздо

<sup>1</sup> Алтын-Арыг. С. 140, 381–382.

<sup>2</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. С. 140.

более благородна причина выезда сына Казылык-Коджи Йигенека, который выезжает в поход для *освобождения* плененного отца. В результате победы Йигенека крепость Дюзмюрд все-таки была разграблена. Нечто близкое есть и в первой огузнаме «Песнь о Бугач-хане сыне Дирсе-хана»: Бугач (Бык) выступает на защиту отца от сорока дружинников Дирсе-хана по просьбе матери, которая узнала об измене дружинников и готовящейся расправе над мужем. Близко определяются причины выезда богатыря в каракалпакской версии сказания «Алпамыс». Во вторую поездку Алпамыс выезжает для освобождения Байсары – отца Баршин, который остался в стране калмыцкого правителя Тайша-хана и терпел всяческие унижения и оскорбления от него. Хотя он и не был пленником в прямом смысле слова, положение его было ничуть не лучше<sup>1</sup>. В таджикской сказочной версии того же дастана богатырь выезжает для спасения своего старшего брата Карахана, который уехал за невестой и пропал. В четвертой огузнаме «Песнь о том, как сын Казан-бека Урузбек был взят в плен» говорится, как сын выезжает в поход, чтобы помочь отцу в борьбе с гяуром. Но попадает в плен. Значит, Казан-бек сам вынужден выехать, чтобы освободить плененного сына. Во второй части узбекского «Алпамыша» говорится, как Алпамыш едет к калмыцкому хану Тайча для освобождения от бед отца своей жены – Байсары. То есть главная причина выезда героя та же – освобождение родственников из плена.

Еще одной причиной выезда богатыря в тюркском эпосе являются *вещие сны*, содержание которых обосновывает необходимость похода. В варианте Н. Байганина «Кобланды-батыр» а богатырь во сне узнает, что его страна захвачена калмыцким ханом Алшагыром. Батыр возвращается на родину, чтобы освободить ее от узурпатора. В варианте Сенгирбаева тоже рассказывается о вещем сне Кобланды-батыра; герой узнает, что творится на родине в его отсутствие и возвращается домой. Однако вещие сны в данном случае выступают не столько как причина выезда богатыря, сколько как повод. Причина же возвращения богатыря домой, которое изображается как выступление в поход, связана с захватническими действиями узурпатора.

Выступление богатыря в поход, его выезд из дома может быть вызван и другими *самыми разнообразными* причинами, которые объединять в какие-либо группы не представляется возможным. Поэтому в каждом конкретном произведении такие случаи должны рассматриваться отдельно. Так, в одном из вариантов «Манас» рассказывается, что на скачках конь богатыря Аккула одержал победу, из-за чего произошла ссора между кытаями и киргизами, приведшая к боевому столкновению. В десятой огузнаме «Песнь о Сегреке сыне Ушун-Коджи» говорится, что высокомерного, заносчивого, хвастливого Эгрека вполне обоснованно упрекают: «Слушай, сын Усун-Коджи! Из сидящих здесь беков каждый добыл то место, где сидит, ударами меча и раздачей хлеба. А рубил ли ты головы, проливал ли кровь, кормил ли голодного, одел ли нагого?»<sup>2</sup>. После этого по разрешению Казана Эгрек выезжает в поход, попадает в плен. Для освобождения его выступает в поход младший брат.

<sup>1</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. С. 136.

<sup>2</sup> Короглы Х.К. Огузский героический эпос. С. 147.

Подводя итоги рассмотрения материалов о причинах выезда богатыря, его выступления в поход, отметим, что они могут быть определены следующим образом: 1) нисхождение на землю перевоплощенного бога или его рождение на земле в семье обыкновенных старика и старухи для защиты от всяких бед, всякого несчастья людей и для сохранения гармонии мироздания; 2) нисхождение героя в Подземный мир для борьбы с подземными чудовищами; 3) изначальное одиночество героя и поиски им достойного противника; с развитием народного эпоса этот мотив трансформируется в молодечество, удалство; 4) охота; 5) защита народа и родины от иноземных захватчиков: чудовища, человека-чудовища, вражеского хана, царя, падишаха; 6) возвращение на земли предков и освобождение ее от захватчиков; 7) освобождение попавших в плен к врагу отца, мать, сына, брата, сестры, невесты, жены, друга; 9) угон скота и его возвращение; 10) вещие сны как повод к выступлению богатыря; 11) другие разнообразные причины выезда героя, связанные с конкретным содержанием сказания.

\*\*\*

Среди разнообразных сюжетов эпических сказаний тюркских народов важнейшее место принадлежит *героическому сватовству* или, говоря иначе, *поискам невесты*. По словам В.Я. Проппа, «женитьба героя когда-то составляла один из главнейших сюжетов эпоса»<sup>1</sup>. Сюда следует добавить, что не только когда-то, если под этим словом подразумевать *древность*, но и в Средневековье и Новое время. Об этом достаточно убедительно говорят такие популярные у тюркоязычных народов сказания, как «Козы-Корпеш и Баян-сылу», «Тахир и Зухра», «Шахсенем и Гариб», узбекский «Мурадхан», казахский «Кыз Жибек» и т.д. Одновременно нужно помнить, что ни один сюжет: ни богатырское сватовство, ни выступление в защиту родного края, народа, родины, ни борьба против врагов, стоящих выше в социальном отношении – не может быть, за редкими исключениями, представлен в народном эпосе в чистом виде. В данном случае речь идет о ведущих сюжетных линиях тех или иных сказаний, идейно-тематическое содержание которых связано с *богатырским сватовством*. В то же время особо отметим, что поиски невесты – наиболее популярный сюжет народного эпоса. Он широко представлен во всех его жанровых разновидностях: героико-архаических, героических, лиро-эпических и романтических дастанах книжного происхождения. В последних двух разновидностях он безусловно занимает господствующее место. И для того чтобы как-то систематизировать имеющиеся конкретные материалы, необходимо исходить из представленной классификации произведений народного эпоса. Это даст возможность определить, о каком сказании и каком его герое идет речь в данном случае.

В первую очередь, следует остановиться на сказаниях героико-архаических. Герои их, как, впрочем, и всех других жанровых разновидностей народного эпоса, люди не обыкновенные. Исключительность их прежде всего состоит в божественности их происхождения, генетической связи с небожителями. Строго говоря и судя по наиболее ранней мифологии и истории различ-

<sup>1</sup> Пропп В.Я. Русский героический эпос. М., 1958. С. 87.

ных религий, все люди – божественного происхождения. Об этом свидетельствуют не только классические мировые религии, но и взгляды, распространенные еще на Древнем Востоке. По истории первоначального христианства и ислама, также как и по древневосточной клинописной литературе, известно, почему, из чего, когда и как были созданы первые люди или их первопредки. Со временем представления о божественности происхождения людей отступают на второй план. В народной памяти божественными по своему происхождению оказываются верховные жрецы, вожди родов и племен, цари, фараоны и *эпические герои*. Более ранние взгляды сохраняются лишь у некоторых народов. Так, по мифологии якутского героического эпоса олонхо все «люди происходят от богов. Якуты обожествляли солнце, поэтому божества называются “солнечными”. Улус айыы – племя людей, происшедших от богов. Человеческое племя иначе называется “айыы-аймага” (буквально “родственники айыы”)<sup>1</sup>. Естественно, что если все люди божественного происхождения, то богатыри народного эпоса с не меньшим основанием относятся к этой же категории, т.е. все герои якутского народного эпоса по своему происхождению – потомки небожителей. Следовательно, и невесту себе они должны искать не среди обыкновенных людей. По словам П.А. Гринцера, в архаической эпике герой ищет в потустороннем мире уже не культурные блага или ритуальный предмет, но в первую очередь жену, свою суженую: «Связь этой “суженой” с “иным” миром, отличным от мира героя, прослеживается четко и однозначно»<sup>2</sup>. Однако в якутских олонхо, о которых пока идет речь, невеста богатыря не представительница иного мира, хотя в момент сватовства или сразу же после женитьбы она непременно оказывается в ином, в данном случае Подземном, мире. Суженая богатыря в них всегда изображается как земная девушка и «богатыри айыы спускаются в Нижний мир не в поисках суженой, а для того, чтобы освободить похищенную невесту (жену) или сестру из племени абаасы»<sup>3</sup>. Тем не менее следует заметить, что одной из суженых богатыря в якутских олонхо выступает Айталыын Куо – Лунная Красавица. Имя это говорит, очевидно, о том, что речь в данном случае идет о девушке небесного происхождения, о девушке из иного, неземного мира.

В целом ряде произведений хорошо представлен мотив *предбрачного поединка* жениха и невесты. Сам по себе этот мотив очень древний. Он передает какие-то отголоски явлений, связанных с эпохой матриархата или процесса столкновения матриархальных и патриархальных отношений. В еще большую древность углубляется этот мотив в том случае, когда речь идет о предбрачном столкновении между человеком и представителем иной стихии. «Изначальная принадлежность жениха и невесты к разным мирам обуславливает, по-видимому, и другой широко известный эпический мотив – их предбрачного поединка»<sup>4</sup>. Мотив этот в тюркоязычном эпосе встречается сравнительно редко. В качестве примера здесь можно взять сказания о Туляке, или Заятуляке, и Сусылу-Хыухылыу, которые имеются в творчестве та-

<sup>1</sup> Нюргун Боотур Стремительный. С. 423.

<sup>2</sup> Гринцер П.А. Древнеиндийский эпос. С. 249.

<sup>3</sup> Емельянов Н.В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо. С. 75.

<sup>4</sup> Гринцер П.А. Древнеиндийский эпос. С. 25.



тарского, широко распространены в фольклоре башкирского народов. В сказании представлен архаичный сюжет, связанный со столкновением и борьбой героя с морской девой, дочерью хозяина водной стихии – Чачдархана. Сначала между женихом и невестой происходит мирное, но упорное и продолжительное состязание. Сусылу как представительница иного мира обладает известными волшебными, чудесными качествами. Она сразу догадывается, что перед ней «Красивый Туляк», сын Сари Маркаса, что он хочет жениться на ней. Туляк же не знает имени красавицы и просит ее назвать свое имя. Диалог продолжается. Туляк не отпускает девушку. Морская красавица предупреждает его, что условия жизни у них совершенно другие, он у них не сможет жить. Однако Туляк не боится этих условий. Тогда Сусылу пытается откупиться подарками, предлагает ему «золотую серьгу», «два шарфа и два перстня», «золотой гребень и лунообразное зеркало». Заметим, что, по мнению В.Я. Проппа, предметы эти являются неизменными атрибутами представительницы иного царства. Туляк отказывается от этих даров. Ради нее он отказывается, отрекается от своего белого кречета, аргамака и даже от родителей. Такой мотив в народном эпосе встречается редко, хотя и подробно представлен в общетюркских классических сказаниях «Идегей», «Кузы-Курпач и Баян-сылу» (отказ от родителей и уход к шаху Тимуру сына Идегея и Айтулы – Норадына; отказ от матери и уход Кузы-Курпача на поиски своей нареченной). Чтобы понять такой поступок Туляка, следует исходить из художественной специфики, идейного содержания его. Родители Туляка выступают как сторонники родовых отношений. Чтобы вести последовательную борьбу за создание семьи, Туляк должен отказаться и от них. Ему приходится вести борьбу и против общиннородовых отношений и заставить морскую деву выйти за него замуж. Далее борьба между женихом и невестой принимает форму физического столкновения. После упорной борьбы Туляку удается победить и морскую деву, и его отца Чачдархана и силой заставить Сусылу выйти за него замуж<sup>1</sup>.

Довольно близкий сюжет представлен в башкирском сказании «Акбузат»<sup>2</sup>. По словам А.С. Мирбадалевой, «в сказании “Акбузат” повествование о приключениях героя в подводном мире, о его женитьбе на дочери “хозяина” подводного царства, о борьбе с потусторонними силами, по-видимому, представляет собой самую раннюю основу сюжета»<sup>3</sup>. В сказании ничего нет о предбрачном поединке между Хаубаном и дочерью падишаха подводного царства – Наркас. Девушке этой присущи черты представительницы иного мира. Также как Сусылу, она говорит Хаубану:

Егет, һиңә тиң булмам,  
Мине алырға уйлама;  
Нурзан тыуған токоммон,

<sup>1</sup> Суходольский Л. Легенда о Туляке // Вестник Импер. Рус. Геогр. Общества. СПб., 1858. С. 67; см. также: Башкорт халык ижады. III том. Эпос: тез. Ә.Селәйманов. Өфө, 1998. 178–219 бб.

<sup>2</sup> Там же. С. 137–177.

<sup>3</sup> Башкирский народный эпос. С. 24.

Ерзэ йөрөтөп хурлама.  
Ер улына тиң булмас  
Нурзан тыуған кыз бала;  
Һарайза үскән кыззар за  
Мөлхәтһенмәс далала.  
Егет, һүзең озайтма,  
Атам килһә, яу һалыр;  
Илең тузандай кылыр,  
Токомонды юк кылыр...

Егет, парой не стану тебе –  
Не думай жениться на мне:  
Вся я создана из лучей,  
Не заставляй меня страдать на земле.  
Не будет равной сыну земли  
Девушка, сотворенная из лучей;  
Девушкам, выросшим во дворцах,  
Не пристало жить в степи.  
Егет, много не говори!  
Если придет мой отец, битву начнет,  
Страну твою повергнет в прах,  
Уничтожит племя твое.  
(Пер. Н.В. Кидайш-Покровской, А.С. Мирбадалевой, А.И. Хакимова)<sup>1</sup>

«Словесное соревнование» между подводной красавицей Наркас и главным героем сказания Хаубаном продолжается довольно долго. На самоуверенные слова девушки Хаубан отвечает в том же духе и говорит, что он никогда не откажется от своих намерений: «Һине эзләп күп йөрөнәм, Ай тыуғандарын көтөп; Инде, һылыу, ебәрмәм, Илаһаң да ут йотоп. Егет тигән дәүеремдә Күңелем һис низән куркмас, Батыр егет йөрәге Коро капактан өркмәс, Яу аша ла атайың, Тайшанмаска уйым бар; Яңғызлатмас үземде Урал тигән илем бар» – «Долго разыскивал я тебя, Каждого полнолуния ждал. Теперь, красавица, [тебя] не отпускаю, Хоть горько и заплачешь ты. Пока егетом считаюсь я, Никого не утрашится моя душа, Сердцем отважный егет Не утрашится хвастуна; Даже если отец твой битву начнет, Не собираюсь отступать. Есть у меня страна, что Уралом зовут, Которая не оставит меня одного»<sup>2</sup>. В образе Наркас слились, очевидно, представления о девушке одновременно и небесного-солнечного, и подводного происхождения, которой одновременно присущи и черты позднейших героинь романтических дастанов: между Хаубаном и Наркас не было битвы. Потому что морская дева сама полюбила героя.

В башкирском сказании «Урал-батыр» герой тоже женится на представительнице иной стихии – девушке-птице Хумай. Для этого он борется не с самой девушкой, а с падишахом дивов – Азракой. Здесь представлен популярный сюжет тюркоязычного эпоса – борьба богатыря с чудовищем, осво-

<sup>1</sup> Башкирский народный эпос. С. 171, 382.

<sup>2</sup> Там же. С. 171, 382–383.

бождение девушки и женитьба на ней. Гораздо более сложен образ девушки-птицы Хумай, которая в сказании предстает как дочь Солнца, способная принять облик птицы-лебедя, то есть образ Хумай осложнен мотивом оборотничества, что заметно и в эпосе ряда других тюркоязычных народов. В то же время надо помнить, что Хумай – Гамаюн – это птица счастья. Кто его увидит, якобы будет счастливым, а на чью голову упадет ее тень или сядет сама птица, будет царем. Последнее поверье хорошо отражается и в народно-поэтическом творчестве, например, в татарских народных песнях, в узбекском сказании «Мурадхан» и т.д. В «Урал-батыр» же девушка Хумай – образ достаточно сложный, хотя в ряде сказаний тюркоязычных народов она изображается только как птица счастья. Так она представлена, например, в узбекской версии сказания об Алпамыше<sup>1</sup>.

В сказаниях, где говорится о встрече героя с водяной девушкой, обычно все завершается женитьбой богатыря.

Возвращаясь к сказанию о Туляке, отметим, что как бы ни завершилось сватовство, Туляк не может навсегда остаться под водой. Выход Туляка из-под воды в разных вариантах изображен по-разному. Как говорится в сказании, на землю он возвращается вместе с морской красавицей и с большим богатством, подаренным ему хозяином подводного царства<sup>2</sup>. Это значит, что Туляк спускается под воду не только ради женитьбы на морской красавице, но и для добывания большого количества скота, что для скотоводческого племени было немаловажно, то есть в рассматриваемом случае Туляк в известном смысле играет и роль *культурного героя – демиурга*. Отправляя Туляка домой, Чачдархан предупреждает его, что нельзя оглядываться назад до тех пор, пока не доедут до своего дома. Однако в пути Туляк не выдержал, «оглянулся назад и увидел множество скота, который выходя из воды, шел к нему непрерывною вереницею. Водяная красавица, видя то, сказала ему: “Ах, какой ты неосторожный, вот выдишь ли, скот, вышедший из воды, отделился от того, который не совершенно еще вышел, и тот (скот) обратно ушел в воду”»<sup>3</sup>. Подобные эпизоды широко распространены и являются характерными для таких образцов героико-архаического эпоса, как якутские олонхо, башкирские «Акбузат», «Кара юрга», «Конгур буга», «Акхак кола», алтайский «Маадай-Кара» и др. Поведение героя и героини в таких эпизодах различных сказаний изображается очень близко. На этой основе можно предположить, что эти мотивы названных произведений относятся к одному и тому же типологическому ряду. Как говорится в якутских олонхо, происхождение одного из эпизодов традиционного свадебного обряда якутов связано с народным эпосом. По данным олонхо, если невеста оглядывается назад, то половина счастья остается дома. «С тех пор невеста, отъезжающая от дома родителей в дом мужа, никогда не ог-

<sup>1</sup> Урманче Ф. Экияти-мифологик эпос «Түләк һәм Сусылу» //Татар халык ижаты. 185–188 бб.

<sup>2</sup> Түләк // Татар халык ижаты: хрестоматия: тез. Ф.Урманче, К.Миңнуллин. Казан, 2004. 179–194 бб.

<sup>3</sup> Суходольский Л. Указ. публикация. С. 70.

лядывается, чтобы не оставить здесь свое счастье»<sup>1</sup>. По своему происхождению же мотив этот связан с более ранними представлениями и с судьбами людей, о чем говорят некоторые сюжеты древнегреческой мифологии: когда жена Орфея «Эвридика умерла от укуса змеи, он спустился в Аид с целью увести ее оттуда и стал просить Плутона вернуть ее на землю. Плутон обещал Орфею исполнить его просьбу, если он, ведя свою супругу на землю, не взглянет на нее прежде, чем придет в свой дом. Орфей же, не послушавшись, обернулся и взглянул на супругу, и та вновь вернулась в Аид»<sup>2</sup>. Это значит, что происхождение и развитие рассматриваемого мотива связано с потусторонним миром и представлениями о смерти и бессмертии.

Женитьба эпического героя на сказочно-мифологической представительнице иного мира – мира подземного – представлена и в различных национальных версиях сказания «Йир Тюшлюк» / «Ер Тостик» / «Эр Тоштюк». В этом случае уже речь идет о женитьбе героя на дочери правителя подземного змеиного царства, царем которого выступает Белый змей, также как, впрочем, в татарской народной сказке «Царь змеев Шахмара»<sup>3</sup> или в казахской сказке «Ак Джилан».

Как и в сказаниях о Туляке, так и «Йир Тюшлюк» сюжет богатырского сватовства выступает в своей весьма архаичной, следовательно довольно простой, мифологизированной форме. Борьба здесь идет не между людьми, представителями различных родов или племен. Здесь человек вступает в связь в представителями иной стихии, нечеловеческого царства. Чтобы их победить, эпический герой должен обладать и известными свойствами мага и колдуна. Туляк ими обладает: он может наказать водяное царство солнечным зноем.

Близкий сюжет сватовства сохранен и в киргизской версии сказания «Эр Тоштюк». Специально изучавший это сказание Э. Абдылбаев писал: «Эпические герои на первых этапах традиции героического сватовства побеждают злых мифических чудовищ... и женятся на дочерях мифических персонажей... Женитьба такого рода сохранилась в киргизских эпических традициях только в эпосе «Эр-Тоштюк»<sup>4</sup>. Действительно, в киргизском сказании «Эр Тоштюк» говорится о многочисленных подвигах богатыря в борьбе против подземного Дива-великана Кек-Део, об уничтожении им всей подземной нечисти, женитьбе на подземной красавице – пери Кулайим – и возвращении его на землю<sup>5</sup>.

Образ *богатырской девы* в связи с сюжетом героического сватовства чрезвычайно широко и исключительно своеобразно представлен в наиболее ранних типах якутских олонхо. При этом богатырская дева здесь выступает, очевидно, в своей изначальной, наиболее архаичной функции. В отличие от многих других сказаний в олонхо богатырская дева побеждает могучего богатыря. Тем не менее становится его женой. Н.В. Емельянов передает этот сюжет в следующих словах: «Кыыс Бухатыыр вернулась домой. Спускается к ней с

<sup>1</sup> Пухов И.В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. С. 45.

<sup>2</sup> Аполлодор. Указ. раб. С. 6–7.

<sup>3</sup> Елан патшасы Шахмара // Татар халык әкиятләре. Тылсымлы әкиятләр. 104–110 бб.

<sup>4</sup> Абдылбаев Э. Об эволюционном развитии эпоса «Манас». Фрунзе, 1967. С. 10.

<sup>5</sup> Эр Тоштюк. Киргизский народный эпос. Фрунзе, 1958. С. 126 сл.

неба небесный могучий богатырь Ексеюлээх Далантай с целью жениться на ней или на ее сестре. Происходит борьба, на третий месяц она побеждает, но не убивает. От усталости она повалилась спать, а когда проснулась, то оказалось, что с нею спал прекрасный молодой человек огромного роста, за которого она охотно выходит замуж. Это и был ее бывший раб»<sup>1</sup>. В другом олонхо под названием «Кылаанаах Усуктаах Кыыс Нюргун» действия развиваются несколько иначе. К богатырской девушке добровольно приходит богатырь из мира абаасы-демонов, становится ее рабом и получает новое имя – Екер Силик. После ряда приключений девушка, побежденная богатырем абаасы, оказывается в подземной трясине, откуда ее спасает ее раб Екер Силик, за которого она выходит замуж<sup>2</sup>. Специалисты по якутскому народному эпосу считают, что в указанных исключительно своеобразных сюжетах отражаются ясные отголоски матриархальных отношений и смены их патриархатом, что особенно ярко видно в женитьбе раба на своей госпоже.

Нечто среднее между героико-архаическим и героическим эпосом в сюжете богатырского сватовства представляют собой якутские олонхо, где имеются *образы девушек-оборотней*. Богатырь, получая ценку, не знает, что это его будущая жена, хотя какое-то подозрение у него и возникает. Жена-оборотень в олонхо выступает в виде животных обычно в двух случаях: когда она ненавидит мужа и в его отсутствие всячески вредит ему; или она любит мужа, не показывая богатырю, делает ему всяческое добро, но по каким-то, пока не выясненным причинам до поры до времени не может раскрыться перед ним<sup>3</sup>. Как бы то ни было, в данном случае мы имеем дело с весьма своеобразным явлением. Кажется, что здесь представлен мотив не столько героико-эпический, сколько сказочный, но все же «переплавленный» в плане народно-эпическом. Надо полагать, что невеста и жена-оборотень имеет непосредственное отношение к миру иному, к потусторонним силам, при помощи которых она и может прибегнуть к оборотничеству.

Предбрачная борьба героини с героем в якутских олонхо обычно обособывается и некоторыми другими причинами: во-первых, стремлением женщины сохранить свою честь и свободу, свою независимость от мужчины; во-вторых, желанием девушки, плененной подземным абаасы, сохранить свое целомудрие до появления предназначенного ей судьбой жениха из мира людей, из Серединного царства. Важно отметить, что в архаическом якутском эпосе сохранились отражения наиболее ранних семейно-брачных отношений, когда в процессе героического сватовства и женитьбы или замужества женщина играла чуть ли не решающую роль. Краткое рассмотрение сюжета героического сватовства в якутских олонхо невольно заставляет вспомнить данные истории Древнего Востока, где женщина в общественно-политической жизни играла очень большую роль<sup>4</sup>.

Образы богатырских дев в якутских олонхо представлены не только в

<sup>1</sup> Емельянов Н.В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо. С. 95.

<sup>2</sup> Там же. С. 99–100.

<sup>3</sup> Емельянов Н.В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо. С. 52–56.

<sup>4</sup> Урманче Ф. Хатын-кызларга табыну // Сеембикэ. 2002. № 6.

сюжете, связанном с героическим сватовством. Они играют важную роль в борьбе с демонами подземного мира, за сохранение мира и порядка в Середином царстве.

Сюжет женитьбы героя на представительнице иной стихии имеется и в некоторых других образцах тюркского героического эпоса. Например, в алтайском героическом сказании «Кан-Пюдей». Главный герой его, чтобы жениться на дочери Тенгери-Каана (видимо, хана небесного, божественного) – Темене-Коо, попадает в Подземное царство Эрлика, откуда его спасает богатырский конь, расправляется с Дылан-Бием (Змей-Бием), другими претендентами на руку Темене-коо. Лишь после этого он женится на небесной божественной девушке<sup>1</sup>. Тот же сюжет женитьбы на дочери Тенгери-каана – Алтын Коо – имеется и в эпосе «Кан-Тутай»<sup>2</sup>.

Подобные сюжеты представлены и в ряде других героических сказаний. В данном случае речь идет об эпосе алтайцев. Когюдей-Мерген из «Маадай-Кара» женится на дочери Ай-Каана, то есть Лунного хана. Алтай-Бучай из одноименного сказания женится на дочерях Неба, Солнца и Месяца<sup>3</sup>. Сюжет женитьбы на дочери Ай-каана – Алтын-Кеек (Золотая Кукушка) – имеется и в сказании «Ескюс-Оол» и в ряде других, то есть сюжет женитьбы богатыря на представительнице иной стихии в алтайском героическом эпосе отражается достаточно широко. Однако в этих сюжетах нет борьбы героя и героини перед женитьбой. Герой ведет борьбу с другими врагами, чаще всего с представителями мира чудовищ, о чем мы скажем ниже. Из двух компонентов сюжета: невеста – из иного мира, невеста – богатырская дева, остается один – первый. Второй переносится, если можно так сказать, на более поздний период развития сюжета богатырского сватовства.

Своеобразным переосмыслением предбрачного поединка героя и героини являются, быть может, состязания их в оборотничестве, очень поэтично представленные в сказаниях «Алтай-Бучай» и «Маадай-Кара». Мотив этот является, очевидно, кроме всего прочего (женитьба героя на представительнице иного мира), одним из доказательств генетического родства алтайского и якутского героического эпоса, где, как говорилось, тоже очень хорошо представлены мотивы оборотничества невесты, что объясняется более ярко выраженными отголосками матриархальных отношений.

Образ богатырской девы широко разработан в героико-архаическом эпосе якутов и алтайцев. В якутском эпосе богатырская дева выполняет все свои изначальные функции, которые выражаются в ее: 1) борьбе, поединке со своим суженым (пласт наиболее архаический); 2) борьбе с претендентами на ее руку из мира демонов-абаасы; 3) защите родной страны, родной земли – мира айыы – от подземных демонов. В алтайском героическом эпосе из этих ее функций ярко изображается борьба против представителей мира демонов.

Отголоски сюжета предбрачной схватки богатыря и богатырской девы сохраняются и в некоторых других сказаниях. Поединок за свою независи-

<sup>1</sup> Маадай-Кара. С. 452–453; Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. С. 163.

<sup>2</sup> Там же. С. 209–210.

<sup>3</sup> Там же. С. 138, 139.

мость ведут богатырские девы из киргизского «Манас». Так, сказание изображает долгую и упорную битву богатырской девы Сайкал с Манасом<sup>1</sup>. В варианте С. Каралаева того же сказания представлено описание сражения соратника Манаса Алмамбета с богатырской девой Канышай и ее воинами. Воины Канышай представляли собой последнюю караульную у ворот Бейджина. В сражении Канышай погибает<sup>2</sup>. В названных случаях речь идет о достаточно архаических функциях женщины-богатырки.

В целом все рассмотренные сюжеты богатырского сватовства относятся к наиболее архаическому пласту сюжетике народного эпоса.

В кратко рассмотренных или упомянутых сказаниях речь идет о столкновении или поединке между героем и героиней не потому, что они – богатырь и богатырская дева, а потому, что они являются представителями различных миров: человеческого и нечеловеческого. Следующий этап развития сюжета героического сватовства связывается со столкновением героя с *богатырской девой*. Вполне возможно, что такой сюжет основывался на каких-то древних обрядах и обычаях. Автор II–III вв. Клавдий Элиан писал: «Кто из саков хочет жениться на девушке, должен вступить с ней в борьбу.

Если верх в борьбе остается за девушкой, побежденный борец становится ее пленником и поступает в ее распоряжение; только поборов девушку, юноша может взять ее в свою власть»<sup>3</sup>.

Возможное отражение подобных обычаев чувствуется уже в отдельных вариантах сказания о Туляке. В некоторых из них Хыухылыу предстает не только как представительница иной стихии, но и как богатырская дева. В такого характера сказаниях неперенным условием женитьбы героя на деве-воительнице является его победа над ней<sup>4</sup>. «Неудача в испытании грозит жениху немедленной смертью»<sup>5</sup>. В отдельных вариантах башкирского сказания «Заятуляк» Хыухылыу говорит богатырю: «Шунда бер аз һөйләшкәндән һуң, кыз йәнә әйткән: “Мин шундай кызмын, мине кем көрәшеп йыкһа, мин шуға бисә булам”, – тигән.

Заятүләк яңгыз егет был кыз менән көрәшә башлаган. Көрәштә Заятүләк һыуһылыузы бер нисә тапкыр алып ташлап, йәнә күтәргән икән, кыз: “Мин һинеке булдым инде, ташлама!” – тигән. Болар икәүһе ирләбисәле булырга һүз бирешкәс, һыуһылыу: “Күзеңде йом, мин һине үз илемә алып кайтам”, – тигән»<sup>6</sup>. – «Когда они немного поговорили друг с другом, девушка еще добавила: “Я такая девушка, что выйду замуж только за такого егета, кто победит меня в борьбе”.

Одиноким егет Заятуляк начал бороться с девушкой. В борьбе Заятуляк несколько раз поднимал ее и бросал; и когда он поднял ее еще раз, девушка

<sup>1</sup> Манас. Кн. 2. С. 360.

<sup>2</sup> Манас. Кн. 1. С. 465.

<sup>3</sup> Клавдий Элиан. Разнообразные повествования // Древние авторы о Средней Азии. Ташкент, 1940. С. 23–24.

<sup>4</sup> Пропт В.Я. Русский героический эпос. С. 136, 148.

<sup>5</sup> Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах. С. 396, 718.

<sup>6</sup> Башкорт халык ижады. Эпос. Беренсе китап. Өфө, 1972. 218 б.

сказала: “Я теперь уж стала твоей, не бросай!” Когда они дали друг другу слово стать мужем и женой, Хыхулыу сказала: “Закрой глаза, я приведу тебя в свою страну!”» (перевод наш. – Ф.У.).

Если в данном случае поединок между женихом и невестой обусловлен в основном их принадлежностью разным мирам, то постепенно это обоснование отступает на второй план. На первое место выдвигается образ невесты – в основном богатырской девы, которая сама определяет условия женитьбы на ней. В казахской народной сказке «Таласпай Мерген» представлен именно такой эпизод: обращаясь к герою, девушка говорит: «Давай бороться. Если победишь, то я выйду за тебя замуж»<sup>1</sup>. Более архаический пласт сюжета отражен, очевидно, в хакасском героическом эпосе. В довольно раннем сказании «Ах-Чибек-Арыг» сила богатырской девы направлена «только на борьбу с внешними врагами»<sup>2</sup>, что свидетельствует о роли женщины в межплеменной борьбе древнейшего общества. Еще более ранняя ступень развития общества отражается в образе Алып-Хыс-Хан (Богатырской девы-хана). В ряде эпических сказаний хакасского народа «образ Алып-Хыс-Хан раскрывается только как образ богатырки и правительницы»<sup>3</sup>. Однако абсолютное большинство богатырских поэм хакасов «содержит повествование о том, как герой добывает себе суженую в единоборстве с нею, часто вместе с помощником»<sup>4</sup>.

Такая трактовка сюжета продолжается и в дальнейшем. В огузской версии сказания об Алпамыше «Рассказе о Бамси-Бейреке, сыне Кам-бури» одним из условий выхода замуж за Бамси-Бейрека является победа богатыря в поединке со своей невестой. Бамси-Бейрек побеждает свою нареченную Бану-Чечек и получает право женитьбы на ней. В армянском эпосе «Давид Сасунский» Хандут-хатун изображается тоже как богатырская дева. Она выходит замуж только за того, кто ее победит. Несоблюдение этого обычая привело к тому, что она изуродовала своего первого мужа. Но Давид, разумеется, побеждает ее, женится на ней. В ее объятиях он на семь лет забывает свою клятву, данную Чымшик-султан, и оказывается убитым собственной дочерью, родившейся у Чымшик-султан<sup>5</sup>.

В подавляющем большинстве эпических сказаний герой побеждает богатырскую деву и, как следствие этого, женится на ней. В редких случаях в народном эпосе рассказывается о победе богатырской девы в поединке с мужчиной. Следовательно, в такого рода произведениях отражаются коллизии, связанные уже с безусловным господством патриархальных отношений. Победа же героини, как правило, обосновывается ее стремлением сохранить себя для любимого богатыря. Так, в одном из вариантов казахского «Кобланды-батыр» рассказывается о том, что на руку Карлыги претендует Бо-

<sup>1</sup> Казахский фольклор в собрании Г.Н. Потанина. Архивные материалы и публикации. Алма-Ата, 1972. С. 128.

<sup>2</sup> Майногашева В.Е. Хакасский героический эпос «Алтын-Арыг» // Алтын-Арыг. С. 510.

<sup>3</sup> Там же. С. 516.

<sup>4</sup> Там же. С. 503.

<sup>5</sup> Зарьян Н. Давид Сасунский. М., 1972. С. 210–223.



кенбай. Карлыга же любит Кобланды-батыра. Естественно, что она как богатырская дева вступает в единоборстве с Бокенбаем и побеждает его<sup>1</sup>.

Изображение невесты как богатырской девы в борьбе с иноземными врагами есть и в некоторых других сказаниях. В татарской версии «Алпамыш» – сказочном дастане «Алпамыш» Сандугач вступает в бой против падишаха Кылтап вместо уснувшего богатырским сном Алпамши и побеждает врага. Впрочем, этот сюжет можно рассматривать и как предбрачный поединок жениха и невесты. Потому что падишах Кылтап в сказании изображается не только как чужеземный захватчик, но и как претендент на руку Сандугач<sup>2</sup>. Нечто близкое есть и в сказании «Манас». В варианте М. Мусулманкулова говорится, что Манас и Кошой ведут бой с Кайып-ханом и побеждают его. Тогда в защиту отца выступает его дочь – богатырская дева Караберк. Но она тоже терпит поражение и становится женой Манаса<sup>3</sup>. Сюжет этот может быть рассмотрен и как предбрачный поединок жениха и невесты, где и он и она выступают как богатыри. Несколько в сторону от этого сюжета уводит только то, что Караберк выступает после поражения своего отца.

В универсальном по своему содержанию сказании «Манас» есть и весьма архаические сюжеты, связанные с богатырским сватовством. Так, в варианте С. Каралаева как дочь духа-покровителя изображается Аруке, которая отказывается выйти замуж за Алмамбета. Соглашается она лишь после угрозы Манаса. Как видим, здесь тоже нет настоящей схватки между женихом и невестой, но достаточно ясно выраженный намек налицо.

Весьма своеобразно показаны взаимоотношения Манаса и Каныкей, в чем тоже есть отзвуки поединка между женихом и невестой. В варианте С. Орозбакова рассказывается, как Санирабийга (Каныкей), возмущившись тем, что Манас вошел к ней без разрешения, случайно ранит его кинжалом. В свою очередь возмущенный Манас выступает с войском против отца Санирабийги. Постепенно удаётся умирить гнев Манаса. Но он во второй раз был разгневан тем, что его забыли вовремя накормить в комнате, специально отведенной для жениха. Манас второй раз решает выступить против Карахана (Атемира). Однако вину за это упущение Санирабийга принимает на себя и как бы в доказательство этого выражает согласие выйти замуж за Манаса. После этого она и получает имя Каныкей. Все это значит, что настоящего предбрачного поединка между женихом и невестой здесь тоже нет. Однако есть многочисленные эпизоды, связанные с возможным поединком или заменяющие его. Интересно отметить и то, что в варианте И. Абдырахманова в первый раз столкновение между Санирабийгой и Манасом происходит из-за того, что последний *тайно* проник в комнату невесты до свадьбы. Видимо, в данном случае отражаются представления более поздних эпох. Потому что по древним обычаям жениху разрешалось тайное посещение своей невесты, что объяснялось матрилокальным браком. Указанное явление отражается и в народном эпосе. В варианте Фазила Юлдаша узбекского «Алпамыш» есть такие слова: «Должен молодой человек милую про-

<sup>1</sup> Қазақ эпосы. Қобланды-батыр. Алматы, 1958. 201 б.

<sup>2</sup> Татар халык иҗаты. Экиятләр. Беренче китап. 268–276 бб.

<sup>3</sup> Манас. Кн. 1. С. 472.

ведать тайком». К этим словам дано следующее, на наш взгляд, совершенно правильное пояснение, что это – остаток древнего матрилокального брака. «Тайные посещения невесты женихом до официальной свадьбы – старинный обычай, известный у многих народов»<sup>1</sup>.

В различных вариантах «Манаса» представлены и многочисленные доказательства того, что Каныкей является богатырской девой. Так, в варианте М. Ашимбаева Каныкей в единоборстве побеждает Чубака, выступая как богатырская дева. Или можно взять еще один эпизод из варианта С. Каралаева: когда Манас находится в походе, его младшие братья, сыновья младшей жены Джакыпа – Бакдеелет, Абыке и Кебеш – начинают борьбу, претендуя на любовь Каныкей. Она же, в свою очередь, выступает как богатырская дева против Абыке и Кебеша, чтобы отстоять свою честь и верность Манасу. Каныкей здесь представлена в своей традиционной роли богатырской девы, отстаивающей свою независимость в предбрачном поединке.

С течением времени и в связи с эволюцией народного эпоса сюжеты женитьбы героя на представительнице иного мира и предбрачного поединка жениха с невестой отступают на второй план или основательно трансформируются, если можно так выразиться, в сюжет женитьбы богатыря на дочери не подводного, подземного или небесного царя, а на дочери иноплеменного, чаще всего враждебного хана, шаха, царя. Так происходит, скажем, в казахском героическом эпосе «Кобланды-батыр». Героиня сказания Карлыга – единственная дочь прославленного и богатого Казан-хана. К нему в плен попадает Кобланды-батыр, который хотел угнать стада Казан-хана. До этого Карлыга отказывала многим батырам. Но увидев пленного Кобланды-батыра, она влюбилась в него. Ее любовь была настолько глубокой, что она бежит вместе с возлюбленным из дома отца, угоняет его скот и помогает Кобланды-батыру убить своего отца и родного брата. Сюжет этот, как видим, глубоко традиционен по-своему характеру. Интересно здесь другое – сюжет сохраняет черты более ранних эпох: Карлыга в нем изображается как богатырская дева, что ярко проявляется в следующих картинах. Несмотря на глубокую любовь и преданность Кобланды-батыру, что Карлыга доказала своими решительными действиями, богатырь отдает ее своему другу Караману. Карлыга, конечно, возмущается таким жестоким поступком своего любимого, убегает и скрывается в горах. В связи с этим в сказании появляются отголоски еще одного архаического мотива – ее предбрачного поединка с женихом. Когда Кобланды-батыр вел бой с ханом Шошоем, Карлыга подошла к ним и в месть за оскорбление ранила Кобланды-батыра в бедро:

Қобландыға Қарлыға  
Найзаны салды қоңынан.  
Қапияда іс қылып  
Қайратына кенелді.  
Байлап берді душпанға  
Қобландыдай беренді.

---

<sup>1</sup> *Алпамыш*. По варианту Фазил Юлдаша. М., 1958. С. 347.

Батырды аттан түсіріп,  
 Оған да, буған қарамай  
 Ақ шатырды бетке алып,  
 Қараспан тауға бурылды.  
 Жеті жыл жатып зарыгып  
 Кіжініп жүрген бурын да  
 Ешкімге айтпай сырын да.

Кобланды-батыра Карлыга  
 Ударила копьем в бедро.  
 Мгновенно сделала дело (свое).  
 Довольна кипучей силой своей,  
 Опозорила перед врагом  
 Прославленного Кобланды.  
 Сбросив батыра с коня,  
 Ни на кого не посмотрев.  
 Направилась к своему белому шатру,  
 Что поставила на горе Караспан.  
 Семь лет она в печали провела.  
 Разгневалась на [богатыря],  
 Никому не рассказала о тайне своей.  
 (Пер. Н.В. Кидайш-Покровской и О.А. Нурмагамбетовой)<sup>1</sup>

Лишь после долгих и мучительных ожиданий Карлыга становится женой Кобланды. Кажется, что здесь имеется и некая переключка с архаическими сюжетами якутских олонхо, когда богатырская дева побеждает богатыря-раба в поединке и лишь после этого становится его женой. Так же Кобланды-батыр женится на Карлыге лишь много лет спустя после того, как она победила его.

В узбекской версии «Алпамыш» представлена еще одна форма предбрачного поединка между женихом и невестой. Один из многочисленных калмыцких богатырей, претендующих на руку невесты Алпамыша, – Кукамон – хочет взять ее силой. Но Барчин вступает с ним в бой, побеждает его, тем самым освобождается от притязаний нежеланного жениха.

Одной из ранних форм женитьбы богатыря является сюжет, отраженный в варианте Ш. Ырысмендиева сказания «Манас». В нем, в частности, есть эпизод, рассказывающий о выступлении Манаса против каратегинов хана Шоорука. Последний начинает терпеть поражение, просит перемирия и как вознаграждение за это выдает замуж за Манаса свою дочь Акылай. Так, женитьба богатыря на дочери враждебного царя выступает как условие перемирия между ними<sup>2</sup>. Нечто подобное представлено и в варианте И. Абдырахманова сказания «Манас», где рассказывается о битве между Манасом и Конурбаем, которому, чтобы откупиться от Манаса, потребовалось отдать богатырю большую дань и «в виде компенсации» – в подарок девушек Бирмискал и Буурулчу.

<sup>1</sup> Кобланды-батыр. С. 201, 363.

<sup>2</sup> Манас. Кн. 1. С. 476.

Это тоже своеобразная форма развития сюжета женитьбы богатыря ради примирения со своим врагом<sup>1</sup>.

В казахском героическом эпосе «Кобланды-батыр» невеста, потом жена богатыря Кыз Кортка редко изображается как богатырская дева. Но в некоторых вариантах она выступает именно в этой глубоко традиционной роли. В варианте С. Жанбиршина рассказывается о том, как Кобланды-батыр попадает в плен к хану Кандыбаю и оказывается в зиндане. Об этом Кортка и мать богатыря узнают по вещему сну. Кортка переодевается в мужскую одежду богатыря, прибывает к хану Кандыбаю. После целого ряда приключений Кортка при помощи богатырского коня Кобланды-батыра освобождает своего мужа из зиндана и из плена. Видно, что в данном случае, кроме своеобразной интерпретации образа богатырской девы, представлен весьма архаичный сюжет освобождения богатыря женщиной в ее древнейшей функции и богатырским конем, условно говоря, его индивидуальным тотемом или, быть может, его божественным предком-покровителем. Здесь же можно отметить, что данный сюжет соприкасается с архаической русской народной былинной «Ставр Гоудинович», где близкую к рассмотренному сюжету роль играет тоже жена богатыря Настасья Микулишна, которая, переодевшись в мужскую одежду, освобождает своего мужа, находившегося в плену. Такой же архаичной формой развития рассматриваемого сюжета является рассказ об освобождении плененной чудовищем дочери царя, хана и др. и о женитьбе на ней. Сюжет этот встречается в сказаниях самых различных народов и в самых разных жанровых разновидностях народного эпоса, включая и эпос сказочный. В якутских олонхо он развивается как второй круг повествования, когда богатырь освобождает свою жену от похитившего ее подземного чудовища абаасы. Тем не менее сюжет этот является наиболее характерным для героических сказаний. В качестве примера можно взять очень ярко представленный вариант сюжета в сказании «Кобланды-батыр». В варианте К. Амангельдина-жырау говорится о том, как однажды Кобланды-батыр, охотясь в степи, встречается с девушкой, которая сидит на земле, плачет и причитает. Она рассказывает богатырю, что каждый год в одно и то же время к месту обитания племени является дракон, который проглатывает девушку и годовалого жеребенка. Против него никто из племени выступить не может. Так очередь дошла до дочери хана Коктим-Аймака. Девушка говорит богатырю, чтобы он быстрее уехал отсюда. Иначе ему будет плохо. Богатырь просит девушку уступить ему свое место и чуть позже расправляется с драконом, в результате чего Кортка – дочь хана Коктим-аймака – становится женой Кобланды-батыра. Подобные сюжеты очень широко распространены в народных волшебных сказках татар, башкир, казахов, узбеков и многих других народов.

Почти буквально совпадающий сюжет представлен в знаменитой во многих странах Европы поэме «Тристан и Изольда», в которой рассказывается, что ежегодно на город нападает дракон. Король обещает Изольду тому,

---

<sup>1</sup> Манас. Кн. 1. С. 483.

кто освободит город от дракона. Тристан расправляется с драконом. Однако несмотря на это, как мы это знаем, любовь Тристана и Изольды завершается трагически в духе легенды о Ромео и Джульетте, восточных поэм о Козы-Корпеше и Баян-сылу, Тахире и Зухре и др.<sup>1</sup>

Сюжет этот, как только что указывалось, сказочно-мифологический, чрезвычайно широко представленный в сказках всех народов мира и генетически связанный с древнейшими семейно-брачными отношениями (эксгамный брак) и с антропофагией – с человеческими жертвоприношениями, которые когда-то были распространены повсеместно.

Не приводя пока других примеров на этот популярный сюжет, скажем, что сюда как бы примыкает сюжет женитьбы богатыря на дочери поверженного врага, особенно характерный для средневекового героического эпоса. Он хорошо разработан в различных вариантах эпоса «Манас». В ряде случаев он лишь условно может быть отнесен к героическому сватовству. В варианте М. Мусулманкулова говорится о том, что Манас ведет битву с правителем Кенджута Айган-ханом и после победы женится на его дочери Алтынай. Такой же сюжет представлен и в варианте Б. Сазанова: соратник Манаса Алмамбет побеждает правителя кытаев и женится на его дочери Бирмискал. В варианте И. Абдырахманова рассказывается о нападении на киргизов хана Шоорука, о победе Манаса над захватчиком и его женитьбе на дочери поверженного врага<sup>2</sup>. И сюжет этот отражает, пожалуй, одну из поздних форм богатырского сватовства. Поэтому он и получает столь широкое распространение в народном эпосе. Второй причиной распространения его следует считать то, что он в немалой степени основывался на фактах реальной действительности. Женитьба на дочери поверженного врага была одной из действенных мер полного подчинения завоеванных и поверженных ханов, царей и других правителей.

Еще одной из сравнительно поздних форм богатырского сватовства является многократно повторяемый сюжет предбрачных состязаний женихов и, как правило, победа главного героя в них. Сюжет этот, очевидно, тоже основывается на реальных обрядах и обычаях. В частности, еще в Древней Греции был известен обычай, по которому девушек выдавали замуж, устраивая при этом состязания женихов<sup>3</sup>. В древности такие же обычаи были распространены и у тюркских народов. Именно поэтому, очевидно, подобные картины получили широкое распространение в народном эпосе. В узбекской версии сказания «Алпамыш» четыре вида состязаний между женихами – претендентами на ее руку – назначает сама Барчин и говорит, что она выйдет замуж только за победителя: конь богатыря должен быть быстрее коней всех других богатырей; богатырь, не сломав, должен натянуть тугой богатырский лук; выстрелом из ружья попасть в монету (тенгу) на расстоянии тысячи метров; победить в борьбе. С большой помощью своего друга Караджана Алпамыш побеждает во

<sup>1</sup> Бедье Ж. Роман о Тристане и Изольде. Свердловск, 1978. С. 27–28.

<sup>2</sup> Манас. Кн. 1. С. 474, 479, 481.

<sup>3</sup> Аполлодор. Указ. раб. С. 143.

всех видах состязаний, и Барчин становится его женой<sup>1</sup>.

Интересно здесь и то, что Барчин является нареченной Алпамыша. Значит, она без всяких условий, без каких-либо состязаний должна стать его женой. В сказании представлено наложение одного сюжета на другой, когда еще раз и в специальных состязаниях показываются богатырские качества героя. В таджикском сказании «Алпамыш» условия женитьбы богатыря тоже определяются его невестой, красавицей Ойбарчин, которая заявляет, что она станет женой богатыря, который одной пулей из ружья свалит семь чинар или семь минаретов; победит в борьбе семьдесят богатырей – претендентов на руку красавицы-невесты; разорвет руками сплетенную невестой из четырех пудов пряжи шелковую веревку; победит на скачках. Здесь, как видим, состязания между женихами предельно осложнены.

С развитием сказания «Алпамыш» и его распространением у различных народов известную эволюцию претерпевает и представленный в нем сюжет богатырского сватовства. В рассмотренных выше случаях условия женитьбы на Барчин определяет только она сама, что может быть связано с отголосками матриархальных отношений или объяснено как прямое продолжение предбрачного поединка богатыря и богатырской девы. Никто другой сюда не вмешивается. Несколько иначе обстоит дело в каракалпакской версии. Первый и пока единственный вид состязаний здесь тоже назначает невеста: «Гульбаршын обещает выйти за того, чей конь победит в сорокадневной байге»<sup>2</sup>. Но по совету своих приближенных калмыцкий шах, чтобы не отдавать Гульбаршын приезжему бедному богатырю, назначает еще один вид состязаний: претендент на руку невесты должен победить и в борьбе.

Типологически наиболее поздним вариантом сюжета богатырского сватовства в сказании об Алпамыше является сюжет, представленный в татарском сказочном дастане «Алпамша». В отличие от огузской, узбекской, каракалпакской версий сказания в одном из татарских вариантов рассказывается, что главную роль в определении судьбы Сандугач играет ее отец-царь, который объявляет, что выдаст свою дочь за того, кто с тремя глыбами камней поднимется на гору. Алпамша разбивает одну из глыб, две другие надевает на руки и поднимается на гору. Как победителю, царь отдает Алпамше свою дочь и полцарства<sup>3</sup>. Как уже было неоднократно отмечено В.М. Жирмунским, описание сватовства здесь не лишено серьезных, хотя и вполне понятных, связанных с бытованием его в крестьянской среде, наложений. В частности, в произведении речь идет не просто о камнях, а о мельничных жерновах.

Своеобразно развивается сюжет в казахском героическом эпосе «Кобланды-батыр». В варианте Ш. Калмагамбетова рассказывается, как шестилетний Кобланды слышит от воспитателя-табунщика, что там за горой хан Коктим-Аймак выдает замуж свою дочь-красавицу Кыз Кортка. Но чтобы

---

<sup>1</sup> Жирмунский В.П. Тюркский героический эпос. С. 121–122; Алпамыш. Узбекский народный эпос. Л., 1982. С. 143 сл.

<sup>2</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. С. 135.

<sup>3</sup> Татар халык ижаты. Әкиятләр. Беренче китап. 268 б.

получить право женитьбы на ней, необходимо победить в одном виде состязаний. Состязания эти и отношение к их результатам невесты описываются в дастане в следующих словах: «Кобландыдай төрені: “Қазақтың ері келді”, – деп, Көктім Аймақ патшасы Кезекті бұған береді. Кәміл пірлер жебеді, Қолына алып толғанып, Қозы жауырын жебені Ат үстінен шіреніп, Сонда турып тартады. Кәміл пірлер сенгені, Курулы бақан басында Екі бөліп ушырды Ай астында теңгені» – «О таком тюре\*, как Кобланды, Сказав: “Пришел от казахов батыр”, – Падишах Коктим-Аймак Дал ему первым стрелять. Святые пиры помогли – Изготовился он, в руки взяв Свою огромную стрелу, Напрягся, сидя на коне, И натянул тетиву, Уповая на святых. Надвое расколол золотую монету, Что была на столбе, [Высоком] до самой луны» (пер. Н.В. Кидайш-Покровской и О.А. Нурмагамбетовой)<sup>1</sup>. Видя блестящую победу богатыря в состязаниях, кыз Кортка, разумеется, согласилась стать женой Кобланды-батыра:

Құртқа көріп батырды  
Шашу шашып басына,  
Буралып келді қасына.  
Нурына тойып төнгені,  
Көзі көрмей өңгені,  
«Іздеген теңім келді», – деп,  
Патшаға салып жеңгені.

Увидела Кортка богатыря,  
Шашу посыпала на него\*,  
Покачивая гибким станом, подошла.  
Ей мил его светлый лик –  
Никого, кроме него, не видит она.  
Сказала: «Достойный меня, кого искала, пришел»,  
Отослала к падишаху невестку [свою]<sup>2</sup>.

Поскольку испытание это слишком простое и легкое для эпического богатыря, сказание предлагает и следующий вариант испытаний жениха. Окачивается, на руку Кыз Кортка претендует враг хана Коктим-Аймака – Кызылер, очевидно, представитель кызылбашей. Кобланды-батыр побеждает и убивает Кызылера и женится на Кыз Кортка.

Усложнение состязаний между женихами может идти и в другом направ-

\* *Тюрé (торе)* – 1. Ист. термин, служивший для обозначения не царствовавших сыновей из дома Чагатая; в XV–XVI вв. уступил место термину «султан»; 2) чиновная знать, господин, владетель, «белая кость» – аристократ. В поэме встречается в 2-м значении (прим. Н.В. Кидайш-Покровской и О.А. Нурмагамбетовой).

<sup>1</sup> Кобланды-батыр. С. 69, 227–228.

\* Букв. «посыпала на его голову шашу» (от глагола «шашу» – «осыпать», «рассыпать», «разбросать»). Здесь описан старинный обряд посыпания головы золотыми и серебряными монетами – своеобразный поздравительный акт, выражение радости (примеч. Н.В. Кидайш-Покровской и О.А. Нурмагамбетовой).

<sup>2</sup> Там же. С. 69, 228.

лении. Так, в варианте С. Жанбиршина говорится о победе Кобланды-батыра в четырех видах состязаний: жених выстрелом сбивает со столба золотую монету; раскалывает надвое черный камень; побеждает в борьбе и скачках.

Общая тенденция эволюции сюжета богатырского сватовства связана, однако, с постепенным «упрощением», которое в конце концов приводит к его полному исчезновению.

\*\*\*

Переходя к рассмотрению вопроса о следующем этапе развития сюжета поисков невесты, отметим, что здесь можно говорить о героико-эпическом, богатырском сватовстве лишь условно, ибо постепенно многие его элементы исчезают. Вместо них появляются совершенно новые мотивы, связанные с особенностями развития общества, семейно-брачных отношений средневекового феодализма. В сущности, во всех героико-архаических и героических сказаниях за редкими исключениями, когда произведение подверглось воздействию позднейших лиро-эпических сказаний или дастанов книжного происхождения (некоторые варианты башкирского сказания «Заятуляк и Хыулылыу»), богатырское сватовство героя заканчивается оптимистически\*. Связано это, видимо, с общей идеей развития народного эпоса в масштабах героической идеализации прошлого и с представлениями о том, что эпический герой является не столько индивидуализированной в художественном отношении личностью, сколько типичным представителем первобытного родового коллектива, когда личные чувства героя не могли играть какой-либо значительной роли: в те отдаленные героико-эпические эпохи в масштабах судеб всего рода или племени семейно-бытовая проблема как таковая не могла иметь трагического конца. Речь шла не об отдельной личности, а об интересах рода или племени. Поскольку брак был экзогамный, у всех были «предназначенные им судьбою», вернее нормами существующих семейно-брачных отношений, «суженые», которые «никуда не могли деться».

В более поздних лиро-эпических сказаниях и родственных им дастанах книжного происхождения мы встречаемся с совершенно противоположным истолкованием сюжета. Одной из важных особенностей произведений героико-архаического и героического эпоса является то, что в центре внимания в них стоит один герой – богатырь. Невеста у него появляется позже и чаще всего служит более полному раскрытию образа главного героя сказания – эпического богатыря. В произведениях же, к рассмотрению которых мы приступаем, в сказаниях лиро-эпических, с самого начала в центр внимания берется два персонажа – герой и героиня – и их образы раскрываются в теснейшей

---

\* Исключения бывают лишь в редких случаях. В русской былине «Дунай» Настасья всегда изображается как богатырская дева и выходит замуж за Дуная лишь после того, когда последний побеждает ее в поединке. Но брак этот завершается трагически – гибелью и героя, и героини, что В.Я. Пропп объяснял следующими словами: «В эпосе женитьба героя на иноземке, как правило, невозможна, и если она происходит, то всегда кончается трагически» [139]. Очевидно, здесь вместо слова «в эпосе» надо было написать «в русском народном эпосе». Потому что женитьба богатыря на иноземке – это один из популярных сюжетов тюркского героического эпоса. И сюжет этот здесь, как говорилось, не всегда завершается трагически.



взаимосвязи. В лиро-эпических сказаниях многое в развитии сюжета поисков невесты, если не сказать – все, основывается на воззрениях, обрядах и обычаях сватовства и женитьбы, которые были непосредственно связаны с реальной и довольно жестокой исторической действительностью феодального Средневековья. В отличие от сказаний героических в лиро-эпических и романтических дастанах все содержание, все сюжеты и мотивы сосредоточиваются на поисках суженой, нареченной или возлюбленной. Такой сюжет играл немалую роль и в сказаниях героических. Специально изучавший узбекские варианты сказания об Алпамыше Т. Мирзаев писал об этом следующее: «Борьба за невесту, за Барчиной, гнев и ненависть к эпическим врагам и соперникам, стоящим на этом пути, и составляют главное содержание понятия героизма, мужества, воспетого в поэме “Алпамыш”»<sup>1</sup>. О подобных же особенностях казахской версии сказания Т. Сыдыков писал: «В соответствии с идейным содержанием в сюжете казахской версии “Алпамыс”а разворачивается борьба за сохранение и укрепление семьи героя, за сохранение его положения и прав в Конраде, добывание своей невесты и угнанного скота»<sup>2</sup>.

Возвращаясь к сказаниям лиро-эпическим, отметим, что и здесь практически все определяется интересами не отдельной личности, а патриархальной семьи. Если в сказаниях героико-архаических и героических речь шла об интересах рода или племени, в конечном счете народа, в более поздние эпохи говорится лишь об отдельных патриархальных семьях, то есть общеродовая проблема вытесняется сюжетом, связанным с интересами отдельных семей, которые не могут, не должны быть выше интересов отдельных личностей. Примечательно при этом, что речь идет не о нарушении установившихся обрядов и обычаев *молодыми*, женихом и невестой, а о том, что отвергаются они из-за капризов, жадности, корыстолюбия старых и нередко безрассудных родителей.

Если в героико-архаических и героических сказаниях, как правило, герой ищет суженую, определенную ему «судьбой» по законам экзогамного брака, когда представитель одного рода мог быть женат только на представительнице строго определенного другого рода, то теперь их предназначенность друг другу определяется другими, но не менее конкретными причинами: воззрениями, обрядами и обычаями семейно-брачных отношений средневекового феодализма, усложненными различными пережитками патриархально-родовой семьи.

Следует, однако, отметить, что в огромном количестве лиро-эпических сказаний и дастанов книжного происхождения поиски невесты богатырем начинаются, так сказать, с эпизодов чисто сказочных или сказочно-мифологических, связанных с первобытными представлениями. Любовь по портрету красавицы хорошо разработана, например, в поэме Алишера Навои «Семь планет» (Бахрам и Диларом), созданной на основе народных лиро-эпических сказаний<sup>3</sup>. Любовь по портрету в зеркале разрабатывается и в другой поэме Алишера Навои «Фархад и Ширин». Притом подчеркивается, что

<sup>1</sup> Мирзаев Т.М. Узбекские варианты дастана «Алпамыш». АҚД, Ташкент, 1965. С. 12.

<sup>2</sup> Сыдыков Т. Казахские версии «Алпамыса». АҚД. Алма-Ата, 1958. С. 7.

<sup>3</sup> Навои А. Соч. в десяти томах. Т. VI. Ташкент, 1968. С. 43.

портрет этот был увиден в зеркале Искандера. Такое определение связано с тем, что Александр Македонский «считался на Востоке изобретателем зеркала, изготовленного из полированного железа»<sup>1</sup>.

Но наиболее широко разработанной формой темы такой внезапно возникшей любви является любовь, вспыхнувшая во сне, которая встречается в многочисленных вариантах дастана книжного происхождения «Йусуф и Зулейха», основанного на распространенной как на Востоке, так и на Западе библейско-коранической легенде. Вполне возможно, что именно отсюда сюжет этот распространяется в различных книжных и фольклорных дастанах. Имеется он и в татарском сказочном дастане «Дутан батыр», в узбекской народной поэме «Кунтугмыш», в дастане узбекского поэта Лутфи «Гуль и Новруз» (1411 год), в казахском дастане «Бозджигит» и в ряде других<sup>2</sup>. Настойчивые и продолжительные поиски невесты, увиденной во сне, объясняются верой в *вещие сны*, по которым все, что приснилось, должно обязательно произойти и в жизни, притом во всех деталях.

Поскольку наиболее характерные особенности лиро-эпических сказаний тюркоязычных народов так или иначе отражаются в чрезвычайно широко распространенном у различных тюркоязычных народов сказании «Козы-Корпеш и Баян-сылу»\*, остановимся именно на этом произведении, при необходимости привлекая и данные других дастанов. Одновременно будем иметь в виду, что суть этого сказания во многом, если не в основном, определяется сюжетом поисков невесты или богатырского сватовства. Говоря условно, будущая трагическая судьба Кузы-Корпеша и Баян-сылу определяется еще до их рождения. Как говорится в казахской версии сказания, в варианте акына Бейсембая, бездетные Карабай и Сарыбай\*\* еще до

<sup>1</sup> *Навои А.* Соч. в десяти томах. Т. IV. Ташкент, 1968. С. 394.

<sup>2</sup> Татар халык ижаты. Әкиятләр. Беренче китап. 24 б.; Узбекские народные поэмы. Ташкент, 1958. С. 345–354; *Кор-Оглы Х.* Узбекская литература. М., 1968. С. 37; *Дүйсенбаев Ы.* Қазақтың лиро-эпосы. Алматы, 1973. 22–29 бб.

\* Казахская и татарская версии этого сказания являются произведениями лиро-эпическими. Башкирские фольклористы считают, что башкирская версия его относится к сказаниям героическим. При этом имеется в виду, очевидно, публикация Т. Беляева, в котором преобладают черты сказания героического (*Беляев Т.* Куз-Курпачь. Башкирская повесть, писанная на башкирском языке одним Курайчием и переведенная на Российский в долинах гор Рифейских 1809 года. Казань, 1812).

\*\* Как видим, в казахской версии отцы Баян и Кузы носят имена Карабай и Сарыбай. Иногда рядом с этими именами в одном и том же варианте сказания употребляются и имена Кара-хан и Ак-хан или ими заменяются указанные выше имена Карабай и Сарыбай [150; 151]. Так же, т.е. Кара-хан и Ак-хан, называются отцы героини и героя в сибирско-татарской версии сказания, что является, если можно так сказать, конкретным доказательством чрезвычайной близости, общности казахской и татарской версий сказания. Специалист по казахскому народному эпосу И. Дюсенбаев в этом вопросе пошел еще дальше и писал: «Можно предполагать, что сказка о Козы-Корпеше и Баян-сылу явилась исходной формой для поэтической версии. Изучение вариантов этого эпоса у соседних с казахами народов – уйгур, башкир, барабинских татар, алтайцев – подтверждает первичность сказочной версии... Барабинский вариант содержит более древние отражения быта и по форме тяготеет к волшебной сказке-легенде, т.е. к более старой, чем казахский социально-бытовой эпос, фольклорной форме» (*Дюсенбаев И.О.* О казахском социально-бытовом эпосе (варианты «Козы-Корпеша — Баян-Слу») // Труды

рождения детей договариваются, что если у одного из них родится сын, а у другого – дочь, то они по достижении детьми брачного возраста поженят их, притом без калыма, выкупа<sup>1</sup>. Такой обычай сватовства еще не родившихся детей был и у ряда других народов. Об особенностях его у тувинцев Л.В. Гребнев пишет следующее: «Обычай заключения брачного сговора и поднесения *аас-белека* еще до рождения жениха и невесты сохранялся у тувинцев еще в XIX в.» и получил соответствующее отражение в народном эпосе<sup>2</sup>. Однако наиболее характерен он был для казахского народа и имеет свое специальное название – *ежекабыл*, *белкүда*<sup>3</sup>. Отразился он в ряде сказаний казахского народа, например в произведении героического эпоса «Алпамыс». Как в нем говорится, бездетные Байбори и Сарыбай договариваются, что если у одного из них родится сын, у другого – дочь, то они их впоследствии поженят<sup>4</sup>. Отражение этого обычая в сказании «Козы-Корпеш и Баян-сылу» служит одним из главных стержней повествования. Обычай этот – глубоко традиционный. Значит, нарушать его нельзя. Но в дастане «Козы-Корпеш...» последующее развитие действия приводит к нарушению этого древнего, освященного многовековой традицией обычая. Поскольку Сарыбай погибает во время охоты или при возвращении домой, Карабай, чтобы отказаться от нежелательного с его точки зрения замужества дочери, когда ее надо будет выдавать за сироту, откочевывает. Это значит, что, по словам Н.С. Смирновой, «эпос разрабатывает тему единства ногайлы, осуждая и наказывая гибелью скота Карабая, отца Баян, за то, что, откочевав, он нарушил общность племенного союза»<sup>5</sup>. Однако гибель скота Карабая – это еще только намек на настоящую трагедию, которая произойдет в будущем.

Приблизительно такими же эпизодами начинаются и некоторые другие национальные версии сказания. Интересно разработаны картины начала сюжета поисков невесты в многочисленных вариантах, записанных у сибирских, в основном барабинских, татар\*. Озадаченный упреками обиженного им во время игр мальчика или старухи, Кузы, ни у кого не добившись ответа на вопрос о своей нареченной, обращается к матери. Как и в ряде других версий, мать не хочет отпустить от себя единственного сына и отвечает, что ничего не

---

отдела народного творчества АН Каз.ССР. Институт яз. и лит-ры. Алма-Ата, 1955. С. 45). Приблизительно такая же мысль, но уже о взаимоотношениях татарской и киргизской версий эпоса высказана Ж. Суванбековым относительно сказания «Йир Тюшлюк» / «Эр Тоштюк». Ученый считает, что татарская версия сказания, в отличие от киргизской, сохранила свою первоначальную форму богатырской сказки (*Суванбеков Ж. Кыргыз элинин баатырдык кенже эпосу. 197 б.*).

<sup>1</sup> Батырлар жыры. Т. 1. Алматы, 1963. 471 б.

<sup>2</sup> Гребнев Л.В. Указ. раб. С. 136.

<sup>3</sup> Ауезов М. Уақыт және әдебиет. Алматы, 1962. 70 б.

<sup>4</sup> Алпамыс-батыр. Алматы, 1961. 491 б.

<sup>5</sup> Смирнова Н.С. Казахская народная поэзия. С. 86–87.

\* В Центре письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН Татарстана «Мирасхане» в Казани хранится двадцать три сибирско-татарских варианта указанного дастана.

знает. Разозленный Кузы прибегает к хитрости. Он просит мать сварить *курмац*. Просьба Кузы настолько важна, что мать не может отказать. Ведь речь идет о ритуальном кушанье.

Рассматриваемый эпизод дастана необходим для дальнейшего развития действия. Не узнав о своей нареченной, Кузы не поехал бы за ней.

Когда же мать приносит курмац в ковшике из бересты, Кузы не берет, возражая: «Мать, я хочу кушать из твоих рук». Очевидно, и это требование Кузы связано с какими-то обрядами или древними воззрениями о том, что ритуальную пищу сын должен есть прямо с рук матери. Именно поэтому, как бы ни противилась мать, Кузы настаивает на своем. В конце концов мать руками берет горячий курмац и предлагает Кузы. В свою очередь он схватывает руку матери с горячим курмацем, прижигает ее руки друг к другу и требует, чтобы мать рассказала ему о нареченной. В некоторых вариантах Кузы прижимает горячий курмац к груди матери. Не вынося всего этого, мать оказывается вынужденной рассказать сыну о его нареченной.

Описанный мотив есть в подавляющем большинстве национальных версий сказания «Козы-Корпеш и Баян-сылу». И не только! Такие картины встречаются и в сказаниях других жанровых разновидностей народного эпоса у целого ряда народов. «Во многих нартских сказаниях и в нартских богатырских сказках встречается мотив допрашивания героем своей матери путем прижигания ее руки либо груди горячим ячменем, железом, кипящей кашей»<sup>1</sup>. В сказаниях о нартах обычно сын просит назвать имя убийцы отца. «В трех черкесских вариантах истории Сосруко и Тотреша юный Тотреш просит мать поджарить ему зерна кукурузы, но, когда бедняжка, сняв с огня, несет ему в пригоршне эти зерна, сын внезапно стискивает ей руку; она вскрикивает от боли и уступает»<sup>2</sup>. Близкий эпизод прижигания рук матери есть и в армянском народном эпосе «Давид Сасунский»<sup>3</sup>. Такие мотивы встречаются и в ряде других сказаний, бытовавших на юге России, особенно на Кавказе. У.Б. Далгат считает, что такие допрашивания могут быть сопоставлены с историческими данными: «Форма подобного допроса, запечатленная в эпосе, имеет свои исторические аналогии в древнеиранском праве судебных испытаний, так называемых ордалий; подобные испытания обвиняемого были зафиксированы и на Кавказе... Судебные испытания иранцев проводились огнем или с помощью кипятка, из которого испытуемый должен был вынуть кольцо»<sup>4</sup>. Впрочем, как мы увидим далее, некоторая перекличка сибирско-татарского варианта рассматриваемого сказания с древневосточным эпосом наблюдается и в ее заключительной части. А что же касается испытания огнем, то они представлены также в древнеиндийском сказании

<sup>1</sup> Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследование и тексты. М., 1972. С. 193.

<sup>2</sup> Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1977. С. 39.

<sup>3</sup> Давид Сасунский. Армянский народный эпос. М., 1958. С. 186.

<sup>4</sup> Далгат У.Б. Указ. раб. С. 193; Чиковани М.Я. Народный грузинский эпос о прикованном Амირани. М., 1966. С. 224, 264.

«Рамаяна» (испытание Ситы), в казахском и киргизском версиях сказания «Ер Тостик» / «Эр Тоштюк» и др.

Возвращаясь к сказанию «Кузы-Корпеш и Баян-сылу», попытаемся понять и объяснить жестокость Козы-Корпеша в обращении с родной матерью. Можно было бы сказать, что делает это он ради любимой девушки. Но в отличие от некоторых казахских и целого ряда других национальных версий сказания в татарской герой не знает даже имени Баян-сылу. Значит, его поступок связан с чем-то другим, с какими-то иными важными причинами. И сразу же отметим, что перед нами в данном случае предстает глубокая связь с традициями героического эпоса, в котором изображение жестокости богатыря, особенно в его гневе, является типичным, часто встречающимся мотивом (Ахилл, Дунай Иванович, Ак Кубек и др.). Во-вторых, просмеяв публично, Кузы очень разозлили его сверстники или обиженная им старуха, что тоже является глубоко традиционным мотивом. Ведь Кара-хан увез свою дочь потому, что считал Кузы недостойным Баян-сылу. В казахской версии сказания об этом говорится прямо. Козы стремится отомстить за унижение и доказать, что он богатырь, достойный своей нареченной. В-третьих, отец Кузы перед гибелью договорился с Кара-ханом женить своего сына на его дочери. Нарушение этого последнего желания отца было бы оскорблением его памяти, кощунством. Уважительное отношение к завещаниям предков воспитывалось в народе в течение тысячелетий, было связано со священным и очень популярным *культу предков*, со временем превратилось в неписанный закон. Беспрекословное их выполнение является, по видимому, одним из важнейших условий возникновения и формирования как многих обрядов и обычаев, так и различных художественных традиций. А зарождение и укрепление такого закона связано с древнейшими взглядами людей, страхом перед умершими, стремлением ни в коей мере не запятнать их память. Кузы-Курпач татарской версии выступает как защитник старинных, в известном смысле консервативных обычаев. Однако те же обычаи, как отмечалось, возникли в связи с необходимостью сохранить единство племени. Кроме того, такое поведение Кузы связано и с другой несомненно прогрессивной идеей. По мнению И. Дюсенбаева и А. Киреева, желание женить Кузы и Баян основывается на стремлении к объединению родов, созданию крупных племенных образований<sup>1</sup>. Для определенных исторических эпох это, разумеется, было прогрессивной идеей. С этой точки зрения стремление Кузы и Баян друг к другу полностью оправдывается. Достаточно жестокое поведение героя в таком случае не покажется столь суровым. И такого истолкования требуют все варианты сказания, ибо такой мотив есть и в казахской, и в башкирской, и в татарской версиях дастана<sup>2</sup>. Так, в различных национальных версиях рассказывается о достаточно остром конфликте, возникшем между героем и его матерью.

Возникает вопрос: почему же мать Кузы выступает против указанной выше прогрессивной для определенных исторических эпох идеи? Почему она не хочет отпускать Кузы к Баян? Ответить на этот вопрос можно очень просто и довольно убедительно, сославшись на материнские чувства. Для

<sup>1</sup> Дюсенбаев И. О казахском социально-бытовом эпосе. С. 48.

<sup>2</sup> Мәргән К. Башкорт халкының эпик комарткылары. 223 б.

абсолютного большинства версий сказания в новое время это так и объясняется. И отвергать это объяснение не нужно. Оно вполне логично и убедительно, то есть с чисто художественной, да и общечеловеческой точки зрения, с точки зрения морали всех времен и народов поступок матери полностью оправдан. И он не нуждается в дополнительной аргументации. Мать, которая в престарелом возрасте должна остаться одинокой, не хочет отпускать своего единственного кормильца. Тем более путь Кузы далек и спасен. Как говорится в дастане, он должен бороться против коварного Кара-хана и его сыновей. Его благополучное возвращение сомнительно. Мать это хорошо понимает. Если бы Кара-хан был согласен выдать свою дочь за Кузы, он не уезжал бы, как говорится в одном из татарских вариантов сказания, за «незамерзающее в течение шести месяцев море».

Близкие к сказанию «Козы-Корпеш и Баян-сылу» коллизии разрабатываются в татарской версии сказания «Тахир и Зухра», когда мать также долго и упорно борется против поездки Тахира к Зухре<sup>1</sup>. Что же касается «Козы-Корпеша...», следует сказать, что в одном из казахских вариантов мать проклинает его за непослушание, что и является, по определенным представлениям, причиной его гибели. В алтайском «Козын-Еркеше» Козын и его мать взаимно проклинают друг друга. В татарской версии мать предупреждает Кузы, что на его пути будет много трудностей:

–Урманның утыз бүресе, балам,  
Аны ла ничек чыгарсың, балам?  
Кырның ла кырык аюу, балам,  
Аны ла ничек чыгарсың, балам?

–Урманның утыз бүресенә, анам,  
Кырның ла кырык аюына, анам,  
Атамның бер угы шайдыр, анам<sup>2</sup>.

–В лесу тридцать волков, сын мой,  
Как перейдешь через него, сын мой?  
В поле сорок медведей, сын мой,  
Как перейдешь через него, сын мой?

–Против тридцати волков леса, мать моя,  
Против сорока медведей поля, мать моя,  
Достаточно одной стрелы отца, мать моя.  
(Пер. наш. – Ф.У.)

Трудности пути не пугают Кузы. Тогда мать говорит ему, что девушку, подобную Баян-сылу, можно найти в своих селениях. Однако Кузы не хочет нарушить завещание отца. Возникший между Кузы и его матерью конфликт становится все более острым. Мотив этот является общим для различных нацио-

<sup>1</sup> Татар халык ижаты. Дастаннар. 206–248 бб.

<sup>2</sup> Из собственных записей автора. Новосибирская область, Барабинский район. 1967 г.

нальных версий. Но в татарской он звучит особенно сильно. С первых же шагов богатырского сватовства герой сталкивается с очень острым психологическим противоречием. Как объяснить этот конфликт между матерью и сыном, который в не менее острой форме представлен и в некоторых других сказаниях? Только в них речь идет не только о матери, но и о родителях вообще<sup>1</sup>.

Выше мы уже попытались дать ответ на этот вопрос с точки зрения художественной специфики произведения. К этому нужно добавить, что по мнению некоторых ученых, в данном случае отражается решительное выступление героя против последствий матриархальных отношений. С этим, видимо, можно согласиться. Если принять это объяснение, то следует признать, что противоречие между Кузы и его матерью выступает как исторический конфликт между отживающей и наступающей стадиями семейно-родовых отношений, охватывающих длительный период развития общества. И период этот был настолько продолжительным, что включал в себя, очевидно, отражения самых различных форм инициаций. В отдельных вариантах сказания мать не только предупреждает Кузы о возможных трудностях, но и ставит перед ним различные преграды. Это значит, что моральное противоречие, о котором говорилось выше, как бы материализуется, приобретает реальную силу. Мать испытывает силу и возможности своего сына, то есть совершает то, что делалось и при посвящении юношей в полноправные члены рода. «Вот оставляю перо, если из него капнет кровь, значит – я погиб», – говорит Кузы и, оставляя матери это сказочно-волшебное перо, уезжает. «В пути ему встречаются волки. Как только он собирается выстрелить в одного из них, волк оборачивается его матерью. “Не уезжай, сынок”, – умоляет она. Кузы продолжает свой путь. Встречаются медведи. Как только собирается выстрелить, оборачивается его матерью...»<sup>2</sup>. Поскольку угрозами невозможно остановить Кузы, мать еще раз умоляет его, предупреждает о еще больших трудностях, которые ожидают его в пути:

–Күз күрмәс карагай, балам,  
Аны ла ничек үтәрсең, балам?

–Күз күрмәс карагайны үтәргә, анам,  
Атамның акбүз аты шай, анам.

–Идел лә суы бар диләр, балам,  
Аны ла ничек чыгарсың, балам?

–Идел лә суын үтәргә, анам,  
Атамның бер камчысы шай, анам<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См.: *Киреев А.Н.* Позднейшие записи эпического сказания «Кузы-Курпес и Маян-хылу» // Народный эпос «Кузы-Курпес и Маян-хылу». С. 72.

<sup>2</sup> Из записей автора. Новосибирская обл., Барабинский р-н. 1967.

<sup>3</sup> Там же.

–Непроходимый сосновый бор, сын мой,  
Как же пройдешь через него, сын мой?

–Пройти непроходимый сосновый бор, мать моя,  
Поможет белогривый конь отца, мать моя.

–Говорят, что есть воды идели\*, сын мой,  
Как же перейдешь через них, сын мой?

–Пройти воды идели, мать моя,  
Поможет плеть отца, мать моя.

(Пер. наш. – Ф.У.)

Итак, преграды, поставленные матерью, не могут остановить Кузы. Он доказывает, что способен на героическое сватовство и вполне достоин своей нареченной.

На разобранном сюжете мы остановились более или менее подробно, ибо такие эпизоды в эпических произведениях фольклора, особенно древних, распространены весьма широко. Притом не только в сюжете героического сватовства. Часто встречаются они как в сказочном, так и героическом и романтическом эпосе тюркских народов. Чтобы найти невесту, похищенную жену, нареченных, иногда сказочных возлюбленных, чтобы жениться, герои народных сказок и сказаний отправляются в чужие края. В пути они встречаются со множеством трудностей, которые обычно преодолевают. Также как и дети, которые в известные периоды истории, чтобы войти в общество взрослых, чтобы жениться, должны были пройти через тяжкие испытания; персонажи сказок и сказаний, чтобы найти себе невесту, вернуть похищенную, увезенную жену или чтобы получить право женитьбы, преодолевают невиданные трудности. Следовательно, и этот сюжет сказания связан с очень древними обрядами и обычаями.

Все же было бы, разумеется, неправильно усматривать в приведенных выше эпизодах прямое отражение особенностей лишь древних обрядов и обычаев, потому что в период формирования лиро-эпических сказаний типа «Кузы-Курпяча...» или «Тахира и Зухры» они не встречались в повседневном быту. Значит, здесь мы видим лишь художественное отражение древних явлений. Возможно, что эти мотивы, широко распространенные в фольклоре, заимствованы из других, хронологически более ранних произведений.

Дальнейшее развитие рассматриваемого сюжета во всех национальных версиях однотипно. В сибирско-татарской версии оно связано с появлением героя в кочевьях отца Баян-сылу, встречи с ней, сопротивлением со стороны ее отца и братьев. Хотя Кузы и Баян после этой встречи начинают жить как муж и жена, сюжет, как и в сказании «Тахир и Зухра», развивается достаточно последовательно. И это весьма примечательно. Ибо во многих образцах эпоса тюркских народов данный сюжет получает оптимистическое разреше-

---

\* Речь в данном случае идет не об Идели-Волге, а вообще о большой полноводной реке.



ние. Что же касается трагического конца сюжета героического сватовства, в известной степени перенесенного в средневековый бытовой план в таких сказаниях, как «Кузы-Курпяч и Баян-сылу», «Тахир и Зухра» и др., происхождение его связано с более поздними историческими эпохами, когда народ осознал и воочию видел трагичность своего положения.

В связи с этим же интересно отметить, что не все национальные версии «Кузы-Курпяча...» завершаются трагически. Например, некоторые казахские варианты, башкирский вариант, переведенный и изданный в 1812 году в Казани, отдельные алтайские версии заканчиваются оптимистически. В них погибшие в молодые годы Кузы и Баян снова оживают и живут счастливо в течение трех лет или тридцати одного года. М. Ауэзов считал, что такая концовка, «очевидно, порождена сочувствием народа к несчастным влюбленным и является позднейшим наслоением»<sup>1</sup>. По другому объяснял оптимистическое завершение сюжета в башкирской версии публикации Т. Беяева Л. Климович: «Такой конец... связан, по-видимому, со стремлением дать в повести своего рода художественную летопись или, вернее, родословие, “генеалогическое древо”, сводное шежере башкирского народа», так как в эпосе Куз-Курпяч и Баян-сылу изображаются первопредками семи башкирских родов<sup>2</sup>.

Здесь же можно отметить, что такая закономерность наблюдается и в некоторых других подобных сказаниях тюркских народов. Рассматривая романтические дастаны азербайджанского народа, А.П. Векилов пишет: «В романтических дастанах конфликт большей частью разрешается не силой оружия, как в героических, а примирением сторон, победой благоразумия. Иногда гуманность и уважение к чувствам влюбленных одерживают верх и сказание завершается счастливым концом, как, например, в дастанах “Ашыг Гариб”, “Гурбани” и др.»<sup>3</sup>.

Сказание «Кузы-Курпяч и Баян-сылу» в его татарской версии требует несколько иного подхода к проблеме. В некоторых казахских вариантах Кузы и Баян оживают в результате долгих молитв представителей мусульманского духовенства, их паломничества в Мекку и т.д. Ясно, что такие мотивы могли появиться в народном сказании под влиянием ислама. Поэтому отдельные ученые считают, что эпизоды дастана, в которых рассказывается о жизни Кузы и Баян после воскрешения, являются ненужным наслоением. Так оценивается оптимистическая концовка, добавленная Бейсембаем к архаическому варианту акына Жанака. Бейсембай – представитель господствующего класса. Ему хотелось провести мысль о том, что и при патриархальном феодализме возможны счастливая жизнь и счастливая любовь. Смысл этой «оптимистической заплатки» М. Ауэзов определял следующим образом: «Если бы концовка “Козы-Корпеша и Баян-сылу” была благополучной, как в варианте Бейсембая, не было бы такой поэмы в те времена, она не стала бы бытовать и как незначительная легенда. Поэма появилась именно

---

<sup>1</sup> Ауэзов М. Козы-Корпеш и Баян-сылу // Народный эпос «Кузы-Курпеш и Маян-хылу». С. 37.

<sup>2</sup> Климович Л. Наследство и современность. М., 1971. С. 329.

<sup>3</sup> Векилов А.П. Народная поэзия Азербайджана // Одноименная книга. Л., 1978. С. 81.

потому, что двое влюбленных, зажженные большими чувствами и увлекаемые одной мечтой, на этом пути трагически гибнут. Вот эта правда сохранила в народной памяти образы Баян и Козы и обусловила их передачу из уст в уста целыми поколениями акынов»<sup>1</sup>.

На основе приведенных суждений некоторые исследователи считают, что наиболее древними вариантами сказания являются те, которые заканчиваются трагически. Потому что при оптимистическом завершении существенно смягчается конфликт произведения, не совсем оправдываются его основная мысль, идея, несколько обесцвечиваются образы, недостаточно раскрывается смысл трудностей, пережитых героями. Следовательно, наиболее архаическими, изначальными являются те сюжеты лиро-эпических сказаний, в которых сохранено трагическое разрешение конфликта.

Как показывает рассмотрение конкретного материала, сюжет богатырского сватовства или поисков невесты является одним из самых распространенных в эпосе тюркоязычных народов. Он широко представлен во всех его жанровых разновидностях. Наблюдается и известная эволюция сюжета героического сватовства, которая в связи со сменой исторических эпох все ближе и ближе подходит к реальной исторической действительности. В героико-архаических сказаниях богатыри воюют или вступают в конфликт с представителями иного мира, побеждают их и женятся на их дочерях. В героических сказаниях богатырское сватовство сопровождается борьбой за свободу страны и народа. В основном светлая, преданная любовь и упорная борьба за ее сохранение являются одной из главных проблем лиро-эпических дастанов и сказаний книжного происхождения.

---

<sup>1</sup> Ауэзов М. Козы-Корпеш и Баян-сылу. С. 49.

## БИТВЫ БОГАТЫРЕЙ

Непосредственное столкновение эпического героя и его битва со своими противниками в образе чудовища, человека-чудовища или чужеземного захватчика занимает одно из центральных мест в героико-архаическом и героическом сказаниях. Причина, мотивировка боя могут быть, говоря обобщенно, двух типов: это борьба, битва за добывание жены или спасение ее после похищения; защита родной земли от иноземных поработителей, нападающих на страну и дом богатыря или же уже захвативших их. Независимо от причин, условий, характера битвы описание ее обычно глубоко традиционно или более или менее однотипно. Как правило, оно состоит из следующих сюжетов: описание подготовки к бою; повествование о самой битве; рассказ о ее результатах, о чем речь будет в следующей главе. В свою очередь, эти сами по себе несложные сюжеты могут состоять из множества разнообразных мотивов. И наша задача в данном случае заключается в том, чтобы выяснить, как эволюционирует описание боя богатыря со своими противниками в связи с развитием самого народного эпоса, изменениями во времени и пространстве. И начинать надо, очевидно, с одного из самых древних известных современному читателю сказаний Древнего Востока – шумеро-аккадского и ассирио-вавилонского эпоса о Гильгамеше – «О все видавшем». Такой подход оправдан еще и тем, что это сказание в классической высокохудожественной форме отражает многие, самые главные особенности архаического эпоса, что видно и в описании битвы богатырей.

Одной из наиболее ранних форм описания битвы богатырей является рассказ о *борьбе героя с чудовищем*. И рассказ этот обычно состоит из глубоко традиционных мотивов. Прежде чем вступить в бой со своим противником, о силе и мощи которого богатырь хорошо знает, он должен *психологически подготовить себя* к страшной схватке. В этом процессе большую роль играет обращение богатыря за поддержкой, помощью к *своим предкам*, богу, в древневосточных памятниках – богу, личному покровителю-предку героя, что мы видим уже в эпосе «О все видавшем». Перед началом боя с чудовищем-Хумбабой, старейшины Урука вещают Гильгамешу:

Пусть идет с тобою богиня, пусть хранит тебя бог твой,  
Пусть ведет тебя дорогой благополучной,  
Пусть возвратит тебя к пристани Урука!  
Перед Шамашем, встал Гильгамеш на колени:  
«Слов, что сказали старцы, я слышал, –  
Я иду, но к Шамашу руки воздел я:  
Ныне жизнь моя да сохранится,

Возврати меня к пристани Урука,  
Сень твою прости надо мною!»  
(Пер. И. Дьяконова)<sup>1</sup>

Гильгамеш не только сам обращается к шумерскому богу Шамашу, «всевидающему богу Солнца», но и к своей матери – богине Нинсун – и просит ее молиться за него до тех пор, пока он со своим побратимом Энкиду не расправится с Хумбабой. Мать богатыря, царица-богиня Нинсун, выполнила все так, как просил Гильгамеш: она соответственно помылась, оделась и долго молилась Шамашу<sup>2</sup>.

Обращения к своим предкам, богам, а в наиболее архаичных, типологически более ранних, чем шумеро-аккадский эпос, сказаниях – к духам-хозяевам различных стихий имеют место в якутских олонхо, когда богатырь, уезжая на битву с врагами, прощается с родными краями, землей, водой, горами и просит их помощи в борьбе со всевозможными чудовищами, что является своеобразным прологом молитв богатыря перед битвой.

В алтайском героическом эпосе «Маадай-Кара» главного героя сказания Когюдей-Мергена воспитывает и готовит к мести за отца, захват родины Кара-Кула каану, угнавшему отца богатыря с его скотом, хозяйка Алтая, которая как бог или богиня древневосточного и древнегреческого эпоса сопровождает каждый шаг героя, найденного ею в горах Алтая. В отличие от многих героинь сказаний, где женщины отговаривают богатыря от выезда, хозяйка Алтая благословляет богатыря на великие подвиги ради спасения матери и отца. Притом она знает прошлое, настоящее и будущее всего сущего на земле. Она говорит Когюдей-Мергену, что дорога его будет трудной:

Маадай-Кара Баатырдынг  
Коргон јаныс уулы – деди,  
Јетен тайга ол ажузы  
Бийик болор, балам, – деди.  
Јетен талай бу кечузи  
Терен болор, уулым, – деди.  
Семис адынг арыыр болор,  
Албадан ла – дебей кайтты,  
Седенг бойын јобор болор,  
Кайралаба, – деген турды.

Маадай-Кара богатыря  
Ненаглядный единственный сын (слушай):  
Перевалы семидесяти гор  
Будут высоки, дитя.  
Броды семидесяти рек  
Будут глубоки, сынок.  
Сытый твой конь будет уставать,

<sup>1</sup> Я открою тебе сокровенное слово... С. 138.

<sup>2</sup> Там же. С. 139–140.

Но устремляйся вперед, – сказала, –  
 Бодрый, ты сам измучаешься,  
 Но назад не отступай, – сказала.  
 (Пер. С.С. Суразакова)<sup>1</sup>

Сказание передает и поклонение богатыря различным стихиям природы. Когда старуха – хозяйка Алтая, дав последние наставления богатырю, исчезла: «Мыны коргон Когудей-Мерген Кумдус боркин ушта тартып, Кок талайга мургуп салды, Алаканын жайа тудуп, Алтайына мургуп салды» – «Увидев это, Когудей-Мерген Бобровую шапку свою снял, Поклонился синей реке, Ладони свои раскрыл, Поклонился Алтаю»<sup>2</sup>.

Как обязательная часть эпических сказаний обращения к предкам, хозяевам различных стихий, мусульманским святым или Аллаху довольно широко и многосторонне разрабатываются в средневековых тюркских сказаниях. Перед выездом Кобланды-батыра в поход в одноименном казахском сказании его предупреждает жена Кыз Кортка, что он выезжает на бой раньше времени, что его конь не достоял всего положенного срока: осталось еще сорок три дня. Значит, в бою Кобланды-батыр может потерпеть поражение. Жена Кыз Кортка, сестра Карлыгаш, отец и мать долго молятся и древним языческим богам, и мусульманскому Аллаху, обращаются с мольбой к различным святым, чтобы они помогли Кобланды-батыру в его трудном походе, в битве, приносят всевозможные жертвы. Жена богатыря Кыз Кортка говорит:

Куданың ісі көп шығар  
 Өлмегенге сақтаған.  
 Алла қосып, султаным,  
 Сапарланып жол шектің,  
 Қош аман бол, Алла жар!  
 Жалғызымды тапсырдым  
 Куданың досты пайғамбар.

Праведные божьи пути  
 Постигнет каждый, живущий на земле.  
 По воле Аллаха, повелитель мой,  
 Ты отправляешься в поход,  
 Прощай! Да поможет тебе Аллах!  
 Единственного моего я препоручаю  
 Всевышнему и пророку его<sup>3</sup>.  
 (Пер. Н.В. Кидайш–Покровской и О.А. Нурмагамбетовой)

Также выразительна молитва матери богатыря, выезжающего в опасный поход<sup>4</sup>. Обращение к богу, молитвы богатыря совершаются не только

<sup>1</sup> Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. С. 120, 306.

<sup>2</sup> Там же. С. 126, 313.

<sup>3</sup> Кобланды-батыр. С. 99, 258.

<sup>4</sup> Там же. С. 101, 260.

перед началом боя, но и в ходе его. И традиция эта идет тоже с глубокой древности, скажем, с эпоса «О все видавшем». Кажется, что в бою Гильгамеша с Хумбабой принимает участие сам бог Солнца Шамаш. Когда Гильгамеш начинает терпеть неудачу, он опять обращается за помощью к богу Шамашу, который прямо с неба дает ему достаточно конкретные советы:

Поспеши, подступи к нему, чтобы в лес не ушел он,  
Не зашел бы в заросли, от вас не скрылся!  
Он еще не надел свои семь одеяний ужасных,  
Одно он надел, а шесть еще сняты<sup>1</sup>.

Вот такое сопровождение битвы богатыря его молитвами к богу, помощь бога в битве богатыря, даже формы этих обращений, выработанных в XXV–XXIII веках до н.э., доходят до средневекового тюркского эпоса и в очень близкой форме отражаются в целом ряде сказаний. Как говорится в «Кобланды-батыре», например, оказавшись один перед многочисленными врагами, богатырь обращается к Аллаху со словами: «Жар болғай Алла өзіме» – «О Аллах! Будь опорой мне!»; к святым покровителям: «Кәміл пірлер, қулақ сал Ауыздан шыққан сөзіме» – «Внемлите, святые пиры мои, словам, сказанным мной!». Богатырь и сам говорит о том, к кому он обращался: «Сыйынған пірім Қамбар, Дәуіт!» – «Уповал на Даута, на пира Камбара моего!»<sup>2</sup>.

Если в древневосточных или древнегреческих сказаниях непосредственное участие в подготовке богатыря к бою и его ходе принимали участие боги и богини, которые помогали или мешали, вредили героям, то в ранних средневековых тюркских дастанах нередко эту роль выполняют кони богатырей, иногда выступая в роли советчиков, тотемических или божественных покровителей-предков героев. Как рассказывается в «Кобланды-батыре», в пути к своему врагу Казану герой, который не послушался предостережений своей жены, советуется со своим конем Тайбурылом и просит его пройти сорокадневный путь за один день. При соблюдении поставленных условий конь вовремя прибывает к месту сражения. Перед городом хана Казана друг Кобланды-батыра Караман остановился, его конь не смог перепрыгнуть через шесть рядов рвов. Теперь перед этими рвами стоит Кобланды и советуется со своим конем:

Екеуміз жолдас болғалы  
Бүгін емес, бірталай.  
Анаңыз тулпар деуші еді.  
Қалмақтың терен қаздырған  
Алты қабат орынан,  
Қарғытамын, Бурылым.  
Жетінші қабат қалаға,  
Қарғимысың жай қандай?

<sup>1</sup> Я открою тебе сокровенное слово... С. 145.

<sup>2</sup> Кобланды-батыр. С. 121, 281.

С тех пор, как с тобою дружу –  
 Не сегодня, а давно,  
 [Кортка –] твоя мать говорила, что ты тулпар.  
 Через вырытые калмыками глубокие  
 Рвы в шесть рядов  
 Хочу, чтобы ты перепрыгнул, мой Бурыл.  
 В город, что в седьмом ряду,  
 Как думаешь, перепрыгнешь ли<sup>1</sup>?

Конь богатыря отвечает следующими словами: «Салған қолқаң сол болса, Қобланды сынды еріміз, Қарғысам, қарғып көрейін, Қарғи алмасам, өлейін, Тәуекел етіп көріңіз» – «Если просьба твоя такова, Богатырь наш Коблан, Уж попробую перескочить, Если не перепрыгну, пусть умру! Пожелай же удачи мне!»<sup>2</sup>. Тайбурыл, конечно, перескочил через шесть рядов рвов и оказался в центре города хана Казана Кырлыкала.

Большое значение придается в тюркском эпосе описанию появления противника богатыря. Известно, что для народного, в том числе и для тюркского, эпоса характерно сопровождение каждого важного шага эпического героя особыми, чаще всего *грозными явлениями природы*. Например, так «реагирует» природа на появление противника богатыря, чудовища Уот Усутаакы в якутском олонхо «Нюргун Боотур Стремительный»: «Вдруг загудела земля, От гула дрогнула даль, Стоголосоым эхом откликнулся лес, Горы отозвались, Так забасил он, заговорил Абаасы-исполин»... (пер. В. Державина)<sup>3</sup>. Близкое описание появления чудовища представлено в алтайском героическом эпосе «Маадай-Кара», когда на страну мирно жившего народа нападает Кара-Кула каан:

Јаткан јадык јада ангданар салкын келди,  
 Турган агаш тура сынар соок тушти.  
 Озок ичи оло туман кайнай берди,  
 Кырдынг бажы кызыл туман борлой берди.  
 Табыр-тубур јааш келди,  
 Эзин-јыбар салкын болды.  
 Кок талайдынг бу јарады,  
 Тогус карыш јара тонгды,  
 Коо тайгадынг бу колтыгы  
 Јети карыш јара тонгды.

Подул ветер, валежник переворачивая,  
 Ударил мороз, стоящие деревья ломая,  
 В долине бело-серый туман стал кипеть,  
 На вершинах гор красный туман стал бурлить,  
 Крупный дождь пошел,

<sup>1</sup> Кобланды-батыр. С. 114, 273.

<sup>2</sup> Там же. С. 114, 274.

<sup>3</sup> Нюргун Боотур Стремительный. С. 36.

Холодный, резкий ветер подул,  
Берега синей реки  
На девять вершков промерзли и треснули,  
Ущелья гор-крепостей  
На семь вершков промерзли и растрескались<sup>1</sup>.

Описание грозных явлений природы сопровождается не только появлением противника эпического героя, но нередко и его самого. Об этом свидетельствует, например, описание появления богатыря и его войска в татарской версии конкретно-исторического эпоса «Идегей», где представляется следующая картина:

Ул дигәнче бу булды:  
Кара болыт якынлап,  
Көн урынына төн булды.  
Бөркелеп чыккан тузаннан  
Жир белән күк бер булды.  
Яшене-уты ялтырап,  
Тәңредән ут килде дип,  
Күк ярылды, жир ауды,  
Бер фәлякәт инде, дип,  
Ханнар катып торганда,  
Яулар посып торганда  
Анда тузан ачылып,  
Илле төрле ту белән  
Жңитеп килде Идегәй<sup>2</sup>.

Думали, что случилось что-то:  
Приближаясь, черные тучи  
Превратили день в ночь.  
От разыгравшейся пыли  
Земля и небо слились.  
Сверкали огонь и молния.  
Думая, что огонь этот от бога,  
Разверзлось небо, упала земля,  
Случилось что-то ужасное,  
Ханы стояли растерянные,  
Спрятавшись, стояли войска.  
Открылась, раздвинулась пыль,  
Под пятьюдесятью знаменами,  
С пятидесятитысячным войском  
Вдруг появился Идегей.  
(пер. наш. – Ф.У.)

---

<sup>1</sup> Маадай-Кара. С. 90, 274–275; см. также: Алтайские героические сказания. М., 1983. С. 33.

<sup>2</sup> Идегей. Татар халык дастаны. 146 б.



Как видим, пока что битвы нет. Представлено лишь ее приближение. И для описания предстоящей грозной битвы сначала дается описание грозных явлений природы.

Следующий мотив описания битвы связан с непосредственной встречей богатырей. Когда богатырь, если можно так сказать, выясняет, насколько он сам подготовлен к бою, он должен понять, с кем же он имеет дело, кто такой его противник. Мотив этот может быть представлен по-разному. В казахском «Кобланды-батыр»е, например, его вообще нет. Ибо Кобланды заранее и хорошо знает, с кем имеет дело. Иначе происходят действия в других сказаниях, особенно в наиболее архаических. В ряде ранних сказаний знакомство богатырей перед битвой, перед столкновением, поединком изображается очень просто. Скажем, в сибирско-татарском сказании «Ак Кубек». Встретившись с еще малолетним Ак Кубеком, Коден Кан спрашивает его имя. Тот называет. Дальше повторяется то же самое<sup>1</sup>.

Чуть сложнее представлен этот момент в другом варианте того же сказания. Встретив Кидан хана, Ак Кубек здороваётся с ним. Хан не отвечает на его приветствие. Ак Кубек встречается с ханом второй раз. Еще раз приветствует его. Хан не отвечает. В третий раз повторяется то же самое. Тогда богатырь спрашивает имя встречного. По поводу своих имен герои обмениваются колкими фразами, которые служат своеобразной заменой взаимооскорблений богатырей.

Как рассказывается в якутском олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» абаасы-исполин прибыл за сестрой Кюн Дьырибинэ. Богатырь должен отстоять свою сестру. И он обращается к исполину абаасы со словами самовосхваления и одновременно спрашивает, с кем же он имеет дело, кого он должен убить:

Я взнуздаю тебя,	Последнее слово скажи,
Оседлаю тебя,	Предсмертное слово твое!
Брошу навзничь,	Как могу я тебя поминать,
Брюхо тебе распорю,	Коль не буду знать,
Срок даю	Кого я убил... <sup>2</sup>

Прежде чем начать анализ картин, изображающих битву, необходимо остановиться еще на одном традиционном мотиве народного эпоса – на *взаимных оскорблениях богатырей*, которые занимают значительное место в тюркском героическом эпосе и обычно произносятся перед началом битвы, поединка, единоборства. Достаточно выразительно представлены они в якутском героическом эпосе «Нюргун Боотур Стремительный». Так, перед началом боя между Кюн Дьырибинэ и чудовищным абаасы Уот Усутаакы, который хочет жениться на земной девушке Туйаарыма Куо, между богатырями происходит довольно длинный обмен речами. Кюн Дьырибинэ начинает свои слова с прямого и грубого оскорбления своего противника, «Эй, кривая

<sup>1</sup> Татар эпосы. Дастаннар. Казан, 2004.

<sup>2</sup> Нюргун Боотур Стремительный. С. 38.

рожа, кровавая пасть, голень-ярмо, черный плут, гораздый на воровство! Эй, ты, адъарайский сын, клочок убегающих туч!» и т.д. После такого обращения, богатырь говорит о том, что он сделает со своим противником: «Я взнуздаю тебя, оседлаю тебя, брошу навзничь, брюхо тебе распорю...». Далее богатырь в духе безграничного самовосхваления подробно рассказывает о себе, о своем роде-племени, родителях и еще раз повторяет свои угрозы.

В таком же духе, притом почти в такой же композиции, чередовании частей строится и ответ Уот Усутаакы: «Ах, голубчик – деточка мой! От земли не видно его, а смотри-ка, храбрый какой!». Абаасы Уот Усутаакы также предупреждает богатыря о том, как он с ним расправится: «Да стоит щелчок ему дать, да стоит один пинок ему дать – и рассыплется как роса, рассеется без следа...». Уот Усутаакы тоже в духе самовосхваления подробно рассказывает о том, кто же он такой, откуда родом, кем, когда и при каких обстоятельствах рожден. Он требует, чтобы отдали ему в жены Туйаарыма Куо: «Красавицу Туйаарыма Куо Неужели не уступите в жены мне? Неужели откажете мне – Родовитому, знатному жениху?»<sup>1</sup>.

Довольно хорошо представлены самовосхваления и взаимные оскорбления богатырей перед битвой в узбекском героическом эпосе «Алпамыш». Задолго до начала битвы обмениваются взаимными угрозами калмыцкий богатырь Кокальдаш, претендующий на Барчин, с Алпамышем:

Гап эшит, узбак, тилимдан,  
Колмагин келган йулингдан,  
Умидинг угзил жонингдан,  
Умид килмагин ёрингдан,  
Айрилма кирдикорингдан,  
Нима иш келар кулингдан?!  
Суз айтади мендай алплар,  
Менга булмайсан баробар,  
Бул хотинимда ниманг бор,  
Кет энди сендай баччағар.

Послушай, узбек, речи мои,  
Не сбивайся со своего пути,  
Не надейся, что останешься жив,  
Не рассчитывай увидеть свою возлюбленную,  
Не отступай от своих намерений, –  
Да что можешь сделать ты?!  
Говорит такой, как я, богатырь,  
Потягаться со мной не сможешь ты,  
Какое тебе дело до жены моей,  
Убирайся ты, нечистое отродье.  
(Пер. М. Абдурахманова)<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Нюргун Боотур Стремительный. С. 38.

<sup>2</sup> Алпомиш. Ўзбек халқ қахрамонлик эпоси. 169, 533 бб.; см. также: Алпамыш. Узбекский народный эпос. Л., 1982. С. 146.

На такие слова противника Алпамыш отвечает не менее выразительно и самоуверенно:

Тикилсам курийди дарёнинг гуми,  
 Наъра тортсам қулар қурғоннинг тими,  
 Бунча сузни лоф урмагин бемаъни,  
 Отим Хаким, мен хам Бойсыннинг хони.  
 Кетган одам излаб бунда келами,  
 Келган одам сендан камроқ булами,  
 Узи улмай, киши ёрин берами,  
 Хеч бир элда сендай тентак юрами.

Взгляд мой такой, что высушу омуты речные,  
 Крик мой такой, что обрушатся кургана с воды,  
 Слов хвастливых ты понапрасну не трать,  
 Мое имя Хаким, и сам я хан Байсуна.  
 Разве уехавший приехал бы сюда искать,  
 Разве тот, кто приехал, хуже и слабей тебя,  
 Разве кто еще жив, отдаст любимую свою?  
 Живет ли где еще на свете такой дурак, как ты<sup>1</sup>.

Перед самым началом боя Кокальдаш и Алпамыш еще раз обмениваются взаимными угрозами и оскорблениями. Вызывающему его на бой Алпамышу Кокальдаш говорит: «Элингдан чиқибсан, полвон, Мендан кутулмоғинг гумон. Умид қилмагин ёрингдан, Одам буп чиқиб шахрингдан, Буйнингни узай танингдан» – «Из своей страны прибыл ты, палван, Но от меня, силач, вряд ли уйдешь живым. Не надейся ты получить возлюбленную свою. Человеком ты выехал из города своего, [Теперь же] оторву шею от тела твоего»<sup>2</sup>. Как классический образец народного эпоса, картина, *диалогу*, связанному с взаимооскорблениями богатырей перед битвой, узбекская версия «Алпамыша» уделяет достаточно большое место.

Весьма сдержанными, но вполне достойными двух могучих богатырей, представлены пререкания человека-чудовища Кара-Кула каана и Когюдей-Мергена в алтайском героическом сказании «Маадай-Кара». Появившись перед своим врагом, Когюдей-Мерген говорит, что он приехал чтобы освободить своих родителей, обратно угнать свой скот:

Ак чырайлу албатымды  
 Жайымдайын эмди ле деп,  
 Јер бийлеген бу кааннан  
 Сененг очимди некеп келдим.  
 Оштуумди оттирейин деп  
 Келген кижн мен эдим, – деп айдып турды.

<sup>1</sup> Алпомиш. 170, 534 бб.

<sup>2</sup> Там же. С. 171, 535.

Чтобы освободить  
 Светлоликий народ свой,  
 Чтобы отомстить каану, господствующему  
 над всей землей,  
 Я приехал.  
 Чтобы убить своего врага,  
 [С такой целью] я приехал, – так говорил<sup>1</sup>.

В ответе Кара-Кула каана преобладают хвастовство, самоуверенность, угрозы богатырю: «Колди ле мен ичкем – деди, Копти ли мен јитем – деди. Сенинг эдин эт болор бо? Сенинг канынг кан бе ди бе?» – «Озера я выпивал, – сказал, – Многих я съел, – сказал, – Твоего мяса насытиться мне не хватит, Твоей крови напиться мне не хватит»<sup>2</sup>.

Взаимные оскорбления героев перед началом битвы представлены и во множестве других произведений и являются типичным общим местом многих сказаний. Возникновение и распространение подобных эпизодов объясняются различными причинами. Вполне возможно, что прямыми, говоря условно, литературно-письменными источниками безудержных самовосхвалений богатырей перед битвой являются широко распространенные клинописные памятники древневосточной письменности, в которых наблюдается чрезвычайно ярко выраженные самовосхваления правителей, которые обычно отражаются чаще всего в надгробных надписях. Однако само возникновение подобных самовосхвалений и взаимооскорблений богатырей связано, очевидно, с какими-то архаическими воззрениями, обрядами и обычаями. В фольклористике уже высказывалась мысль о том, что указанное явление так или иначе связано с *ритуальными заклинаниями*, направленными, видимо, как на противника, так и на самого богатыря. Впрочем, подобное предположение хорошо вписывается и в русло отражения более поздних воззрений. Для того чтобы вести бой с могучим противником, богатырь должен быть готов не только физически, но и, говоря языком и стилем более поздних эпох, морально, психологически. Перед боем богатырь должен чувствовать не только свою физическую силу, но и свое моральное превосходство перед врагом. Он должен чувствовать себя уверенно. И эта уверенность богатыря, по законам эпической гиперболизации, превращается в самоуверенность, что чувствуется во всех случаях самовосхвалений, взаимооскорблений. Таким образом получается, что рассматриваемые картины перед боем в немалой степени служат *психологической подготовке богатыря* к предстоящему страшному бою. Это значит, что богатырь сам готовит себя к битве.

Изображение непосредственного столкновения, битвы богатырей в народном эпосе тоже имеет целый ряд особенностей. Отражение битвы богатырей в народно-эпических сказаниях – это не только и даже не столько *описание боя*. Изображение битвы богатырей в эпосе имеет и свои особенности, свою обрядность, которые нередко выходят далеко за пределы рассматриваемого сюжета.

<sup>1</sup> Маадай-Кара. С. 181, 369.

<sup>2</sup> Там же. С. 181, 369.

Известно, что в боевых действиях различных родов и племен у древних тюрков большая роль отводилась *единоборствам богатырей*, исходом которого нередко определялся исход всего сражения. Видимо, поэтому в тюркском эпосе значительное место отводится описанию *поединков богатырей*. В архаических пластах народного эпоса обычно воспроизводится единоборство богатыря с чудовищем. Приведем примеры. В варианте С. Орозбакова эпоса «Манас» рассказывается о сражении Манаса с чудовищем, встреченным во время охоты; битве Кошой с чародеем-великаном Кунгеем; единоборстве Кошой с чародейкой Кубангер; о многочисленных поединках отдельных богатырей Манаса с вражескими богатырями; единоборстве Манаса с девой-богатыркой Сайкал; победе Манаса над Дагулуком – богатырем Алакуна; единоборстве Манаса и Тюлькю; поединке Кошой и Джолоя и т.д. Как видим, только в версии С. Орозбакова приводится описание многочисленных картин единоборства богатырей, в том числе и с чудовищами. Поскольку киргизский «Манас» – это прежде всего средневековый воинский эпос, в нем описание битв богатырей, в том числе и единоборств, поединков, занимает очень важное место. Для того чтобы вести речь о них, необходимо их как-то сгруппировать.

Выделим сначала сюжет *борьбы богатыря с чудовищем*, который является составной частью многочисленных сказаний. При этом будем помнить, что сюжет этот чаще всего встречается в сказаниях наиболее архаических и как правило развивается *только как поединок, как единоборство*, что мы и видим, например, в якутском героическом эпосе. Поскольку один из героев олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» – Кюн Дъирибинэ – мечтает о подвиге и говорит: «неутолимая страсть у меня с нечистой в бой вступить. Ах, как бы я мечом рассекал толстые кожи их!», появляется чудовище – абаасы Уот Усутаакы. Его появление, как обычно, сопровождается грозными явлениями природы. Еще одной очень важной особенностью олонхо является *описание физической подготовки* героя, притом независимо от того, о ком – о богатыре или его противнике – идет речь. Вот как передается физическая напряженность организма Кюн Дъирибинэ: «В теле его закипала кровь, потемнело от гнева в его глазах. Как порой осенней пороз-олень, грузные наклонив рога, бросается на врага – так у юноши богатыря, словно кривого дерева ствол, дюжая изогнулась спина, напружинилась шея его; кудрявые волоса, на спину падающие волной, встали дыбом, как дым поднялись, задвигались на макушке его».

После достаточно долгого диалога между Кюн Дъирибинэ и Уот Усутаакы, после традиционных взаимных угроз и оскорблений начинается между ними битва, которая описывается весьма лаконично, хотя бой этот длился семь дней и ночей. Во время боя богатырей меняется все, что их окружает: «Истоптали талую землю они, искрошили мерзлую землю они, по колено вязли они, проваливались по самый вертлюг. Заколебалась твердыня земли, заплескалась, словно вода в ковше, накренилось, трещинами пошла... Небывалый поднялся шум, необъятный переполох, нежданная налетела беда...».

Интересной особенностью архаических или сохранивших черты известной архаичности сказаний является то, что обращения героя с молитвами к своим предкам или к Аллаху или взаимооскорбления богатырей могут быть

представлены и в небольших перерывах во время битвы, тем более, если она длится неделями, месяцами, иногда и годами.

Оскорбительное для Кюн Дьирибинэ обращение Уот Усутаакы представлено и в рассматриваемом случае, где исполин-абаасы говорит Кюн Дьирибинэ: «Ах ты, ничтожная тварь! Недоносок щенок-сосунок! Долго ты дурачил меня, тень свою ловить заставлял!...»<sup>1</sup>.

Давая общую характеристику описания боя в якутских олонхо, И.В. Пухов писал, что оно бывает обычно очень подробное. Да и бои в этом описании продолжаются много месяцев и даже лет, что богатыри в ходе боя применяют все имеющиеся у них вооружение. Когда всего этого оказывается недостаточно, они ведут бой врукопашную. «Часто именно в рукопашной схватке решается исход боя...»<sup>2</sup>.

То же самое происходит и в бою Кюн Дьирибинэ и Уот Усутаакы. Поскольку чудовище не может победить богатыря в своем облике исполина-абаасы, прибегает к распространенному в якутском эпосе приему оборотничества: «В землю уткнув черный свой нос, через голову кувыркнулся он, на трое разорвался, гремя, и обернулся вдруг огненным змеем о трех головах, о шести когтистых лапах кривых». Получается, что противник героя, имевший вид чудовища-абаасы, превращается в другое, еще более страшное чудовище – трехглавого огненного змея. Именно в таком виде ему удастся похитить несчастную Туйаарыма Куо, «за восьмисаженные косы схватив»<sup>3</sup>.

Иногда бой богатыря с чудовищем изображается в народном эпосе в плане сказочно-мифологическом. Так происходит в алтайском «Маадай-Кара», когда описывается расправа богатыря с чудовищным Кара-Кула кааном, душа которого воплощалась в двух перепелках, которые после долгих стараний Когюдей-Мергена оказались у него в руках. Хотя уничтожение двух перепелят не представляет особого труда для такого богатыря, как Когюдей-Мерген, изображение его столкновения, единоборства происходит глубоко традиционно. Представлен здесь прежде всего диалог богатыря и его врага перед началом боя, о чем выше уже говорилось. Когюдей-Мерген говорит о своей благородной цели – о необходимости освободить свой народ и отомстить врагу. Кара-Кула каан же угрожает богатырю жестокой расправой. Между Маадай-Карой и Кара-Кула кааном единоборства могло и не быть. Потому что перепелята, в которых воплотились души Кара-Кулы и его коня, находились в руках богатыря. Он мог их очень просто уничтожить, убить. Но этого не происходит. Ибо это было бы недостаточно благородно со стороны богатыря. Во-вторых, традиции народного эпоса требуют описания битвы. И в-третьих, битву начинает Кара-Кула каан, чтобы отобрать у богатыря и спасти свою душу:

Кара-Кула тура југурип,  
Тынын-јажын ол дор блаажып,  
Курежип-ий, тудужып-ий турбай кайтты.

<sup>1</sup> Нюргун Боотур Стремительный. С. 33, 34, 37, 38, 40.

<sup>2</sup> Пухов И.В. Якутский героический эпос олонхо. С. 86–87.

<sup>3</sup> Нюргун Боотур Стремительный. С. 40, 41.

Анча ла мынча бу болбоды,  
Бодунединг бу балазын  
Тал ортодон узе тартып бу тужурди.  
«Ээ, калак!» – бу дегени  
Алтыы ороон бу јерине  
Эрлик-бийге эм угулды.  
«Јоо, калак!» – бу дегени  
Устии ороон бу јерине  
Улген-бийге бу томулды.

Кара-Кула вскочил на ноги,  
Свою душу-жизнь отбирая,  
(С ним) схватился, стал бороться.  
Немного времени прошло,  
Перепеленка  
Пополам они разорвали.  
Когда (каан) вскричал «О горе!»,  
В нижнем мире живущему  
Эрлик-бию было слышно.  
Когда заревел «Ой, больно!»,  
В верхнем мире живущему  
Ульген-бию было слышно<sup>1</sup>.

Описание столкновения и битвы богатыря или богатырской девы с чудовищем – это наиболее архаический пласт сюжета народного героического эпоса. Оно включает множество самых различных, разнообразных сюжетов, мотивов, деталей, художественных приемов, которые позже становятся неотъемлемой составной частью сюжета произведений народного эпоса. При этом многие мотивы этого описания переходят из эпохи в эпоху, из творчества одного народа в фольклор другого, из одной жанровой разновидности народного эпоса в другую, притом чаще всего в виде отдельных мотивов и деталей. Поэтому необходимо вкратце остановиться на общей характеристике этого описания.

Известно, что чудовище в фольклоре чаще всего выступает как представитель иной стихии, иного мира, обладающий атрибутами мага и волшебника. В таком случае богатырь не может рассчитывать только на свои силы. Их просто недостаточно, чтобы расправиться с чудовищем. При таких обстоятельствах нередко помощницей героя оказывается женщина, увезенная чудовищем в иной, чаще всего в подземный, мир и превращенная в его жену. Как жена, насильно увезенная или похищенная, она обычно ненавидит его. Во-вторых, она знает или может выяснить тайну жизни и смерти, или, как говорится в народных сказках, где находится его душа, его уязвимое место и т.п. И в-третьих, она знает или может выяснить, как можно расправиться с чудовищем. В довольно развитой форме этот сюжет представлен в позднем конкретно-историческом эпосе тюркоязычных народов «Идегей», в котором

---

<sup>1</sup> Маадай-Кара. С. 182, 370.

имеется сюжет спасения главным героем дастана похищенную дочь шаха Тимура (Аксак Тимура, Тамерлана). Кажется, что в эпосе «Идегей» мы встречаемся с очень популярным сказочным сюжетом, о котором еще Дж. Фрэзер писал: «У разных народов повествование различается деталями, но его общее содержание следующее. Страна подвергается нашествию многоголового змея, дракона или иного чудовища, которое грозит уничтожить весь народ, если ему не будут периодически приносить в жертву людей (обычно девушек). Многие жертвы погибли, и наконец жребий выпал дочери самого короля. Ее отдают чудовищу, но на ее защиту становится сказочный герой (обычно это бедный юноша), который убивает чудовище и получает в награду руку спасенной принцессы»<sup>1</sup>.

Как это и принято в традициях народного эпоса, перед началом решающей схватки героя с чудовищем сказание дает довольно полную и емкую характеристику Идегея: «Кара Тиен Алыпның Кулыннан адәм качмак юк. Бу Йосынчы гаверне Адәм заты чапмак юк! Башы исән икәндә Безгә ирек тапмак юк! Ятимнәргә – яр булган. Колчурага дус булган, Аты юкка – ат булган, Чүлләгәнгә – су булган, Адашканга – юл булган, Ялгызга – ясак булган, Жәяүгә – таяк булган, Карны ачканга – тамак булган Идегәй ир бар икән. Аны каян алаек?»<sup>2</sup> – «От Кара Тиен Алыпа Никто не сможет убежать. Этого гяура Йосынчы Никто не может одолеть! Когда он жив и невредим, Нам не выйти на свободу! Ставший спутником сирот, Ставший другом Колчуры, Для безлошадного ставший конем, Для жаждущего – водой, Заблудившемуся – дорогой, Одинокому – спутником, Пешему – палкой (для опоры), Голодному – пищей, Говорят есть такой муж Идегей, Где же нам его взять!» (пер. наш. – Ф.У.) – говорит Идегею один из сорока рабов чудовища. И далее этот старик-раб советует Идегею не сталкиваться с Кара Тиен Алыпом, не попасть в их положение рабов, а следовать своей дорогой. Однако дастан неоднократно подчеркивает высокие моральные качества Идегея. Значит, он не должен оставаться в беде сорок рабов и похищенную дочь шаха Тимура, то есть главная миссия Идегея заключается в защите обездоленных, попавших в беду и страдающих. И Идегей решительно направляется к белой юрте из серебра и слоновой кости, заходит в нее и видит спящего великана-чудовище Кара Тиен Алыпа. Здесь дастан дает подробное и, как и принято в традициях народного эпоса, *гротескное* описание противника богатыря: «Анда яткан Алыпны Күрә калды Идегәй. Кара тиен Алыпның Андый иде ятышы: Туңып калды “бррык...” итеп, Идегәйдәй Идегәй. Таудай ятып ишелгән, Бүксәсе ярдай бүселгән, Үзе яман килбәтле, Кайнаткан тимер сыйфатлы, Күпердәй ята күкрәге, Бурадай ята беләге, Колаклары калкандай, Куллары бер жобадай, Аяклары маладай, Йөзенә туры карасаң, Туры килгән бәладай; Башы түрдә ятыр, Аягы ишеккә җитеп артыр...»<sup>3</sup> – «Лежащего там Алыпа Тогда увидел Идегей. Кара Тиен Алып Лежал [со страшным] видом: Мороз пробрал “бррык” – Лежал он развалившись как гора, Живот у него как яр, Сам страш-

<sup>1</sup> Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1980. С. 170.

<sup>2</sup> Идегәй. Татар халык дастаны. 92 б.

<sup>3</sup> Там же. С. 94.



ного вида, Как вскипяченное железо, Грудь раскинулась как мост, Локти у него как бревна, Уши, как щиты воина, Руки у него, как мешки, Ноги, как борона; Если посмотришь прямо в лицо, Почувствуешь приближение беды; Голова у него – в передней, Ноги высунулись через дверь...» (пер. наш. – Ф.У.).

Если рассматриваемый сюжет расправы богатыря с чудовищем в дастане «Идегей» дополнить отдельными деталями других национальных версий сказания, можно воссоздать следующие картины. С помощью дочери шаха Тимура Идегею удается выяснить тайну жизни и смерти чудовища: оказывается, что оно может быть убито лишь *во время его богатырского сна* выстрелом *его собственной стрелой в подмышки* – его единственное уязвимое место.

Выше уже отмечалось, что во многих сказках и сказаниях решающую роль в борьбе с чудовищем играет женщина: мать, сестра, невеста-суженая или жена богатыря, находящаяся в плену у чудовища – врага эпического героя. В достаточно архаическом алтайском героическом сказании «Ескюс-Уул», где богатырю помогает разгадать все хитрости и уловки Саныскана дочь последнего, жена Ескюс-Уул – Алтын-Туулай. Благодаря ее помощи герой преодолевает все коварства бая Саныскана. Изображение последнего как бая является более поздним, социально окрашенным переосмыслением древнего мотива борьбы с чудовищем<sup>1</sup>.

Как говорилось, далее в сказании выясняется, что чудовище это может быть убито только во время богатырского сна. В данном случае имеется в виду широко распространенное представление о роли богатырского сна в народном эпосе. Хотя многие положительные для эпического героя явления связаны с вещими сновидениями (будущее рождение эпического героя; его основная миссия как защита своей семьи, рода, племени, народа, родной страны; первоначально вспыхнувшие во сне страстные чувства героя и героини друг к другу), все же более значительное место в народном эпосе занимают эпизоды, рисующие как герой, положительный или отрицательный, попадает в беду во время богатырского сна. Вполне возможно, что народно-эпические истоки расправы богатыря со своим противником из рода чудовищ во время сна последнего восходят к «Одиссее» Гомера, где рассказывается, что Одиссей и его спутники выкололи единственный глаз Полифема – поразили его в единственное уязвимое место именно тогда, когда тот после обильной трапезы погрузился в тяжелый сон.

Противника Идегея тоже можно убить, лишь попав стрелой в его единственное уязвимое место – подмышки. О том, что это довольно широко распространенный общеэпический мотив, выше уже говорилось. Интересен и глубоко традиционен и следующий мотив сказания: чудовище-великан может быть поражен только собственной стрелой. Как на типологическую параллель к этому эпизоду можно сослаться на огузский героический эпос «Книгу моего деда Коркута», где говорится, как разгневанный Бисат, встав со своего места, заставляет Депе-Геза (параллель – Полифем) опуститься на колени и отрубает его голову его же собственным мечом<sup>2</sup>. Отражается этот

<sup>1</sup> Улагашев Н.У. Героические сказания. Горно-Алтайск, 1961. С. 139–165.

<sup>2</sup> Гомер. Одиссея. М., 1982. С. 112; Книга моего деда Коркута. М.; Л., 1962. С. 83.

мотив и в гораздо более позднем тюркском героическом эпосе. Например, в «Кобланды-батыре». В варианте Е.А. Александрова указанного сказания говорится, что, догнав своего соперника в борьбе за руку Кортки – Карамана, Кобланды-батыр «будит его, и после долгого поединка приподнимает калмыка и ударяет оземь, а затем перерезает ему горло его же мечом»<sup>1</sup>.

Для объяснения рассматриваемого мотива В.Н. Басилов очень удачно привлекает узбекскую народную сказку «Клыч-батыр»: «Коварная старуха подговаривает неопытную молодую жену богатыря узнать, где у него находится душа. “Как ни отговаривался Клыч-батыр, но Акбиял не отстала, пока он ей не рассказал. – Моя душа – в моей сабле. Поэтому меня и зовут Клыч-батыр. Без сабли своей я и шагу не могу ступить”. И как только саблю бросили в воду, “в ту же минуту Клыч-батыр упал с коня на землю бездыханным”». И как вывод из всего изложенного В.Н. Басилов вполне обоснованно заключает: «Секрет такой сокрушительной силы собственного меча, вероятно, состоит в том, что представлялся вместилищем души его обладателя»<sup>2</sup>.

Возвращаясь к сказанию «Идегей» в его татарской версии, отметим, что дочь шаха Тимура Акбелэк помогает герою и в окончательной расправе с Кара Тиен Алыпом. Она поднимает руку спящего магическим сном Алыпа. Идегей стреляет «берущей издалика стрелой», которая проходит через сердце чудовища и вонзается в черный камень.

Своеобразной переходной стадией описания поединка в известном смысле обычных богатырей из рода человеческого можно считать единоборство героя с противником в образе человека-чудовища. Об этом свидетельствует, например, сибирско-татарское сказание «Ак Кубек». В нем основным врагом героя является сын Коден-хана – Мангуш, о расправе над которым выше говорилось достаточно подробно. О том же сообщал и П.А. Фалев и проводил еще один важный довод. «Можно думать, – пишет он, – что этот мотив барабинского предания стоит в связи с темой ногайской сказки: в последней завязкой всего рассказа является приказ хана убивать стариков, достигших 60 лет»<sup>3</sup>. Действительно, ногайская версия сказания так и начинается: «В старину некий хан издал приказ: «Пусть всякий убьет своего отца, который достиг 60 лет». Так завязка действия ногайского варианта сказания своеобразно вплетается в барабинский сюжет. Что же касается происхождения древнего мотива расправы со стариком, то об этом немало данных в этнографической литературе<sup>4</sup>.

Расправа с Мангушем описывается с жестокими подробностями. Привязав злодея к хвосту коня, богатырь скачет по полю. Картина эта дана в типично эпическом плане и чрезвычайно выразительно. Ак Кубек произносит следующие слова:

---

<sup>1</sup> Басилов В.Н. Следы культа умирающего и воскресающего божества в христианской и мусульманской агиологии // Фольклор и историческая этнография. С. 145.

<sup>2</sup> Кобланды-батыр. С. 389; Узбекские народные сказки. В 2-х томах. Т. 1. Ташкент, 1972. С. 241.

<sup>3</sup> Фалев П.А. Ногайская сказка об Ак Кобеке. С. 190.

<sup>4</sup> Кулишер М.И. Очерки сравнительной этнографии и культуры. СПб., 1887. С. 35–45.

Кабыргасыннан ут чыккан  
 Атасы күрсен бу кыен-ай!  
 Күкрәкләреннән ут чыккан  
 Инәсе күрсен бу кыен-ай!<sup>1</sup>

Из ребер появляются искры,  
 Пусть видит отец эти мучения!  
 Из груди появляются искры,  
 Пусть видит мать эти мучения!  
 (пер. наш. – Ф.У.)

Когда богатырь дотащил злодея до озера Шарлак и задал вопрос: «Ну, Мангуш, здесь ли быть твоей смерти?», Мангуш ответил песней.

Көрләк дигән олы су-ай  
 Көр адәмнең йорты иде-ләй,  
 Көрләк бичә бер алып-ай  
 Салып киткән йорты иде-ләй<sup>2</sup>.

Большая вода по названию Курляк  
 Была обиталищем упрямого человека.  
 Когда женился на строптивой женщине,  
 Оставил он построенный им дом.

Эпизод достигает кульминации, когда богатыри добираются до горы Манар-тау. На вопрос, заданный Ак Кубеком в третий раз, Мангуш отвечает, что ему суждено умереть здесь. И лишь после этого наступает жестокая расправа богатыря с чудовищем. Все это изображается в сугубо эпическом плане, о чем речь пойдет ниже, где мы будем говорить о гибели богатырей. Здесь же отметим, что сцены расправы с Мангушем свидетельствуют о том, что мы имеем дело с чудовищем в человеческом облике, что еще более затрудняет расправу богатыря со своим противником. Ибо богатырь и в данном случае выступает в образе людском, человеческом.

Для победы над страшным чудовищем богатырь должен иметь особое, нередко чудодейственное *волшебное оружие*, довольно часто не земного, а потустороннего – подземного или небесного – происхождения, о чем выше уже говорилось более или менее подробно. Типологически наиболее поздней формой отражения этого мотива является то, что чудодейственное оружие передается от отца к сыну или дочери – богатырской деде. В хакасском героическом эпосе «Алтын-Арыг» у Пичен-Арыг – отцовский меч. Иногда оружие передается богатырю еще живым отцом. Но чаще, видимо, и изначально оно передается богатырю отцом мертвым. Это, если можно так сказать, *замогильный дар предка своему сыну*. По распространенному у разных народов представлению, мертвый эпический герой – это предок богатыря, ставший после смерти божеством. То

<sup>1</sup> Радлов В.В. Образцы... Часть IV. С. 53.

<sup>2</sup> Там же. С. 53.

есть и в данном случае речь идет об оружии божественного, подземного происхождения. В сущности, все остальные варианты добывания героем богатырского оружия – несомненные вариации рассматриваемого мотива.

Вид оружия, изначально предназначенного для битвы с чудовищем, нередко и в других случаях остается у героя и служит ему во время боя с иноземными захватчиками. Так, у Кобланды-батыра из одноименного сказания оружие представляется живым. Перед началом тяжелого и опасного боя богатырь заставляет поклясться свое оружие, что оно не подведет его:

Толғамалы ақ сүңгім  
Шанша алмасам маған серт!  
Қанға тойсаң саған серт!  
Булғары садақ, Буқар жай,  
Тарта алмасам, маған серт!  
Бел күшіме шыдамай  
Беліңнен сынсаң, саған серт!  
Алтын қундақ, ақ берен  
Ата алмасам маған серт!  
От алмасаң саған серт!

Копьем с зарубиной на древке  
Проколю (врага). Клянусь!  
Что кровью напьешься, (копье), и ты клянись!  
Из лука болгарского бухарскую стрелу  
Выпущу. Клянусь!  
Если (лук) не натяну – клятвы не сдержу.  
Выдержать силу мою,  
Не сломаться от силы моей, (лук), клянись!  
Из ружья с ложем золотым  
Если не выстрелю – клятвы не сдержу.  
Что вспышку дашь, ружье, клянись!<sup>1</sup>

Как видим, богатырь в данном случае обращается к своему оружию – к копью, луку, ружью – как к живым существам. Связано это, видимо, с глубокими традициями народного эпоса, когда вооружение богатыря изображалось как живое существо, способное на самостоятельные действия. Подобные представления, отраженные в эпосе «Кобланды-батыр», связаны с достаточно архаическими воззрениями об оружии богатыря. Поскольку на ранней стадии развития народного эпоса богатырь ведет бой против чудовища или чудовища в образе человека (Дивы, Мангас – Мангуш и др.), то и он сам нередко выступает как божество или полубог (Гильгамеш, Геракл), иногда обладая многими качествами волшебника, мага, колдуна. Следовательно, у него и оружие должно обладать хотя бы некоторыми из этих качеств. Так, в архаическом хакасском героическом эпосе у богатырской девы Алтын-Арыг – «черный меч, имеющий душу». При характеристике его приводятся слова о том, что «с его лезвия... капала кровь, на

---

<sup>1</sup> Кобланды-батыр. С. 121–122, 282.

обушке вспыхнула пламя». Относительно этих выражений в примечаниях академического тома «Алтын-Арыг» дается следующее пояснение: «Согласно эпической традиции, грозное оружие богатыря вызывает страх. Такая поэтизация меча, по-видимому, была основана на реальных боевых качествах этого оружия – его особой остроте и блеске лезвия»<sup>1</sup>. Для позднейшей стадии развития народного эпоса это объяснение вполне обоснованно и безусловно может быть принято. На самом же деле подобные качества оружия богатыря связаны с древнейшими представлениями о божественном, сказочно-мифологическом происхождении оружия, быть может, с первобытными анимистическими воззрениями, по которым оружие богатыря выступает как живое существо, о чем есть данные и в произведениях народного эпоса. Кстати, и в приведенном выше определении подчеркивается, что меч Алтын-Арыг имеет душу. По первобытным анимистическим представлениям, все предметы окружающего мира имеют души, т.е. являются живыми существами или очень близки к таковым. О стрелах героя казахского «Кобланды-батыр»а сообщается, что, сражаясь с Кобикты-батыром, богатырь:

Қорамсаққа қол салды,  
Бір салғанда мол салды,  
Көп оғына жол салды,  
Әр оғының басында  
Жолым үйдей шоқ қалды.

К колчану руку протянул,  
Не один, а много раз (стрелу) вынимал,  
Много стрел он послал.  
Наконечник каждой стрелы  
Разгорался пламенем величиной с маленький шалаш<sup>2</sup>.

Такими же или еще более опасными свойствами обладает и стрела героя алтайского богатырского эпоса «Маадай-Кара» – Когюдей-Мергена: «Когюдей-Мерген баатыр уул Эки жарын бириккенче Ок-саадагын тартып келди. Эртен тартып энгир болды, Энгир тартып эртен болды. Јус кезердинг эгентизи Тынду кастак божодып ийди. Ок бажынанг от чойилди, Эргек тостонг сыр чойилди» – «Когда молодой богатырь Когюдей-Мерген Лук свой натянул, У него обе лопатки сошлись, Утром натянув, до вечера ждал, Вечером натянув, до утра ждал, Ста силачам смерть несущую Живую стрелу выпустил. На острие стрелы огонь появился, От большого пальца искры брызнули»<sup>3</sup>.

Очень своеобразно представлено описание богатырского меча в киргизском «Манасе», где все представлено как происходящее в магическом сне богатыря, хотя все это изображается в рамках эпических традиций тюркских

<sup>1</sup> Алтын-Арыг. С. 550.

<sup>2</sup> Кобланды-батыр. С. 142, 303.

<sup>3</sup> Маадай-Кара. С. 171, 359.

народов, быть может, с некоторой долей эпической гиперболизации. Во сне богатырь видит, как он добыл свой меч, какие он имеет чудесные качества:

Жалгыз жолго салганым,  
 Кызымталдуу бир кылыч  
 Жолдон таап алганым.  
 Байнеги алтын, сабы жез,  
 Табылды жолдон мага кез.  
 Сырты калың, өткүр миз,  
 Учү кайкы, мойны түз.  
 Сынамакка кылычты  
 Ташка чаптым ошо кез,  
 Ташты кести эттен тез.  
 «Курч экен» – деп, алганым...

Один выступил в путь,  
 (Будто) какой-то острый меч  
 На дороге я нашел.  
 Конец ножен золотой, из меди рукоять –  
 (Будто) такой (меч) нашелся на дороге в тот момент.  
 Лезвие острое, толстый с тыльной стороны,  
 С изогнутым концом, у рукояти прямой.  
 Чтобы меч испытать,  
 Тут же по камню ударил я,  
 Легче, чем мясо, камень рассек.  
 Я подумал: «Оказывается острый он» – и взял (его)<sup>1</sup>.

Такое подробное описание меча самим богатырем связано с исключительными, чисто эпическими качествами его, тем, что он является не только прекрасным оружием, но и может стать живым и чудодейственным спутником богатыря.

Самостоятельность действий оружия богатыря отмечается и в некоторых других сказаниях тюркоязычных народов. В сибирско-татарской версии сказания «Йир Тюшлюк», как выше отмечалось, у главного героя имеется конь Чалкуйрук, у которого под ребром спрятан волшебный, появляющийся только в нужный момент алмазный меч. Притом конь этот сначала находится под семью слоями земли и может быть добыт только женщиной – невестой богатыря<sup>2</sup>. Как видим, конь богатыря и его оружие добывается из неземного – иного мира\*.

<sup>1</sup> Манас. Кн. 2. С. 192, 515–516.

<sup>2</sup> Заманалар узган — дастан туган. Дастаннар: төз. Ф.Урманче. Казан, 2001. 21–46 бб.

\* Такое же представление о волшебном оружии героя отражается и в грузинских народных преданиях. В предании «Меч Мамуки Калундаури» сообщается, что «у Колундаури меч был благословенный свыше. В тот день, когда Калундаури ждала победа, его меч сам собою выходил из ножен, давая этим знать хозяину близость победы» (Грузинские народные предания и легенды. М., 1973. С. 208; *Вирсаладзе Е.Б.* Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976. С. 79).

Кроме обычного оружия в виде копья, меча, сабли, лука и стрел, богатырь может иметь и чудодейственные предметы, о чем говорят *волшебные камни*, представленные в богатырских сказаниях некоторых народов<sup>1</sup>. Как говорилось, в алтайском «Маадай-Кара» рассказывается, что Когюдей-Мерген рождается с зажатými в кулаки черным и серым камнями. Ясно, что камни эти – магические. При их помощи можно изменить погоду, побеждать врагов, даже оживить погибших. Камни эти пригодились Когюдей-Мергену в борьбе против своего противника Кара-Кула каана. В решающий момент схватки со своим противником,

Арга таппай, Когюдей-Мерген  
 Онг карманын ол кодорды,  
 Тогус кырлу кара ташла  
 Айдынг козин жангыт тутты,  
 Сол карманын ол кодорды,  
 Јети кырлу боро ташла  
 Куннинг козин боктой тутты.

Не зная, что делать, Когюдей-Мерген  
 В правом кармане пошарил,  
 Девятигранный черный камень вытащил –  
 Взмахнув им, месяц закрыл.  
 В левом кармане пошарил,  
 Серый семигранный камень вытащил –  
 Лик солнца им закрыл<sup>2</sup>.

В дальнейшем эти камни становятся безотказным оружием богатыря. Чтобы понять, что это за камни, отметим, что в данном отрывке имеется и своеобразный «наме́к» на происхождение рассматриваемого мотива.

Волшебный черный камень представлен и в алтайском героическом эпосе «Очы-Бала». В этом камне хранилась душа, сила и энергия противника Очы-Бала – чудовища Ак-Дьала. Очы-Бала удаётся хитростью сподить своего врага, выяснить, где находится этот черный камень и расправиться с чудовищем Ак-Дьала<sup>3</sup>.

Несомненно, что черный и серый камни, с которыми рождается Когюдей-Мерген, – это предметы волшебства и магии, атрибуты первобытного колдуна, мага, шамана, возможно и жреца\*.

<sup>1</sup> Маадай-Кара. С. 359, 360; Алтайские героические сказания. С. 27.

<sup>2</sup> Маадай-Кара. С. 172–173, 360.

<sup>3</sup> Алтайские героические сказания. С. 244.

\* В соответствующей форме они отражаются в сказочном эпосе народов Африки, где говорится, что герой является сыном Солнца, рождается с амулетом на шее и копьями в руке, с предметами магии и волшебства: с ожерельем из гадательных костей, жезлом конга, теслом, магическим колокольчиком, мешочком со снадобьями, ножом, рогом, веревкой и т.п. То есть, здесь представлен полный набор «снаряжения» первобытного мага и колдуна. Герой африканской сказки может обладать качествами дива восточной мифологии – рот его может быть

В каракалпакской народной поэме «Сорок девушек» один из главных героев Арыслан имеет драгоценный камень *гаухар* – дар хорезмийцев своему богатырю и хозяину. Камень этот служит талисманом героя. Потеря его приводит к тому, что богатырь терпит полное поражение от врагов<sup>1</sup>.

Восходит же рассматриваемый мотив к древней индо-арийской мифологии, неплохо отраженной и в древнеиндийском эпосе. Рассказ о рождении главного героя «Сказания о Кришне» соединяет в себе многие варианты мотива<sup>2</sup>. Возможно, что именно отсюда – из индо-арийской мифологии – берут начало различные версии рассматриваемого мотива.

Кроме всевозможных волшебных предметов, богатырю в его борьбе с чудовищем, а в дальнейшем – с любым врагом огромную помощь оказывает его *богатырский конь* – *воплощение его божественного или тотемного покровителя-предка*, о котором говорилось в четвертой главе данной работы.

Следующим этапом развития народного эпоса в рассматриваемых эпизодах, в описании битвы богатыря являются сюжеты, связанные с *образом богатырской девы*. Однако в данном случае речь идет не о предбрачном поединке богатыря с девой-воительницей, о чем уже говорилось более или менее подробно, а об обыкновенной схватке. С этой точки зрения очень интересные сюжеты представлены в чрезвычайно архаическом хакасском героическом эпосе «Алтын-Арыг». Произведение от начала до конца пронизано идеей господства женщины в обществе, идеей о ее решающей роли в истории страны и народа. В этой роли выступает Алтын-Арыг, сама собой родившаяся в Белой Скале. Но и она, и ее конь были убиты в момент рождения Пичен-Арыг, которая изображается как демон подземного Ирлика. Пис-Тумзух, тоже рожденная Белой Скалой, оживляет Алтын-Арыг и ее коня. Поскольку на этой земле Алтын-Арыг никому не одолеть, она совершает множество подвигов, участвует в самых разнообразных поединках. Она должна расправиться со многими демонами и демоницами Ирлика: Пичен-Арыг, Ичен-Арыг, Саатай-Мирген, Хулатай. В виде примера можно взять описание схватки Хулатая с богатырской девой Алтын-Арыг, в которую чуть позже вмешивается главный противник героини – Пора-Нинчи. Притом следует отметить, что практически все персонажи сказания не обыкновенные люди, а представители и представительницы иного – подземного или небесного – мира.

Чтобы расправиться с Хулатаем, Алтын-Арыг начинает с нападения: сначала она действует недостаточно решительно, хотя сразу видно, что сила на ее стороне. На помощь Хулатаю приходит Пора-Нинчи. Вот тогда Алтын-Арыг по-настоящему и взялась за битву: «Хара айкалардаң хачан даа Худылып полбаспын», – тiп, Айланып, алып кiзiнi Анда салыбысхан, Чир позiгi Ах сында Чарым сарин кире тастаан, Алып кiзi Хулатай Ағара – когере, тал халған» – «Никогда [наверное] мне Не избавиться от *черных демонов!* – сказала И, приноровясь, богатыря О землю ударила. На верши-

---

умыт в заговоренной воде и, когда он кричит, изо рта могут полыхать огненные струи (Котляр Е.С. Эпос народов Африки южнее Сахары. М., 1985. С. 11, 12 сл.).

<sup>1</sup> Сорок девушек. С. 163 сл.

<sup>2</sup> Три великих сказания Древней Индии. С. 304.



не земли – хребте Ах-сын – Боком его [в землю] всадила. Богатырь Хулатай Побледнел, позеленел, без памяти лежит»<sup>1</sup>. Битва эта очень своеобразна: с одной стороны выступает богатырская дева Алтын-Арыг, с другой – предводители мира демонов Хулатай и Пора-Нинчи. Притом, как пишет В.Е. Майногашева, выделенные слова *черные демоны* – «здесь употребляется как бранное слово»<sup>2</sup>.

Интересен бой Алтын-Арыг с сыном Пора-Нинчи – демоном Тамыханом. После долгого боя Алтын-Арыг «Айна чабалын аябаан: Алты-читі айланып, Ибіріліп, тастаан. Арғалығ сынның устунде Ас пилін азырыбысхан, Алтын Арыг, хыс кізі, Ас орхазын сыы пазыбысхан, Пора Нинчінің палазы Анда, оліп, Чадыбысхан» – «Злейшего из демонов не пощадила: Шесть-семь раз повернулась, Размахнулась и (оземь) его бросила, На вершине высокого хребта Спину ему сломала, Дева Алтын-Арыг Позвоночник ему перебила. Сын Пора-Нинчи Упал и умер»<sup>3</sup>.

В сказании представлено еще несколько битв Алтын-Арыг с демонами. Показательно изображение битвы богатырской девы с демонами прежде всего тем, что во всех схватках она непременно справляется с демонами и побеждает. И не только! Сказание изображает и ее битву, когда она одна ведет бой со многими демонами одновременно, когда «(Сразу) семерых из наседавших демонов она уничтожила», а позже «из тел демонов-ирликов», убитых ею, «образовалась большая гора»:

Коп ниме ол халған.  
 Алты чылды азыра  
 Алызып, толғазып парғаннар,  
 Читі чылны иртіре  
 Ирезіп, толғас турадырлар.  
 Тоғыс хулас суны  
 Ханаттығ Хан поэраха аттығ  
 Часта килген ир чахсызы  
 Чарны чалбай парғандағ,  
 Изебі чох Килет ханымнаң  
 Тиң тастазып, тиң тус турадыр.

Много демонов-ирликов (тут) осталось лежать.  
 Больше шести лет (богатыри)  
 Схватывались, бились,  
 Больше семи лет  
 Сражаются, бьются.  
 Лучший из мужей, который младенцем приехал  
 На десятисаженном  
 Крылатом Кроваво-рыжем коне,  
 Кажется, широкоплечим (мужем уж) стал,

<sup>1</sup> Алтын-Арыг. С. 131, 373.

<sup>2</sup> Там же. С. 552.

<sup>3</sup> Там же. С. 170, 411.

С могучим Килет-ханом  
Он наравне бьется, наравне (с ним) и падает<sup>1</sup>.

В хакасском эпосе «Алтын-Арыг» достаточно ясно отражаются архаические представления, связанные с матриархальными отношениями. Об отражении в сказании древних воззрений свидетельствует и общее содержание сказания, где женщины во всех сферах жизни играют чуть ли не решающую роль. Об этом же говорит и то, что все без исключения персонажи сказания – люди не обыкновенные, а представители иного – демонического или небесного, солнечного – мира, чем и объясняется исключительное своеобразие эпоса «Алтын-Арыг».

Оригинальное описание борьбы богатырской девы за свою страну, свой народ дает алтайское героическое сказание «Очы-Бала». Сказание повествует о двух сестрах: Очыра и Очы-Бала. Предками их являются Алтайские горы, то есть они созданы духами-хозяевами Алтая, в чем обнаруживается их родство с героинями хакасского героического эпоса «Алтын-Арыг».

Старшая сестра Очыра «для жизни мирной создана самим Создателем». Очы-Бала, про которую в дастане говорится, что «Алтаем золотым она для вечной жизни создана», была богатырской девой: «*Суу желбистенг пу жайалган*, Очы-Бала паатырым. *Жер желбистенг пу жайалган*. Коргон коси кок чолмондый, Кысыл марал пу чырайлу, Жайалганнан жеерен атту, Очы ла Бала паатырым Жаактуга пу айттырбай, Жаман конок пу конбогон, Жарынтуга соктырбай, Жайнап – ыйлап корбогон» – «*Духом воды был ниспослан*, Богатырка моя, Очы-Бала, Духом земли была ниспослана. Видящие ее глаза – как синие звезды, Лицо ее – как красный маральник, Рыжего коня от сотворения имеющая, Богатырка моя, Очы-Бала, щекастому оскорбить [себя] не давала, [В жизни своей] горького дня не знала. Плечистому пригнуть [себя] не давала, Со слезами пощады не просила»<sup>2</sup>. К выделенным в приведенном отрывке словам «*Духом воды был ниспослан (суу желбистен пу жайалган)*» составитель указанного тома, автор статьи о сказителях, примечаний, комментариев З.С. Казагачева дает следующие пояснения: «Возможно, здесь ослабленный отзвук древнего мифологического мотива о происхождении коня богатыря от духа воды»<sup>3</sup>. Для подтверждения правильности своего предположения она дает ссылку на целый ряд параллелей. В частности, из алтайского же героического эпоса «Маадай-Кара» она приводит следующие отрывки: «*Суу желбистен ады путкен – кара-калтар, / Туу желбистен пойы путкен*» – «*Духом воды создан его конь – темно-гнедой, / Духом горы создан он сам*»<sup>4</sup>. Приблизительно такой же «древний мотив о водяных конях есть и в башкирском фольклоре» – в сказании о Бузансы-богатыре<sup>5</sup>; «О морском жеребце в огузском эпосе»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Алтын-Арыг. С. 171, 412.

<sup>2</sup> Алтайские героические сказания. Очы-Бала. Кан-Алтын. Новосибирск, 1997. С. 92–93.

<sup>3</sup> Казагачева З.С. Комментарии к переводу // Алтайские героические сказания. С. 584.

<sup>4</sup> Там же. С. 594; Маадай-Кара. С. 76, 260.

<sup>5</sup> Казагачева З.С. Комментарии к переводу... С. 594; *Лунец Р.С.* Образ батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984. С. 262.

Как далее говорится в сказании «Очы-бала», мирную жизнь девушек-сестер решает нарушить «кровавоглазый, звероподобный Кан-Тадьи» и поручает своему единственному сыну Ак-Дьала захватить владения сестер. И здесь сказание как обычно дает подробную характеристику Ак-Дьала как «исчадье зла». Однако когда захватчик увидел и услышал крик Очы-Бала, он был поражен, ибо «распалась надвое скала от голоса Очы-Бала». Попутно заметим, что исполинский, невообразимо громкий голос характерен для героев наиболее архаических сказаний типа якутских олонхо, хакасских и алтайских героических сказаний.

Типология описания поединков богатырских дев со своими противниками в тюркском эпосе очень близка к соответствующим эпизодам «обычных» сказаний, где говорится о единоборстве богатыря с чудовищем, иноземным захватчиком и т.д. Непременной составной частью поединка является взаимооскорбления богатырей. Ак-Дьала самоуверенно говорит Очы-Бала:

Ак тар малынг пу эмди  
 Азык полор жангду – тийт, –  
 Албаты – жонынг пу эмди  
 Олжо полор салымду – тийт, –  
 Кыйгылу-у жуу келген,  
 Кылышту-у чак келген.  
 Жеесенгди жемирерим,  
 Јерлу жошонг мен коштором,  
 Коозонгды кодорорым,  
 Колдо жошонг мен кошторым.  
 Ак тар малынг азык полор,  
 Албаты – жонынг олжо полор.  
 Очы ла Јеерен кайран адынг  
 Ойто такып кулун полор,  
 Очы-Бала сен дер пойынг  
 Эр жажына кул полорынг...

Белому скоту твоему отныне  
 Стать припасами суждено, – говорит, –  
 Подданный твой народ отныне  
 Судьба пленников ожидает, – говорит, –  
 С грозным кличем война началась,  
 С мечом сила явилась.  
 Мшистые [поселения] твои разорю,  
 От земли [нажитое] твое богатство навьючу,  
 Назем разбросаю,  
 Руками [нажитое] твое богатство навьючу.  
 Белый скот твой припасами станет,  
 Подданный народ твой пленником станет.

---

<sup>1</sup> Казагачева З.С. Комментарии к переводу... С. 594; Книга моего деда Коркута: огузский героический эпос: пер. В.В. Бартольда. М.-Л., 1958. С. 290.

Очи-Дьерен, драгоценный твой конь,  
Снова [беспомощным] жеребенком станет.  
Сама ты, Очи-Бала,  
До скончания века своего рабыней будешь.  
(Пер. З.С. Казагачевой)<sup>1</sup>

На эти оскорбления и угрозы Очи-Бала дает вполне достойный и самоуверенный ответ: «Оны ла уккан Очи-Бала Кааннынг уулы Ак-жалаага Каруузын айдып пу турды: “Очы-Јеерен олгончо, Ойто кулун полбос – тийт, – Очи-Бала олбойинче, Каанга јалчы полбос – тийт. – Јееселу јеринге Јерижейин мен – тийт. – Јерлу јоошо керек ползо Коштожойын, јибе, – тийт. – Коозолу јеринге Једижейин мен” – тийт» – «Очи-Бала, услышав такое, Ак-Дъалаа, сыну каана, В ответ так говорит: “Очи-Дьерен до самой смерти [Беспомощным] жеребенком не станет, – говорит, – Очи-Бала, пока жива, Рабыней каана не будет, – говорит. – До твоей мшистой земли Я доберусь, – говорит. – От земли [нажитого мной] богатства хочешь? Вместе навьючим, – говорит. – До твоей наземной земли Я доберусь”, – говорит»<sup>2</sup>.

После представления нескольких «крепких выражений», все многочисленное войско Ак-Дъала набрасывается на Очи-Бала. В сказании прямо не говорится, что Очи-Бала обладала магической неуязвимостью. Очевидно, что это «просто подразумевается». Ведь она не обычная земная девушка, а дочь Алтайских горных скал, то есть она божественного происхождения. Поэтому она и может одна воевать против многочисленного войска. При этом наступление ее самой изображается как действительно всепокрушающее. Одним ударом своего «семидесятигранного меча» она сваливает сорок тысяч воинов противника; вторым ударом – еще двадцать тысяч. От чрезвычайно гиперболизированного описания поединка Очи-Бала с многотысячным войском Ак-Дъала создается впечатление, что она довольно легко и быстро побеждает врага. Также легко справляется она и с главой захватчиков – Ак-Дъала: «Сестра одним рывком с седла повергла наземь Ак-Дъала».

Однако, как это обычно для якутских, сибирско-татарских и алтайских сказаний, одно единоборство и одна победа не может решить конфликта. В архаическом эпосе названных групп, где значительную роль играют сказочно-мифологические мотивы, представляется возможность и для второго и третьего поединков. Так, в сибирско-татарском сказании «Ак Кубек» Коден-хан посылает против героя сначала своего богатыря Казана, потом своего сына Мангуша, и лишь на третий раз хан сам выступает против своего противника.

Нечто подобное наблюдается и в алтайском эпосе «Очы-Бала». «Воитель злобный Кан-Тадьи», увидев своего убитого сына, оживляет его, снова собирает многотысячное войско и отправляет своего сына против Очи-Бала. В сказании еще раз представляется традиционное описание единоборства богатырской девы против Ак-Дъала. В описании присутствуют все традиционные элементы подобных сюжетов: воспроизведение нападения врага; вза-

<sup>1</sup> Алтайские героические сказания. Очи-Бала. Кан-Алтын. С. 120–121.

<sup>2</sup> Там же. С. 120, 121.

имные угрозы и оскорбления противников; описание самой битвы, где Очы-Бала еще раз наносит сокрушительное поражение врагу: «Томон откон Очы-Бала Тортон мунгун кеспей кайтты. Оро пуруп пу тартарда, Су салкындый шуулай келди. Оро откон Очы-Бала Јетен мунгды кеспей кайтты. Ары одордо, Очы-Балам Алтан мунды пурте ле салды. Пери одордо, Очы-Балам Пежен мунгды кезе ле салды. Кулер жонду кулуктер Куркурежип југулду, Алтын тонду алыптар Анданыжып паады» – «Очы-Бала, вниз проезжая, Сорок тысяч [врагов] сразила. Когда [коня] вверх повернула, Он, как порывистый ветер, летел. Очы-Бала, вверх проезжая, Семьдесят тысяч [врагов] убивала, Туда проходя, Очы-Бала моя Шестьдесят тысяч [врагов] крошила. Сюда проходя, Очы-Бала моя Пятьдесят тысяч разила. Бронзовошубые кюлюки С грохотом падали, Золотошубые алыпы Кувырком катились» (пер. З.С. Казагачевой)<sup>1</sup>.

Поскольку «Очи-Бала» – один из самых архаических образцов тюркского героического эпоса, ясно, что изображение подвигов богатырей и богатырских дев в нем представлено в чрезвычайно *гиперболизированной форме*. И это вполне естественно, ибо соответствует закономерностям развития народного, особенно героического, эпоса начиная с далекой эпохи мифологии, эпоса и клинописной литературы Древнего Востока и вплоть до угасания эпических традиций.

После целого ряда весьма своеобразных, связанных с небесным миром и миром чудовищ приключений Очы-Бала хитростью и находчивостью спаивает Ак-Дьала и его отца – зловещего Кан-Тадьи, что в общем-то не выходит за рамки традиций тюркского эпоса. Известной закономерностью является и то, что как и во время богатырского сна, в результате опьянения герой попадает в беду, притом независимо от того, о каком – положительном или отрицательном – персонаже идет речь. Об этом свидетельствует, скажем, эпос об Алпамыше. В рассматриваемом же сказании Очы-Бала в конце концов удаётся победить и Ак-Дьала, и Кан-Тадьи.

Безусловно гиперболизированное описание грандиозной битвы, когда один богатырь или одна богатырская дева, выступающие обычно как носители положительного начала, безусловно побеждают многочисленных, нередко определяемых как десятки тысяч противников, твердо устанавливается уже в достаточно древних, архаических образцах тюркского героического эпоса. Эта традиция устойчиво продолжается и в Средневековье. И особенно часто повторяются подобные эпизоды в казахском героическом эпосе. Мы уже знаем, что по мнению Ш.Ш. Уалиханова, в целом ряде сказаний казахского героического эпоса эпическими героями выступают конкретные исторические деятели эпохи Золотой Орды. Следовательно, происхождение и формирование главных образцов казахского героического эпоса относится к той же эпохе – к XIV–XVI вв.<sup>2</sup> Такой же точки зрения придерживалась и известный специалист по казахскому героическому эпосу О. Нурмагамбетова<sup>3</sup>. Высказывание Ш.Ш. Уалиханова о происхождении и формировании казахского героического эпоса относится к 1904 го-

<sup>1</sup> Алтайские героические сказания. Очи-Бала. Кан-Алтын. С. 124–127.

<sup>2</sup> Уалиханов Ч.Ч. Соч. СПб., 1904. С. 30.

<sup>3</sup> Нурмагамбетова О. Алғы сөз // Ақсауыт. 1 том. 9–10 бб.

ду; а О. Нурмагамбетовой – к 1977 году. Вряд ли сегодняшние казахские ученые – специалисты по народному эпосу – согласились бы с такой датировкой эпохи возникновения и формирования основных образцов казахского героического эпоса. Современные данные дают возможность предположить, что происхождение и начало формирования наиболее архаических образцов тюркского эпоса относятся к весьма отдаленному прошлому – к эпохе мифопоэтического мышления. Что же касается периода Золотой Орды, то можно уверенно сказать, что именно к этой эпохе относится *расцвет всех жанровых разновидностей тюркского народного эпоса*, о чем мы имели возможность писать и ранее<sup>1</sup>.

Возвращаясь к вопросу об изображении битвы одной богатырской девы или одного богатыря против многочисленных, иногда десятков тысяч воинов противника, остановимся на некоторых примерах из казахского средневекового героического эпоса, о чем мы выше уже начали говорить. В сказании «Ер Таргын», например, рассказывается, что богатырь остался один против шести тысяч калмаков. Несколько растерявшись перед таким грозным и многочисленным войском противника, он обращается за помощью к Аллаху, который здесь, как обычно для тюрко-татарского эпоса и фольклора в целом, обозначается как *Жаббар Кудайым* – Всемогущий Кудай мой:

Көтере көр, Жаббар Кудайым,  
Алты мыңдай ауыр қол,  
Өзіңнен медет болмаса,  
Буған не амал қылайын.  
Жаман-жақсы болса да,  
Алланың болар әмірі<sup>2</sup>.

Помоги, Всемогущий Кудай мой,  
Шесть тысяч тяжелых рук,  
Если не будет Твоей поддержки,  
Что же я буду делать.  
Каким бы, однако, ни было,  
Предписание Аллаха сбудется.  
(Пер. наш. – Ф.У.)

Битва *одного Ер Таргына против шести тысяч калмаков* длилась двенадцать дней; и в конце концов богатырь один уничтожил всех шесть тысяч воинов противника<sup>3</sup>.

Также выразительно представлена битва Карадон-батыра против многочисленных врагов в одноименном казахском эпосе «Карадон» («Қарадөң»). Отрывок из описания битвы богатыря, напоминая подобные же эпизоды архаического якутского эпоса, звучит так:

<sup>1</sup> Урманче Ф. Народный эпос «Идегей». Казань, 1999; Урманче Ф. Алтын Урда чоры татар халык ижаты // Татар халык ижаты. 182–226 бб.

<sup>2</sup> Ер Таргын // Ақсауыт. 1 том. 299 б.

<sup>3</sup> Там же. С. 302–304.

Қарадөңдей батырдың  
 Қабағынан қар жауды,  
 Екі көзден от жанды,  
 Қарсы келген қалмақтың  
 Айнадайын көзінен  
 Қып-қызыл боп қан тамды<sup>1</sup>.

У богатыря как Карадон,  
 Из век его пошел снег,  
 Два глаза [его] загорелись огнем,  
 У противника его калмыка  
 Закапала совершенно красная кровь.  
 (Пер. наш. – Ф.У.)

Здесь будет вполне уместно привести отрывки, относящиеся к описанию битв богатырей, представленные в дастане. Относительно близки к конкретной истории Золотой Орды главы дастана, рассказывающие о боевых столкновениях, битвах шаха Тимура, Идегея и Токтамышша. Однако близость эта лишь относительная. Потому что при их изображении сказание, далеко отступая от исторических событий, прибегает к чрезвычайно выразительному художественному приему. Как говорится в дастане, сначала войско шаха Тимура было наголову разбито Токтамышш-ханом: тридцать девять богатырей Тимура были убиты одним единственным богатырем Токтамышша – Кыпчак-бием. По этому поводу хан Тимур, сетуя, жалуется: «Туктамышның бер ире Кырык иремә тиң икән, Как башымны күк орды, Туфрагым тарткан жир икән, ни шомлыгым булды? – дип, Иманын әйтеп утырды. Утырганы шул төсле – Бер утырды, бер торды»<sup>2</sup>. – «Один воин Токтамышша Равен моим сорока воинам, оказывается, Покарало небо мою несчастную голову, Оказывается, земля моя потянула меня за собой, Что же страшное случилось? – говоря так, Сидел он, произнося молитву, Сидел он притом так, Что то садился, то вставал» (пер. наш. – Ф.У.). Приведенные строки, однако, не подтверждаются историческими данными. В этой битве не Тимур, а Токтамышш-хан потерпел сокрушительное поражение. Исторические события происходили совсем иначе. Начало похода Тимура против Токтамышша относится к зимним месяцам 1390–1391 гг. С бесчисленным войском он выходит из Самарканда, преодолевает Сыр-дарью, доходит до Ташкента и оттуда – в Отрар, после чего направляется в сторону Центрального Казахстана. Через четыре месяца, 4 июня 1391 года, его войско доходит до реки Ик и пересекает ее. 18 апреля он останавливается на берегу речки Кундузча, впадающей в Черемшан. Когда его войско дошло до места решающего сражения, Тимур взял все в свои руки. У него был особый прием для воодушевления воинов перед началом большой решающей битвы: каждому из воинов он преподносит значительные подарки. О том, что после боя будет большая добыча, знает каждый воин. А

<sup>1</sup> Қарадөң // Ақсауыт. 2 том. 71 б.

<sup>2</sup> Идегәй. 143 б.

вот получение ценного подарка перед началом сражения – этот прием полководца имел особое значение. И Тимур это прекрасно понимал, то есть он воодушевлял своих воинов перед битвой не только возвышенными словами, но и материально, тем самым закладывая, так сказать, серьезный фундамент для несомненной победы в предстоящем бою. Кроме того, в этой битве он обратился к тактике, которая уже формировалась в его войнах и давала положительные результаты. Свое войско, которое прошло тяжелый, долгий и изнурительный путь, он делит на семь самостоятельных, не подчиняющихся друг другу корпусов. Каждый из этих корпусов действовал лишь по приказу самого Тимура, что давало обычно неожиданные и хорошие результаты. Во время битвы все нити управления огромной армией, состоящей из многих десятков тысяч воинов, находились в его руках. Полководец мог бесконечно маневрировать боевыми действиями отдельных корпусов. В этой битве из Улуса Джучи участвовало и три известных исторических деятеля: Кунчеоглан (царевич), Тимур-Кутлук-оглан и эмир Идегей.

Дастан полностью отвергает все эти события реальной истории и обращается к чисто художественному приему противопоставления, то есть в дастане изображается полное поражение шаха Тимура и блестящая победа Идегея. Показ поражения Тимура от Токтамыш-хана потребовался для того, чтобы подчеркнуть мощь и величие Идегея. В сущности, ничего не сообщая о мощи эмира, сказание дает прекрасное описание грозных явлений природы, которые предшествуют его наступлению, о чем выше уже говорилось<sup>1</sup>. Не приводя текстовых соответствий, отметим, что оно перекликается с подобными же эпизодами произведений шумера-аккадского, древнеиндийского эпоса, когда, как отмечалось, каждое важное событие в жизни богатыря: его рождение, битвы, смерть и похороны сопровождаются грозными явлениями природы.

Не менее знаменательно и показательное дальнейшее описание действий Идегея. Нам уже хорошо известно, что в тюркском эпосе значительное место отводится описанию единоборства богатырей, что является конкретным отражением реальных исторических фактов. Потому что в боевых действиях различных родов и племен у древних тюрков большая роль отводилась единоборству богатырей. Также описываются события и в «Идегее», где единоборству главного героя уделяется значительное место. Прежде чем говорить о битве Идегея, эпос еще раз дает подробное описание его богатырского вида, которое выше уже приводилось. И в первую очередь, естественно, Идегей должен вести бой с самым сильным богатырем Токтамыш-хана – с Кыпчак-бием, который ранее один справился с тридцатью девятью батырами Тимура. Однако как только этот могучий богатырь увидел Идегея, он весь затрясся, испугался и убежал. Поскольку в войске Токтамыш-хана не оказалось богатыря, который смог бы помериться силой с Идегеем, он один идет против всего войска хана.

Дастан прибегает к другому, ничуть не менее традиционному в сказаниях тюркских народов приему, о котором выше уже говорилось более или менее подробно, – к описанию битвы *одного-единственного богатыря против всего вражеского войска*, состоящего из десятков тысяч воинов.

---

<sup>1</sup> См.: Идегей. 146 б.



Анда купты бер орыш –  
Идегәйнең орышы,  
Дөньяларда булмаган  
Ир Идегей сугышы.  
Румдан купкан Эскәндәр –  
Ул да андый орган юк,  
Дарап улы Өрестәм –  
Ул да андый орган юк.  
Юзекәй улы ир Чыңгыз  
Бер сукканда ун суккан,  
Ташка сукса, ут чыккан,  
Жиргә сукса, су чыккан,  
Иргә сукса, кан чыккан,  
Канга сукса, жан чыккан,  
Ир Идегәй органда  
Аннан өстен орышы!<sup>1</sup>

Там поднялась битва –  
Битва Идегея,  
Не случившаяся [никогда] на свете  
Битва богатыря Идегея,  
Поднявшийся из Рума Искандер –  
И он не мог так биться,  
Сын Дараба Рустам –  
И он не мог так биться,  
Сын Юзекея богатырь Чингиз  
При одном ударе как десять ударов,  
Если бил по камню, появлялся огонь,  
Если бил по земле,  
Появлялась вода,  
Если бил по богатырю,  
Появлялась кровь,  
Если бил по крови –  
Улетала [выходила] душа;  
Когда же бил богатырь Идегей,  
Превосходил их всех!  
(Пер. наш. – Ф.У.)

В данном случае, как это и принято в тюркской эпической традиции, битва эпического Идегея сравнивается с битвами таких знаменитых исторических деятелей, как Искандер – Александр Македонский (356–323 гг. до н.э.); Юзекей – отец Чингизхана; и такой легендарно-эпический богатырь, как Рустам, один из главных героев «Шах-наме» Фирдоуси.

Как выше отмечалось, в тюркском эпосе весьма распространены эпизоды, рисующие как один могучий богатырь побеждает многочисленное вра-

---

<sup>1</sup> Идегәй. 149 б.

жеское войско. Такие картины встречаются в сказаниях казахских, киргизских, узбекских, каракалпакских. Притом *богатырь один побеждает многих, иногда сотни и тысячи врагов не волшебством и магией, как это обычно для народных сказок, а лишь своей собственной могущественной богатырской силой*. С этой точки зрения сказание «Идегей» не выходит за рамки традиций тюркоязычного эпоса. Как мы помним, у Идегея особая, чудодейственная сабля, сделанная из булатной стали. При одном ударе от нее падает один, при втором – десять и т.д. Идегей идет сквозь строй войск Токтамыша, *как обычно идет волк, раздвигая траву*. При таком сокрушительном его наступлении, когда он по пути беспощадно уничтожает воинов хана, Токтамыш ничего не смог сделать, вынужден был войти в город и закрыть, запереть ворота. Но и ворота крепости хана не могут сдержать мощи Идегея. При этом надо иметь в виду, что здесь идеализация исторического Идегея доведена до уровня сакрализации, что отмечается даже в энциклопедических словарях<sup>1</sup>; вполне естественно звучат слова В.М. Жирмунского: «Сам великий Тимур выступает в роли помощника Идеге; все внимание в эпосе сосредоточено на герое, получившем черты эпического богатыря (батыра), и даже исторические события становятся лишь звеном его эпической биографии»<sup>2</sup>.

Следует особо отметить, что сцены, рисующие бои Тимура, Токтамыша, особенно Идегея очень близки к лучшим батальным сценам тюркского героического эпоса. Отметим, однако, что лишь в некоторых версиях сказания обращается столь серьезное внимание на изображение битв Идегея, тем более столь продуманной, художественно глубоко оправданной логике построения этих эпизодов: сначала изображение сокрушительного поражения практически непобедимого Тимура от Токтамыша, чего на самом деле никогда не было, потом – блестящей победы Идегея над тем же Токтамышем. С этой точки зрения привлекаемая нами для рассмотрения *книжная версия* является одной из самых удачных. Стоит это особо отметить еще и потому, что версия эта – *сводная*.

\*\*\*

Как и многие другие сюжеты, мотивы, образы традиционных персонажей в народном эпосе, однажды заняв значительное место в содержании сказания, так и *образы богатырских дев и сюжеты, связанные с их деяниями*, продолжают играть существенную роль и в средневековом тюркском эпосе. Здесь в связи с проблемой данной главы речь пойдет о боевых действиях богатырских дев, не связанных с семейно-брачными отношениями. С этой точки зрения непосредственно примыкает к рассмотренным выше хакасскому эпосу «Алтын-Арыг» и алтайскому «Очы-Бала» исключительно своеобразная и совершенно оригинальная во всем тюркском эпосе героическая поэма каракалпакского народа «Сорок девушек», о которой Н. Давкараев писал: «...в качестве главных героев в ней выступают женщины, чего мы нигде более в каракалпакском эпосе не встретим. Здесь они не выступают, как это часто бывает, лишь в качестве воз-

<sup>1</sup> БЭС. 2001. С. 390.

<sup>2</sup> Жирмунский В.М. П.М. Мелиоранский и изучение эпоса «Едигей» // Тюркологический сборник. 1972. М., 1973. С. 177.

любленных батыров или в качестве советчиц-помощниц, верных жен; девушки сами от начала до конца остаются главными героинями поэмы, борются за народное дело, защищают кровные интересы народа, организуют отпор чужеземным захватчикам. Гулаим, Алтынай, Сарбиназ выступают как искусные, находчивые воительницы-полководцы...»<sup>1</sup>, что мы и видим в конкретных эпизодах сказания. Одной из главных, широко освещенных в дастане является традиционная для эпических сказаний всего среднеазиатского региона тема борьбы с калмыцкими нашествиями. Да и сюжет, особенно во второй его части, типичный алтайско-среднеазиатский: нападение на страну; пленение родителей и угон всего скота в отсутствие богатыря, который выступает в поход, но каким-то образом попадает в плен, освобождается и ведет сокрушительный бой с врагом, побеждает и восстанавливает справедливость (ср.: алтайский «Маадай-Кара», казахско-среднеазиатское сказание об Алпамыше, казахский «Кобланды-батыр», «Шора-батыр» и др.). Описание самих битв обычно тоже глубоко традиционно. Только в каракалпакском героическом эпосе во всех решающих сражениях главную роль играют *богатырские девы*, способные вести ожесточенный бой против врага. Так, когда Надиршах пытается силой захватить Алтынай, она сама выступает против авангардного отряда шаха под водительством Кульмса и расправляется с ним, о чем последний и сообщает шаху и предупреждает его о силе и мощи Алтынай: «Эль ее – кремневый утес, И нельзя покорить его, Даже если в долину слез Властен ты превратишь его. На кого ты идешь войной? Алтынай мечом не возьмешь, Только пропадешь ни за грош! Возвратись, повелитель мой!» (Пер. А. Тарковского)<sup>2</sup>. После повествования об обычных взаимооскорблениях и угрозах, сказание дает прекрасное описание боя, которую сначала Алтынай одна ведет против воинов Надиршаха, то есть в сказании представляется один из многочисленных вариантов единоборства:

Благородная Алтынай...  
И, копьё над головой  
Занеся, рванулась в бой,  
На скаку метнула копьё,  
И оно впереди нее  
Понеслось, издавая вой.  
Алтынай отцовский булат  
В руку правую взяла,  
Начала рубить подряд  
Всех, кого догнать могла<sup>3</sup>.

Как уже отмечалось, большое место отводится в сказании показу борьбы народа против калмыцкого хана Суртайши, который нападает, захватывает город Саркоп, жителей угоняет в рабство. Именно в таких обстоятельствах в защиту страны и народа выступает богатырская дева Гулаим со

<sup>1</sup> Сорок девушек. Каракалпакская народная поэма. С. 375.

<sup>2</sup> Там же. С. 205–206.

<sup>3</sup> Там же. С. 208–209.

своими сорока девушками, откуда и идет название эпоса. Как говорится в сказании, к ней за помощью и с мольбой-молитвой обращается народ: «Средь своих сорока девиц, Как тарлан-орлица, она В стае молодых соколиц. Если разъярится она – Гору перерубит клинком. На коне примчится она – Суртайшу потопчет конем». Действительно, через некоторое время Гулаим со своими девицами начинает битву против калмыков Суртайши. Рассказывая о многих поединках, битвах многотысячных войск, эпос постоянно подчеркивает особую силу, мощь и богатырство Алтынай, Сарбиназ и Гулаим: «Первого калмыка с седла Гулаим на скаку сняла, Разрубила его клинком И других разить начала». Не менее мужественно и смело ведет бой соратница Гулаим – Сарбиназ: «Дева храбрости – Сарбиназ В этом незабвенном бою Сотни сотен и сотню раз Обагрила кровью их Смуглую десницу свою». Одновременно сказание неоднократно подчеркивает, что исход боя решается не только богатырскими подвигами отдельных героинь – Гулаим и Сарбиназ, но и смелой и мужественной битвой всех сорока девушек: «Сорок соколиц Гулаим, Сорок смелых ее подруг Бьют врага с сорока сторон; И сопутствуют сорок вьюг, И прислуживает Азраил»<sup>1</sup>.

Также как и в целом ряде других сказаний тюркских народов, в поэме не раз воссоздаются выразительные картины единоборства девушек. С этой точки зрения показательно описание поединка и победы Сарбиназ над богатырем калмыков Кункар:

Гнев кипит в груди Сарбиназ,  
Как смола в чугунном котле,  
И рычит, разъярясь, Кункар.  
А вокруг метель поднялась,  
И лютует ночь на земле,  
И уже не видать ни зги...<sup>2</sup>

Решающей в битве сорока девушек против калмыков показывается поединок Гулаим с калмыцким ханом Суртайшой. И это не выходит за рамки традиций тюркского героического эпоса: «Рубится с Суртайшой Гулаим, Утвердив на снегу стопы; Искры вспыхивающие, роясь, В воздухе стоят как снопы». Кажется, что сначала побеждает Суртайша, когда он, оторвав от земли, высоко ее подбрасывает. Однако она, благодаря своей ловкости и смелости, «Вывернулась на лету, Стала на ноги и пошла На врага, И – как сокол клюв – Ногти в чреве врага сомкнув, К солнцу Суртайшу подняла, И метнула вниз, И в песок Вбила вниз головой по крестцу».

Как видно из приведенного краткого анализа, в описании деяний богатырских дев в каракалпакском народном сказании «Сорок девушек» сохраняются, вернее даже сказать, строго соблюдаются все требования традиций тюркско-зычного эпоса. Во-вторых, поэма эта свидетельствует, что и в Средневековье могут возникать героико-эпические сказания, главными персонажами которых

---

<sup>1</sup> Сорок девушек. С. 244, 280, 284.

<sup>2</sup> Там же. С. 284.

являются девы-воительницы. И в-третьих, в других сказаниях тюркских народов тема эта не является господствующей, хотя встречается нередко.

Как рассказывается в киргизском «Манасе», когда некому было выйти против киргизских богатырей, из калмаков вышла семнадцатилетняя прославленная богатырская дева Сайкал в мужской воинской одежде. У нее была столь громкая воинская слава и такой грозный вид, что никто из киргизских и казахских богатырей не осмеливается выйти на битву с ней. Видя все это, Манас возмущается, что теперь ему – Манасу – придется выйти на битву с девушкой. Одновременно он опасается, как бы не убить нечаянно эту красивую юную богатырскую деву. У него даже возникает желание победить ее и жениться на ней. Но опасения богатыря не оправдываются. Сайкал оказалась достойной соперницей Манаса. Сначала они сражались на копьях. Когда Манас в гневе подскакал к ней,

Кыйкырган бойдон кыз Сайкал  
Кыраанга найза нетиптир,  
Оң колтугун жырганча  
Аркасынан Манастың  
Оркоюп чыгып кетиптир.

С криком девушка Сайкал  
На хваткого (Манаса) наставила копье.  
Правую подмышку проколола ему,  
У Манаса со спины  
Вышел конец (копья), говорят.  
(Пер. А.С. Мирбадалевой и Н.В. Кидайш-Покровской)<sup>1</sup>

Манасу не удалось победить девушку Сайкал. Он понял, что одолеть ее не так-то просто. Подумавший сначала, как бы случайно не убить ее, теперь он начинает беспокоиться об обратном: «Ургаачыны жыға албай Үшүм кандай кетти? – деп, – Кызга кокус алдырсам Кылым угар кепти» – деп...» – «Ду-мая: “Женщину не одолел, Как же это произошло? Если вдруг девушка одо-леет меня, Услышит об этом весь свет”»<sup>2</sup>.

В дальнейшем богатырской деве едва не удалось стащить Манаса с коня. Спас Манаса от позора Чубак, сын Акбалты. Началась еще одна битва на копьях. Раненый девой Сайкал, Манас пришел в ярость: «Эми Манас баланын Оң көзүнөн от чыгып, Сол көзүнөн чок чыгып...» – «Тут у юноши Манаса Из правого глаза вырвалось пламя, Из левого глаза вылетели искры»<sup>3</sup>.

Единокорство Манаса с богатырской девой Сайкал закончилось так, что никого нельзя было считать победителем, хотя раненая Сайкал ушла, не убежала, а именно ушла с поля боя, как бы полностью игнорируя своего противника.

<sup>1</sup> Манас. Кн. 2. С. 42–43, 365.

<sup>2</sup> Там же. С. 43, 365.

<sup>3</sup> Там же. С. 46, 368.

Богатырской девой изображается Барчин узбекской версии сказания «Алпамыш», которая выступает в бою наравне с мужчинами. Она обращается к своему возлюбленному:

Что с тобою, милый бек Хаким?  
Иль не дорога тебе Барчин-оим?  
Если ты с врагом не справишься своим,  
Я вместо тебя борьбу продолжу с ним,  
Мужества не меньше у твоей Барчин,  
Сил не меньше есть, чем у иных мужчин,  
Если ты стал слаб, мой бек, мой господин,  
Я сама сейчас, одевшись по-мужски,  
Перед всем народом выйду на майдан,  
Калмыка такого разобью в куски!  
(Пер. Л. Пеньковского)<sup>1</sup>

В сказании нет описания битвы Барчин с чужеземцами, а говорится лишь о возможности ее вступления в бой.

Образы богатырских дев показываются не только в героико-эпических сказаниях тюркских народов. Они могут быть представлены и в преданиях и легендах, содержание которых непосредственно соприкасается с народным эпосом. Об этом говорит, например, татарская легенда «Ханская дочь Алтынчяч»<sup>2</sup>. В ней рассказывается о том, что иноземный хан-завоеватель требует выдачи за него замуж ханской дочери Алтынчяч. Но она категорически отказывается выйти замуж за чужеземца. Завоеватель прибегает к военной силе. Отец Алтынчяч терпит поражение. Тогда в бой вступает она сама. В этих действиях героиня изображается как типичная богатырская дева. Ее поступки весьма близко напоминают поведение Сандугач из татарского сказания «Алпамша». В легенде рассказывается о долгой и упорной борьбе. Алтынчяч была ранена в правую руку и со своей подругой Каракуз скрылась в горной пещере. Она не покорилась чужеземному завоевателю.

Можно, видимо, считать установленным, что в происхождении образов богатырских дев немалую роль сыграли легенды об островах амазонок, которые в древности, да и позже были распространены повсеместно. Дошли они и до наших дней или как самостоятельные произведения, или в составе других жанров народного творчества, о чем говорит, например, татарская народная сказка «Золотая рыбка». В ней представлены эпизоды, связанные с образами богатырских дев и легендами об островах амазонок. В сказке говорится о том, как в поисках золотой рыбки герой попадает на остров, где живут только женщины. Остров этот не обыкновенный – он назван *островом пэри*, где царствует тоже женщина. Герой сказки женится на царице острова. Однако после добывания золотой воды и птицы с золотыми перьями, как этого требуют

<sup>1</sup> Героический эпос народов СССР. М., 1975. Т. 2. С. 97.

<sup>2</sup> Борынгы татар әдәбияты. 165–168 бб.

традиции народных сказок, герой возвращается к себе домой и народ избирает его царем вместо умершего в его отсутствие прежнего царя.

Подводя некоторые итоги рассмотрения битв богатырских дев и женщин, следует отметить, что поэтизация образа девы-воительницы связана не с эпохой господства матриархальных отношений. Ибо тогда, видимо, участие женщин в войнах было более или менее обычным явлением. А в период установления патриархально-родовых отношений оно стало эпизодическим, в известном смысле пережиточным и исключительным. Именно в этом случае облик женщины-воина приобретает известную необычность, вызывая удивление и восхищение. Вследствие этого данное явление становится предметом поэтизации. О том, что еще в период господства патриархально-родовых отношений у различных, в том числе и тюркоязычных, народов оно встречалось нередко, немало свидетельств в этнографической литературе. И как показывают рассмотренные выше материалы, явления эти получили своеобразное отражение и в народном эпосе.

\*\*\*

В тюркском героическом эпосе представлено, если можно так выразиться, немало более или менее реалистических описаний *обычного единоборства двух богатырей*. Подобные картины были распространены и в боевых действиях, столкновениях Средневековья. Множество таких картин отражается в киргизском «Манасе». При этом особо следует отметить, что эта грандиозная эпопея в продолжение веков выработала своеобразную логику эволюции изображения этих картин по принципу от простого к сложному. Эта закономерность четко соблюдается при изображении битв главного героя сказания – Манаса, который начинает их с довольно простых столкновений. Со временем они становятся все более и более сложными. «Усложнение» это растет вместе с самим героем. Перед началом серьезной битвы богатыря эпос каждый раз отмечает, сколько ему лет. Первые свои битвы Манас начинает еще мальчиком, когда он видит, что калмаки начали угонять лошадей его отца. Манас заступился за отца и убил предводителя калмаков. После этого, разумеется, калмаки решили отомстить за убийство своего предводителя и угнать часть табуна Джакыпа. Следует описание второго боя Манаса, где он выступает уже как вождь. Притом юный Манас, который один ведет бой против многочисленных врагов, изображается как настоящий и могущественный богатырь:

Баштан кетип баратыр.  
 Башын кесип ар жерге  
 Таштап кетип баратыр.  
 Карагай найза-сүңгүнү  
 Калмактардын жонуна  
 Аштап кетип баратыр,  
 Кара жанын жаш Манас  
 Карыштап кетип баратыр,  
 Астындагы ак сур ат  
 Арыштап кетип баратыр.

Во главе всех скачет он.  
Срубает головы (врагам),  
Скачет, повсюду валит их.  
Копье с еловым (древком)  
Калмакам в спинной хребет  
Всаживает на скаку.  
Показывая мощь свою,  
Скачет юный Манас,  
Светло-серый конь под ним  
Мчится во весь опор<sup>1</sup>.

В эпосе рассказывается и о других многочисленных битвах Манаса. Одной из важных является столкновение его с Незкарой, великаном, которому покровительствуют *джинны, шайтаны и пятьдесят дивов*. Это значит, что великан этот изображается, видимо, как чудовище в образе человека, которому помогают целые группы еще более страшных чудовищ. Борьба с ним идет довольно сложно. Незкара хочет расправиться с Манасом до того, пока тот вырастет и обретет богатырскую силу. Сначала речь идет о целом ряде поединков богатырей Незкары и воинов Манаса. Так, рассказывается о единоборстве кытая Дангданга и киргиза Кюнеса; Дангданга и Айдаркана; Манаса и Ырангшоо; Манаса и Шангмусар. Решающей является, пожалуй, схватка Манаса с Незкарой, которая идет долго и упорно, где Манас проявляет себя как настоящий и могущественный богатырь: «Арданган бойдон Незкара Чабдарга камчы салганы, Чабуул коюп калганы. “Атаңдың көрү капыр – деп, – Ахыр заман башыңа Түшүрөйүн акыр!” – деп, Муну айтып бу Манас Аккула камчы салганы, Найзаны колго алганы, Акырып жетип барганы...» – «Раздосадовался Незкара, Чабдара своего ударил камчой, (На Манаса) кинулся он. “Да будь ты неладен, нечестивец! – вскричал, – Судный день на голову твою Нашлю я наконец!” – Так прокричал Манас, Ударил камчой Аккулу, Взяв в руки копье, С криком ринулся (на врага)»<sup>2</sup>. Далее эпос переходит к описанию битв *чилтенов* Манаса, которых *Кызыр Ильяс* в течение сорока дней разыскивал для богатыря. Во время битвы эти чилтены оборачиваются дикими и очень опасными зверями: «Жолборс болду жолуна, Ажыдаар болуп акырып, Кырк чилтендин бирөвү Кабылан болуп бакарып, Жер болуп бүрү күркүрөп...» – «(Один чилтен) стал тигром, сопутствующим ему, (второй) – рычащим драконом стал, из сорока чилтенов один рычащим леопардом стал, другой стал рыкающим львом»<sup>3</sup>. В данном отрывке так или иначе отражаются архаические представления о возможности оборотничества, что дает возможность сопоставить эпос «Манас» с алтайским, особенно с якутским героическим эпосом, где подобные эпизоды распространены достаточно широко, где как сам богатырь, так и его противники при необходимости могут *оборачиваться зверями или птицами*. Одним из наиболее часто встречаю-

<sup>1</sup> Манас. Кн. 1. С. 116, 320.

<sup>2</sup> Там же. С. 162, 366.

<sup>3</sup> Там же. С. 162, 366.



щихся в алтайском героическом эпосе является превращение богатыря в Тастаракая. Как писал С.С. Суразаков, «богатыри превращаются в Тастаракая, чтобы въехать не узанными в стойбище чужого хана»<sup>1</sup>.

Приведенный выше из сказания «Манас» отрывок, однако, ближе к якутскому героическому эпосу, где герои тоже могут превращаться в диких зверей. Как писал И.В. Пухов, «когда сражение ни к чему не приводит, они дерутся, обратившись в хищных зверей или исполинских птиц, проходят у кузнецов испытание огнем, меняют место, истоптав ногами каменное поле богатырского боя, которое обычно превращается в жису или болото»<sup>2</sup>.

Здесь же нужно отметить, что мотивы оборотничества нередко встречаются и в архаическом хакасском героическом эпосе.

*Мотив оборотничества* – явление весьма оригинальное для народного эпоса. И встречается он в сказаниях достаточно архаических. Приведенные выше примеры свидетельствуют о несомненной и близкой генетической связи эпоса якутского, алтайского, хакасского и киргизского народов. Объясняется это, очевидно, тем, что практически предки всех названных тюркоязычных народов вплоть до X–XII веков жили в близком соседстве.

Возвращаясь к картинам единоборства в эпосе «Манас», скажем, что они занимают в ней чрезвычайно важное место и всегда подчеркивают превосходство Манаса или его воинов и соратников. Например, описание единоборства калмыцкого зайсана – главы рода или племени, военачальника калмаков Кегети, который «видом своим ужас наводил на врага», и одного из воинов Манаса – Абдылды. Сначала они ведут бой на копьях:

Найзаларын тирешип,  
Эки үзөңгү чирешип,  
Баатырлар экөө сайышып,  
Аттардын бели майышып,  
Карап турган көпчүлүк  
«Кантээр экен булар?» – деп,  
Кабыргасы кайышып.

Копьями (друг друга) кололи они,  
Упершись (ногами) в стремя,  
На копьях сражаются двое богатырей,  
Прогибаются хребты у лошадей,  
Многие, глядя на них,  
Думали: «Что же будет с ними?»  
Тревожились за них<sup>3</sup>.

Битвой на копьях богатыри не могут одолеть друг друга и «Взяли они булатные мечи, крест-накрест рубятся они». Ни один из них не может взять верх в битве мечами и берутся за секиры: «Ай балта жандан чечишип, Ама-

<sup>1</sup> Суразаков С.С. Примечания // Маадай-Кара. С. 464.

<sup>2</sup> Пухов И.В. Якутский героический эпос олонхо. С. 87.

<sup>3</sup> Манас. Кн. 2. С. 106, 429.

нат жандан кечишип, Башка балта салышып, Бака-шака чабышып, Эки журттун эки эри Бар келишин калышып, Ай балта менен бир-бирин Элүү-кырктай чабышып» – «Секиры от пояса отвязав, распростившись со своей душой, с криком друг к другу подскакав, ударили секирами по голове, с треском-грохотом бьются двух народов два богатыря, равные во всем, Ударили секирами друг друга Раз по сорок-пятьдесят»<sup>1</sup>. Бой на секирах тоже не может определить победителя. Тогда богатыри берутся за булавы: «Нөөмөт берип турушуп, Күркүрөп күрсү урушуп, Күрсү күчтүү чабылып, Туулгага калкан жабылып, Тутанган оттой көк жалын Туш-тушуна чагылып» – «Уступая друг другу черед, С грохотом булавами бьют, С силой ударяются булавы, Прикрывают (воины) шлемы щитом, Синее пламя, как полыхающий огонь, Во все стороны искры летят»<sup>2</sup>. Далее сказание описывает, как богатыри берутся за луки и «по пятьдесят стрел выпустили они, луки с дел разлетелись на куски». Теперь они берутся за ружья: «Сражаясь, стреляют из ружей, выпустили по сто пуль, камни на земле, где ступали они, искрошились в прах». После продолжительного единоборства, когда зайсан Кегети и Абдылда «перепробовали» в сущности все виды своих оружий, они как бы мирно разошлись и каждый из них отправился к себе: «Күүгүм кирип, күн батып Жай-жайына барышты. Аскерге барып тим жатты». – «Наступили сумерки, солнце зашло, Каждый поехал к себе. В войско вернулись, тихо улеглись»<sup>3</sup>.

Весьма близко к приведенным картинам представлено и описание единоборства Кобланды-батыра и хана кызылбашей Казана перед битвой богатыря с войском последнего в казахском героическом эпосе «Кобланды-батыр». До описания единоборства говорится о длинном диалоге Кобланды-батыра и Казан-хана.

После взаимных угроз и оскорблений начинается глубоко традиционное описание боя, где повторяется многое из того, что уже было в описании единоборства Кегети и Абдылда в эпосе «Манас». В «Кобланды-батыр»е богатыри сначала тоже ведут бой на копьях: «Ырғай сапты сүңгіні Ырғай, ырғай салысты, Итерісіп турысты, Найза қанға майысты» – «Копьями с древками из ирги Взмахнули, пронзили друг друга они, Постояли, снова стали копьями (друг друга) колоть, Изогнулись копьё, все в крови»<sup>4</sup>. После этого «на кинжалах они дрались, мечами рубились они». Но кинжалы у них сломались, мечи изогнулись. Во время битвы «у обоих железные кольчуги по колечкам разошлись».

В отличие от описания битвы калмака Кегети и богатыря киргизов Абдылды здесь говорится о полной победе Кобланды-батыра, который еще раз взялся за копьё: «Артық туған Қобланды Найзасын ырғап ендірді. Қазанды аттан төндірді, Ат көтіне міндірді, Ту жығылар айшықты, Ақ денеден қан шықты. Шауып еді, жан шықты» – «Благородный Кобланды взмахнул копьем, (во врага)

<sup>1</sup> Манас. Кн. 2. С. 106–107, 429.

<sup>2</sup> Там же. С. 107, 429.

<sup>3</sup> Там же. С. 108, 430.

<sup>4</sup> Там же. С. 119, 279.

вонзил. Казана сдвинул с седла прямо на круп коня, стяг с полумесяцем упал, по белому телу потекла кровь, ударил (еще) и отлетела его душа»<sup>1</sup>.

После краткого рассмотрения описания единоборства Кегети и Абдылды, Кобланлы-батыра и Казан-хана можно сказать, что описание это, видимо, наиболее типичное, распространенное в различных сказаниях. Хотя в рассказе о битве Кегети и Абдылды и нет воспроизведения «славной победы» или «сокрушительного поражения» одного из богатырей, представлено типичное описание единоборства, когда герои «как по писаному» меняют виды оружия, ведут бой, строго и методично соблюдая все «правила» поединка. Главное в рассмотренных описаниях поединков – это их глубокая традиционность, с чем, очевидно, и связана их известная схематичность, «приглаженность». Здесь все «на своем месте». Нет ничего лишнего. Этим и объясняется, например, и то, что поединок между Кегети и Абдылдой оказывается незавершенной: никто из богатырей не побеждает. При этом следует особо подчеркнуть, что как и в архаическом алтайском героическом эпосе, в средневековых казахских, по существу, воинских повествованиях по традиции неоднократно повторяется выражение, подтверждающее тождество понятий *кровь – душа*.

В отличие от всего описанного в более архаичном киргизском «Манасе» представлено некое отступление от «приглаженной схемы» и обращение к деталям более реалистическим. Речь в данном случае идет о воспроизведении поединка между богатырем калмаков Тугалык и ханом Кекче. Описание здесь тоже начинается традиционно, когда сначала говорится о грозном внешнем виде богатыря или богатырей, об их вооружении и т.д. Тугалык и Кекче дерутся только на копьях:

Эр Тугалык баатырга  
 Көкчө барды бетине  
 Жанчуу менен көкчөнүн  
 Ээринин минди кетүнө.  
 Найзасына такалып  
 Эр Тугалык чыгалбай.  
 Баатыр Көкчө сайып тур  
 Ат үстүнөн жыгалбай.  
 Астындагы сары атын  
 Бура тартып алганы.  
 Калың колго бет алып  
 Капыр казып калганы,  
 Айдаркан уулу эр Көкчө  
 Жонго найза салганы.

К богатырю Тугалыку-храбрецу  
 Приблизился Кекче,  
 От удара Кекче  
 Тот сполз с седла на круп коня.

<sup>1</sup> Манас. Кн. 2. С. 119, 279.

От упершегося в него копыя  
Не мог освободиться храбрец Тугалык,  
Богатырь Кекче уперся копьем,  
Но не мог свалить его с коня.  
Рыжего коня, что был под ним,  
(Тугалык) быстро повернул,  
К многочисленному войску припустился  
Нечестивец, побежал,  
Айдаркана сын богатырь Кекче  
Вонзил копые ему в спинной хребет<sup>1</sup>.

В отличие от рассмотренного выше этот поединок завершается очень быстро. Очевидно потому, что силы оказались неравными.

В киргизской эпосе «Манас», воинской по своей сущности, много картин битв богатырей: единоборств отдельных героев; битв, когда один богатырь расправляется со многими воинами противника. Такие же картины имеются в узбекском «Алпамыш»е, в отдельных вариантах казахского «Кобланды-батыр»а и др.

Как это обычно для тюркского героического эпоса, в узбекском эпосе «Алпамыш», перед началом битвы калмыцкий богатырь Кокальдаш и узбек Алпамыш обмениваются взаимными оскорблениями<sup>2</sup>.

Заключительным этапом развития способов изображения битвы богатыря или богатырей в народном эпосе является *описание битв войск, условно говоря – целых армий, с обеих сторон, когда под руководством богатыря и его противника, тоже сильного и могучего героя, выступают многочисленные, многотысячные воины*. Изначально подобного рода битвы целых армий не характерны для героико-архаического и героического эпоса. Такие картины появляются позже, когда столкновение войск, многочисленных армий становится типичным явлением реальной действительности Средневековья, когда первобытные обряды и обычаи, моральные, нравственные установки, своеобразные правила ведения боя и поведения богатырей начинают отступать на второй план и на смену им приходят требования суровой действительности, межродовой, межплеменной и вообще междоусобной борьбы. Борьба эта была связана с эпохой средневекового феодализма, когда требования первобытного этикета уступают место феодально-крепостническим принципам Средневековья. Хотя изображение битв между двумя армиями в целом встречается уже в достаточно ранних эпических сказаниях различных народов.

Поскольку речь идет уже о битве целых, нередко достаточно больших групп воинов, то естественно, что отпадают описания целых эпизодов единоборств, связанных со своей «обрядностью» как ведения боя, так и описания его в произведениях фольклора. Поэтому описания эти становятся намного проще, исчезает многое «чудодейственное», «волшебное». Но сама известная «обрядность», вернее традиционность, изображения боя остается.

<sup>1</sup> Манас. Кн. 2. С. 109, 431.

<sup>2</sup> Алпомиш. Ўзбек халқ қахрамонийк эпосы. 169, 533 бб.

Для выяснения вопроса об особенностях изображения столкновения, битв целых и многочисленных войск можно взять описание боя между войсками калмыцкого богатыря Орго и войска Манаса. Как правило, до начала описания самого боя даются общие сведения, общая характеристика войск. Так, с самого начала сказание подчеркивает чрезвычайную многочисленность воинов с обеих сторон, когда войска начинают двигаться друг против друга. Подчеркивается, что под руководством Манаса идет четырехсоттысячное войско, а под водительством Орго – триста тысяч.

Желбиреп желек туу болуп,  
 Жер жарылган чуу болуп,  
 Бир жагында Кумдуу-Суу,  
 Бир жагында Кара-Суу.  
 Эки жагы суу болуп,  
 Желеги туудан бөлүнбөй,  
 Жердин жүзү көрүнбөй,  
 Тозоңу тоодой созулуп,  
 Туу, байрагы кошулуп,  
 Кылкандай найза кылкылдап,  
 Таскылдын ара талаасы  
 Аскерте толып былкылдап...

Развевались знамена и флаги,  
 Землю раскалывал шум...  
 Не было видно лика земли,  
 Пыль поднимается столбом,  
 Соединились знамена и флаги,  
 Колеблются пики, словно усики колосков,  
 Степь, что в Таскыле,  
 Переполнена колышущимся войском<sup>1</sup>.

Поскольку войско Манаса по количеству превосходит войско Орго, последний очень переживает, беспокоится, что ему не удастся победить в этой схватке. И Орго говорит: «Разум покинул меня, придайте храбрости мне». Так как по традиции в подобного рода сражениях огромную роль играли отдельные могучие богатыри, в сказании дается характеристика богатыря из войска Орго – Атана, на которого возлагаются все надежды:

Курушканда жеке өзүн  
 Жетимиш балбан байлаган,  
 Эки көзү желкеде  
 Шор кудуктай кайнаган,  
 Эриккенде бу капыр  
 Эки жүз балбан ойногон,  
 Элдиретип кай бирөөн

---

<sup>1</sup> Манас. Кн. 2. С. 62, 384.

Эс акылын койбогон,  
Этинин баары жанчылып...

Если сцепится с кем, то его  
Могут связать только семьдесят силачей.  
Глаза его, сидящие глубоко,  
Блестят, словно колодцы с соленой водой.  
Когда этот нечестивец от скуки  
С двумястами силачами забавляется,  
Некоторые выбивались из сил,  
Ума-рассудка лишась,  
Все тело было избито у них<sup>1</sup>.

Далее перед сражением войск дается одно из многочисленных характеристик Манаса. В данном случае – из уст его противников, которые говорят о Манасе: «Аты Манас бирөө дейт, Адам уулу жеңбеген, Барар киши жок болуп, Баарыбыз коркуп токтолуп...» – «Одного Манасом зовут, говорят, Никто из людей его не побеждал, Не было никого, кто бы пошел на него. Все испугались его». И воины Орго выражают надежду, что от наступления Манаса их может спасти лишь Атан: «Атан барса алар – деп, – Ар кандай кыргыз болсо да Акар заман салар» – деп, – «Если Атан выступит, может, победит, Какой бы ни был киргиз, Светопреставление он устроит ему». Здесь же представляется и типичное для народного эпоса самовосхваление Атана: «Кыргыз деген ким эле. Дүнүйөгө толсо да, Кыйратайын тим эле» – «Кто такие киргизы те? Хоть и заволонали весь мир, Наголову их разобью». Однако, к несчастью калмаков, Атан не смог вступить в схватку с киргизами, был убит еще до начала битвы. Условия для калмыков становятся еще более опасными. В связи с этим Орго обращается к своему войску с призывом: «Балбандар күрсү алыңар, Баатырлар найза салыңар, Камбылдар кылыч чабыңар, Кайраттууң жөнө баарыңар. Саадакчың жаа тартыңар, Чаң созулсун артыңар» – «Палицы берите, силачи, Богатыри, бейте копьем, Расторопные, рубите мечом, Храбрецы, выступайте все! Лучники, натяните тетиву, Пусть клубится за нами пыль». После описания подготовки к бою, начинается рассказ о самом сражении. За исключением определенных деталей, он в целом довольно реалистичен<sup>2</sup>:

Баары урушка киргени  
Акырып найза салышты,  
Аралашып калышты.  
Арманы жок салышты,  
Арки-терки чабышты.  
Замбирек үнү күркүрөп,  
Кокус найза тийгендин  
Койнуна каны бүркүрөп,  
Калкандар сынды быркырап,

<sup>1</sup> Манас. Кн. 2. С. 63, 385.

<sup>2</sup> Там же. С. 386, 389

Кан төгүлдү шыркырап,  
 Жебенин огу кыркырап,  
 Мылтыктан огу чыркырап,  
 Жер титиреп күңгүреп...

Все выехали на бой...  
 Копьями ударяя, крича,  
 Смешались (бойцы).  
 Так сражались, что не о чем было сожалеть,  
 Крест-накрест рубились они.  
 Выстрелы из пушек гремят,  
 У тех, кто вдруг напорется на копье,  
 За пазуху льется кровь,  
 Вдребезги разбиваются щиты,  
 Льется кровь, тихо журча.  
 Стрелы из луков со звоном летят,  
 Пули, вылетая из ружей, свистят,  
 Глухо содрогается земля...<sup>1</sup>

Вообще ход битвы в сказании описывается подробно, говорится о мужестве воинов с обеих сторон, множестве убитых, раненных искалеченных, разрушении жилищ, сломанных копьях, мечах; специально, хотя и мимоходом, сообщается о гибели прославленных богатырей. Так, в схватке с Манасом погибает хан Орго; храбрец Кеймен; от рук Бакая погибает хан Илебин. К вечеру бой прекращается. Начинаются поиски раненных и искалеченных. Наутро следующего дня хоронят погибших. Последствия боя описываются довольно подробно.

После описания гибели хана Орго и поражения его войска идет рассказ о новых походах войск Манаса. Вообще в этом сказании описанию битв многочисленных войск отводится достаточно большое место.

Подобные же описания грандиозных битв имеются и в узбекском «Алпамыше». Как и в киргизском «Манасе», Алпамыш перед началом битвы обращается к своим воинам, смысл которого в целом выражен в следующих словах: «Будьте же в сраженье тверды!..». Видя, что калмыки растеряны от появления могучего Алпамыша на поле брани, он продолжает свое обращение словами, которые должны вдохновить его воинов на большие подвиги. Призвав так своих воинов к решительному бою, Алпамыш первым бросается в битву. Вдохновленные словами и действиями своего вождя, ринулись в бой и его дружинники:

Каждый из его сорока,  
 Чья железа тверже рука,  
 Грудь, что склон горы, широка,  
 Горным львом рыкающим стал,  
 Тигром устрашающим стал,  
 В пыль врагов превращающим стал.

<sup>1</sup> Манас. Кн. 2. С. 67, 389–390.

В «Алпамыше» постоянно подчеркивается превосходство воинов Алпамыша над калмыками, которые с самого начала боя не смогли выстоять и отступали под мощными ударами войска Алпамыша. Одновременно сказание неоднократно дает общее эпическое описание боя, прибегая ко всевозможным сравнениям, эпитетам и т.д.:

Сеча тут большая была!  
 Пыль густым туманом плыла,  
 Словно весь чилбирский майдан  
 Обволок тот пыльный туман,  
 Словно от незримой луны  
 Стлался тот обильный туман<sup>1</sup>.

В то же время сказание «не забывает» и главного героя и дает, как это и принято в тюркском героическом эпосе, описание действий, подвигов Алпамыша: «Всюду Алпамыш их губил, Кровью весь чилбир затопил, Меч на их костях притупил, Бранный обнаружив свой пыл». Следуя примеру своего мужественного вождя и предводителя, воины Алпамыша тоже проявляют большое мужество: «Мчатся на майдане степном, Носятся в тумане ночном. Яростными львами рыча, Стычек с храбрецами ища, В ножны не влагая меча...»<sup>2</sup>.

Как видно из сказания, калмыки в бою потерпели поражение. Однако в целом сражение для воинов Алпамыша закончилось трагически. Старуха-ведьма Сурхаиль оказалась хитрее: она при помощи своих девушек споила зельем и аракой всех воинов и самого Алпамыша и сожгла их. Алпамышу удалось спастись лишь потому, что он обладал магической неуязвимостью.

\*\*\*

По представленным выше материалам можно заключить, что, рассматривая вопрос об описании в народном эпосе битв богатырей, прежде всего необходимо определить, о какой битве идет речь в данном произведении. Говоря условно, описание этих битв в первую очередь зависит от их характера. Наиболее ранней формой этих описаний является рассказ о битве богатырей со всевозможными чудовищами. Обычно столкновение богатыря с чудовищами происходит *только как единоборство*. Иногда богатырь направляется с чудовищем в обычной битве, где решающую роль играет его собственная богатырская сила. Однако в большинстве случаев битва эта принимает необычную форму, когда в ней решающую роль играют хитрость и находчивость богатыря, его богатырский конь, чудодейственное оружие, как бы специально предназначенное для битвы с чудовищем предметы волшебства и магии. Нередко в такой битве решающую роль также играет женщина, жена чудовища, насильно увезенная им.

Совершенно оригинальное описание битвы дает следующий этап развития народного эпоса, когда рассказывается о борьбе женщины с чудовищами-

<sup>1</sup> Алпамыш. С. 226–228.

<sup>2</sup> Там же.



демонами («Алтын-Арыг»), чужеземными захватчиками или представителями иного мира (якутские олонхо, «Алпамша», легенда «Ханская дочь Алтынчяч», «Манас»), богатырями, претендующими на ее честь и независимость (якутские олонхо). На этой стадии описания битв оно тоже нередко носит необычайный характер, когда в бою немалую роль играет не только огромная сила женщины, но и ее хитрость и изворотливость, нередко предметы магии и волшебства (черный камень в «Очы-Бала»).

С течением времени описание битв богатырей начинает терять многое из арсенала сказочно-мифологического и все более приближается к реальной действительности феодального Средневековья, особенно в тюркском героическом эпосе, когда рассказывается о многочисленных поединках богатырей, битве одного богатыря против многотысячных войск противника, тем более когда речь идет о битвах, в которых с обеих сторон участвуют многочисленные войска.

Если бы в каком-либо сказании были представлены все эпизоды, связанные с описанием подготовки к битве, самой битвы и ее завершения, перед нами предстала бы довольно сложная, многоступенчатая картина. Поскольку таких случаев в народном эпосе не сохранилось, можно предпринять попытку их *реконструкции*, которая должна включать следующие *основные мотивы или эпизоды*:

- 1) появление богатыря и его противника на поле брани;
- 2) грозные явления природы, которые сопровождают эти эпизоды;
- 3) описание внешнего вида богатыря и его противника: а) их грозный вид; б) доспехи; в) вооружение; г) кони богатырей;
- 4) расспросы имени и рода-племени богатырей;
- 5) их взаимные угрозы и оскорбления;
- 6) начало битвы;
- 7) смена оружия во время боя;
- 8) оборотничество богатырей;
- 9) их молитвы-заклинания;
- 10) последняя схватка;
- 11) гибель одного из богатырей или их обоих;
- 12) особые, специфические формы расправы с противником;
- 13) помощь чудесного оружия, богатырского коня, женщины;
- 14) грозные явления природы при гибели богатыря;
- 15) итоги битвы или прославление богатырей.

Являясь центральными эпизодами любого героико-архаического или героического сказания, битва богатырей и их описание может включать большинство или самые значительные, логически необходимые его эпизоды.

## ГИБЕЛЬ ГЕРОЕВ. КОНЕЦ ПОВЕСТВОВАНИЯ

Рождение богатыря, его воспитание, рост, жизнь и подвиги описываются в народном эпосе по особому, как явления, не укладывающиеся в рамки наших обычных представлений. Также и его смерть, вернее гибель, воспроизводится как факт необычный, из ряда вон выходящий. Весьма своеобразное, оригинальное описание гибели героя дают сказания наиболее ранние, архаические. О таких явлениях, как гибель героя во время богатырского сна или от собственного оружия, выше уже говорилось. Здесь же остановимся на наиболее архаических случаях описания гибели героя, объяснение которых может быть дано лишь на основе сравнительного материала. Типологически наиболее архаическое описание дают материалы, очевидно, связанные с рассказом о гибели противника героя в образе чудовища или человека-чудовища. Прежде чем приступить к рассмотрению конкретных произведений, отметим, что в любой битве один из героев – богатырь или его противник – погибает. Поэтому и данная глава имеет такое «категорическое» название.

Приступая к рассмотрению конкретного материала, обратимся сначала к образцам эпоса наиболее архаического – якутским олонхо. Известно, что главной миссией богатырей олонхо является спасение мира людей от злых подземных чудовищ – абаасы, от всякого зла, нечисти. Эта благородная миссия требует от богатыря олонхо очень больших усилий, в сущности, постоянной и не прекращающейся борьбы со всяким злом, что имеется на этом свете. Зло это И.В. Пухов связывал не только с иноземными нашествиями, но и суровой стихией: «Образ богатыря абаасы в дошедших до нас олонхо представляет мифологизированное обобщение всякого зла, которое видел народ. Это дает возможность также предположить, что в создании образов богатырей абаасы отражены не только отношения с древними племенами, но... и оценка явлений природы, стихии. Отображение борьбы с суровой природой могло только усилить мрачный, фантастический характер образа абаасы в олонхо»<sup>1</sup>.

Поскольку богатыри абаасы в олонхо представляют собой чрезвычайно гиперболизированное и многогранное обобщение зла, борьба с ними требует от богатыря приложения всех его сил. И не только самого богатыря, но и добрых сил природы, всевозможных наставников и помощников героя, хотя во всех битвах богатыря айыы с чудовищами основная тяжесть падает именно на его плечи. Бой этот обычно очень долгий, продолжительный, охватывающий все известные первобытной мифологии якутов, да и многих других народов мира: средний, нижний и верхний, т.е. Земной, Подземный и Небесный. Во время боя богатыри могут принимать самые различные виды: людей, животных и птиц.

---

<sup>1</sup> Пухов И.В. Якутский героический эпос олонхо. С. 147.

При описании битвы богатыря с чудовищем абаасы кажется, что вся Вселенная, включающая все известные миры, охвачена этой грандиозной битвой. В ней участвуют не только богатырь и его противник, но и небожители, боги. Как рассказывается в олонхо «Неспотыкающийся Мюлдью Сильный», боги, видя, что богатырь терпит поражение, решаются оказать ему помощь и ослабить его противника, которого они считают нарушителем спокойствия, приоткрывают небесную твердь и бросают огненную стрелу, которая ранит ногу Бюгюстээнэ – противника богатыря. Хотя Мюлдью Сильному не удалось окончательно расправиться с чудовищем, в этой битве он побеждает. Следует здесь же особо отметить, что эпизод этот весьма показателен, тем более если иметь в виду типологическую архаичность названного якутского олонхо. И хронологически данный сюжет является достаточно древним. Выше указывалось, что перед выступлением в поход против свирепого чудовища Хумбабы Гильгамеш – главный герой сказания «О все видавшем» – обращается к своей матери Нинсун с просьбой, чтобы она помолилась за него перед богом солнца – Шамашем (шумер. Уту), дабы всемогущий бог помог ему победить чудовище. Как это и следует по традициям народного эпоса, молитвы Нинсун не остаются без ответа. Поскольку по каким-то причинам одолеть чудовище не удастся, Гильгамеш и сам, притом не в первый раз, обращается к Шамашу: «Перед Шамашем, воином, бегут его слезы: “Что ты Нинсун в Уруке поведал, Вспомни, приди и услышь нас!”»<sup>1</sup>. Молитвы Нинсун и Гильгамеша вызывают соответствующие действия бога<sup>2</sup>.

Одновременно следует особо подчеркнуть, что помощь бога, богов или богинь во время битвы богатыря никак не является гарантией его бессмертия, о чем относительно Гильгамеша В.К. Афанасьева пишет: «Уже не благодаря волшебным помощникам, как герои мифологических сказов, а в результате высоких развившихся в них физических и моральных качеств возвышаются они над прочими смертными. Аккадский эпос о Гильгамеше – создание поэта, который не просто соединил между собой разрозненные шумерские сказания, но тщательно продумал и скомпоновал известный ему материал, придав произведению глубокий философский смысл. Включение в эпопею рассказа о потопе (произведения другого цикла) еще более подчеркивает основную идею произведения – недостижимость главной цели странствий Гильгамеша – “вечной жизни”»<sup>3</sup>.

Традиция, практически твердо установившаяся в мифологии, эпосе и клинописной литературе Древнего Востока, по которой боги и богини не оставляют без внимания созданных ими людей, главным образом эпических героев, особенно таких как Гильгамеш и Энкиду, продолжается во всех древневосточных священных книгах, основательно усваивается древнегрече-

<sup>1</sup> О все видавшем. Со слов Син-Лике-Уннинни, заклинателя // Я открою тебе сокровенное слово... С. 145.

<sup>2</sup> Там же. С. 145.

<sup>3</sup> Афанасьева В.К. Гильгамеш // МНМ. 1. С. 303.

скими мифологией, эпосом и литературой, что достаточно ярко выражается в многочисленных художественных произведениях\*.

Традиции изображения участия богов и богинь или их «представителей» на Земле – пророков и святых-аулие – в жизни эпических героев и героинь (рождение, боевые подвиги, особенно смерть или гибель), начавшаяся на Древнем Востоке, активно продолжают как в раннее, так и в позднее Средневековье повсеместно. В раннем тюркском эпосе, так или иначе отраженном в древнетюркских надписях, в жизни историко-эпических героев участвуют Тенгри (Тэнре), богини Умай и Йир-Суб, о которых выше уже говорилось.

С распространением ислама у тюркских народов (X–XVII вв.), в тюркском эпосе появляются многочисленные эпизоды, мотивы и сюжеты, когда эпические герои и богатырские девы, ранее обращавшиеся к духам тотемных предков (горы, скалы, Хозяйка Алтая и т.д.) теперь обращаются за помощью к Аллаху, Его пророкам и святым.

По давно установившейся традиции, гибель эпического героя происходит или в ходе битвы, или после ее окончания. Именно поэтому в ходе битвы богатыри обращаются за помощью по известному с древневосточной эпике принципу прежде всего к богам и богиням; хронологически более позднему, но типологически, видимо, более раннему тюрко-татарскому или тюрко-монгольскому эпосу – ко всевозможным «сверхъестественным» силам (камни, чудодейственные живые оружия, духи предков и т.д.); у мусульманских тюркских народов – к Аллаху (прежде всего), Пророку Мухаммеду, Хызыру или Хызыр-Ильясу, святым, аулие, к сорока чилтенам или сорока чоро и т.д.

Образы покровителей богатыря или будущего богатыря широко представлены в тюркском героическом эпосе. В казахском эпосе таковым нередко выступает упомянутый Шашты-Азиз Баба-Туклас, «легендарный покровитель батыров, в ряде преданий – мифический родоначальник племени

---

\* Обратимся к некоторым примерам из древнегреческой мифологии. Первое место среди могущественных богов Древней Греции занимает бог-громовержец Зевс, который может как помочь, так и навредить эпическим героям, особенно в ходе всевозможных столкновений и битв (Зевс (Юпитер) // Мифы и легенды народов мира. Т. 1. М., 2000. С. 60–65). Не менее могущественна богиня Гера – родная сестра и жена Зевса. Она особенно опасна во гневе. Так, чтобы скрыть свою любовь к Ио, Зевс превратил ее в корову, которую потом долго мучила Гера (Гера // Мифы древнего мира. СПб., 1995. С. 187–189). Весьма примечательна богиня Афина-Паллада (у Римлян – Минерва), которая «вышла на свет из головы громовержца (Зевса. – Ф.У.)» как могучая воительница, «в полном вооружении, в блестящем шлеме, с копьем и щитом предстала она перед изумленными очами богов-олимпийцев» (ср. с некоторыми древнетюркскими богатырскими девами, с Хледом из гуннского эпоса). Во время троянской войны XII в. до н.э. она выступала на стороне троянцев, иногда как бы непосредственно участвуя в воинских схватках (Афина-Паллада // Там же. С. 192–193). В качестве еще одного примера участия богов и богинь в древнегреческих войнах и боевых столкновениях можно сослаться на свирепого и сурового бога войн и раздоров Ареса, который, однако, терпит поражение не только от могущественной Афины-Паллады, но и от смертных, то есть простых воинов. Так, внуки бога Посейдона, которые считались смертными, заковали Ареса «и тринадцать месяцев продержали в медном кувшине – без помощи Гермеса (вестника богов) он бы и не спасся отсюда» (Зурабова К.А., Сухачевский В.В. Мифы и предания. Античность и библейский мир. С. 35–36).

мангыт», который «слывет среди казахов святым»<sup>1</sup>. Иногда образы покровителей богатыря связываются с мусульманскими святыми. Например, Али – образ, часто встречающийся в фольклоре иранцев и западных тюрков. Чаще всего он выступает в народном эпосе как Али Шахимардан и, как говорилось, восходит к историческому лицу – Али ибн Абу Талибу. Близко к этому изображение «языческих» покровителей богатыря как мусульманских святых. Именно такую роль выполняет чаще всего Хызр или Хызыр-Ильяс, имя которого в разных источниках пишется по-разному. А.С. Мирбадалева определяет его основные функции в следующих словах: «Хизр (Хидр) – имя пророка, который, по преданию, нашел источник живой воды, выпил из него и стал бессмертным (ср. с древневосточным Зиусудрой. – Ф.У.). Это образ вечного скитальца, известного еще с домусульманских времен. Хизр обычно приходит на помощь людям. Увидеть его – значит стать счастливым»<sup>2</sup>.

Все это косвенно доказывается и тем, что происхождение образов таинственных покровителей богатыря связано с архаичным явлением *нагуализма* – культа личных духов-покровителей. Они могут быть связаны, в свою очередь, с индивидуальным тотемизмом. Отражения подобных воззрений проникли и в народное творчество, что особенно ярко представлено в таком раннем жанре фольклора, как заклинания, где человек обращается к своему личному покровителю – богу или богине. Такое явление было очень широко распространено как в каждодневном быту, так и фольклоре Древнего Востока. Позже такие явления отражаются и в народном эпосе, например, в вавилонской поэме о сотворении мира «Когда вверху» (XVI в. до н.э.), где есть высказывание «о личных богах и богинях-хранителях, которые мыслились у каждого человека и были посредниками между человеком и верховными богами»<sup>3</sup>.

Подобные мотивы, сформировавшиеся в глубокой древности, проходят через века и тысячелетия и доходят практически в тех же функциях до тюркского героического эпоса X–XVII вв. Мы выше уже приводили отдельные примеры из тюркских сказаний. Здесь остановимся на образцах казахского эпоса. В сказании «Аркалык-батыр», например, есть следующие слова, выражающие надежду на Аллаха, священное имя которого может быть представлено в различных вариантах:

Бәйметей, мына сөзің түрі жаман,  
Ақырын өзі оңгартсын Хақ Тағалам\*.

Бейметей, эти слова твои звучат плохо,  
Хоть бы сам Аллах сделал окончание всего благородным.

(Пер. наш. – Ф.У.)<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Казахский фольклор в собрании Г.Н. Потанина. С. 325.

<sup>2</sup> Мирбадалева А.С. Словарь // Хурлукга и Хемра. Саят и Хемра. С. 414.

<sup>3</sup> Я открою тебе сокровенное слово... С. 288.

\* Выделенное имя – эпитет Аллаха – в оригинале написано подстрочными буквами.

<sup>4</sup> Ақсауыт. 2 т. 321 б.

Еще одним примером из названного казахского дастана могут служить следующие слова:

Аттанған Төлеңгіттен біз бес бала,  
Жолымды бере көр деп Хақ Тағала...

Выступили из Толенгита мы – пятеро детей,  
Веруя, что Аллах поможет нам в пути...  
(Пер. наш. – Ф.У.)<sup>1</sup>

Для большей убедительности можно привести и следующие слова из казахского сказания «Карабек-батыр». Скажем, следующее довольно пессимистическое выражение: «Еш пенде қайтып келмес өлгеннен соң. Шара жок Алла ісіне көнгеннен соң» – «Никто после своей смерти не возвращается, Если уж предписано Аллахом – противостоять этому невозможно» (пер. наш. – Ф.У.)<sup>2</sup>. Или: «Сонда батыр сыйынды бер Қудай деп» – «Тогда батыр обратился к одному Кудайю»; «Тілеуін Қарабектің Қудай берді» – «Кудай удовлетворил мольбу Карабека» (пер. наши. – Ф.У.)<sup>3</sup>.

Таким образом, мы начали эту главу с мифологии Древнего Востока, довольно хорошо отраженной и в древневосточных эпосе и клинописной литературе. Логическое продолжение той же линии привело нас к идеологии и мифологии ислама, не менее последовательно и достаточно ярко отраженных в раннесредневековых и средневековых тюркоязычных литературе и фольклоре, особенно героическом эпосе. Выдвижение именно этого аспекта проблемы объяснялось рядом весьма серьезных обстоятельств, которые заключаются в следующем:

1. Влияние идеологии и мифологии ислама на тюрко-татарский народный эпос у нас в России, да и в Западной Европе никогда всерьез не воспринималось и говорилось об этом лишь вскользь и нередко поверхностно. Поскольку совершенно отрицать этого было невозможно, влияние ИСЛАМА рассматривалось как явление позднее и отнюдь нежелательное или даже отрицательное. Объяснялось это, видимо, мощным давлением господствующей идеологии, особенно атеизма.

2. При этом следует иметь в виду следующие принципиальные положения: а) эпоха возникновения, формирования и расцвета ислама хронологически совпадает с теми же процессами, происходившими в истории тюркского героического эпоса: в последнем – это VI–XVIII вв.; в исламе – с VIII века до наших дней; б) основные атрибуты ислама: вера в Единого Аллаха, Иман, Намаз, Хадж, Закят, Садака и т.д. и главные, если можно так выразиться, персонажи его: Аллах (Кудай, Тенгри, Хақ, Хақ Тағала...), пророки Адам, Нух, Сулейман, особенно Мухаммед, святые Хызыр-Ильяс, Шашты Азиз, Ясави, Бакыргани – безусловно наиболее популярные атрибуты и персонажи тюрк-

<sup>1</sup> Ақсауыт. 2 т. С. 325.

<sup>2</sup> Там же. С. 173.

<sup>3</sup> Там же. С. 184, 185.

ского народного эпоса. Они встречаются в абсолютном большинстве тюрко-татарских сказаний.

3. И, наконец, влияние идеологии и мифологии ислама представляет собой наиболее серьезный, мощный пласт религиозно-мифологических представлений, отраженных в тюркском народном эпосе. С этой точки зрения тюркоязычный эпос достаточно серьезно соприкасается с мифологией, эпосом и клинописной литературой Древнего Востока.

Так мы оказались между Древним Востоком и миром ислама, куда органически вписывается тюркский народный эпос, где невообразимо тяжелая и продолжительная битва богатыря обычно описывается очень долго, ибо отражает многочисленные перипетии ее. «Венцом богатырских боев, решающим судьбу борющихся героев, считается насадка на вертящуюся волшебную веревку, протянутую над огненным морем-океаном. В иных олонхо богатыри сталкиваются друг друга с крутого каменного утеса, находящегося на середине огненного моря. И с волшебной веревки, и с каменного утеса один из богатырей обязательно должен упасть в огненное море и сгореть»<sup>1</sup>. И как правило, во всех олонхо погибает не богатырь, а его противник – чудовище-абаасы, что является характерной особенностью как народных сказок, так и наиболее раннего архаического эпоса\*.

Такая же закономерность в борьбе богатыря с чудовищем обнаруживается и в алтайском героическом эпосе, в частности в сказании «Маадай-Кара». Главным противником его является, как уже говорилось, чудовище в образе человека Кара-Кула каан. Как и героям якутских олонхо, главному герою сказания – Когюдей-Мергену – приходится вести очень долгую, упорную и опасную борьбу против чудовища. Однако если в якутских олонхо один богатырь борется против одного чудовища, то в алтайском эпосе борьба эта несколько усложняется, ибо Кара-Кула каан является представителем иного царства, Подземного мира. У него очень много сторонников и помощников. К тому же, по первобытным представлениям, широко отраженным в народных сказках, души Кара-Кула каана и его коня спрятаны далеко от них самих. Следовательно, в отличие от якутских олонхо, где богатырь должен одолеть чудовище в конкретном бою, Когюдей-Мерген должен сначала выяснить местонахождение души чудовища и добыть ее. Для этого он должен преодолеть всевозможные препятствия и совершить целый ряд подвигов. Кара-Кула каан, зная о намерениях Когюдей-Мергена, ставит всевозможные препятствия на его пути. Первой преградой оказываются два черных богатыря из подземного мира: «Два одинаковых черных богатыря стоят – они посланники Эрлик-бия. Подземные богатыри, не имеющие суставов кезеры, проклятые, привыкшие убивать коней, нечистые, пова-

<sup>1</sup> Пухов И.В. Якутский героический эпос олонхо. С. 87.

\* Интересно это описание в сопоставлении с мусульманскими представлениями об Аде и Сират купере, хотя якуты никогда не были мусульманами. «В мусульманской эсхатологии Сират – мост (“тоньше волоса и острее меча”), служащий для испытания верующих. Согласно представлениям суннитов о рае и аде, праведники проходят по этому мосту “с быстротой молнии”, а грешники сваливаются с него в ад (“зияющее адское болото”)» (Ислам. Энциклопедический словарь. С. 209–210; см. также Коран. С. 555).

дившиеся убивать мужей». Эти два черных богатыря, вооруженные «девятиностопудовой чугушной колотушкой» и «семидесятипудовым медным ломом», начинают битву с богатырем. После продолжительного и тяжелого боя, Когюдей-Мергену удалось убить и уничтожить этих защитников Кара-Кула каана: «Двух богатырей за косички одной рукой ловко схватил, плеткой, скрученной из шкур девяноста волов, двум одинаковым богатырям головы рассек».

Второй преградой на пути Когюдей-Мергена оказалось ядовитое желтое море без брода и переправы. На его берегу тоже оказался черный человек – чудовище. При преодолении этой преграды решающую помощь богатырю оказывает его конь, который дает ему совет, как перепрыгнуть через ядовитое море.

В якутском эпосе уставшие во время боя богатырь и его противник проходят как бы дополнительную закалку. В алтайском эпосе уставшему богатырю помогают сырчики, сделанные из молозива его матери Алтын-Тарги Хозяйкой Алтая. Когда «от большого сырчика ровно половину отломав, Когюдей-Мерген проглотил ее, к силе его сила прибавилась, к мощи его мощь прибавилась» и он стал во много раз сильнее, чем прежде.

Далее Когюдей-Мергену удается преодолеть сходящиеся и расходящиеся скалы (ср. с древнегреческой мифологией и эпосом); выяснить у желтых лам, где находится душа Кара-Кула каана. При преодолении всевозможных препятствий Когюдей-Мергену приходится неоднократно превращаться в Тастаракаю, в четырехкрылого черного беркута. При помощи живой стрелы ему удается добыть золотой ящик, где находятся перепелята, в которых воплотились души Кара-Кула каана и его коня. Но перепелята взлетают в небо. При помощи волшебных черного и серого камней богатырь закрывает луну и солнце. Когда случилось полное затмение, «Алаканга кун чалыдып, Ары-бери базып турды. Эки тунгей бодунединг бу балазы Когюдей-Мерген баатырдынг Жайа туткан бу колына талбангдажып келбей кайтты» – «(Когюдей-Мерген) взад и вперед зашагал. Два одинаковых перепеленка На раскрытые ладони Богатыря Когюдей-Мергена, Взмахивая крылышками, прилетели»<sup>1</sup>. Кажется, что добыв двух перепелят, богатырь сделал все, что нужно было для расправы с чудовищем. Но пока расправы не происходит. Потому что, по традициям народного героического эпоса, между богатырем и его противником-чудовищем должна произойти заключительная битва, во время которой, как говорилось, перепелята и вместе с ними Кара-Кула каан и его конь погибают. Описание гибели чудовища сопровождается грозными явлениями природы. Погибая от рук богатыря, Кара-Кула каан зовет на помощь Эрлик-бия. Однако «Эш тер неме жок тор болды, Ачу-корон кыйгызына Алтай усти селес этти, Ама-томо кышкызына Јер-тенгери чек торгулды. Алты ороон албатызы Алты ангданып бу чочыды Устпи ороон албатызы Уч ангданып бу кайкады» – «Никто к нему не явился. От горестного его крика Поверхность Алтая вздрогнула, От рева на разные лады Земля и небо затряслись. Жители нижнего мира Шесть раз от страха перевернулись. Жители верхнего мира Три раза от удивления перевернулись»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Маадай-Кара. С. 173, 361.

<sup>2</sup> Там же. С. 182, 370.



Определенную общность с рассмотренным случаем – расправой с чудовищем – представляет алтайское героическое сказание «Очы-Бала». Как и в «Маадай-Кара», здесь немало мотивов сказочно-мифологических. Насколько мы уже знаем, главными противниками Очы-Бала изображаются зловещий Кан-Тадьи и его сын Ак-Дьала. Благодаря своей хитрости и находчивости, она добыла «окованный сундук» (ср. с золотым ящиком в «Маадай-Кара»), где находились «воскресающий платок», «дьяда, лечащий больных», «живая тайная стрела».

Еще увидела сестра  
Кольцо литого серебра,  
Сокрыта в том кольце была  
Душа каана Ак-Дьала.  
(Пер. А. Плитченко)<sup>1</sup>

Так, без битвы, без боя Очы-Бала расправилась с Ак-Дьала. Труднее оказалась борьба с самим Кан-Тадьи. От Очы-Бала потребовалось много ума, хитрости и находчивости для того, чтобы расправиться с ним. В борьбе Очы-Бала применяла множество сказочно-мифологических, в известном смысле и авантюрных приемов. Перед тем как расправиться со своим противником, Очы-Бала резко разоблачает все его злодеяния:

Ходил на мой Алтай войной,  
Хотел расправиться со мной?  
Не для несчастья мой народ,  
Не для гибели живет,  
Не для того пасет стада,  
Чтоб съела подлая орда<sup>2</sup>.

Расправилась с Кан-Тадьи Очы-Бала все-таки собственной рукой:

Чуть смолк речей высокий гром,  
Могучая Очы-Бала  
Своим сверкающим мечом  
Кан-Тадьи-бия рассекла,  
Аил каана разломав,  
Огромных валунов набрав,  
Так, чтобы до скончания дней,  
Так, чтобы до свершенья лет  
Каан не встал, – горой камней  
Засыпала его скелет<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Маадай-Кара. Очы-Бала. Алтайские героические сказания. М., 1983. С. 246.

<sup>2</sup> Там же. С. 276.

<sup>3</sup> Там же. С. 276.

В отличие от приведенных из алтайского эпоса случаев, когда чудовище погибает чаще всего от хитростей и авантюр богатыря, когда физическая сила последнего не играет особо значительной роли, в архаическом эпосе в расправе с чудовищем-демоном главную роль играет физическая сила богатыря. Остановимся на рассмотренном выше сказании «Алтын-Арыг» и приведем лишь один из эпизодов расправы богатырской девы Алтын-Арыг с демоном Сын Хыс-Хан: «Алтын Арыг, хыс чахсызы, Айна-чабалнаң тартызып, Он ікі чымға сых парған, Хыс Ханның палазы Алып кізіні тастап парған. Хан поэраһ аттығ Ханнығ Хылыс, ир кулугі, Чаа пасталыбысхан туста Часта килген оолах Тоғыс чылды азыра Тартыста пол салған Алтын Арыг, хыс кізі, Аны коріп, кокеен, Хара куске алып кізіні Хазыра, нуге тартыбысхан. Тискерін наннап, хыс кізі Тигейін тобін тут парған, Оңартын наннап, хыс чахсы Одыра түзіп кодірібіскен, Аяс алтын алып кізі Алты айланып парған, Пулғап парып, алып кізіні Анда тастап турадыр, Ас пилен аза тееп турадыр, Ас орхазын сып пасхан» – «Лучшая из дев, Алтын-Арыг, Борется с злейшим из демонов. Сын Хыс-Хан (демона) богатыря [Поднял] и оземь ударил. Алтын-Арыг, которая родилась сама по себе Внутри Белой Скалы, (еще) борется. Приехав младенцем В начале войны, мальчик Больше девяти лет Сражался (с врагами). Дева Алтын-Арыг, Увидев его, обрадовалась И бросилась на богатыря (– врага), Спину ему выгнула, Ноги ему под колени дева подбила, Вниз головой потащила, Ударив справа, дева Присела и подняла его. Под ясным (небом) богатыря Шесть раз перевернула она, Размахнувшись (им), богатыря Она (оземь) бросила, В поясицу его пнула, Позвоночник переломила»<sup>1</sup>. Как видно из этого достаточно подробного описания, здесь главное внимание обращается на жестокость боя, на мужество, силу и решительность главной героини сказания – Алтын-Арыг.

Из рассмотренных выше примеров видно, что в алтайских сказаниях акт самой расправы с чудовищем не занимает значительного места. Больше внимание обращается на продолжительную и упорную, последовательную подготовку этой расправы. В отличие от них в якутских и хакасских сказаниях подробно, нередко детально описывается заключительная битва богатырей, когда один из них почти всегда погибает.

Сказочно-мифологические мотивы неплохо сохраняются и в сказаниях явно более поздних. С этой точки зрения показательное описание гибели Мангуша из сибирско-татарского сказания «Ак Кубек». Насколько мы уже знаем, Мангуш выступает в сказании не только как сын хана, но и как коварное чудовище. Зная, что Ак Кубек не обладает такой страшной силой, как он сам, Мангуш притворяется, будто желает богатырю добра и в ожидании смерти дает ему соответствующие наставления: срубить его голову, высоко подняв саблю. И здесь появляется Хызыр и говорит богатырю, что ни в коей мере нельзя высоко поднимать саблю, иначе он срубит свою собственную голову. Далее Мангуш советует после его гибели съесть его сердце, чтобы стать таким же сильным, как Мангуш; опоясаться его кишками, чтобы стать неуязвимым для сабли Мангуша. Богатырь собирается простодушно следо-

---

<sup>1</sup> Алтын-Арыг. С. 171-172, 413.

вать советам Мангуша. Однако появившийся вовремя Хызыр советует бросить сердце Мангуша в море. Вода в море закипает как в котле. По совету Хызыра же Ак Кубек кишками Мангуша опоясывает дерево, которое тут же как срезанное сваливается.

Как видно из этих эпизодов, народный эпос вообще, видимо, не допускает бессмысленной гибели героя. Чтобы не случилось этого, и в рассматриваемом сказании появляется третья сила, которая и спасает богатыря. В барабинском варианте сказания это – Белобородый старик, в тобольском – пророк Хызыр. Появление последнего объясняется, конечно, мусульманским влиянием. Отсутствие же Хызыра в первом варианте связано, очевидно, с тем, что барабинские татары приняли ислам значительно позже тобольских.

Подробности гибели, или вернее, казни Мангуша Ак Кубеком, следующим при этом советам Белобородого старика или Хызыра вопреки коварным наставлениям казнимого, еще раз подтверждают высказанную мысль о том, что по своему происхождению образ Мангуша близок к образу сказочно-мифологического чудовища.

Распространенные первобытные сказочно-мифологические мотивы сохраняются и при описании гибели не только чудовища или человека-чудовища, но и самого богатыря – главного героя сказания. Продолжая рассмотрение с этой точки зрения сказания «Ак Кубек», отметим, что именно так рассказывается в нем о гибели героя. Из жестокой схватки с Коден-ханом Ак Кубек выходит с шестидестью шестью, а его конь Кызыл Ор – с семидестью семью ранами. Возвращение домой израненного героя описано проникновенными лирическими стихами, глубокими по смыслу и афористическими по форме, раскрывающими внутреннее состояние и переживания героя. Вот богатырь подходит к березе, возникает соответствующая ассоциация:

Каен агачлар ботагыл-ай  
Каешса да, сынмас булгай лагай,  
Исән булсам да, киләймен-ай,  
Төгәл торсам да, алгаймын-ай<sup>1</sup>.

Ветки березовых деревьев,  
Если и гнутся, не ломаются,  
(Если) буду здоров, я вернусь,  
(Если) буду целым – возьму свое.  
(Пер. наш. – Ф.У.)<sup>2</sup>

Далее богатырь подходит к дубу, и следует лирическое отступление. Разбитая повозка, встреченная на дороге Ак Кубеком, напоминает ему о том, как изранены он сам и его конь. Полна печальной поэтической аллегии встреча богатыря с погибшим белым лебедем. Весь этот эпизод подается

<sup>1</sup> Радлов В.В. Образцы... Часть IV. С. 56.

<sup>2</sup> Радлов В.В. Образцы... Часть IV. С. 56; см.: Урманчеев Ф. Героический эпос татарского народа. С. 138–139.

весьма лирично и проникновенно и оставляет глубокое впечатление. Немало приводится и сказочно-волшебных моментов: богатырь бьет плетью по развалившейся повозке – и она становится целой; ударяет плетью по перышку мертвого лебедя – и птица оживает и улетает. По поводу этих эпизодов сказания П.А. Фалев замечает, что они роднят «это предание с шаманскими рассказами, окрашенными буддизмом»<sup>1</sup>. Это значит, что в сказании представлены чудодейственная шаманская плеть, способная оживить мертвого лебедя и восстановить разрушенную телегу, отголоски тюркомонгольской и буддийской мифологии, отложившиеся в образе Мангуша.

Дальнейшее повествование в эпосе носит сугубо трагический характер. На окраине города богатырь видит людей, собравшихся вокруг свежеевыкопанной могилы. Подъехав к ним, Ак Кубек спрашивает: «Для кого роете вы могилу?» те отвечают: «Ак Кубек возвращается израненным. Копаем ему могилу»<sup>2</sup>. Чтобы выяснить, что его ожидает – жизнь или смерть, богатырь бросает свой боевой панцирь в вырытую могилу. Панцирь падает на самое дно. Значит, герой обречен на смерть. Тогда он сам вместе с конем въезжает в могилу, и его зарывают.

Как своеобразную параллель к этому редко встречающемуся в восточном эпосе мотиву Г.Н. Потанин приводит следующий эпизод из русского былинного эпоса: «Святогор примеривает гроб по своему телу, ложится в него, и гроб запечатывается навеки»<sup>3</sup>. Что касается нисхождения Ак Кубека в могилу, ученый замечает: «Я думаю, что были редакции, которые заставляли ложиться в гроб не Кобока, а Кидана. Это на том основании, что тобольские татары древние чудские могилы и другие остатки древности приписывают *народу кидан*, а об этих могилах самое распространенное поверье, что они сложены людьми, которые себя зарыли в землю»<sup>4</sup>. Говоря о поверьях тобольских татар, ученый имеет в виду легенды, приводимые в книге Г.Ф. Миллера<sup>5</sup>. Хотя это толкование приведенного эпизода представляется интересным, все же, на наш взгляд, в сказании достаточно четко выдержана его логическая оправданность и мотивированность.

Перед смертью Ак Кубек сообщает своему трусливому брату Сольму о том, что Коден-хан снова собирает войска из семисот человек. Богатырь просит разбудить его, когда придет враг. После смерти брата-богатыря Сольм пьет на его могиле, пьянеет и хлещет по могиле, полагая, что Ак Кубек больше уже не поднимется. Однако Ак Кубек появляется на коне из могилы, но нигде не видит Коден-хана. Разгневанный на брата, Ак Кубек со словами: «Пусть после меня не оживают мертвые», уходит обратно в могилу. Так заканчивается повествование в барабинском варианте сказания.

Несколько иное, хотя и весьма сходное развитие событий дано в тобольском варианте. Здесь рассказывается о том, как две жены брата богатыря за-

<sup>1</sup> Фалев П.А. Ногайская сказка об Ак Кобеке. С. 191.

<sup>2</sup> Радлов В.В. Образцы... Часть IV. С. 56.

<sup>3</sup> Потанин Н.Г. Тангутско-тибетская окраина Китая... С. 122.

<sup>4</sup> Там же. С. 122.

<sup>5</sup> Миллер Г.Ф. Описание Сибирского царства. Кн. 1. СПб., 1878. С. 11–12.

тевают ссору. Брат приходит к могиле и просит, чтобы Ак Кубек разнял их. После этого богатырь произносит те же слова, возвращается в могилу и при появлении врага уже не может подняться.

Видно, что как во всем содержании сказания, так и эпизодах, рассказывающих о гибели главного героя, заложены древнейшие мифы и верования. В этом убеждает не только целый ряд сказочно-мифологических элементов, но и сходство отдельных элементов, мотивов с древнейшими эпическими произведениями других народов. Один из них – добровольное вхождение героя в уготованную ему могилу. Совершенно прав, очевидно, Г.Н. Потанин, сопоставляющий этот момент с былинами о Святогоре, являющимися, по мнению ряда ученых, наиболее ранними образцами русского былинного эпоса<sup>1</sup>.

Сказочно-мифологические мотивы, которые отражаются в описании гибели чудовищ в якутском, алтайском, хакасском и сибирско-татарском сказаниях, сохраняются и при повествовании о гибели положительных героев. Это наблюдается, например, в хакасском эпосе «Алтын-Арыг», в рассказе о трагической гибели главной героини. Жизнь Алтын-Арыг была полна нескончаемых трагедий, несмотря на то, что она была богатырской девой и обладала огромной силой. Она постоянно изгонялась из родины и вынуждена была жить на чужбине. И гибель ее связывается с пристрастием к вину. В пьяном состоянии она выдает тайну своей жизни и смерти – местонахождение двуглавой золотой кукушки, в которой воплотилась ее душа и душа ее коня: «Сыннаң позік Ах сында Алты хурлығ Алтын Хая пар, Алтын Хаяның устунде Алтын пурліг пай хазың, Алтын пурліг пай хазында Ат пазындағ Алтын Коок, Ат пазындағ Алтын Кооктің Пазы ікі полар: Алтын Кооктің оң пазы Арык тыным миң полар, Алтын Кооктің сол газы Ах сабдар аттың полар» – «На высочайшем хребте Ах-сын есть Золотая Скала с шестью уступами, на вершине Золотой Скалы растет священная береза с золотыми листьями, на священной березе с золотыми листьями (сидит) Золотая Кукушка с конскую голову, у Золотой Кукушки величиною с конскую голову есть две головы. Правая голова у Золотой Кукушки – (это) моя чистая душа, левая голова у Золотой Кукушки – (это душа) Бело-игреневого коня»<sup>2</sup>. В этой откровенности, ее неосторожности определенную роль сыграла не только ее пристрастие к вину, но и уверенность, что кроме нее самой, никто и никогда не сможет добраться до Золотой Скалы – Ах-сын. А между тем, узнав тайну жизни и смерти Алтын-Арыг, ее смертельный враг Пора-Нинчи тут же отправляется на хребет Ах-сын. Алтын-Арыг последовала за ней. Но в пути она надолго задерживается, защищая от врагов богатыря Алтын-Теека. В дальнейшем пути Алтын-Арыг понимает, что Пора-Нинчи изменила свой вид и в пути к скале Ах-сын обогнала ее. В отчаянии от мысли о возможной близкой гибели она с мольбой обращается к своему коню:

Ойла за, ойла Ах сабдарым,  
Олер кунге тузеге чорбіс!

<sup>1</sup> *Протт В.Я.* Русский героический эпос. С. 75–87.

<sup>2</sup> Алтын-Арыг. С. 209, 450.

Чеелігіп оила, Ах сабдарым,  
Чадар кунге чит парибыс!

Скачи, же, скачи, Бело-игрений мой,  
Ведь мы (с тобой) на краю гибели!  
Быстрее скачи, Бело-игрений мой,  
Ведь смерть приближается к нам!<sup>1</sup>

Однако Алтын-Арыг не удалось раньше Пора-Нинчи приехать к хребту Ах-сын. Золотая Кукушка оказалась в руках у Пора-Нинчи. Три дня она пыталась и мучила Алтын-Арыг и ее коня и расправилась с ними: «Коок хустың ікі пазын Пора Нинчі узе тартхан – Аран-чула Ах Сабдар ат Сай польп саалабысхан, Арығ сіліг Алтын Арығ Хум польп, истел халған» – «Обе головы Кукушки Пора-Нинчи оторвала – Бело-игрений скакун (тут же) в гальку превратился, прекрасная Алтын-Арыг с галькой и песком (опять) смешалась, погибла она, не стало ее»<sup>2</sup>.

Гибель Алтын-Арыг, таким образом, описывается с ужасными подробностями. Отношение народа, создателей и хранителей сказания к этому случаю двойное: безусловно, сказание осуждает легкомысленное поведение Алтын-Арыг, причиной гибели которой стало ее устойчивое пристрастие к вину. В сущности, она погибает по той же причине, из-за пьянства, что и чудовища в алтайском героическом сказании «Очы-Бала» – Ак-Дьала и Кан-Тадьы. Одно временно сказание выражает глубокое сожаление по поводу такой нелепой гибели Алтын-Арыг. Потому что такая гибель вообще не характерна для богатырей и богатырских дев народных сказаний. В связи с этим можно поставить и вопрос о том, что не являются ли в алтайском и хакасском эпосе эпизоды, связанные с пристрастием героя или героини к вину, позднейшими мотивами, связанными с условиями жизни алтайских и хакасских охотников в новейшее время? По крайней мере, трудно представить *закономерное и естественное совмещение* множества вполне благородных, условно говоря, сказочно-мифологических богатырских деяний Алтын-Арыг и ее случайную гибель от пьянства. Впрочем, как бы она ни погибла, в целом Алтын-Арыг остается прежде всего глубоко благородной и мужественной богатырской девой, каковой она и была, очевидно, в архаическом прототипе сказания.

Рассмотренные до сих пор сказания во всем своем содержании, в том числе и в повествовании о гибели богатыря или богатырской девы, сохраняют ярко выраженные особенности первобытного мифологического мышления. Видимо, в связи с этим же в некоторых дастанах появляются мотивы *смерти и оживления* богатыря, чтобы он мог, так сказать, обязательно совершить те подвиги, ради которых он и появился на этот свет. Мотивы эти тоже распространены в наиболее архаических сказаниях. С этой точки зрения весьма показательны эпизоды, где изображается *закалка* богатыря во время битвы или перед началом ее в якутских олонхо. В этих эпизодах нет

<sup>1</sup> Алтын-Арыг. С. 220, 461.

<sup>2</sup> Там же. С. 223, 464.

смерти героя. Она как бы только подразумевается. И.В. Пухов отмечал чрезвычайную древность мотива закалки и его возможную связь с обрядами инициации, «посвящения юноши в воина. Закалка, как правило, происходит в начале олонхо (как далее говорит И.В. Пухов, она может быть предпринята и уставшим во время битвы богатырем. – Ф.У.), когда герой молод, в процессе закалки богатырь как бы умирает (он входит в мертвую воду, его бросают в кузнечный горн, где он переплавляется, теряя прежний вид), а потом вновь оживает, обретая чудесную богатырскую силу»<sup>1</sup>. Исходя из содержания олонхо и приведенного высказывания И.В. Пухова, можно сказать, что архаические якутские олонхо довольно близко отражают действительные обряды инициации, хотя те или иные их отголоски сохраняются во множестве эпических сказаний (наречение героя вторым, настоящим мужским именем – древнетюркские письменные памятники; совершение подвигов и получение звания бека иля – огузский героический эпос; укрощение коня и получение права на женитьбу, борьба, притом продолжительная, за создание семьи как обобщенное отражение обрядов инициации и т.д.).

Однако в эпических сказаниях тюркских народов иногда изображается и, если можно так сказать, настоящая смерть богатыря. В данном случае речь идет не об окончательной гибели человека, а о его временной, преходящей смерти, то есть в отдельных случаях встречаются мотивы временной смерти героя или героини, что в народных сказках распространено очень широко. Так, в хакасском сказании «Алтын-Арыг» рассказывается о гибели главной героини и ее коня почти в момент рождения: «Ах Хаяның істінде Ах сабдар ат тореен, Алтын Арығ, хыс кізі, Пудіп тее парған полған, Пичен Арығ ікі пиче Иртіріп – кизіп салғаннар. Ах сабдар, ат кулугі, Чарабас чирде чат халған, Алтын Арығ, хыс кізі, Илебес чирде ол халған» – «Внутри Белой Скалы Бело-игрений конь родился И дева Алтын-Арыг Тоже почти сотворилась. Пичен-Арыг (и Ичен-Арыг) – две сестры Погубили их, убили, Бело-игрений богатырский конь В неприкосновенном месте пал, Дева Алтын-Арыг В свято чтимом месте погибла»<sup>2</sup>. Сказание объясняет это убийство только что появившейся на свет девушки тем, что она – Алтын-Арыг – в будущем должна была стать главной и непобедимой защитницей владений Алып-хана, на которые претендовала Пичен-Арыг. Поскольку Алтын-Арыг ничего не успела сделать во исполнение своей главной миссии, она должна быть оживлена и выполнить ту благородную роль, которую возлагает на нее народный эпос. Оживляет Алтын-Арыг ее старшая сестра, тоже родившаяся внутри Белой Скалы. И объясняется это очень просто: Алтын-Арыг в новых условиях должна бороться за независимость владений Алып-хана. Более могущественная, чем ее старшая сестра Пис-Тумзух, Алтын-Арыг будет неодолимой защитницей своей родины и своего народа. И Пис-Тумзух, оживляя ее, дает ей и соответствующую характеристику: «Чаян салған хулуны Чібек чилінңіг Ах сабдар ат Паза хати торир, палаларым, Худай хынған хыс чахсызы Арыг сіліг Алтын Арыг Чалбах таста чада, Паза хатап пудер» – «Жеребенок, созданный чаюном, – шелкогривый Бело-игрений конь заново родится, дети мои, любимица бога,

<sup>1</sup> Пухов И.В. Якутский героический эпос олонхо. С. 86.

<sup>2</sup> Алтын-Арыг. С. 52, 294.

лучшая из дев, прекрасная Алтын-арыг, на широком камне сотворится вновь»<sup>1</sup>. И далее Пис-Тумзух заявляет, что никакой другой конь не сможет обойти Белогрениго коня и никто другой не сможет одолеть в борьбе и битве, в бою Алтын-Арыг. Все эти предсказания Пис-Тумзух в дальнейшем сложном и противоречивом развитии сюжета сказания полностью оправдываются.

Мотив временной, преходящей смерти богатырской девы и ее оживления представлен и в рассмотренном выше алтайском героическом сказании «Очы-Бала». Нам уже известно, что главными противниками Очы-Бала в сказании изображаются Кан-Тадьи и его сын Ак-Дьала. Очы-Бала приезжает во владения Кан-Тадьи с мирными намерениями. Но, несмотря на это, жена и сын Кан-Тадьи убивают ее. Очы-Бала как-то предвидела возможность своей гибели и своевременно отдала волшебные платок и камень Кан-Тадьи своему вещему коню. Когда Очы-Бала была предательски убита, чудесный конь воскресил свою хозяйку. Позже Очы-Бала жестоко отомстила Кан-Тадьи и его сыну, о чем выше уже говорилось.

Мотив оживления погибшего героя богатырским конем представлен и в некоторых других образцах тюркского героического эпоса. Так, он хорошо отражается в сибирско-татарском героико-архаическом эпосе «Алтаин Саин Суме», который по своему происхождению непосредственно связан с алтайским героическим эпосом<sup>2</sup>. Во время кровопролитной битвы как бы со «случайно встреченным» многочисленным вражеским войском главный герой сказания Алтаин Саин Суме и его побратим Эне Солом получают тяжелые ранения: у одного – пять, у другого – семь. От этих тяжелых ран оба героя умирают. Эпизоды смерти от многочисленных ран встречаются и в некоторых других сказаниях. Как выше говорилось, они имеются в обоих вариантах сибирско-татарского сказания «Ак Кубек». Там это – окончательная гибель героя. Другое дело в сказании «Алтаин Саин Суме». Несчастье, постигшее богатырей, вызывает соответствующие действия их коней. Именно они, разумно распределив между собой действия, спасают, оживляют героев.

В более сложном плане и истинно героическом духе представлен мотив смерти и оживления героя в классическом алтайском героическом сказании «Алтай-Бучай». Уехавший на охоту главный герой сказания Алтай-Бучай долго не возвращается. Его жена Яра-Чечен и сестра Очо-Чечен, под предлогом поисков нового хана для страны, решаются поискать себе женихов, вернее мужей:

Значит, надо нам идти –  
Хана нового найти.  
Никакой ведь нет причины  
Нам тут сохнуть без мужчины.  
(Пер. Л. Пеньковского)<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Алтын-Арыг. С. 60, 302.

<sup>2</sup> См.: Урманчиев Ф. Героико-архаическое сказание «Алтаин Саин Суме» // СТ. 1984. № 2.

<sup>3</sup> Героический эпос народов СССР. Т. 1. С. 420.



При помощи двух уточек они посылают известие о своем желании выйти замуж за чужеземных ханов Арная и Чарная<sup>1</sup>. Их отец, седой старик Алтан-Шалтан предупреждает, что Алтай-Бучай, будучи могучим богатырем, никак не мог погибнуть. Значит, претендовать на его жену и сестру нельзя:

В ту не ездите дорогу,  
И ни скот его, ни юрту  
Вы не смейте с места трогать!  
И народ, ему подвластный,  
Где живет, пускай живет<sup>2</sup>.

Но Арнай и Чарнай не послушались отца и поехали к сестре и жене Алтай-Бучая, которые уже ждали этих ханов. Как типичные жена-изменница и сестра-изменница, она оказывается, знают и то, как избавиться от Бучая в случае его неожиданного возвращения: «Наше дело – опоить, – он уснет, когда напьется, вам останется убить». Разумеется, Алтай-Бучай, прославившийся на всю округу богатырь и охотник, никак не мог погибнуть. Он должен вернуться. О его возвращении прежде всего извещает суровая природа Алтая: под могучим вихрем ломаются древние кедры; трещит, лютует жестокий, жгучий мороз; все окутано разноцветным туманом:

И туман клубится черный  
Над тайгой кедровой, горной,  
Из укрытий двое суток  
Не показывался скот,  
И на стойбищах от страха  
Трясся девять дней народ.  
Так природа возвещая  
Возвращение с охоты  
Славного Алтай-Бучая,  
Все живое в тех краях  
Вдруг повергла в смертный страх<sup>3</sup>.

Разумеется, сестра и жена богатыря встретили его очень приветливо, чтобы он не заподозрил о готовящейся расправе. Лишь его конь как мудрый, божественный покровитель предупреждает его, чтобы он был очень осторожен, иначе может погибнуть. Сестра и жена споили богатыря отравленным вином и «уже лишен сознания, сразу же заснул он». При нападении ханов Арная и Чарная он все же проснулся. Началась жестокая схватка. Однако в результате семидневной битвы Алтай-Бучай, которого напоили отравленным вином, свалился. И его *убили его же оружием* – складным ножиком, спрятанным под семьюдесятью слоями подошвы чу-

---

<sup>1</sup> О «голубиной почте» см.: «Голубиная почта» в Западной Европе в XIX в. // Соверменник. 1852. № 1. С. 107–111; *Урманчеев Ф.* Героический эпос татарского народа. С. 126.

<sup>2</sup> Героический эпос народов СССР. Т. 1. С. 424.

<sup>3</sup> Там же. С. 427–428.

гунных сапог. Только этим ножом и можно было убить Алтай-Бучая. Очевидно, потому, что именно в нем находилась душа богатыря (ср. с рассмотренной выше узбекской народной сказкой «Клыч-батыр»). Арнай и Чарнай не только убили богатыря, но и лишили его глаз и «отсекли большие пальцы», потому что, как говорилось, по представлениям алтайцев, «сила богатыря заключена в его большом пальце»<sup>1</sup>. Убитого богатыря злодеи зарыли в глубокую яму: «Стали рыть злодеи землю, Вырыв яму глубиной В шесть земных слоев ли, в семь ли, Труп Алтай-Бучая подло Бросили в земную глубь»<sup>2</sup>. Хан Арнай и хан Чарнай уезжают к себе на родину, взяв с собой сестру и жену богатыря и весь его скот. С этого момента, в сущности, и начинается долгий и трудный путь оживления предательски убитого богатыря. С самого начала главную роль в этом играют кони героя; по пути представляются, что они погибают: «Три коня Алтай-Бучая, (Мнимой гибель их была!) За преступные дела Смерть прожорам предвещая, Сразу ожили и вместе Стали обсуждать возмездие»<sup>3</sup>. Разумные кони все обдумывают, оборачиваются маралами, чтобы на них натравили собак Алтай-Бучая, с которыми нетрудно будет договориться. Охотничьи псы в свою очередь оборачиваются огненными лисицами. И в это время начинаются грозные явления природы: налетает ураган, начинается снежный буран. Ханы и их жены прячутся в наскоро сбитом шатре. Беркуты же, обернувшись воробьями, добывают забытые врагами на улице глаза и большие пальцы Алтай-Бучая. Кони богатыря и его собаки прибывают на родину Алтай-Бучая. И довольно легко оживляют сына богатыря, который тут же «Встал, пошел – привел коня Темно-рыжего, что небом Был отцу для битвы дан, И взнуздал и оседлал, Сбруей обрядив походной, И отправился, горя Жаждой мести благородной, В богатырский свой поход»<sup>4</sup>. Сыну богатыря удалось одной стрелой расправиться с Арнаем и Чарнаем и их конями: «Он одной стрелой своей Уложил их двух коней – И стрела сквозь них прошла И Арнаю и Чарнаю В печень самую вонзилась И в куски разорвала»<sup>5</sup>.

Молодой богатырь, сын Алтай-Бучая, расправился и со своей теткой – сестрой богатыря; а мать свою, жену-изменницу Алтай-Бучая, привязал к медной коновязи и так и оставил. Сам же Алтай-Бучай был оживлен снадобьями дочери Тенгри-хана, которые были добыты ею у Солнца и Луны:

Тут истек леченья срок –  
И Алтай-Бучай убитый  
Смертный сон свой перемог, –  
И проснулся, улынулся,  
Встал и произнес: «Как славно

<sup>1</sup> Суразаков С.С. Примечания // Маадай кара. С. 453.

<sup>2</sup> Героический эпос народов СССР. Т. 1. С. 434.

<sup>3</sup> Там же. С. 436.

<sup>4</sup> Там же. С. 441.

<sup>5</sup> Там же. С. 444–445.

Я поспал! Давно, недавно ль  
Был я смертью усыплен,  
Ныне богатырской девой  
Оживлен и исцелен!»<sup>1</sup>.

К концу сказания выясняется, что хан Арнай и хан Чарнай были, оказывается, *чудовищами-мангусами*. После их гибели, чтобы отомстить за братьев, сначала вышли три одинаковых мангуса, за которыми последовало огромное войско мангусов из многих десятков тысяч. Алтай-Бучай и его сын расправились со всеми чудовищными мангусами и установили на родине мир, покой и счастливую жизнь.

Иногда и в средневековых сказаниях отражается мотив безвременной гибели и оживления богатыря. Так это происходит в довольно позднем казахском эпосе «Ер-Саин». Сказание объясняет его гибель тем, что он перед боем забыл помолиться *своим предкам*, из-за чего и погиб. Оживляет его жена, которая говорит:

Матерью подаренную мне  
Шкуру белого медведя возьму,  
Выварю медвежий жир,  
Жиром раны его умащу, –  
Может быть, оправится он<sup>2</sup>.

И действительно, Ер-Саин оживает. Хотя данный мотив звучит в сказании как пережиточный, более или менее случайный, при описании его оживления отражаются и достаточно архаические представления: оживляет богатыря женщина – его жена, что само по себе является намеком на архаичность. И, во-вторых, оживляет жиром *белого медведя*. В данном случае имеется в виду, разумеется, не северный белый медведь, который в сущности казахам не известен, а *царственный*, быть может, *божественный* белый медведь, которого можно сопоставить с белым волком, белой змеей как тотемными предками целого ряда тюркоязычных племен.

Мотив временной гибели героя и его оживления изначально не принадлежит народному эпосу. Он более распространен и характерен для народных волшебных сказок. И объяснение, да и происхождение его надо искать в жанре сказок. Если исторические корни волшебных сказок связаны, по общепризнанному положению В.Я. Проппа, с обширным циклом обрядов инициации, то и объяснения рассматриваемого мотива народного героико-архаического в основном и отчасти героического эпоса надо искать в тех же обрядах. Как выяснилось выше, в абсолютном большинстве случаев временная смерть эпического героя в народных сказаниях связывается с наиболее архаическим сюжетом – борьбой героя с чудовищем или чудовищами. С этой точки зрения народный эпос стоит к обрядам инициации ближе, чем народ-

<sup>1</sup> Героический эпос народов СССР. Т. 1. С. 453.

<sup>2</sup> Ер Саин // Песни степей. С. 43.

ные сказки. По первобытным обрядам, посвящаемый во время инициации проглатывается чудовищем, в нем «как бы переваривался и извергался новым человеком»<sup>1</sup>. Общепризнанной в этнографии и фольклористике является мысль, что по первобытным представлениям во время обрядов инициации посвящаемый в мир взрослых или в ранг воинов юноша умирает и вновь оживает. Можно даже сказать, в определенном смысле в народном эпосе происходит то же самое, что и в обрядах инициации. Значит, в мотиве гибели и оживления богатыря наблюдается какое-то отражение устойчивых элементов первобытных обрядов, связанных с посвящением юношей.

\*\*\*

В некоторых классических образцах тюркского героического эпоса значительное место отводится описанию гибели богатыря и его соратников. С этой точки зрения чрезвычайно показательна народная киргизская эпопея «Манас», где эта тема разрабатывается очень широко и многосторонне. Описание последнего боя, смерти героя и постройки его мавзолея включает целый ряд самостоятельных и значительных эпизодов, которые в различных вариантах эпоса представляются по-разному. Если обобщить описание гибели героя из разных версий, то возникает следующая довольно цельная картина. В варианте С. Орозбакова рассказывается, что кытаи с большим войском надвигаются в киргизские степи. В связи с этим киргизы откочевывают подальше от границы. Манас рассылает гонцов с просьбой явиться к нему с войском для отражения нападения многочисленных кытаев. Собрав большое войско, Манас выступает против надвигающихся врагов. Происходит большое сражение между кытаями и киргизами. В этой битве погибают такие сильные и могущественные соратники Манаса, как Алмамбет, Сыргак, Чубак, конь Манаса – Аккула. Манас ранит Конурбая и сам получает смертельную рану от него же.

В варианте С. Каралаева этот момент представлен более подробно. Каныкей во сне видит, что Манаса ожидает что-то недоброе и просит его вернуться, пока не случилось несчастье. Лазутчик Шуйкуучу сообщает Конурбаю – главному противнику богатыря – об уязвимом месте Манаса. Конурбай принимает облик дуваны и ранит Манаса во время его молитвы – намаза. Алмамбет лечит Манаса, после чего начинается новое наступление войск Манаса, Алмамбета, Сыргака и Чубака на Бейджин. Описывается их сражение с Незкарой и Конурбаем, сорока чоро Манаса – с одноглазыми людьми. После семидневной передышки сражение возобновляется, во время которого погибают Музбурчак, Кекче, Сыргак и конь Манаса – Аккула. Узнав обо всем этом через свой сон, Каныкей отправляет к Манасу Бакая с конем Тайбурылом. Манас дает еще один бой кытаям. Но войти в Бейджин не может и решает вернуться домой. Возвращающегося домой Манаса Конурбай ранит второй раз, притом тоже во время намаза. Рана эта оказывается смертельной\*.

<sup>1</sup> Пропт В.Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 206.

\* Данные эти весьма примечательны, по крайней мере, в двух отношениях. Выше, когда говорилось об имени Манаса, мы попытались обосновать божественность его имени, притом исходя не только данных языческого происхождения, но и историей ислама, в ча-

Возвращаясь к вопросу о гибели Манаса, отметим, что в варианте Багыша Сазанова рассказывается, что во время большой битвы за Бейджин Конурбай попадает в плен к Манасу, потом убегает из плена. Зная всю эту историю, Эсенхан дает Конурбаю отравленную секиру, которой он и ранит Манаса. В варианте же И. Абдырахманова Манаса ранит богатырь калмаков Чон-Конур. Своеобразно изображаются эти моменты в варианте Мамбета Чокморова. Как здесь рассказывается, Манасу совместно с войсками своих соратников Кошоя, Бакая, Алмамбета, Сыргака и Чубака при поддержке воина из войска Конурбая Шергази удается взять Бейджин. Но в поединке с Конурбаем Манас все-таки получает смертельную рану.

В отдельных вариантах сказания говорится и о том, как Манас устраивает торжественные похороны своих соратников, погибших во время битвы за Бейджин: Алмамбета, Сыргака и др.

Хотя описание обстоятельств предсмертного ранения Манаса в разных вариантах представлено по-разному, во многих мотивах они совпадают: рану Манас всегда получает во время похода на Бейджин, и чаще всего эту рану ему наносит Конурбай. Во всех вариантах сказания рана оказывается смертельной. И погибает Манас не на поле брани, а у себя дома. В этом мотиве сказание перекликается с сибирско-татарским дастаном «Ак Кубек», главный герой которого тоже погибает после боя от множества ран, полученных в бою.

Возвращение раненного Манаса домой обычно рисуется довольно просто. Однако на изображение всевозможных обрядов и обычаев, связанных с прощанием с умирающим Манасом, отводится весьма значительное место. В варианте С. Орозбакова подробно рассказывается о прощании народа с умирающим Манасом. В варианте же С. Каралаева рассказывается о скорби жен погибших сподвижников богатыря; воспроизводится плач самого Манаса по Алмамбету. Здесь же дается и завещание умирающего Манаса своей жене Каныкей. По старинному обычаю, Каныкей отправляет гонца к ханам дружественных киргизам родов и племен, чтобы известить их о близкой смерти Манаса и пригласить их на прощание с богатырем. В этом же варианте С. Каралаева, где описанию смерти богатыря отводится очень большое место, рассказывается о постройке ложного гумбеза\* Манаса на Таласе еще

---

стности, фактами из биографии Пророка Мухаммеда, отраженными в Коране (73:1–20, Коран. С. 620–621). С этой же точки зрения весьма показательны данные сказания о получении Манасом смертельной раны во время совершения намаза. Возможно, что этот мотив проник в сказание из истории ислама, в судьбе первых праведных халифов которого происходило так же нечто подобное. Так, Умар (Омар I) б. ол-Хаттаб ал Фарук (ок. 585–644) – второй «праведный» халиф, выдающийся государственный деятель «умер 7 ноября 644 г. от ран, нанесенных ему в мединской мечети рабом-иранцем». Такой же трагической оказалась и судьба четвертого «праведного» халифа Али б. Абу Талиба (Абу-л-Хасан ал-Муртада, ум. 21 января 661 г.): «19 января 661 г. при выходе из мечети Куфы Али был смертельно ранен хариджитом Ибн Мулджамом и через два дня скончался» (*хариджиты* – религиозно-политическая группировка, которая вела активную борьбу против Али и его сторонников) (Ислам. Энциклопедический словарь. С. 18, 241).

\* *Гумбез* – Гумбез (Гумбаз, Гунбаз) – земляной купол. Термин имеет несколько значений: 1. Купол, свод, покрытие – деталь архитектурного сооружения; архитектурный и строительный термин определяющий куполообразный свод; гробница – антропогенное

до смерти героя. Этот мотив встречается и в некоторых других вариантах, хотя гумбез обычно строится после смерти богатыря. Весьма своеобразно развиваются события в варианте Б. Сазанова. Как здесь рассказывается, Каныкей советует младшему брату богатыря – Абыке – устроить ложные поминки по Манасу, хотя богатырь еще не умер. На эти поминки приглашаются и кытай. Думая, что раз устраиваются поминки, значит Манас умер, Эсен-хан посылает свое войско под водительством Конурбая, чтобы окончательно разбить киргизов. Но когда выясняется, что Манас еще жив, войско кытаев во главе с Конурбаем убегает.

В варианте С. Орозбакова смерть Манаса, плач Каныкей по этому поводу, похороны богатыря и строительство гумбеза ему в степи Баянды описывается логически последовательно и в целом достаточно сдержанно.

Сложнее представлено повествование обо всем этом в варианте С. Каралаева. После сообщения о смерти Манаса приводится плач Каныкей и рассказывается, что богатырь по его предсмертной просьбе был захоронен тайно его сподвижниками Кошоем, Тештюком и Каныкей в местности Эчкиликташ. Интересными мотивами являются сообщения о внезапной смерти Коеналы и исчезновении Кыз-Сайкал, которые должны были сопровождать Манаса уже в ином мире. Эти мотивы оправдываются, очевидно, тем, что дают возможность сказителю избежать рассказа о человеческих жертвоприношениях после смерти вождя, что в новое время не могло быть оправдано ничем. Как отмечают специалисты по киргизскому народному эпосу, «в этой части эпоса С. Каралаев широко использует такие народные поэтические жанры, как плачи (кошоки) и завещания (керезы), которые органично вплетаются в поэтическую ткань повествования. В отличие от варианта С. Орозбакова концовка эпизода у С. Каралаева эмоционально насыщена и получает подлинно эпический размах»<sup>1</sup>.

Подробно, но уже несколько по иному описываются смерть и похороны Манаса в варианте Тоголок Молдо. Хоронят Манаса на Таласе, после чего Каныкей приглашает мастеров из Андижана и Ташкента для строительства гумбеза. Младший брат Манаса – Кебеш, по законам левирата женится на овдовевшей младшей жене Манаса – Акылай. После завершения строительства гумбеза Каныкей готовится к поминкам богатыря и приглашает Кошоя, Тештюка, Джамгырчы, Урбю, Кекче и др. ханов. Проведение поминок описывается весьма подробно. Ибо в связи с этим, как и на любом другом торжественном пиру, устраиваются всевозможные состязания: скачки, борьба силачей, поединки всадников на копьях и т.д.

Хотя описание смерти Манаса и его похорон во многом варьируется, оно обычно и чаще всего включает немало традиционных мотивов: прощание Манаса с народом, женой, со своими соратниками; его смерть; плач Каныкей; строительство ею или соратниками богатыря его гумбеза до или после смерти батыра; похороны; поминки богатыря.

---

захоронение, усыпальница, мавзоль – сакральное сооружение купольного типа или постройка, накрытая куполом.

<sup>1</sup> Манас. Кн. 1. С. 467.

Подводя некоторые итоги рассмотрения эпизодов, рисующих смерть Манаса и его похороны, следует особо подчеркнуть, что ни в одном другом эпическом сказании тюркских народов нет такого подробного, детального описания смерти и похорон богатыря, как это представлено в киргизском «Манасе». Эпос «Манас» с этой точки зрения является примером исключительным, как, впрочем, и во многом другом. Дело еще и в том, что эпос этот может рассматриваться как своеобразный и в целом прекрасный источник для изучения хода и особенностей древних традиционных похоронных обрядов и их художественного отражения в сознании не только киргизского народа, но и целого ряда других тюркских народов.

Немало места отводится описанию гибели героев в широко известном тюркском эпосе «Идегей». В татарской версии сказания стремление Идегея отомстить Туктамышу подготавливается двумя очень важными обстоятельствами: 1) за незначительный проступок слишком жестоко был наказан его отец, 2) совершенно несправедливо, из-за каких-то слухов, сплетен и наветов, был изгнан сам Идегей, оклеветанный вельможами, женой или дочерью хана. Получается, что Идегей имел все основания сразу же приступить к осуществлению мести. Однако, как рассказывается в большинстве национальных версий сказания, он этого не делает. Но даже в тех, где об этом рассказывается, после спасения и женитьбы на дочери Тимура, Идегей не думает об этом. Только приезд сына Норадына, изгнанного Туктамышем, напоминает ему, что Туктамыш-хан по прежнему остается его не отомщенным врагом. И только тогда он решается на месть и просит у Тимура благословения и помощи. В большинстве версий, однако, главным мстителем против Туктамыша выступает сын Идегея – Норадын. Так сказание полностью входит в традиционное русло развития народного эпоса.

После поражения Туктамыша в битве с Идегеем последний поручает своему сыну продолжать преследование хана, что и делает Норадын. При этом дастан изображает не только те или иные действия хана, но и его глубокие переживания: боязнь, страх, отчаяние, в какой-то мере и растерянность. То есть Туктамыш-хан ведет себя не как воин-богатырь, который должен был бы бесстрашно встретить смерть в бою, а как трусливый беглец, который дрожит за свою жизнь. Однако и здесь дастан не может отступить от глубоких традиций народного эпоса, по которым перед столкновением, битвой должен произойти диалог между богатырями. Сначала обращение Туктамыша к своему противнику носит характер просьбы, мольбы, которыми он пытается напомнить Норадыну, что он, Туктамыш – хан, а Норадын – лишь его раб. При этом даже говорит, что им лучше расстаться мирно, не убивать друг друга. Видно, что здесь бывшим ханом допущена грубая ошибка: разве в данной ситуации можно напоминать Норадыну, что он – раб, изгнанный в свое время Туктамышем?! Ведь Норадын и так достаточно зол и полон желания отомстить Туктамышу. Естественно, слова хана вызывают ярость Норадына, обладающего богатырской силой. В связи с этим ответ Норадына звучит резко, одновременно и достаточно убедительно, хотя в нем есть и отголоски самовосхвалений богатыря перед битвой:

Мин бер колың түгелмен,  
Син дә Чыңгыз түгелсең,  
Мин кымырыска булып та,  
Син Сөләйман түгелсең!<sup>1</sup>

Я не один из рабов твоих!  
И ты не Чингиз.  
Как я не являюсь муравьем,  
И ты не (пророк) Сулейман!  
(Пер. наш. – Ф.У.)

Одновременно Норадын напоминает хану о своем знатном, вернее чудесном, происхождении: он рожден от двух людей, соединенных святой кровью. Это значит, что он происходит от святого Баба Тукты Чачли Азиза и что его род восходит к древним мусульманским святым. И не только! Норадын заявляет, что он образован, культурен, знает арабский язык; что он смел и мужественен; добр к друзьям и беспощаден к врагам; он ничем не хуже потомков Чингисхана; что его – Норадына – предки не менее известны и знамениты. Свой продолжительный монолог он заканчивает предложением хану, что, если он хочет что-то сказать или сделать, должен поторопиться. Иначе может стать поздно.

После такой решительной угрозы со стороны Норадына ответ Туктамыш звучит намного слабее. Тем не менее он перед смертью проклинает своего противника. Как человек справедливый и верный обычаям предков, Норадын просит Туктамыш-хана стрелять первым, поскольку он старше. Хан стреляет. Но безрезультатно. Норадын же в свою очередь отрубает голову хана. Тем самым он мстит и за своего отца Идегея, и за деда – Котлыкыя-би.

После гибели Туктамыш-хана от рук Норадына мстителем за отца выступает его сын Кадырберди. В одной из версий рассказывается, как жестоко он посмеялся над Идегеем и его сыном. Он хитростью пробрался в юрту Идегея и Норадына и сел на спину старого богатыря. Не вынося такого оскорбления, отец и сын умирают с горя. Это наиболее простое и наивное, неубедительное разрешение конфликта между непримиримыми врагами.

По другой версии Кадырберди обманом и при помощи Джанбая удалось заманить безоружного Норадына в засаду. Зашедшего в его юрту Норадына он посадил на ковер, под которым были гвозди или острия ножей. Позже Норадын погибает от полученных тяжелых ран.

Как своеобразную параллель к этому эпизоду можно взять выражение из алтайского эпоса «Кезюйке и Баян», когда с героем хотели расправиться, также посадили «на белый расшитый ковер». По этому поводу А. Коптелов писал: «Вот так же встречали Кускун-Кара-Матыра (“Когутэй”). Когда его усадили на ковер, то он вместе с ним провалился в семидесятисаженную яму, на дне которой были укреплены копья и стрелы»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Идегэй. Татар халык дастаны. 177 б.

<sup>2</sup> Улагашев Н.Н. Горноалтайские сказания. С. 216.



И в сказании «Идегей» сидящего на ковре над острьями ножей Норадына Кадырберди стал допрашивать о судьбе своих родственников. Во время хвастливого ответа Норадына Кадырберди, мстя за своего отца Туктамыша, отрубает ему голову. С художественной точки зрения такое завершение является, очевидно, более или менее убедительным и оправданным. Именно такого разрешения конфликта требовало достаточно напряженное развитие событий в дастане. В то же время ясно, что и здесь представлен более поздний и довольно упрощенный вариант расправы с противником.

В татарской версии сказания, опубликованной в 1988 г., описанию гибели Норадына отведено значительное место. Из-за авантюры Джанбая безоружный Норадын оказывается в плену у Кадырберди, который придумывает для своего врага чрезвычайно жестокую форму расправы. Его пленник должен был босиком пройти по полу, утыканному гвоздями, торчащими острьями вверх. Норадын проходит по гвоздям, ни одним звуком не выдавая страшной боли, и садится на стул с ножами, лезвия которых тоже торчали вверх. И начинается невиданно жестокая пытка. Кадырберди, не торопясь и долго расспрашивает Норадына о его действиях, когда он вместе с отцом напал на Орду, разрушил и разграбил ее, отнял все ее богатства, убил его отца, взял в плен его сестер Ханэкэ и Конэкэ и т.д. Как человек исключительно сильный и выносливый, Норадын спокойно и очень подробно рассказывает о всех своих действиях, никак не выдавая мучительной боли, которую он испытывает от многочисленных ран. Заканчивает свой длинный монолог Норадын словами, которые звучат в духе традиционных импровизаций тюркоязычных чичянов:

Коралсызны кыйнау,  
Йоклаганны үтерү –  
Көчсез кеше эше ул,  
Юньсез кеше эше ул!<sup>1</sup>

Бить безоружного,  
Убивать спящего –  
Это дело бессильного,  
Это дело бестолкового!  
(Пер. наш. – Ф.У.)

Зная, что после таких истязаний Норадын не проживет долго, Кадырберди отпускает его, специально дает ему неоседланного взмыленного коня, чтобы пот коня проник в свежие раны Норадына, отчего он непременно умрет.

Эпизоды, рисующие картину гибели Норадына, производят очень глубокое впечатление. Возможно, потому, что речь идет об очень жестокой, хотя и не исключительной форме расправы с безоружным богатырем, что в народном эпосе всегда резко осуждается. Одновременно в этих эпизодах чувствуется и некоторое возможное влияние позднейшей народной авантюрно-приключенческой прозы.

<sup>1</sup> Идегей. 228 б.

В изображении же последних дней главного героя сказания – Идегея – эпос не допускает даже намека на какую-либо авантюру. Кадырберди, который убил Норадына и стал во главе Золотой Орды, прекрасно понимает, что пока жив Идегей, он не может рассчитывать на спокойную жизнь. Советует-ся он и со своими вельможами, которые безусловно поддерживают намерения Кадырберди. И это вполне понятно. Ведь сыновья этих вельмож были пленены Идегеем, а потом уничтожены его сыном Норадыном. И Кадырберди со своим войском выступает против Идегея. Видя это, Идегей, уже глубокий старик, готовится к обороне. Следует иметь в виду, что в отличие от картин, показывающих гибель Норадына, при изображении последних часов жизни Идегея главное место отводится боевым, батальным сценам, что вполне соответствует характеру главного героя, его богатырству и мужеству. Отметим также, что все эти сцены рисуются в духе приподнятом, эпически торжественном, хотя речь идет в основном о событиях трагических. Таково, например, подробное описание вступления Идегея в бой, когда он на одном из своих богатырских коней под кличкой Тарлан Буз начинает наступление, все сокрушая и уничтожая на своем пути. Также торжественновеличаво описывается единоборство Идегея и Кадырберди. Оно резко отличается от подобных событий реальной истории, где единоборство ведут обычно не ханы и не предводители-правители племен, а выделяющиеся особой силой богатыри. В «Идегее» же речь идет о поединке правителей страны, предводителей войска – Идегея и Кадырберди, которые одновременно выступают и как могучие богатыри. Перед началом боя Идегей произносит одно из своих убийственных изречений: «Если даже лев обессилел, у него есть силы против одной овцы!»:

Анда инде Идегэй,  
Алты батман чукмарын  
Өч тулгады, бер сукты,  
Андый итеп бер сукты,  
Ат саурысы «чырк» итте.  
Кадырбирде бер чүкте,  
Түбәсеннән кан чыкты,  
Кан чыкканда жан чокты!<sup>1</sup>

В это время Идегей  
Палицу в шесть батманов  
Три раза взмахнул, раз ударил,  
Притом ударил так,  
Что хребет коня треснул.  
Кадырберди присел,  
Из головы его пошла кровь,  
Вместе с кровью вылетела и душа!  
(Пер. наш. – Ф.У.)

<sup>1</sup> Идегэй. С. 238.

Против израненного Идегея выступают восемнадцать богатырей Кадырберди. С двенадцатью из них Идегей расправляется. После тяжелого и, конечно, неравного боя он и сам умирает. То есть главный герой сказания погибает в бою, на поле брани. Видно, что дастан завершается трагически: и его главный герой, и другие гибнут. Такое завершение сказания объясняется не только его близостью к фактам реальной истории, но и в еще большей степени традициями тюркского эпоса\*.

Хотя в данной главе речь идет в основном о гибели ведущих героев народного героического эпоса, следует помнить, что немало классических народно-эпических сказаний завершается глубоко оптимистически. Такие значительные произведения, как «Алпамыш» (во всех его национальных версиях), казахское «Кобланды-батыр», общетюркское «Гер-оглы» и целый ряд других, завершаются полной победой главного героя. Эти и некоторые другие, в основном средневековые, сказания с рассматриваемой точки зрения довольно близко соприкасаются с архаическими сказаниями типа якутских олонхо, алтайского «Маадай-Кара» и др. Возможно, что в целом ряде образцов архаических и героико-архаических средневековых сказаний достаточно ярко проявляется устойчивость эпических, *особенно сказочно-мифологических, традиций*. В связи с этим же происходит некоторое отдаление указанных сказаний от требований реальной действительности, конкретной истории в сторону более ранних безусловно оптимистических устно-поэтических традиций, когда реальность, жизненность, быть может даже правдивость отвергаются ради некоего эпического идеала. В таких случаях реалистическими оказываются не столько конкретное содержание сказания и образы его героев, сколько идеалы, мечты и чаяния народа, нередко сказочно отдаленные от конкретной действительности. Как своеобразный и очень значительный противовес к таким сказаниям в Средневековье возникают дастаны лиро-эпические, в которых трагическое разрешение конфликта изображается как неизбежность. Классическим образцом такого характера произведений является общетюркское сказание «Козы Корпеш и Баян-сылу». Мы уже знаем о том, что любовь Кузы-Корпеша и Баян-сылу заканчивается трагически: гибелью и жениха и невесты. В большинстве казахских вариантов Козы убивает Кодар, за которого отец хотел выдать Баян-сылу. Как сообщается в некоторых вариантах, Кодар предательски убив Кузы, приносит Баян-сылу как «подарок» голову ее любимого. По идее сказания за такую жестокость Кодар должен понести соответствующее наказание. По существующему у разных народов положению «кровь за кровь», Кодар должен быть убит, притом не менее жестоко, чем Кузы. Баян-сылу удается хитростью добиться, чтобы Кодар спустился в колодец, держась за ее волосы. Когда Кодар достигает определенной глубины, Баян отрезает свои волосы. Кодар падает в колодец и там и погибает. После этого Баян-сылу идет к могиле Кузы-Корпеша и, не представляя себе жизни без любимого, кончает с собой.

---

\* Татарская версия историко-героического эпоса «Идегей» является одним из редких хорошо и многосторонне изученных сказаний татарского народа, о чем подробно говорится в нашей монографии (Урманче Ф. Народный эпос «Идегей». Казань, 1999).

Несколько иначе развиваются события в сибирско-татарских вариантах. Кузы в поисках Баян прибывает в кочевье ее отца, о чем узнает и отец Баян-сылу – Кара-хан, который обещал свою дочь Кара Калмыку. Поэтому он начинает борьбу против Кузы. Вместе со своими сыновьями он хитростью убивает Кузы. Кажется, что установившийся в период родового общества обычай сватовства малолетних или еще не родившихся детей, требующий их женитьбы по достижении определенного возраста, сталкивается с семейно-брачными отношениями патриархального феодализма. В сущности дастан почти во всех своих национальных версиях отражает столкновение взглядов, отношений двух исторических общественно-бытовых условий: с одной стороны, древнейший обычай, с другой – неписанные законы патриархально-феодалных семейно-родственных отношений. Ни одна из этих двух линий не побеждает: старая в силу своей консервативности, новая – в силу, если можно так сказать, антинародности. Глубокая любовь Кузы и Баян при столкновении противоречий двух исторических эпох безжалостно раздавливается.

Когда Баян узнает о гибели своего любимого, ее охватывает глубокое горе. Об оскорблении своих светлых чувств она говорит отцу и брату. В свое время они скрывали от Баян свои злые намерения. Баян тоже не может сказать им о своих чувствах прямо, она говорит лишь намеками:

– Угалап бардың, ни аттың, агай?  
 Аюлар атып килдеңме, агай?  
 Аюның ите татлы дип, агай,  
 Миңа нәрсәсен китердең, агай?  
 – Каеннан таяк алырбыз, Баян,  
 Халыкта сылу табарбыз, Баян,  
 Халыкта сылу табылса, Баян,  
 Атын Кузы дип атарбыз, Баян<sup>1</sup>.

– Охотясь, кого ты подстрелил, брат мой?  
 Подстрелил ли ты медведя, брат мой?  
 Зная, что мясо медведя вкусно, брат мой,  
 Что же ты принес мне, брат мой?  
 – Возьмем палку березовую, Баян.  
 В народе найдем красавца, Баян.  
 Если в народе найдем красавца, Баян,  
 Назовем мы его Кузы, Баян.  
 (Пер. на ш – Ф.У.)

Перед отправлением на поиски Баян-сылу приблизительно так же говорила мать Кузы своему сыну. Однако в свое время Кузы не согласился с этим. Он ищет и находит свою нареченную. Но погибает. Баян, как рассказывается и в этом варианте, не может представить своей жизни без Кузы и на его могиле кончает с собою.

<sup>1</sup> Из собственных записей автора. Новосибирская обл., Барабинский р-н. 1967 г.; *Урманчев Ф.И.* Героический эпос татарского народа. С. 181–182.

В некоторых национальных версиях сказания весьма своеобразно изображается гибель Козы-Корпеша Кузы-Курпяча. В алтайской версии сказания «Кезюйке и Баян» дряхлый старик стреляет в бедро Кезюйке, отчего он и умирает. Также и в отдельных сибирско-татарских вариантах отражаются некоторые мотивы героического эпоса. В сказании ничего не говорится о неуязвимости Кузы. Однако у него, как и у ряда других эпических героев (Ахилл – «Одиссея» Гомера; Кришна – древнеиндийское сказание «Махабхарата»; Исфендияр – «Шах-наме» Фирдоуси), есть уязвимое место, через которое его можно убить. Это значит, что перед нами так называемая «условная уязвимость» героя – «позднейший мотив, примиряющий представление о его сказочной неуязвимости с рассказом о его гибели»<sup>1</sup>. Именно с таким явлением мы имеем дело в некоторых вариантах сказания. Правда, Кузы не участвует в больших битвах, что характерно для богатырей героического эпоса, не сражается один с многочисленными врагами. Кажется, что неуязвимость ему «просто не нужна». Видимо, поэтому мотив магической неуязвимости героя не играет в сказании особенно важной роли. Однако, как показывают некоторые варианты, смерть Кузы связана с его уязвимым местом. В заключительной части сказания, когда говорится об отъезде Кузы из кочевья Кара-хана, сообщается, как его догоняет какой-то человек. Он выдает себя за родственника Баян и просит у Кузы «подарок зятя». Вероятно, когда-то в народе существовал такой обычай. Но этот человек требует не обычного подарка. Он просит у Кузы разрешения выстрелить в его колено. По обычаю Кузы не имеет права отказать. Мнимый родственник Кузы, который сам хотел жениться на Баян, стреляет отравленным луком. В ряде вариантов Кузы впоследствии умирает именно от этой раны в колено.

Как по всему содержанию, так и по заключительным сценам близко к рассмотренному общетюркское сказание «Тахир и Зухра». В частности, в татарской версии его после третьей встречи Тахира и Зухры в действие вступает еще один персонаж – Кара Батыр. Именно за него хочет выдать Зухру ее отец. Но в сюжете сказания он не играет особо важной роли. В татарской версии его действия заключаются лишь в том, что он, увидев спящих вместе Тахира и Зухру, сообщает об этом хану. Его возмущение при этом направлено не столько против Тахира и Зухры, сколько против хана, который обманул его. Хан тут же решает отрубить голову Тахира. В связи с этим в сказании приводятся напряженные эпизоды обращения к хану его сына, визирей с мольбой пощадить жизнь Тахира. Но хан неумолим. Никого он не хочет слушать. Тогда Зухра сама обращается с мольбой к отцу и матери.

Впрочем, при описании этих эпизодов в сказании приводится художественно не оправданная деталь: после просьб, слез дочери хан становится «добреньким» и прощает Тахира. Но деталь эта оказывается излишней. Ибо Тахир, как оказалось, уже был казнен.

Приведенный эпизод значителен не только для рассмотрения сюжета дастана, но и для выяснения эпохи его возникновения. В сказании «Кузы-Курпяч...», в его татарской версии героя убивают отец и брат Баян-сылу.

---

<sup>1</sup> Жирмунский В.М. Народный героический эпос. С. 20.

«В “Тахире и Зухре” патриархальная месть заменяется, в соответствии с феодальным оформлением сюжета, публичной казнью»<sup>1</sup>. Это, в свою очередь, говорит об отражении в нем условий жизни более поздних, чем в сказании «Кузы-Курпяч...», эпох.

Глубокой трагедией завершается азербайджанский дастан «Асли и Керем». После целого ряда тяжелых приключений кажется, что главные герои достигли счастья. Однако Гара кешиш, отец невесты, оказывается, все-таки околдовал ее: хотя молодые остались одни на первую брачную ночь, никак не могут расстегнуть пуговицы ее платья. Наступает уже утро. «И тут пламенный вздох вырвался из груди Керема. Жаркий огонь метнулся из уст – и вспыхнул Керем, и запылал». Асли не знала что делать, «схватила кувшин, пытаюсь погасить пламя, но будто не воду, а масло лила она на голову Керема, – еще жарче разгорался огонь. И вот уже превратился Керем в груды пепла». Матери, которая по поручению отца Гара кешиша пришла узнать, что с ней случилось, она с горьким упреком отвечает:

Вы с дочерью были жестоки своей,  
Но розу не бросит в беде соловей,  
О ветер, наш прах подхвати и развей –  
Сгорел мой Керем, говорю я рыдая!  
(Пер. Д. Виноградова)<sup>2</sup>

От груды пепла Керема Асли и сама запылала и «пепел ее смешался с пеплом Керема».

Романические сказания о трагической любви были широко распространены у тюркоязычных народов и пользовались особой любовью. В связи с этим они оказывали влияние и на сказания совершенно другого характера. Об этом говорят, например, отдельные башкирские варианты героико-архаического сказания о Туляке, которые обычно заканчиваются трагически. Например, вариант Б. Валиуллина<sup>3</sup>.

\*\*\*

Как свидетельствуют многие эпические сказания и материалы, связанные с ними, в связи со смертью героя и героини память о них не исчезает. Народ очень бережно относится к своим богатырям. Практически всем героям и героиням древнеегипетского, шумеро-аккадского, ассиро-вавилонского, древнехеттского, древнеиндийского, древнегреческого эпоса в свое время были поставлены своеобразные «памятники». Статуи Геракла, Прометея, Аполлона, Афродиты, Венеры и многих других до настоящего времени считаются непревзойденными памятниками мирового искусства. Это значит, что герои и героини народного эпоса или память о них живет в народе в продолжение веков и тысячелетий.

<sup>1</sup> Жирмунский В.М., Зарифов Х.Т. Узбекский народный героический эпос. С. 298.

<sup>2</sup> Народная поэзия Азербайджана. Л., 1978. С. 394–395.

<sup>3</sup> Башкирский народный эпос. С. 215, 427.

Героев тюркского эпоса, «деяния» которых относятся к гораздо более поздней исторической эпохе, постигла несколько иная судьба. Хотя попытки увековечить их память предпринимались многократно. Мы уже знаем, что, судя по тексту эпоса «Манас», гумбезы его главного героя в различных местах строились его женой и соратниками, когда стало известно, что рана Манаса смертельна и что он скоро умрет. Строились гумбезы, судя по разным вариантам сказания, и после смерти богатыря.

Имя Манаса со временем становится чрезвычайно популярным в киргизском народе, о чем исследователь эпоса С. Мусаев пишет: «В недавнем прошлом культ Манаса у киргизов был выше всех известных им культов. Его имя и деяния они связывали со всем необычным и особенным. О степени популярности «Манаса» среди киргизов можно судить и по такому факту: несмотря на огромный объем «Манаса», каждый киргиз знает его основную сюжетную линию, может перечислить всех главных героев и пересказать содержание важнейших эпизодов»<sup>1</sup>. Такая популярность имени Манаса и глубокое уважение киргизского народа к нему приводят к тому, что герой народного сказания со временем «превращается» в своеобразного святого и пророка и принимает на себя их непосредственные функции как в воззрениях народа, так и его повседневном быту, о чем писали М. Ауэзов, В. Жирмунский, Р. Кыдырбаева, С. Мусаев и многие другие. В 1981 г. у здания Киргизской государственной филармонии в г. Фрунзе был установлен скульптурный ансамбль, посвященный героям и сказителям «Манаса»<sup>2</sup>.

Кроме самих сказаний, об отдельных богатырях народного эпоса сохраняются и другие фольклорные материалы, которые связывают имя определенного эпического героя с какой-либо конкретной местностью. Имя богатыря Алпа, например, главного героя эпического сказания об Алпамыше, до сих пор широко известно в Среднем Поволжье, особенно у волжских татар. В Батыревском районе Чувашской АССР в 1966 году нам приходилось записывать легенды, связанные с именем этого богатыря. В них рассказывается о том, что происхождение возвышенностей, холмов, которые встречаются в этом районе, связано с именем Алпа. Здесь он выступает уже не столько как богатырь-воин, сколько как могущественный пахарь, связанный с трансформацией образа в крестьянской среде. Будто бы он пахал землю, иногда останавливался и встряхивал свои лапти. От этого якобы и образовались холмы<sup>3</sup>. Подобные сюжеты встречались и в некоторых более ранних публикациях. Так, в материалах С. Вахидова приводятся подобные же легенды и сообщается, что места, куда прибыл Алып, были болотистые и лесистые. Во время ходьбы к лаптям его приставала грязь и пыль, что мешало ему ходить. Поэтому время от времени он останавливался и встряхивал лапти. От этого около дорог, на ровном месте появлялись холмы, небольшие горки. Горы, которые расположены вдоль дороги из деревни Биктимир в деревню Матак и около Большого озера (в Алькеевском районе Республики Татарстан. –

<sup>1</sup> Мусаев С. Эпос «Манас». Фрунзе, 1984. С. 15.

<sup>2</sup> Там же. С. 89–90.

<sup>3</sup> Из собственных записей автора. Чувашская АССР. 1966 г.

Ф.У.), оказывается, остались от тех отдаленных времен<sup>1</sup>. Этот весьма простой сюжет в настоящее время довольно часто встречается в произведениях современных татарских поэтов, о чем мы имели возможность писать и ранее<sup>2</sup>.

Интересно здесь же отметить, что такие легенды существуют и о главных героях общетюркского сказания «Идегей». Об этом академик В.М. Жирмунский писал: «Отметим еще более краткие упоминания местных преданий, связанных с легендарными историческими памятниками – курганом Тохтамыша близ Тюмени и могилой Идиге на северном склоне Каратау»<sup>3</sup>.

Остановившись на лексическом значении имени Баян-сылу в алтайском героическом эпосе, А. Коптелов объяснял его, исходя из тюркского слова *бай* – *богатый*. При этом он ссылался на Г.Н. Потанина, правдивость слов которого писатель обосновывает тем, что Кузы-Корпеш и Баян-сылу, в алтайском эпосе – Кезюйке и Баян или Козын-Эркеш и Байым-Сур – дети богатых родителей. «В Монголии часто встречаются урочища с сложными именами, первым членом которых стоит “баин” обыкновенно переводимое словом “богатый”, например, Баин-ола, Баин-дзюрку (богатое сердце)... Это архаическое “баин” из монгольского в киргизский (в казахский. – А.К.) переходит в форме баян: так когда-то назывались калмыцкие урочища, впоследствии занятые киргизами, у последних носят теперь названия Баян-аул, Баян-джурек... Монгольское же баин – “богатый” разговорного языка в киргизский перешло в форме бай»<sup>4</sup>.

В самом начале XX века Н.Н. Пантусов в Казани опубликовал работу «Древности Средней Азии», где писал, что 16 июля 1898 года он посетил памятник Кузы-Корпешу и Баян-сылу, который находится между станциями Кызыл-Кия и Малым Аягузом на Сергиопольско-Верненском почтовом тракте. Высота памятника – 17–18 аршин, ширина – 6–7 аршин. На правом берегу реки Большой Аягузки, саженей в 50 от берега стоит четыре памятника: Кузы, Баян, ее сестре и жене брата. Однако к народным преданиям, приписывающим эти памятники героям сказания «Козы-Корпеш и Баян-сылу» Н.Н. Пантусов отнесся скептически и писал: «Самое отношение этих каменных баб к легенде о Козу-Керпече довольно сомнительно, ибо у киргиз каменных баб неизвестно и встречаются таковые лишь на древних монгольских или калмыцких могилах». Несколько иной точки зрения придерживался Н.Ф. Катанов, который в предисловии к рассматриваемой книге писал: «Особенно много сказок у них имеется о втором памятнике (Кузы-Корпешу и Баян-сылу. – Ф.У.), который, по словам киргизов, высятся над могилами двух влюбленных: Козу-Керпеша, сына богача Кара-бая, и его возлюбленной Баян-Сылу, дочь богача Сары-бая»<sup>5</sup>.

Глубоко уважительное отношение к подобным памятникам выразил В.В. Радлов, который считал, что они помогают понять и интерпретировать

<sup>1</sup> Татар халык ижаты: риваятьләр һәм легендалар. 20 б.

<sup>2</sup> *Урманче Ф.* Борынғы миф һәм бүгенге шигыр. Казан, 2002.

<sup>3</sup> *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. С. 352; *Валиханов Ч.Ч.* Соч. // Зап. РГО. Т. XXIX. СПб., 1904. С. 224; *Сорокин Н.* Могила хана Тохтамыша // Тобольские губернские ведомости. № 23. 7.VI.1869.

<sup>4</sup> Алтай-Бучай. Ойротский народный эпос. Новосибирск, 1941. С. 392–393.

<sup>5</sup> *Пантусов Н.Н.* Древности Средней Азии. Казань, 1902. С. 3, 21.



содержание конкретного сказания. Ученый писал: «В основу сказания положено действительное событие, имевшее место, по всей вероятности, в конце XIII или начале XIV века. Явным доказательством этого служит памятник на могиле Козы-Корпеша и Баян-сылу, находящийся в Семиреченской области, на II версте от урочища Кзыл-Кия, по тракту от Сергиополя в Капал. Памятник конусообразной формы сложен из красноватого гнейса и высотой достигает более 10 аршин. Он служит предметом особого почитания, и ни один казах не проедет мимо остановки для того, чтобы не сотворить хотя бы краткой молитвы за мятежных героев отдаленной романтической драмы»<sup>1</sup>.

Такие же легенды о могилах Кузы-Корпеша и Баян-сылу встречаются и в некоторых других источниках. М.О. Ауэзов, например, сообщает, что «губернатор Семиреченской области Колпаковский, проезжая в 1870 году из Семипалатинска в Капал, увидел возле Аягуза могилу, приписываемую легендой Козы-Корпешу и Баян-сылу. Позже как раз в этих краях был записан один из казахских вариантов эпоса»<sup>2</sup>. Очевидно, что во всех этих сообщениях речь идет об одних и тех же памятниках. Мы их здесь привели лишь для того, чтобы показать распространенность подобных легенд в казахском народе и чтобы лишний раз показать, что народ относится к памяти своих эпических героев и героинь с большим уважением и любовью. При этом необходимо иметь в виду, что все эти глубоко положительные традиции берут начало с культуры Древнего Востока, цивилизации Древнего Шумера, о чем, в частности, говорят многочисленные памятники, поставленные как скульптуры богов и богинь, правителей страны, знаменитых военачальников-вождей в древнешумерском городе Уре, просуществовавшем с 5 тысячелетия – до IV в. до н.э., где были «оборонительные стены, дворцы, храмы, зиккурат, богатые гробницы, клинописный архив и др.»<sup>3</sup>.

Продолжением той же традиции являются, очевидно, и *древнеегипетские пирамиды*, непосредственно связанные с погребальными обрядами и обычаями, сплошь проникнутые достаточно ранними религиозно-мифологическими представлениями и служащие не только как «*дома вечности*» для древних египтян, но и увековечившие в памяти поколений имена десятков и сотен фараонов, жрецов, военачальников, ставших впоследствии эпическими героями. В них тоже представлены многочисленные изображения как богов и богинь Древнего Египта, так и его эпических героев<sup>4</sup>.

Античные древнегреческое и древнеримское искусство, пожалуй, наиболее полно и очень выразительно передает огромное количество сюжетов, мотивов и действующих лиц мифологии, эпоса и литературы во всевозможных храмах, дворцах, скульптурных памятниках, где изображены не только отдельные мифологические персонажи, но и целые группы с достаточно

---

<sup>1</sup> Героические сказания. С. 211–212; *Тверитин Г. О Козы-Корпеше и Баян-Сылу*. Кзыл-Орда, 1927. С. 4.

<sup>2</sup> Народный эпос «Кузы-Курпес и Маян-хылу». С. 32.

<sup>3</sup> БЭС. С. 1253.

<sup>4</sup> Подр. см.: *Замаровский В. Их величества пирамиды*. М., 1981; *Котрелл Леонард*. Во времена фараонов. М., 1982.

сложным сюжетом<sup>1</sup>. При этом необходимо помнить, что многие сюжеты и персонажи древнегреческой мифологии и эпоса идут с Древнего Востока, включая грандиозную поэму Гомера «Илиада», главные действия которой происходят в Трое, расположенном в Малой Азии; а происхождение сюжета «Одиссеи» связано с Центральной Азией<sup>2</sup>.

Если мы согласимся с высказанным выше мнением о том, что древнетюркские рунические надписи так или иначе связаны с древнетюркскими мифологией и эпосом, должны будем высказать мысль, что они тоже являются *материальными, каменными памятниками*, отражающими сюжеты и мотивы древнетюркских мифологии и эпоса и их персонажей, впоследствии в достаточной степени мифологизированных конкретных исторических деятелей<sup>3</sup>.

Как выше указывалось, есть еще один путь увековечения имен эпических героев и героинь. Также как памятники материальные, скульптуры и скульптурные ансамбли на могилах эпических героев, с довольно отдаленных эпох идет увековечение памяти эпических героев и героинь, связанное с первобытными воззрениями. Записанный В.В. Радловым сибирско-татарский вариант сказания «Тахир и Зухра» завершается словами о том, что на могиле влюбленных и безвременно погибших выросли тополя, в ветвях которых играли аисты и пели соловьи. В некоторых вариантах сказания говорится о том, что из могил погибших вырастают цветы. Соединиться им мешает терновник, который стоит между ними. Или две березы, которые выросли на двух берегах реки. Березы эти вечно шумят, как бы шепчутся, стремясь друг к другу. Приблизительно так же завершаются и татарские, казахские, башкирские и некоторые другие национальные версии сказания «Козы-Корпеш и Баян-сылу». Как известно из сибирско-татарской версии сказания «Тахир и Зухра», Зухра была похоронена вместе с предопределенным для нее отцом женихом Кара Батыром, а Тахир – на другом берегу реки. Но когда прошло сорок дней, оказалось, что «по воле божьей, у изголовья Тахира вырос тополь, у изголовья Зухры тоже вырос тополь. Тополь, выросший у изголовья Зухры, по воле божьей, соединился с тополем, выросшим у изголовья Тахира, и так стояли они над водой, и в ветвях их играли аисты и пели соловьи. А когда посмотрели, то увидели султана Тахира и царевну Зухру среди этих аистов и соловьев; на плечах Тахира был золотой панцирь, на голове Зухры – красивая шапочка, в руке своей она держала прекрасный платок, и так они прогуливались среди аистов и соловьев. А Кара батыр находился вдалеке от них среди каркающих воронов»<sup>4</sup>.

Такое завершение сказаний о страстной, но непременно трагической любви двух молодых людей широко распространено в восточных литературе и фольклоре. Азербайджанское народное сказание «Асли и Керем», о трагическом

<sup>1</sup> Мифы в искусстве старом и новом. Историко-художественная монография (по Рене Менау). СПб., 1993.

<sup>2</sup> Жирмунский В.М. Эпическое сказание об Алпамыше и «Одиссея» Гомера // Изв. Акад. Наук. Отделение лит-ры и языка. 1957. Т. 16. Вып. 2.

<sup>3</sup> Малов С.Е. Енисейская письменность тюрков. М.–Л., 1952.

<sup>4</sup> Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. С. 50.

завершении которого говорилось ранее, заканчивается словами: «Говорят, на могиле Асли и Керема выросли два розовых куста, расцвели пышным цветом, распространяя далеко вокруг свой аромат. А на могиле Гара кешиша взошел черный чертополох, и одна его колючая ветка потянулась к двум розовым кустам, доползла до них, разъединяя»<sup>1</sup>.

Подобные мотивы встречаются не только в произведениях романического эпоса, но и в некоторых других жанровых разновидностях фольклора. Так, в турецкой народной повести на рассмотренный выше сюжет «Тахир и Зухра» представлен мотив, почти буквально совпадающий с приведенными выше: «Все, кто приходил поклониться могилам влюбленных, с удивлением рассказывали, что на могилах Тахира и Зухры выросли розы, а посередине появился чертополох. Когда от дуновения ветра розы стремились приблизиться друг к другу, казалось, что чертополох мешает им соединиться»<sup>2</sup>.

В Средневековье рассматриваемый мотив проникает и в письменную литературу. В поэме Низами «Лейли и Меджнун», например, имеется явный намек на этот мотив, представленный, правда, весьма скромно:

Уснули двое рядом навсегда,  
Уснули вплоть до Страшного суда.  
Здесь – клятвой обрученные навеки,  
Там – в колыбели спят, смеживши веки.  
Прошел недолгий срок, когда возник  
На той могиле маленький цветник.  
(Пер. П. Антокольского)<sup>3</sup>

Как отмечалось, мотив этот распространен и в западном фольклоре. В частности, В.М. Жирмунский говорит о популярности его в народных песнях и фольклоре многих «германских, романских и славянских народов, у кельтов, албанцев, греков» и в качестве примера приводит отрывок из английской баллады «Трагедия Дугласов» в переводе С.Я. Маршака:

У церкви Марии беглянка лежит,  
А рядом – погибший любовник.  
Над ней белоснежная роза цветет,  
Над ним – темно-красный шиповник.  
Кусты разрослись и ветвями сплелись,  
И в мае цветут они оба.  
И шепчут они, что лежат, а их тени  
Два друга, любивших до гроба.

Возможно, что в западной литературе и фольклоре этот мотив восходит к раннесредневековому роману о Тристане и Изольде, сюжет которого был распространен у многих народов то в форме романа, то поэмы, то баллады.

<sup>1</sup> Народная поэзия Азербайджана. С. 396.

<sup>2</sup> Эмрах и Сельви... С. 231.

<sup>3</sup> Низами. Стихотворения и поэмы. Л., 1981. С. 386.

Роман же завершается словами о том, что из могил Тристана и Изольды вырастают роза и виноградная лоза, сплетающиеся друг с другом, или ветка терновника, выросшая на могиле Тристана, зеленая ветка которого перекинулась через часовню на гробницу Изольды<sup>1</sup>.

Во всех приведенных случаях речь идет, говоря несколько упрощенно, о «посмертном браке» влюбленных, историко-этнографические основы которого относятся к глубокой древности и связаны с особенностями первобытного мышления<sup>2</sup>.

Основа мотива *цветов на могиле* восходит к весьма древним анимистическим воззрениям. «Некоторые народы верят, что душами, одушевляющими деревья, являются души умерших... В Китае с незапамятных времен существует обычай сажать на могилах деревья, чтобы таким образом придать силы душам покойников и спасти их тела от разрушения»<sup>3</sup>. Не соединившись друг с другом при жизни, души двух влюбленных, воплотившиеся в образы деревьев, цветов, растений, как бы тянутся друг к другу после смерти.

Что же касается птиц – поющего соловья и играющего аиста в ветвях тополей, выросших на могилах, например, Тахира и Зухры, то их появление связано с возникновением представления о бессмертной душе смертного, которая может продолжать самостоятельное существование в виде птиц (или мух, скажем, в древней и средневековой татарской литературе, казахском и киргизском фольклоре – «шыбын жан») и после смерти человека. С такими понятиями и представлениями связано и появление комплекса *душа-птица*, который берет свое начало с древнеегипетской письменности, но распространяется в мифологии многих народов мира.

Мы знаем о том, что многие эпические герои – небесного происхождения, спустившиеся с неба боги или богини, воплотившиеся в земных людей или родившиеся на земле в семье нередко простых, по крайней мере обыкновенных людей, пусть даже царственного происхождения. Или вспомним ряд легенд о прилетевших к источнику лебедях или голубях, которые сбрасывают свои перья, превращаются в прекрасных девушек, выходят замуж и становятся родоначальницами различных племен и народов или эпических героев (бу-

<sup>1</sup> Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение. С. 49, 50; Бедье Ж. Роман о Тристане и Изольде. С. 136.

<sup>2</sup> В первую очередь об этом говорят близкие по сюжету сказания, вернее мифы, например, папуасов Новой Гвинеи, связанные с культом плодородия. В одном из них рассказывается, что «девушка особенной красоты убивала всех, с кем вступала в связь». Тогда брат ее выбрал как партнера брата своей жены – *дамбо*. «Союз, однако, завершается трагически – дамбо погибает подобно другим “женихам”. Брат убивает сестру и хоронит их в могилах рядом. Таким образом устраивается “посмертный” брак, видимым результатом которого оказываются две пальмы, выросшие из могил, – кокосовая и арековая». Подобные мифы, связанные с обрядами, по которым гибель героя или героя и героини для того, чтобы дать жизнь каким-либо растениям, распространены весьма широко. Как сами обряды, так и мифы, связанные с культом плодородия, объясняются первобытными, да и более поздними воззрениями, о которых Б.Н. Путилов пишет: «Убийство живого существа и его второе рождение в новой (растительной) субстанции – это тема мирового фольклора и мировых религий» (*Путилов Б.Н. Миф-обряд-песня Новой Гвинеи. М., 1980. С. 305, 306*).

<sup>3</sup> Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. Вып. 1. М.–Л., 1931. С. 139.

рятские, татарские и другие народные сказки, легенды, эпос «Идегей» и др.). Герой, женившийся на «голубиной» или «лебединой» девушке, после смерти тоже превращается в голубя (речь идет, видимо, о его душе) и улетает в небо. Отсюда тянется прямая линия к образам богатырей, которые тоже улетают в небо и превращаются в небесных тел или в их части, осколки. Известно, что многие эпические герои древности и Средневековья рождены от Солнца или его лучей. Белый волк ряда сказаний, сказок, легенд и преданий тюркских народов – волк небесного происхождения. Бурятский Гэсэр – сын дочери Солнца. Появление на этом свете всех богатырей якутских олонхо связаны с такими же представлениями. Все египетские фараоны, ставшие впоследствии героями различных эпических сказаний, рождены от Солнца. Древнеиндийский Рама – царь солнечной династии. Герои «Махабхараты» – представители Лунной династии. Героини якутского олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» – дочери Солнца, Луны и Звезды Арагас – Большой Медведицы. Многие герои сказаний и сказок народов Африки Южнее Сахары – сыновья Солнца. Древнетюркский легендарный хан Ашина, Огуз-каган, Чингисхан, эпический Алмамбет и ряд других рождены от лучей Солнца. Рожденные от Солнца или его лучей эпические герои и цари и в продолжение всей своей жизни, вернее – правления, считались богами. По словам О.М. Фрейденберг, на Востоке царь так и остается богом на земле, о чем, кстати, свидетельствует мифология древнеиндийского эпоса, где говорится, что герои «Махабхараты» уже не возродятся на земле; все они были воплощениями разных божеств и теперь вернулись на небо, чтобы вкушать там вечное блаженство<sup>1</sup>. В одном из сказаний говорится о подвигах Хамбира-дэва в борьбе с врагами и о том, как он пал на поле брани, и душа его стала частицей Солнца. Представление это основывается на древнеиндийской мифологии, по которой «душа воина, героически погибшего на поле битвы, может стать частицей солнца»<sup>2</sup>.

Как видно из приведенных отрывочных материалов, рождение, жизнь и гибель эпических героев древности почти всегда очень тесно связаны с Землей, Подземным миром и Миром небесным, с мирозданием в целом. Некоторые особенности подобных представлений отражаются и в тюркском героическом эпосе, о чем говорят не только повествования о рождении, жизни, подвигах богатырей и богатырских дев, но и рассказы, связанные с их гибелью. По мифологии алтайского героического эпоса кони богатырей после гибели в бою превращаются в звезд. В связи с этим некоторые звезды в народе называются именами богатырских аргамаков или коней смелых охотников. Об одном из созвездий, например, алтайцы говорят, что первые три звезды – три маралухи (самки оленей), четвертая – охотник Когюльдей богатырь, пятая – лошадь охотника, шестая – стрела, а седьмая – собака богатыря<sup>3</sup>.

Намек на содержание или отражение отдельных мотивов этой легенды представлено и в сказании «Маадай-Кара». Когда Когюдей-Мерген в поисках души Кара-Кула каана добирается до желтых лам, первый и второй ламы от-

<sup>1</sup> Ильин Г.Ф. Указ. раб. С. 132.

<sup>2</sup> Индийская средневековая повествовательная проза. С. 75.

<sup>3</sup> Героические сказания. С. 203.

казываются ответить на его вопрос. Начинает ответ третий лама и говорит: «Бир ле нама айтотурды: “Кулугурдынг ол тынында Кижиде билбес неме бар? – дийт. Уч тенгери бу тубинде, Уч майгактынг ол ичинде Алтын койырчак бар эмей” – дийт» – «Третий лама молвил: «О душе негодного узнать, – что тут особенного? В глубине трех небес в животе трех маралух золотой ящик имеется»<sup>1</sup>. Окончательный ответ на просьбу Когюдей Мергена дает четвертый лама и говорит: «Уч мыйгактынг ол ичинде, Алтын кайырчак эм ичинде Эки тунгей бодунедиг балазы бар Бирузи адынынг тыны, Бирузи бойынанг тыны» – «В животе трех маралух внутри золотого ящика два одинаковых перепелиных птенца есть. Один – душа коня, другой – его самого душа»<sup>2</sup>. Чтобы понять эти слова полностью, необходимо обратиться к «Примечаниям» книги, где С.С. Суразаков к словам «в животе трех маралух» дает следующее пояснение: «Согласно алтайской легенде, охотник по имени Когюдей погнался за тремя маралухами. Последние поднялись на небо и превратились в созвездие, которое и называется Юч-Мыйгак (Три Маралухи) – Орион»<sup>3</sup>.

Судя по содержанию сказания «Маадай-Кара» и по приведенной легенде получается, что хотя Кара-Кула каан сам является представителем царства Эрлик-бия, мира Подземного, его душа и душа его коня находятся в мире Небесном. Не значит ли это, что по мифологии алтайцев, души всех живых существ, да и, видимо, всего сущего, находятся, «обитают» в мире Небесном?

В отличие от этого главные герои некоторых героико-архаических и героических сказаний, сами являясь «выходцами» из иного, чаще всего Небесного мира, не столько родившимися, сколько «сотворенными» каким-то волшебным способом, в конце своего жизненного пути не умирают, а уходят в мир иной, улетают в небо (ср. с древнетюркским «отлетел» вместо «умер»). Сказанное больше всего относится к алтайскому героическому эпосу, и прежде всего к сказанию «Маадай-Кара». Насколько мы уже знаем, в процессе борьбы с подземным Кара-Кула кааном главный герой сказания Когюдей-Мерген устанавливает у себя на родине, на Алтае, справедливость, мир и покой: «Когда на свою землю вернулся, – Разномастный скот его многочисленнее прежнего стал, Расплодился, светлоликий его народ многочисленнее прежнего стал, оказывается». Видя все это, Когюдей-Мерген обращается к своему народу со своеобразными благопожеланиями и призывает их жить мирно и счастливо, в благополучии и спокойствии. Потому что больше им ничего не грозит, злой Подземный каан уничтожен и не может напасть на его родину и его народ. О себе же Когюдей-Мерген говорит: «Тенгериге мен чыгала, Албаты жадынын кор турарым. Алтынанг оро кору нип турар Ылдыс болып барарым» – «Я же сам на небо поднимусь, Стану яркой звездой, За жизнью народа буду смотреть, Снизу меня будет видно»<sup>4</sup>. После этих слов Когюдей-Мерген и его жена Алтын-Кюсю «ставши звездами улетели». В дальнейшем сказание дает объяснения, какие звезды и созвездья на небе имеют непосредственное отношение к эпическим героям и что они обо-

<sup>1</sup> Маадай-Кара. С. 165–166, 353.

<sup>2</sup> Там же. С. 166, 353.

<sup>3</sup> Суразаков С.С. Примечания // Маадай-Кара. С. 464.

<sup>4</sup> Маадай-Кара. С. 246, 436.

значают. Созвездие Семи Каанов, по словам эпоса, это семь одинаковых Когюдей-Мергенов. В данном случае имеются в виду богатырь сам и шесть его одинаковых помощников, т.н. «сказочных людей», по определению С. Суванбекова, которые встречаются и в ряде других сказаний тюркских народов. Например, в киргизской, казахской и сибирско-татарской версиях сказания «Эр Тоштюк» – «Ер Тостик» – «Йир Тюшлюк». Созвездие же Семи Каанов, это по алтайской мифологии – Большая Медведица.

Как далее сообщается в «Маадай-Кара», единственная дочь Ай-Каана Алтын Кюскю превратилась в Полярную Звезду – Золотой Кол, который, кстати, по-татарски и башкирски называется Железный Кол.

Такое же завершение героических сказаний, т.е. превращение в звезд самого богатыря, его жены, коня, оружия и т.д. характерно и для некоторых других образцов алтайского героического эпоса. Об этом же свидетельствует завершение рассмотренного выше сказания «Очы-Бала». Здесь тоже сначала сообщается о том, что благодаря деяниям богатырской девы Очы-Бала на Алтае установилась мирная счастливая жизнь. «Келин-кыстар ойногон жерге Кеен-торко жайылат. Кыйгылыктынг жаланына Кыстар жуулып, ойын паштайт, Уулдар жуулып, ыргал паштайт» – «В местах, где келины и девушки будут играть, Легкий шелк расстился. На лугах Кыйгылыка Девушки игры затеяли, Перед Ойголыком Парни веселиться стали»<sup>1</sup>. Далее Очы-Бала рассказывает сестре о своем дальнейшем пути, улетает в небо и становится Луной:

Очы-Балам пу пойы.  
 Жангырар айдынг уч жангында  
 Тенгериге атанган.  
 Пеш конокко паады,  
 Тенгериде једип чыккан.  
 Сегистуде – ай јараш...

Очы-Бала сама  
 На третий день новолуния  
 К небу направилась.  
 Пять дней ехала –  
 Неба достигнув, [на нем] показалась.  
 На восьмой день новолуния  
 как луна красовалась...<sup>2</sup>

Отголоски легенд, связанных с судьбами героев алтайского эпоса, встречаются и в эпосе башкирского народа «Урал-батыр», где говорится, что две крайние звезды Большой Медведицы являются небесными богатырскими конями Бузат и Сарат. Они якобы привязаны золотой цепью к железному колу. Ночью за ними гонятся «семь волков» – звезды Малой Медведицы. Погоня прекращается лишь на рассвете. Примечательна легенда тем, что в ней речь идет о же-

<sup>1</sup> Очы-Бала // Алтайские героические сказания. Новосибирск, 1977. С. 289–291.

<sup>2</sup> Там же. С. 290–293.

лезном коле. На самом же деле здесь тоже имеется в виду Полярная Звезда, которая по-башкирски так и называется – Железный Кол (Тимер Казык).

Все приведенные легенды так или иначе перекликаются с данными очень богатой Звездной мифологии народов Центральной и Северо-восточной Азии, Африки и индейцев Северной, отчасти и Южной Америки, специальное изучение которых может быть объектом самостоятельного исследования. Для нас же в данном случае важно отметить, что рождение, жизнь, подвиги и гибель героев и героинь тюркского эпоса, также как и их конец, так или иначе связываются с судьбами всего мироздания и составляют такой же бесконечный, однако замкнутый круг, что и вся Вселенная.

\*\*\*

*Подводя краткие итоги* всего изложенного, следует сказать, что выше были рассмотрены основные сюжеты, мотивы и изобразительно-выразительные средства тюркского народного героического эпоса, когда для обеспечения полноты картины привлекались и сказания более позднего порядка – лиро-эпические дастаны и дастаны книжного происхождения. Изучение тюркского народного эпоса велось в плане сравнительно-типологическом и сравнительно-историческом, для чего пришлось привлечь достаточно многочисленные, ранее никем не привлекаемые или привлекаемые лишь от случая к случаю материалы, к которым относятся: 1) данные мифологии, эпоса и клинописной литературы Древнего и Раннесредневекового Востока; 2) многочисленные текстовые материалы и теоретические исследования по основным религиозно-мифологическим системам, включая индуизм, зороастризм, и такие классические мировые религии, как иудаизм, христианство и ислам; 3) и их священные книги: Древнеиндийские Веды; Авеста и зороастрийские тексты<sup>1</sup>; Библия; 4) Евангелия и Коран. Все эти многочисленные памятники древневосточной устной и письменной литературы так или иначе служили фундаментом подготовки и формирования древнетюркского героического эпоса и древнетюркской и раннесредневековой письменной литературы, которые достигли своего расцвета и очень широкого развития в эпоху Золотой Орды – 1243–1502 годы, на основе чего происходило довольно интенсивное развитие тюркского народного эпоса, о чем, в частности, свидетельствует конкретно-историческое сказание «Идегей», национальные версии которого имеются у многих народов; ногайский героический эпос; обширный цикл казахских сказаний о сорока ногайских богатырях, большинство версий и вариантов которого есть и у ногайцев; многие тюрко-татарские книжные дастаны, татарские мунаджаты и баиты и так далее.

Довольно плотное привлечение всех указанных источников и обращение к собственно-национальным художественным текстам позволило выйти к древневосточным мифологическим или религиозно-мифологическим истокам абсолютного большинства сюжетов, мотивов и изобразительно-выразительных средств тюркского народного эпоса, что, как нам кажется, не-

---

<sup>1</sup> Зороастрийские тексты. Суждения Духа Разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение Основы (Бундахишн) и другие тексты. М., 1997.



плохо видно и по приведенным в монографии довольно многочисленным данным. По замыслу автора, заключительная глава должна была быть посвящена проблеме *мифологии тюркского эпоса*. Поскольку объем монографии оказался достаточно большим, скрупулезное монографическое изучение указанной проблемы – дело будущего. При этом необходимо отметить следующие весьма важные обстоятельства: 1) выше уже говорилось о существенном усилении внимания к международной мифологии, об *издании* многочисленных сборников по мифам народов Древнего Востока, вообще древнего мира, по мифологии священных книг, названия многих из которых выше приводились; 2) о том же говорит и усиление внимания к мифологии ближайших соседей поволжских татар – финно-угорских и тюркских народов, о чем свидетельствуют специальные словари и справочники<sup>1</sup>.

Известных успехов достигли башкирские фольклористы в изучении малоизученной проблемы *мифологии и эпоса*. С этой точки зрения очень большое значение имело проведение специальной и представительной научной конференции по проблеме взаимосвязей башкирского героического эпоса «Урал-батыр» с древневосточной и международной мифологией; монографические исследования А.М. Сулейманова и Р.Ф. Разяпова «Некоторые особенности мифологического эпоса башкирского народа»; С.А. Галина «Мифологический эпос» и др.<sup>2</sup> (Одновременно следует заметить, что работы, посвященные проблемам связи мифологии и эпоса других тюркоязычных народов, в наличии которых автор не сомневается, пока что остались нам недоступными.)

Немало статей и исследований по татарской мифологии и ее связях с народным эпосом и письменной литературой, особенно с современной поэзией, написано и в татарской фольклористике<sup>3</sup>. Одновременно изданы солидные сборники татарских мифов и теоретические исследования по ним. Здесь необходимо назвать указанный выше двухтомник писателя Г. Гильманова «Татар-

<sup>1</sup> *Девяткина Т.П.* Мифология мордвы. Саранск, 1998.; *Мокшин Н.Ф.* Религиозные верования мордвы. Саранск, 1998.; *Мокшин Н.Ф.* Мифология мордвы: этнографический справочник. Саранск, 2004.; *Акцорин В.А.* Мировоззренческие представления финно-угорских народов по данным фольклора // Современные проблемы развития марийского фольклора и искусства. Йошкар-Ола, 1994.; *Калиев Ю.А.* Об астральных представлениях марийцев // Там же.; *Калиев Ю.А.* Мифологическое сознание мари. Феноменология традиционного мировосприятия. Йошкар-Ола, 2003.; *Шкалина Г.Е.* Традиционная культура народа мари. Йошкар-Ола, 2003.; *Владыкина Т.Г.* Удмуртский фольклор. Проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск, 1998.; *Егоров Н.И.* Чувашская мифология // Культура Чувашского края. Часть I. Чебоксары, 1995.; *Хисамитдинова Ф.Ф.* Башкорт мифологияһы. Өфө, 2002.; *Галин С.* Башкорт мифологияһы хакында // Башкорт халкының ауыз-тел ижады. Өфө, 2004.

<sup>2</sup> *Сөләйманов Ә.М., Рәжәпов Р.Ф.* Башкорт халкының мифологик эпосына хас кайһы бер үзенсәлектәр // Башкорт халык ижады. Т. III. Өфө, 1998.; *Галин С.А.* Мифологический эпос // Башкирский народный эпос. Уфа, 2004.

<sup>3</sup> *Урманче Ф.* «Татар мифологиясе» энциклопедик сүзлеген төзүнең принциплары // Фәнни эзләнүләр юлында. Казан, 1995.; *Урманче Ф.* Татар мифологиясе // Татар халык ижаты. 30–54 бб.; *Урманче Ф.* Борынгы миф һәм бүгенге шигърь. Казан, 2002.; *Урманче Ф.* Роберт Миңнуллин: шигъри осталык серләре. Казан, 2005.

ские мифы»<sup>1</sup>; исследование Г. Давлетшина «История духовной культуры тюрко-татар», где самое серьезное внимание обращается на данные по ранней и средневековой татарской мифологии, которые сыграли важнейшую роль в возникновении и формировании различных отраслей народной духовной культуры<sup>2</sup>. Такое же значение имеет и монография М.Х. Бакирова «Колыбель поэзии. Генезис и древнейшие формы общетюркской поэзии», где представлен большой фактический материал и его соответствующее истолкование, которые сыграют соответствующую роль при изучении проблемы «Мифология тюркского эпоса»<sup>3</sup>. Кроме того, надо иметь в виду и то, что написаны и опубликованы десятки статей по рассматриваемой проблеме, что в будущем послужит основательной базой для дальнейшего плодотворного изучения тюркского народного, главным образом героического, эпоса.

---

<sup>1</sup> Татар мифлары. Беренче китап. Г. Гыйльманов хикәяләвендә. Казан, 1996; Татар мифлары. Икенче китап. Казан, 1999.

<sup>2</sup> Дәүләтшин Г. Төрки-татар рухи мәдәнияте тарихы. Казан, 1999.

<sup>3</sup> Бакиров М. Шигърият бишеге. Гомумтөрки поэзиянең яралуы һәм иң борынгы формалары. Казан, 2001.

## ЛИТЕРАТУРА

- Абдулкадир, И.* Шаманизм тарихта һәм бөгөн / И. Абдулкадир. – Өфө, 1998.
- Абдурахимов, М.* Комментарий / М. Абдурахимов // *Ўзбек халк достони.* – Тошкент, 1999.
- Абдурахимов, М.* Словарь / М. Абдурахимов // *Алпомиш. Ўзбек халқ қахрамонлик эпоси.* – Тошкент, 1999.
- Абдылбаев, Э.* Манас эпосунун тарыхый өнүгүшүнүн негизги этаптары / Э. Абдылбаев. – Фрунзе, 1981.
- Абдылбаев, Э.* Об эволюционном развитии эпоса Манас: автореф. дис ... канд. филол. наук / Э. Абдылбаев. – Фрунзе, 1967.
- Абдылдаев, Э.* «Манас» эпосунун историзми / Э. Абдылдаев. – Фрунзе, 1987.
- Абдылдаев, Э.* Манас эпосунун тарыхый өнүгүшүнүн негизги этаптары / Э. Абдылдаев. – Фрунзе, 1981.
- Абрамзон, С.М.* Очерк культуры киргизского народа / С.М. Абрамзон. – Фрунзе, 1946.
- Авеста в русских переводах (1861–1996) /* сост. И.В. Рак. – СПб., 1997.
- Адам // Зурабова К.А.* Мифы и предания. Античность и библейский мир: популярный энциклопедический словарь / К.А. Зурабова, В.В. Сухачевский. – М.: Терра, 1993.
- Азербайджанские сказки.* – Баку, 1977.
- Аитова, Е.В.* Таджикские весенние игры и обряды и индоиранская мифология / Е.В. Аитова, Л.А. Чвырь // *Фольклор и историческая этнография.* – М., 1983.
- Акцорин, В.А.* Мировоззренческие представления финно-угорских народов по данным фольклора // *Современные проблемы развития марийского фольклора и искусства / В.А. Акцорин.* – Йошкар-Ола, 1994.
- Ақсауыт. Батырлар жыры. Екі томдық /* Құрастырған О. Нурмағамбетова. – Алматы, 1977.
- Аламжи-Мерген молодой и его сестрица Агуй Гохон.* Бурятский героический эпос. – Новосибирск, 1991.
- Алексеев, Н.А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в. / Н.А. Алексеев. – Новосибирск, 1980.
- Алексеев, Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири / Н.А. Алексеев. – Новосибирск: Наук, 1984.
- Аллаһияр Суфи. Сөбәтел-гажизин (Гаҗизләргә терәк) /* Суфи Аллаһияр. – Казан, 2002.
- Аллаһы Тәгаләнең 1001 шифалы исеме.* – Казан: Россия Ислам университеты, 2003.
- Алмаз, Ж.* Кол Галинең Кыйссаи Йосыф дастаны / Ж. Алмаз // *Совет әдәбияты.* – 1960. – № 2.
- Алпамыс батыр // Ақ сауыт. Батырлар жыры.* – Алматы, 1963. – Т.1.

- Алпамыс батыр. Казахский героический эпос. – Алма-Ата, 1981.
- Алпамыс. – Нокис, 1957.
- Алпамыс (достондан парчалар). – Тошкент, 1999.
- Алпамыс-батыр. – Алматы, 1961..
- Алпамыш (по варианту Фазила Юлдаша). – М., 1958.
- Алпамыш. Узбекский народный эпос. – Л., 1982..
- Алпамыш. Узбекский народный эпос: пер. В. Державина, А. Кочетковой, Л. Пеньковского. – Ташкент, 1949.
- Алпамыша // Башкорт халык ижады: эпос. – Өфө, 1999. – 4 т.
- Алпомиш // Ўзбек халқ қахрамонлиқ эпоси. – Тошкент, 1999.
- Алтай-Бучай. Ойротский народный эпос. – Новосибирск, 1941.
- Алтайские героические сказания. – М., 1983.
- Алтайские героические сказания. Очи-Бала. Кан-Алтын. – Новосибирск, 1997.
- Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос. – М., 1988.
- Андриянов, А.В. Путешествие члена-корреспондента А.В. Андриянова в Кузнецкий край / А.В. Андриянов // Известия Русского Географического общества. – СПб., 1881. – Т. 17. Вып. 4.
- Аникин, В.П. Русский богатырский эпос / В.П. Аникин. – М., 1964.
- Аникин, В.П. Теория фольклорной традиции и ее значение для исторического исследования былин / В.П. Аникин. – М., 1980.
- Аполлодор. Мифологическая библиотека. – Л., 1972.
- Ардзинба, В.Г. Ритуалы и мифы Древней Анатолии / В.Г. Ардзинба. – М., 1982.
- Ауэзов, М. Уақыт және әдебиет / М. Ауэзов. – Алматы, 1962.
- Ауэзов, М. Козы-Корпеш — Баян-Слу / М.Ауэзов // История казахской литературы. Казахский фольклор. – Алма-Ата, 1968. – Т. 1.
- Ауэзов, М. Козы-Корпеш и Баян-сылу / М.Ауэзов // Народный эпос Кузы-Курпес и Маян-хылу. – Уфа, 1964.
- Ауэзов, М. Мысли разных лет / М.Ауэзов. – Алма-Ата, 1961.
- Ахметгалеева, Я.С. Исследование тюркоязычного памятника Кисекбаш китабы / Я.С. Ахметгалеева. – М., 1979.
- Ахметзянов, М.И. Казанский список дастана Туляк и Суслу / М.И. Ахметзянов // Старотатарский литературный язык: исследования и тексты. – Казань, 1991.
- Ахура-Мазда // Рак, И.В. Зороастрийская мифология / И.В. Рак. – СПб., 1998.
- Бабур-наме. Записки Бабура / Гл. ред. энцикл. Ин-та Востоковедения АН Узбекистана. – Ташкент, 1993.
- Байер, Р. Царица Савская / Р. Байер. – Ростов-на-Дону, 1998.
- Бакиров, М. Шигърият бишеге. Гомумтөрки поэзиянең яралуы һәм иң борынғы формалары / М. Бакиров. – Казан, 2001.
- Бакиров, М.Х. Бәет эволюциясенә бер караш / М.Х. Бакиров // Татар фольклоры жанрлары. – Казан, 1978.
- Бакырган китабы. XII–XVIII йөз төрки-татар шагыйрьләре әсәрләре / басмага әзерләүче Ф. Яхин. – Казан, 2000.
- Баранникова, Е.В. Бурятские волшебные-фантастические сказки / Е.В. Баранникова. – Новосибирск, 1978.
- Бартольд, В.В. Сочинения / В.В. Бартольд. – М.: Наука, 1968. – Т. 5.
- Басилов, Б.Н. Ташмат-бола / Б.Н. Басилов // Глазами этнографов. – М.: Наука, 1982.
- Басилов, В.Н. Культ святых в Исламе / В.Н. Басилов. – М., 1970.

*Басилов, В.Н.* Следы культа умирающего и воскресающего божества в христианской и мусульманской агиологии / В.Н. Басилов // Фольклор и историческая этнография. – М., 1983.

*Баскаков, Н.А.* Тюркская лексика в Слове о полку Игореве / Н.А. Баскаков. – М., 1985.

Батырлар жыры. – Алматы, 1963. – Т. 1.

Башкирский народный эпос. – М., 1971.

Башкорт халык ижады. Йола фольклоры / төз. Ә. Сөләйманов, Р. Солтангәрәева. – Өфө, 1995. – 1 т.

Башкорт халык ижады. Тарихи кобайырзар, хикәйттәр (иртәктәр) / төз. Н. Зарипов. – Өфө, 2000. – 5 т.

Башкорт халык ижады. Эпос: 4 китапта. – Өфө, 1972. – 1 китап; Өфө, 1973. – Икенсе китап; Өфө, 1998. – 3 т.; Өфө, 1999. – 4 т.

Башкорт халык ижады. Эпос: киссалар һәм дастандар / төз. Н. Зарипов, Ә. Сөләйманов, Ф. Хөсәйенов, З. Шәрипова. – Өфө, 2002. – 6 т.

Башкорт халык ижады: Риүәйттәр. Легеналар. – Өфө, 1997. – 2 т.

*Баязитова, Ф.С.* Әлмәт төбәге татарлары. Рухи мирас: көнкүреш һәм йола терминологиясе, фольклор текстлары / Ф.С. Баязитова. – Казан, 2001.

*Баязитова, Ф.С.* Себер татарлары. Рухи мирас: гаилә-көнкүреш, йола терминологиясе һәм фольклор / Ф.С. Баязитова. – Казан, 2001.

*Баязитова, Ф.С.* Татар-мишәр рухи мирасы. Гаилә-көнкүреш, йола терминологиясе һәм фольклор / Ф.С. Баязитова. – Саранск, 2003.

*Баязитова, Ф.С.* Урта Урал (Свердловск өлкәсе) татарлары. Рухи мирас: гаилә-көнкүреш һәм йола терминологиясе, фольклор / Ф.С. Баязитова. – Казан: Фикер, 2002.

*Бегалиев, С.* О поэтике эпоса Манас / С. Бегалиев. – Фрунзе, 1968.

*Бедье, Ж.* Роман о Тристане и Изольде / Ж. Бедье. – Свердловск, 1978.

*Белицкий, М.* Шумеры. Забытый мир / М. Белицкий. – М., 2000.

*Беляев, Т.* Куз-Курпачь. Башкирская повесть, писаная на башкирском языке одним Курайчем и переведенная на Российский в долинах гор Рифейских 1809 года / Т. Беляев – Казань, 1812.

Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах. – М., 1975.

*Бердібаев, Р.* Қазақ эпосы: жанрлық және стадиялық мәселелері / Р.Бердібаев. – Алматы, 1982.

*Березин, И.Н.* Турецкая хрестоматия / И. Березин. – СПб., 1876.

*Березин, И.Н.* Сборник летописей. История монголов. Сочинение Рашид-Эддина. История Чингисхана до восшествия его на престол / И. Березин // Труды Восточного отделения Императорского Археологического общества. Часть XIII. – СПб., 1868.

*Берков, П.Н.* Алтайский эпос и Манас / П.Н. Берков // Киргизский героический эпос Манас. – М., 1961.

*Бернштам, А.Н.* Социально-экономический строй орхон-енисейских тюрок VI–VIII вв. / А.Н. Бернштам. – М., 1946.

*Бессерман, П.* Каббала и еврейский мистицизм / П. Бессерман. – М., 2002.

Бәетләр. – Казан, 1960.

Бәетләр / төз. Р. Ягъфәров, А. Садыкова. – Казан, 2000.

Библия // Атеистический словарь. – М. 1983.

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. – М., 1994.

*Бичурин, Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена: в 2 тт. / Н.Я. Бичурин (Иакинф). – М.–Л.: Изд. АН СССР, 1950.

Большой энциклопедический словарь (БЭС). – 2-е существенно обновл. и испр. изд. / Под ред. А.М. Прохорова. – М., 2001.

*Бонгард-Левин, Г.М.* От Скифии до Индии / Г.М. Бонгард-Левин, Э.А. Грантовский. – М., 1983.

Борынгы татар әдәбияты. – Казан, 1963.

Борынгы төрки һәм татар әдәбиятының чыганаclarы / төз. Х. Госман. – Казан, 1981.

*Бурчина, Д.А.* Гэсэриада западных бурят / Д.А. Бурчина. – Новосибирск, 1990.

*Бутанаев, В.Я.* Культ богини Умай у хакасов / В.Я. Бутанаев // Этнография народов Сибири. – Новосибирск, 1984.

Былины / сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. Ф.М. Селиванова. – М.: Сов. Россия, 1988.

*Валиханов, Ч.Ч.* Собрание соч. в пяти томах / Ч.Ч. Валиханов. – Алма-Ата, 1964. – Т. 3.

*Валиханов, Ч.Ч.* Соч. / Ч.Ч. Валиханов // Записки русского Географического Общества. – СПб., 1904. – Т. 19.

*Васильев, А.В.* Образцы киргизской народной словесности / А.В. Васильев. – Оренбург, 1898. – Вып. 1

*Васильев, Л.С.* История Востока / Л.С. Васильев. – М., 1993. – Т.1.

*Векилов, А.П.* Народная поэзия Азербайджана / А.П. Векилов // Народная поэзия Азербайджана. – Л., 1978.

*Веселовский, А.Н.* Историческая поэтика / А.Н. Веселовский. – Л., 1940.

Вестник научного общества татароведения. – 1926. – № 4.

*Веташ, С. и В.* Астрология и мифология / С. и В. Веташ. – СПб., 1998.

*Вәлиев, Ф.* Жик Мәргән. Халык хикәясе / Ф. Вәлиев // Аң. – 1916. – № 14.

*Винников, И.Н.* Легенда о призвании Мухаммеда в свете этнографии / И.Н. Винников // Сергею Федоровичу Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932. – Л., 1934.

*Вирсаладзе, Е.Б.* Грузинский охотничий миф и поэзия / Е.Б. Вирсаладзе. – М.: Наука, 1976.

*Владимирцов, Б.Я.* Монгольская литература / Б.Я. Владимирцов // Литература Востока. – Петроград: Изд. Всемирная литература. 1920. – Вып. второй.

*Владыкина, Т.Г.* Удмуртский фольклор. Проблемы жанровой эволюции и систематики / Т.Г. Владыкина. – Ижевск, 1998.

Вопросы изучения эпоса народов СССР. – М., 1958.

Временник Пушкинской комиссии. – М.–Л., 1937. – Кн. 3.

Всемирная история по новейшим сочинениям. – СПб., 1902.

*Габдуллин, М.* Алпамыс / М. Габдуллин, Т. Сыдыков // История казахской литературы. – Алма-Ата, 1968. – Т. 1.

*Галин, С.* Башкирский народный эпос / С. Галин. – Уфа, 2004.

*Галин, С.* Башкорт халкының ауыз-тел ижады / С. Галин. – Өфө, 2004.

*Галин, С.А.* Мифологический эпос / С.А. Галин // Башкирский народный эпос. – Уфа, 2004.

Гарәпчә-татарча-русча алынмалар сүзлеге / К.З. Хәмзин, М.И. Мәхмүтов, Г.Ш. Сәйфуллин. – Казан, 1965.

*Гафури, М.* Заятүләк белән Сусылу / М. Гафури. – Уфа, 1910.

- Гафуров, Б.Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история / Б.Г. Гафуров. – М., 1972.
- Гер-оглы. Туркменский героический эпос. – М., 1983.
- Героические сказания. – Горно-Алтайск, 1961.
- Героический эпос народов СССР: в 2 тт. – М., 1975.
- Гече, Г. Библейские истории / Г. Гече. – М., 1988.
- Голосовкер, Я. Сказания о титанах / Я. Голосовкер. – М., 1967.
- «Голубиная почта» в Западной Европе в XIX в. // Современник. – 1852. – № 1.
- Гомер. Илиада / Гомер. – М., 1978.
- Гомер. Илиада / Гомер; пер. с древнегреч. Н. Гнедича. – М., 1884.
- Гомер. Одиссея / Гомер. – М., 1953.
- Гомер. Одиссея. – М., 1982.
- Гордлевский, В.А. Что такое босый волк? (к толкованию Слова о полку Игореве) / В.А. Гордлевский // Известия АН СССР. – 1947. – Т. 6, вып. 4.
- Госманов, М. Каурый калэм эзеннэн / М. Госманов. – Казан, 1994.
- Гребнев, Л.В. Тувинский героический эпос / Л.В. Гребнев. – М.: Восточная литература, 1960.
- Греков, Б.Д. Золотая Орда и ее падение / Б.Д. Греков, А.Ю. Якубовский. – М.–Л., 1950.
- Греков, И.Б. Восточная Европа и упадок Золотой Орды / Б.Д. Греков. – М., 1975.
- Гринцер, П.А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология / П.А. Гринцер. – М., 1974.
- Гринцер, П.А. Эпос древнего мира / П.А. Гринцер // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. – М., 1971.
- Грузинские народные предания и легенды. – М., 1973.
- Гумилев, Л.Н. Древние тюрки / Л.Н. Гумилев. – М., 1967.
- Гумилев, Л.Н. Древние тюрки / Л.Н. Гумилев. – М., 1993.
- Гурвич, И.С. От редактора // Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск, 1984.
- Гуревич, А. Песнь о нибелунгах // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах. – М., 1975.
- Гуругли. Таджикский героический эпос. – М., 1967.
- Гуругли. Таджикский народный эпос. – М., 1987.
- Гэсэр. Бурятский героический эпос. – М., 1968.
- Давид Сасунский / ред. Н. Зарьян. – М., 1972.
- Давид Сасунский / Ред. И.А. Орбели. – М.–Л., 1939.
- Давид Сасунский. Армянский народный эпос. – М., 1958.
- Далгат, У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследование и тексты / У.Б. Далгат. – М., 1972.
- Девкалион // Зурабова К.А., Сухачевский В.В. Мифы и предания. – М., 2002.
- Девяткина, Т.П. Мифология мордвы / Т.П. Девяткина. – Саранск, 1998.
- Дәүләтшин, Г. Төрки-татар рухи мәдәнияте тарихы / Г. Дәүләтшин. – Казан, 1999.
- Джавад, А. Кысса-и Юсуф Али – болгаро-татарский памятник / А. Джавад // XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. – М., 1960.
- Джалиль, М. Сочинения / М. Джалиль. – Казань, 1962.
- Джангар. Калмыцкий народный эпос. – Элиста, 1973.

Диалектологический словарь якутского языка / сост. П.С.Афанасьев, М.С.Воронкин, М.П.Алексеев. – Якутск, 1980.

*Дмитриева, Л.В.* Язык барабинских татар / Л.В.Дмитриева. – Л., 1981.

Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. – М.–Л., 1958.

*Дуйсенбаев, Ы.Т.* Қазақтың лиро-эпосы / Ы.Т.Дуйсенбаев. – Алматы, 1973.

*Дьяконов, И.* Восточный Иран до Кира: к возможности новых постановок вопроса / И.Дьяконов // История Иранского государства и культуры. К 2500-летию Иранского государства. – М., 1971.

*Дьяконов, И.М.* Образ Гильгамеша / И.Дьяконов // Культура и искусство античного мира и Востока. – Л., 1958. – Т. 1

*Дюмезиль, Ж.* Осетинский эпос и мифология / Ж.Дюмезиль. – М., 1976.

*Дюсенбаев, И.* О казахском социально-бытовом эпосе / И.Дюсенбаев // Труды отдела народного творчества Ин-та яз. и лит-ры АН КазССР. – Алма-Ата, 1955. – Вып. 1.

*Дюсенбаев, И.О.* О казахском социально-бытовом эпосе (варианты Козы-Корпеша – Баян-Слу) / И.Дюсенбаев // Труды отдела народного творчества АН КазССР. Ин-т яз. и лит-ры. – Алма-Ата, 1955.

*Евсюков, В.В.* Мифы о Вселенной / В.В.Евсюков. – Новосибирск, 1995.

*Егоров, Г.* Воскресение шумеров / Г.Егоров – Изд. 2-е. – Чебоксары, 1993.

*Егоров, Н.И.* По следам золоторогого оленя / Н.И.Егоров // Межэтнические общности и взаимосвязи фольклора народов Поволжья и Урала. – Казань, 1983.

*Егоров Н.И.* Чувашская мифология / Н.И.Егоров // Культура Чувашского края. – Чебоксары, 1995. – Ч. I.

Елан патшасы Шаһмара // Татар халык әкиятләре. Тылсымлы әкиятләр. – Казан, 1994.

*Емельянов, Н.В.* Сюжеты якутских олонхо / Н.В.Емельянов. – М., 1980.

*Емельянов Н.В.* Сюжеты ранних типов якутских олонхо / Н.В.Емельянов. – М., 1983.

*Емельянов, Н.В.* Сюжеты олонхо о родоначальниках племени / Н.В.Емельянов. – М., 1993.

*Әхмәтҗалиева, Я.С.* Кисекбаш китабы / Я.С.Әхмәтҗалиева // Татар әдәбияты тарихы: 6 томда. – Казан, 1984.. – Т. 1.

*Әхмәтҗанов, М.* Түләк белән Сусылу / М.Әхмәтҗанов // Әдәби мирас. 4 кит. – Казан, 1977.

*Әхмәтова Ф.В.* Дастаны Бабахан / Ф.В.Әхмәтова // Татар әдәбияты тарихы: 6 томда. – Казан, 1984. – Т. 1.

*Жирмунский, В.* Народный героический эпос / В.Жирмунский. – М.–Л.: Гос. изд-во художеств. лит., 1962.

*Жирмунский, В.М.* Введение в изучение эпоса «Манас» / В.М.Жирмунский // Киргизский героический эпос Манас. – М., 1961.

*Жирмунский, В.М.* Вопросы генезиса и истории эпоса «Алпамыс» / В.М.Жирмунский // Тезисы докладов и сообщений регионального совещания по эпосу Алпамыш. – Ташкент, 1956.

*Жирмунский, В.М.* Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки / В.М.Жирмунский. – М.–Л., 1962.

*Жирмунский, В.М.* П.М.Мелиоранский и изучение эпоса «Едигей» / В.М.Жирмунский // Тюркологический сборник – 1972. М., 1973.



- Жирмунский, В.М.* Сказание об Алпамыше и богатырская сказка / В.М. Жирмунский. – М., 1960.
- Жирмунский, В.М.* Сравнительное литературоведение. Восток и Запад / В.М. Жирмунский. – Л., 1979.
- Жирмунский, В.М.* Тюркский героический эпос / В.М. Жирмунский. – Л., 1974.
- Жирмунский, В.М.* Эпическое сказание об Алпамыше и Одиссея Гомера / В.М. Жирмунский // Изв. Ак. Наук. Отд-ние лит-ры и языка, 1957. – Т. 16, вып. 2.
- Жирмунский, В.М.* Узбекский народный героический эпос / В.М. Жирмунский, Х.Т. Зарифов. – М., 1947.
- Жубанов, Е.Х.* Литературно-лингвистические особенности эпоса Козы-Корпеш – Баян-сылу / Е.Х. Жубанов. – Алма-Ата, 1967.
- Жумалиев, Қ.Ж.* Қазақ эпосы мен әдебиет тарихының мәселелері / Қ.Ж. Жумалиев. – Алматы, 1958. – 1 том.
- Жыраулар поэзиясендағы тәуелсіздік сарындары / Жауапты шығарушысы: Б.С. Тоекина. – Алматы: «Тіл» оқу әдістемелік орталығының баспасы, 2012.
- Закиев, М.З.* Скифо-сарматские этнические корни тюрков / М.З. Закиев // Происхождение тюрков и татар. – М., 2003.
- Закиров, С.* Эр Төштүк эпосунун варианттары жана идеялык-көркөмдүк өзгөчөлүктөрү / С. Закиров. – Фрунзе, 1960.
- Закирова, И.* Эпическое творчество периода Золотой Орды: мифологические и исторические основы / И. Закирова. – Казань: ИЯЛИ, 2011.
- Заманалар узган – дастан туган. Дастаннар / төз. Ф. Урманче. – Казан, 2001.
- Замаровский, В.* Их величества пирамиды / В. Замаровский. – М., 1981.
- Замаровский, В.* Путешествие к семи чудесам света / В. Замаровский. – М., 1980.
- Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. – М., 1983. – Часть I: Месопотамия.
- Заходер, Б.Н.* Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Горган и Поволжье в IX–X вв. – М., 1962.
- Зевс (Юпитер) // Мифы и легенды народов мира. – М., 2000. – Т. 1.
- Зевс // Мифы древнего мира. – М., 1995.
- Зәйнуллин, Ж.Г.* Шәрәк алынмалары сүзлегә / Ж.Г. Зәйнуллин. – Казан, 1994.
- Зәкиев, М.З.* Татар халқы теленәң барлыкка килүе / М.З. Зәкиев. – Казан, 1977.
- Зәкиев, М.З.* Төрки-татар этногенезы / М.З. Зәкиев. – Казан – Мәскәү, 1998.
- Зороастр. Зара-тустра. Жизненный путь Провозвестника в Иране. – Штутгарт, 1994.
- Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и др. тексты / издание подг. О.М. Чумаковой. – М., 1977.
- Зороастрийские тексты. Суждения Духа Разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение Основы (Бундахишн) и другие тексты. – М., 1997.
- Зурабова, К.А.* Мифы и предания. Античность и библейский мир: Популярный энциклопедический словарь / К.А. Зурабова, В.В. Сухачевский. – М.: Терра, 1993.
- Ибраһимова, Л.* Төрки халыклар ижатында «Чура батыр» дастаны / Л. Ибраһимова. – Казан, 2002.
- Игнатъев, Р.* Сказания, сказки и песни, сохранившиеся в рукописях татарской письменности и в устных пересказах у инородцев-магометан Оренбургского края / Р. Игнатъев // Зап. Оренбург. отд. Имп. Рус. Геогр. о-ва. Вып. 3. – Оренбург, 1875.
- Идегей. Татарский народный эпос: пер. С. Липкина. – Казань, 1990.

- Идегәй дастанына аңлатмалар // Архив ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ – Мирасханә. – Фонд 51. – Ед. хр. 210.
- Идегәй. Татар халык дастаны / тез.-мөхәррире Г. Гыйльманов. – Казан, 1994.
- Ильин, Г.Ф. Старинное индийское сказание о героях древности Махабхарата / Г.Ф. Ильин. – М., 1956.
- Индийская средневековая повествовательная проза. – М.: Художественная литература, 1982.
- Инжил. Изге Китапны тәржемә итү институты. – Казан, 2001.
- Иордан. О происхождении и деяниях готов / Иордан; пер. Е.Ч. Скржинской. – М., 1960.
- Исеме халык телендә: СССР халыклары ижатында Ленин образы. – Казан, 1969.
- Исэнбәт Н. Татар халык мәкальләре: 3 тт. / Н. Исәнбәт. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2010.
- Исэнбәт Н. Татар халык табышмаклары / Н. Исәнбәт. – Казан, 1970. – 494 б.
- Ислам. Энциклопедический словарь. – М., 1991.
- Исландские саги. Ирландский эпос / сост. М.И. Стеблин-Каменский и А.А. Смирнов. – М., 1973.
- История Востока. Восток в древности. – М., 1999. – Т. 1.
- История Древнего Востока / под ред. В.И. Кузищина. – М., 1979.
- История казахской литературы: в 3 тт. – Алма-Ата, 1958. – Т. 1: Казахский фольклор.
- История Татарской АССР. – Казань, 1968.
- Исхаков, Д.М. Чура батыр кем ул? / Д.М. Исхаков // Идел. – 1994. – № 9.
- Казагачева, З.С. Комментарии к переводу / З.С. Казагачева // Алтайские героические сказания. – М., 1997.
- Казанская история. – М.–Л., 1954.
- Казахская народная поэзия (из образцов, собранных и записанных А.А. Диваевым). – Алма-Ата, 1964.
- Казахские народные сказки: в 2 тт. – Алма-Ата, 1971.
- Казахский фольклор в собрании Г.Н. Потанина. Архивные материалы и публикации – Алма-Ата, 1972.
- Каин и Авель // Косидовский З. Библейские сказания. – М., 1966.
- Кайыпов, С. Проблемы поэтики эпоса Эр Тёштюк / С.Кайыпов. – Фрунзе, 1990.– Ч. 1: Гипербола. Сравнение.
- Кайыпов, С.Т. Художественно-образительные средства эпоса Эр Тёштюк (на материале киргизской и других тюркоязычных версий): Автореф. ... канд. филол. наук / С. Кайыпов. – М., 1984.
- Калевала: карело-финский эпос. – М., 1975.
- Калиев, Ю.А. Мифологическое сознание мари. Феноменология традиционного мировосприятия / Ю.А. Калиев. – Йошкар-Ола, 2003.
- Кантикар, В.П. Индуизм / В.П. Кантикар (Хемант), У. Коул. – М., 1999.
- Караван чудес: узбекские народные сказки. – Литературы и искусства имени Гафура Гуляма, 1984.
- Каракалпакско-русский словарь. – М., 1958.
- Каримуллин, А. О возможном родстве отдельных индейских языков с тюркскими // Вопросы тюркского языкознания / А. Каримуллин. – Казань, 1976.
- Каримуллин, А. Прототюрки и индейцы Америки: по следам одной гипотезы / А. Каримуллин. – М., 1995.

*Каррыев, Б.А.* Сатира и юмор в татарских народных сказках: автореф. ... канд. филол. наук / Б.А. Каррыев. – Казань, 1966.

*Каррыев, Б.А.* Эпические сказания о Кер-Оглы у тюркоязычных народов / Б.А. Каррыев. – М., 1968.

*Каскабасов, С.А.* Казахская волшебная сказка / С.А. Каскабасов. – Алма-Ата, 1972.

*Кашгарий, М.* Девону лугатит түрк / М. Кашгарий. – Тошкент, 1960. – Т. 1.

*Керимжанова, Б.* Сейтек и Семетей / Б. Керимжанова. – Фрунзе, 1961.

*Кидайш-Покровская, Н.В.* Героическая поэма Кобланды-батыр / Н.В. Кидайш-Покровская, О.А. Нурмагамбетова // Кобланды-батыр: казахский героический эпос. – М., 1975.

Киргизско-русский словарь. – М., 1965.

*Киреев, А.Н.* Башкирский народный героический эпос / А.Н. Киреев. – Уфа, 1970.

*Кирэй, М.* Башкорт халкының эпик комарткылары / М. Кирэй. – Өфө, 1961.

*Киселев, С.В.* Древняя история Южной Сибири / С.В. Киселев. – М.-Л., 1949.

*Кленгель-Брандт, Э.* Вавилонская башня: легенда и история / Э. Кленгель-Брандт. – М., 1991.

*Климович, Л.* Наследство и современность / Л. Климович. – М., 1971.

*Климович, Л.И.* Об эпосе «Алпамыш» и его критике / Л.И. Климович // Вопросы изучения эпоса народов СССР. – М., 1958.

Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос. – М.-Л., 1962.

Книга моего деда Коркута: Огузский героический эпос / пер. В.В. Бартольда. – М.-Л., 1958.

Книга о судах и судьях. – М., 1985. – Серия: Сказки и мифы народов Востока.

Кобланды-батыр. Казахский героический эпос. – М., 1975.

*Ковалевский, А.П.* Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. / А.П. Ковалевский. – Харьков, 1956.

*Кожин, В.* Сюжет, фабула, композиция / В. Кожин // Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении лит.-ры. – М., 1964. – Т. 2.

*Козин, С.А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 года / С.А. Козин. – М.-Л., 1941.

*Кол Гали.* Кыйссаи Йосыф. Йосыф турында кыйсса / Кол Гали. – Казан, 1983.

*Кол Гали.* Кыйссаи Йосыф. Йосыф турында кыйсса. / Кол Гали; басмага эзерләүче Ф.С. Фәсиев. – Казан, 1983.

*Кондратов, А.* Этруски – загадка номер один / А. Кондратов. – М., 1977.

*Кононов, А.Н.* Семантика цветообозначений в тюркских языках / А.Н. Кононов // Тюркологический сборник 1975. – М., 1978.

*Конратбаев, А.* Древнетюркская поэзия и казахский фольклор: автореф. ... докт. филол. наук. / А. Конратбаев. – Алма-Ата, 1971.

*Конратбаев, А.* О казахском эпосе Козы Корпеш и Баян-Слу / А. Конратбаев. – Алма-Ата, 1959.

Коран / пер. смыслов и комментарии Валерии Пороховой; гл. редактор д-р Мухаммад Саид Аль Рошд. – Дамаск-М., 1996.

*Корнев, В.И.* Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии / В.И. Корнев. – М., 1983.

*Короглы, Х.* Огузский героический эпос / Х. Короглы. – М., 1976.

*Кор-Оглы, Х.* Туркменская литература / Х. Кор-Оглы. – М., 1972.

*Кор-Оглы, Х.* Узбекская литература / Х. Кор-оглы. – М., 1968.

*Короглы, Х.Г.* Огузский героический эпос / Х.Г. Короглы. – Баку: Юрд, 1999.

*Короглы, Х.Г.* Огузский эпос: сравнительный анализ / Х.Г. Короглы // Типология народного эпоса. – М., 1975.

*Короглы, Х.Г.* Трансформация жанра туйуг (к проблеме фольклорных связей тюркоязычных и ираноязычных народов) / Х.Г. Короглы // Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР. М., 1980.

*Короглы, Х.Г.* Фольклорно-эпические связи тюркоязычных народов / Х.Г. Короглы // Межэтнические общности и взаимосвязи фольклора народов Поволжья и Урала. – Казань, 1982.

Коръән аятъләренең татарча мәгънәләре һәм аңлатмалары / матбугатка хәзерләүче Мөхлисулла углы Рабит Батулла; мөхәррире И.М. Мәхмүтов; әдәби мөхәррир Ш.Х. Зәбиров. – Казан, 2000.

*Косвен, О.М.* Очерки истории первобытной культуры / О.М. Косвен. – М., 1957.

*Косидовский, З.* Библейские сказания / З. Косидовский. – М., 1966.

*Костюхин, Е.А.* Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции / Е.А. Костюхин. – М., 1972.

*Котляр, Е.С.* Миф и сказка Африки / Е.С. Котляр. – М., 1970.

*Котляр, Е.С.* Эпос народов Африки южнее Сахары / Е.С. Котляр. – М., 1985.

*Котрелл, Л.* Во времена фараонов / Л. Котрелл. – М., 1982.

*Крамер, С.Н.* История начинается в Шумере / С.Н. Крамер. – М., 1991.

*Крамер, С.Н.* Мифология Шумера и Аккада / С.Н. Крамер // Мифологии древнего мира. М., 1977.

*Крачковский, И.Ю.* Ранняя история повести о Меджнуне и Лейли в арабской литературе / И.Ю. Крачковский // Алишер Навои: сб. статей. – М.–Л., 1946.

Крестовые походы // Атеистический словарь. – М., 1983.

*Крывелев, И.А.* Библия: историко-критический анализ / И.А. Крывелев. – М., 1982.

*Кузеев, Р.Г.* Происхождение башкирского народа. Этнический состав. История расселения / Р.Г. Кузеев. – М., 1974.

*Кузьмина, Е.Е.* В стране Кавата и Афрасиаба / Е.Е. Кузьмина. – М., 1977.

*Кузьмина, Е.Е.* Цилиндрическая печать из Мервского оазиса со сценой единоборства // История Иранского государства и культуры. К 2500-летию Иранского государства / Е.Е. Кузьмина. – М., 1971.

*Кулик, С.* Когда духи отступают / С. Кулик. – М., 1981.

*Кулишер, М.И.* Очерки сравнительной этнографии и культуры / М.И. Кулишер. – СПб., 1887.

*Кун, Н.А.* Легенды и мифы Древней Греции / Н.А. Кун. – М., 1975.

*Күроглы, Х.Г.* Борынғы төрки язмачылык / Х.Г. Күроглы // Татар әдәбияты тарихы: 6 т. – Казан, 1984. – Т. 1.

*Кыдырбаева, Р.З.* Генезис эпоса Манас / Р.З. Кыдырбаева. – Фрунзе, 1980.

*Кыдырбаева, Р.З.* К проблеме традиционного и индивидуального в эпосе «Манас» / Р.З. Кыдырбаева. – Фрунзе, 1967.

*Кырбашев, К.* «Манас» эпосунун стили (С. Орозбаков, С. Каралаевдин варианты боюнча) / К. Кырбашев. – Фрунзе, 1983.

Қазақ эпосы. 1 кітап. Қамбар батыр. – Алматы, 1957.

Қазақ эпосы. 2 кітап. Ер Тарғын. – Алматы, 1957.

Қазақ эпосы. 5 кітап. Қозы-Көрпеш – Баян-сылу. – Алматы, 1957.

Қазақ эпосы. Қобланды-батыр. – Алматы, 1958.

- Қыревелев, И.А. Библия: историко-критический анализ / И.А. Қыревелев. – М., 1982.
- Лебедева, Ж.К. Архаический эпос эвенов / Ж.К. Лебедева. – Новосибирск, 1982.
- Липец, Р.С. Образ батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе / Р.С. Липец. – М., 1984.
- Лосева, И.Н. Мифологический словарь / И.Н. Лосева, Н.С. Капустин, О.Т. Кирсанова и др. – Изд. третье, переработанное и дополненное. – Ростов-н/Д., 2000.
- Лотман, Ю.М. Структура художественного текста. – М., 1970.
- Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. – М., 1973.
- Маадай-Кара. Очы-Бала. Алтайские героические сказания. – М., 1983.
- Максетов, К. Қарақалпақ қахарманлық дестанларының поэтикасы / К. Максетов. – Тошкент, 1965.
- Максетов, К. Қарақалпақ фольклорының эстетикасы / К. Максетов. – Нөкіс, 1971.
- Максетов, К. Поэтика каракалпакского эпоса / К. Максетов. – Ташкент, 1963.
- Максетов, К.М. Поэтика каракалпакского героического эпоса: автореф. ... докт. филол. наук / К. Максетов. – Нукус, 1966.
- Малов, С.Е. Енисейская письменность тюрков / С.Е. Малов. – М.–Л., 1952.
- Малов, С.Е. Памятники древнетюркской письменности / С.Е. Малов. – М.–Л., 1952.
- Мамыров, М. Саякбай Каралаевдин «Манас» эпосунун идеялык-көркөмдүк өзгөчөлүгү / М. Мамыров. – Фрунзе, 1962.
- Мамытбеков, З. «Манас» эпосун изилдөөнүн кээ бир маселелери / З. Мамытбеков, Э. Абдылбаев. – Фрунзе, 1966.
- Манас – героический эпос киргизского народа: сб. статей. – Фрунзе, 1968.
- Манас. – Фрунзе, 1980. – II китеп.
- Манас. Киргизский героический эпос: в 4 книгах. – М., 1984 – 1995.
- Манас. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча: 3 китеп. – Фрунзе, 1979 – 1981.
- Мансуров, З. Жәрэхәтле йөрәк жылырак. Шигырьләр һәм поэмалар / З. Мансуров. – Казан, 2003.
- Маркс, К. О религии / К.Маркс, Ф.Энгельс. – М., 1955.
- Массэ, А. Ислам. Очерк истории / А. Массэ. – М., 1982.
- Материалы по истории казахских ханств XV–XVIII веков. – Алма-Ата, 1969.
- Мелетинский, Е.М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа / Е.М. Мелетинский. – М., 1958.
- Мелетинский, Е.М. Миф и историческая поэтика / Е.М. Мелетинский // Фольклор. Поэтическая система. – М., 1977.
- Мелетинский, Е.М. Мифы древнего мира в сравнительном освещении // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971.
- Мелетинский, Е.М. Народный эпос / / Е.М. Мелетинский // Теория литературы. – М., 1964. – Т. 2.
- Мелетинский, Е.М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники / Е.М. Мелетинский. – М., 1963.
- Мец, А. Мусульманский ренессанс / А. Мец. – М., 1973.
- Мәргән, К. Башкорт халкының эпик комарткылары / К. Мәргән. – Өфе: БКН, 1961.
- Мәхмүтов, Х.Ш. Ел тәүлеге – 12 ай / Х.Ш. Мәхмүтов. – Казан, 1991.

- Миллер, Г.Ф. Описание Сибирского царства / Г.Ф. Миллер. – СПб., 1878. – Кн. 1.
- Мингажетдинов, М.Х. Мотив чудесного рождения героя в башкирской богатырской сказке / М.Х. Мингажетдинов // Эпические жанры устного народного творчества. – Уфа, 1969.
- Миңнегулов, Х. Урта гасыр һәм XIX йөз татар әдәбияты / Х. Миңнегулов, Ш. Садретдинов. – Казан, 1994.
- Мирбадалева, А.С. Башкирский народный эпос / А.С. Мирбадалева // Башкирский народный эпос. – М., 1977.
- Мирбадалева, А.С. Словарь / А.С. Мирбадалева // Хурлукга и Хемра. Саят и Хемра. – М., 1971.
- Мирбадалева, А.С. Обзор записей вариантов эпоса Манас / А.С. Мирбадалева, Н.В. Кадайш-Покровская, С.М. Мусаев // Манас. – М., 1984. – Кн. 1.
- Мирзаев, Т. Узбекские народные дастаны и героический эпос «Алпамыш» / Т. Мирзаев // Алпомиш. Ўзбек халқ қахрамонлик эпоси. – Тошкент, 1999.
- Мирзаев Т.М. Узбекские варианты дастана «Алпамыш»: автореф. ... канд. филол. наук / Т. Мирзаев. – Ташкент, 1965.
- Мифы в искусстве старом и новом. Историко-художественная монография (по Рене Менау). – СПб., 1993.
- Мифы Древнего Рима. – Саратов, 1995.
- Мифы народов мира (МНМ): Энциклопедия: в 2-х тт. – М.: Советская энциклопедия, 1980.
- Мифы и легенды Древнего Востока. – Ростов-на-Дону, 2000.
- Мифы, легенды и предания острова Пасхи. – М.: Наука, 1987.
- Михайлов, Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции / Т.М. Михайлов. – Новосибирск, 1987.
- Мкртчян, Л. Героико-патриотический эпос армянского народа / Л. Мкртчян // Давид Сасунский. Армянский народный эпос. – Л., 1982.
- Мокшин, Н.Ф. Мифология мордвы. Этнографический справочник / Н.Ф. Мокшин. – Саранск, 2004.
- Мокшин, Н.Ф. Религиозные верования мордвы / Н.Ф. Мокшин. – Саранск, 1998.
- Молдабаев, И.Б. Эпос «Жаныш и Байыш» как историко-этнографический источник / И.Б. Молдабаев. – Фрунзе, 1983.
- Монголо-ойротский героический эпос. – Петроград, 1923.
- Монгольско-русский словарь. – М., 1957.
- Муродов, М. Алпомишнома / М. Муродов, А. Эргашев. – Тошкент, 1999. – Биринчи китоб.
- Муродов, О. Шаманский обрядовый фольклор у таджиков средней части долины Зеравшана / О. Муродов // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. – М., 1975.
- Мурталиев, М. Баатырдык кенже эпостардун тилиндеги бөтөнчөлүктөр / М. Мурталиев. – Фрунзе, 1976.
- Мусаев, С. Эпос Манас / С. Мусаев. – Фрунзе, 1979.
- Мусаев, С. Эпос Манас: научно-популярный очерк / С. Мусаев. – Фрунзе, 1984.
- Мусина, Р.Н. Семья и семейный быт / Р.Н. Мусина // Этнография татарского народа. – Казань, 2004.
- Мусрепов, Ф. Ақан-сері – Ақ-тоқты. Қозы-Корпеш Баян-сылу / Ф. Мусрепов. – Алматы, 1948.

- Мухаметзянова, Л.Х.* Татарский эпос: книжные дастаны / Л.Х. Мухаметзянова. – Казань, 2014.
- Мэн-да бэй-лу (Полное описание монголо-татар) / подг. к изданию Н.Ц. Мункуева. – М., 1975.
- Навои, А.* Соч. в десяти томах / А. Навои. – Ташкент, 1968–1970.
- Народная поэзия Азербайджана. – Л., 1978.
- Народный эпос «Кузы-Курпес и Маян-хылу». – Уфа, 1964.
- Нарты. Адыгский героический эпос. – М., 1974.
- Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. – М., 1994.
- Настольная книга атеиста. – Изд. 5-е. – М., 1978.
- Насыйри, К.* Сайланма эсэрлэр: 2 т. / К. Насыйри. – Казан, 1974. – Т. 1.
- Негматов, Н.Н.* Капиталистская волчица в Таджикистане и легенды Евразии / Н.Н. Негматов, В.М. Соколовский // Памятники культуры. Новые открытия. Искусство. Археология. Ежегодник. – М., 1975.
- Неклюдов, С.Ю.* Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции / С.Ю. Неклюдов. – М., 1984.
- Неклюдов, С.Ю.* Монгольские сказания о Гесере. Новые записи / С.Ю. Неклюдов, Ж. Тумурцерен. – М., 1982.
- Низами.* Стихотворения и поэмы / Низами; вступ. ст., сост. и примечания Р. Алиева. – Л., 1981.
- Новиков, В.А.* Личное имя – социальный знак / В.А. Новиков // Глазами этнографов. – М. 1982.
- Нуров, Г.* За марксистское освещение вопросов истории и культуры киргизского народа / Г. Нуров // Сов. Киргизия. – 1949. – 6 авг., № 153.
- Нуров, Г.* Космополитизм и рецидивы буржуазного национализма в работах Т. Саманчина / Г. Нуров, П. Балтин, Ж. Самаганов // Сов. Киргизия. – 1949. – 10 апр., № 70.
- Нургун Боотур Стремительный. Якутский героический эпос олонхо. – Якутск, 1975.
- Океан Шах-наме и некоторые его тайны // Шах-наме. – М., 1964. – Кн. 1.
- Окорок, Г.Г.* Примечания / Г.Г. Окорок, И.В. Пухов // Ойунский П. Стихотворения. – Л., 1978.
- Орлов, А.С.* Казахский героический эпос / А.С. Орлов. – М., 1945.
- Османов.* Ногайско-кумыкская хрестоматия / Османов. – СПб., 1883.
- Ошеров С.* Поэзия Метаморфоз / С. Ошеров // Овидий. Метаморфозы. – М., 1977.
- Панова, В.Ф.* Пророк Мухаммед / В.Ф. Панова, Ю.Б. Вахтин. – Ростов-н/Д., 1997.
- Пантусов, Н.Н.* Древности Средней Азии / Н.Н. Пантусов. – Казань, 1902.
- Пекарский, Э.К.* Словарь якутского языка / Э.К. Пекарский. – Петроград, 1917. – Т. 1.
- Песни степей. Антология казахской литературы / под ред. Л. Соболева. – М.: Гослитиздат, 1940.
- Песни южных славян. – М., 1976.
- Пилкинсон, С.М.* Иудаизм / С.М. Пилкинсон. – М., 1999.
- Плетнева, С.А.* Хазары / С.А. Плетнева. – М., 1976.
- Повесть Петеисе III. Древнеегипетская проза. – М., 1978.
- Потанин, Г.Н.* Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе / Г.Н. Потанин. – М., 1899.

Потанин, Г.Н. Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки / Г.Н. Потанин // Живая старина. – 1916. – Вып. 2–3.

Потанин, Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия / Г.Н. Потанин. – СПб., 1893. – Т. 2.

Потапов, Л.П. Героический эпос алтайцев / Л.П. Потапов // СЭ. – 1949. – № 1.

Потапов, Л.П. Древнетюркские черты почитания неба у саяноалтайских народов / Л.П. Потапов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск, 1978.

Поэзия и проза Древнего Востока. – М., 1973.

Приклонский В.Л. Три года в Якутской области. Приложения / В.Л. Приклонский // Живая старина. – 1890–1891. – Вып. 2–4.

Прокопий из Кесарин. Война с готами / Прокопий из Кесарин. – М., 1960.

Пропп, В.Я. Исторические корни волшебной сказки / В.Я. Пропп. – Л., 1946.

Пропп, В.Я. Мотив чудесного рождения / В.Я. Пропп // Фольклор и действительность. – М., 1976.

Пропп, В.Я. Русский героический эпос / В.Я. Пропп. – М., 1958.

Пропп, В.Я. Фольклор и действительность / В.Я. Пропп. – М., 1976.

Пурпурная яшма. Китайская повествовательная проза I–VI веков. – М., 1980.

Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.). – М., 1971.

Путешествие ибн-Фадлана на Волгу: пер. и комм. под редакцией академика И.Ю. Крачковского. – М., 1939.

Путилов, Б.Н. Миф-обряд-песня Новой Гвинеи / Б.Н. Путилов. – М., 1980.

Путилов, Б.Н. Русский и южнославянский героический эпос / Б.Н. Путилов. – М., 1971.

Пухов, И.В. Алтайский народный героический эпос / И.В. Пухов. – М.: Наука, 1973.

Пухов, И.В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходства, различия / И.В. Пухов // Типология народного эпоса. – М., 1975.

Пухов, И.В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы / И.В. Пухов. – М., 1962.

Радлов, В.В. Наречия северных тюркских племен. I отделение. Образцы народной литературы северных тюркских племен. Собраны В.В. Радловым. – СПб., 1885. – Ч. V. Наречие дикокаменных киргизов.

Радлов, В.В. Наречия тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. I отделение. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи, собраны В.В. Радловым. – СПб., 1870. – Ч. III. Киргизское наречие.

Радлов, В.В. Наречия тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. I отделение. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи, собраны В.В. Радловым. – СПб., 1872. – Ч. IV. Наречия барабинцев, тарских, тобольских и тюменских татар.

Рак, И.В. Зороастрийская мифология / И.В. Рак. – СПб, 1998.

Рак, И.В. Именной и предметный справочник-указатель / И.В. Рак // Авеста.

Рак, И.В. Легенды и мифы Древнего Египта / И.В. Рак. – СПб., 1997.

Рак, И.В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. Зороастрийская мифология / И.В. Рак. – СПб., 1988.



*Рахманкулов, Ш.* Яшьләр ижаты / Ш. Рахманкулов // Совет әдәбияты. – 1950. – № 4.

*Рахматуллин, К.А.* Творчество манасчи / К.А. Рахматуллин // Манас – героический эпос киргизского народа. – Фрунзе, 1968.

*Ревуненкова, Е.В.* Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры) / Е.В. Ревуненкова. – М., 1980.

*Рәхим, Г.* Татар әдәбияты тарихы. Феодализм дәвере / Г. Рәхим, Г. Газиз. – 2 нче басма. – Казан, 1925.

*Ротери, Г.К.* Золотой век амазонок / Г.К. Ротери, Ф.М. Беннет. – М., 2004.

Русские народные сказки Сибири о богатырях. – Новосибирск, 1979.

Русско-казахский словарь. – М., 1954.

Русско-татарский словарь. – Казань, 1971.

Русско-узбекский словарь. – М., 1954.

Рустамхан. Узбекский героико-романический эпос. – М., 1972.

*Сагитов, И.Т.* Қарақалпақ халқынын кахарманлық эпосы / И.Т. Сагитов. – Нукус, 1963.

*Сайади.* Таһир-Зөһрә (Бабахан дастаны) / Сайади; тәржемәче Ф. Яхин. – Казан, 1998.

*Саманчин, Т.* Кызыл Кыргызстан газетасынын редакциясына / Т. Саманчин // Кызыл Кыргызстан. – 1949. – 17 апр.

*Саманчин, Т.* Кыргыз элинин адабияты / Т. Саманчин // Сов. Кыргызстан. – 1947. – № 11.

*Самойлович, А.* Къ вопросу о нареченіи имени у турецкихъ племень / А. Самойлович // Живая старина. – СПб., 1911. Вып. 2.

*Самойлович, А.Н.* Вариант сказания о Едигее и Токтамыше, записанный Н. Хакимовым / А. Самойлович // Тюркологический сборник. 1972. – М., 1973.

*Сараи, С.* Гөлестан. Лирика. Дастан / С. Сараи; басмага әзерләүче Х.Й. Миңнегулов. – Казан, 1999.

*Сафаргалиев, М.Г.* Распад Золотой Орды / М.Г. Сафаргалиев. – Саранск, 1960.

*Севортян, Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков / Э.В. Севортян. – М., 1974.

*Семенов, Ю.И.* Как возникло человечество / Ю.И. Семенов. – М., 1966.

*Семенов, Ю.С.* Туземцы северо-восточного Кавказа / Ю.И. Семенов. – СПб., 1895.

*Сәғитов, М.* Боронғо башкорт кобайырзары / М. Сәғитов. – Өфө, 1987.

*Сибгатуллина, А.Т.* Суфизм в татарской литературе (истоки, тематика и жанровые особенности): автореф. ... докт. филол. наук/ А.Т. Сибгатуллина. – Казань, 2000.

*Сибгатуллина, Ә.* Суфичылык серләре (төрки-татар шигъриятендә дини-суфичыл символлар, образлар, атамалар) / Ә. Сибгатуллина. – Казан, 1998.

*Сикалиев, А.И.-М. (Шейхалиев).* Ногайский героический эпос / А.И.-М. Сикалиев (Шейхалиев). – Черкесск, 1994.

Сказание о зачатии царства Казанского, изданное Н.Ф. Катановым. – Казань, 1902.

Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – М., 1969.

Сказки народов Бирмы. – М., 1976.

Сказки народов СССР. – М.: Правда, 1986. – Т. 2.

Словарь литературоведческих терминов. – М., 1974.

*Смирнова, Н.С.* Казахская народная поэзия / Н.С. Смирнова. – Алма-Ата, 1967.

Сорок девушек. Каракалпакская народная поэма. В переложении Арсения Тарковского. – М., 1951.

*Сорокин, Н.* Могила хана Тохтамыша / Н. Сорокин // Тобольские губернские ведомости. – 1869 – 7 июня, № 23

*Сөләйманов, Ә.* Башкорт халкының мифологик эпосына хас кайһы бер үзенсәлектәр / Ә. Сөләйманов, Р. Рәжәпов // Башкорт халык ижады: Эпос. – Өфө, 1998. – Т. 3.

Средневековая татарская литература (VIII–XVIII вв.). – Казань, 1999.

СССР илимдер академиясынын Кыргызстандык филиалынын советинде // Кызыл Кыргызстан. – 1946 – 21 янв., № 15.

*Стеблева, И.В.* Поэзия тюрков VI–VIII веков / И.В. Стеблева. – М., 1965.

*Стеблева И.В.* Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период / И.В. Стеблева. – М., 1976.

Строптивный Кулун Куллустуур. Якутский героический эпос. – М., 1985.

*Суванбеков, Ж.* Кыргыз элинин баатырдык кенже эпосу / Ж. Суванбеков. – Фрунзе, 1963.

*Суванбеков, Ж.* Кыргыз элинин баатырдык эпостору / Ж. Суванбеков. – Фрунзе, 1970.

*Суванбеков, Ж.* Эр Тештук – героический эпос киргизского народа: автореф ... канд. филол. наук / Ж. Суванбеков. – Фрунзе, 1963.

*Сулейменов, О.* Аз и Я / О. Сулейменов. – Алма-Ата, 1975.

*Султангареева, Р.А.* Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа / Р.А. Султангареева. – Уфа, 1998.

*Суразаков, С.С.* Алтайский героический эпос. – М., 1985.

*Суразаков, С.С.* Примечания / С.С. Суразаков // Маадай-Кара. – М.: Наука, 1973.

Сутра о мудрости и глупости. – М., 1958.

Суфии. Собрание притч и афоризмов / изд. подготовил Лео Яковлев. – М., 2002.

*Суходольский, Л.* Легенда о Туляке / Л. Суходольский // Вестник Импер. Рус. Геогр. о-ва. Часть 24. – СПб., 1858.

*Сыдыков, Т.* Казахские версии Алпамыса: автореф. ... канд. наук / Т. Сыдыков. – Алма-Ата, 1958.

*Тайлор, Э.Б.* Первобытная культура / Э.Б. Тайлор. – М., 1989.

*Таһиржанов, Г.* Фирдәүси һәм Колгали / Г. Таһиржанов // Казан утлары. – 1968. – № 12.

Татар әдәбияты тарихы: 6 тт. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1984–2001.

Татар әдәбияты тарихы: 8 тт. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2014. – 1–2 тт.

Татар мифлары: 2 китапта / Г. Гыйльманов хикәяләвендә. – Казан, 1996.

Татар теленең аңлатмалы сүзлеге. – Казан, 1979. – Т. 2.

Татар халык әкиятләре. Тылсымлы әкиятләр / төз. Л.Жамалетдин. – Казан, 1994.

Татар халык ижаты. Бәетләр. – Казан, 1983.

Татар халык ижаты. Дастаннар / төз. Ф.В. Әхмәтова. – Казан, 1984.

Татар халык ижаты. Әкиятләр / төз. Х.Х. Гатина, Х.Х. Ярми. – Казан, 1977. – 1 китап.

Татар халык ижаты. Әкиятләр / төз. Х.Х. Гатина, Х.Х. Ярми. – Казан, 1978. – 2 китап.

Татар халык ижаты. Мәкальләр һәм әйтемнәр / төз. Х.Ш. Мәхмүтов. – Казан, 1987.

- Татар халык иҗаты: кыска җырлар / төз. И. Надиров. – Казан, 1976.
- Татар халык иҗаты: риваятьләр һәм легендалар. – Казан, 1987.
- Татар эпосы. Бәетләр / төз. Ф.В. Әхмәтова-Урманче. – Казан, 2001.
- Татар эпосы. Дастаннар / төз. Ф.В. Әхмәтова-Урманче. – Казан, 2004.
- Татарский энциклопедический словарь. – Казан, 2002.
- Татарстан АССР тарихы: 2 тт. – Казан, 1959–1960.
- Татары Среднего Поволжья и Приуралья. – М., Наука, 1967.
- Татищев, В.Н.* История Российская с самых древнейших времен: в 5 томах / В.Н. Татищев. – СПб., 1848. – Т. 5.
- Тверитин, Г.* О Козы-Корпеше и Баян-Сылу / Г. Тверитин. – Кзыл-Орда, 1927.
- Темкин, Э.Н.* Мифы Древней Индии / Э.Н. Темкин, В.Г. Эрман. – М., 1982.
- Тизенгаузен, В.Г.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды / В.Г. Тизенгаузен. – СПб., 1884. – Т. 1.
- Тил, адабият жана тарих институтунун илимий советинде // Кызыл Кыргызстан. – 1946. – 1 янв., № 1.
- Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. – М.: Наука, 1971.
- Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада / Б. Л. Рифтин и др. – М.: Наука, 1974.
- Токарев С.А.* Ранние формы религии и их развитие / С.А. Токарев. – М., 1964.
- Толстов, С.П.* Древний Хорезм. Опыт сравнительно-археологического исследования / С.П. Толстов. – М., 1948.
- Толстов, С.П.* Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен / С.П. Толстов // Проблемы истории докапиталистических обществ. – 1935. – № 9–10.
- Толстова, Л.С.* Исторические предания Южного Приаралья. К истории ранних этнокультурных связей Арало-каспийского региона / Л.С. Толстова. – М., 1984.
- Томпсон, М.* Восточная философия / М. Томпсон. – М., 2000.
- Топоров, В.Н.* Из области теоретической топониматики / В.Н. Топоров // Вопросы языкознания. – 1962. – № 6.
- Тресиддер, Дж.* Яблоко. Словарь символов / Дж. Тресиддер. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 1999.
- Три великих сказания Древней Индии. – М., 1978.
- Түләк // Татар халык иҗаты: хрестоматия / төз. Ф. Урманче, К. Миңнуллин. – Казан, 2004.
- Тэсиджер, У.* Озерные арабы / У. Тэсиджер. – М., 1982.
- Уалиханов, Ш.Ш.* Бес томдық шығармалар жинағы / Ш.Ш. Уалиханов. – Алматы, 1964. – 3 т.
- Ўзбек халқ ижоди. Күп томлик / Айтувчи: Фозил Йулдош угли. – Тошкент, 1979. – Т. 19: Алпомиш.
- Узбекская народная поэзия. – Л., 1990.
- Узбекские народные поэмы. – Ташкент, 1958.
- Узбекские народные сказки: в 2-х томах. – Ташкент, 1972. – Т. 1.
- Украинские сказки и легенды. – Симферополь, 1966.
- Улагашев, Н.* Алтай-Бучай. Ойротский народный эпос / Н. Улагашев. – Новосибирск, 1941.
- Улагашев, Н.У.* Героические сказания / Н.У. Улагашев. – Горно-Алтайск, 1961.
- Уоллис Бадж, Е.А.* Путешествие души в Царстве Мертвых. Египетская Книга Мертвых / Е.А. Уоллис Бадж. – М., 1995.

*Уразманова, Р.К.* Обряды и праздники татар Поволжья и Урала / Р.К. Уразманова. – Казань, 2001.

Урал батыр эпосы һәм мифология: бөтә Рәсәй фәнни конференцияһы материаллары. 27–28 май, 2003. – Өфө, 2003.

Урал батыр. Башкорт халык кобайыры / басмага әзерләүче Ф.А. Нәзершина. – Өфө, 2003.

*Урманче, Ф.* Ак елан һәм еланнар / Ф. Урманче // Фольклор теле – шигърият теле. – Казан, 2003.

*Урманче, Ф.* Борынғы миф һәм бүгенге шигърь. Татарстанның Халык шагыйре Равил Фәйзуллин шигъриятенә бер караш / Ф. Урманче. – Казан, 2002.

*Урманче, Ф.* Идегәй. Нурсолтан. Сөембикә / Ф. Урманче. – Казан, 1997.

*Урманче, Ф.* Лиро-эпос татар Среднего Поволжья / Ф. Урманче. – Казань, 2002.

*Урманче, Ф.* Мең ярым ел элек. Европа халыклары эпосында һәм әдәбиятында Атилла образы / Ф. Урманче // Казан утлары. – 2002. – № 7, 8.

*Урманче, Ф.* Мунажат / Ф. Урманче // Идель. – 1999. – № 2.

*Урманче, Ф.* Народный эпос Идегей / Ф. Урманче. – Казань, 1999.

*Урманче, Ф.* Роберт Миңнуллин: Шигъри осталык серләре / Ф. Урманче. – Казан, 2005.

*Урманче, Ф.* Татар мифологиясе: энциклопедик сүзлек / Ф. Урманче. – Казан: Мәгариф, 2008–2011.

*Урманче, Ф.* Татар халык ижаты: дәрәслек / Ф. Урманче. – Казан, 2002.

*Урманче, Ф.* Үлемсезлек юлы була микән? / Ф. Урманче // Ватаным Татарстан. – 2003. – 1 авг.

*Урманче, Ф.* Фольклор вә төркиләрнең этник тарихы / Ф. Урманче // Татарстан хәбәрләре. – 1994. – 28 окт.

*Урманче, Ф.* Чура батыр / Ф. Урманче // Мирас. – 1995. – № 7/8, 9–12; 1996. – № 1, 2.

*Урманчиев, Ф.* Героико-архаическое сказание Алтаин Саин Суме / Ф. Урманчиев // Советская тюркология. – 1984. – № 2.

*Урманчиев Ф.* Героический эпос татарского народа / Ф. Урманче. – Казань, 1984.

*Урманчиев, Ф.* Мәхәббәт дастаны (Кузы-Көрпәч белән Баян-сылу) / Ф. Урманче // Татар әдәбияты мәсьәләләре. Алтынчы җыентык. Казан дәүләт педагогия институтының гыйльми язмалары. – 1974.

*Урманчиев, Ф.* Мотив бездетности в тюркском эпосе / Ф. Урманче // Советская тюркология. – 1988. – № 1.

*Урманчиев, Ф.* Татарско-башкирское сказание о Туляке / Ф. Урманче // Советская тюркология. – 1979. – № 6.

*Урманчиев, Ф.* Традиции тюркского эпоса в сказании Джик Мэрген // Советская тюркология. – 1980. – № 4.

*Урманчиев, Ф.* Халык эпосының гүзәл бер үрнәге / Ф. Урманче // Татар әдәбияты мәсьәләләре. – Казан, 1976.

*Урманчиев, Ф.И.* Волшебный клубок. Муса Джалиль и народное творчество / Ф. Урманче. – Казань, 1995.

*Урманчиев, Ф.И.* Золотая волчья голова на знамени / Ф. Урманче // Татарское возрождение: эпоха и личности. – Казань, 2000.

*Урманчиев, Ф.И.* По следам Белого волка. Ранние этнокультурные связи тюрко-татарских племен / Ф. Урманче. – Казань, 1994.

- Урманчеев, Ф.И. Развитие татарского фольклора в контексте Запад-Восток / Ф. Урманче // Очерки по истории татарской культуры. – Казань, 2001.
- Урманчеев, Ф.И. Халык авазы. Татар халык бәетләре тарихыннан очерклар / Ф. Урманче. – Казан, 1974.
- Фалев, П. Как строится кара-киргизская былина / П. Фалев // Манас – героический эпос киргизского народа. – Фрунзе, 1968.
- Фалев, П.А. Ногайская сказка об Ак Кобеке / П.А. Фалев // Сборник музея антропологии и этнографии при РАН. – Петроград, 1918. – Т. 5, вып. 1.
- Фирдоуси. Шах-наме в двух книгах / Фирдоуси. – М., 1964. – Кн. 2.
- Флавий, И. Иудейские древности / Иосиф Флавий. – М., 1996.
- Фрэзер, Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Дж. Фрэзер. – М., 1980.
- Халиков, А.Х. Маклашеевская всадница / А.Х. Халиков // Советская археология. – 1971. – № 1.
- Халиков, А.Х. Татар халкының килеп чыгышы / А.Х. Халиков. – Казан, 1974.
- Халиков, А.Х. Татарский народ и его предки / А.Х. Халиков. – Казань, 1984.
- Ханбикә Сөембикә: жыентык. Тарихи, фәнни хезмәтләр, баяннар, әдәби әсәрләр, әсәрләрдән өзекләр. – Казан, 2001.
- Харисов, А.И. Башкирская народная поэма в русском издании 1812 года / А.И. Харисов // Народный эпос Кузы-Курпес и Маян-хылу. – Уфа, 1964.
- Харун, Яхья. Погибшие народы / Яхья Харун. – М., 2002.
- Хисамитдинова, Ф.Ф. Башкорт мифологияһы / Ф.Ф. Хисамитдинова. – Өфө, 2002.
- Хисамов, Н. Бөек язмышлы әсәр / Н. Хисамов. – Казан, 1984.
- Хисамов, Н. Кыйссаи Йосыф әсәренең халык версияләре / Н. Хисамов // Тезисы докладов III научной конференции молодых ученых. – Казань, 1974.
- Хисамов, Н. Кыйссаи Йосыф поэмасының халыкта яшәеше / Н. Хисамов // Казан утлары. – 1974, – № 9.
- Хисамов, Н.Ш. Сюжет Йусуфа и Зулейхи в тюрко-татарской поэзии XIII–XV вв. (Проблема версий) / Н. Хисамов. – Казань, 2001.
- Хисматуллин, А.А. Суфизм / А.А. Хисматуллин. – СПб., 1999.
- Хөснуллин, К. Мөнәжәтләр һәм бәетләр / К. Хөснуллин. – Казан, 2001.
- Хрестоматия по истории Древнего Востока. – М., 1980. – Ч. 1.
- Худяков, Ю.С. Вооружение средневековых кочевников Южной Сибири и Центральной Азии / Ю.С. Худяков. – Новосибирск, 1986.
- Хужа Әхмәт Ясәви. Хикмәтләр / Хужа Әхмәт Ясәви; төз. Ф. Яхин, С. Гыйләжәтдинов. – Казан, 2000.
- Хурлукга и Хемра. Саят и Хемра. Туркменский романический эпос. – М., 1971.
- Черняев, Н.И. Пророк Пушкина с его же Подражаниями Корану / Н.И. Черняев. – М., 1898.
- Чиковани, М.Я. Народный грузинский эпос о прикованном Амირани / М.Я. Чиковани. – М., 1966.
- Чичеров, В.И. Вопросы изучения эпоса народов СССР / В.И. Чичеров // Вопросы изучения эпоса народов СССР. – М., 1958.
- Шкалина, Г.Е. Традиционная культура народа мари / Г.Е. Шкалина. – Йошкар-Ола, 2003.
- Штернберг, Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии / Л.Я. Штернберг. – Л., 1936.

- Шукуров, Д.Ш. За дальнейший подъем науки / Д.Ш. Шукуров // Сов. Киргизия. – 1946, – 1 янв., № 1.
- Шумер: Города Эдема. – М., 1997.
- Элиаде, М. Аспекты мифа / М. Элиаде; пер. с фр. В. Большакова. – М.: Академический проект; Парадигма, 2005.
- Элиаде, М. История веры и религиозных идей: в 3 тт. / М. Элиаде. – М.: Академический проект, 2009.
- Элиан Клавдий. Разнообразные повествования / Клавдий Элиан // Древние авторы о Средней Азии. – Ташкент, 1940.
- Эмрах и Сельви, необыкновенные приключения Караоглана и другие турецкие народные повести. – М., 1979.
- Энциклопедический лексикон. – СПб., 1836. – Т. 6.
- Эпос о Гильгамеше (О все видавшем) / пер. с аккадского И.М. Дьяконова. – М.–Л., 1961.
- Эр Тоштюк. Киргизский народный эпос / пер. С. Сомовой. – Фрунзе, 1958.
- Эр Төштүк. Айтуучу С. Каралаев. – Фрунзе, 1956.
- Эрнст, К.В. Суфизм / Карл В. Эрнст. – М., 2002.
- Эррикер, К. Буддизм / Клайв Эррикер. – М., 1999.
- Юань Кэ. Мифы Древнего Китая / Юань Кэ. – М., 1987.
- Я открою тебе сокровенное слово. Литература Вавилонии и Ассирии / сост. В.К. Афанасьева. – М.: Худ. литер., 1981.
- Якутский героический эпос Могучий Эр Соготох. – М., 1996.
- Янг, Дж. Христианство / Дж. Янг; пер. с англ. К. Савельева. – М., 1999.
- Яншина, Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии / Э.М. Яншина. – М., 1984.
- Яхин, Ф. Кисекбаш китабы хакында / Ф. Яхин // Эдэби мирас. – Казан, 1997. – 4 китап..
- Ayda. Etrüskler (Tursakalar) türk idiler. – Ankara, 1992.
- Altay destanlari. I. Prof. Dr.Fikret Türkmen. – Ankara, 2002.
- Dede Korkut hikâyeleri. Orhan Şaik Gökyaу. – Ankara, 1986.
- Edigeу. Идергэй. Hazırlayan Dr.Rüstem Sulti. – Ankara, 1998.
- Kur'an-I Kerim'in türkçe meal-I alisi. Emekli diyanet işleri reisi Fatih Dersiamlarından Omer Nasuhi Bilmen. – Ankara, 1993.
- Türk mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar). I cilt. Prof. Dr.Bahaeddin Ogel. – Ankara, 1998.
- Türkiye dışındaki türk edebiyatları antolojisi. (Антология тюркских литератур за пределами Турции).

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение .....	3
Истоки. Начало повествования .....	40
Бездетность. Вымаливание детей .....	95
Рождение героя .....	139
Имя эпического героя .....	192
Детство героя. Богатырский конь и оружие .....	232
Выезд. Богатырское сватовство .....	294
Битвы богатырей .....	339
Гибель героев. Конец повествования .....	386
Литература .....	427

Научное издание

*Урманчиев Фатых Ибрагимович*

**ТЮРКСКИЙ ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС**  
*Сравнительно-исторические очерки*

В оформлении обложки использована работа Н.К. Рериха  
«Калки Аватар». 1932 г.

Редактор –  
*Л.Ш. Давлетшина*

Технический редактор –  
*Е.Ф. Лукьянченко*

Компьютерная верстка и дизайн обложки  
*Л.Ш. Давлетшиной*

Подписано в печать: 24.04.2015 г.  
Формат 70x100 1/16. Гарнитура «Cambria». Бумага офсетная,  
печать офсетная  
Усл.-печ. л. 37,05. Уч.-изд. л. 27,3.  
Общий тираж 500. Первый завод 300. Заказ №

Оригинал-макет подготовлен  
Институтом языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ  
420111, г. Казань, ул. Лобачевского, 2/31

Издательство Академии наук Республики Татарстан  
420111, г. Казань, ул. Баумана, 20