

Г. П. Снесарев

ТРИ ХОРЕЗМСКИЕ ЛЕГЕНДЫ В СВЕТЕ ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Полевые исследования, проведенные автором этих строк в 1950—1960-х годах на территории Хорезмской области УзССР и соседних с ней районов Туркмении и Каракалпакии преимущественно среди узбекского населения, позволили с достаточной полнотой осветить на этнографическом материале разные стороны того обширного комплекса, который складывается из пережиточных верований и обрядов, сохранившихся от домусульманского прошлого этого края*. Специальное внимание было уделено демонологическим представлениям, которые в значительной степени позволяют восстанавливать наиболее архаичные пласты в истории религиозных верований.

Основной, достаточно обильный материал о местной демонологии дали нам так называемые «былички». Это — рассказы информаторов, более или менее подробные, о событиях, будто бы происходивших непосредственно с рассказчиками, с их близкими и знакомыми, в которых фигурировали образы демонологии. В значительно меньшей степени в этой связи нами были подвергнуты научной интерпретации данные о демонологических образах, содержащиеся в произведениях такого фольклорного жанра, как легенды.

Легенды, собранные нами в самых различных местах исследуемой территории, разнообразны по содержанию. Среди них немало повествований, трактующих этническую историю населения и возникновение урочищ, городов и старинных крепостей Хорезмского оазиса; обширный цикл легенд связан с персонажами мусульманской агиологии. Более скупо представлены легенды на демонологические темы, но те из них, которые удалось зафиксировать, представляют большой интерес.

В этой статье мы изложим содержание трех наиболее популярных в Хорезме легенд, характеризующих местный пандемониум.

* * *

Среди них выделяется легенда, связанная с основанием города Хазараспа, расположенного на юго-востоке оазиса. Во множестве вариантов эта легенда известна по всему оазису. Некоторые варианты ее в свое время были опубликованы¹.

Мы приводим два варианта (второй сокращенно) этой легенды, интересные весьма существенными деталями, которые отсутствуют в уже известных ее изложениях. Один из них, в котором появляются новые персо-

* См. нашу работу «Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма», М., 1969.

¹ В. И. Масальский, Туркестанский край, «Россия», Полное географическое описание нашего отечества», т. XIX, СПб., 1913, стр. 753; А. Л. Кун, От Хивы до Кунграда, «Материалы для статистики Туркестанского края», 1876. т. IV; Риза-Куль-Мирза, Краткий очерк Амударьинской области, СПб., 1875, стр. 22, 23; М. В. Сафонова, К этнографии узбеков Южного Хорезма, «Археологические и этнографические работы Хорезмской экспедиции 1945—1948 гг.», М., 1952, стр. 279.

нажи, записан в 1956 г. в Хазараспе от муллы Джуманияза Искандерова 55 лет. Рассказчик — сын знаменитого в Хорезме народного музыканта, хорошо знает легенды и предания прошлых лет. Этим, наверное, объясняется более подробное содержание рассказанной им легенды. Приводим ее полностью.

«Сулейман-пайхамбар прибыл в эти места (имеются в виду места, где расположен Хазарасп.— Г. С.). Здесь тогда были одни тугаи, никаких жителей не было, паслись только дикие лошади. Лошади эти были крылатые и могли летать по воздуху. Их было 1000 голов (этим объясняется само название города — «хазор» — перс. тысяча, «асп» — перс. лошадь.— Г. С.).

Сулеймана обслуживали дэвы и джины. Пророк летал по воздуху на своем троне, влекомом духами. Пролетая в этих местах, Сулейман заметил внизу крылатых лошадей и захотел во что бы то ни стало поймать их. Он послал на землю своего слугу, но лошади поднялись и улетели.

У Сулеймана был один дэв по имени Каус, и ему-то пророк и поручил поймать крылатых лошадей. Однако Каус ответил, что сам он не в состоянии справиться с этим делом. На вопрос Сулеймана, каким путем можно захватить лошадей, он сказал, что это может исполнить только знаменитый дэв Самандун.

Дэв Самандун не признавал власти пророка; он мечтал сам стать вместо Сулеймана падишахом мира. Громадный дэв Самандун все время пребывал под дном моря. Выманить его из этого убежища было трудно. Но дэв Каус дал такой совет: «Если вы не обидитесь на меня, повелитель, то я скажу, что надо сделать. Вы должны лежать и молчать, как больной. Мы всюду распространим известие, что падишах Сулейман болен, а под конец объявим, что Сулейман умер». Сулейман согласился на это предложение.

Дэв Каус ходил по берегам Амударьи и кричал: «Умер Сулейман, умер! Если желаете, приходите и становитесь нашим падишахом» (рассчитывая, что услышит дэв Самандун.— Г. С.). В своем гумбазе (купольном сооружении.— Г. С.) под дном моря это слышал дэв Самандун. Он обрадовался этой вести и вышел на поверхность земли. Каус и тысяча дэвов цепями связали его и привели к падишаху. Самандун увидел, что Сулейман жив и здоров. Спросил Сулейман: «Почему вы нам не служите?». Дэв ответил, что боялся падишаха. «Что же вы теперь намерены делать?», — спросил Сулейман. Самандун ответил: «Вы можете меня убить, но если что-либо поручите мне, я это выполню». Сулейман заявил, что если Самандун поймает крылатых лошадей, то он, падишах, не лишит его жизни. Самандун сказал: «Это выполнить легко. Надо только очистить водоем родника и вместо воды налить вино» («шароб»). Так и сделали. Воины («аскар»), спрятавшись, легли вокруг родника. Лошади, прилетевшие на водопой, напились вина и упали на землю. Их привели к падишаху. Сулейман так обрадовался, что даже пропустил время намаза (молитвы); он приказал отрубить лошадям крылья. Затем он велел дэвам начертить на земле план крепости и начать строительство. Так дэвы построили крепость Хазарасп.

Эту, пожалуй, наиболее подробную легенду о постройке Хазараспа дополняет другая, записанная нами в Хазараспе же, в 1958 г. от информатора Рахманбергенова-бобо, 60 лет.

В ней тоже сообщается о прибытии в окрестности нынешнего Хазараспа пророка Сулеймана, которому места эти очень пришлись по душе, и он решил построить здесь крепость.

«Все люди и духи, подчиненные пророку, были расставлены по местам, — рассказывал информатор. — Ждали только сигнала Сулеймана для начала работ. Для этого около пророка поставили большой барабан. Но Сулейману вдруг захотелось отдохнуть, и он задремал. В этот момент пролетавшая над ним ворона уронила из клюва кость; кость упала

на барабан и по этому сигналу люди и дэвы кинулись возводить крепость. Проснувшись, Сулейман увидел, что крепость уже готова и страшно разгневался — как посмели начинать без его сигнала. «Вы же сами ударили в барабан», — убеждали его, но он отрицал. Все выяснилось, когда мудрецы, призванные расследовать происшествие, обнаружили кость, обретенную птицей. Ту часть крепости, которая возвышается более других, строили дэвы, слуги пророка».

Затем, как и в других вариантах, следует эпизод с поимкой крылатых лошадей, однако имена дэвов Кауса и Самандуна не упоминаются.

С. П. Толстов, знавший краткий вариант легенды, опубликованный В. И. Масальским, называет ее «в высшей степени интересной», считая, что «здесь перед нами выступает весьма архаический и широко распространенный сюжет», связанный с культом воды и мифическими представлениями о «небесных конях». Он обращает внимание на сходные поверья о «небесных конях», распространенные в кушанское время в Фергане и Тохаристане². Хазараспский миф о крылатых конях является вариантом древней легенды, о бытовании которой на востоке Средней Азии, в районе Ферганы, сообщает Сы-ма Цзян (II в. до н. э.)³. Сведения о распространении ее на юге, в районе Хутталя в Таджикистане, встречаются в трудах географа ибн Хордадбеха⁴. Таким образом, намечается северная граница распространения этой легенды в Средней Азии. Позднейшие отклики на древнюю легенду встречаются в фольклоре других районов Узбекистана, а также в Таджикистане и Туркмении (у белуджей)⁵.

Хазараспская легенда в своей основе очень древняя. Если освободить ее от поздних мусульманских напластований (образ самого Сулеймана, заимствованный исламом из Библии), она не будет моложе древнейших дошедших до нас письменных свидетельств о мифических «небесных конях». Такое предположение вполне законно, если исходить из связи легенды с мотивом основания Хазараспа. Этот «город тысячи лошадей», в настоящее время районный центр Хорезмской области, в своем роде уникален. В пределах его крепости, окаймленной мощными глинобитными с позднейшей надстройкой стенами, жизнь не прекращалась начиная с IV—III вв. до н. э. (к этому времени относят археологи ее ранние культурные слои)⁶. Таким образом, хорезмский «город тысячи лошадей» может оказаться даже значительно старше, нежели кушанская Давань, один из центров распространения мифа о «небесных конях». Отметим, кстати, что образы дэвов, отсутствующие в ферганском и таджикстанском вариантах легенды о «небесных конях», на которых держится основной сюжет хазараспской легенды, усиливают присущий последней оттенок большой архаики. Побочным свидетельством того, что миф о «небесных конях» живет в Хорезме с давних времен, служит археологический материал античного периода низовьев Амударьи (находки печаток с изображением крылатых лошадей)⁷.

В хазараспской легенде, как, впрочем, и во многих других, внимание привлекает, конечно, центральный персонаж, пророк Сулейман — библейский царь Соломон, заимствованный исламом и тем самым включенный в плеяду мусульманских пророков и святых⁸, среди которых он занима-

² С. П. Толстов, Древний Хорезм, М., 1948, стр. 303.

³ Н. Я. Бичурин (Иакинф), Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, ч. III, СПб., 1851, стр. 4.

⁴ А. М. Беленицкий, Хуттальская лошадь в легенде и историческом предании, «Сов. этнография», 1948, № 4, стр. 162—167.

⁵ См. Э. Г. Гафферберг, Пережитки религиозных представлений у белуджей, сб. «К истории религиозных верований и обрядов народов Средней Азии» (в печати).

⁶ М. Г. Воробьева, М. С. Лалиров-Скобло, Е. Е. Неразик, Археологические работы в 1958—1960 гг., «Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1958—1961 гг.», вып. 6, ч. I, М., 1963, стр. 157—200.

⁷ С. П. Толстов, Указ. раб., табл. 83.

⁸ См. «Коран», перевод И. Ю. Крачковского, М., 1963, Суры 2, 27, 34, 35.

ет особое положение. Он не похож на своих собратьев уже тем, что не утратил в фольклоре Средней Азии своих царственных функций и рисуется в легендах падишахом, властителем мира. Но первоначальный образ приобрел и много новых черт. Отметим сразу, что уже Сулейман Корана, вероятно под влиянием чужой мифологии, использованной в период окончательного оформления священного писания мусульман, предстает перед нами как повелитель духов (в Коране речь идет о джиннах), которых он заставляет трудиться по своим указаниям⁹.

Еще более яркий образ в этом плане рисуют нам произведения фольклора. В целом Сулейман представляется нам результатом контаминации разных по своему генезису мифических образов. Библейско-кораническая его основа дополнена рядом черт, характерных, в частности, для героев древнеиранской мифологии¹⁰. Среди последних особый интерес в этом плане вызывает кайанидский царь Кай Каус (авест. Кавай Усана). Неугомонный в своих честолюбивых помыслах и делах Кай Каус, как и Сулейман нашей легенды, строит с помощью дэвов дворцы на горе Альбурз¹¹. Как богоборец он в какой-то мере напоминает Сулеймана мусульманских легенд, единоличного хозяина и властителя в мире людей, духов и птиц. Влекомый духами трон падишаха, на котором Сулейман носится по воздуху, напоминает нам о центральном эпизоде мифологической версии о Кай Каусе — о его вознесении к небу на троне, уносимом прирученными орлами¹². Сохранились в нашей легенде и следы темы двух антагонистов, столь характерной для мифа о богоборце Кай Каусе, но здесь, возможно в результате мусульманской цензуры, уже не бог, а могущественный дэв Самандун выступает в качестве соперника легендарного падишаха.

Наше обращение к образу Кай Кауса в связи с разбором хазараспской легенды тем более оправданно, что в том же Хорезме широко бытуют еще два сказания, анонимные герои которых, без всякого сомнения, могут быть отождествлены с Кай Каусом.

Сюжет одного из них полностью повторяет вознесение Кай Кауса на небо. Во втором фигурирует некий «копир» (кофир, неверный), пытавшийся стрелой из лука поразить бога¹³. В некоторых вариантах этого сказания он имеет имя Нимруд. Это не кто иной, как библейский Нимрод, прославившийся как удачливый охотник¹⁴, он же древневавилонский царь Немврод, миф о котором, пройдя сквозь тысячелетия, сохранился в фольклоре многих переднеазиатских народов. Его черты воспринял нечестивый царь Кай Каус иранской мифологии; а Бируни прямо отождествляет Кай Кауса с Немвродом¹⁵. Не лишено вероятия, что даже имя кайанидского царя косвенно сохранила хазараспская легенда: вряд ли случайно имя Каус носит дэв, ближайший советчик Сулеймана.

Конечно, «покорителей дэвов», мифических царей и героев в Авесте и эпической традиции немало (достаточно вспомнить хотя бы Йиму, Хушенга, Тахмураса), однако нам представляется, что популярностью в Хорезме пользовался именно Кай Каус, и его популярность в предмусульманское время была столь значительна, что этому персонажу мифов с приходом ислама пришлось искать соответствующий эквивалент; и эту роль с успехом выполнил падишах Сулейман.

⁹ «Коран», Сура 34, стихи 11, 12; Сура 38; стихи 34—38.

¹⁰ Здесь внимание привлекают древние цари и герои (Хушенг, Тахмурас, Йима и др.), покорявшие дэвов и прочих духов и заставлявшие их служить себе.

¹¹ И. С. Брагинский, Из истории таджикской народной поэзии, М., 1956, стр. 141.

¹² Там же, стр. 281, 285 (рис. 16).

¹³ Г. П. Снесарев, Указ. раб., стр. 325.

¹⁴ Библия. Бытие, X, 8—9.

¹⁵ Бируни, Памятники минувших поколений, Избранные произведения, т. I, Ташкент, 1957, стр. 105.

Говоря о популярности в Хорезме Кай Кауса, нельзя не учесть еще одного обстоятельства. Если принять в той или иной форме версию о мифологической связи с Хорезмом героя древнеиранского эпоса Сиявуша — его появление в Хорезме и основание сиявусидской династии¹⁶, то и широкая известность здесь его отца — Кай Кауса — получает дополнительные обоснования.

Хазараспская легенда относится к серии фольклорных произведений демонологического характера. К сожалению, как ни ценна эта легенда в историко-культурном аспекте в целом, о дэвах она рассказывает довольно скупо; мы почти не извлекаем из нее никаких сведений о внешнем облике этих духов, об их повадках и взаимоотношениях с людьми.

Во всех вариантах легенды дэвы обладают только одним сверхъестественным свойством — способностью летать по воздуху. Во всем остальном они ничем, собственно, не отличаются от людей — слуг Сулеймана; наравне с челядью падишаха они выполняют его указания, строят город, они, как и люди, бессильны, когда речь идет о поимке крылатых лошадей. Но пожалуй, это и представляет интерес. Мы наблюдаем одну из линий трансформации первоначального образа духов, прослеживаемую еще в иранской мифической и эпической традиции и отраженную, в частности, в «Шах-Намэ». Здесь дэвы в большинстве своем вполне антропоморфны, они обороняются от людей за крепостными стенами, скачут на конях, пользуются оружием при поединках и т. п. Такие дэвы напоминают скорее какое-то враждебное племя, нежели сверхъестественные существа. Здесь, как и в нашей легенде, завершён процесс развития и трансформации этого образа. Исключение представляет, пожалуй, только дэв Самандун. Возможно, именно исконная идея двух антагонистов, о которых сказано выше, явившаяся характерной чертой зороастрийской мифологии¹⁷, сохранила в хазараспской легенде значительно более архаичный образ дэва в лице Самандуна-гиганта, лежащего под дном моря и напоминающего какое-то всесильное, быть может водяное, божество.

Еще один аспект демонологии, представленной в хорезмской легенде, привлекает наше внимание. Это — мотив дэвов-строителей, создателей крепости Хазарасп. Он, пожалуй, даёт наиболее яркую функциональную характеристику дэвов в Хорезме, на чем нам уже приходилось останавливаться¹⁸.

Вряд ли найдется в Средней Азии другой оазис, который был бы столь же насыщен городищами и крепостями, связанными с деятельностью дэвов. Констатируя эту особенность Хорезма, мы не будем искать ее причины. Выскажем лишь предположение, что представление о сверхъестественных строителях городов и крепостей могло в древности возникнуть не среди населения культурных оазисов, а на широкой степной их периферии, в менее развитой этносоциальной среде; воображение степняка, кочующего со своими стадами и переносными жилищами, порождала жизнь оседлых оазисов, их развитая ирригационная система, города и крепости с мощной фортификацией, дворцы, храмы, сторожевые башни, создание которых казалось превосходящим человеческие возможности. Так рождалась легенда о дэвах-строителях. Южное Приаралье, где в древнейшие времена античная цивилизация соседствовала с примитивной культурой множества кочевых племен, создавало благоприятную почву для возникновения таких фантастических представлений. Наша гипотеза находит подтверждение в других хорезмских легендах, в которых первоначальное овладение всеми промыслами, ремеслами, искусством — приписывалось духам, дэвам и пари, передавав-

¹⁶ Бир уни, Указ. раб., стр. 47.

¹⁷ С. П. Толстов, Указ. раб., стр. 286 сл.

¹⁸ Г. П. Снесарев, Указ. раб., стр. 29, 30.

шим свои навыки культурным героям¹⁹. Дэвы в этой роли выступают в разных произведениях фольклора.

Теперь мы обратимся к легенде, в центре которой находится персонаж демонологии, принадлежащий к иной категории сверхъестественных существ, явно враждебных человеку. Приведем ее содержание полностью в том варианте²⁰, в котором легенда записана нами от одного из интереснейших информаторов — муллы Сейльхана Абдурасулева, 60 лет, из Куны-Ургенча, поведавшего ее нам на развалинах средневековой столицы Хорезма.

«При султани Махмуде Газневи столица была не на месте теперешнего городища, а километрах в тридцати от него, там, где сейчас пески. А здесь обитали два страшных дракона аждархо, самец и самка. Они владели сорока сокровищницами с золотом и серебром, которые оберегали от людей.

Драконы ежедневно требовали жертву и съедали по одной девушке. Когда очередь дошла до трех дочерей самого султана Махмуда, визирь его по имени Кулубиджан пришел к владыке и сообщил об этом султану. Султан Махмуд решил отдать драконам старшую дочь Хурджамал.

Здесь недалеко есть кладбище, именуемое Хазрат Аюб. Туда и отвели вечером Хурджамал. Связав по рукам и ногам, ее оставили лежать в полном одиночестве.

Случайно на это кладбище зашли два джигита, прибывшие из Хабашистана (Эфиопии.— Г. С.),— Хоразм и Хабаши. У них были луки, стрелы, мечи. Видят юноши — лежит связанная девушка. Хоразм спросил ее, каким образом она здесь оказалась. Хурджамал рассказала о своем несчастье. «Большой или маленький этот дракон?»,— спросил Хоразм. «Сама я его не видела,— ответила девушка,— а народ говорит, что длина его 3 километра, ширина 200 метров и у него очень большая пасть».

Услышав это, Хабаши испугался и убежал. Но Хоразм остался: «Если я сумею, то убью аждархо, а если не сумею этого сделать, не бойся, я сам отдам себя на съедение аждархо!»

Хоразм развязал ее. Хурджамал сказала ему: «Раз ты не боишься, то и я не оставляю тебя одного: я буду здесь».

Хоразм застрелил поблизости джайрана, зажарил на костре кебаб и они поели. Потом Хоразм сказал: «Я много странствовал по разным городам и селениям, много боролся с разными палванами и очень устал. Можно мне отдохнуть, положив голову на ваши колени? Вы же, пока я сосну, следите — не придет ли аждархо».

Хоразм спал два часа. Сидя над ним Хурджамал заплакала и слеза ее упала на лицо юноши. Проснулся Хоразм и видит — девушка плачет. «Почему вы плачете?»,— спросил он. «Посмотрите,— сказала Хурджамал,— идет аждархо».

Со стороны солнечного заката подходил дракон. Оба глаза его горели и освещали все далеко вокруг. Своей пастью он издали втягивал в себя воздух.

Когда он приблизился, Хоразм кинулся к нему и, около самой пасти взмахнув мечом, разрубил пополам голову дракона. Дракон упал. Из его спины Хоразм вырезал кожаную тесьму. «Где ваш дом?»— спросил Хоразм девушку, и они пошли в город. У ворот собрались люди и смотрели на них, но в город их не пустили, отгоняя камнями от ворот — никто не знал, что аждархо уже убит. И Хоразм с девушкой вернулись назад. Издыхающий дракон сказал Хоразму: «Меня ты убил, но у меня есть подруга. Ты убьешь и ее. Отыщи тогда наши сокровищницы и построй на этом месте город. Назови его Хургандж». Хур — от имени девушки, гандж — это склад золота.

¹⁹ Г. П. Снесарев, Указ. раб., стр. 295.

²⁰ Вариант легенды в сильно обработанном виде опубликован в 1920-х годах. См.: Г. Костин, Куны-Ургенч, «Туркменоведение», 1925, № 10—11, стр. 113—119.

«Что же,—сказал Хоразм девушке,—надо строить город и назвать его в вашу честь».

Хоразм убил и второго дракона; голова его лежала в том месте, где находится откопанное основание минарета, хвост — там, где стоит сейчас большой минарет. Хоразм так и задумал построить эти минареты.

Хоразм и Хурджамал отправились к султану Махмуду, и в качестве доказательства своего подвига богатырь показал кожаную тесьму и обе отрубленные головы драконов. В городе открыли 40 ворот, которые до того были заложены камнями. Султан Махмуд отдал дочь Хоразму, и свадебный той длился 40 дней. Для постройки города Хоразм собрал мастеров с разных мест. Во главе строителей старшим стоял мастер по имени Тарихи Акил».

Исторический фон легенды выглядит довольно беспомощно. Сюжет связан с именем Махмуда Газневи, что противоречит исторической действительности; уже до появления в Хорезме знаменитого султана Ургенч (Гургандж) существовал и был широко известен на Востоке как блестящая столица хорезмшаха Мамуна (999—1017), при дворе которого среди великих умов того времени нашел убежище Абу Али Ибн-Сина (Авиценна). И тем не менее Махмуд Газневи в связи с северной столицей Хорезма упомянут в легенде не случайно: вызванная его походом в 1017 г. утрата Хорезмом бывлой политической самостоятельности не могла не запечатлеться в народной памяти.

Не все сюжетные моменты легенды поддаются объяснению. Так несколько необычно в этой ситуации возникает название такой отдаленной страны, как Хабашистан (т. е. Эфиопии), откуда, якобы, прибыли юные богатыри нашей легенды; с ней же связано имя одного из них — Хабаш, что означает «эфиоп», «абиссинец». Может быть воспоминания об этой стране принес в Среднюю Азию ислам со своей родины, где сношения с Эфиопией — культурные, торговые, а также возникавшие на почве военных конфликтов, — были давними и весьма активными; всего за пятьдесят дней до рождения Мухаммеда, в знаменитый «год слона», эфиопы совершили неудачный поход на Мекку²¹.

Возможно, в легенде имеется намек на расовую принадлежность богатырей. Люди с темной окраской кожи издавна были известны в Хорезме. Достаточно вспомнить открытые археологами скульптурные изображения так называемых «черных гвардейцев» в залах Топрак-Кала²². Для более поздних периодов истории края в этом отношении любопытны некоторые легенды агиологического цикла; так народная традиция упорно называет «чернокожим» святого Зенги-ата (Зенги-Зинджи). Зинджи — арабское наименование чернокожих жителей Занзибара).

Привлекает внимание имя самого драконоборца, спасшего девушку. Хоразм — древнее и до наших дней сохранившееся название всего этого края. Имя юноши появляется в легенде в связи с сюжетом об основании города не случайно, если учесть, что в средневековых письменных памятниках и сам Гургандж нередко именовался Хорезмом.

В легенде для нас интересен прежде всего центральный демонический персонаж. Трудно себе представить народ, в верованиях и фольклоре которого не фигурировал бы чудовищный дракон. Распространенность этого образа столь широка, что можно предположить стадийный его характер. Поражает то постоянство, с которым в человеческой фантазии в самых различных уголках земного шара возникали сходные представления о драконе. Невольно рождается мысль о том, что память человечества сохранила смутные воспоминания о каких-то реликтовых ящерах,

²¹ Бируни, Указ. раб., стр. 46 и прим. 8 к ней.

²² С. П. Толстов, Работы Хорезмской археолого-этнографической экспедиции АН СССР в 1949—1953 гг., «Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции», т. II, 1958, М., стр. 199.

с которыми человечество могло столкнуться на заре своей жизни, мысль, которую, к сожалению, невозможно как-либо аргументировать.

В верованиях народов Средней Азии дракон — аждархо — представлен очень широко. Мы вправе причислить его к образам демонологии, так как аждархо — не только сказочный персонаж; вера в существование драконов в горах и подземельях была жива еще совсем недавно²³.

Кавовы бы ни были глубочайшие истоки образа чудовищного дракона вообще, ближайшие прототипы среднеазиатского аждархо нам представляются бесспорными. Мы уже касались этого вопроса, высказав вслед за И. С. Брагинским²⁴ мысль о том, что эти прототипы следует искать в мифологии древнеиранского мира²⁵, где авестийское чудовище Ажи-Дахака, ипостась злого начала Ангро-Майнью, даже по имени идентичен среднеазиатскому дракону — аждархо.

То же относится и к образу героя-драконоборца, представленному в куня-ургенческой легенде. Богатырь Хоразм, «сражавшийся со многими палванами», — это одно из позднейших воплощений странствующих рыцарей иранской мифологии и иранского эпоса. Покоритель аждархо, он, один из последних драконоборцев, повторяет подвиг авестийских героев Трэтоны (Феридуна из «Шах-Намэ») и Керсаспа, эпического богатыря Рустама²⁶. Он близок мусульманским святым, воспринявшим черты древних героев — халифу Али и Клыч Бурханэддину, который, согласно легенде, записанной автором этих строк в г. Оше, освободил людей, победив страшного дракона.

Куня-ургенческая легенда интересна и тем, что она в деталях рисует облик чудовища, подчеркивая те характерные черты, которые известны по описаниям других средне- и переднеазиатских драконов — аждархо — огромные размеры, страшную пасть, издали втягивающую вместе с воздухом все, что попадется навстречу. В некоторых хорезмских вариантах легенды дракон — трехголовый, что еще ближе к древнейшему прототипу — авестийскому Ажи-Дахаке, «имевшему три пасти, три головы, шесть глаз, обладавшему тысячью сил»²⁷. Дракон позднейших персидских верований, как и наше куня-ургенческое чудовище, обладает светящимися глазами; здесь традиция связывает его с Заххаком, эпическим деспотом-змеем, побежденным Феридуном²⁸.

Надо полагать, что легенды с аналогичным сюжетом широко бытовали в домусульманской Средней Азии. Свидетельством этого служит хотя бы великолепная фреска, открытая археологами в Пенджикенте (VII в. н. э.)²⁹, сюжет которой (борьба с драконом) даже в ряде деталей совпадает с сюжетом куня-ургенческой легенды.

Если трудно установить, какие именно животные (учитывая зооморфный характер образа) легли в основу представлений о драконе, то о природной среде, с которой связан среднеазиатский аждархо, можно говорить с достаточной долей уверенности. Среднеазиатский дракон — обитатель подземного мира. В быту народов Средней Азии этот образ неизменно возникает, когда речь заходит о пещерах, расщелинах в земле, глубоких норах, подземельях. В том же Хорезме нами записано любопытное сказание о женщине, попавшей в глубокое подземелье, где жил дракон с похищенной им девушкой, своего рода хорезмской Персефой.

²³ См., например: А. А. Семенов, Этнографические очерки Зарафшанских гор, Каратегина и Дарваза, М., 1903, стр. 77.

²⁴ И. С. Брагинский, Указ. раб., стр. 100.

²⁵ Г. П. Снесарев, Указ. раб., стр. 31, 32.

²⁶ И. С. Брагинский, Указ. раб., стр. 182, 212, 281.

²⁷ Там же, стр. 182.

²⁸ Садек Хедаят, Нейрангистан, перевод Н. А. Кислякова, «Переднеазиатский этнографический сборник», I, М., 1958, стр. 330.

²⁹ А. М. Беленицкий, Работы Таджикской археологической экспедиции в 1956 году, «Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Ин-та истории материальной культуры», № 73, 1959, стр. 92—98.

Почти во всех легендах сферой обитания аждархо является подземный мир. В них, как правило, это мифическое чудовище охраняет сокровища, скрытые где-то в недрах земли. Любопытно, что здесь прослеживается пока для нас недостаточно ясная связь с образом Коруна³⁰, библейского Корея³¹, провалившегося сквозь землю вместе со своим имуществом. В частности, дракон, как страж сокровищ Корея (Кора), известен в поверьях персов³².

Может быть, подземный мир как сфера обитания аждархо возникает в результате широко бытующего представления о том, что дракон — некое производное от змеи, что аждархо постепенно вырастает из этого пресмыкающегося. Так, по материалам В. Н. Басилова, собранным в Туркмении, «если змея не услышит человеческого голоса семь лет, она становится драконом (аждархо), если четырнадцать лет — становится ювха, если двадцать один год — женщиной (принимает облик женщины)». Кстати, ювха — чудовищный оборотень, известный и в фольклоре Хорезма, видимо, не характерен для пандемониума ираноязычных народов. В хорезмских легендах и сказках уже заметно смешение двух образов — аждархо и ювха; в персидских поверьях³³, а также в Таджикистане ювха в демонологических представлениях отсутствует.

Образ дракона, в своем генезисе восходящий к непонятным и пугающим человека силам и явлениям природы, по мере своего последующего развития несомненно отразил столь же непонятные и грозные социальные силы, вызывающие чувство страха и бессилия. Так появился образ воинствующего чудовища, налагающего дань на жителей покоренного им города (страны). Именно эта линия трансформаций привела к превращению авестийского дракона Ажи-Дахака в эпического царя-деспота Заххока, так выразительно представленного в «Шах-Намэ» Фирдоуси.

Совсем иной характер имеет персонаж хорезмской демонологии, представленный в третьем, приводимом нами произведении фольклора, которое в большей степени, нежели предыдущие, соответствует жанру сказки. Это — пари, дух, в большинстве случаев рисующийся в облике прекрасной девушки (реже юноши). Пари принадлежит к разряду духов, по преимуществу доброжелательно относящихся к людям, помогающих им.

Повествование о су-пари (водяной пари), записанное нами в г. Хан-ки от Зулейхи Уруновой, 40 лет³⁴, как и вышеприведенные легенды, широко бытует в Хорезме и существует в нескольких более или менее полных вариантах. Вот ее краткое содержание.

Су-пари живут в реке (имеется в виду Амударья. — Г. С.). Один человек оказался на берегу реки и увидел там трех су-пари. Одна была в облике су-кизи, другая — пари с длинными волосами, третья в виде человека. На их вопрос, зачем он сюда явился, мужчина ответил, что ищет су-пари, чтобы на ней жениться. Одна из пари сказала: «Я пойду за тебя замуж, если только ты дашь слово, что не будешь смотреть на мой живот, когда я буду беременна, не будешь смотреть, когда я стану расчесывать свои волосы, а также на мои пятки, когда я буду ходить». Он согласился с этими условиями, женился на ней. Но после обманул ее, не сдержав обещания. Он увидел, что живот (плод) у нее на боку, что она снимает свою голову и кладет ее на колени, чтобы расчесывать волосы, и что у нее утиные лапы. Су-пари ушла от него. Она улетела, обернувшись птицей, и опустилась на чинар, растущий среди моря. Здесь она родила ребенка, завернула его в обрывки своего платья, пристроила

³⁰ Коран, Сура 28, ст. 76; Сура 29, ст. 38.

³¹ Библия, Бытие, XXXVI, 5; XXXVI, 15—16; Исход, VI, 21; Числа, XVI, 1—2, 32—33.

³² Садек Хедаят, Указ. раб., стр. 330.

³³ Там же.

³⁴ Рассказчица передала нам слышанное ею от некой Салия-момо, 96 лет.

между ветвями дерева, а сама кинулась в воду и опять стала су-пари. Муж искал ее. Около моря он заметил тень, падающую на воду и услышал плач младенца. Снял его с ветвей чинара и принес ребенка домой).

Впоследствии ребенок этот стал пайхамбаром (пророком), кем именно — Зулейха не помнила, потом, видимо наугад, назвала Мусу, т. е. библейского Моисея, образ которого был заимствован Кораном.

Для исследователя среднеазиатского пандемониума легенда эта интересна прежде всего тем, что в ней очень ясно видна связь определенной категории духов с природной средой. Об этом говорит уже само название духа — су-пари, т. е. водяные пари. Утиные лапы су-пари, те самые, которые не должен был видеть женившийся на ней человек, — это намек на связь с водной стихией, которая еще более четко выступает при описании сходных духов у других народов (рыбы хвосты русалок).

Пари, как одна из категорий среднеазиатских духов, очень неоднородны. Пари бывают мужчины и женщины, есть мулло-пари, т. е. ученые пари, есть пари мусульмане и пари неверные. В рассказах особо выделяются кыз-пари; это нечто близкое водяным пари, но не одно и то же; пока этот образ остается для нас неясным. Возможно, он возник по тем же законам, по каким у славянских народов появились наряду с водяными русалками русалки, обитающие в лесах. Неоднородность этой категории духов подчеркивается и в нашей легенде (три разные облика пари). Особняком, видимо, стоит образ су-кизи, т. е. водяной дева.

В целом образ су-пари весьма архаичен, хотя этнография Хорезма знает еще более примитивный образ водяных духов. Это — арангяры, духи подводных течений, не имеющие определенного внешнего облика и всегда упоминающиеся во множественном числе³⁵. Они близки духам древних тюрков, именуемым в орхонских надписях «йерсуб», т. е. «земля-вода»³⁶; судя по названию, это не обязательно водяные духи. Любопытно, что и хорезмские арангяры, согласно некоторым свидетельствам, могут обитать в пустынях. Видимо, уже на более поздней стадии развития верований из среды этих аморфных духов выкристаллизовывается образ водяных девушек полуантропоморфного облика, широко распространенный в народных верованиях. О су-кизи, водяных девах, есть упоминание в чаготайской поэзии XV в.³⁷ К еще более раннему периоду истории Средней Азии относятся изображения водяных духов, открытые археологами при раскопках Пенджикента³⁸. В народных верованиях все эти духи водной стихии застыли надолго в своих архаичных формах, хотя уже в глубокой древности на основе этого конгломерата представлений в официальных государственных культах сложился образ божества воды, прекрасной богини плодородия Анахиты.

Легенда о су-пари интересна и в другом аспекте. Центральный сюжет ее довольно тривиален: в Средней Азии немало существует сказок и легенд, герои которых женятся на прекрасных духах³⁹. Но не этот сюжет привлекает наше внимание в легенде о су-пари, а некоторые детали, генезис которых нельзя понять, не обратившись и на этот раз к иранской мифологии и эпосу.

Су-пари нашей легенды, улетающая в образе птицы от обманувшего ее человека, заставляя нас вспомнить один из эпизодов авестийской истории: Хварна, превратившись в птицу Варган, покидает Йиму, кото-

³⁵ Г. П. Снесарев, Указ. раб., стр. 236, 237.

³⁶ В. А. Гордлевский, Избр. соч., т. I, М., 1960, стр. 211.

³⁷ Там же.

³⁸ «Скульптура и живопись древнего Пенджикента», т. II, М., 1959, стр. 64—77.

³⁹ Например, легенда о «Золотом городе», построенном пари для изгнанника-царевича (мотив царевны-Лебеди и Гвидона в пушкинской сказке). Г. П. Снесарев, Об одном среднеазиатском варианте сюжета пушкинской сказки о царе Салтане, «Краткие сообщения Ин-та этнографии», вып. XXXV, М., 1960; сказка «Мужественный друг Гайрат», «Узбекские народные сказки», Ташкент, 1953, стр. 28—38.

рый согрешил, «связавшись со словом лжи»⁴⁰. Позднее, после ряда мытарств, Хварна, как и героиня нашей легенды, бросается в воды моря.

Чинар среди моря, на котором нашла приют и родила ребенка птица су-пари, напоминает «дерево всех семян», постоянное обиталище мифической птицы Сэнмурв (Симург)⁴¹.

С птицей Симург мы вступаем в область богатырского эпоса и не можем не вспомнить одного из его героев — Зола, который вследствие обмана (он и получил прозвище Дастон — обман, навет) лишился родительского дома и воспитывался в гнезде вешей птицы Симург, пока его, уже взрослого, не нашел отец — Сом⁴². Недзя не признать, что какие-то детали нашей легенды перекликаются с этим эпизодом иранского эпоса.

К эпической традиции восходит даже наивное и сугубо мусульманское дополнение рассказчицы — упоминание о том, что ребенок, рожденный птицей су-пари, становится впоследствии знаменитым человеком.

Легенда о су-пари вследствие своей краткости не дает достаточного материала для обстоятельного разбора. Но не приходится сомневаться, что записи иных ее вариантов, более полных, могут дать нам ряд новых, интересных для анализа деталей.

Из бесценного фольклорного богатства Хорезма, тех произведений, которые уже известны этнографической науке, и тех, которые еще ждут анализа, мы взяли всего лишь три легенды, правда, очень любимые в народе, и попытались подвергнуть их по возможности детальному разбору. Мы хотели узнать, что можно извлечь из такого рода материала для исследования среднеазиатских верований и для истории религии в более широком плане.

В результате мы получили новые материалы о составе среднеазиатского пандемониума, общее представление о котором сложилось на основании материалов другого рода. Изучение среднеазиатского пандемониума представляет большой историко-этнографический интерес. Постепенное накопление материала о персонажах местных анимистических представлений, об их внешнем облике, функциональных особенностях, позволяло подойти к решению вопроса, который давно занимает исследователей среднеазиатских верований, — чем объяснить единство (за редким исключением) пандемониума у среднеазиатских народов разных исторических судеб, разных хозяйственно-культурных типов, разного антропологического типа и языковой принадлежности? Одни и те же персонажи демонологии мы встречаем у таджиков, узбеков, казахов, каракалпаков, туркмен. Является ли это только результатом интенсивных культурных контактов на протяжении столетий или, что нам кажется особенно перспективным в плане исследования, столь обширный ареал распространения персонажей демонологии объясняется наличием общего этнического пласта древнейших племен, вошедших пракомпонентом (в разных сочетаниях) в состав всех этих народов?

Вслед за первым вопросом и в прямой связи с ним возникает второй, который может быть сформулирован следующим образом: не следует ли именно в наличии общего праслоя в составе среднеазиатских народов и их соседей (мы имеем в виду обширный круг древнейших племен — усуней, саков, массагетов, скифов, сарматов, проживавших на территории Евразии и иранских по своей языковой принадлежности) искать объяснения того обстоятельства, что основные персонажи пандемониума среднеазиатских народов (дэвы, пари аждархо и проч.) принадлежат к кругу анимистических представлений древних ираноязычных народов. Эти представления в силу особых исторических судеб народов собственно

⁴⁰ Из сказаний Авесты предположительно бактрийского происхождения, см.: И. С. Брагинский, Указ. раб., стр. 137, 138.

⁴¹ К. В. Тревер, Сэнмурв-Паскудж. Собака-птица, Л., 1937.

⁴² И. С. Брагинский, Указ. раб., стр. 279, 280.

Ирана и прилегающих к нему территорий получили наиболее законченную форму (об этом можно судить по Авесте и более поздним изложениям мифологических представлений).

Оба эти тесно связанные между собой вопроса могут быть решены только после солидного накопления этнографического и археологического материала и тщательного его анализа, быть может с применением метода картографирования. А пока необходимо расширять источники информации и, в частности, активно использовать такую неиссякаемую сокровищницу сведений, как фольклор, который зачастую до нашего времени образы и сюжеты, своими корнями уходящие к древнейшим периодам в истории края⁴³.

Все три категории духов представлены в наших легендах в достаточно архаичном виде. Таков дэв Самандун, антагонист Сулеймана в хазараспской легенде. Аждархо куня-ургенчского повествования, несмотря на присутствие в образе кое-каких социальных черт, гораздо ближе к древнейшему образу чудовища Авесты, наделенному зооморфными атрибутами, нежели к царю-деспоту сложившегося раннесредневекового эпоса. Архаичен и образ су-пари. В легенде нет намеков на сложную иерархию пари, на существование их царства и подчиненного им войска. Су-пари нашей легенды весьма проста и примитивна со своими утиными лапами и способностью превращаться в оборотня; более других духов она «привязана» к природной среде — водной стихии.

Однако не приходится сомневаться, что широко привлекая фольклорные материалы, раскрывающие демонологические представления народов Средней Азии, мы получим возможность проследить все этапы развития того или иного образа и проникнуть к самым истокам его зарождения.

THREE LEGENDS FROM KHOREZM IN THE LIGHT OF DEMONOLOGICAL CONCEPTS

The folklore of peoples inhabiting the lower reaches of the Amu-Darya has retained up to our times many images from ancient demonology and consequently has extraordinary interest for the investigator of Eastern religions, their primordial sources and the subsequent transformations of mythological images. The demonological personages of Khorezm legends retain to a large extent their archaic features even in their latest pre-Islamic interpretation. In analyzing legendary material a particular interest attaches to the question of a common substratum in the ethnogenesis of Middle Asian peoples and their nearest neighbours; predominant importance belongs here to mythological images from the ancient Iranic sphere of beliefs. All the above aspects may be traced even on the material of the few legends whose contents are shown in the present paper.

⁴³ В качестве примера можно хотя бы сослаться на то, что в 1957 г. нами был записан вариант легенды о первоначальном заселении Хорезма, в X в. изложенной довольно кратко Макдиси (см. об этом в статье: Л. С. Толстова, Древнейшие юго-западные связи в этногенезе каракалпаков, «Сов. этнография», 1971, № 2, стр. 34), а в 1966 г. — поверья об образе «старухи холодов», над разгадкой которого ломал голову Ал-Бируни в XI в. (см. Г. П. Снесарева, Указ. раб., стр. 183—185).