



ПОИСКИ ФАКТЫ ГИПОТЕЗЫ

Р. С. Липец

«ЛИЦО ВОЛКА БЛАГОСЛОВЕННО...»

[Стадиальные изменения образа волка
в тюрко-монгольском эпосе
и генеалогических сказаниях]

Волк, священный, почитаемый зверь — один из наиболее распространенных звериных образов в эпосе и генеалогических сказаниях тюрко-монгольских народов. Образ волка имеет устойчивую традицию в их древних верованиях и поэтическом языке, что отмечено многими исследователями. В. А. Гордлевский характеризовал «сказания о волке» как «дорогие тюрко-монгольским племенам»¹. И. Н. Березин дал четкое определение сказаний о волке — предке тюрков и монголов: «Канва эта общая у обоих народов, не принадлежит в отдельности ни одному из них и вообще распространена в Средней Азии»². О волке слагались поверья, легенды, он занял постоянное место и в эпическом устном творчестве, и в изобразительном искусстве тюрко-монгольских народов.

Однако отношение к волку у кочевников древности было амбивалентным, как и ко всему сакральному. В волке воплощались не только злое начало, но и угрюмая храбрость, умение сражаться до последнего вздоха.

Волк искони сопровождал человека, то держась вблизи, то нападая. Но особую опасность волк стал представлять для скотоводов, вынужденных следить за стадами хищников, преследующих их табуны и отары. И так же безотрывно следили за серыми разбойниками вожаки стад, сопротивляясь им, действуя по древним законам борьбы. Все это нашло яркое отражение в эпических сказаниях.

Не случайно волк был одним из главных тотемов именно скотоводческих тюрко-монгольских народов, и отголоски этого пронизывают их устное поэтическое творчество. В эпосе и эпизированных сказаниях волк выступает то родоначальником, то кормильцем и воспитателем осиротевших детей, то оборотнем³. Облик волков в эпосе принимают пиры — святые-покровители.

¹ См. В. А. Гордлевский. Что такое «босый волк»? (К толкованию «Слова о полку Игореве»). — Избранные сочинения, т. II. М., 1961, с. 496.

² И. Н. Березин. Сборник летописей. История монголов. Соч. Рашид-Эддина. История Чингисхана до восшествия его на престол. — «Труды Восточного отделения Археологического общества», ч. XIII. СПб., 1868, с. 149.

³ Некоторые положения о модификации зооморфных образов в эпосе были включены в доклад «Проблема взаимосвязи эпоса и народного изобразительного творчества», который был сделан мною совместно с С. И. Вайнштейном на конференции, посвященной эпосу Джангар. (См. «„Джангар“ и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов. Материалы Всесоюзной научной конференции. Элиста, 17—19 мая 1978 года». М., 1980, с. 61—71).

Волк стал синонимом вождя или воина в эпосе кочевников, воплощавшим в поэтическом языке свирепую силу и мужество батыра-одиночки или слитую в едином броске атаку целого войска. И в древних пословицах волк изображен с теми же чертами мобильного, свободолюбивого батыра: «Пища волка и пища молодца — в дороге», «Голод волк вынесет, не потерпит рабства»⁴.

В изобразительном искусстве кочевнического мира издревле культивировался образ волка — агрессивного хищника, импонировавший «идеалам» эпохи военной демократии, отраженным и в героическом эпосе. Смело и гениально просто было передано основное в облике этого зверя — оскаленная пасть, зигзаг его беспощадных зубов.

Тотемный некогда зверь, изображавшийся на знаменах тюрок, должен был по-прежнему охранять всеми способами «сынов волка», как любили себя именовать в повествовании и в поэтических уподоблениях кочевники евразийских степей.

ВОЛК-ПРАРОДИТЕЛЬ

В ряде легенд волк выступает как родоначальник тюрко-монгольских народов. Из легенд, приведенных Н. Я. Бичуриным, в которых волк-супруг дает начало династийному роду, одна относится непосредственно к гуннам, другая — к древнетюркскому Дому Ашины, тоже, по Н. Я. Бичурину, «отдельной отрасли Дома Хунну». По одной легенде: «...у хуннуса Шаньюя родились две дочери чрезвычайной красоты... Шаньюй сказал: «Можно ли мне таких дочерей выдавать за людей? Я предоставлю их Небу». И так... в необитаемом месте построил высокий терем» для них. Спустя четыре года «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»⁵. В другой легенде рассказывается: «Сей род был разбит одним соседним владетелем и совершенно истреблен. Остался один десятилетний мальчик. Ратники, видя его малолетство, пожалели убить его: почему, отрубив у него руки и ноги, бросили его в травянистое озеро. Волчица стала кормить его мясом. Владетель, услышав, что мальчик еще жив, вторично послал людей убить его. Посланные, увидя мальчика подле волчицы, хотели и ее убить», но она «укрылась» в горной пещере «и родила десять сыновей». «Впоследствии каждый из них составил особый род. В числе их был Ашина, человек с великими способностями, и он признан был государем: почему над воротами своего местопребывания выставил знамя с волчьей головою — в воспоминание своего происхождения». Однако по иной версии («Еще говорят»), сыном волчицы был только старший из многочисленных братьев — Ичжини Нишуду. Изложение этих легенд Н. Я. Бичурин завершает словами: «Хотя в сказаниях есть разность, но во всех род тукюесцев произведен от волка»⁶.

Эта вариативность свидетельствует о широком распространении легенды и длительности ее бытования. «Возможно предположить, — пишет С. Г. Кляшторный, — что здесь скорее следует видеть два варианта одной

⁴ Ф. Урманчеев. По следам Белого Волка. — «Советская тюркология», 1978, № 6, с. 12.

⁵ Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. I. М. — Л., 1950, с. 214, 215.

⁶ Там же, с. 221, 222.

легенды, воспроизведенных разными хронистами, чем две самостоятельные по своему происхождению легенды»⁷.

О чрезвычайной устойчивости генеалогической традиции свидетельствует то, что «знамена-древки древних тюрков, увенчанные золотой головой волка, их тотема», бытовали позднее у средневековых кипчаков (волк оставался племенным именем правящего рода)⁸, а у башкир такое изображение волка сохранялось и в XIX в. «Почитание волков,— пишет А. Н. Киреев,— было весьма распространено в Башкирии. Вожди племен, а позже ханы и нередко даже волостные старшины как символ их административной власти носили знак с изображением волчьей головы»⁹.

Более завуалирована генеалогическая легенда об Огузхане как легендарном предке тюрков. Правда, в одном из сказаний Огузхан назван «рожденным серым волком»¹⁰; обычно же волк в «Огузنامه» выступает только «патроном» огузов. «Я стал вашим каганом,— говорит Огуз войнам перед походом,— возьмем-ка луки и щиты, тамгою пусть будет нам „благодать“, „сивый волк“ пусть будет ураном» (боевым кличем). О рождении Огузхана сказано очень скупо: «Озарились глаза Ай-Каган, и она родила сына»¹¹. Связь этого эпизода с волком-супругом проявляется из сопоставления с генеалогическими сказаниями о Чингисхане и его предках (см. ниже). Далее в «Огузنامه» повествуется, как во время похода «в шатер Огуз-кагана проник луч, подобный солнечному. Из того луча появился сивовласый, сивогривый большой волк»¹². Этот волк затем неизменно идет впереди войск Огузхана, показывая путь. Основываясь на этих легендах, Х. Г. Короглы считает, что волк, возможно, был некогда одним из племенных тотемов огузов, но хотя в образе самого Огузхана и есть следы «зооморфных представлений народа», он уже «не сакрализированный первобытный герой; он — основатель рода и государственности» и «обладает всеми чертами исторического героя»¹³. Добавим, что то же (правда, в меньшей степени) можно сказать об образе родоначальника Дома Ашины.

Но в эпическом облике Огузхана (как и других эпических героев) соединились черты различных животных, что едва ли объясняется простым поэтическим уподоблением. Скорее это свидетельствует о слиянии многих тотемов в образе этого вождя союза племен. О новорожденном Огузе сообщается: «Через сорок дней он вырос, ходил и играл. Ноги его стали подобны ногам быка, поясница — пояснице волка, плечи — подобны плечам соболя. Все тело его было покрыто густыми волосами»¹⁴. Многие исследователи — В. В. Радлов, А. Н. Бернштам, С. М. Абрамзон — отметили совпадение приемов изображения Огузхана и героя киргизского эпоса: «...и Манас,— пишет С. М. Абрамзон,— имел тигровую шею, змеиные веки, волчьи уши»¹⁵.

В «Огузنامه» «звериное» происхождение Огузхана только затушевано; составители же тюркоязычных сказаний о Чингисхане были явно озабочены тем, чтобы доказать «законное» происхождение Чингисхана от его земного отца (хотя и связанного по матери с небожителями), мужа его матери. Если в монгольской хронике — «Сокровенном сказании» ле-

⁷ С. Г. Кляшторный. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964, с. 106.

⁸ С. М. Ахинжанов. Об этническом составе кипчаков средневекового Казахстана. — «Прошлое Казахстана по археологическим источникам». Алма-Ата, 1976, с. 89.

⁹ А. Н. Киреев. Башкирский героический эпос. Уфа, 1970, с. 26.

¹⁰ В. А. Гордлевский. Указ. раб., с. 494.

¹¹ А. М. Щербак. Огуз-наме. Мухаббат-наме. Памятники древнеуйгурской и старобухарской письменности. М., 1959, с. 22, 32, 33.

¹² Там же, с. 37.

¹³ Х. Короглы. Огузский героический эпос. М., 1976, с. 102.

¹⁴ А. М. Щербак. Указ. раб., с. 23.

¹⁵ С. М. Абрамзон. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971, с. 347, 348.

гендарными предками монголов являлись Борте-Чино (Сивый Волк) и Гоа-Марал (Прекрасная Лань)¹⁶, и к ним возводился род Чингиса, а в одной из легенд сам Чингис назван «рожденным от луча Солнца и серого волка»¹⁷, то в поздних сказаниях о Чингисе, сложенных в тюркоязычной среде, эта версия модифицируется. Устанавливается традиция, что Алангоа посещает ее муж (после своей смерти), только принимая облик луча и волка. В «Богатырских сказаниях о Чингис-хане» его бабка Гулямлик зачала сына от солнечного луча; в имени ее сына—Тангри-берген-Дуюн-Баян — отражено его небесное происхождение. Перед смертью он говорит: «Моя жена останется вдовой, но я приду, и у нее родится хороший мальчик... Знаками моего прихода будут: после смерти я буду гореть, как солнце, выйду в виде волка»¹⁸. Опираясь на варианты этого сказания, Х. Г. Короглы делает общий вывод о влиянии тюркского эпоса об Огузхане на сказания о Чингисе, зафиксированные в письменном виде («Огузнаме» и «Чингиснаме»). Он аргументирует это не только сходством ряда эпизодов, но и тем, что стражами, которых Алангоа попросила поставить у своего шатра для подтверждения прихода чудесно посетителя, являются турки. В другом варианте «Чингиснаме», изложенном исследователем, Алангоа призывает в свидетели кипчака Кара-бека, туркмена Кел-Мухаммеда и Урадуч-бека, которые и видят «блестящий свет», обернувшийся затем «светлогривым» волком¹⁹.

Эти сказания о Чингисхане, несомненно, поздняя эвфемическая интерпретация легенды о зооморфном прародителе, более устраивавшая в качестве родословной династию Чингисидов. Письменные родословные велись главным образом в семьях феодальной верхушки, а им не импонировало уже такое «темное» происхождение. Однако стремление «облагородить» свою родословную не мешало, по-видимому, признанию теми же феодалами в какой-то мере их традиционной связи с волком-прародителем. Характерно описание А. Янушкевичем в первой половине XIX в. встречи чиновника (ссыльного поляка) с «киргизским» (казахским) султаном Бараком и другими султанами. Барак принес и прочитал пышную родословную своих предков. Чиновник сказал в шутку: «„Напрасно вы свой род выводите из такого высокого начала; ваше действительное происхождение идет от трех братьев: волка белого, серого и черного. Ваша жизнь отдана только чувственности и ублажению желудка, что всегда напоминает волчье начало“». Они нисколько этим не были оскорблены, долго смеялись». Можно, конечно, усомниться в искренности этого смеха, но фактом остается, что удивления или отрицания это утверждение не вызвало²⁰.

ВОЛК-ПРОВОДНИК

Преобразованием образа волка — благотельного предка является, по-видимому, излюбленный в эпосе тюрко-монгольских народов образ волка-проводника, указывающего тому или иному племени, народу новые места для поселения, маршруты военных походов или спасительный путь в трудный момент. Такова функция волка в упомянутом эпизоде

¹⁶ С. А. Козин. «Сокровенное сказание». Монгольская хроника 1240 года. Введение в изучение памятника, перевод, текст, глоссарии. М.—Л., 1941. Г. И. Михайлов присоединяется к иному толкованию имени праматери, как Каурая Лань (Хуа-Марал). Устное сообщение.

¹⁷ Х. Короглы. Указ. раб., с. 76.

¹⁸ «Автобиография Тимура. Богатырские сказания о Чингис-хане и Аксак-Темире». Перевод с тюркского и джаргатайского языков. Вступительная статья и комментарии В. А. Панова. М., 1934, с. 248, 249, 255.

¹⁹ Х. Короглы. Указ. раб., с. 76. В «Богатырских сказаниях о Чингис-хане» также можно, по-видимому, считать тюркскими другие имена стражей, увидевших предсказанное знамение: Пшак (Кипчак?), Еря (ер — муж, герой?).

²⁰ А. Янушкевич. Дневники и письма из путешествия по казахским степям. Пер. с польского и предисловие Ф. Стекловой. Алма-Ата, 1966, с. 165.

«Огузнаме», когда волк явился Огузу в походе и сказал ему: «„О Огуз! Ты собираешься двинуться на Урума. О Огуз! Я пойду с тобой впереди“». И вот после этого Огуз-каган свернул свой шатер, пошел дальше и увидел, что перед войском движется огромный сивогривый, сивовласый волк. Сзади, следуя за тем волком, двигались [все]. Через несколько дней... волк остановился». У реки Итиль «началась битва», в которой Огуз победил и переправился через Итиль. Затем Огуз снова увидел того же волка, сказавшего ему: «Теперь двигайся с войском, Огуз-каган. Веди сюда народ и беков, я буду тебе показывать дорогу». Волк привел войско в «равнинную землю», и снова была одержана победа. Огуз, предшествуемый волком, двинулся в сторону других земель, «присоединил к своим владениям» их и повернул «к дому». В мирной жизни о волке речи уже нет²¹.

Таков же в древних легендах юго-восточной Башкирии «мифический волк», который «был предводителем башкирских племен в период их переселения на Южный Урал»²². Это предание было впоследствии исламизировано: волк «указал на Урал дорогу асхабам—сподвижникам пророка Мухаммеда»; здесь он трактуется аллегорически, как «проводник новой веры»²³. Волк может служить в сказаниях проводником и для отдельных людей. Так, волк приводит братьев Чингиса в лес, где тот скрывается²⁴.

Ф. Урманчеев сообщает, по Н. Исэнбету, татарскую легенду о волке-проводнике: «...в древности, когда татарский народ кочевал по горам и лесам, он заблудился, попал в окружение врагов и был обречен на гибель. Белый Волк взял тогда татар под свою защиту, вывел их из гор и лесов лишь ему известными тропами и спас от гибели. Этот мотив встречается и в некоторых других легендах». Исследователь полагает, что татарская сказка о Белом Волке — «могущественном хозяине леса», помогающем трем братьям найти их мать, похищенную дивом, «не имеет никакого отношения к происхождению народа», хотя и мифологична. По моему мнению, все же можно предположить, что в истоках сюжета похитителем женщины был сам волк, отдавший ее впоследствии детям²⁵.

Волк в эпических жанрах фольклора нередко назван «хозяином» горы, леса, земли, что связывает его образ с архаичным промысловым культом «хозяев», часто зооморфных.

ВОЛК-КОРМИЛЕЦ, ВОСПИТАТЕЛЬ

С развитием общественного сознания исключаетсяприятие того, что прародителем людей было животное. Вместо него подставляется образ животного-кормильца или воспитателя-пестуна, а шире «патрона», покровителя. В. И. Абаев в одной из своих ранних работ проводит эту мысль в отношении как раз образа кормилицы-волчицы: «На известной ступени мышление не мирится уже с возможностью происхождения людей непосредственно от животных, и антропоморфный тотем является тогда на смену своему четвероногому предшественнику». Но «старый тотемический субстрат» проступает, например, «в образе волчицы-кормилицы» героя, а впоследствии название волчицы может даже восприниматься как собственное имя (Лира). Исследователь добавляет, что в этой легенде нет «ни одной черты, которая не шла бы по испытанным путям первобытного мифотворчества»²⁶.

Чтобы объяснить возможность ситуации, когда заботится о ребенке животное (в данном случае волк), в фольклоре утвердился мотив бро-

²¹ А. М. Щербак. Указ. раб., с. 37—39, 45, 46, 50—56.

²² А. Н. Киреев. Указ. раб., с. 25, 26.

²³ В. А. Гордлевский. Указ. раб., с. 495.

²⁴ Х. Короглы. Указ. раб., с. 77.

²⁵ Ф. Урманчеев. Указ. раб., с. 16, 22, 23.

²⁶ В. Абаев. Опыт сравнительного анализа легенд о происхождении нартвов и римлян. — «Памяти академика Н. Я. Марра (1864—1934)». М.—Л., 1938, с. 318.

шенного младенца. В предании об усунях повествовалось, что когда они были разбиты врагами (хуннами), у их убитого владетеля (гуньмо) остался новорожденный сын: «...только что родившийся брошен был в поле; ...волчица приходила кормить его своим молоком. Шанью изумился и счел его духом; почему взял его к себе и воспитал, а впоследствии возвратил ему владения отца его»²⁷.

Архаичный образ волка-предка, супруга женщины, просвечивает в предании, записанном в 1954 г. С. М. Абрамзоном в киргизском селении на Тянь-Шане. Родители во время перекочевки оставили на стоянке мальчика-калеку (ср. древнетюркскую легенду о ребенке с отрубленными конечностями). Ребенка вскормила своим молоком волчица, а подобрал и воспитал путник. Однако у этого мальчика были физические «волчьи» признаки — «волосы, похожие на гриву, и ему было дано прозвище... Гривастый Каба». Он был родоначальником крупного подразделения племени саяк, а его потомки, также стоявшие во главе двух родовых подразделений, носили имена «Ак-Тери (Белая шкура) и Боз-Тери (Серая шкура)»²⁸.

Этот мотив удержался в современном алтайском эпосе, но волк (он же «дух горы») не вскармливает Ару-Мандая своим молоком, а приносит ему пищу. Младенец, которого отец обещал Эрлику, стал «сыном» Ак-Пёри (Белого Волка). Унеся его в пещеру, волк «завернул малютку в свой хвост и переночевал». Затем волк стал приносить ему пищу, а когда мальчик подрос, дал ему коня и вооружение, а позже нашел и невесту²⁹. Г. Н. Потанин излагает ряд монгольских и бурятских «сказок», где помощником героя является Шял, или Туно-Шял, выкормыш волков. Со своими молочными братьями-волками он совершает набеги и пр.³⁰

Известное предание о ребенке — выкормыше волка нашло, видимо, отражение и в изобразительном искусстве на территории, занятой тюрко-монгольскими народами. В Монголии на барельефе каменной стелы в местности Бугут в Арахангайском аймаке зафиксирован, вероятно, тот же миф о младенце — питомце волчицы (или сыне волка?). Изображение на этой стеле интерпретировалось и советскими, и монгольскими исследователями. «Внимание археологов, участников монголо-советской историко-культурной экспедиции, — пишет Г. Батнасан, — привлекли в первую очередь скульптурные изображения, венчавшие ее (стелу. — Р. Л.)... Это младенец, сосущий волчицу... По предположению исследователей, это — изображение родового тотема. Ученый Д. Гонгор, опираясь на древние источники, установил, что в далеком прошлом одним из основных монгольских родов являлся род Чинус, или Чонос (волк)». Приведя легенду о дочери гуннского шаньюя, автор напоминает, что «племена, считавшие своими прародителями волков, были не только у гуннов», но и у древних монголов³¹.

О той же стеле пишут С. Г. Кляшторный и В. А. Лившиц: «Вряд ли есть основания сомневаться, что здесь изображена сцена древнетюркского генеалогического мифа, наиболее полно сохранившегося (в записи со слов тюркского информатора)... в Чжоу-шу»³².

²⁷ Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. II. М. — Л., 1950, с. 155.

²⁸ С. М. Абрамзон. Указ. раб., с. 286.

²⁹ Н. Я. Никифоров. Аноский сборник. Собрание сказок алтайцев с примечаниями Г. Н. Потанина (далее — «Аноский сборник»). Омск, 1915, с. 224—226.

³⁰ Г. Н. Потанин. Восточные мотивы в средневековом западноевропейском эпосе. М., 1899, с. 251, 260, 261 и др.

³¹ Г. Батнасан. Монгольский Ромул. — Газ. «Новости Монголии», 30 января 1959 г. На распространенность сюжета о «царском отпрыске (отпрысках), вскормленном волчицей», в изобразительном искусстве восточных регионов обращает внимание Б. Г. Гафуров по поводу дворцовой росписи в Шахристане (Б. Г. Гафуров. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. М., 1972, с. 291).

³² С. Г. Кляшторный, В. А. Лившиц. Согдийская надпись из Бугута. — «Страны и народы Востока», в. XI. М., 1977, с. 126.

Однако не всегда почитание волка или уподобление ему было связано с тотемизмом. Териолатрия вообще имеет несколько истоков. В «Кутадгу билик» (XI в.), например, наряду с волком, с которым сравнивают идеального военачальника, перечислены самые разные звери и птицы — просто их характерные свойства перенесены на людей. Так же и в изобразительном искусстве нельзя считать тотемом каждое из животных, особенно в многофигурных композициях разного типа.

Волк — воспитатель героя в эпосе, естественно, становится вообще его «патроном». Но и все волки в прошлом, по-видимому, признавались вещими и даже преимущественно благодетельными существами. Наиболее ярко это выражено в огузском эпосе, где монолог Салор-Казана, обращенный к волку, выдержан в жанре «хвал». Чтобы узнать, кем разграблен его «дом», Салор-Казан сперва безуспешно спрашивает об этом «текущую» воду, а затем волка, который тоже многое должен увидеть во время своих ночных рысканий. Встретив волка, он говорит себе: «Лицо волка благословенно, я расспрошу волка». И обращается к нему так: «С наступлением темного 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... Твой голос наводит ужас на сильных собак; выходящих пастухов ты ночью заставляешь бежать. Знаешь ли ты весть о моей орде? Скажи мне, да будет моя черная голова жертвой, волк мой, ради тебя»³³.

ВОЛК-ОБОРОТЕНЬ

Переходную стадию антропоморфизации эпического образа «вещего» волка представляет оборотничество: человек временно становится волком, сохраняя в то же время человеческий разум. Этой способностью обладают в первую очередь шаманы, демонические противники героя и некоторые батыры.

В эпосе алтайцев, башкир, якутов герои принимают облик волка чаще всего во время поединка. Так, в алтайском эпосе противник Кан-Тади — чулмус — принял облик «синего волка», а сам Кан-Тади — «черночубарого тигра»³⁴. В том же алтайском эпосе Белый Волк превращается в конце повествования в старшего брата героя — Ак-Тойчы³⁵. В башкирском эпосе волк — одно из многочисленных превращений героя³⁶.

В ойратском эпосе старуха, принявшая облик волчицы, вместе с другими волками напала на табуны и была убита³⁷. В бурятском эпосе Агу Гоохон, вещая сестра Аламжи-Мергена, демонстрирует цепь превращений, в том числе в «синего» волка, однако прыжки в этом облике ее затрудняют³⁸.

Но факт оборотничества с течением времени становится неприемлемым для слагателей эпоса. В фольклоре монголоязычных народов образ Шяла, вскормленного волчицей, выросшего в волчьей стае и вернувшегося к людям, был когда-то связан, видимо, с оборотничеством, но об этом можно только догадываться. Уже не сам Шял портит оружие врагов

³³ «Книга моего деда Коркута». Огузский героический эпос. Перевод академика В. В. Бартольда. Издание подготовили В. М. Жирмунский, А. Н. Кононов. М. — Л., 1962, с. 25.

В якутском эпосе, однако, волки обычно — не благодетельные существа; волки — оборотни или пособники темных сил: абаасы, шаманок. Если же они оборотни богатых, то, как правило, иноэтничных, чуждых якутской цивилизации. См. Н. В. Емельянов. Сюжеты якутских олонхо. М., 1980, с. 50, 133, 218 и др.

³⁴ «Аносский сборник», с. 168, 169.

³⁵ Л. П. Потапов. Героический эпос алтайцев. — «Сов. этнография», 1949, № 1, с. 122, 123.

³⁶ А. Н. Киреев. Указ. раб., с. 68.

³⁷ «Монголо-ойратский героический эпос». Перевод, вступительная статья, примечания Б. Я. Владимирцова. Пг., [1923], с. 153, 154.

³⁸ «Аламжи-Мерген». Бурятский эпос. Вводная статья и комментарии Г. Д. Санжеева. М. — Л., 1936, с. 145.

в облике волка (как, например, Вольга в русской былине), а его молочные братья-волки «изгрызают доспехи царского войска, которому приказано схватить этого волчьего воспитанника». Об архаичной, зооморфной основе образа Шяла свидетельствует, однако, то, что в другом тексте он действует, обернувшись «ста арсланами» (львами) ³⁹.

Своеобразна попытка «рационалистической» интерпретации образа волка-оборотня в якутском эпосе: «человек чистого мира», богатырь Сюнг-Джасын (Грозный-Разящий), может приобретать временами облик зверя: «наполовину алчный волк, наполовину порыжелый медведь». При этом выяснилось, что «на темени его есть железный винт... тут-то и прикреплена медведя-волка шкура», и если ее снять, под нею окажется прекрасный юноша. Когда же он с большими усилиями отчистил шкуру («как в песке, так и в сосновой смоле терся и ваялся целых три дня и три ночи»), она стала «блестящей броней». «Давешнее, медведя-волка образину свою сбросивши... сделался он лучшим из людей» (в начале же повествования иначе: ребенок и родился в зверином облике) ⁴⁰.

Возможно, что в «Гесериаде» Цзаса, также обладающий, как и его дружина, способностью оборотничества, в исходе сюжета не напускал каким-то способом волков на стадо, а сам вместе с дружиной напал на него в облике волков? ⁴¹.

Эпический герой может придать облик волка и своему коню. В алтайском эпосе богатырь Когюдей-Мерген превращает себя в четырехкрылого черного беркута, а «хлопкогрового темно-сивого» коня в «четыреухого синего волка» ⁴².

Образ волка-оборотня, видимо, имеет истоки в обрядовом фольклоре. Так, тувинский шаман, ведя, якобы, на седьмые сутки беседу с умершим, принявшим, как можно судить из текста, зооморфный образ (волка?), спрашивает его: «Оставив своих детей, свой скот, куда, зачем ты ушел?» и отвечает от его лица: «...ночуя в оврагах, ишу добычу и отделился от своих детей». Но его преследуют волки (тоже души усопших?). Умерший предупреждает своих близких: «Среди моего скота есть пестрый волк, который ищет меня и рычит; наверно он опасен для оставшихся моих родственников» ⁴³.

Многослойность образа волка в фольклоре особенно заметна в Islamизированных версиях. В облике волка, например, в «Манасе» являются герои святые ⁴⁴. В то же время в волка, по узбекской легенде, может быть превращен человек, проклятый святым ⁴⁵. Образ волка-пйра используется и пародийно. В позднем каракалпакском дастане «Кырк кыз», когда волки зарезали сто овец у нерадивого пастуха, он легко убедил хозяина, что под видом волков пришли пйры (или наслали волков?), обиженные отсутствием жертвоприношений ⁴⁶.

³⁹ Г. Н. Потанин. Указ. раб., с. 236, 251.

⁴⁰ С. В. Ястремский. Образцы народной литературы якутов.— «Труды комиссии по изучению Якутской АССР», т. VII. Л., 1929, с. 88—99.

⁴¹ «Гесериада. Сказание о милостивом Гесер-Мерген-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах света». Перевод, вступительная статья и комментарии С. А. Козина. М.—Л., 1935, с. 53.

⁴² «Маадай-Кара». Алтайский героический эпос. Запись текста, перевод на русский язык и приложения С. С. Суразакова. Подготовка тома и вступительная статья И. В. Пухова. М., 1973, с. 355.

⁴³ В. П. Дьяконова. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975, с. 61.

⁴⁴ К. А. Рахматуллин. Творчество манасчи.— «Манас». Героический эпос киргизского народа. Фрунзе, 1968, с. 144. Об угоднике, избавившемся от волчьего облика, приобретенного, видимо, против воли, см. В. А. Гордлевский. Указ. раб., с. 499.

⁴⁵ Л. П. Потанов. Волк в старинных народных поверьях и приметах узбеков.— «Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР», XXX. М., 1958, с. 141.

⁴⁶ «Сорок девушек». Каракалпакская народная поэма. Записана со слов сказителя Курбанбая Таджибаева. М., 1951, с. 64—68.

Этнонимические и топонимические наименования в эпосе тюркоязычных народов или упоминания о них у их ираноязычных соседей также содержат отголоски древних представлений о волке — тотеме тюрков. Х. Г. Короглы отмечает, что Фирдоуси, опиравшийся в своей поэме на народный эпос, называет страну тюрков «Горгсар» («Кешваре горгсар») — «место обитания волков» или даже «страна, где обитают волки». Так как самих тюрков стали называть иносказательно волками, то китайский са-новник, по Бичурину, так говорит о плане похода на тюрков: «...гнать ко-чевых и нападать на волков»⁴⁷.

Этнонимы и антропонимы, в прошлом родовые или племенные названия, становились индивидуальными или воспринимались как таковые. С. М. Ахинжанов предполагает, что «общим корнем» у ряда этих имен и древнетюркских племенных названий является слово, производное от «бөрі» (что по-тюркски означает «волк»). Эти названия встречаются в различных источниках, нередко «в искаженном виде». Так, относительно «бурчевичей», известных по русским летописям, он предполагает, что это «династийное», «правлящее» кипчакское племя в Дешт- и Кипчаке в XI—XIII в. «взяло имя своего покровителя, тотема волка в качестве племенного имени, а также зная с избображением золотой волчьей голо-вы»⁴⁸. Сохранился этот термин и у одного из родовых подразделений башкир. А. Н. Киреев поддерживает версию, что этноним юго-восточных башкирских племен (давший название всему народу) — «башкурт», или «башкирт» — тоже происходит от одного из наименований (эвфемиче-ских?) волка⁴⁹. В русской летописи (под 1159 г) упоминается как инди-видуальное половецкое имя Башкорд (ср. с самоназванием башкир), ко-торое В. А. Гордлевский переводит — «матерый волк» и считает тотемиче-ским⁵⁰.

Название волка могло быть запретным и подлежать замене. Так, в бурятском языке волка называют иносказательно «степная собака» (хэ-эрын нохой)⁵¹. В свою очередь название «волк» (бору) у башкир служи-ло иногда условным наименованием старшего родственника — свекра, так как называть его по имени невестке запрещалось. В. А. Гордлевский объясняет это тем, что волк означает как бы мужское начало. Еще по Махмуду Кашгарскому, у тюрков, пишет он, волк «символ силы, мужско-го начала и противопоставляется лисице». Поэтому, желая узнать пол новорожденного, спрашивали: «Родился волк или лисица?»⁵². У узбеков волка, наоборот, называли подставным именем, «как старшего родствен-ника», это якобы «связывало у волка челюсти», и он не мог их разжать, если даже нападал на скот (очевидно, потому, что на скот родичей по-кушаться было нельзя)⁵³.

⁴⁷ Х. Короглы. Указ. раб., с. 77; см. также Н. Я. Бичурин (Иакинф). Указ. раб., т. I, с. 290.

⁴⁸ С. М. Ахинжанов. Указ. раб., с. 89.

⁴⁹ А. Н. Киреев. Указ. раб., с. 25, 26.

⁵⁰ В. А. Гордлевский. Указ. раб., с. 496, 497. Насколько устойчива была традиция осознания понятия «волк» как этнонимического, указывает В. А. Гордлевский, видно из того, что уже младотурки сделали волка своим символом и эмблемой (там же, с. 496).

⁵¹ К. М. Черемисов. Бурятско-русский словарь. М., 1973, с. 655; то же в монголь-ском языке: «„хээрийн нохой“ — эвф. волк». — «Монгольско-русский словарь». Под об-щей редакцией А. Лувсандэндэва. М., 1957, с. 595. Подставные названия волка упо-треблялись также у якутов и многих народов Саяно-Алтая на охоте. Вместе взятые, они дают «портрет» волка: твердошей, длиннохвостый, скачущий или рысящий зверь, зеленый глаз и пр., или определяют его термином родства: кек-тай («синий дядя», по матери). (Н. А. Алексеев. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Но-восибирск, 1980, с. 256, 266 и др.).

⁵² В. А. Гордлевский. Указ. раб., с. 496, 497.

⁵³ Л. П. Потапов. Волк в старинных народных поверьях..., с. 142.

При обилии «подставных слов» и метафорических оборотов, относящихся к волку в быту, естественно, что и в эпосе оказывается много антропонимов, связанных с волком. Чаше встречаются в эпосе даже не имена, а скорее военные прозвища-эпитеты. Так, постоянный эпитет Манаса — Сивогривый, а его дружинников — чоро — волки, как и богатырей Когюдей-Мергена в алтайском эпосе. Особенно разнообразны «волчьи» эпитеты военачальника Хонгора в калмыцком эпосе: он — «волк лесов» и «волк пустынь», сивый, бурый, красный волк и т. д. Волчью семантику содержит ряд индивидуальных имен эпических героев; таковы в киргизском эпосе имена Алп-Берю и Бёрюкёз; в монгольском сказании Бэртэ-чень-хан — удачливый военачальник, правитель рода⁵⁴.

У героев эпоса не только имя, но и «повадка» волчья (так в «Манасе» Койонаалы скачет, «озираясь как волк») ⁵⁵. С волчьим сравнивается и голос героя: в алтайском эпосе отец Эрзамира, рассердившись на него, «как голодный волк завыл» ⁵⁶.

С эпохи военной демократии внимание к волку, обусловленное некогда скотоводческими интересами кочевников, в творчестве слагателей эпоса переключилось уже на воинскую тематику. Волк — жестокий хищник, как уже упоминалось, соответствовал идеалу воина, в особенности профессионала. О глубине поэтической традиции свидетельствует идентичность этого образа в памятниках древней письменности, опирающейся на устное поэтическое творчество, и живом фольклоре тюркоязычных и монголоязычных народов. Так, жена хана Шаболио, царевна Цянь-Гинь говорит о нем: «Хан по его свойствам есть волк, слишком любит спорить и ссориться» ⁵⁷.

В наставлениях тюркским военачальникам, сохранившихся в текстах XI и XII вв., перечисляются различные животные и птицы, определяющими свойствами которых должен обладать военачальник; среди них постоянно упоминаются «алчность волка» и «как у волка сила» ⁵⁸. В цепочке зооморфных образов волк (наряду с тигром и ловчими птицами) присутствует неизменно. Традиция такой цепочки сохранялась и в поэзии XVIII в. Махтум-Кули сравнивает своего героя с волком, тигром, беркутом, лисой и вороном, особо выделяя волка:

Привяжешься ты, как голодный волк,
Полюбив поле битвы, гоклен!
В битве нужны мастера,
Сердцем львы, ловкие волки ⁵⁹.

Б. А. Каррыев отмечает, что «волк — положительный эпитет эпической традиции», поэтому и в эпосе лучших воинов называют «сынами волка», например в туркменской версии «Кер-оглы»:

Беки-удальцы наших текинцев
До самой смерти не покинут поля битвы,
Сыны серого волка с окровавленной пастью ⁶⁰.

Конечно, в таком контексте уже не следует искать тотемистических реминисценций.

⁵⁴ В. М. Жирмунский. Тюркский героический эпос. Избранные труды. Л., 1974, с. 65, 78; Н. Я. Бичурин (Иакинф). Указ. раб., т. I, с. 225.

⁵⁵ «Манас». Эпизоды из киргизского народного эпоса. М., 1960, с. 288.

⁵⁶ Н. А. Баскаков. Северные диалекты алтайского (ойратского) языка. Диалект черневых татар (туба-кижи). Тексты и переводы. М., 1965, с. 217.

⁵⁷ Н. Я. Бичурин (Иакинф). Указ. раб., т. I, с. 237.

⁵⁸ С. Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М., 1951, с. 293.

⁵⁹ Цит. по: Е. Э. Бертельс. К вопросу о традиции в героическом эпосе тюркских народов. — «Советское востоковедение», IV. М.—Л., 1947, с. 78. Гоклены — наименование туркменского племени.

⁶⁰ Б. А. Каррыев. Эпические сказания о Кер-оглы у тюркоязычных народов. М., 1958, с. 138.

Наиболее устойчива и своеобразна в эпосе и древней литературе формула, где волк, напавший на отару овец, служит поэтическим символом эпического героя — воина, действующего в походе и сражениях. Противопоставление: свои воины — волки, их противники — овцы, судя по памятникам письменности, исконно. Уже в орхонских надписях запечатлено: «Войско моего отца — кагана было подобно волку, а враги его были подобны овцам»⁶¹. В «Автобиографии Тимура» повествуется, как его всадники напали на войско врагов «будто волки... на стадо баранов»⁶². Махтум-Кули в упомянутом произведении говорит о своем герое: он «словно волк врывающийся, словно овец (врагов) разгоняющий»⁶³.

В эпосе противопоставление волка-героя овцам-врагам зафиксировано уже в записи XV в. в «Книге моего деда Коркута». Казан-Салор говорит врагу о своем сыне Урузе: «От детеныша-самца... волка один мой корень, тьме твоих белых баранов он не дает бродить»⁶⁴. В монгольской версии «Гесера» линский воин-разведчик действует при угоне табуна, «как волк в стаде овец»⁶⁵. В казахском эпосе о победе Кобланды над противником повествуется метафорически: дана серия парных противоборствующих зооморфных образов, в том числе «так под волком блеет баран»⁶⁶; в другом варианте батыр

Истребляет врагов,
Словно волк, напавший на овец,
Рубит он [их] на скаку⁶⁷.

В калмыцком эпосе Хонгор представлен гиперболически как волк, нападающий на десяти- или даже стотысячное стадо овец⁶⁸. Иногда же образ воина-волка дается иронически. В ойратском эпосе есть такое презрительное обращение к напавшему врасплох противнику: «...Куцый сивый волчишка, налетевший на хвост овечьего стада!»⁶⁹.

Волк, напавший не на овец, а на лошадь, привлечен для сравнения в каракалпакском эпосе: Арыслан во время воинского поединка «боролся, как волк степной с жеребцом»⁷⁰. В якутском эпосе есть и реальная картина нападения «алчного волка» (правда, оборотня-демона) на табунного жеребца, которого спасает батыр⁷¹.

Возможно, что противопоставление себя врагам, как волка овцам, введенное в эпос, некогда являлось заговорной формулой, призванной обеспечить победу; в современном эпосе такая функция утрачена. Заклинания волков вообще были распространены в обрядовом фольклоре и отсюда могли, конечно, перейти в эпос как основа некоторых образов и мотивов. В быту тюркоязычных народов, например, если конь или другое животное отбивалось от косяка или стада, то, чтобы уберечь его от волков, пока оно не будет найдено, совершали особый обряд. Так, у узбеков-локайцев, у турок-османов были известны молитвы, при помощи которых

⁶¹ С. Е. Малов. Указ. раб., с. 37.

⁶² «Автобиография Тимура...», с. 204.

⁶³ Е. Э. Бертельс. Указ. раб., с. 73.

⁶⁴ «Книга моего деда Коркута», с. 98.

⁶⁵ Ц. Дамдинсурэн. Исторические корни Гэсэриады. М., 1957, с. 96.

⁶⁶ А. С. Орлов. Казахский героический эпос. М.—Л., 1945, с. 40.

⁶⁷ «Кобланды-батыр». Казахский героический эпос. М., 1975, с. 246, 247.

⁶⁸ С. А. Козин. Джангариада. Героическая поэма калмыков. Введение в изучение памятника и перевод торгутской его версии. М.—Л., 1940, с. 114, 215, 216.

⁶⁹ «Монголо-ойратский героический эпос», с. 72.

⁷⁰ «Сорок девушек», с. 335.

⁷¹ С. В. Ястремский. Указ. раб., с. 94.

муллы и имамы «завязывали пасти волкам», после чего те якобы не могли тронуть животное⁷².

Вошли в эпос и классические охотничьи заклинания. В алтайском эпосе охотник-малолеток Когюдей-Мерген, сидя в засаде, увидел чудовищных волков, показавшихся ему черными горами, а глаза их — звездами:

Хозяева земли — семь волков,
Рядом сев, завыли.
...Семь этих черных гор
Из стороны в сторону закачались.
На клыках кости шестидесяти коней засохли,
На зубах головы семидесяти мужей засохли.

Когюдей-Мерген пускает в волков стрелу, сопровождая это «заклятием»:

Не я вас поражу —
Кровавая стрела пусть поразит,
Не я вас ударю —
Стрела, сделанная из камышинки,
Пусть ударит.
...О горе! — воскликнули
Семь кровожадных волков,
Челюсти свои сжали,
Головы друг на друга положили, пали⁷³.

К специфике заклинаний можно, вероятно, отнести и обстоятельность перечисления в эпосе всех зооморфных существ, свойства которых должен усвоить военачальник (см. выше): ничто не должно быть упущено, так как на забытое не распространится магическое действие словесной формулы.

КУЛЬТОВОЕ ПОЧИТАНИЕ ВОЛКА, ОБРЯДОВЫЕ И «ЛЕЧЕБНЫЕ» ДЕЙСТВИЯ

О культе волка как таковом и магических реалиях этого культа сведений мало. Однако В. А. Гордлевский сообщает, что древние тюрки «ежегодно... совершали в пещере жертвоприношение волку»⁷⁴. По другому источнику, в Хантайских горах — «священной Отюкенской черни» «находилась „пещера предков“, где, по тюркским сказаниям, волчица родила предков тюрков. Раз в год каган приносил здесь жертвы»⁷⁵.

По-видимому, культ волка существовал и у алтайцев, о чем свидетельствуют изображение волка на шаманских бубнах, обращение к волку в «молитвенных песнопениях» шаманов и бахши⁷⁶. У якутов волк считался ездовым животным шаманов⁷⁷. Ряд других фактов, сводку которых дал Л. П. Потапов, также говорит, по-видимому, о культе волка, распространенном в прошлом у разных народов. У тех же якутов убитого волка, обернутого в сено, помещали на дереве «по древнему способу» захоронения человека, «известному у жителей тайги, например у народов Саяно-Алтайского нагорья». Волк считался как-то связанным по происхождению с небом: по древнему бурятскому поверью волк — «небесная собака» (тэнгерин нохой), по якутскому — сын небесного божества

⁷² Б. Х. Кармышева. Узбеки-локайцы южного Таджикистана, в. 1. — Историко-этнографический очерк животноводства в дореволюционный период. Сталинабад, 1954, с. 103; В. А. Гордлевский. Указ. раб., с. 496; Л. П. Потапов. Волк в старинных народных поверьях..., с. 142.

⁷³ «Маадай-Кара», с. 297—301.

⁷⁴ В. А. Гордлевский. Указ. раб., с. 495.

⁷⁵ «История Казахской ССР», т. I. Алма-Ата, 1977, с. 430.

⁷⁶ В. А. Гордлевский. Указ. раб., с. 496.

⁷⁷ Л. П. Потапов. Волк в старинных народных поверьях..., с. 137.

Улуу Тойона. У тюркоязычных гагаузов волкам были посвящены особые праздники, когда нельзя было пряхть шерсть, и т. п.⁷⁸

Обрядовое значение, вероятно, имели в древности коллективные конные игры, включавшие реальную, но с рядом условий, охоту на волка или имитировавшие ее. Так, у киргизов игра «кок беру тарт» (букв. «волкодранье») была разновидностью широко известного «кокпара», но в ней объектом была не тушка козла, как теперь, а живой волк, пойманный, снова отпущенный в степь и преследуемый джигитами аула. У казахов игра «кыз-берю» (девушка-волк) была одним из вариантов распространенной игры «кыз-куу» (догони девушку), в которой всадница, преследуемая джигитами, изображала волчицу, а они — пастухов. Магическое значение, по Е. Н. Кузьминой, имели, видимо, и пляски бурят, имитирующие повадки и поведение животных, в том числе «шоно надан» — волчья пляска⁷⁹.

К кругу сакральных представлений о волке следует отнести широко известное по русским летописям (под 1097 г.) гадание половецкого хана Боняка об исходе битвы. Возможно даже, что эпизод, когда Боняк в полночь, отъехав от войска, перекликался с волками, вызывая их вой, представляет осколок переложения половецкой воинской песни⁸⁰.

В старинных поверьях и приметах тюркоязычных народов⁸¹ волк выступает преимущественно как благодетельное существо, что дополняет представления о нем в эпосе. Встреча с волком «во сне или наяву» приносит удачу, и даже если разводится много волков, то будет «счастливый год».

Атрибуты тела волка в поверьях и народной медицине служили талисманами, амулетами, лекарствами. Они якобы ограждали людей от разных бед, болезней, «испуга», помогали при трудных родах и охраняли новорожденного, употреблялись для «защиты» скота, главным образом от тех же волков. При этом употребляли все: шкуру волка, его кости, мясо, сухожилия, желчь, молоко и пр. Чтобы изобличить вора, жгли волчью жилу — от этого у виновного сделаются якобы судороги.

С волчьим молоком как лекарственным средством связана своеобразная легенда о причине слабого развития у тюрков вторичного волосяного покрова: «Тела тюрков имеют мало растительности оттого, что когда Яфес (Иафет, сын Ноя, легендарный предок тюрков. — Р. Л.) в детстве заболел», его тело протирали «смесью из муравьиных яиц и волчьего молока»⁸².

Особую значимость охранной функции придавали зубам волка, отчасти его когтям — другому атрибуту хищности. Среди обрядовых реалий зубы волка (отдельно или вместе с челюстями, всем черепом, пастью, высушенной со шкурой и пр.) были наиболее распространены. Древность их употребления подтверждается археологическими находками. Так, на территории Казахстана уже в «погребениях... эпохи бронзы встречены зубы хищных животных»⁸³, в том числе зубы волка, в качестве амулетов.

Все это перекликается с образом волка не только в эпосе, но и в изобразительном искусстве. Можно предположить, что оберегом (или актив-

⁷⁸ Там же, с. 137, 138.

⁷⁹ В. М. Жирмунский. Указ. раб., с. 267—268; К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь. М., 1965, с. 418; «Конозаводство и конный спорт». Под ред. Ю. Н. Барминцова. М., 1972, см. Народные конно-спортивные игры; А. Ласкова. Всесоюзные соревнования конников. — «Коневодство и конный спорт», 1980, № 7; Е. Н. Кузьмина. Женские образы в героическом эпосе бурятского народа. Новосибирск, 1980, с. 26.

⁸⁰ Ипатьевская летопись. — «Полное собрание русских летописей», т. II, М., 1962, стб. 245—246.

⁸¹ Сводку сведений об этих поверьях и реалиях см.: В. А. Гордлевский. Указ. раб., с. 496; Л. П. Потапов. Волк в старинных народных поверьях, с. 136—141; С. М. Абрамзон. Указ. раб., с. 286.

⁸² Х. Короглы. Указ. раб., с. 84.

⁸³ «История Казахской ССР», т. I, с. 133.

ным стимулятором победы) должны были служить и многочисленные изображения волков на оружии, конском снаряжении в древнем искусстве кочевников Евразии. Археологи Казахстана четко сформулировали «утилитарное» значение изображений хищников, которыми украшали «оружие, чтобы оно помогало в битвах, конскую узду, чтобы она делала неуязвимым боевое животное»⁸⁴.

Зубы — древний символ хищника в этом искусстве, определяющий признак волка, как уже упоминалось⁸⁵. Архаические зооморфные изображения со становлением раннеклассового общества модифицируются, на первый план выдвигается териолатрия, т. е. почитание именно хищных зверей и птиц. Упоминание о них в обрядовом фольклоре и эпосе, как и обладание предметами с их изображениями, должны были якобы принести человеку победу в охотничьих и воинских схватках. В этом сказалось господствовавшее в ту эпоху в воинской среде преклонение перед силой и смелостью хищников; физические достоинства человека, его ярко выраженная способность к борьбе ценились более всего, а кровавая жестокость смущала мало, тем более, что и к самим себе воины не требовали сострадания. Мускулистое, жилистое тело волка, его беспощадное природное оружие — зубы и когти — как нельзя нагляднее выражали этот эталон доблести. Подчеркивание мощи зверя в искусстве сказалось в динамичных сценах борьбы волка с другими существами, терзания или пожирания добычи. «Звериный» стиль (который проник и в кочевнический эпос, по моему мнению), «сложившийся в VII—VI вв. до н. э. и распространенный среди племен Сибири, Казахстана, Средней Азии, и юга Восточной Европы»⁸⁶, элементы которого сохранились и позднее, представляет собой явление не только стадиальное. Преемственность и взаимовлияние культур в пределах Великого пояса степей содействовали выработке у многих народов, обитавших здесь одновременно, известной общности изобразительного искусства и героического эпоса.

В обеих ветвях духовной культуры — фольклоре и изобразительном искусстве — были привлечены и модифицированы также древние мифы о зооморфных предках, «прославляющие их быстроту, ловкость и нередко сверхъестественную силу»⁸⁷. Стадиальные изменения образа волка в тюрко-монгольском эпосе, прослеженные в этой статье, идут в направлении от тотемического прародителя через кормильца героя и его «патрона» к поэтическим уподоблениям героя волку как символу храбрости. При этом в эпосе взамен охотничьей, пастушеской тематики на первый план постепенно выдвигается тематика воинская, включившая батальные сцены, прославление воинов, но при живучести первоначальной основы.

Общая закономерность модификации зооморфных образов в эпосе тюрко-монгольских народов может быть отчетливо выявлена на примере не только волка, но и других животных и птиц (тигра, быка, коня, беркута, сокола и др.). Но при этом необходимо опираться, кроме сравнительного изучения эпоса и других жанров фольклора, на данные археологии, этнографии, лингвистики и изобразительного искусства этих народов. Тогда отдельные нити соткутся в яркую и выразительную картину, на которой проступит Лик истории.

⁸⁴ Там же, с. 227.

⁸⁵ О таких определяющих признаках зверя в изобразительном искусстве см. «Древнее искусство Алтая. Альбом. Текст М. Грязнова». Л., 1958, с. 13; М. И. Артамонов. Сокровища саков. М., 1973, с. 222.

⁸⁶ «История Казахской ССР», т. I, с. 227.

⁸⁷ Там же.