К68
830

Х. Г. Короглы

Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана

Академия наук СССР
Институт мировой литературы им. А. М. Горького

Х. Г. Короглы

Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана

Издательство «Наука»
Москва
1983

БИБЛИОТЕКА

Монография посвящена актуальной проблеме взаимосвязей эпоса тюркоязычных и ираноязычных народов. Книга состоит из двух разделов. В первом разделе анализируется ираноязычный эпос на той стадии, когда на территории изучаемого региона жили ираноязычные племена, имевшие единую культуру. Во втором разделе рассматривается специфика национальных версий героического эпоса «Кёроглы» и дастана об Ашик-Гарибе. Выявляются историко-генетические, контактные взаимосвязи и типологические общности.

Ответственный редактор
В. М. Гацак

К $\frac{4603030000\text{-}247}{042\ (02)\text{-}83}$ II-412-1983.

© Издательство «Наука», 1983 г.

Введение

Данная работа посвящена исследованию богатого и многообразного фольклорно-эпического наследия народов, населяющих современные территории Средней Азии, Афганистана, Ирана и Азербайджана. Интерес к исследованию взаимовлияний и взаимосвязей эпоса этого региона не случаен и обусловлен рядом причин: история региона уходит в далекую древность и хранит ранние формы фольклорных произведений. На его арене происходили крупные исторические события, приведшие к большой миграции населения, слиянию культур разных этнических групп, прежде всего иранской и тюркской, и вследствие этого интеграции фольклорного материала. Впоследствии в результате исторического развития происходит процесс дифференциации единых в своем генезисе племен и образование национальных культур азербайджанцев, туркмен, таджиков, узбеков, казахов и др. и создание национального фольклора.

Автор ставит перед собой задачу в рамках указанного региона на разном языковом и этническом материале проследить историю развития отдельных фольклорных жанров и установить генетические и межэтнические связи в фольклорно-эпическом творчестве народов этого региона. Наряду с этим ставится задача исследовать, как под влиянием историко-экономического развития общества, его идеологических воззрений и социального уклада происходило преобразование древнейших форм фольклорных сюжетов, нашедших свое отражение в мифологии и архаическом эпосе, в более сложные формы героического эпоса.

Взаимосвязи и взаимовлияние фольклора (в том числе эпоса) разных народов — тема не новая. Создано большое количество трудов в нашей стране и за рубежом, касающихся генетических и контактных связей фольклора. Так, ученые-индоевропеисты давно обратили внимание на сходство культуры Востока и Запада, объясняющееся их генетическими связями (Бенфей, братья Гримм, Анкетиль дю Перрон, Т. Нольдеке, А. Н. Веселовский, С. Ф. Ольденбург, В. В. Стасов, Г. Н. Потанин, В. Ф. Миллер и др.). Изучение межэтнических и генетических связей в культуре (в том числе фольклоре) тюркоязычных

племен и народов начато в России давно и усилилось главным образом после открытия Орхоно-енисейских эпитафических памятников. Написано немало трудов, освещающих существующую общность в устно-поэтическом творчестве этих народов (В. В. Радлов, В. А. Гордлевский, С. Е. Малов, А. А. Самойлович, К. А. Иностранцев, В. М. Жирмунский и др.; турецкие ученые Ф. Кёпрюлю, П. Н. Боратав, Диздароглу и др.).

Вместе с тем остаются вне поля зрения большой науки взаимосвязи и взаимовлияние фольклора этнически разных народов — иранцев и тюрков, вступивших в социально-экономический и исторический контакт между собой еще в начале нашей эры. Скуден список трудов на эту тему. Опубликованы лишь несколько статей или небольшие разделы, не выходящие за пределы постановки вопроса, в «Историях культуры» отдельных этнических групп. Это в значительной степени затрудняет задачу автора. Приходится во всем опираться лишь на памятники, которые в основном опубликованы. К таковым относятся прежде всего древнеиранские религиозно-эпические памятники (Авеста, Бундахишн, Меноги Храд, «Аяткар зареран», «Шахнаме», «Гаршаспнаме», «Рустамнаме» и др.), опубликованные и частично изученные главным образом западными ориенталистами (А. Кристенсен, Дж. Дарместетер, Дж. Гертель, П. Хорн, Т. Нольдеке, Т. Хаутсма, де Харле, Е. Бурнуфф, Н. Гейгер, К. Гольциер, Е. Бенвенист, Ф. Юсти, У. Джаксон, Х. Бартоломе и др.); иранскими учеными (Пур-е Дауд, Забихолла Сафа, Мухаммад Махджуб, Мехрдад Бахар, Хикмат, Д. Сияги, М. Мусаффа и др.); русскими и советскими востоковедами (В. В. Бартольд, Е. Э. Бертельс, В. И. Абаев, Б. Г. Гафуров, В. В. Григорьев, М. М. Дьяконов, И. М. Дьяконов, А. Н. Кононов, С. Е. Малов, В. Ф. Миллер, К. Залеман, К. А. Иностранцев, В. В. Струве, К. В. Тревер, Б. Б. Пиотровский, М.-Н. Османов, К. Коссович, Г. А. Пугаченкова, Д. С. Раевский, И. С. Брагинский и др.). Ценные сведения об эпическом творчестве древнего населения Средней Азии, а также Ирана и Азербайджана сохранились в трудах античных историков (Геродот, Ксенофонт, Страбон, Пилиний Митиленский, Ктесий, Арриан и др.).

Вторая группа текстов — записи и публикации устно-поэтического творчества, в том числе и эпического, осу-

ществленные как в нашей стране, так и за рубежом (в Иране, Турции, Афганистане, Западной Европе и Америке). Имеются в виду публикации книг в оригинале, которые могут послужить материалом для исследования. Так, завершена работа по изданию текста «Шахнаме» Фирдоуси в девяти томах Институтом востоковедения АН СССР. Эта работа была выполнена силами известных иранистов (Е. Э. Бертельс, А. Н. Болдырев, М.-Н. Османов, А. Нушии, Р. Алиев, А. Табатабаи и др.). В союзных и автономных республиках ведется интенсивная работа по публикации эпических произведений, открывающая доступ к сокровищам народного творчества. В этом плане заслуживает особого внимания публикация эпических памятников народов СССР, осуществляемая Институтом мировой литературы АН СССР.

Все это, естественно, послужило основой для постановки и решения проблем, затронутых в данном труде.

Народы Ирана, Средней Азии и Азербайджана имеют глубокие и прочные исторические связи, которые не могли не отразиться на их устном народном творчестье. Поэтому необходим небольшой экскурс в историю культуры этих народов.

Древнейшими государственными образованиями на территории Средней Азии были Бактрия, Согдиана, Хорезм, Маргиана и Дахистана (от этнонима «дахи» — скифские племена, обитавшие на этой земле). В первой половине первого тысячелетия до н. э. здесь сложились ираноязычные народности: бактрийцы, хорезмийцы, согдийцы по Амударье и парфяне на юге. Возникли города Балх, Мараканда (ныне Самарканд), Мерв и др. На просторах же степей обитали ираноязычные скифские племена дахи, саки, массагеты, которые занимались кочевым скотоводством. В VI—IV вв. до н. э. значительная часть этой территории была захвачена южноиранской (персидской) династией Ахеменидов, могуществу которой был положен конец в результате завоеваний Александра Македонского. В течение более чем ста лет Средняя Азия входила в состав империи Селевкидов. В 250 г. до н. э. местным парфянам удалось захватить власть и создать Парфянское царство (250 г. до н. э.—226 г. н. э.), включившее многие страны Ближнего Востока от Амударьи до Евфрата, в том числе и Закавказье (Армению и Азербайджан). Столицей Парфян был город Ниса (недалеко от Ашха-

бада). В древних городах (Балх, Мараканда, Мерв) были созданы крупные ремесленные центры. Развивалась торговля с Индией, Китаем и Причерноморьем. Парфянское царство пало под натиском персидской династии Сасанидов (226—642 гг.).

Историей культуры отмечено, что еще в период бронзового века «наиболее высокоразвитой и высококультурной областью Средней Азии являлась Туркмения» (83, 5). Она входила в обширный пояс раннеземледельческих общин, примыкавших к городским цивилизациям Древнего Востока. Племена Средней Азии, Ирана, Азербайджана, Белуджистана и Афганистана играли особенно важную роль, находясь посредине между двумя крупнейшими центрами древней цивилизации — Индией и Месопотамией.

Испытывая большое влияние со стороны высокоразвитых городских центров Древнего Востока, а также соседних земледельческих племен Ирана, Азербайджана и Афганистана, среднеазиатские (южнотуркменские) племена, в свою очередь, оказывали на них определенное воздействие.

Наука теперь располагает текстами на нескольких иранских языках, которые имели хождение в древности и раннем средневековье в Средней Азии, Азербайджане и Иране: восточноиранских — бактрийском, согдийском, хорезмийском, а также хотано-сакском и западноиранском — парфянском. О близости этих языков сообщают древние авторы. Так, по свидетельству китайского историка Сы Ма-цаня (II—I вв. до н. э.), от Ферганы до Парфии (р-н Ашхабада) «люди друг друга понимали». Об этом же говорит и древнегреческий ученый Страбон: он отмечает сходство языков жителей Бактрии, Согда, Парфии и Мидии (Азербайджан). На базе диалектов восточноиранских языков, очевидно, складывался язык Авесты — древнейшего устного и письменного памятника народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана, исповедовавших зороастризм.

По мнению И. М. Дьяконова и В. А. Лифшица (51, 153—157), основанному на недавно открытых в Нисе памятниках, письменная Авеста, видимо, существовала с начала нашей эры и определенно — к началу Сасанидской эпохи (III в.).

Исследователи единодушны в том, что кодификация Авесты растянулась на несколько столетий и что, следо-

вательно, основные ее положения имели устное хождение. «Родина зороастризма, вернее, то место, где он впервые пустил корни, конечно, Бактрия» (17, 45). Об этом говорится и в «Шахнаме». Священной книгой этой религии, так сказать «зороастрийской Библией» (термин Е. Э. Бертельса), является Авеста (от древнего «упастха» — «основной текст») [1].

Возраст всего комплекса текстов, входивших в Авесту, вряд ли можно установить, поскольку памятник складывался в течение многих веков. Столь же трудно определить место его возникновения. Эта проблема, связанная с изучением языка Авесты и принадлежности его к той или иной этнической группе, вызвала многочисленные дискуссии и лишь открытие археологических памятников (надписи и стелы индийского правителя III в. до н. э. Ашоки, найденные в 1915 и 1938 гг.), язык которых близок к авестийскому, дают основание считать, что «родина языка Авесты — местá древнейшего расселения восточноиранских племен, говоривших на языках скифо-сакской группы и бывших предками различных народов (в том числе таджикского) и посейчас населяющих Среднюю Азию» (17, 49). О том, что зороастризм зародился на восточноиранской почве и Авеста сложилась там же, говорят многие западные востоковеды. Так, известный иранист Ф. Альтхайм пишет: «На берегах Оксуса (Амударьи. — *Х. К.*) стояла колыбель Заратуштры, и оттуда вышла названная по его имени религия» (142, 163).

Целиком приемлемы выводы Е. Э. Бертельса, считающего, что новый совершенный алфавит для кодификации разрозненных текстов Авесты был выработан в короткий срок в восточных районах Ирана и уже при Парфянах имелись готовые записи священных текстов, пришедших из Бактрии и Согдианы. Фрагменты Авесты, которые сохранились до нашего времени, можно назвать про-

---

[1] «Некоторые считают, что Заратуштра родился в Азербайджане, другие говорят, что он из Рея. Теперь же группа востоковедов пришла к мысли, что Заратуштра родился на востоке Ирана, так как в Авесте много восточной и систанской топонимии. Кроме того, язык Авесты очень близок к языку Веды, написанной на санскрите. Это также подтверждает мысль о восточном происхождении памятника. К тому же есть большая разница между языком Авесты и древнеперсидским, современником Авесты. Вот почему с уверенностью можно сказать, что Авеста сложилась на востоке Ирана» (214, 14). Такого же мнения придерживаются теперь советские и многие западные ориенталисты.

дуктом творчества восточноиранских народов лишь в конечном счете. Переписка, а с нею и переработка «священных» текстов происходили и в Иране, и в Индии, и в Азербайджане. Бытовала же Авеста во всем районе распространения зороастризма, почему она и входит в древнейший литературный фонд многих народов (17, 50).

Из некогда колоссальной по объему книги Авесты до нас дошли 63 тысячи слов. Памятник состоит из следующих частей: Ясна, Яшты, Висперед, Вендидат, Хурда Авеста (Малая Авеста). Ясна — наибольшая часть, представляющая собой сборник молитвословий. Любопытно, что он распадается на 72 главы. Это число сохранило свое сакральное значение до наших дней, в особенности в фольклоре (одноименный герой туркменского эпоса «Гёроглы» был одарен святыми знанием 72 языков. Эта цифра встречается во многих памятниках фольклора иранских и западнотюркских народов). В состав Ясны входят Гаты [2] — древнейшая часть Авесты, песнопение, молитвы, изгоняющие дивов (злых духов), восхваляющие огонь и т. п. Добавлением к Ясне является Висперед, не представляющий для нас интереса.

Большой интерес представляют Яшты, сохранившие древнейшие мифы, чуть ли не весь зороастрийский пантеон богов, а главное — древние предания, впоследствии использованные великим Фирдоуси для создания свода древнеиранского эпоса «Шахнаме». Отличительной чертой Яштов является их фрагментарность, а иногда лишь упоминание той или иной легенды или предания. Дошедшие до нас фрагменты дают возможность составить представление о величественном целом, потерянном для нас навсегда. Исследователи единодушны в том, что Яшты наряду с Гатами — древнейшая часть Авесты,

---

[2] «Это слово в Авесте имеет звучание Gathéha, но некоторые ученые по недоразумению читают его Gathe. Авестийское произношение Gathe было заменено в языке пехлеви на Gas, а в языке дари (новоперсидский язык) на Gah, что в обычном лексиконе означает имя места и времени, а также «трон», а также обозначают им разные музыкальные мелодии. Последнее применение восходит к древности, когда эти разделы Авесты читались распевно на различные мелодии, как это практикуется при чтениях Вед индусов и Корана мусульман.

Распространенные поныне мелодии сегah, чаргah и раст-е панджгah (у персов, таджиков и азербайджанцев. — *Х. К.*) восходят к авестийской древности. Известны также названия пяти молитв зороастрийцев с суффиксом gah» (214, I, 78).

сложенная главным образом до Заратуштры. Позднее они вошли в свод зороастрийской религии и были приспособлены к ее потребностям.

Вендидат (правильно «ви-дев-дат» — «против дивов данный») — последняя часть Авесты, содержащая в основном ритуалы и меры наказания за их нарушения. Вендидат делится на 22 главы — фаргарды. Только в первых двух фаргардах имеются сведения, представляющие для нас определенный интерес, а именно они повествуют о сотворении различных стран, например легенда о Йиме (в «Шахнаме» — Джамшид) и о постройке им вара (сада).

Таким образом, наряду с основными предписаниями зороастрийской религии Авеста донесла до нас и эпические сказания далекого прошлого. По мнению исследователей, все эпические части написаны стихами, силлабическим метром, без учета долгот, но, возможно, с каким-то учетом ударений.

Теперь уже ни у кого не вызывает сомнения роль и место скифо-сакских племен в этногенезе древнего населения Средней и Центральной Азии (23, 26 и сл.; 104). Это проливает свет на многие вопросы взаимосвязи культур народов, заселявших просторы этого региона. На основании новых археологических открытий с большей уверенностью можно говорить также о вовлечении в единый исторический процесс народов степей Поволжья и Приуралья. Обнаруженные на этой территории памятники материальной культуры «оказались удивительно похожими друг на друга» (114, 151). Для скифского населения этой территории принят условный термин «савроматы». По происхождению они были родственными племенами, носителями единой археологической культуры. Но южноуральские скифские племена, истинное этническое название которых неизвестно, этнически не были едины и по сравнению с группой Поволжья представляются более разнородными. Не исключена возможность, что они входили в состав дахо-массагетских и исседонских племен, близкородственных савроматам Поволжья (114, 153).

При всем сходстве общескифской культуры, по мнению советских ученых, имелось этническое различие между племенами, объединенными общим названием «скифы». Существенны местные особенности в их культуре в различных областях их расселения и в различные периоды.

Так, С. В. Киселев говорит об особенностях культуры «скифов» Алтая (маэмирская культура) и Минусинской котловины (тагарская культура) и др. (65, 487). Еще большее различие существовало в культуре среднеазиатских саков и скифов Причерноморья (107; 96; 54; 117). Тем не менее, как показали новейшие исследования, культура скифов Приаралья, именуемая Андроновской, имеет много общих своеобразных элементов с культурой саков и сарматов, сложившихся гораздо позднее. С. П. Толстов предполагает, что во втором тысячелетии, как можно судить по нашему, пока еще очень недостаточному материалу, тазабагябско-андроновский этнический элемент приобретает окончательное господство на всем протяжении Узбоя вплоть до берегов Каспия (125, 247).

Таким образом, связь и этническая общность иранноязычных скифов Средней Азии с племенами Причерноморья, о которых сообщал Геродот и на которых ссылаются иранисты, проводившие параллель между иранской и скифской древностями, по данным современной науки, неоспоримы. Большой интерес представляют фрагменты легенд, преданий и эпических произведений, связанные со скифами и сохранившиеся до наших дней в греческих исторических памятниках. Они свидетельствуют о наличии большой устно-поэтической культуры у далеких предков народов этого региона. Рассмотрим, например, эпизод из борьбы персидского царя Кира Великого (у Геродота Кир—царь Мидии, т. е. Азербайджана) с массагетской царицей Томарис. Применяя военную хитрость, персы одолели в бою массагетов и пленили Спаргаписа, сына царицы, предводителя войска. Царица Томари пытаясь выручить из беды сына, предложила Киру освободить Спаргаписа и с миром удалиться. Интересен ультиматум царицы: «Если же не сделаешь этого, клянусь Солнцем, владыкой массагетов, я утолю твою жажду крови, хотя ты и ненасытен». Кир не принял ее предложения и был убит в жестоком бою. Царица, как обещала, наполнила мешок человеческой кровью, погрузила голову Кира в мешок и сказала: «Хотя я вижу победила тебя в сражении, но ты причинил мне тяжелое горе, коварством отнявши у меня сына, и я насыщу тебя кровью, как угрожала».

Характер эпоса имеет также сообщение Полиена в книге «Военные хитрости» (XII, 12) о подвиге скифа Ширака. Когда в 513 г. до н. э. скифы восстали против

иранского царя Дария Первого, в его лагерь явился сакский конюх Ширак, изуродованный, с отрезанными ушами и носом. Он заявил, что так поступили с ним его соплеменники, за что он должен отомстить им и готов служить иранскому царю. В частности, он предложил проводить войско персов в тыл к сакам. Семь дней вел он войско по утомительному пути и вывел его в безводную пустыню. Персидский царь под угрозой казни потребовал, чтобы Ширак указал правильный путь. Герой ответил: «Я выиграл победу, ибо для отвращения бедствия от саков, моих земляков, переморил персов жаждой и голодом» (48, 35). Оказалось, что мужественный конюх во имя спасения соплеменников сам нанес себе увечье.

Древнегреческий историк Ктесий из Кинда (конец V—начало IV в. до н. э.), служивший при дворе персидских царей, рассказывает о царице саков Зарине: «Над саками в это время царствовала Зарина, женщина воинственная и далеко превосходящая смелостью и деловыми качествами всех прочих сакских женщин. В народе этом вообще женщины помогают мужьям своим в военных делах. Зарина же, всех простотой превосходя, дивила как предприимчивостью, так и удачей в своих действиях. Варваров соседних, которые возгордясь, хотели подчинить себе саков, покорила она силой оружия, значительную часть страны привела в возделанный вид, немало городов выстроила и создала своему народу счастливую жизнь. Поэтому подданные по кончине Зарины в знак признательности за благодеяния ее и в память ее добродетелей соорудили ей гробницу, далеко превосходящую прочие» (38).

Как бы вторя Ктесию, спустя более 20-ти веков узбекский историк Абульгази (1603—1664) в книге «Родослоная туркмен» говорит: «Знатные люди и бахши из туркмен (в этногенез туркмен входят саки), сведущие в истории, рассказывают: семь девушек, подчинив себе весь огузский иль, много лет были беками. Первая из них — Алтун-Гозеки («алтун» по-тюркски „золото", что соответствует имени сакской девушки Зарина — „золотая"), дочь Сундун-бая и жена Салор-Казан-алпа. Она была высокого роста. Вторая — Барчин Салор, дочь Кармыш-бая и жена Мамыш-бека. Могила ее находится на берегу реки Сыр и пользуется известностью в народе. Узбеки ее называют Голубое жилище — Кёк-кесене (кашане)-Барчин; [это] — великолепный Гумб[illegible] убранный изразцами» (68, 78).

Античные авторы донесли до нас и другие легенды, например о любви могущественной Зарины к богатырю Стриангу. Эта легенда перекликается с туркменским эпосом «Гёроглы» (сказание о девице Хирмандели), узбекским дастаном «Делли» из цикла «Гороглы», древнейшим сборником эпических сказаний огузских племен «Книга моего деда Коркута» (III сказание о любви девицы Бану Чичек к беку — богатырю Бамсы-Бейреку). В таджикском эпосе «Гуругли» рассказывается о деве-богатыре Зарине Зарнигар (Златописанной), удивительно напоминающей героиню античного автора.

С точки зрения эпической преемственности представляет большой интерес и сведение, сообщаемое Хоресом Митиленским (IV в. до н. э.), современником Александра Македонского, о Зариадре, брате мидийского царя Гистапса, об Одатиде, дочери Омарта, владевшего землями выше Каспийских ворот до Танаиса (Яксарт — Сырдарья). Одатида, увидев Зариадра во сне, влюбилась в него. Она тоже явилась к нему во сне, и страсть к красавице овладела им. С тех пор они тосковали друг о друге. Одатида была самой красивой женщиной в Азии, да и Зариадр был красив. Зариадр направил к Омарту сватов, но тот не хотел отдавать свою единственную дочь иноземцу. Спустя некоторое время Омарт устроил пир, привел туда свою дочь и приказал ей выбрать себе из присутствующих жениха, подав ему вино в золотой чаше. Однако девушка, плача, отказалась. Она дала знать Зариадру о том, что отец выдает ее замуж за другого. Тогда юноша, переодетый в скифа, прибыл ночью во дворец и похитил Одатиду (75, 252; 76, 291).

Это сообщение Хореса Митиленского напоминает традиционный дастан, имеющий множество параллелей в народном творчестве узбеков, таджиков, туркмен, азербайджанцев, персов и др. Примечательно, что аналогичный сюжет находим мы в памятниках средневековой литературы народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. Он включен в «Шахнаме» Фирдоуси как рассказ о Гуштаспе (в греческом варианте — Гистаспе), брате Зариадра, и византийской царевне Китаюн. О подвиге Зарера (ср. Зариадра) в войне с туранским правителем Арджаспом рассказывается также в парфянской поэме «Аяткар Зареран».

Вышеназванные сюжеты были созданы ираноязычным населением скифского происхождения, обитавшим на

территории Средней Азии до появления там тюркоязычных племен. Тюрки, во многом восприняв древнюю культуру, внесли в нее нечто новое. Смешение тюрко-иранских элементов фольклора ярче всего обнаруживает эпос «Аяткар Зареран», парфянский памятник (см. ниже). Любопытно, что вопреки существующей иранской традиции, по которой Гуштасп считается царем Ирана (Фирдоуси и другие авторы), греческий историк Хорес Митиленский называет его «царем Мидии», т. е. Азербайджана.

Наиболее рельефно выражены связи скифо-сакских ираноязычных племен с тюркоязычными племенами в древности. Как пример можно назвать сюжет об Одноглазом великане, включенный в древнейший сборник сказаний огузов «Книга моего деда Коркута». Он зародился, видимо, первоначально в сакско-сарматской среде и перешел от них к тюркоязычным племенам.

Геродот пишет: «Итак, об исседонах у нас есть еще сведения. Выше исседонов, по их собственным рассказам, живут одноглазые люди и стерегущие золото грифы. Скифы передают об этом со слов исседонов, а мы, прочие, узнаем от скифов и зовем их по-скифски аримаспами: „арима“ у скифов значит „единица“, а „спу“ — „глаз“» (IV, 27). Месторасположение исседонов Геродот определяет следующим образом: «Итак, области до этих лысых людей нам еще знакомы, о том же, что выше их, никто с точностью сказать не может. Эти страны отделяют высокие недоступные горы, и никто их еще не переходил. По словам лысых, на горах обитают, хотя я этому не верю, козлоногие люди, а за этими горами — другие люди, которые спят шесть месяцев в году. Этому-то я уж вовсе не верю. Области к востоку от лысых достоверно известны: там живут исседоны. Но о землях к северу от исседонов и лысых мы ничего не знаем, кроме того, что они сами рассказывают» (IV, 25).

В сообщениях Геродота есть, безусловно, много исторически достоверного. Так, говоря об агриппеях, историк указывает: «Они плосконосые и с широкими подбородками» (IV, 23). Любопытен рассказ о том, что «лысые» питались плодами дерева «понтик», плод которого напоминает боб и имеет косточку. Когда плод созревает, из него выжимают густой сок, называемый «асхи». Советский ученый А. Б. Дитмар считает, что «понтик» — это черешня, которую до сих пор башкиры и казахи высушивают и варят с молоком или же пьют ее сок (46, 26). Казанские татары

называют сок черешки «аша» (ср. «асхи»), а осетины, непосредственные потомки скифов, называют черешню «аш».

Геродот считал исседонов соседями агриппеев. По мнению И. Забелина, исседоны жили на Урале и название реки Исети связано с наименованием этого племени (53, 220). Он также считает, что и аримаспы («одноглазые») жили на Урале, хотя другие ученые думают, что племена аримаспов кочевали по Северному Казахстану, приблизительно в районе города Степняк, где находятся крупные золотые рудники. Некоторые историки считают, что аримаспы занимали Алтай (46, 28). Весьма любопытно, что наибольшее количество вариантов мифа об одноглазом великане распространено именно в казахских степях, где обитали саки (70). В этой связи чрезвычайно привлекателен этноним «кайсаки» (самоназвание тюркоязычных племен, населяющих обширную территорию Казахстана), трансформированный позднее в «казахи». «Кайсаки», по-видимому, память о сакских племенах, обитавших на этой территории вплоть до V—VI вв. На самом деле, этноним «кайсаки» легко распадается на «кай» — древнеиранский титул, означающий «царственный», «царь» (этот титул широко приводится перед именами древнеиранских царей: Кай-Кобад, Кай-Кавус, Кай-Хосров и т. п.), и второй компонент — «саки». В целом же этноним «кайсаки» можно толковать как «царственные саки».

Первые сведения о появлении тюркоязычных племен в Азербайджане относятся к IV в., хотя Помпоний Мела сообщает о неких turcae, которые занимались охотой на Северном Кавказе еще в I в. (44, 103). О turcae на Северном Кавказе говорит и Плиний, помещая их рядом с сарматами, которых он причисляет к потомкам мидян (140, 106). Древнегрузинский летописец пишет о каких-то «бунтурках», свирепых племенах, живших по течению реки Куры еще при Александре Македонском. Л. М. Меликсет-бек предполагает, что слово «бунтурки» состоит из двух этнических компонентов: «hун-турки», т. е. гунно-тюрки (87, 70). Но у нас нет достаточного основания говорить о таком раннем проникновении тюрков (будь это даже hун-турки) на территорию Азербайджана. Исторически зафиксирована более поздняя эпоха — IV в. (70, 14). К IV в. приурочивают и появление тюркоязычных племен (хионов-хуннов) в Средней Азии (30, 195 и сл.). В VI в. бо́льшая часть Средней Азии перешла во владение

новой государственности — Эфталитов. Оседлая часть населения Эфталитского государства говорила на древних местных иранских языках. Однако к этому времени относится массовая миграция на эту территорию тюркоязычных племен, благодаря чему получил распространение тюркский язык. Этот период можно считать началом проникновения элементов тюркской культуры и усиления тюркского влияния в Средней Азии. В дальнейшем, продвигаясь на запад, тюркоязычные племена имели все более возрастающий контакт с местным населением, в результате чего в преобладающей части Средней Азии происходила тюркизация населения. Особенно усилился этот процесс, когда тюркоязычные племена Алтая, Центральной Азии, Семиречья создали в VI в. огромное государство — Тюркский каганат, которое быстро распространило свою власть и на Среднюю Азию.

Слово «тюрк» — не этнический термин: оно обозначало политическое объединение разнородных племен. В результате ассимиляции местного ираноязычного населения появляется новое этническое понятие — «среднеазиатские тюрки», которые успешно синтезировали две культуры — иранскую и тюркскую. Аналогичный процесс происходил и в Азербайджане, где вследствие притока большого числа тюркоязычных племен местное ираноязычное население было отюречено. Возник новый вид культуры — синтез иранской и тюркской. Приходя в соприкосновение с местным населением, тюрки, очевидно, принимали его верование — зороастризм, а также другие виды религиозного культа, существовавшие на территории Средней Азии и Азербайджана. Но, по всей вероятности, местные религии полностью не вытеснили верования пришельцев. Часть тюрков продолжала исповедовать «дух синего неба» — тангры. И поныне, например, многие тюркоязычные народы называют бога мусульман — аллаха словом «тангры» [3]. В VII—X вв. почти все культовые представления жителей Ирана, Азербайджана и Средней Азии были вытеснены новым, мусульманским верованием, принесенным арабскими завоевателями.

Существует еще одно очень важное обстоятельство, без учета которого невозможно решить проблему взаимосвязи культур иранских и тюркоязычных народов. Как видно из вышеприведенного небольшого обзора, тюрки —

[3] Или «танры», как произносят азербайджанцы и турки. Восточные тюрки произносят «тенгри».

отнюдь не однородная этническая группа. Даже западные тюрки этнически различаются между собой. Так, одни этносы (азербайджанцы, туркмены, узбеки, каракалпаки, частично казахи) имеют в своем этногенезе солидный пласт иранизма, тогда как вторую группу составляют тюрки, не имеющие генетических связей с иранцами. Но в течение длительного исторического периода они вступали в контакт с иранцами и испытывали влияние их культуры (татары, кавказские тюрки, башкиры, киргизы, казахи и др.). Влияние иранской культуры испытала еще одна группа тюркских народов — турки и через них гагаузы, добруджские татары Румынии и Болгарии, которые также не имели непосредственных генетических связей с иранцами, но исторически на протяжении сотен лет (главным образом турки) имели тесные контакты с иранцами.

Различные пути сложения тюркских этнических групп обнаруживаются и в их эпосе. Так, эпическая культура первой группы, созданная на базе синтеза культуры иранского населения и пришельцев-тюрков, привела к идентичности, например, мифов и фантастических сказочных образов в народном творчестве современных иранцев (персов, таджиков, афганцев, курдов и др.) и тюркоязычных народов первой группы. Это можно объяснить тем, что при сложении нового этноса удалось сохранить древние представления, в частности мифологические, автохтонного населения в неизменном или малоизмененном виде. Наличие же иранских мифологических образов в эпосе тюркоязычных народов второй группы можно объяснить только влиянием и заимствованием в результате длительных культурно-исторических связей.

Тесному контакту между тюрками и иранцами способствовала в первую очередь их идеологическая общность, длившаяся в течение почти двух тысячелетий, сначала на базе буддизма, затем манихейства и, наконец, ислама. «Особенно большое распространение буддизм получил при Кушанах. Буддийские тексты переводились на согдийский и на местные тюркские языки как с санскритского оригинала, так и с китайского» (17, 72). При этом наряду с сутрами, которые считаются проповедью самого Гаутами Будды, переводились и джатаки — свод притч, легенд, сказок, тесно связанных с устным народным творчеством. Например, Вассантара-джатаки, переведенный на согдийский язык, открывается обычным сказочным зачином:

у царя Шивы, правившего в городе Шивагхоша, не было детей. Он долго и упорно молил о рождении сына, и, наконец, у его жены родился сын. В таком же сказочном стиле ведется повествование о том, как принца воспитывали, как он вырос, как его женили и т. п. Аналогичный зачин характерен не только для ирано-тюркского сказочного эпоса, он является также самым распространенным композиционным приемом многочисленных дастанов иранцев и тюркоязычных народов.

На согдийском «и на одном из тюркских языков того времени, обычно условно называемом уйгурским, хотя от современного уйгурского языка он очень далек» (17, 72), сохранилась также литература христианская и манихейская. «Это обстоятельство особенно важно, ибо оно свидетельствует о том, что тюркское население Средней Азии мирно жило бок о бок с населением иранского происхождения уже по крайней мере две тысячи лет тому назад, почему культура и история этих народов и сплетены тесно» (17, 72). Этот вывод одного из крупнейших востоковедов представляется весьма ценным в свете изучения проблемы взаимосвязи и взаимовлияния культуры и литературы (в том числе устной) этих народов.

Иранское манихейство было основной (государственной) религией тюрков-уйгуров с VIII в. Оно имело сильное влияние и на мировоззрение тюркоязычных племен Центральной Азии и Сибири, а также на их соседей — монголоязычные племена. Религия Мани была крайне синкретична. На зороастрийскую основу контаминировались воззрения буддизма и в особенности христианства. Но еще раньше тюркоязычные племена Западной Сибири и Центральной Азии имели тесный контакт с ираноязычными народами Средней Азии. В частности, согдийские купцы по всем землям, населенным тюркоязычными племенами, имели фактории и вели с ними оживленную торговлю. Значительное число ремесленников на этой территории также были из иранцев Средней Азии. Это обстоятельство во многом облегчало проникновение манихейства в культурные представления восточных тюркоязычных племен, например в миф о сотворении мира. В древнетюркском мифе о добре и зле — тот же принцип дуализма, что и в иранском, т. е. действуют две противоположные силы: Ульген (доброе начало, соответствует иранскому Ахурамазде—Хурмузду) и Эрлик (злое начало, соответствует Анграманью — Ахриману). Ахурамазда — вер-

ховный бог с престолом на небе. Он бог добра. Анграма нью — демон, творящий только зло, — находится на земле, чтобы совращать людей с истинного пути, внушать им творить зло. Обе эти силы возникли одновременно из одного источника. Ахурамазда и Анграманью — близнецы и в равной степени могущественны. Века ми они ведут борьбу между собой, окончательная побе да Ахурамазды над Анграманью лишь предполагается. Следовательно, в иранском дуализме существует равновесие между противоположными силами. В алтайском мифе о добре и зле также действуют две силы: Ульген, называемый также Курбустан (от иран. Хурмузда), и Эрлик. Причем, как и в иранском мифе, обе эти силы вначале уживались мирно. Эрлик был помощником Ульгена. Позднее он отступил и стал творцом зла, тогда как Ульген, будучи верховным божеством (Тангры), творит только добро. Ульген обитает в пустоте Света (на небе). Имеет свой мир и Эрлик—Тьму. В алтайском мифе отмечается установление трех времен (юч ӧдеки намур), которые соответствуют древнеиранским и манихейским представлениям о Времени (Зурван). Тюрки-манихеи различали три времени: прошлое (эртмиш), настоящее (кюзинюр) и будущее (келмедик). В зороастрийской мифологии Время делится на четыре периода, каждый период длится 3000 лет. Свет и Тьма существуют извечно. Они никем не сотворены и никем не управляются. В первом трехтысячелетии все находилось в состоянии духа и абсолютного покоя. Так же в древнетюркской мифологии: Ахурамазда и Анграманью равны по силе и мирно уживаются. В тюркском манихействе несколько иначе: Ульген (Курбустан) обладает властью над Эрликом. Это влияние древнетюркского монотеизма (Кӧк Тангры). Вражда между Ахурамаздой и Анграманью возникает из-за того, что последний требует, чтобы Ахурамазда передал ему часть творимых им дел, но тот отказывается. То же самое требует Эрлик от Ульгена, но Ульген единовластен.

Второе время (второе трехтысячелетие) — период сотворения мира. Ахурамазда сотворил в первый день своих помощников — ангелов, называемых амеша-спентами. Тангры Ульген также имеет соответствующих помощников: Май-тере, Манды-шире, Янкара. Первый помощник известен в буддизме как бодисатва Моитрея. Он был перенесен через манихейство в Среднюю Азию и назван Маи-Тара (у монголов — Майдары).

В иранском мифе после того, как Ахурамазда сотворил мир, солнце, небо и другие начала, управление каждым из них он передал какому-либо амеша-спенте. В алтайском мифе верховный бог Хан-Курбустан-Тенгере сотворил 99 миров и управление каждым из них поручил своим помощникам. Земля, которая в алтайском мифе называется Кара-Тенгере, управляется великим Май-Тере. Земной же ад (Кара-Теша) передан под управление Керей-хана, сына Эрлика. В иранском мифе ад — обиталище Анграманью и его тварей.

В алтайском сказании «Алтын Мизё» всевышний бог Юч-Курбустан спускает на землю «божественных коней» для устройства жизни на земле. «Ведь в моем творении не было таких бедняков, как эти [старик и старуха]. В созданных мною червях и жуках не было такой пешей бедноты», — говорит Курбустан. Он наказывает черно-бурому жеребцу кормить старика и старуху. Исполняя его распоряжение, черно-бурый конь приносит первым людям скот. Это напоминает функцию Йимы — Джамшида иранской мифологии, который по распоряжению Ахурамазды создает на земле изобилие, в том числе заселяет землю скотом.

Большой интерес представляет миф, связанный с именем сына Хормусты (монгольская форма Ахурамазды) Гэсэра. В одноименном эпосе бурят отец, верховный небожитель (Ахурамазда — также небожитель), посылает на землю своего сына Гэсэра для истребления всяких чудовищ, пожиравших людей и все живое, для водворения порядка на земле. Гэсэру, сыну Хормусты, противопоставляется Атай Улаан, носитель зла, покровитель демонов и чудовищ — мангатхаев (130, 34). Этот образ также заимствован из арсенала иранской мифологии и соответствует Анграманью, против которого ведет борьбу Ахурамазда посредством своих представителей на земле — первочеловека Гайа Мареты и первопредка Йимы (Джамшида).

В VII в. на Аравийском полуострове родилась новая религия — ислам, влияние которой не могло не проникнуть в страны, тесно связанные с арабским миром. Уже к концу VII—началу VIII в. возникло общемусульманское государство (халифат) со своей цивилизацией, распространившее свою власть от Индии до Атлантического океана, охватившее Западную и Восточную Азию,

Африку и Южную Европу. Быстрый прогресс науки и культуры способствовал стандартизации языка, собиранию воедино его литературы, изучению его законов и истории. Началось взаимодействие так называемой арабской культуры с древнейшими культурами Ирана, Азербайджана, Средней Азии, Северной Индии и Греции. К концу X в. у мусульманских народов сложилась цивилизация мирового значения, обладавшая богатейшей культурой и имевшая в своем распоряжении огромное количество книг. В сложении этой цивилизации и ее развитии участвовали как арабы, так и неарабы, включенные в орбиту мусульманской идеологии. Такие столицы отдельных областей халифата, как Каир, Дамаск, Багдад на арабском Востоке, Мерв, Хорезм, Самарканд, Бухара в Средней Азии, Рей, Мешхед, Исфахан в Иране, Тебриз, Гандже, Барда, Нахичевань в Азербайджане, Кайрун и Фес в Северной Африке, Кордова, Гранада в Андалусии, стали центрами высокоразвитой культуры, науки, философии. Под влиянием ислама складывались также нравы, обычаи, нормы морали. Так, на мусульманских законах основывалась семейная жизнь и бытовая структура общества. В области образования мектебы и медресе были единственными учебными заведениями для всех стран мусульманского мира до изменений в системе образования, связанных с позднейшими реформами просветителей в каждой из этих стран. Обучение в медресе начиналось с арабской грамматики, поскольку выпускники должны были свободно владеть текстом Корана и уметь его комментировать, что невозможно было без хорошего знания арабского языка. Все эти факторы, само собой разумеется, не могли не отразиться на истории культуры этнически разных народов и послужили важной основой их сближения во всех областях социальной жизни. Особо ощутимо влияние этих факторов в складывании общеиранской и общетюркской (имеются в виду западные тюрки, приобщенные к мусульманской религии) культуры, с одной стороны, и во взаимовлиянии и взаимосвязанности этих культур — с другой.

Взаимодействие культур иранских и тюркоязычных народов осуществлялось также с помощью деловых связей, обмена визитами и установления политических отношений, а также посредством литературных переводов и т. п. Существенными в далеком прошлом были войны и

их последствия. Так, пленные превращались в рабов и становились объектами купли и продажи на рынках крупнейших городов Востока — Бухары, Хорезма и др. Купленные рабы обзаводились семьями и быстро ассимилировались. Процесс этот имел длительную историю и прекратился в некоторых районах Средней Азии лишь с победой Великой Октябрьской социалистической революции. Среди 24 туркменских племен потомки этих рабов получили даже самостоятельное этническое определение — «кул», что в переводе означает «раб».

Превращение пленных в рабов в истории Ирана отмечено еще в период Ахеменидской державы (VI—IV вв. до н. э.), о чем свидетельствуют барельефы на скалах, в том числе Бехистунские. Большой размах приняло рабство и рабовладение в Иране и Средней Азии после установления власти Халифатов. Под предлогом распространения «истинной» веры предпринимались жестокие кровопролитные экспедиции в страны кафиров (гяуров), в результате чего попадали в плен индусы, греки, армяне, грузины, абиссинцы и, конечно, тюрки, к которым древние мусульманские историки относили и саклабов — славян. Географ X в. Ибн Хокал в своей книге «Сурат аль-ард» («Описание земли») говорит: «При дворах Саманидов и в распоряжении их вельмож много таких (тюрков. — *Х. К.*) рабов. Большинство рабов из славян (саклабов. — *Х. К.*), хазар и других тюркских племен продают хорезмские и самаркандские купцы». «При дворе Саманидов и Дейлемов было много рабов и рабынь из тюрков», — пишет известный иранский историк литературы и фольклорист Забихолла Сафа (205, 122) и здесь же ссылается на арабоязычные источники X в., в которых восхваляется безупречная внешность тюркских рабынь, красота и отвага их отроков, привлекавшие к ним особое расположение вельмож во главе с сувереном. Рабыни-красавицы пополняли, конечно, гаремы, а отроки-красавцы при дворах или отдельных вельможах (эмирах, везирах и даже поэтах) исполняли должность виночерпия — «саки».

Хорошо известно о существовании в доисламской дворцовой жизни Ирана института саки. Геродот, говоря о великой чести, которая была оказана при дворе Камбиса сыну Кира, некоему Прексаспу, отмечает: «. .сын его был виночерпием у Камбиса, а это тоже — великая честь» (III, 34).

В дальнейшем в соприкосновении с персами и тюркская знать стала широко пользоваться этим обычаем. В послеисламский период кравчий был возведен в высокий и почетный ранг. Для нас представляет интерес лишь одна функция, приписываемая отрокам-кравчим. Они должны были, помимо всего прочего, знать искусство игры на музыкальных инструментах и исполнять на приемах как произведения народного творчества, так и литературные произведения, в числе которых были, безусловно, и свои, национальные. Очевидно, благодаря их деятельности сложился жанр сакинаме, состоящий из лиро-эпических стихотворений и поэм в средневековой персоязычной и тюркоязычной литературе.

Основное содержание сакинаме — воспевание былого величия древности, в особенности Ирана, олицетворенного в образах его легендарных царей Джамшида, Дария, Искандера и других, которые впоследствии вошли также в народное творчество.

Первоначально сакинаме была составной частью больших месневи об Александре Македонском. В 1618—1619 гг. Абд ан-наби Фахр аз-заман Казвини составил антологию под названием «Мейхане» («Питейный дом»), включающую тексты 57 сакинаме разных авторов. Особой популярностью сакинаме пользовалась в суфийской поэзии (устной и письменной), по форме распространения близкой к народному творчеству и имевшей немалое влияние на него. В частности, в эпическом творчестве иранцев, азербайджанцев и народов Средней Азии, например в цикле «Кёроглы» — «Гороглы», большое место отводится мейхане во главе с саки, в роли которого выступает красавец-отрок Эйваз. Кстати, его имя созвучно с именем исторического Аяза, знаменитого красавца-отрока, кравчего и любимца Султана Махмуда Газневида (999—1030 гг.), тюрка по происхождению, сыгравшего большую роль в сближении тюркской и иранской культуры.

Образ монарха-тюрка на троне Ирана, выходца из рабов Махмуда прочно вошел в народное творчество как иранцев, так и тюркоязычных народов. Существует большое число легенд, преданий и дастанов, в которых он и его любимец Аяз играют ведущую роль. Примечательно, например, то, что Махмуд впоследствии возвел своего любимца Аяза в ранг эмира. Возведение раба-отрока в ранг эмира или полководца по достижению им возмужалости было традицией при тюркских правителях, в част-

ности Сельджукидах, Хорезмшахах и др. Следы этой традиции прослеживаются и в народном творчестве. Так, Эйваз из азербайджанского эпоса «Кёроглы» становится одним из ведущих полководцев в отряде, а в таджикском эпосе «Гуругли» Аваз — главный богатырь страны Чамбули мастон. В таджикском эпосе, кроме Аваза, имеется фольклорный образ — это Саки, который является одновременно певцом-сказителем и кравчим. Таким образом, во взаимосвязях и взаимовлиянии народного творчества и литературы иранских и тюркоязычных народов немаловажная роль принадлежала при дворах феодалов саки, которым хорошо была знакома культура обеих этнических групп и которые обязательно были двуязычными.

Немалую роль во взаимодействии культур, в частности фольклора, играли и так называемые бродячие сказители. Посещая различные страны, они не только распространяли эпические произведения своего народа, но и обогащали свой репертуар новыми сюжетами. Существует легенда, составляющая зачин известного дастана «Сейфулмулук». Султану Махмуду надоели сказки, которые он слушал изо дня в день, и он приказал своему мудрому везиру Хасану Мейманди послать сказителей и сказочников в разные концы света, чтобы они нашли ему такую сказку, которая была бы ему неизвестна и которая поразила бы его воображение. В путь отправился сам везир. В далекой стране ему удалось узнать о сказочнике, который знал редкую сказку. Везир за большое вознаграждение записал сказку «Сейфулмулук» и преподнес ее своему суверену.

Фирдоуси и Низами называют имя знаменитого певца-сказителя Барбада. У Низами он служил правительнице Азербайджана Мехин-бану, затем перешел на службу Хосрову Парвизу Сасаниду. В поэме «Семь красавиц» Низами говорит о царевнах, которые рассказывали перед сном Бахраму сказки своих народов. Узбекский поэт XV в. Навои рассказывает о том, как каждый вечер приводили в спальню Бахрама сказителя, который развлекал его сказками. Герои почти всех дастанов — сами сказители, а в эпосе «Кёроглы» герой держит при себе ашика Джунуна, который, разъезжая по Турции и Ирану, воспевает подвиги своего хозяина.

Сложен процесс взаимопроникновения культур. Выше мы рассмотрели лишь некоторые факторы. В целом же процесс обусловлен всеми видами межэтнических связей:

этно-генетической, социально-политической, идеологической и историко-экономической.

Данная книга состоит из двух разделов, рассматривающих контактно-генетические связи. Первый раздел состоит из двух глав. В первой главе рассматриваются мифы, мифологические истории народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана, во второй — исследуются эпические памятники. Весь первый раздел охватывает материалы того времени, когда племена, населявшие территорию рассматриваемого региона, имели между собой генетическую общность и единую культуру, а следовательно, и неделимое культурное наследие.

Второй раздел также распадается на две главы: первая посвящена анализу азербайджанского эпоса «Кёроглы» в сопоставлении с туркменским «Гёроглы», вторая — исследованию многонационального эпоса об Ашик-Гарибе. Цель этого раздела — выявить межэтнические связи на анализе наиболее популярных памятников, сложенных у разных народов в почти одинаковых историко-культурных и социально-экономических условиях.

I

Ираноязычный эпос

Глава первая

Мифы и мифологическая история древних народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана

Основные сведения об иранской мифологии сохранились в древних памятниках, к которым относятся священная книга зороастризма Авеста и многочисленные комментарии к ней. По меткому выражению Е. Э. Бертельса, ценность гимнов Авесты «в том, что в них широчайшим образом использованы древние предания, что они сохранили как бы скелет героического эпоса древних восточноиранских народностей, позднее развернутого в такую изумительную картину Фирдоуси. Соприкосновение с «Шахнаме» в Яштах — на каждом шагу; причем иногда мы видим в них зачаток того художественного образа, который в более развернутом виде находим у поэта, иногда же встречаемся с остатками преданий, Фирдоуси неиспользованных» (17, 31—55; 23, библиография).

Мифы вошли также в иранские эпические памятники, такие, как «Шахнаме», «Рустамнаме», «Искандернаме», «Дарабнаме», «Бахманнаме», «Джамаспнаме», «Гуштаспнаме», пехлевийские книги «Артавиракнамак», «Аяткар Зареран», «Яткари Арташир Папакан» и др.

Мифологические образы дива, пери, аждахи (в Авесте — Ажи Дахака), птицы Симург, а также большинство так называемых исторических личностей, как Джамшид (первоцарь, первочеловек в Авесте, названный Йимой), Хушанг, Тахмурас и др., а главное — борьба Добра со Злом, составляющая идейную основу Авесты, нашли самое широкое отражение в сказочном и дастанном эпосе как иранцев, так и многих тюркоязычных народов.

Мифологическое творчество является олицетворением сил природы. Ф. Энгельс пишет: «Этот первоначальный процесс прослежен при помощи сравнительной мифологии — по крайней мере у индоевропейских народов — до его первого проявления в индийских ведах, а в дальнейшем развитии он детально исследован у индусов, персов, греков, римлян, германцев и, поскольку хватает материала, также у кельтов, литовцев и славян» (139, 299).

Рожденный на мировоззренческой основе, фантастический образ сохраняет самостоятельную ценность до тех пор, пока существует хотя бы слабая, «мерцающая» (Э. В. Померанцева) вера в его реальность. Но фантастические образы обладают свойством переживать ту мировоззренческую атмосферу, которая их породила, и, превращаясь в художественное сознание, создают круг образов и мотивов, которые живут и продолжают «работать» в искусстве, когда уже давно кануло в вечность мировоззрение, создавшее их и воспринимавшее их как воплощение самой действительности. Такой образ Померанцева называет «образом-стандартом» (98, 91). Таковыми являются образы дива, пери, аждахи (аждархи) в народном творчестве иранцев и тюркоязычных народов в различных модификациях.

Див — иранский мифический персонаж, восходящий главным образом к индоевропейской основе. Дуализм древнеиранского верования, отображенный в Авесте, выражается в признании двух начал — Добра и Зла, каждое из которых возглавляется определенной иерархией богов и антибогов. Так, Добро и добродетели на земле охраняются от посягательств нечистых и злых существ приверженцами Ахурамазды — божества Добра и целым рядом амеша-спент и язатанов. Существуют и их антиподы творящие зло. Их возглавляет Анграманью, который обитает в вечном мраке. В представлении сторонников Мазда-Ясны Анграманью — носитель следующих функций: дуждама (создатель злых существ), маирья (разрушитель), даевотема (див дивов).

При совершении добра Ахурамазда опирается на амеша-спент и язатанов. Анграманью творит зло, опираясь на дивов, друджов (лживых людей), ятуков (джадуколдунов) и паирика (пери). В составе Авесты имеется специальный раздел Вендидат («кодекс против дивов»).

Див в Авесте (даева) выступает в одном ряду с другими носителями зла, в частности колдунами и пери. Кроме

того, в Авесте див — божество неиранцев, т. е. тех, кто верует в Див-Ясну (иранцы веровали в Мазда-Ясну). Это проливает свет на происхождение образа дива. В древних верованиях арийцев он был божеством. Следы этого обнаруживаются и поныне в языках индоевропейской группы: латинский «divus», греческий «Zeus», французское «adieu», русские слова и выражения «удивляться», «диву даваться», «дивная красота» (т. е. божественная красота). В санскрите «дева» означает «свет», а у индусов «deva» — «божество». Даева (авестийский), по всей вероятности, у древних, дозороастрийских иранцев также считался божеством.

Сохранился, например, эпиграфический памятник, получивший в специальной литературе название «Антидевская надпись Ксеркса». В ее тексте в числе стран и народов, которые были подвластны Ксерксу (V в. до н. э.), называются Мидия (Азербайджан), Хорезмия, Парфия, дахи, скифы Наумаварта, скифы с островерхими шапками, и далее говорится: «И среди этих стран была такая, где прежде дивы почитались. Потом по воле Ахурамазды я этот притон дивов разрушил и провозгласил: „дивов не почитай“» (133, 277). О почитании Белого дива в Таджикистане до недавнего времени писал известный этнограф М. С. Андреев: «Очень интересный старый образ божества, покровительствующего пряхам, сохранился в глухой, уединенной долине Язгулема. Здесь пятница — день, посвященный „Дэви сафед“ — белой богине (в Язгулеме Дэви сафед — существо женского рода). Пряхи поэтому в этот день воздерживаются от работы. Вечером в этот день Дэви сафеду приносится жертва».

В иранской мифологии каждый бог имеет своего антипода. Так, верховному богу Ахурамазде (Хурмузду) противопоставляется верховный властелин злой силы Анграманью (Ахриман). Если Ахурамазда имеет семь помощников — амеша-спент (ангелов), при помощи которых он совершает свои добрые дела, то Анграманью — Ахриман тоже имеет семь помощников — дивов, называемых «камара-диван» (авестийское «ка марегā» — «какая отвратительная голова») — эпитет семи дивов, противостоящих семи амеша-спентам. В Бундахишне перечисляются все дивы и описывается, какой вред приносит людям каждый из них.

Акуман-див — один из семи камара-дивов — внушает людям совершение разных злодеяний и непримиримость

к добру. Он в Авесте называется «ака-манаһ», что означает «злое намерение». По Гатам, он побуждает к злу и других дивов (Ясна 35, § 6); недобрые люди берут пример с него (Ясна 57, § 5). Он является первым исполнителем всех злых замыслов Анграманью (Вендидат 19, § 8). Он враг амеша-спенты Бахмана и вестник Анграманью (Яшт 19, § 46).

Бушасп-див (в Авесте «бушуэста» означает «предопределение», «судьба»). Этот див, очевидно, первоначально был богом судьбы. Впоследствии он трансформировался в дива лености. Когда поет первый петух, Бушасп-див старается не дать людям проснуться и приступить к полезным делам. Если кто-либо и просыпается, он направляет его на злые дела (Вендидат 18, § 15—17 и 23—25).

Сидж-див (в Авесте «thyajah» означает «страдание», «разруха») несет разрушение.

«Ћич-див (в Авесте «haecah» — «засуха», «голод»; в современном персидском языке «hič» — «ничего») несет людям нужду и нищету.

Аз-див (в Авесте «ажай» — «ненасытность»; в этом же значении «аз» в современном персидском языке) — враг бога Азара (Вендидат 18, § 19—22). Можно одержать верх над ним, принеся в жертву молоко и жир (Ясна 16, § 8; Ясна 68, § 8). Аз-див покровительствует тем мужчинам, которые, пренебрегая своей женой, домогаются чужой.

Пани-див олицетворяет жадность и скопидомство.

Нас-див (в Авесте «насу» — «труп») завладевает трупом умершего. Можно избавиться от него, упомянув имя какого-либо амеша-спенты, в особенности Хордада (Яшт 4, § 2—3, 8). Нас-див проникает в тело человека, если тот один везет хоронить умершего (Вендидат 7, § 2—4). Его можно отогнать при помощи четырехглазой собаки (Вендидат 8, § 16—18), а также, если омыть труп мочой коровы или прочитать Гаты Заратуштры.

Ферифтар-див (в современном персидском языке глагол «ферифтан» — «обмануть») обманывает людей.

Эспазак-див распространяет сплетни, сеет вражду между людьми.

Анасат-див совершает насилие над людьми.

Агаш-див (в Авесте «аигаш» — «обладающий дурным глазом») помогает сглазить людей.

Бут-див (в Авесте «бути» — смысл неясен). Предполагают, что это Будда. Такое соответствие обнаруживает Бундахишн, где говорится: «И это тот, кому поклоняются

в Индостане. Его душа переселяется в другое тело (букв. «гостит»), и тогда чтят его как Будасфа» (санскрит «бодhви сатhва»).

Аставидад-див (в Авесте «аставидати» — «бренность тела») — демон смерти (ср. с библейско-кораническим Азраилом). Чтобы спастись от него, следует вызвать на помощь Соруш и Митру (Ясна 57, § 8—9).

Апуш-див (в Авесте «апаоша») и *Аспанджаруш-див* — два дива, которые ведут войны против богов дождя, в частности Тиштары.

Кундак-див (в Авесте Кунда) — покровитель колдунов.

Индра-див (в Авесте Индра — божество) — один из камара-дивов — отговаривает людей от добрых дел, враг амеша-спенты Ордибехешта. В ведической литературе он могущественный бог.

Нангhаитh (в Авесте Нангhаитhиа) — один из камара-дивов, внушает людям грусть и печаль; враг амеша-спенты Спандармаза.

Тириз и *Зириз* (в Авесте Таурва — «громитель»; Зарва — «желтый» или «зеленый») относятся к камара-дивам. Враги амеша-спент Хордада и Амурдада. Эти дивы делают ядовитыми травы и отравляют скот.

Митухт-див (в Авесте «митhаохта» — «лживое слово») — див лжи и подозрительности.

Рашк-див (в современном персидском языке «рашк» — «зависть») — див лжи, злопамятства, мести и зависти; союзник Хашм-дива.

Хашм-див (в Авесте Аешма. В современном персидском языке «хашм» — «гнев», «ярость») — див, к которому обращаются злодеи (Ясна 35, § 6), добродетельные люди стремятся уничтожить его (Ясна 48, § 11). Он враг стада, а также враг Правды («аша»); вестник Анграманью (Яшт 19, § 46). Хашм-див создал неделю (семь дней), в течение которой он намерен уничтожить все сущее, но Кияны (первоцари, герои и богатыри) отнимут у него шесть дней (см. ниже о шести днях сотворения).

Последние три дива очень близки по функциям. В Бундахишне говорится: «Там, где появится Митухт, — там гостит рашк [зависть], а там, где Рашк, — там и хашм [злость, гнев]. Там, где появится Хашм, — там будет уничтожено много творений [Ахурамазды], будет много разрушений. Все злое, направленное против творений Ахурамазды, идет от Хашм-дива. Много зла и поражений принес он Киянам и богатырям. Говорят, что Хашм-див об-

ладает „кровавым оружием“, все человеческое горе исходит от него» (196, Сотв., 86). С Хашм-дивом непосредственно связан *Акаташ-див* («создатель зла»). Он доволен теми людьми, которые не убивают вредных насекомых и пресмыкающихся (змей и пр.).

Визараш-див (в Авесте Визараша — существо, которое сбивает с пути всех, кто попадает ему под руку) заковывает души грешников в цепи, волочит их к мосту Чинуд [1] и оставляет у входа в ад.

Удак-див (в Авесте нет; возможно, что он относится к дозороастрийской вере иранцев). Любопытна его функция: когда люди сидят за едой, он через ангела внушает им, чтобы они болтали и поднимали крик, так как люди, занимающиеся болтовней во время еды, в рай не попадут.

Зарман-див (в Авесте Заурван — «старый», «старик», «мыслящий по-стариковски») — див старости.

Чашмак-див (в Авесте нет; «чашмак» в современном персидском языке — «глаз», «глазок») творит землетрясения, пыльные вихри и противостоит тучам.

Варан-див (в Авесте нет) вводит людей в заблуждение.

В Бундахишне как бы подводится итог перечислению дивов: «Каждому из них помогает еще ряд дивов и друджей, перечисление которых займет много времени (букв. „затянется“). Существует и огромное число безымянных дивов. Говорят, что они также причиняют [людям] муки, боль, страдание, совершают насилие. Они распространяют вонь, гниль, способствуют бесплодию и приносят много разного зла. Они довольно известны. Часть их всегда в человеке, и человек это знает» (196, Сотв., 83).

Таковы представления древних иранцев о тех явлениях, с которыми они ежечасно сталкивались. Объяснение этих явлений вполне соответствует уровню эмпирического мышления. Отметим, что не все из перечисленных выше мифических образов сохранились или трансформировались в народном сознании. Этому способствовало, конечно, развитие науки и как следствие смена эмпирического мышления абстрактно-логическим. Немалую роль в вытеснении старых представлений играла и смена религии. Новая мусульманская религия, как в свое время зороастризм, внесла в народное сознание новые представления о миро-

---

[1] Чинуд — мост над адом, по которому в Судный день пройдут воскресшие люди. Любопытно, что аналогичный мост описывает и Коран, священная книга мусульман.

здании, по-своему объяснила те же явления, нашедшие столь стройное толкование в зороастризме. Однако исламу не удалось полностью вытеснить сложившиеся у людей представления о мироздании на основе зороастризма. Шла упорная борьба за отрицание старого и внедрение нового. Многие из старых народных представлений ужились с новыми или растворились в них. Так, всемогущий верховный бог Добра легко был заменен семитским аллахом, который сохранил основные функции первого. Был сохранен также дуализм зороастрийской веры. Он нашел в какой-то степени аналогию в монотеистическом исламе, где единому богу аллаху противопоставляется его антипод шейтан, который у приобщившихся к исламу иранцев легко заменил всесильного антипода Ахурамазды Анграманью.

Зороастрийский дуализм прочно сохранился в народном творчестве, особенно в сказочном, и в некоторой степени в дастанном эпосе, где по-прежнему борьбу ведут две противоположные силы — Добро и Зло, и победа на стороне Добра, ибо «Анграманью в конце концов будет побежден» (Яшт 19, § 96). Сохранился также в народном творчестве иранцев и от них перешел ко многим тюркоязычным народам образ дива, ближайшего помощника Анграманью, но уже в сильно трансформированном виде. Ниже мы рассматриваем новый этап в развитии общественного сознания и соответственно его отражение в народном творчестве.

В древнейшей мифологической части «Шахнаме» дивы — единственные враги Ирана, с которыми ведут успешные войны первоцари, такие, как Хушанг, Тахмурас, Джамшид. В эпизодах «Шахнаме», связанных с именами этих царей, создается такое впечатление, что образы дивов как бы сливаются с образами действительных врагов иранцев, с которыми они граничили и вели войны. В героическом эпосе иранцев див упоминается наряду с мифическим первочеловеком Гайа Маретой (в «Шахнаме» — Гайумарс). Дивы [2] наряду с мифическими туранцами (в «Шахнаме» — тюрками) — основные враги иранских богатырей. В иранском эпосе, по версии «Шах-

[2] В древнерусской литературе див — злое начало. В «Слове о полку Игореве» половцы сравниваются с дивами: «уже ударило насилие на свободу, уже бросился див на землю».

наме» Фирдоуси, первое нападение на Иран совершил сын Ахримана (носителя зла) Черный див:

Пришел Сиямак раздетым [без доспехов]
Сразиться с сыном Ахримана.
Схватил его Черный див в когти
Да, согнув, поднял его над шахом,
Поверг наземь тело царевича,
Когтями распорол его пояс.
Погиб Сиямак от руки нечестивого дива,
Лишилось общество государя [3].

(I, 30)

Следовательно, дивы ведут свое происхождение от Ахримана.

Дивы — искусные воины. В «Шахнаме» после убийства Сиямака сразу же повествуется о великих сражениях с дивами. Войны против дивов ведутся не только из мести за убийство Сиямака, но и как оборонительные, против нашествия дивов на страну. В мифологической части «Шахнаме» дивы, организованные враги Ирана, имеют предводителя (шаха) в лице Сиях-дива (Черного дива):

Великаны-дивы и [вслед за ними] колдуны,
Творя свои чары, отправились громадным войском.
Свирепый Черный див — их предводитель,
Пронзительный вой подняли до небес.

(I, 37)

Помимо Черного дива в «Шахнаме» представлен и Белый див (Сепид-див), также предводитель дивов. В народном творчестве, в частности в туркменских дастанах «Шабахрам» и «Гул и Билбил», дивы делятся на черных и белых). Вот портретное описание дивов в «Шахнаме»:

Я отправился в город дивов-великанов.
Какие там дивы! Подобные боевым львам.
Их кони быстрее, чем арабские,
А сами храбрее, чем иранцы,
Войско состоит из псуподобных,
Боевыми пантерами их можно считать.

(I, 195)

Войско дивов состояло из множества рядов:

Боевые пешие и конницы, двенадцать тысяч
Оказалось их при подсчете.

(I, 195)

---

[3] Московское критическое издание «Шахнаме» Фирдоуси (126). Дальнейшие ссылки будут на это издание. Римская цифра означает том, арабская — страницу. Перевод всюду наш. — *Х. К.*

Из этого описания ясно, что дивы жили в городах, были сильными и мужественными. Иногда даже отдельные недовольные иранцы из царской семьи искали у них защиты. Например, Каркук, внук Сама, был в войске дивов и воевал против своего деда (мотив друга из стана врага).

Внимание исследователей привлекли два эпитета, примененные к войскам дивов, — «горгсар» и «сагсар»:

Из тех волкуподобных воинственных,
Из тех великанов дивов Мазандерана
Войско, которое состоит из псуподобных,
Боевыми пантерами их можно считать.

(I, 195)

Первые сравниваются с волками, вторые — с собаками. Любопытно объяснение Дорна, который считает, что войско дивов было одето в волчьи и собачьи шкуры (215, 42), что и дало повод к применению таких эпитетов. С другой стороны, иранский писатель и ученый Мохаммадали Джамал-заде выводит эпитет «сагсар» из названия сакских племен, с которыми иранцы вели войны. Это предположение приемлемо и логично. Однако Забихолла Сафа считает его малообоснованным, говоря, что дивы, по «Шахнаме», якобы обитают в Мазандеране, а саки просочились в Иран из Средней Азии (206, 602).

Дивы Мазандерана изображены в «Шахнаме» самыми опасными врагами Ирана. Даже Джамшид, покоривший всех других дивов и на долгие годы лишивший их возможности нападать на свою страну, не осмеливался подняться против мазандеранских дивов. Их опасались и другие мифические иранские шахи-завоеватели, такие, как Феридун, победивший царя-змея Зоххака (в Авесте — Ажи Дахака), его внук Манучехр, Новзар, Кейкобад и др. Из всех мифических царей Ирана только Кейкавус пошел войной на дивов Мазандерана и потерпел поражение. Если бы не Рустам, спасший его и его войско, погибать бы ему в плену у дивов.

Вот как описывается страх иранцев перед мазандеранскими дивами:

Сказал так: «О правитель мира,
Достойный трона и короны великих мужей,
И до тебя были падишахи,
Но они не шли этим путем,
[Среди них] Манучехр ушел из этого мира,
Оставив после себя казну и двор,
Также ушли Зу, Новзар и Кейкобад.
Какой толк вспоминать этих великих людей?

[Обладая] войсками, [вооруженными] тяжелыми булавами,
Они и не помышляли о Мазандеране,
Ибо он [Мазандеран] — обиталище дивов-колдунов.
Талисман на нем и [весь он] опутан чарами.
Его саблей не возьмешь,
Не покоришь ни богатством, ни умом,
Хитростью не вступишь в него,
Зря не трать ни средств, ни труда,
Не следует вести войско туда,
Еще ни один шах не осмелился [так поступить],
Хотя все они были менее достойные, чем ты,
Но они слушались советов,
Ты кровью стольких именитых
Не орошай [чужие] деревья ради своей известности».

(II, 81—82)

Как видно, это — суровое предупреждение. Оно исходило от преданных советников и полководцев, таких, как Тус, Гив, Годарз, Зал, его сын Рустам и др. Тем не менее Кейкавус, возомнив себя владыкой мира, отвечает:

Но я превосхожу Феридуна и Джама
Как по мужеству, так и по богатству и власти.
У меня больше войск, смелости и состояния,
Чем у Манучехра и Кейкобада,
Которые не помышляли о Мазандеране.
Я никого не оставлю [в живых] в Мазандеране,
Обложу всех податью.
Все они ничтожны в моих глазах,
Что колдуны, что дивы тех краев.

(II, 82)

И вот правитель Мазандерана призывает на помощь Сепид-дива (Белого дива), который приводит свое многочисленное войско, состоящее из дивов, летящих по воздуху (в сказках и дастанах дивы совершают полет):

Появилась туча войск, [будто] настала ночь.
Мир потемнел, как лицо негра.

(II, 86)

Дивы ослепили Кейкавуса и его приближенных, однако не стали убивать их. Двенадцать тысяч дивов-великанов окружили иранцев, отобрали у них все награбленное, а предводителей войска заковали в цепи. Белый див никого не убивает, а берет лишь в плен. Более того, отобрав все имущество у пленных, он приказывает их кормить, но так, чтобы они лишь не умерли с голоду:

Пищу давали им понемногу,
Чтобы могли прожить день за днем.

(II, 87)

Как подобает полководцу, после победы над иранцами он отправляет посланника к правителю Мазандерана с захваченными у врага богатствами, напутствуя его следующими словами:

Отправляйся к царю, — сказал он, — сообщи ему:
«Теперь ты не обращайся больше к Ахриману,
Все богатыри Ирана и [сам] шах,
Больше не увидят ни ясного солнца, ни луны»,
Не стал я его убивать,
Чтобы он [лучше] узнал превратности судьбы
И образумился, терпя трудности, проливая слезы».
(II, 87)

В преданиях и легендах о дивах говорится как о вполне разумных существах, логически мыслящих, но живущих в пещерах. Сафа по этому поводу пишет: «Белый див был царем-полководцем мазандеранских дивов, имел войско, состоящее из нескольких тысяч дивов, жил он в пещере. И ныне жители мазандеранских селений у подножья Савадкуха сохранили память о пещере Белого дива и указывают на пещеру под Савадхуком, вход в которую сопряжен с большими трудностями» (206, 603). По преданию народов Средней Азии, дивы обитали в логовищах, называемых «девлох», расположенных к югу от Гиссарского хребта в Таджикистане.

В Авесте упоминаются дивы Мазана (так назывался тогда Мазандеран). Но эти дивы отличаются от других. Они в меньшей степени являются носителями зла, походят на людей и являются врагами Ирана. Они изображены великанами, обитающими в пещерах, обычное море им до пояса, а самое глубокое море — до подбородка. В одной из книг Авесты назван даже предводитель дивов Мазандерана. Его звали Аставидат, т. е. Див смерти.

Дармстетер считает, что дивы Мазана — это аборигены Мазандерана, полудикие неиранские племена (155, т. 2, 372). При правлении Зоххака мазандеранские дивы не осмеливались нападать на его страну, но как только пала его власть, дивы предприняли разрушительные походы. Тогда иранское население обратилось к Феридуну за помощью. Последний начал вести с ними жестокую войну: две трети из них уничтожил, одну треть загнал в горы. После этого дивы не показывались в Иране. Иранцы же боялись войти в мазандеранские леса (206, 608).

Следы этого повествования обнаруживаются в дастанах и сказках. Попадая в заколдованный лес, герой об-

ратно не возвращается; его спасают, преодолев чары дивов. В иранских легендах и мифах мазандеранцы — неиранцы. В «Шахнаме» о них также говорится как о чужеземцах. Еще при Сасанидах среди мазандеранцев были идолопоклонники (206, 608). С победой Рустама над дивами Мазандерана дивы в «Шахнаме» почти не упоминаются, их заменяют другие враги Ирана — туранцы.

Весьма любопытные сведения о взаимоотношениях дива и человека сохранил дошедший до нас так называемый фрагмент на согдийском языке, заимствованный, несомненно, из какого-то сказания о Рустаме. Примерно с VI по IX в. согдийский язык имел широкое распространение по всей Центральной Азии, в том числе среди тюркоязычных народов, о чем свидетельствуют памятники письменности, обнаруженные в XX в. в Синьцзяне (Восточный Туркестан), центре торговых факторий согдийцев. Вот сцены боя Рустама с дивами:

«. .Рустам, таким образом, преследовал их до ворот города. Многие погибли, затоптанные под его ногами. Тысячи были [обращены в бегство]. Войдя в город, они заперли его ворота». Дивы реагируют на свое поражение, как и люди: «Дивы толпой [?] пошли. [и] сказали друг другу: „Какое великое зло и великий позор для нас, что мы были заперты в городе одним-единственным всадником. Чего мы не сделаем? Или мы все умрем [и] покончим, или отомстим за царей“». Последняя реплика наводит на мысль, что дивы цитируемого памятника, как и мазандеранские, были на службе у какого-то правителя. Возможно, что согдийский фрагмент повторяет историю мазандеранских дивов, приведенную в «Шахнаме». До сих пор описание боя носило реалистический характер. Однако фрагмент не лишен и сказочного толкования, что еще раз подчеркивает его устную основу: «Дивы начали приготавляться. С силой и сильными ударами [?] они отворили ворота города. Много дивов. Многие взобравшиеся на колесницы, многие на слонах. . . многие на свиньях, многие на лисицах, многие на собаках, многие на змеях [и] ящерицах, многие пешком, многие. летая, как коршуны, а также [?] многие шли перевернутыми головой вниз и ногами кверху». Это сказочное описание напоминает поведение дивов в позднейших эпических памятниках иранцев и тюркоязычных народов. Более того, согдийский фрагмент древнего сказания характеризует дивов

как владеющих искусством колдовства и прочих магий: «Они подняли дождь, снег, град [и] сильный гром; они издавали вопли; испускали огонь, пламя и дым».

Тем не менее дивы ничем не отличаются от людей в искусстве ведения боя: «Они отправились на поиски доблестного Рустама. Рахш с пламенным дыханием [?] пришел [и] разбудил Рустама (эпическая деталь. Так поступает Гырат в туркменском и азербайджанском эпосе. — *Х. К.*). Рустам проснулся [?]. Он быстро надел опять свою одежду из шкуры пантеры [один из эпитетов Кёроглы — «носящий шкуру пантеры». Ср. с грузинским: «витязь в тигровой шкуре». — *Х. К.*], нацепил свой колчан [?], вскочил на Рахша [и] ринулся на дивов. Когда Рустам издали увидел войско дивов, он сказал Рахшу: „. .Мало пугайся“ Господин, если дивы у луга. Рахш согласился. Потом Рустам повернул вспять; когда дивы [его] увидели, они быстро устремили своих боевых коней. Одновременно пешие воины сказали друг другу: „Теперь храбрость военачальника [Рустама] сломлена. Он больше не сможет вступить с нами в бой. Ни в коем случае не давайте ему бежать и не пожрите его (сказочная деталь. В сказках и поздних эпических памятниках иранцев и тюркоязычных народов дивы — людоеды. — *Х. К.*), но захватите живым, чтобы мы подвергли его очень жестокой казни“ (так поступили мазандеранские дивы с Кейкавусом. — *Х. К.*). Дивы сильно друг друга одобрили [?], они испустили дружный вопль [и] отправились в погоню за Рустамом. Тогда Рустам обернулся. Он бросился на дивов, как яростный лев на добычу» (24, 133—134).

Остается лишь сожалеть, что, судя по фрагменту, великолепное и самое раннее из известных нам сказаний о битве Рустама с дивами не дошло до нас в полном объеме. Сохранился, правда, в поздней интерпретации цикл сказаний в книге «Рустамнаме», где как сам герой, так и его предки (прадед Гаршасп, дед Сам, отец Зал-е Зар), и его потомки (своего рода циклизация) ведут успешные бои с дивами. Эти сказания, за исключением небольших деталей, не входят в «Шахнаме». Неясно, знал ли великий Фирдоуси эти сказания, а если знал, то почему не счел нужным включить их в свое произведение.

Хотя в иранском эпосе дивы и противопоставляются человеку как сверхъестественная и враждебная ему сила, тем не менее они наделены человеческими чертами и качествами. Как и люди, они объединены в определенное со-

общество, имеют социальную иерархию: царь, полководцы, войско и пр. Они владеют речью. Более того, в отдельных случаях культура дивов находилась на более высоком уровне по сравнению с людьми. Так, они учили грамоте первоцаря иранцев Тахмураса (в Авесте Тахма Уруп):

Научили владыку письменам,
Осветили его сердце знанием,
Обучили не одному письму, а около тридцати;
Румийскому, арабскому, парси,
Согдийскому, китайскому и пахлавийскому
И всяким [языкам], о которых было слышно.
(I, 38)

Поэт называет основные языки, которые в его время были известны иранцам. Это греческий («руми» — «римский», имеется в виду распространенный язык на территории Византии — Восточно-Римской империи), арабский, среднеазиатский («согди» — один из иранских языков Средней Азии, на котором говорило ираноязычное население на территории нынешнего Таджикистана, Узбекистана и частично Афганистана), китайский, под которым в средние века в Иране подразумевали не только язык Китая, но и соседних с ним народов, в том числе восточнотюркских. Наконец, Фирдоуси называет языки самого Ирана: парси (древний) и пахлави (доисламский). Упоминание поэта о знании дивами языков основано, очевидно, на народных преданиях, по которым искусством письма владели лишь Анграманью и его творения — дивы, которые скрывали это искусство от людей. Примечательно в этом эпизоде то, что дивы были вынуждены поделиться с людьми своими знаниями после того, как потерпели поражение от Тахмураса:

Две трети из них покорил колдовством,
Остальных — тяжелой булавой,
Повели их связанных, усталых и униженных,
[И тогда] взмолились они, пощады прося:
«Нам жизнь подари, чтобы новому искусству
Научился ты от нас, которое пойдет тебе на пользу».
(I, 38)

Подобные поступки характерны для дивов в волшебных сказках и дастанах. Когда герой побеждает их и дарит им жизнь, они становятся друзьями героя (мотив побратимства с врагом). Див как культурный герой отмечен почти во всех эпических жанрах иранцев и тюркоязычных народов. При Джамшиде, например, дивы строили первые жилища для людей:

Див воздвигнул стены из камня и извести,
Применив сначала геометрические расчеты и,
Воздвигнулись бани и громады дворцов,
И эйваны, что человеку — спасительный кров.
(1, 41)

Вот описание дворца Акван-дива в персидском народном дастане «Малек Джамшид»: «. .очнувшись, герой обнаружил себя в крепости, построенной из громадных камней, с сорока башнями, вдоль стен крепости — палаты, на дверях которых висят большие замки» (210, 106). Еще более пышную картину обиталища дивов рисует узбекский дастан «Рустамхан»:

А то, что показалось с краю, это — обиталище дивов,
Дивы были влюблены в Офтобой,
Вокруг ее крепости соорудили золотой арык.
Когда всходит солнце, в нем отражаются солнечные лучи,
Подобно солнцу сверкает он.
На горе Бахра обиталище дивов, дитя мое.
Вот так благоустроили они эти места!
Внутри [крепости], если посмотришь, есть несколько дворцов,
Это всем известное местопребывание дивов.
(Пер. Н. В. Кидайш-Покровской и А. С. Мирбадалевой)

Точно так же во всех волшебных сказках и дастанах иранцев и тюркоязычных народов дивы имеют роскошные дворцы с зелеными садами и прохладными ручейками; называются острова, заселенные дивами. В дастанах встречается и описание простого жилища дивов. Так, в азербайджанском дастане «Шахзаде Бахрам» говорится: «. увидели на горе небольшую крепость. Вход в крепость был заслонен большим камнем. Шахзаде Бахрам одной рукой поднял и выбросил камень. В крепости были три комнаты, выстроенные из камня» (6, 360). Дивы дастанов и сказок, как и эпоса, обладают городской культурой. Всякий раз, когда герой попадает в их жилище, он обнаруживает там все, вплоть до еды и оружия. В том же азербайджанском дастане далее говорится: «Бахрам с тремя своими богатырями вошел в первую комнату. Там они никого не обнаружили, но еда и питье были в изобилии. . Затем они вошли во вторую комнату, которая доверху была набита мечами, щитами, стрелами и пиками» (6, 360).

Дивы — не безымянные существа. Они носят очень громкие имена типа Пулад-див (Стальной див), Бид-див (Ива-див), Аржанг-див, Акван-див и др. Дивы — черно-

кожие, имеют кабаньи клыки, тела их покрыты волосами. Вот как характеризуется Акван-див в «Шахнаме»:

Голова, как у слона, волосы длинные,
Рот полон клыков, как у кабана,
Два глаза сверкают синевой, губы черные,
Страшно смотреть на его тело.

(IV, 313)

В финале дастана об Акван-диве в «Шахнаме» говорится:

Ты дивов считай за недобрые существа.
[Они] из тех, кто не благословлен богом,
Кто отклонился от человеческого пути.
Считай его дивом, не назови человеком.

(IV, 310)

Таков портрет дива в иранском эпосе.

По предположению иранистов (Кристенсен, Нольдеке, Забихолла Сафа и др.), в героическом эпосе иранцев образ дива сложился в результате длительной борьбы пришельцев-арийцев с аборигенами иранского плато, которые, по-видимому, стояли на более низком уровне социальной жизни. Внешнее описание дивов, очевидно, также реально. По-видимому, аборигены носили шкуры животных, отсюда их тела казались пришельцам покрытыми шерстью; их одеждой можно также объяснить наличие хвоста и рогов у дивов, которые натягивали на себя, вероятно, необработанные шкуры животных.

Объяснение столь неприязненного отношения иранцев к аборигенам, названным ими дивами, следует, очевидно, искать в сопротивлении, которое эти отважные, физически очень сильные люди оказывали пришельцам. Разумеется, они вели ожесточенные оборонительные бои и приносили немало бед своим противникам. Особенно ожесточенное сопротивление аборигены оказали пришельцам в малодоступных районах страны — в Мазандеране и Дейламане (ныне Гилян), народы которых, используя географические преимущества своей родины, могли приносить немало страданий и потерь пришельцам. Вот почему в иранском эпосе особое положение занимают мазандеранские и дейламанские дивы. Косвенным доказательством отваги аборигенов этих краев может послужить и то, что арабские завоеватели встретили самое большое сопротивление в Мазандеране, куда ислам проник на триста лет позже, чем на остальные территории Ирана. Именно эти реальные столкновения отразились в иранском героическом эпосе. В сказках же все это нашло преломление в более мифологизи-

рованной форме. Последнему способствовали, по всей видимости, древние дуалистические воззрения иранцев, корни которых обнаруживаются в Авесте и других зороастрийских книгах, дошедших до нас, к сожалению, во фрагментах.

Другие эпические памятники, в частности сказки, легенды и предания, приключенческие дастаны иранцев и западных тюрков, в целом повторяют характеристику дива, данную в героическом эпосе, в том числе в «Шахнаме». Так, в азербайджанском дастане «Мухаммад и Гуляндам» Гара дой (Черный див — ср. с одноименным дивом в «Шахнаме») имеет хорошо вооруженное войско. У него имеются свои владения — зеленые луга, куда ни птицы не прилетают, ни нога коня не ступает. Эти луга охраняются караульными («гаравул») дивами. Когда герой Мухаммад забрел на эти луга и сел отдохнуть, то на него набросились дивы из охраны владения, отобрали у него все имущество, тут же продали его коня (бытовая деталь), а самого бросили в темницу Черного дива, повесив ему на шею двухпудовую свинцовую гирю (6, 360).

Дастан, как и сказка, дополняет образ дива другими подробностями. Див сказки и дастана, например, большей частью индивидуальный персонаж, действующий в одиночку. Так же как и див героического эпоса, он имеет хвост и рога, безобразную внешность; он обладает свойством перевоплощаться, летает, преодолевая огромное расстояние в мгновение ока, может перевезти на себе целый дворец с обитателями, людей верхом на коне и т. д., например в узбекских дастанах (56, 381). Див дастанов и сказок делает попытку жениться на девушке-человеке, но, как правило, тщетно. Однако встречаются мотивы о брачной связи между человеком и дивом. Это образ дивзада («рожденный дивом»), представляющий собой полудива-получеловека. Див живет семейной жизнью. Мать дива — колдунья, которая в дастанах и сказках очень часто выручает попавшего в беду сына. В башкирской сказке «Алтындука батыр» Ялмауз посылает героя в «Каф тауы» (иран. Кухи Каф) за дочерью дива (15, 196), а в упомянутом азербайджанском дастане Черный див женат на красавице (6, 361). Див похищает красавицу-девушку, налетая на нее как туча, когда она прогуливается в саду, увозит ее в своей дворец, где держит взаперти, но окружает роскошью или, наоборот, за непослушание вешает ее за косы. В таком состоянии пребывает она, пока герой не освобож-

дает ее (азербайджанский дастан «Шах Бахрам»). Часто герой, освобождая красавицу, приобретает и несметное богатство дива.

Див сказки и дастана не обладает ни умом, ни хитростью. Его легко обмануть. В персидской сказке «Что сделала Гул с Санубаром» (одноименная сказка имеется у азербайджанцев) юноша отправляется в путь и встречает трех дивов, которые дрались между собой из-за трех предметов: коврика Соломона, который был способен летать на конец света; шапки-невидимки и дальнебойного лука со стрелой. Дивы встретили человека обычным для таких случаев восклицанием: «Какой прекрасный завтрак для нас!». Они предложили человеку поделить эти предметы между ними, прежде чем они съедят его. Юноша выстрелил из лука три раза, чтобы каждый див побежал за одной из стрел и принес ее обратно; все три предмета достанутся тому, кто придет первым. Невежество дивов спасло юношу от смерти. Впрочем, во всем народном творчестве как иранцев, так и тюркоязычных народов угроза герою быть съеденным дивами не осуществляется из-за наивности и глупости последних.

Как и в героическом эпосе, дивы сказки и дастана бывают черными и белыми. Они большей частью выступают как злые существа, людоеды, но нередко обладают и добродетелями.

В отличие от дива «Шахнаме», где он только отрицательный персонаж, злое начало — Ахриман, див сказок и дастанов в отдельных случаях носит и положительные черты. Если богатырь или другой герой побеждает дива и дарит ему жизнь, он становится помощником героя, дает ему клочок своих волос, чтобы в нужный момент герой мог вызвать его на помощь, бросив волосок в огонь.

Любопытные взаимоотношения человека и дива можно наблюдать в одном из дастанов узбекского цикла «Гороглы» — «Юнус-пери». Герой отправляется в поход в сказочную страну «Куй-каф», охраняемую, как и в других иранских и тюркоязычных эпических памятниках, дивами. Гороглы влюблен в Юнус-пери, дочь Рахмат-пери (имена соответствуют человеческим). Чтобы достичь цели, он должен преодолеть силу дива, охраняющего подступы к владениям пери. Див встречает Гороглы с обычным для дастанного и сказочного эпоса восклицанием: «Худай манга ав ибериндир» («бог послал мне дичь»). Происходит своего рода состязание между дивом и Гороглы: див берет

из-под мышки вошь размером с лягушку. Гороглы вытаскивает из сумки черепаху, выдавая ее за вошь; черепаха пожирает вошь дива. Во второй раз див ловит блоху; Гороглы вытаскивает из сумки зайца и выдает его за блоху. В третий раз див вырывает волосок из-под мышки, а Гороглы показывает хвост осла, который он держал под мышкой, и этим самым побеждает дива (все три условия состязания широко популярны в сказочном эпосе и других тюрко-иранских народов). После этого наступает то, о чем мы говорили выше: побежденный див становится помощником героя, вручает ему свой волосок, чтобы тот в нужный момент, бросив его в огонь, мог вызвать дива на помощь. Див, как и в других случаях, например в «Шахнаме», носит имя Самандар (Саламандра). Он переносит на себе Гороглы и его коня Гырата в Куй-каф. На этом приключение не кончается. Оказывается, дворец Юнус-пери охранялся дивами, носящими человеческие имена: Хасан Кульбар, Хасан чапсан («Хасан-бегун»), Хасан Якдаста («якдаста» — персо-тадж. «однорукий»). Они подчинялись падишаху дивов Тохтамыш-диву (тюркское имя, редко встречающееся в иранском эпосе, созвучно с историческим Тохтамышом из Кызыл Орды; ср. с эпосом «Эдигэ»), которому сообщили о появлении Гороглы. Он со своим сыном Гара-дёв (Черный див; ср. в «Шахнаме» — Диве сийах) и другими дивами нападает на дворец Юнус-пери, где находился Гороглы. Завязывается бой. Гырат ослепляет Тохтамыш-дива. Гороглы убивает его сына, бросает в огонь волосок дива Самандара, который тут же приходит на помощь и помогает Гороглы одолеть дивов.

В азербайджанском дастане «Мухаммад и Гуляндам» этот же мотив носит бытовой характер. Герой приглянулся жене дива. Она устраивает с ним свидание, но герой не поддается искушению. Узнав о честном поступке героя, Черный див освобождает его из плена и предлагает ему свои услуги. Как и в предыдущем случае, он дает Мухаммаду магическое средство, благодаря которому тот при любом затруднительном положении может вызвать его на помощь.

Дивы дастанов и сказок обитают в труднодоступных местах, например на горе Каф (Кухи Каф, турк. Кои-Кап), путь к их жилищам сопряжен со многими трудностями, преодолеть которые в состоянии только сказочный герой. В волшебно-фантастических сказках и дастанах дивы имеют подземное царство, в которое герой попадает через

колодец. Небезынтересно привести представление таджиков о дивах, записанное А. А. Семеновым:

«Дэвы — это духи-мужчины, гигантского роста, сильные, могучие, покрытые шерстью, с острыми когтями на руках и ногах, с ужасными лицами. Их обиталище — внутри гор, в утробе земли и на дне озер. Дэвы стерегут там „сокровища земли“: золото, серебро и драгоценные камни. Они великие мастера делать различные ювелирные вещи из находящихся в их распоряжении благородных металлов и камней. Порою случающиеся различные обвалы в горах и сотрясения почвы туземцы объясняют стуком дэвов в своих мастерских или же просто тем, что „дэв бунтует“». Как видно, это живо напоминает представления о культуре дивов, отмеченные в «Шахнаме» (градостроительство, грамота и пр.). А. А. Семенов продолжает: «Дэвы ненавидят все человечество и при первой встрече с людьми убивают их или уносят в свои мрачные жилища. .». Здесь, конечно, идет речь о простых людях, а не о героях сказаний и сказок, которые всегда берут верх над дивами. «Пища дэвов, по верованию горцев, состоит исключительно из человеческого мяса, а внутри их жилищ есть всегда темницы, где томятся сотни людей, удручаемых страхом каждодневной смерти, так как каждый день дэв выбирает себе по два человека — одного на обед, другого — на ужин». Это напоминает Депегёза (тюркского Полифема) из огузского эпоса «Книга моего деда Коркута» или миф о Зоххаке в «Шахнаме». В туркменском дастане «Саят и Хемра», как и в народной версии «Сейфалмулюк» из сборника сказок «1001 ночь», дивы поступают аналогично, предварительно заключив свои жертвы в темницу, что отмечено и у А. А. Семенова: «Звон цепей заключенных, их стоны и мольбы не трогают сердца дэва, и на все воззвания невольников к дэву о жалости и сострадании, на все заклятия его именем Худо-дэв отвечает страшными богохульствами» (112, 73—74).

В отличие от героического эпоса, где исход боя между дивом и героем определяется на поле сражения, в сказке и приключенческом дастане, чтобы одолеть дива, необходимо завладеть его душой. Душа дива, как правило, заключена в стеклянную посуду, которую проглотил голубь, а голубь закрыт в сундук и опущен на дно моря. Нужно достать сундук со дна моря; это удается герою при помощи перстня царя Соломона. Этот перстень герой получает от какого-либо помощника, которого он находит в про-

цессе преодоления многочисленных препятствий на пути встречи с возлюбленной. Описаны и другие способы хранения души дива (56, 385), однако во всех случаях, чтобы одержать над ним победу, необходимо сначала обнаружить его душу.

В киргизском эпосе «Эр-Тошток», вобравшем в себя много элементов из среднеазиатско-иранского фольклора, герой попадает в подземный мир. Он вступает в связь с женой дива, которая выпытывает у мужа, где находится его душа, чтобы сообщить Эр-Тоштоку. Оказывается, душа дива находится в местечке Ал-Таики, где есть золотое озеро (ср. с иранским мотивом «на дне моря или океана»), в этом озере живет желтая рыба (тюркский мотив), внутри ее — золотой сундук (эта деталь в иранском и азербайджанском мифе), в сундуке — сорок птиц (в иранском и азербайджанском мифе — одна птица, чаще голубь). Душа дива — души этих сорока птиц. Эр-Тошток достает сундук, убивает птиц — и див падает мертвым.

Мы так подробно остановились на образе дива потому, что с ним тесно связана сказочная фантастика героического и любовно-приключенческого эпоса, именуемого дастаном. Див является почти обязательным персонажем сюжета подобных произведений и как элемент сказочной фантастики восходит к мифологическому мышлению древних народов, о чем мы говорили выше. Однако в отличие от сказки, «которая не претендует на историческую и бытовую реальность и потому обычно переносится народной фантазией в сказочно-неопределенное прошлое и в далекое „тридесятое царство“» (56, 380), в героическом эпосе мифический образ дива обнаруживается в сюжетах, тесно связанных с историей, в том числе в туркменском и особенно в узбекском эпосе «Гороглы», что следует объяснить влиянием сказочного эпоса и отдалением эпоса как такового от своего «исторического» субстрата. Так, например, в азербайджанской и турецкой версиях эпоса «Кёроглы», сохранивших в большой степени связь с историей, нет никакого упоминания ни о диве, ни о пери. Наоборот, в среднеазиатских версиях дивы и пери занимают значительное место в судьбе героя или героини [4].

Образы дива, пери, а также аждахи и Симург, на которых мы остановимся ниже, для западных тюркоязычных

---

[4] Подробно об образах дива, пери и аждахи в узбекском народном творчестве см. 56, 380.

народов (азербайджанцев, туркмен, каракалпаков, узбеков, казахов) нельзя считать заимствованными. В связи с этим вряд ли можно согласиться с утверждением, что «тюркские народы восприняли эту древнюю традицию вместе с мусульманством и иранским культурным влиянием, и она прочно укоренилась в устном фольклоре и письменной народной литературе» (56, 381). Как мы показали выше, эти образы никакого отношения к мусульманству не имели, и наличие их в эпосе тюркоязычных народов Средней Азии и Азербайджана объясняется генетическим фактором. Все перечисленные тюркоязычные народы в своем этногенезе имеют иранский субстрат, их культура сложилась в результате синтеза многих культур, в том числе иранской и тюркской. Более того, в эпических памятниках этих народов обрисовка образа дива во всех деталях совпадает с описанием того же образа в иранском эпосе, что также не случайно, а объясняется единством мифологического мышления в отдаленном прошлом у предков всех перечисленных народов и отражением его в сохранившихся до наших дней памятниках.

Говоря о влиянии иранской культуры на соседей, прежде всего следует остановиться на одном из великолепных грузинских эпических памятников, на книге «Русуданиани» (110). В главе «О царе Зостере — сыне Зосимэ и сыне его Заве» герою говорят, как избавить египетского царевича от неисцелимого недуга, как одолеть дива и спасти красавицу. Борьба с дивами и аждахой (драконом) в этой повести — обычная утеха царевичей. Например, египетский царевич хвастливо говорит, что он «много лет в сражениях провел и убил пятнадцать тысяч дивов и драконов». В этой повести див преградил дорогу в город и не пропускает туда ни купцов, ни караваны, морит людей голодом: «Сидит на той скале огромный дэв, и путников не впускает в город, и из города не выпускает никого. Все богатство, отнятое у проезжих купцов, он прячет в пещере. Но в город он не входил и с горожанами не сражался, да и жители города не решались выйти схватиться с ним» (110, 34). В этом эпизоде див напоминает грабителя с большой дороги, что явно не соответствует функциям фантастического существа, каким он является в иранском и тюркоязычном эпосах. Подобная трансформация образа дива характерна лишь для грузинского эпоса, хотя сюжет его, по словам исследователей (см. предисловие этой книги), заимствован у иранцев.

Однако див в новой среде не полностью утратил присущие ему черты. В дальнейшем повесть сохраняет многие из черт, которыми наделен див в иранском эпосе. Даже название страны Учин-мачин (популярная сказочная страна ирано-тюркского эпоса Чин-Мачин, расположенная на краю света) остается фольклорным. Примечательно, что див грузинского эпоса называется Белый див. Описание внешности дива также сохранило иранское влияние: «Дэв тот поганый походил на гору большую. Как выдохнет — пещера дымом наполняется». О предводителе 40-тысячного отряда дивов говорится: «. .Бак-бак-дэв один может всю землю завоевать. Он так велик, что головой тучи подпирает, а шириной он с эту гору черную. Глаза его озерам кровавым подобны. А на лбу два рога — двадцать локтей в длину. С выдохом он пену изрыгает, как разлившаяся река песок выплескивает. . Черный дэв и Хазаран-дэв тоже очень страшные. . Белый дэв перед ними — что маленький холм перед большой горой».

Как и в иранском, в тюркоязычном эпосе у дива «на лбу два рога», а «изо рта торчат клыки кабаньи». Див живет семейной жизнью и имеет детей, охотится на диких зверей.

Однако в грузинской версии эпоса он представлен людоедом. В других же версиях говорится лишь, что он чувствует запах человека и готов проглотить его. В грузинском памятнике, увидев спящего Морского царя, див проглатывает его, а его жену уносит в пещеру и держит взаперти. Совпадает и мотив о том, что вся сила дива сосредоточена в его душе, находящейся в недоступном месте; овладев душой дива, герой может расправиться с ним. Так, Зав, герой повести, узнает от заточенной дивом девушки, дочери Морского царя, тайну души дива: «В трех шагах от этого окна имеется лестница, пусть витязь пойдет по ней, там увидит черный камень, он должен перевернуть его трижды, и дверь откроется. Кто перевернет тот камень, тот убьет дэва» (110, 48). Это совершенно отличная версия мотива овладения душой дива, не встречающаяся в эпосах других народов. В этом мотиве нет той волшебной силы, которая необходима для избавления от дива, т. е. герой овладевает не самой душой дива, как в других версиях, а лишь открывает путь к его логову. Дальнейшая судьба героя зависит от его ловкости и силы. Он должен побороть дива. Мотив волшебства здесь заменен мотивом героизма.

После смерти дива, как и в других версиях, герой обнаруживает несметное богатство, закрытое в комнатах. В повести «Здесь сказ о том, как Зав отправился сражаться с дивами, а Мисри и Горшараб пошли к себе на родину» дивы организованны, имеют войско во главе с полководцами, каждый из которых носит звучное имя (ср. с иранским героическим эпосом). Помимо Белого и Черного дивов, соответствующих одноименным дивам ирано-тюркского эпоса (в узбекских сказках — Белый, Черный и Красный дивы), в этой повести непобедимый див носит имя Бакбак-див (ср. узбек. Бакмак-див), а полководец другого войска дивов называется Хазаран-див («тысяча дивов» — очевидно, намек на его силу). Упоминаются еще два полководца — Дораз и Разим.

Аналогично древнеиранскому эпосу о борьбе человека с дивами (Авеста, «Шахнаме» и др.) в грузинском сказании бои с ними ведутся по всем военным правилам. Прежде чем напасть на людей, дивы посылают к их правителю послов с требованием выдать таких-то полководцев, которых они считают виновными в убийстве дивов. Как и люди, дивы ведут одиночные и групповые бои, перед единоборством бросают клич, призывая к бою, при этом их самохвальство такое же, как и у богатырей. «Пусть выходит и сразится со мной, пролью я кровь его, и мать его оденется в траур», — говорит див. При всей своей фантастической мощи дивы все же боятся людей, когда испытывают их силу: «Как увидели их дэвы, потеряли рассудок от страха, и стояли они, страхом пораженные, и шагу сделать не могли» (110, 86). Оружие у дивов и людей обычное для тех времен: копье, булава, меч, пика (ср. с азербайджанским дастаном «Мухаммад и Гуляндам»). Дивы, как и люди, сражаются верхом на слонах.

В другой главе грузинского сказания («Сказ о хатайском царе Томеране и сыне его Джимшеде») описывается дворец дива, не уступающий в великолепии дворцам могущественных царей. Попав в этот заколдованный город, герои превратились в камни. Оказалось, что площадь города, где находился дворец, была заколдована дивом, чтобы никто не смог попасть во дворец и увидеть красавицу, дочь греческого царя, которую див привел в свой город. Царевна отказалась стать его женой и жила как бы в заточении (модификация ирано-тюркских вариантов заточения дивом красавицы). Как в иранском и в тюркском эпосе, див украл царевну, спустясь с неба в виде облака:

«Однажды ночью все разошлись, кто куда, а я с подружками своими играла на лугу. Опустилось вдруг на нас что-то вроде черного облака» (110, 127). В сказе есть мотив преследования героя, уносящего красавицу (ср. с туркменским дастаном «Саят и Хемра», а также с VI сказанием «Книги моего деда Коркута» — огузского героического эпоса). Мы привели лишь незначительные эпизоды из большой книги, целиком посвященной борьбе человека с дивом и драконом (аждахой).

Близким к диву мифологическим образом, олицетворяющим злое начало в ирано-тюркском эпосе (главным образом в дастанах и сказках), является аждаха, восходящий к образу Ажи Дахака в Авесте. В «Шахнаме» он трансформирован в образ царя-змея Зоххака (см. ниже). В народном творчестве иранцев и тюркоязычных народов аждаха (дракон) — страшное чудовище, в пасти которого полыхает пламя; жертву он втягивает в себя дыханием. Аждаха олицетворяет враждебные человеку силы, но иногда может выступить на стороне положительного героя в благодарность за его благородный поступок (ср. с дивами). Так, в туркменском дастане «Гюль и Билбил» герой помогает Белому аждахе (ср. с Белым дивом), дерущемуся с Черным; первый в знак благодарности оказывает услугу герою.

Как правило, аждаха в дастане и сказке перекрывает своим могучим телом русло реки, лишая тем самым целый город (государство) питьевой воды. Жители города, чтобы умиротворить аджаху, ежегодно приносят ему на съедение девушку (ср. с Зоххаком в «Шахнаме» и Полифемом в огузском эпосе «Книга моего деда Коркута»). Герой спасает последнюю девушку, принесенную в жертву, и, конечно, город.

Аждаха, как и Ажи Дахака Авесты, обладает тремя или семью головами (в древнетюркском эпосе дракон обладает десятью головами). Герой в борьбе с ним должен отрубить все его головы. Иногда отрубленная голова аждахи вновь оживает в виде нового дракона (см. ниже раздел о Зоххаке). Очень часто в сказке аждаха воспринимается как див. В персидской сказке «Малек Мухаммад и однобокий див», тематически близкой к туркменскому дастану «Хурлугка и Хемра» (в обоих версиях герой по заданию отца отправляется за говорящей птицей), младший сын шаха в поисках попугая останавливается в доме старухи, которая сообщает ему: «Уже давно обнаружился

див, который раз в месяц приходит в эти края и получает от нас девушку, тюк фиников в 17 манов и 10 манов халвы» (208, 65—79). Этот же эпизод описывается в турецком дастане «Эмрах и Сельви», в персидской сказке «Яблоневый сад», в узбекских дастанах «Кылыч-батыр», «Кунтугмыш», «Ширин и Шакар» и «Рустамхан» (56, 390).

В грузинском «Сказе о хатайском царе Томеране и сыне его Джимшеде» говорится о Черном драконе, который брал у жителей города по красавице в день на съедение. Когда дошла очередь до дочери царя, последний, оставив дочь в башне, покинул город, а вслед за ним ушли из города все его жители, кроме старухи, которая ежедневно варила в чане варево, чтобы кормить дракона. Таким образом она продлевала жизнь царевне.

Вот описание дракона: «. .словно море черного дегтя, изо рта его черный дым выходил и с облаками мешался, и дыхание его поганое у орла в небе крылья опаляло, из рек крокодилов выползать заставляло, слона и единорога как мошку смахивало. А смертному перед ним и вовсе не устоять. Кто издали слышал имя дракона того, тотчас дух испускал от страха, люди покидали города и целые царства при его приближении, на расстоянии пяти дней пути голоса человеческого не было слышно. А поганый дух дракона валил путника с ног на расстоянии одного дня пути» (110, 119).

В этом же сказе дается описание дракона, которое сходно во всем с ирано-тюркскими толкованиями этого образа. «Как увидел дракон Зева, заревел грозно, пламя великое изрыгнул и с бранью на Зева обрушился: „Кто ты, невежда безмозглый? Во владениях моих из страха передо мной орлы по воздуху не летают, а по суше дэвы и каджи не ходят. Не иначе, как ты с пути сбился. Беги отсюда, пока не окрасилось поле кровью твоей“» (110, 40). Эта обычная угроза дракона, за исключением отдельных стилистических деталей, повторяется и в волшебных ирано-тюркских сказках и дастанах.

В Авесте приводится еще один мифологический образ, олицетворяющий, как и див, злое начало. Это образ паирика, трансформированный в народном творчестве в добрую фею пери. Как правило, это — прекрасное существо женского пола с длинными волосами, стройной фигурой, чарующей белизной кожи и с крыльями. Пери мужского пола выступает лишь в роли отца и брата девушки-пери или ее слуги. Сказители дастанов и сказочники поселили

пери недалеко от Кухи Каф в сказочном саду Баги Ирам. Пери бессмертна.

Пери наделена всеми чертами женщины, и ее отношение к своему возлюбленному или жениху из людей ничем не отличается от отношения земной красавицы. У пери роскошные дворцы, верные слуги; детей воспитывают няни, старшие в семье пользуются большим уважением. Например, в туркменском эпосе «Сейпелмелек», чтобы добиться руки своей возлюбленной, герой должен сначала расположить к себе ее бабушку. Когда пери выдают замуж за человека, устраивают пышную свадьбу, дают богатое приданое (туркменская и узбекская версии дастана «Гёроглы»). Описание жизни этих фантастических существ создавалось на реальной основе и напоминает быт феодальной знати. Но наряду с этим пери присущи черты волшебниц. Девушки-пери умеют перевоплощаться, например, в голубок. В этой ипостаси они облетают далекие страны. Иногда стая голубей-пери останавливается у какого-либо водоема, сбрасывает перья, чтобы искупаться. В это время сказочный герой подкрадывается к водоему и похищает птичье одеяние одной из них. Выйдя из воды пери, чье одеяние украли, лишается возможности улететь и остается с юношей до тех пор, пока ей не удастся вновь обрести крылья. Тогда она улетает, указав юноше, где ее искать. Это тот же Баги Ирам, дорога к которому опасна и к тому же охраняется подчас злыми существами типа дива или аждахи. Преодолев неимоверные трудности, юноша достигает цели: как и у людей, он получает благословение старших и женится на пери («Сейфальмулук», «Юнус-пери» из цикла «Гёроглы», «Яблоневый сад» и др. у многих тюркских и иранских народов).

Брак между пери и человеком, как правило, бесплоден. Только в одном из мифов указывается, что от такого брака родился сын с одним глазом на темени («Темяглаз»; ср. с Полифемом). Об этом случае в огузском героическом эпосе «Книга моего деда Коркута» пишется следующее: «. . .пастух Аруза встретил у источника несколько пери, поймал одну из них, сошелся с ней, после этого пери улетела, сообщив пастуху, чтобы через год пришел и забрал у нее свой „залог“. Через год, когда огузы снова прикочевали на летовку, пастух обнаружил у того же источника кучу, блестящую ярким блеском. Прилетела пери, позвала пастуха, передала ему его „залог“ и прибавила: „Ты на огузов навлек гибель“». Это был младенец с одним

глазом на темени, который, когда вырос, превратился в людоеда.

Наконец, еще одним мифологическим образом, проникшим в сказочный и дастанный эпос иранцев и тюркоязычных народов, является птица Симург. Симург наряду с дивом, пери и аждахой присутствует во всех волшебных сказках и волшебно-приключенческих дастанах иранцев и тюркоязычных народов. Таковы цикл сказаний о Рустаме («Рустамнаме») на персидском языке, дастаны «Шабахрам» у туркмен, «Шахзаде Бахрам» у азербайджанцев, «Сейпилмулук», «Хурлика и Хемра» и цикл «Гороглы» у туркмен и узбеков, «Гуругли» у таджиков и многие другие.

Симург в Авесте названа Мерегхо Саена, что можно перевести как «ширококрылая птица». Когда она поднималась на вершину горы, то своими крыльями закрывала всю гору. Она гнездилась на дереве (в волшебных сказках и дастанах она также гнездится на дереве), находившемся в море Воурукаша, которое многими исследователями принимается за Мазандеранское (Каспийское) море (206, 562).

В памятнике Меноги храд на пехлевийском языке, изданном Е. В. Вестом, как и в других пехлевийских источниках, птица называется «Синмурв»; это название в новоперсидском языке приобрело форму «Симург». В Меноги храд говорится также о дереве Харвнептахша («разносемянное»), на котором гнездится Симург. Когда птица садится на это дерево разламывается тысяча его сучков и семена рассыпаются вокруг, а когда улетает она, снова вырастает на дереве тысяча сучков. Из сучков и семян этого дерева вырастают лекарственные травы. Существует поверье, что Симург — опытный лекарь. Сафа считает, что такая трактовка образа Симург основана на мифе о дереве, на котором она гнездится. Эта птица дважды спасала жизнь Рудабе, матери Рустама, и его собственную жизнь. Она указала Рустаму на дерево, стрела из которого способна поразить неуязвимого Исфандияра. Симург же принадлежит заслуга спасения жизни отца Рустама — Зала. В народном творчестве очень часто встречается мотив, когда Симург оказывает услугу герою, который спасает ее птенцов от змей. Птица, как правило, переносит героя по его просьбе на очень дальние расстояния, а иногда и выносит его из-под земли (подземного

царства). При этом она велит герою запастись мясом и водой на время полета на ее крыльях. Но запаса мяса не хватает на весь путь, тогда герой отрезает кусок мяса от своего бедра, но птица различает вкус и хранит этот кусок под языком. Когда же она доставляет героя по назначению и видит, что он не в состоянии ходить, то она прикладывает к ноге героя его кусок мяса. Рана тотчас же заживает. Так, в киргизском эпосе «Эр-Тошток» одноименный герой обнаруживает дерево и под ним аджиргу (от перс. «аждаха»), который съедал каждый год детенышей птицы (в киргизском эпосе Каракуш — орел, в иранском — Симург). Он убивает аджиргу и спасает детенышей. Прилетает птица и в знак благодарности соглашается поднять юношу на землю. При этом, как и в иранской сказке, она велит юноше запастись пищей и водой (140 туш баранов, 40 бурдюков из бараньих шкур воды). Юноша, выполнив ее указание, садится на птицу, и они летят. Через определенное время птица просит то воды, то еды. Кончается еда, тогда юноша вырезает кусок мяса из своей ноги и дает птице. Она чует запах человечины и не глотает этот кусок. Когда они прилетают на землю, юноша хромает, и птица вытаскивает из клюва кусок мяса, прикладывает к ране юноши, которая заживает (103, II, 530). Как мы видим, этот эпизод киргизского эпоса полностью совпадает с мифом о птице Симург в иранском и западнотюркском эпосе. Думается, что в этом случае киргизский эпос впитал элементы иранского мифа, тем более что в нем имеется еще один мотив ирано-западнотюркского сказочного эпоса — похищение души дива. Из фольклора образ этой удивительной птицы перенесся в художественную литературу. Позднее, очевидно к моменту возникновения суфизма, в Иране и на территории с тюркоязычным населением была создана легенда, этимологизирующая само название птицы Симург («тридцать птиц»). Эта легенда впервые была художественно обработана известным суфийским поэтом XIII в. Аттаром и названа «Мантик ут-тайр» («Язык птиц»). В XV в. выдающийся узбекский поэт Навои, подражая Аттару, создал свою поэму под тем же названием.

Древнейшие мифологические образцы, сохранившиеся до наших дней в эпосе народов Средней Азии, Азербайджана, Ирана и Афганистана, свидетельствуют о непрерывных эпических традициях этих народов, с одной стороны, и межэтнических связях между ними — с другой.

Преобладающее большинство персонажей древнеиранской истории составляют, по всей вероятности, личности, сыгравшие определенную роль в период миграции индоиранских племен из так называемой древнеарийской родины на иранское плоскогорье, среднеазиатские степи и азербайджанское нагорье. Их борьба с аборигенами при захвате территорий, как и их личности, в течение веков подвергались трансформации, мифологизации, а их деятельность обрастала легендами и преданиями.

В отличие от древних исторических личностей и исторических событий, сведения о которых мы черпаем из надписей на камнях или из сообщений древнегреческих авторов, история мифических царей передавалась, очевидно, только изустно и лишь примерно с III—II вв. до н. э. получила частично письменную фиксацию в Авесте. Конечно, к этому времени устная традиция успела оставить глубокий отпечаток на явлениях и персонажах истории. Вот почему сведения, зафиксированные в Авесте и других памятниках древности, мы можем и должны воспринять как нечто эпическое, фольклорное. Для аналогии можно было бы назвать Библию с той лишь разницей, что Авеста — не плод «божьих откровений», как предполагают клерикалы, а, по утверждению большинства исследователей, опирающихся главным образом на стиль произведения, авторское сочинение.

Авеста сохранила и донесла до нас две группы персонажей в соответствии с древнеиранскими идеологическими представлениями — строгое деление всего сущего на творения добра и зла. Демиургом добра было провозглашено верховное божество Ахурамазда, противостоял ему творец зла Анграманью. Подобное строгое деление мира на добро и зло соответствовало первобытному мышлению людей и нашло отображение в народном творчестве. Так, мифологические и легендарные персонажи древнеиранского эпоса получили четкую классификацию: добродетельными представлены цари (шахи) и богатыри, которые ведут борьбу с представителями злого начала. Это преимущественно «исторические» личности. Противостоят им творения Анграманью, воспринимающиеся уже в Авесте как мифологические существа с присущими им сверхъестественными свойствами. Таковыми они сохранились и в современном эпосе как иранцев, так и западных тюрков. Рассмотрим обе группы персонажей.

I

Сведения о первых царях [5] в древнеиранских памятниках носят преимущественно этиологический и космогонический характер. Древнейшие цари в Авесте приводятся под династийным понятием «Парадхата», что соответствует современному названию древнеиранской мифической династии Пишдад. Сам же термин «Парадхата» состоит из префикса «пара» (в современном персидском языке «пиш», в среднеперсидском и таджикском языках «пеш», соответствующий русскому префиксу «пред») и слова «дата», носящего двойную семантику: как имя существительное оно созвучно со среднеперсидским (пехлеви) «дат» (в современном персидском «дад»), что означает «закон», «установление». Но можно воспринять его и как причастие страдательного залога от глагола «да» — «создавать», «творить». Такой полисемантизм самого понятия «Парадхата» вызвал дискуссию среди иранистов. Одни предпочитают перевести его как «до установления», т. е. до появления законов человеческого общества (170, введ.), другие — «первое создание», «первое сотворение», т. е. «первый человек» (155, 371—372). Привлекает внимание гипотеза А. Кристенсена. Изучив Авесту, он приходит к выводу, что титул «Парадхата» первоначально принадлежал только Хушангу. И на самом деле, в Авесте этот титул употребляется только по отношению к нему. Исходя из этого, Кристенсен предполагает, что династийное понятие «Парадхата» первоначально было именем Хушанга, впоследствии стало его титулом (150, 1, 136), а позднее распространилось на всех мифических и легендарных правителей Ирана, включая и основных противников Ирана (носителей зла) типа Афрасияба и даже Зоххака.

Иранский ученый Забихолла Сафа, сопоставив все данные о Хушанге в Авесте и других источниках, а также существующие мифы и легенды о нем, приходит к выводу, что Хаошйангха (так называется Хушанг в Авесте)Парадхата — первый человек, который по велению Ахурамазды правил семью странами [6]. Он был поставлен не только

---

[5] Титул «царь», разумеется, взят нами условно, так как события, связанные с именами царей, относятся во многом к доисторическому периоду.

[6] Понятие «семь стран» в дальнейшем в народном творчестве иранцев и западных тюрков воспринимается как «весь мир». Оно же

над людьми, но и над дивами, колдунами (джаду) и другой нечистой силой. Хушанг разбил полчище дивов, подчинил их своей власти и довел до того, что дивы, страшась его, скрылись во мраке [7]. Этот падишах дважды побеждал дивов Мазандерана и неверных Варана (предположительно Гилан, северо-западная провинция Ирана) и совершал большие жертвоприношения Ахурамазде на священной горе Хара (так называется в Авесте гора Албурз на севере Тегерана). По поводу Парадхаты Кристенсен высказал еще одну гипотезу. Он отождествляет его со скифской мифической личностью Паралатом (у Геродота — Паралатас) и считает, что эти имена происходят от одного корня (150, I, 136—137, 140).

В древнеиранской мифологии обращают на себя внимание так называемые культурные герои, в роли которых выступает тот или иной представитель династии Пишдадидов. Так, по древним преданиям, дошедшим до нас из арабских и персоязычных источников, Хушанг научил людей добывать железо, производить из него оружие и другие изделия. Он же приобщил людей к охоте на животных. Считается также, что он первым начал строить жилье, рыть колодцы, что он был знаком с астрономической наукой. Другой представитель этой династии — Тахмурас (в Авесте — Тахма Урупа) якобы изобрел шерстяные и хлопчатобумажные пряжи, учредил царскую свиту, приручил собак для охраны стада. Во время его правления Будда провозгласил свою религию и установил пост. Тахмурасу приписывают также строительство городов Мерв (ныне Мары, Туркменская ССР), Гахиндеж, Бабол (Вавилон), Исфахан и др. Тахмурас низверг дивов. Дивы же научили его писать и читать, изобрели для него алфавит. Бируни и другие утверждают, что всемирный потоп, описанный в Библии, был при правлении Тахмураса (212,24; 192,103).

Однако как Авеста, так и другие ранние иранские памятники первым человеком на земле называют Гайумарда

под другим названием — «хафт иклим» («семь климатов») широко принимается в литературах этих народов в том же значении. Ср. с десятью странами, которыми правил Гэсэр из одноименного монгольского эпоса.

[7] В этом плане Хушанг типологически соответствует иудейскому царю Соломону и его отцу Давиду, которые также властвовали над всем сущим как на земле, так и в воде и на небе. Соломон (Сулейман) вошел в фольклор народов мусульманского Востока.

(в Авесте — Гайа Марета, в «Шахнаме» — Гайумарс), а первым правителем Ираншахра (букв. Иран-город) — Хушанга. Имя первочеловека распадается на: «Гайа», которое в Авесте несколько раз употребляется отдельно и означает «душа», и «Марета» (от глагола «мар» — «умереть») — «смертный», «невечный». Таким образом, «Гайа Марета» означает «смертный», или «бренная душа».

В Авесте Гайа Марета — первочеловек, признавший божественную власть Ахурамазды, по велению которого он стал родоначальником всех арийских племен, расположенных в различных странах мира. Гайа Марета в Авесте назван добродетельным.

В другом памятнике раннего средневековья — Динкарте (изложение утерянной части Авесты, составленное при Сасанидах) история мироздания представлена следующим образом:

1. Появление первочеловека Гайа Мареты и первой человеческой пары Машйага и Машйанаг.

2. История их детей и потомков, размножение человеческого рода в стране Хванирас, а также расселение людей в шести странах вокруг Хванираса.

3. Как люди были расселены Ахурамаздой в странах Света. Далее в IX книге Динкарта Ахурамазда, обращаясь к Заратуштре, говорит о том, что в течение 3000 лет мир был в абсолютном покое, люди не знали, что́ такое смерть. По истечении этого периода дивы пошли на Гайа Марету, но он не дал им взять верх над собой и низверг их во мрак (202, 402).

Забихолла Сафа, подытоживая все пехлевийские источники о Гайа Марете, Машйаге и Машйанаг, пишет: Гайумард Гаршах (т. е. «шах горы») — первый человек, первое создание Ахурамазды. Но одновременно с Гайа Маретой на пятом периоде созидания [8] была сотворена корова Эвагдат в стране Эран-ведж, центре мира, на берегу реки Вех-Даит (в Авесте—Даитай, одна из священных рек). Корова (этот образ впоследствии вошел в иранский эпос о Фери-

[8] По представлению маздаяснан, бог создал мир и его обитателей в шесть периодов (ср. с библейским мифом о сотворении мира за 6 дней), насчитывающих 360 дней: небо — за 40 дней; после 5 дней отдыха — воду за 55 дней; после 5 дней отдыха — землю за 70 дней; после 5 дней отдыха — флору за 25 дней; после 5 дней отдыха — фауну за 75 дней, после 5 дней отдыха — человека, т. е. Гайумарда, за 70 дней. Подробности сотворения см.: 196, Творение, 7—8.

дуне) была белой, блистала, как луна, имела рост в 30 тростников (ней). В шестом периоде за 70 дней был сотворен на берегу той же реки Вех-Даит в центре мира блестящий Гайумард, подобный солнцу, ростом в четыре тростника и такой же ширины. Гайумард находился на левом берегу реки, корова — на правом. И Гайумард, и Эвагдат были удалены от реки на расстояние, равное их росту. Гайумард был сотворен как помощник Ахурамазды, поэтому ему придан человеческий облик [9]. Он был высокого роста, был молод, как пятнадцатилетний юноша (в иранском и во многих тюркоязычных эпических памятниках — период совершеннолетия будущего героя). Как Гайумард, так и корова Эвагдат, были сотворены из земли (глины) [10]. У Гайумарда были зоркие глаза, способные видеть на большое расстояние. И Гайумард, и Эвагдат безмятежно прожили 3000 лет, причем Гайумард все это время сидел сиднем (этот мотив имеется в фольклоре многих народов; ср. с Ильей Муромцем), ничего не ел, не говорил, не преклонялся перед создателем, но думал о нем. Старость и смерть не были властны над ним. По истечении трехтысячелетия Анграманью, злое начало, заимел над ним власть и сделал его смертным.

В течение второго трехтысячелетия дивы несколько раз побуждали Анграманью выступить против Ахурамазды и его творения Гайумарда, но Анграманью не обладал силой сопротивления Ахурамазде и его охватывал страх перед Гайумардом. В конце второго трехтысячелетия появилась Джах (див женского пола, в Авесте — «Джахика»), прообраз злых распутных женщин в народном творчестве и злых старух — «кампир», «мастан» — в эпосе западных тюрков. Как и Джахика Авесты, эти существа способны перевоплощаться, чтобы соблазнить свою жертву. Джах дважды призывала своего создателя Анграманью идти войной на Ахурамазду, но тот не слушался ее. Она еще два раза повторила свои призывы собрать силы для борьбы с Ахурамаздой и его творениями. При этом она сказала: «Поднимись, отец мой, я натворю столько бед добродетельному человеку и его корове, что изведу их окончательно. Я украду их фарр, изведу воду, изведу

---

[9] Ср. с библейским мифом о создании богом человека по своему образу и подобию.

[10] Ср. с библейско-кораническим мифом о сотворении Адама. В отличие от Библии, где сказано, что бог сотворил Еву из ребра Адама, в Коране она, как и ее муж, сотворена из глины.

землю, изведу огонь, изведу растения и все, что сотворено Ахурамаздой» (Бундахишн). После этого Анграманью ожил, поцеловал ее в голову и велел просить у него все, что ей угодно. Джах попросила мужчину. Анграманью, который до этого лежал в образе камня и вороны, предстал перед ней пятнадцатилетним юношей и соблазнил ее. Затем он и его дивы пошли громить все, что было сотворено Ахурамаздой на земле. Сначала уничтожили свет. Мир погрузился во мрак. Затем убили корову. Анграманью сделал немощным Гайумарда и приставил к нему тысячу дивов во главе с дивом Аставидатом, чтобы они его извели. Но одолеть он Гайумарда не мог, так как тому было отпущено еще тридцать лет жизни. Гайумард воскликнул, что Анграманью будет уничтожен, а мир наполнится потомками Гайумарда. В течение 24-х дней доброе начало вело бои с Анграманью и его дивами, уничтожило их и очистило мир.

Когда пришла смерть, Гайумард лег на левый бок и спустил семя на землю. Солнце очистило его. Часть семени охранял Нерпиосанг, еще две части — божество Спендармаз. Через сорок лет (фольклорный мотив) выросли из земли два куста ревеня со сплетенными между собой верхушками (в дастане «Зухра и Тахир» умершая пара воскресает из могилы в образе кустов роз со сплетенными верхушками; не остатки ли это древнего мифа?), затем обрели облик человека и были названы Машйаг и Машйанаг. Через 50 лет они сошлись. Спустя 9 месяцев Машйанаг родила близнецов — мальчика и девочку, но «от большой любви к своим детям» одного из них сожрал отец, другого — мать. Ахурамазда запретил им в дальнейшем пожирать своих детей, отняв у них любовь к своим детям и внушив их любовь к выращиванию их. Они имели еще шесть пар детей разного пола, которые вместе с родителями составили семь пар (фольклорный образ). Новые шесть пар переженились, и в течение 50 лет у них рождались пары разного пола и также женились друг на друге [11].

---

[11] В Бундахишне довольно подробно и живо описывается этот этиологический миф. В частности, говорится, что, когда умер Гайумард, из головы его возник свинец, из крови — бронза, из мозга — серебро, из ног — железо, из костей — олово, из жира — стекло, из плечей — сталь, из улетевшей души — золото, которое человек и теперь ценит высоко и готов отдать за него жизнь. Далее рассказывается, как новые пары людей первые тридцать дней питались травой, во вторые тридцать дней обнаружили в тени

Ахурамазда научил Гайумарда выращивать пшеницу и вести сельское хозяйство. Кроме того, Машйаг и Машйанаг научились шить одежду, использовать животных в хозяйстве, вести домашние дела, овладели плотническим ремеслом и научили своих детей и потомков всем этим делам. Машйаг и Машйанаг умерли, когда им исполнилось по сто лет.

Многое из того, что описано в этом иранском мифе о первороде, типологически совпадает с соответствующими мифами не только народов Ближнего Востока, в том числе библейскими, но имеет немало сходных черт с древнетюркским этногенетическим мифом. Приведем лишь один пример из древнетюркской мифологии.

Сильные потоки воды забили глиной пещеры горы Карадагджи и заполнили неровности, напоминающие очертания человеческой фигуры. Наступило лето, солнце грело нещадно. В результате наносы сварились, спаялись, пещера стала напоминать беременную женщину. Спустя девять месяцев, в течение которых дул ветер, из пещеры вылезло существо, похожее на человека, и это первое существо по-тюркски было названо Ай-Атам (ср. с библ. Адам). Ай-Атам опустился в цветущую долину и на берегу реки прожил 40 лет (фольклорный мотив). Опять потоки воды забили глиной пещеру и заполнили ее ямы. Был конец лета, солнце пекло менее сильно. Снова появилось существо, которое было названо Ай-Ва (ср. с библ. Ева — Хава). Ай-Атам и Ай-Ва поженились, у них родилось 40 детей (20 мальчиков и 20 девочек), которые тоже переженились (141, 12 сл.).

В этом мифе явно слышны отзвуки мифов о первороде, распространенных на Ближнем Востоке с древнейших времен. Находясь в орбите культуры этого региона, ранние тюрки конечно, не могли не воспринять ее. Но более вероятно, что миф в таком виде сложился под влиянием иранцев, которые раньше приобщились к семитской культуре и в какой-то степени восприняли даже библейскую мифологию.

козу и пили ее молоко, в третьи тридцать дней нашли овцу и по подсказке ангелов («мину») добыли огонь, затем зажарили мясо и съели. При этом один кусок мяса они бросили в огонь как его долю, еще один кусок бросили вверх как долю Неба, и кусок схватила птица коршун. Так же подробно рассказывается, как первые люди добыли одежду, орудие труда, ружье для охоты и т. п. (196, Люди, 91).

Что же касается авестийской Джахики, то она в несколько трансформированном виде обнаруживается в позднеиранском эпосе «Шахнаме» в образе женщины-джаду [12]. Любопытно, что в «Шахнаме» женщина-джаду не иранка, а тюрчанка, т. е. находится в лагере противников Ирана (ср. с Авестой, где Джахика также представляет злое начало и борется против Ахурамазды). Джаду уговаривает иранского полководца Бахрама Чубине, которого кулан при помощи колдовства (популярный сказочный мотив) приводит к ней, восстать против своего суверена и захватить власть (ср. с аналогичным эпизодом в Авесте). Бахрам поддается чарам колдуньи-шаманки. Интересно, что применение колдовства в войне против сильного врага имеет место и в огузском героическом эпосе «Книга моего деда Коркута». В III сказании этого памятника старец Коркут, чувствуя свою слабость в единоборстве с удалым Корчаром, прибегает к колдовству — и рука Корчара сохнет, когда тот поднимает ее, чтобы нанести удар врагу (156, 126).

Как справедливо отмечает Забихолла Сафа, первочеловек иранской мифологии Гайумард по художественности образа во многом уступает первым царям, таким, как Джамшид, Феридун, и мифы о нем получили меньшее распространение. Имена же первой человеческой пары Машйаг и Машйанаг со временем и вовсе были забыты. О непопулярности Гайумарда свидетельствует средневековый персидский дастан «Путешествие Хатема», где Гайумард изображен в роли колдуна, который по эстетическим воззрениям древних иранцев приравнивается к существам злого начала.

По всей вероятности, эти мифы продолжали бытовать и после исламизации Ирана, Азербайджана и Средней Азии. Об этом говорят многочисленные исторические сочинения, составленные на арабском и персидском языках, начиная с IX в., хотя их изучение показывает, что последующие памятники широко пользовались материалами предыдущих.

Автор свода иранского эпоса «Шахнаме», Фирдоуси, очень скупо приводит материал о Гайумарде и ничего не говорит о первой человеческой паре. Вообще в «Шах-

---

[12] «Джаду» — персидское слово, означающее «колдовство»; в виде «Яда» встречается впервые в хронике сирийского монаха VII в. (81, 151).

наме» многие иранские мифы претерпели трансформацию. Так, в «Шахнаме» сыном и преемником Гайумарда назван Сиямаг (I, 126). Это явная историзация мифа. В доисламских источниках, как видно из вышеизложенного, непосредственными потомками Гайумарда была первая человеческая пара, которая оставила шесть пар мужского и женского пола, а от них уже родился Сиямаг.

Фирдоуси упростил генеалогические мифы. Упомянутый выше первочеловек Хушанг назван у него сыном Сиямага. На самом же деле автор опустил целую цепочку имен, которые освещают не только эпическую историю народов Ирана, Азербайджана и Средней Азии, но и других народов, в том числе тюркоязычных. Например, по данным книги Бундахишн, одна из первых шести пар была Сиямаг и Вашк, последняя родила другую пару — Фраваг и Фравагиан. Они родили 15 пар, от которых пошло размножение людей на земле: Таз и Тазаг (родоначальники арабов), Хушанг и Гозаг (родоначальники иранцев), другие пары дали начало мазандеранцам, согдийцам, туранцам, румийцам, китайцам, племенам дахов (скифы) и индийцам (196,97; 206,407). Этой же мифической генеалогии с незначительными изменениями придерживаются и мусульманские историки IX—XII вв. (Табари, Мас'уди, Саалиби, Бируни, Бал'ами и др.). Среди перечисленных в Бундахишне народов называются и фантастические существа, сохранившиеся в народном творчестве, в частности в сказках и дастанах на волшебно-фантастическую тему: водяные, грудоухие, грудоглазые, одноногие, крылатые наподобие летучих мышей, хвостатые, покрытые волосами, похожие на барана и называющиеся медведем, обезьяны, мазандары, рост которых в шесть раз превышает рост нормального человека; люди с ростом в одну пятерню (лилипуты), в шесть раз меньшие ростом, чем нормальные люди. В этом перечне привлекают особое внимание мазандары, под которыми, по всей вероятности, подразумевается население Мазандерана (кстати, Мазандеран в Авесте названа Мазандар), страны, в которой, по «Шахнаме», обитают дивы, пленившие Кейкавуса. О сказочно-фантастических существах, подобных вышеперечисленным, сообщается и в парфянском памятнике «Ассирийское дерево»: «. с горы на гору пойду в большой стране Земли (имеется в виду Хванирас, который, по космогонии Авесты, находится в центре земли. — *Х. К.*). От границы Хиндустана до моря Варкаш [на те места],

где люди другой расы, которые заселяют всю ту землю: ростом в одну пядь, грудоглазые («сине-чашм» — у кого глаза на груди [13], голова собаки, а тело — человеческое.— *Х. К.*), которые питаются листьями дерева и молоком козы» (196, Люди, 101).

Страна, населенная этими людьми, по Фирдоуси, располагается за морем Зере (ср. с «Варкаш»), где-то на границе Чина (Туркестан):

. .Прибыл к водам Зере,
Все тело содрано путами и узлами.

Переправившись через «Воду Зере», Кейхосров встречает

Множество людей, [у которых] волосы как аркан,
Все тела [их] покрыты шерстью, как у барана,
Еще группа людей с головами быка,
Две руки сзади, а ноги спереди,
У одних голова рыбы, а тело крокодила,
У других ноги подобны ногам онагра, а тело —
телу барса.
(V, 351)

Напрашивается сравнение с Уйгурской рукописью «Огузнаме» (XIII в.), где сам Огуз носит тотемное имя «бык», у которого ноги были подобны ногам быка, поясница — пояснице волка, плечи — плечам соболя, а грудь — груди медведя. Все тело было покрыто густыми волосами (135*, 23). Остальные животные, названные в тексте (рыба, баран, барс), также являются тотемами древних тюрков. Ведь у Фирдоуси все эти люди локализованы на земле Афрасияба, царя Турана.

Значительно большее место в народном творчестве иранцев (частично и тюркоязычных народов) занимают мифические цари Джамшид, сменивший его Зоххак, чадо Анграманью, и низвергший Зоххака Феридун. События, связанные с их именами, стадиально отражают более высокую ступень общественного сознания, хотя мифология остается здесь все еще доминантой.

По Фирдоуси, Джамшид — сын Парадхаты. Ему приписывается изобретение военных доспехов и оружий, плавки железа. На это он потратил 50 лет. Следующие

[13] Ср. с древнетюркским одноглазым Депегёзом («Темяглаз»). Об одноглазых людях, живущих выше исседонов и грифонов, стерегущих золото, сообщает Геродот (IV, 25—27).

50 лет он посвятил ткачеству и портняжному делу. Джамшид научил людей носить одежду. Он разделил их на четыре группы: катузян (атурпан, азербан) — хранителей огня, служителей веры зороастризма; неймарян (ратештаран) — военных; насудан (насудян) — земледельцев и ахнухоши — ремесленников. Каждой группе он определил свое место в общественной жизни. Затем Джамшид приказал дивам месить глину, строить жилища. Он впервые извлек драгоценные камни из простых пород; обнаружил приятные запахи (трав?), научил людей судостроительству. На все это он потратил еще 50 лет.

Джамшид построил себе трон, на который он садился, и велел дивам поднять его над землей, чтобы он мог обозревать свои владения (этот мотив в слегка трансформированном виде получил широкое распространение в сказках и приключенческих дастанах иранцев и западных тюрков). Джамшид впервые взошел на этот трон в день весеннего равноденствия. Этому мифологическому образу приписывают происхождение праздника весеннего равноденствия — Новруза (букв. «новый день»). Он празднуется в торжественной обстановке народами Ирана, Афганистана, Средней Азии и Азербайджана. В Иране и Афганистане Новруз является началом солнечного календаря и государственным праздником.

Как мы видим, мифический образ Джамшида был воспринят не только как образ могущественного царя, повелевавшего дивами, а главным образом как созидателя, положившего начало иранской государственности, культурного героя, принесшего миру много благ. Именно эти черты сделали его наиболее популярным среди всех древних мифических царей Ирана. Он получил прочную позицию и в народном творчестве. По народной легенде, Джамшид обладал чашей, в которой он видел все, что творится вокруг него и во всем мире. Джами-Джам (так называется эта чаша) стала популярным сказочным и дастанным образом у иранцев и западных тюрков. Когда сказитель хочет воспеть силу или щедрость своего героя, он сравнивает его с Джамшидом и т. п. Джамшид как эпический герой обладал большой властью над людьми и над всеми животными. Легенда гласит, что дивы безропотно несли службу при нем, птицы выстраивались перед его троном, люди были в беспрекословном ему подчинении.

Эти мифологические черты, приписываемые Джамшиду, впоследствии, после исламизации иранцев и тюрко-

язычных народов, были перенесены в их эпосах на библейско-коранического царя древней Иудеи Соломона (Сулеймана) — одного из сказочных образов фольклора этих народов. Убедительным доводом к такому выводу может явиться хотя бы то, что в волшебных сказках и приключенческих дастанах иранцев и тюрков победу над дивами герою обеспечивает перстень Сулеймана. Дивы находятся под его властью. Этот мотив звучит парадоксально, если учесть, что див вообще не имеет никакого отношения к Библии, следовательно, он — не семитский образ. На самом деле, как это видно выше, див — индоевропейский образ, олицетворяющий злое начало веры зороастризма, основной противник иранских богатырей. Джамшид, хотя и идеализирован во всех древних источниках, в конце жизни совершил непростительный проступок, за что был наказан верховным божеством Ахурамаздой. По-разному толкуют источники проступок Джамшида. По Фирдоуси он заключается в том, что Джамшид провозгласил себя владыкой мира, чем навлек на себя гнев Ахурамазды, который лишил его царственного знака фарра [14].
Фирдоуси пишет:

Возгордился тот шах, который [прежде] верил в создателя,
Отвернулся от создателя, проявил неблагодарность.
Так он сказал великим старцам:
«Не знаю я иного мира, чем себя самого.
Величие и царский венец достойны меня,
Кто может сказать, что есть еще царь, кроме меня?»

---

[14] XX Яшт Авесты восхваляет хварну (позднейшее произношение — «фарр»). Хварна — своего рода благодать, осеняющая носителя власти (если он праведен и правит благостно) и придающая ему могущество и непобедимость. Обладать хварной по собственному желанию человек не может. Эта благодать должна прийти к нему, причем приблизиться она может в самых различных обликах: сильного барана, хищной птицы и т. п. (17, 54). Интересно, что фарр, отошедший от Джамшида, разделился на три части: часть в образе птицы села на Солнце, другая часть — на Феридуна, третья — на Гаршаспа. Мехрдад Бахар видит в этом тройственность образа Джамшида. Та часть, которая воссоединилась с Солнцем, свидетельствует о том, что Джамшид считался земным образом Солнца, так как по манихейской мифологии Солнце (мехр) как божество иногда спускалось на землю в образе пророка, чтобы руководить поведением людей. Часть фарра, доставшаяся Феридуну, была знаком царства, наконец, третья часть, полученная Гаршаспом, указывает на богатырскую функцию Джамшида (196, 62). Таким образом, Джамшид сочетал в себе три миссии: бога, пророка и царя-богатыря, что соответствует иерархии первобытного общества.

Как только прозвучали эти слова, божья благодать
[фарр-е яздан]
Отошла [от него] и мир наполнился разговорами.
(I, 42—43)

В Авесте грех Йимы (так Джамшид называется в Авесте) нечетко определен. В XXXII Яште говорится: «[Йима], который, желая понравиться нам, людям, ел куски говядины» (пер. Е. Э. Бертельс). По мнению исследователей Авесты, у древних зороастрийцев было запрещено употреблять в пищу мясо крупного рогатого скота (по-видимому, главным образом коровы и быка, считавшихся так же, как в индуизме, священными животными). Нарушив этот запрет, Йима совершил непростительный грех. Вот как этот случай описывается в XIX Яште:

31. Который [хварна] сопровождал того Йиму,
Долгое время правившего
На земле.
32. Который спас от дэвов
И богатство и благосостояние,
И овец и стада.
У него пища неиссякаема,
Неумирающие скот и люди,
Непересыхающие воды и растения.
33. В царстве которого до [его] лжи —
Ни холода, ни жары,
Ни старости, ни смерти.
До тех пор, пока он ту
Лживую, неверную речь
Не возлюбил.
34. А когда он ту лживую речь
Возлюбил,
То на глазах у всех от него хварна
В облике птицы отлетел.
Не видя любимого хварна,
Зашатался безрадостный Йима;
Оказавшись во власти врага,
Рухнул на землю.
(Пер. Е. Э. Бертельса)

После того что произошло с Йимой—Джамшидом, его подчиненные взбунтовались против него. Большое иранское войско отправилось к тазиянцам (в «Шахнаме» — к арабам), привело Зоххака (в Авесте — Ажи Дахака), который собрал войско, состоящее из иранцев и тазиянцев, напал на Йиму — Джамшида, победил его и сел на трон Ирана. Джамшид скрывался в течение ста лет. Однажды он появился на берегу Китайского моря. Зоххак поймал его и велел распилить на две части, а сам женился на двух его сестрах — Арнаваз и Шахрназ («Шахнаме»).

Кстати, первый случай в иранском эпосе, когда борьба заканчивается в эпическом стиле, что можно рассматривать как дальнейшее развитие эпоса, стадиально более высокий его уровень.

Самое большое повествование о Джамшиде включает книга Вендидат на среднеперсидском (пехлеви) языке. Поскольку она составлена целиком в эпическом стиле, уместно более подробно остановиться на ней. В этой книге Авесты Йима назван первым человеком, с которым впервые (до Заратуштры) заговорил Ахурамазда и которому он предложил взять на себя миссию пророка, чтобы распространить на земле веру Ахурамазды — зороастризм. Но Йима не согласился взять на себя эту миссию. Тогда Ахурамазда предложил ему благоустроить мир, сотворенный им, защищать его, создавать в нем изобилие и взять правление им в свои руки. На это Йима дал согласие, но поставил условие, чтобы при его правлении не было ни холодных, ни теплых ветров, ни болезней, ни смерти. Ахурамазда вручил Йиме золотое кольцо и остроконечный посох, отделанный золотом [15]. Таким образом, Йима стал обладателем силы и могущества.

Триста лет правил миром Йима. Далее, следуя стилю эпических произведений, в Вендидате троекратно повторяется, как одна часть света наполнилась людьми. Тогда Йима направился в другую часть света, чтобы при помощи волшебных предметов и ее заселить людьми. Вот как это описано в Вендидате: «Три по сто лет миновало с тех пор, как Йима начал свое царствование. Земля наполнилась мелкими и крупными четвероногими, людьми, собаками и птицами, красными обжигающими огнями. Тогда все они обратились с жалобой к Йиме: „О, красавец Йима, сын Вивангхаванта, земля наполнилась четверо-

---

[15] Оба эти предмета с их функциями получили в дальнейшем широкое распространение в волшебных сказках и дастанах как иранцев, так и тюрков. Золотое кольцо — это волшебный перстень Сулеймана, при помощи которого герой достает со дна океана душу дива или вызывает чудесных помощников, выполняющих все его приказания. При помощи остроконечного посоха он преодолевает самые дальние расстояния. Однако среди востоковедов нет единогласия в толковании двух терминов — «сувра» и «аштра». Де Харле, например, переводит их как «плуг» и «шило» (170—171), Вольф — как «стрела» и «кнут» (186, 320), Дарместетер — как «перстень» и «сабля» (155, II, 214). Мы придерживаемся толкования иранского ученого Забихоллы Сафа, близкого к толкованию Дарместетера (206, 431).

ногими, людьми и собаками, птицами и красными, обжигающими огнями. Теперь не осталось места для мелких и крупных животных, для людей, птиц и красного обжигающего огня. Теперь ни люди, ни скот не находят на этой земле места для себя". Тогда Йима отправился на юг, к свету, по дорогам солнца. Перстнем раздвинул землю, посохом расколол ее и сказал: „О, Спента — Арматити (Спандармаз) окажи любезность, удлиняйся и расширяйся, чтобы ты смогла вместить на себе мелких и крупных четвероногих и людей". И Йима заставил землю раздвигаться и расширил на одну треть так, что мелкие и крупные четвероногие и люди нашли себе по своему желанию достаточно места и обитали по своему усмотрению» (196, 120).

Трижды повторяется это слово в слово, затем Ахурамазда на поймах реки Даитйа, что на земле Аирйана-Ваеджах (Иран) созывает совет божеств [16]. Так же поступил Йима Хшаета (т. е. шах) [17]. Он собрал совет людей. На этом совете, собранном как и Ахурамаздой в Аирйана-Ваеджахе на пойме реки Даитйа, присутствовали боги Добра и Ахурамазда, который сказал:

«О, красавец Йима, сын Вивангхаванта, на земле наступят трудные дни зимы и с ними сильные морозы, которые принесут разруху. Сначала пойдет сильный снег от самых величайших вершин гор до высоты Аредви. Только одна треть животных, что обитает в страшных пустынях, на высоких горах, и в ущельях вдоль рек сможет спастись. До наступления этих ужасных зим страна была покрыта пастбищами. Но с приходом зимы по тем местам, по которым проходили стада овец, побегут потоки растаявшего снега, значит, тебе следует построить сад (вар) с четырьмя стенами высотою в одну чарету [18] с каждой стороны. Собери в этот сад различные породы (в тексте — „семя") мелких и крупных четвероногих, птиц, собак, людей, красные, обжигающие огни. Затем построй сад с четырьмя стенами для людей, высота которого в одну чарету (эсприси). Построй сад с четырьмя стенами для коров и овец, высота которого в одну чарету

[16] Это перекликается с советом божеств в прологе к монголо-тибетскому «Гэсэру» и с Олимпом.

[17] Имя «Йима Хшаета» позднее трансформировалось в «Джамшид».

[18] Древняя мера длины, размер не установлен. Сафа считает, что она равна длине одного галопа коня. В тексте, приведенном в книге Мехрдада Бахара, вместо «чарету» — «эсприси».

(эсприси). В саду вырой реку длиной (букв. „величиной“) в одну хасру [19]. Там посади растительность вечнозеленую, беспрерывно приносящую плоды. Там построй дома с высокими крышами, дома с мансардой. Приведи туда статных и красивых женщин и мужчин самой лучшей на земле породы. Приведи туда также самых лучших и самых красивых на земле животных (букв. „баранов“), принеси сюда различные семена самых вкусных, съедобных, самых ароматных плодов. Принеси сюда семена самых съедобных, самых ароматных злаков. И собери в том саду попарно всех животных и людей, и чтобы они были здоровые. В сад не должны попасть горбатые, калеки (букв. „с переломленным грудным позвоночником“), умалишенные, паршивые, понурые, люди со слабым зрением, сгорбленные, люди с гнилыми зубами, люди носящие на себе знак Анграманью. На самом высоком месте построй девять мостов: на середине — 6 мостов, а сзади — 3 моста. На передних мостах размести тысячу пород женщин и мужчин, на средних (мостах) — 600, на задних — 300. Каждую часть сада отметь своим золотым перстнем, а у входа в сад навесь блестящие ворота с тем, чтобы они освещали внутри сада» (196, 123).

Выше мы отметили, что существует связь между мифами о первороде, приведенными в Авесте и Библии. Описанный сад с его жителями напоминает Ноев ковчег, который несет почти ту же функцию, что и сад Йимы в Авесте. Трудно предположить наличие прямой связи между ними, скорее всего, следует видеть в этом лишь типологическое сходство. Что же касается освещения сада, то этот мотив перекликается с таким же в древнеиранском мифе о бегстве царя Турана (тюрков по Фирдоуси) Афрасияба от смерти (см. ниже).

Сад (вар) Йимы, по Авесте и позднейшим памятникам на среднеперсидском языке, находился в Аирйана-Ваеджах, а по Бундахишне — посередине нынешней иранской провинции Фарса. Это страна радости, веселья и счастья. Она скрыта от взора людей. Эта сказочная страна — память о бывшей родине индоевропейцев. Аналогичные сады существуют в мифологии греков (Элизий), в санскритской литературе (Сад богов), подробно описанный в Махабхарате. По справедливому мнению исследователей, су-

[19] Сафа считает половины чарету. Мехрдад Бахар определяет поразному: один фарсанг (7 км), 1/4 фарсанга, два фарсанга.

ществует много общего между всеми этими садами и садом Йимы, но разница в том, что Йима не относится к когорте божеств, поэтому его сад и воспринимается как страна, управляемая царем, т. е. родина древних иранцев.

Типологическим является и Баги Ирам — обиталище пери в иранском и западнотюркском эпосе, в волшебных сказках и приключенческих дастанах. О нем в сборнике сказок «1000 и одна ночь» говорится: «. Знаешь ли ты, что существует город, построенный из золота и серебра, где колонны из топаза и яхонта, а песок — жемчуга и шарики мускуса, амбры и шафрана. — Да, о повелитель правоверных, — ответил Кааб, — это Ирам многостолбный, подобного которому не сотворено на землях, и построил его Шаддад, сын Ада старшего» [20]. Баги Ирам имеет, очевидно, прототипом легендарные сады Семирамиды. Тем не менее на иранской почве миф о садах благоденствия и изобилия, где обитают бессмертные пери, синтезировал и многое из древнеиранского мифа о саде Йимы.

По всей вероятности, миф о стране всеобщего благоденствия как народная утопия существовал издревле в изучаемом нами регионе. Известно, например, описание такой страны великим азербайджанским поэтом XII в. Низами. Этой же темы коснулся другой великий поэт Востока — Алишер Навои (XV в.) в своей знаменитой поэме «Вал Искандера». Широкое распространение получил этот мотив в народном творчестве (это, в частности, Чамбули мастон в таджикском эпосе «Гуругли», Чамлыбель в тюркоязычных версиях этого эпоса и др.).

Чрезвычайно любопытен миф, связанный с именем Йимы, о том, как он поймал семь пери (в Авесте «паирика»), которые перелетали от одной звезды к другой. Йима выколол им по одному глазу и бросил их в темницу. Этот миф в трансформированном виде включен в огузский героический эпос «Книга моего деда Коркута»: «Однажды огузы отправились на летовки; у Аруза был пастух, которого прозвали Конур-коджа Сары чобан (букв. „смуглый старик“, „желтый пастух“. — *Х. К*); впереди огузов раньше него никто не перекочевывал. Был источник, известный под названием „Длинный источник“; у того источника располагались пери. Вдруг среди баранов произошло смятение, пастух рассердился на барана-вожака,

[20] «1001 ночь», ночи 756—778 (повесть о Сеф аль-Мулуке).

выступил вперед, увидел, что девы-пери сплелись крыльями и летают; пастух бросил на них свой плащ, поймал одну из дев-пери; почувствовав вожделение, он тотчас же совокупился с ней дева-пери, ударив крыльями улетела, сказав: „Пастух, как закончится год, приди, возьми у меня свой залог, но на огузов ты навлек гибель". В самом деле, через год она принесла и бросила кучу, которая выпускала из себя „одну звезду за другой". Куча лопнула, изнутри ее вышел мальчик с туловищем как у человека, с одним глазом на голове» (66, 77).

Этот миф огузы могли заимствовать у сакских племен, обитавших на территории Казахстана. Как косвенное доказательство этому может служить эпизод боя Гаршаспа (из сакских племен) с дивом Манхирасом, почти дословно совпадающий с обстоятельством убийства Одноглазого чудовища Басатом в огузском героическом эпосе. В персидском дастане «Рустамнаме» Манхирас — див, как и Депегёз («Книга моего деда Коркута»), обитает в пещере, куда он приводит свои жертвы, а затем пожирает их. Оба они людоеды. Гаршасп, подобно Арузу, борется с Манхирасом внутри пещеры, предварительно ослепив его стрелой, пущенной в его единственный глаз. Аруз ослепляет Депегёза каленым железом. Ослепленный Депегёз, потеряв власть над своим пленником, швыряет в него глыбы камней. Точно так же поступает Манхирас-див (209, 33).

Если, по мнению А. Кристенсена, «история» двух предыдущих первых царей (Хушанга и Тахмураса) дает основание отождествлять ее с «историей» скифского прошлого и провести линию взаимосвязей ираноязычных скифов (главным образом саков) с иранцами в широком смысле этого слова, то Джамшид, как и Феридун, победитель Зоххака, олицетворяет общность индоиранских ариев, отделившихся от общеарийской (индоевропейской) семьи примерно в XV в. до н. э. Любопытно, что в древнеиндийских памятниках на санскрите история Йимы (санскритское «Йама» соответствует персидскому «Джама» — звуки «дж» и «й» чередуются) очень близка к истории первой человеческой пары Машйаг и Машйанаг. Так, согласно ведическому мифу, у божества Вивасванта от девы Твастар родились мальчик Йама и девочка Йами, которые, как и иранская пара Машйаг и Машйанаг, считались первой человеческой парой на земле. Индоиранская общность, по всей вероятности, сохранялась

весьма длительное время в сознании народов даже после их разделения на индийцев и иранцев. Об этом свидетельствует уже упомянутый памятник на среднеперсидском (пехлеви) языке Динкарт, где говорится о первой человеческой паре Йим и Йима. По ведийской вере Йама хотя и не входит в пантеон божеств, однако наряду с богами вечно живой и обитает в светлом небесном чертоге. Он одаряет людей долголетием, если они приносят ему жертву. Небесный Йама всячески благосклонен к людям и во время праздников и торжеств присутствует среди них (149, II, 4—11. Ср. с иранским праздником Нового года Новруз, учрежденным якобы Джамшидом на земле).

В Махабхарате образ Йамы во многом перекликается с образом Йимы Авесты. Например, в обоих памятниках при нем отсутствует смерть на земле. Он лишь переносит людей к их предкам, т. е. из одной жизни в другую, где предки и потомки живут в радости. Как показывают Ригведа и Атарваведа, эпическая история (дастан) Джамшида восходит к очень отдаленным временам, т. е. к эпохе, описанной в ведических памятниках, датируемых 40 веками до н. э. Можно согласиться с мнением Забихоллы Сафа, считавшего, что, возможно, Джамшид — отражение реального лица далекой истории, сыгравшего большую роль в укреплении основ индоиранской культуры и оставившего глубокий след в памяти народов (206, 426).

В Авесте Йима сын Вивангхаванта (ср. с ведическим Йамой, сыном Вивасванта), представлен могущественным царем, что следует объяснить дальнейшей трансформацией этого образа в стадиально более позднем времени (Авеста датируется X—VI вв. до н. э.). Однако в древнейших частях этого памятника, в Гатах, авторство которых приписывают самому Заратуштре, Йима назван в числе порочных людей, потому что он впервые научил людей употреблять в пищу мясо животных. Думается, подобное отношение к Джамшиду, как и победу над ним носителя зла Зоххака в иранском мифе, можно толковать отделением иранских племен от индийских и принятием первыми новой веры — зороастризма, которая во многом выступала против старых божеств индоиранской общности (например, дивов). Тем не менее Йима Авесты сохранил еще много положительных черт, которыми характеризуют его древнеиндийские памятники. Так, в IX главе Ясны, посвященной божеству Хаома (Хома), содержатся

мифологические представления древних иранцев, в том числе наиболее полная характеристика Йимы (24, 182—183).

В этой главе, кроме образа Йимы, представляющего индоиранскую общность (ср. с ведическим «Йама»), большой интерес вызывает и образ растения-божества Хаома, или Хома, имеющего параллель в индийской мифологии— Сома. Образ этого божества некоторыми востоковедами воспринимается как взаимопереход и перевоплощение в вечном круговращении жизни. Так, в III главе Ясны «в длинном списке почитаемых явлений причудливо переплетаются растения и воды, души предков и боги, звезды и благодетельное молоко, пьянящий напиток из сока растения Хома и самый дух этого растения» (24, 45) [21].

Индоиранским является также жертвоприношение Йимы—Йамы верховному божеству, когда он обращается к нему с какой-либо просьбой. В древнеиндийских памятниках Йама в жертву божеству Сома (иран. Хома) приносит жирное молоко и масло. В Авесте же сказано, что Йима принес в жертву Ардвисуре Анахите (иранское верховное божество) на вершине горы Хукаирйа (одна из вершин Албурза) сто лошадей, тысячу коров, десять тысяч овец [22] и просил сделать его властителем над всеми странами и людьми, над дивами и над всеми творениями зла. Просил также, чтобы Ардвисура Анахита дала ему такую силу, чтобы он был в состоянии отобрать у дивов все — скот, имущество, радость и их величие. Подобные просьбы и пожелания Йима повторяет еще в ряде случаев. При этом предполагается, что он достиг всего благодаря тому, что владел фарром. Далее повторяется то, о чем пишем Фирдоуси в «Шахнаме», но в несколько иной интерпретации. В Авесте говорится о том, что Йима владел фарром до тех пор, пока не начал лгать (по зороастрийской вере ложь — одно из тягчайших преступлений). Когда он встал на ложный путь, то фарр покинул его и улетел в образе птицы.

---

[21] Хома — растение, из которого приготавливали одноименный ритуальный напиток, употреблявшийся при отправлении зороастрийских обрядов. Ср. с божественным напитком нартов (кабардинская версия) Сана, созвучным с древнеиндийским названием напитка «хома» — «сома».

[22] Любопытно, что названия и количество приносимых жертв совпадают с названиями и количеством жертв, которые приносили тюркские правители-богатыри божеству Тангры, прося его о помощи против врагов.

Таким образом, мифы о Йиме — Джамшиде прошли несколько этапов и в разные эпохи модифицировались по-разному. Первичным является то, что приведено о нем в древнеиндийских памятниках (Веды, Махабхарата). В Ведах он сначала показан в числе богов, хотя носит титул царя. Затем он теряет божественное начало и бессмертие, становится праотцом людей и умножает их число. Он находит бога огня и, наконец, он первый смертный (173, 171).

В этом мифе Джамшид напоминает нам Прометея, который отказывается от Олимпа, чтобы пойти к людям и принести им огонь. За это он наказан богами Олимпа и навечно прикован к Кавказским горам. Аналогична судьба Джамшида, который нес добро людям, но зло восторжествовало над ним, и он был распилен пополам. Финал иранского мифа сходен с финалом мифа о Прометее, только здесь аналогичное наказание терпит зло: Зоххака, победителя Джамшида, также приковали к горе Албурз (продолжение гряды Кавказских гор).

В дальнейшем на иранской почве Йима — Джамшид видоизменился в легендарного богатыря и первоцаря. Дарместетер, сопоставив данные Авесты с позднейшими памятниками на языке пехлеви, приходит к выводу, что мировая история начинается с царствования Джамшида. Следовательно, Джамшид не только первоцарь иранских племен, но и их первород, первочеловек. Однако позднее появляется еще ряд легенд и мифов о первочеловеке (Гайумарде) и первоцаре (Хушанге или Тахмурасе).

Сопоставление мифа о Йиме из Авесты с мифом о Йаме индийских памятников на санскрите выявляет трансформацию этого образа. В Авесте Йима означает «близнец», его женская пара — Йимаг. Соответственно санскритская пара — Йама и Йамаг. Однако в дошедших до нас частях Авесты близнецы Йима и Йимаг не выступают в качестве первой человеческой пары не земле. В иранской мифологии первая человеческая пара называется Машйаг и Машйанаг. Иранцы, очевидно, заменили значение «близнецы» (Йима и Йимаг) понятием «смертные» (Машйаг и Машйанаг). Вследствие этого трансформировался весь миф. Йима был воспринят как первоцарь, и вовсе исчезло имя его пары Йимаг. По мнению Кристенсена, Йима и его сестра в мифах индоиранцев были первой человеческой парой (206, 434).

Иранские мифы и легенды, связанные с именем Йимы,

переносят события к периоду появления культуры скотоводства, ибо все источники без исключения называют Йиму обладателем множества скота. В своем саду, помимо людей, он собирает различные породы домашних животных.

События в этих мифах и легендах ограничиваются борьбой первоцаря-первочеловека со сверхъестественными силами, олицетворяющими злое начало на земле, а это соответствует представлениям первобытных людей о силах Добра и Зла на земле. Правда, основные творения Анграманью — дивы — воспринимаются многими исследователями как аборигены территории, куда нахлынули арийские племена и дали ей свое название — «Аирйана». В этом случае борьбу Йимы с дивами можно было бы рассмотреть как «историческую», но она не сложилась в определенный сюжет и не стала эпическим феноменом. В дальнейшем борьба эпического богатыря и сказочного героя с дивами обретет более конкретную форму и будет играть определенную роль в сюжетосложении.

2

В иранской мифологии, а позднее и в западнотюркском эпосе большое распространение получает образ Зоххака [23], сверхъестественного существа, творения Анграманью, олицетворяющего злое начало. Как иноземный захватчик в «Шахнаме» он обрел даже «историческую» родословную, он — араб.

Мифическую историю Зоххака уместно начать с Авесты, где он назван Ажи Дахакой (отсюда и его сказочно-дастанное название «аждаха» или «аждарха»). Первая часть имени — «Ажи» — означает «змей» (в фольклоре «аждаха» — змея или змей огромного размера), вторая часть — «Дахака» — творение Анграманью. Иногда в Авесте он называется только Ажи. Любопытно, что в V Яште

[23] Малек ош-шоара Бахар приводит легенду: «Ажи Дахака — древнеиранское название огромного змея с тремя головами, питавшегося людьми. Он долго правил Ираном. Феридун из иранских благородных при помощи кузнеца Каве схватил его и бросил в темницу на горе Демавенд. И этот Аждаха разорвет свои оковы, когда наступит день Страшного суда, и опять бросится на людей, чтобы уничтожить их. По повелению Ахурамазды проснется от вечного сна богатырь Гаршасп и убьет Аждаху. Аждаха, Аждахар, Аждарха — различные произношения Ажи Дахаки. Табари говорит, что Зоххак — арабизированная форма Аждахак» (214, 4).

(иначе «Абан Яшт»), который целиком посвящен восхвалению Ардависуры Анахиты, повторяется легенда, которую выше мы привели о Йиме; там говорится, что Ажи трехликий в стране Баври сделал жертвоприношение Анахите, чтобы та помогла ему захватить семь стран мира и очистить эти страны от людей, но богиня отказала ему в этом (206, 452—453). Здесь, разумеется, мы имеем дело с обыкновенной эпической трансплантацией, тем более что количество и наименование жертв полностью совпадают с количеством и наименованием жертв, преподносимых Йимой.

В других разделах этого Яшта такое же жертвоприношение приписывается Траэтаоне (в «Шахнаме» — Феридун), который просит Ардависуру Анахиту помочь ему победить трехликого, трехглавого, шестиглазого Ажи Дахаку, который был самым сильным и лживым дивом и знал тысячи ухищрений для мучения людей. Траэтаона просит также помочь ему отобрать у Ажи Дахаки его двух жен (в «Шахнаме» — Шахрназ и Арнаваз), самых красивых в мире (206, 453). В мифе о Йиме эти женщины представлены как сестры Йимы, которых Зоххак взял себе в жены после того, как распилил Йиму пополам. Все это говорит о том, что когда-то, видимо, существовал стройный эпический сюжет, дошедший до нас во фрагментах. Об этом свидетельствует и то, что одни и те же эпизоды и мотивы, связанные то с Йимой, то с Ажи, встречаются в различных частях Авесты. Так, в XV Яште тот же трехликий Ажи обращается уже не к Ардависуре Анахите, а к богине ветра Вию с просьбой помочь ему в борьбе с людьми и в их уничтожении. Богиня Вию отказывает ему в помощи (206, 453). В XIX Яште имеется эпизод борьбы Ажи Дахаки с сыном Ахурамазды Азером (огнем) за обладание фарром. Любопытно содержание этого эпизода, изложенного в стиле эпического повествования, который может восприниматься как самостоятельный сюжет. В погоне за фарром Азер опередил Ажи, думая первым схватить его. Ажи потребовал, чтобы Азер не брал фарра. В противном случае он угрожал уничтожить Азера и лишить мир света. Его угроза подействовала. Услышав грозное предупреждение Ажи, Азер перестал гнаться за фарром. Но, когда Ажи начал сам преследовать фарр, Азер, в свою очередь, потребовал, чтобы Ажи не гнался за фарром. В противном случае он угрожал испепелить его. Угроза возымела действие (206, 454).

В Динкарте, в той части, где говорится о благодеяниях Йимы, повествуется и о том, как див-самка Одхар, мать Ажи Дахаки, соблазнила Йиму, принесла миру бедность, нужду, старость, голод, жажду, гнев и изнурительный труд. Она родила Ажи Дахаку, поклонявшегося семи дивам: Ака-Манаху, Индре (божество индийской мифологии), Саурве, Нангхаитхие, Таурвиру, Заирику, Аграманью.

Дарместерер считает, что «история» (дастан) Зоххака — остаток древнего мифа, связанного с природой. С течением времени этот миф трансформировался. Трехглавый Ажи Дахака — тот же Ахи в древнеиндийском памятнике Веды, против которого богиня света Индра ведет борьбу (155, I, 86). Следы этого мифа можно наблюдать в Авесте (борьба божества огня Азера с Ажи). Здесь индийский «Ахи», безусловно, созвучен с «Ажи», а «Индра» соответствует «Азеру».

Аналогичные соответствия имен и событий в мифологии Ирана и Индии встречаются нередко: в Ведах, например, Трита — сын воды убивает Ахи, у которого было три головы и шесть глаз (ср. иранск.: Ажи — трехглавый, шестиглазый). В другой части Вед Ахи убивает Траитану. В этом случае «Ахи» называется «Даса», что созвучно с иранским «Дахака» (надо иметь в виду, что звуки h и s часто чередуются в индийских и иранских языках). Точно так же «Траитана» созвучен с авестийским «Траэтаона», который и на самом деле убил Ажи Дахаку. Разумеется, когда-то общий для иранцев и индийцев миф со временем перерос у иранцев в эпическое сказание.

Забихолла Сафа считает Ажи Дахаку исторической личностью, который, по-видимому, напал на Иран из Ассирии или из соседней с ней страны. Эту гипотезу он обосновывает тем, что еще до возникновения Мидийской (на территории нынешнего Азербайджана и Западного Ирана в IX в. до н. э.) и Ахеменидской (VI в. до н. э.) государственности ассирийцы и вавилонцы делали кровавые набеги на Иран. Память об этих набегах дала начало сложению подобных дастанов. Тем более что в сохранившихся версиях этих дастанов Зоххак назван арабом (например, в «Шахнаме»), потому что ассиро-вавилонцы также были семитами. Этим же можно объяснить и версию Авесты, возводящую родословную Йимы к Тазу, родоначальнику арабов (видимо, семитов вообще — 206, 456). Такая интерпретация Забихоллы Сафа в целом приемлема и соответ-

ствует природе эпоса. Вызывает сомнение лишь категорическое утверждение, что Зоххак якобы был исторической личностью. Скорее всего, это обобщенный образ врагов, тем более что в древнеиндийской мифологии, как отмечалось выше, мы встречаемся с этим или ему подобным именем.

Мифический Ажи Дахака получил дальнейшую эволюцию в образе Зоххака, а события, связанные с его именем, обрели эпические черты и превратились в развернутый сюжет дастана о нем, зафиксированный Фирдоуси в «Шахнаме».

Согласно «Шахнаме», в период правления Джамшида в Аравии жил добродетельный муж по имени Мардас, у которого был сын, нечистоплотный в делах, легкомысленный, с неприятной внешностью, но отважный и властолюбивый. Звали его Зоххак. Он владел 10 000 лошадей, поэтому носил прозвище Бюрасп (по-пехлевийски). По наущению Иблиса (арабское название нечистой силы, дьявола, древнеперсидский Анграманью) Зоххак убил своего отца. Затем Иблис явился к нему в образе красивого отрока и стал его поваром. Однажды он поцеловал Зоххака в плечи, после чего на местах поцелуев у Зоххака выросли две змеи. Иблис тут же исчез, но через некоторое время он появился, на этот раз в образе лекаря, и предложил для успокоения змей кормить их ежедневно мозгами двух юношей. Таким образом Иблис — Аграманью добивался искоренения человеческого рода на земле. В это же самое время иранцы поднялись на Джамшида, свергли его и на трон Ирана посадили Зоххака. Зоххак правил Ираном тысячу лет. При его правлении добро исчезло с лица земли. Дивы всюду открыто действовали против людей. Каждый вечер повара Зоххака приводили во двор двух юношей, мозгами которых кормили змей на плечах правителя. Два добродетельных человека Армаил и Кармаил из благородных семей добровольно нанялись к Зоххаку поварами с тем, чтобы как-то облегчить участь людей. Вместо двоих они убивали каждый день по одному юноше, а другого посылали в степь к пастухам, которые скрывали его от злодея. Таким образом они ежемесячно спасали по тридцати юношей. Существует легенда, что курды — потомки этих спасенных юношей.

Этот эпизод с незначительным изменением вошел в огузский героический эпос. Людоед Депегёз («Темяглаз»), с которым вел переговоры Деде Коркут, потребовал, чтобы

ему каждый день выдавали шестьдесят человек на съедение. Сошлись на том, что огузы будут давать ему ежедневно два человека и пятьсот баранов, а также дадут двух поваров для приготовления пищи. Огузы отбирали людей поочередно из каждой семьи: у кого было три сына — брали одного: у кого было два — тоже брали одного. Был человек по имени Каныk-кан. У него было два сына. Одного сына он отдал, другой остался. Снова очередь дошла до него. Мать юноши закричала, заплакала, зарыдала. Она взмолилась о помощи. Посоветовали ей обратиться к Басату, сыну Аруз-коджи, самому могучему богатырю в огузском иле. Басат согласился вступить в единоборство с людоедом.

Последний эпизод (выступление Басата против Депегёза) имеет много общего с выступлением кузнеца Каве против Зоххака в иранском мифе, который гласит о следующем: восстал кузнец Каве, у которого должны были отобрать последнего сына. Под его предводительством народ сверг злодея и на трон Ирана взошел законный наследник Феридун. Зоххака же заковали в цепи в пещере под горой Демавенд.

В дастане о Зоххаке есть еще ряд самостоятельных эпизодов, заслуживающих внимания. В их числе рождение Феридуна, покушение на него со стороны Зоххака, которому вещий сон предсказал гибель от его руки, спасение младенца Феридуна и т. п.

Материалы древнейших памятников во многом проясняют фольклорную основу этого образа. Так, в Авесте об Ажи Дахаке говорится как о трехглавом, шестиглазом чудовище. Народному творчеству свойственно этимологизировать каждое в какой-то степени алогичное явление. В «Шахнаме» в качестве этиологии приводится эпизод, разъясняющий сверхъестественное явление дракона, ставшего правителем Ирана. Оказывается, у этого царя-дракона от поцелуя нечистой силы выросли две змеи. Этим и объясняется наличие трех голов и шести глаз у Ажи Дахаки. В народном творчестве аждаха чаще изображается семиглавым. В турецком дастане «Эмрах и Сельви» приводится сказка о семиглавом аждахе. Ө нем говорится следующее: «На той высокой горе, что виднеется впереди, живет дракон. Каждый год ему приносят в жертву молодую девушку. Если мы перестанем это делать, он пошлет бедствие на нашу страну: наводнения, молнии, пожары. Уже отдали всех юных девушек. Теперь настала очередь дочери

падишаха. Завтра ее отдадут дракону» (136, 170). Эти слова почти дословно совпадают с тем, как, по рассказу «Шахнаме», приносили юношей в жертву змеям Зоххака, а в огузском эпосе — Депегёзу. Во всех этих случаях чаша терпения переполнялась, когда забирали последнюю жертву: в «Шахнаме» — сына кузнеца Каве, в огузском эпосе — сына старухи, в турецком дастане — дочь падишаха. Мотив принесения в жертву людей для умиротворения аждахи имеется еще в ряде дастанов и сказок иранцев и тюркоязычных народов.

3

Феридун — второй правитель-богатырь легендарно-мифической истории Ирана. Первым считается Йима — Джамшид. Зоххак же воспринимается как узурпатор, иноземец, исчадье Анграманью, посланный на землю последним, чтобы искоренить род людской. Сведения о Феридуне в Авесте также фрагментарны. Только соединив отдельные намеки, догадки, отрывки эпизодов и мотивов, можно предположить, что существовал более законченный дастан об этой «исторической» личности, сумевшей освободить Иран от узурпатора и восстановить справедливость.

В Вендидате Ахурамазда говорит, что он создал четвертую страну — Варена, где родился Траэтаона, свергший Ажи Дахаку (206, 462). В I Яште в обращении Траэтаоны к Ардвисуре Анахите повторяется мотив, который звучит в обращениях Йимы и Ажи: Траэтаона, сын Асвийа в стране Варена, принес в жертву Анахите сто лошадей, тысячу коров и десять тысяч овец, прося ее помочь победить Ажи Дахаку и отобрать у него двух его жен — Аренакак и Сангхвак. Этот мотив повторяется еще в ряде Яштов (206, 464). В XIX Яште упоминается, что фарр, после того как удалился от Йимы, достался Траэтаоне из рода Асвийы.

В Абан Яште приводится небольшой дастан о Траэтаоне следующего содержания: Паурва Вифра Нваза похвалил Ардвисуру Анахиту. Когда Траэтаона превратил его в коршуна, он три дня и три ночи блуждал по небу в поисках своего дома, но не мог найти его. В конце третьей ночи Вифра Нваза взял верх над утренней зарей и воззвал к Ардвисуре Анахите прийти ему на помощь. Ардвисура Анахита в образе красивой девушки взяла его за руку, спустила на землю и привела в его дом (155, II, 382).

В XXIII Яште упоминается имя Вифры Нваза во фразе: «О, если бы ты мог, как Вифра Нваза, достигнуть реки Рангха» (206, 462). Это перекликается с эпизодом переправы Феридуна через реку в «Шахнаме». Когда Феридун решил отомстить Зоххаку за убийство отца, он достиг реки и попросил сторожа реки помочь ему переправиться на другой берег, но сторож отказал ему в помощи. По всей видимости, Фирдоуси сократил этот эпизод. Судя по вышеприведенной фразе из Авесты, сторожем у реки был именно Вифра Нваза [24], которого Феридун превратил в коршуна.

О том, что Феридун обладал искусством колдовства, отмечено у послеисламского историка Хамзы ибн Хасана (198, 101; 206, 467). В «Шахнаме» в обращении Афрасияба к Кейхосрову Феридун также назван колдуном:

Не поступай дурно со мной, я тебе дед по матери,
Я из потомства Феридуна-колдуна.

Гораздо больше сведений о Траэтаоне — Феридуне приводится в памятниках на среднеперсидском языке (пехлеви). Эти сведения имели, по всей вероятности, устное хождение и впоследствии вошли в источники «Шахнаме» Фирдоуси.

Основные данные о Феридуне повторяют то, что сообщено о нем в Авесте. Но в других источниках говорится также об отдельных деталях его «биографии», свидетельствующих о дальнейшем развитии мифов и легенд по сравнению с Авестой. Так, в Меноги Храд говорится: «Помимо того, что Траэтаона разбил, затем заковал Ажи Дахаку, обладателя тысячи лошадей, он побил и много дивов Мазандара» (Мазандерана). Эта деталь позднее вошла в «Шахнаме» Фирдоуси в несколько трансформированном виде.

В той же книге отмечается идентичность трех мифических образов иранской древности: Йимы, Траэтаоны и Кай-Уса (в «Шахнаме» Кейкавус), которых Ахурамазда в одинаковой степени одарил могуществом и фарром (206, 464). На самом деле, как в древних памятниках, так и в «Шахнаме» всем трем вышеназванным персонажам приписывается много одинаковых деяний, например, как мы отметили выше, Йима парил в небесах на плечах дива, чтобы наблюдать за тем, что происходит в его владениях.

---

[24] Ср. с древнегреческим Хароном — перевозчиком теней умерших через реку Ахеронт.

Точно так же поступал Кейкавус. Совпадает в образах этих двух правителей и то, что они возгордились, возомнили себя всемогущими и были наказаны Ахурамаздой [25]. Йима, Траэтаона и Кай-Ус вели борьбу с мазандеранскими дивами. Правда, для последнего эта борьба кончилась трагично. Он был пленен и закован в цепи. Освободил его Рустам.

Разумеется, причину подобных повторений следует искать в традиции устного хождения мифов, легенд и сказаний о древних богатырях. Как это свойственно эпосу вообще, сказитель очень часто контаминирует новое сказание с сюжетными деталями старых мифов, легенд, преданий и сказаний или же на основе отдельно существующих мотивов создает новое произведение.

Вернемся, однако, к Феридуну и продолжим его «биографию». В Бундахишне период правления Феридуна определен в 500 лет, а дата сотворения мира — в 8000 лет. Но наиболее примечательна его родословная, приводимая в этой книге. Обращает на себя внимание прежде всего то, что в пяти поколениях, начиная с первого, что очень важно, Феридун имел зооморфных предков по имени Пуртора («сын коровы»), Сияктора («черная корова»), Спеттора («белая корова»), Гафратора (очевидно, кличка коровы — 206, 964). Дарместетер (155, II, 625) считает, что предки Феридуна были земледельцами, поскольку, как отмечено выше, в пяти поколениях их имена содержат в своем составе кличку коров. Соглашаясь с этим выводом, однако, нельзя пренебречь и тотемистическим смыслом этих имен. Тем более что этот явно тотемистический миф в дальнейшем, трансформируясь, приобретает более реалистическое содержание. Так, в дастане, включенном Фирдоуси в «Шахнаме», говорится о том, что Феридун из рода Джамшида имел отцом Абтина, а его мать звали Феранк. Когда родился Феридун, одновременно с ним родилась корова

[25] Любопытно, что нечто подобное случилось с силами зла индийской мифологии асурами (антиподы древнеперсидского Ахуры — верховного божества): некогда асуры были благочестивы и добродетельны — и счастье пребывало с ними, но потом они возгордились своей силой и мудростью и склонились ко злу — и счастье покинуло их и перешло к богам. Индра, властитель богов (ср. с Ахурамаздой иранской мифологии), сокрушил в битвах многих могучих асуров. Грозный бог Рудра, порождение гнева Брахмы, низверг асуров с неба, испепелив их волшебные три города, вознесенные над землей (Мифы древней Индии. М., 1975, с. 16—17).

по кличке Бармайе. Отец Феридуна был убит в числе юношей, мозгами которых кормили змей Зоххака. Феранк, мать Феридуна, укрылась со своим младенцем от преследования Зоххака у пастуха, который пас корову Бармайе. Пастух кормил их молоком той коровы и вырастил Феридуна. Когда Зоххак узнал об этом, Феранк с младенцем удалилась за пределы Ирана, тогда Зоххак убил корову Бармайе.

Тотемистический миф о Траэтаоне приводится и в Авесте, где Пуртора соответствует авестийскому Пауру гао, Сияктора — Сиява гао, Спеттора — Сиаэта гао. «Корова» — на авестийском языке «гао» (в современном персидском языке — «гав») [26], а «тора» — гетерограмма среднеперсидских памятников, заимствованная из арамейского языка, означающая «корова» (ср. араб. «сура»). Сасанидские персы широко применяли в письме гетерограммы: слова писались по-арамейски (поскольку в письме применялся арамейский алфавит), а читались по-персидски. Так было, очевидно, и с кличками коров: хотя было написано «тора), но читалось «гао». Таким образом, в этом изложении легенды явно слышатся нотки тотемистического мифа.

Миф о таджикском богатыре-падишахе Гуругли в одноименно эпосе сильно напоминает приведенный выше миф о корове-кормилице Феридуна. Одновременно с рождением Гуругли родился и будущий его конь. Кобылица кормила Гуругли в могиле, посещая его каждый день на кладбище. В другой, туркменской версии этого эпоса будущего героя кормила коза, которая, как в первом случае, посещала младенца, жившего в могиле. Со всей очевидностью можно утверждать, что как таджикская, так и туркменская версии восходят к мифу о Феридуне. Кроме того, следы этого мифа обнаруживаются и в рассказе о происхождении родоначальника огузов, легендарного Огуза, тотемное значение имени которого («огуз», «окуз» — «бык») близко к мифу о Феридуне.

Сказание о Феридуне восходит также к периоду индоиранской общности. Показательно, прежде всего, имя героя: авестийское «Траэтаона» созвучно с ведическим «Траитана». Точно так же имя отца героя в Авесте — «Асфия», соответственно в Ведах — «Аптийа» («сын воды»),

[26] Санскр. «говядо»; ср. рус. «говядина».

в «Шахнаме» — «Абтин» (существо, извлекающее воду из облаков).

В ведах приводится и версия сказания о Траитане Аптийа, во многом совпадающая с данными Авесты: Трита убивает трехглавую, шестиглазую змею (ср. с Ажи Дахакой — 170; 155, I, 86). Как было отмечено выше, в сказании о Зоххаке эта змея индийской мифологии носила название «Даса» и отождествлялась с Дахакой (Ажи Дахакой), а герой, убивший ее, — Трита (Траитана), что соответствует Траэтаоне в Авесте и Феридуну в «Шахнаме» и в среднеперсидских памятниках.

Сказание о Феридуне в «Шахнаме» и даже в памятниках на среднеперсидском языке, отдельные эпизоды, мотивы этого сказания в Авесте показывают, что иранская эпическая традиция все больше освобождалась от мифов, хотя мифология занимает еще весомое место в сказаниях.

В сказании о Зоххаке и борьбе с ним Феридуна определенное значение придается, например, кузнецу Каве, который восстал, вознес свой кожаный фартук как знамя и повел народ на тирана. Эта сцена полна эпических подвигов во имя не только личной мести, но — гораздо шире — во имя тираноборства и защиты родины, рода, племени, особенно если учесть, что Зоххак был чужестранцем и узурпатором трона иранских царей. Этот эпизод легко сопоставим с эпизодом из «Кёроглы», где мотив личной мести героя перерастает в мотив защиты народа. С другой стороны, в сказании сохранены и очень важные мифологические элементы, тесно связанные со скифскими мифами и легендами. Имеется в виду деление Феридуном своих владений между тремя сыновьями: Сальмом, Туром, Ираджем [27].

По этому поводу в «Шахнаме» пишется, что, после того как три сына Феридуна женились на дочерях Сарва, шаха Йемена (сказочная страна, очень популярная в ираноязычном и тюркоязычном эпосе и волшебной сказке этих народов), и возвращались в Иран, Феридун, чтобы испытать их мужество, преобразился в аждаху и встал на их пути. Он сначала напал на старшего сына, но тот не вступил с ним в борьбу, говоря, что умный человек не станет драться с аждахой. Тогда Феридун-аждаха напал на среднего сына, который приготовился сражаться с ним, но, подумав, тоже воздержался. Наконец, Феридун-аждаха

[27] Ср. с Уйгурской рукописью «Огузнаме».

пошел на младшего сына. Тот выступил вперед, по эпически-сказочной традиции назвал свое имя, похвалился, с угрозой предупредил противника, что ему лучше уйти с миром. Состоялось испытание, но Феридун, не доведя бой до конца, отступил, чтобы встретить своих сыновей с почестями. В этом эпизоде явно прослеживается сказочный мотив-подвиг младшего сына (брата). Этим героем оказался Ирадж, получивший во владение Иран. Его смерть от руки братьев откроет новую главу в древнеиранском эпосе и даст совершенно новое толкование взаимосвязей ираноязычного и тюркоязычного эпосов.

По воле Феридуна Сальм получил правление над западным Ираном — Румом, хотя исторически, да и в народном творчестве, этим топонимом определяется Византия и Малая Азия. Туру достались северо-восточные владения, названные Тураном и отождествлявшиеся еще в ранние средние века (начиная приблизительно с III в.) с территорией, населенной тюркоязычными народами, в том числе хуннами.

Этот эпизод во многом повторяет деление первоскифом своих владений между тремя сыновьями. Любопытно имя первоскифа — Таргитай, которое созвучно с Траэтаоной. Если так, то объяснима общность легенд и можно с уверенностью сказать, что между этими двумя легендами существует прямая связь, поскольку скифы были ираноязычными народами, имевшими тесный контакт с остальными родственными им племенами. Ведь один из сыновей Феридуна получил северо-восточные земли, т. е. Центральную и Среднюю Азию, заселенную в ту эпоху скифскими племенами: саками, массагетами, дахами и др. Уместно обратиться к «истории» трех сыновей Феридуна. В сохранившейся части Авесты этой «истории» нет. Но в среднеперсидском памятнике Динкарте, содержащем некоторые потерянные части Авесты, говорится о делении Феридуном своих владений между сыновьями Сармом, Туром и Эраром, что, безусловно, соответствует именам в транскрипции Фирдоуси: Сальм, Тур, Ирадж.

В XIII Яште Авесты упоминаются страны Аирйана, Туирйана и Саиримйа. Первые две страны имеют точную параллель в «Шахнаме»: Иран и Туран. Третья — Саирим, которая в Авесте располагалась на северо-востоке Ирана, позднее была воспринята как западная страна, в частности Алания, Греция и Византия. Кочевые племена сарматы

(или савроматы) обитали на северо-востоке Ирана, между Волгой и Аральским морем, т. е. именно в этих районах, именуемых Авестой «Саиримйа». Кроме того, в средние века на территории нынешнего Казахстана существовал довольно большой город Сайрам (ср. «саирим»), разрушенный войсками Чингисхана. По всей вероятности, правы те ориенталисты, которые считают саирим Авесты сарматами (206, 469), одним из скифских племен, населявших Среднюю Азию. В таком случае вполне вероятно, что древний город Сайрам мог быть связан с сарматскими племенами. Таким образом, две страны из трех, перечисленных в Авесте и позднейших памятниках, вплоть до «Шахнаме», являются владениями скифских племен, а если учесть, что скифы были ираноязычными народами, то уже с большей вероятностью можно говорить о генетической связи мифа о делении владений между сыновьями у скифов и иранцев. Эта мысль подтверждается другим Яштом Авесты — фарвардин — Яштом, в котором к трем ираноязычным родам (иранцы, туранцы, саиримы) прибавляется еще два рода: саки и дахи, относящиеся также к восточным скифам.

Вызывает недоумение высказывание Забихоллы Сафа о том, что индоевропейские народы якобы не знали мифа о делении владений и что они получили этот миф от саков. Странно здесь то, что Сафа не считает саков индоевропейцами, тем более иранцами (206, 471). Это — явное недоразумение, ибо наукой давно доказана принадлежность скифов, в том числе и саков, к индоевропейской расе, в частности к иранской группе. Неоспоримое доказательство этого получено в результате последних археологических раскопок недалеко от столицы Казахстана Алма-Аты, где были обнаружены «золотой» сак (юноша в золотом военном доспехе) и жертвенные котлы со знаками свастики, говорящие о принадлежности останков покойника к индоиранской группе индоевропейской расы.

Не менее странной представляется нам и периодизация дастана о трех братьях, данная Забихоллой Сафа. Он утверждает, что этот дастан мог сложиться не ранее периода правления Парфян (224 г. до н. э.—226 г. н. э.), т. е. он возник тогда, когда на востоке, как и на западе, возникли угрозы существованию страны. До этого, при Ахеменидах, якобы на северо-востоке Ирана не существовало сил, могущих противостоять Ирану (206, 472). Сафа опять-таки сбрасывает со счетов многочисленные скифские

племена Средней и Центральной Азии, в том числе саков, сарматов, дахов, аланов и др., история борьбы с которыми вошла в виде отдельных сказаний в древнеэпические памятники и даже в такой древнейший памятник, как Авеста. Сафа сам себе противоречит, говоря о позднем сложении сказания о трех братьях. Несколько выше он приводит фрагменты этого сказания, зафиксированные в Яштах Авесты.

По сказочной традиции, как было отмечено выше, при испытании Феридуном сыновей наиболее сообразительным, смелым и решительным оказался младший, которому при дележе досталась лучшая и бóльшая часть владений отца [28]. Это был Ирадж, получивший Иран. По версии «Шахнаме», два других брата позавидовали ему. Сговорившись, они пошли на него войной и убили его. Зачинщиком был Тур, правитель страны Туран. Хотя Феридун и внук убитого Ираджа Манучехр отомстили за Ираджа, вражда между Ираном и Тураном в дальнейшем приняла огромные размеры, выразившись в бесконечных кровопролитиях.

В дастане о Манучехре главным действующим лицом, несущим почти всю сюжетную нагрузку, становится богатырь Манучехр со своей дружиной. По версии Фирдоуси, после убийства Ираджа его служанка родила от него дочь, которую назвали Мехраферид («рожденная любовью»). Феридун выдал ее замуж за своего племянника Пашанга. У них родился сын, назвали его Манучехром. Когда Манучехр достиг зрелого возраста, Феридун снарядил его на битву, чтобы он отомстил за своего деда. Узнав об этом, Сальм и Тур собрали большое войско на востоке страны. Манучехр в сопровождении своей дружины, состоящей из прославленных богатырей — Гаршаспа, Сама, Наримана и Карена, сына легендарного кузнеца Каве, а также трехсоттысячного войска, выехал из своей столицы Тамише навстречу врагам. В этом бою сначала был убит Тур. Его голову Манучехр отправил Феридуну (широко распространенный мотив в позднейших эпических произведениях иранских и тюркских народов).

---

[28] Что опять-таки совпадает с античными источниками о сыновьях Таргитая: испытание Таргитая (натягивание лука) достойно выдержал только его младший сын Скиф, которому во владение и досталась Скифия, а два других сына были изгнаны из страны. В основе этих античных легенд о скифах лежит соответственно скифский «династический» миф.

Затем Карен отправился на взятие крепости Алан (Деж Алан), захватил и разрушил ее. Осажденным не помогла и помощь богатыря Какуя, внука Зоххака, который пришел на выручку из своей крепости Хиваштганг; он, как и Сальм, был убит Манучехром. После победы над Туром и Сальмом Манучехр возвратился в столицу Тамише, к своему прадеду Феридуну, который отдал ему трон, а сам удалился на покой, оплакивая смерть своих сыновей (популярный мотив эпоса). Мы так подробно остановились на этом, чтобы показать новые черты иранского эпоса, его новую фазу по сравнению с архаической. В дастане о Манучехре сюжет впервые обогащен всеми деталями, присущими развитому эпосу.

Со смертью Манучехра открывается новая серия эпических произведений (сказаний) о борьбе Ирана с Тураном, который, по Фирдоуси, олицетворяет уже тюркские племена, расположенные по ту сторону Амударьи вплоть до Центральной Азии. Остановимся более подробно на происхождении топонима «Туран» и дальнейшей его трансформации.

Туран означает страну, где обитают племена тур. Выше мы говорили о том, что владения, которые Феридун выделил своему среднему сыну Туру, были названы Тураном. Однако эта этимология, по всей вероятности, возникла позднее. Имеется ранняя версия, отмеченная в Авесте, где несколько раз повторяется эпоним «Тура», в частности в XIII Яште (Фарвардин Яшт) дважды упоминается Тура. В одном случае говорится о том, что у Туры было два сына, одного звали Ареджахван, другого Фрарази. В XVII Яште называется племя тура (обычный случай в эпосе, когда эпоним превращается в этноним и обратно) с эпитетом «асу-аспа», т. е. «обладатель быстроходных коней» (206, 612—613). Во всех случаях в Авесте племена тура являются врагами иранцев.

В Авесте упомянута и страна, где обитали племена тура. Она по правилам словообразования в древнеиранских языках названа Турйана (сравни Аирйана, «страна арийцев» — Иран). Весьма любопытны и чрезвычайно важны с точки зрения установления взаимосвязей культур Средней Азии и Ирана в древнейшие времена сведения о географическом расположении Турана. В V Яште (Абан Яшт) рассказывается о войне богатыря Туса Тахма («отважный») с воинственной молодежью из рода Ваеса на поймах

Хшастро-сука у крепости Кангха (у Фирдоуси — «Канг деж»). Дарместетер предполагает, что упомянутая крепость — или Бухара, или Хорезм (155, II, 380). Мерквart считает, что Кангха была в районе Бухары, и ссылается на то, что китайское название Самарканда — Кангха. Во всяком случае можно с уверенностью сказать, что авестийские племена тура жили по ту сторону Амударьи, между этой рекой и Аральским (Хорезмийским) морем. Там же располагает их Фирдоуси. В географии Птоломея Туран указан в районе Хорезма (178).

Относительно этнической принадлежности туранцев существуют различные мнения. Все мусульманские историки IX в. и позднейших времен, доисламские иранские источники на среднеперсидском (пехлеви) языке, а также в «Шахнаме» Фирдоуси, как увидим ниже, отождествляют Туран с Туркестаном, а туранцев — с тюрками. В книге Бундахишн, написанной на среднеперсидском языке, неоднократно вместо Туран говорится Туркестан. Так пишется, например, об Афрасиябе: «. .много людей из Ираншахра увел и посадил в Туркестане»; о Сиявуше сообщается, что он «один отправился в Туркестан и женился на дочери Афрасияба» (206, 614). В другом памятнике на среднеиранском языке доисламского времени — «Аяткар Зареран»—страна туранцев названа Хиюн, что в исторической литературе означает Туркестан (хиюны — хунну, очевидно, первые тюрки, пришедшие с востока и вступившие в контакт с иранцами) [29]. Такое же толкование Турана и туранцев дают Фирдоуси и его предшественник Дакики (X в.).

Туранцы и иранцы, по версии «Шахнаме», говорили на разных языках. Это опровергает мысль, что туранцы — те же иранцы, но менее культурные. Сиявуш общался с туранцами на их языке, но ни Афрасияб, ни туранцы не владели языком «пехлеви», как именует язык иранцев Фирдоуси. Есть и прямое указание в «Шахнаме» на то, что туранцы говорили на «тюркй» (тюркский язык). Так, после смерти Сиявуша иранский богатырь Гив по заданию своего отца Годарза один отправляется в Туран на поиски Кейхосрова, сына Сиявуша, чтобы привезти его в Иран. Семь лет от тщетно странствует по Турану (сказочно-

---

[29] Однако тюркское происхождение хиюнов оспаривается некоторыми историками (30, 203 сл.).

эпический мотив). Чтобы никто не знал о его миссии, с встречными он говорит на «тюркй».

Гнал [копя], пока не достиг границ Турана.
Встречая одинокого путника,
Начинал он [говорить] по-тюркски,
Спрашивал его о местонахождении Кейхосрова.
(III, 203)

Вот еще два примера: Хуман, богатырь Турана, отправляясь в лагерь иранцев, берет с собой переводчика (тарджуман); иранцы, встретив его, сначала обращаются к переводчику, чтобы узнать о цели его приезда, затем отвечают ему через переводчика:

Направили взоры на переводчика [и сказали]:
«Пойди к Хуману и на тюркском языке
Расскажи ему все, что мы сказали».
(VI, 112)

Отправляясь на сражение с Хуманом — туранским богатырем, иранский витязь Бижан

Поискал в войске переводчика,
Который бы хорошо знал тюркский говор.
(VI, 125)

Анонимный автор «Коротких историй и рассказов» (1126 г.) в одном случае говорит даже о том, что легендарный Тур был послан в Туркестан. Он же сохранил до наших дней легенду, в которой четко вычерчиваются границы Турана: «Афрасияб совершал многократные набеги. Манучехр посылал ему навстречу Зала, с тем чтобы отогнать его по ту сторону Джейхуна (Амударья. — *Х. К.*). Однажды Афрасияб пошел на Манучехра с большим войском, несколько лет осаждал его в Табаристане. Сам и Зал отсутствовали. Наконец, заключили мир. Араш выстрелил из лука в крепости Амол. Его стрела упала в Акаба — Маздаваран (между Серахсом и Мервом. — *Х. К.*). В этом месте установили границу Ирана и Турана (212, 43; ср. с Уйгурской рукописью «Огузнаме» — деление Огузом своих владений между сыновьями).

Мнение о тюркском происхождении туранцев подтверждается и исследованиями европейских востоковедов, которые считают, что «тура» в Авесте означает «тюрки», соответственно «Туран» означает «Туркестан» (147, 16). Есть и ориенталисты, которые считают, что туранцы были полудикими кочевыми племенами смешанной расы — иранцы и тюрки, часть которых приняла веру маздаизма (166, 194; 30, 203).

Ссылаясь на Меркварта, Забихолла Сафа дает другое толкование происхождению Турана и туранцев. Он, как и Меркварт, считает, что туранцы были арийскими племенами, близкими к иранской группе, но когда они эмигрировали на территорию нынешнего Ирана и стали оседлыми, то стали постепенно отчуждаться от арийских племен, которые продолжали вести кочевническо-скотоводческую жизнь на своей родине. Более того, считает Сафа, иранцы, приобретшие довольно высокую культуру, стали смотреть на своих «дальних родственников» высокомерно, считая их неиранцами. Туранцы остались якобы обитать между двумя великими реками Средней Азии: Амударьей и Сырдарьей. Так было, продолжает Сафа, до нашествия на эту территорию саков, тохарцев, эфталитов и тюрков. Вот на эти-то племена и было перенесено позднее название «туранцы», поскольку их территория называлась Тураном. При Сасанидах нашествия на Иран происходили больше со стороны тюрков, поэтому, утверждает Сафа, в исторических и других памятниках этого периода Туран именуется Туркестаном или страной хиюнов (хуннов).

Чрезвычайно редко, только в VIII книге Динкарта и в манихейских памятниках из Восточного Туркестана (Турфана), упоминается Туран. В этих источниках туранцы — неарийцы. Отсюда и в доисламской «Книге царей» («Худайнаме» или точнее «Хватайнамак») Туран обозначен как Туркестан, и туранцы — как тюрки. Забихолла Сафа считает, что под влиянием этих памятников поздние мусульманские историки и Фирдоуси в своей эпопее «Шахнаме» целиком стоят на позиции признания Турана Туркестаном, а туранцев — тюрками (206, 616). Почти аналогичного мнения придерживается и Б. Г. Гафуров (30, 203 и сл.). Очевидно, в этих суждениях Забихоллы Сафа содержится большая доля правды. Однако трудно представить себе, чтобы сасанидские памятники, написанные до VI в., могли игнорировать предшествующую литературу, в частности Авесту и связанные с ней источники, и с таким единодушием называть Туран Туркестаном и туранцев тюрками, вернее, хуннами.

В. В. Бартольд пишет о туранцах: «. это название встречается в Авесте, а предполагают, что эта другая ветвь арийского народа, менее культурная. Между этими двумя народами, ариями и турами, была вражда и затем, когда Туркестан попал к VI в. под владычество турок, то эти два слова сблизились и название Туран стало относиться

к туркам, к которым оно не относилось первоначально» (12, 661).

В итоге напрашивается вывод: вероятно, правы те ориенталисты, которые ранних туранцев считают конгломератом тюрков (очевидно, хуннов) и иранцев. С возрастанием тюркской прослойки (по-видимому, в III—IV вв.) иранские элементы обрели второстепенное значение, и, поскольку во главе войск, ведущих войны с племенами иранского нагорья, как правило, стояли тюркские полководцы, этноним «тюрк» распространился на всех.

К сожалению, в дошедших до нас древнетюркских памятниках нет почти никаких данных о Туране и туранцах. Исключение составляют два топонима в Туве под названием «Туран». Обращает внимание также имя Алп-Туран в «Первом памятнике из Барлыка»: «Я отделился [умер] — я сам Йигин — Алп-Туран в тринадцать лет от шести родов народа» (82, 21). В графе «Уточнение названий мест в Туве, где были найдены Енисейские памятники» дважды приведено название селения Уюк-Туран (тув. «Оок Туран») и Туранская деревня (тув. «город Туран» — 14, 22). До сих пор не изучены ни происхождение топонимов, ни связь этих этнических элементов с Турапом иранского эпоса, поэтому, ссылаясь только на эти скудные сведения, трудно составить даже какое-либо предположение.

Так как при дальнейшем анализе отдельных дастанов иранского эпоса мы столкнемся с большим пластом тюркских элементов и даже с целыми сюжетами тюркского происхождения, есть необходимость остановиться на контактах иранцев и тюрков. Тюрко-иранскую общность, которую мы определили выше и назвали генетической, теперь следует рассмотреть и с позиции контактных связей в более позднем периоде.

4

Из легендарно-мифических событий древнейшего эпоса иранцев для нашей темы очень важно появление на арене борьбы иранцев и туранцев самого популярного на всем Ближнем и Среднем Востоке, Средней и Центральной Азии эпического богатыря Рустама, с именем которого связана победа иранцев как над дивами, так и над реальными врагами — тюрками во главе с Афрасиябом. Кроме того, образ этого богатыря вошел в позднейшие эпические произведения иранцев и тюркоязычных народов как символ непобедимости, могучей силы. Его имя стало нарицательным, объектом сравнения для характеристики героев эпосов.

В отличие от предыдущих персонажей иранского эпоса, которые так или иначе олицетворяли царскую власть, Рустам и его род в эпосе называются систанскими богатырями, или джаханпахлаванами («мировыми богатырями»). Хотя они и владели Систаном, т. е. имели свое собственное царство, тем не менее все они служили иранским царям и числились их богатырями. Систан («Саджестан» у арабских географов) — иранская провинция на юге Хорасана. В средние века ее границы были шире, т. е. охватывали весь современный Афганистан, Белуджистан и, возможно, часть Индии. Свое название эта провинция получила от самоназвания одного из скифских народов индоиранской семьи — саков (Сакастана — «страна саков»), пришедших на территорию нынешнего Афганистана во втором тысячелетии до н. э. из Бактрии и верховья Амударьи (122, Введение; о саках см. 104).

Нольдеке считает, что саки, выходцы из Турана, не относились к ираноязычным народам. Если это так, то утверждение поздних иранских авторов (Фирдоуси, Табари и др.) относительно того, что туранцы — тюрки, получает новую поддержку. О тюркском происхождении саков говорят и многие турецкие авторы, но без каких-либо доказательств, поэтому их утверждения звучат неубедительно. Во всяком случае, саки, обитатели Центральной и Средней Азии, будучи иранцами, за несколько веков до н. э. приходили в тесный контакт с тюркоязычными племенами (в частности, с хуннами, называемыми в пехлевийской литературе «хьюнами»), о чем свидетельствует народное творчество огузов, кипчаков и др., например сказание о тюркском Полифеме — Депегёзе, названном еще Геродотом «скифским».

Еще одна любопытная деталь, подтверждающая мысль о связях саков с тюркскими племенами Средней Азии. Это имя Висе в «Шахнаме» Фирдоуси, брата Пашанга, отца Афрасияба. В Авесте он назван Ваэсака (206, 532), второй компонент которого — «сака» — непосредственно связан со скифскими племенами Средней Азии. Можно сослаться и на традицию избрания вождя на сходке глав племен у парфян (среднеазиатское племенное объединение, в состав которого входили скифские племена дахи и др.). Этот обычай не свойствен иранцам (206, 593), но отмечен у всех тюркоязычных народов (например, в туркменском эпосе «Гёроглы»; туркмены — непосредственные потомки парфян и тюрков-огузов).

Выше мы привели свидетельства античных авторов о скифо-сакских традициях. Среди женских образов «Шахнаме», прославившихся своими богатырскими подвигами, имеются и те, которые связаны с именем Рустама: Тахмина, дочь тюрка, правителя Самангана, мать Сухраба, сына Рустама. Прославленной богатыршей «Шахнаме» является Бану Гашасп, дочь Рустама, жена парфянского богатыря Гива, который считался самым могущественным богатырем после Рустама. Бану Гашасп превосходит в силе своего мужа. Она носит эпитет «савар» («наездница»). Ее подвиги и сила напоминают огузских женщин-богатырей, таких, как Бурла-хатун (любопытно, что эпитет «хатун» при имени огузской богатырши и «бану» при имени иранской наездницы имеет одно и то же значение — «госпожа»), и особенно огузской Бану Чичек (в этом случае сохранен даже эпитет «бану»).

Зороастризм преследовал колдовство, поэтому иранские богатыри вели борьбу с колдунами. Туранцы в «Шахнаме» широко пользовались колдовством и различными колдовскими ухищрениями. Так же как и дивы, туранцы легко вызывают бурю, снегопад, страшный холод или нестерпимую жару. Путь героя тюркские колдуны могли усеять иголками, пустыню преобразить в море и т. п. Колдовство — один из приемов шаманизма. Фирдоуси хорошо был осведомлен в этнографии тюрков и широко использовал в своем произведении их народные обряды. Однако вызывает удивление, что Зал, отец Рустама, считавшийся величайшим богатырем Ирана, также пользовался колдовством и сам считался опытным колдуном. Это тоже может косвенно свидетельствовать о тюркских связях саков. Ведь как Зал, так и его сын Рустам часто прибегали к помощи сверхъестественных сил, вплоть до дивов.

Генеалогию систанских (сакско-скифских) богатырей Средней Азии иранская эпическая традиция возводит к первоцарю Ирана Джамшиду, что указывает на глубокие связи иранцев с генетически родственными им народами скифского происхождения Средней и Центральной Азии.

Забихолла Сафа, сопоставив ряд средневековых эпических памятников («Гаршаспнаме», «Шахнаме», «Бахманнаме», «Фарамурзнаме», «Барзунаме», «Шахриярнаме», «Бану Гашаспнаме», «Джахангирнаме», «Самнаме» и др.), приводит данные о систанских богатырях, которые пред-

ставляют для нас немалый интерес (206, 553—555). Так, Сафа считает, что самые знаменитые богатыри иранского эпоса — выходцы из Систана, другими словами, происходят из среды среднеазиатских сакских племен. Однако по мужской линии они связаны с Ираном, так как Джамшид, потерпев поражение от Зоххака, бежал в Заболестан (часть территории Систана) и там женился на дочери шаха той страны Гуранга. Далее перечисляются дети и дети детей от этого брака в следующем порядке: Тур, его сын Шидаса, его сын Тураг, его сын Шам, его сын Нариман, его сын Сам (в «Шахнаме» Фирдоуси Сам назван то сыном, то братом Наримана) [30], его сын Зал-е Зар, его сын Рустам.

Один из ведущих родов систанских богатырей в Авесте называется Сима (в «Шахнаме» Сам — персонаж), видными представителями которого являются Трита и Керасаспа (в «Шахнаме» — Гаршасп). Трита, отец Керасаспы, упоминается в числе благородных и великих мужей. Он первый лекарь, открывший лекарства от всех болезней, и хирург. Он первым приготовил священный напиток Хаома, за что Ахурамазда одарил его двумя сыновьями — Урвахтайой и Керасаспой. Первый — законодатель, второй — богатырь. В позднейших памятниках, в том числе в известном эпосе «Гаршаспнаме», Трита назван Атратом.

Керасаспа (в переводе «обладатель худого коня») в Авесте носит также эпитет «Гассу» («с локонами». Любопытно, что в таджикском эпосе этот эпитет носят самые популярные персонажи, в том числе Аваз из эпоса «Гуругли»). Примечательно то, что в Авесте говорится о Керасаспе: он убил аждаху Срувара (рогатого) и множество других чудовищ. Вот как описывается этот эпизод в Авесте:

Мужественный Крсаспа,
Мощнейший из сильных людей,
Мужественный силой своей.
40. Который убил змея Срвару,
Коней пожиравшего, мужей пожиравшего,
По которому яд тек
В палец толщиной, желтый.
На нем Крсаспа

---

[30] В Авесте Наиреманав — букв. «человек-самец», т. е. храбрый, богатырь. Кстати, эпитет «нар» часто применяется для характеристики героя, в частности один из эпитетов Кёроглы также «нар» — «нар Кёроглу». По утверждению большинства исследователей нартского эпоса, «нарты» — множественное число от «нар» — «самец». Ведь систанские богатыри — это те же скифы, что и осетины, аланы или массагеты.

В котле похлебку варил
В полуденное время.
Разогрелся тот мерзкий, вспотел,
Из-под котла выскочил,
Бурлившую воду пролил,
Прочь в испуге отскочил
Мужественный Крсаспа.
41. Который убил Гандарву с золотой пяткой,
Бегавшего с открытой пастью,
Убивая миры аши.
Который убил девять сыновей Патаны,
И сынов Нивики,
И сыновей Даштаяни.
43. Который убил Спавидку,
Рогом бившего, с каменными ногами,
Так о себе думавшего:
«Малолетка я, если стану я взрослым,
Сделаю я землю колесом,
Сделаю небо колесницею,
44. Добуду святого духа
Из сверкающего горного жилища.
Притащу злого духа
Из страшного ада.
Они в колесницу мою впрягутся —
Святой дух и злой,
Если только не убьет меня ранее Крсаспа».
(Пер. Е. Э. Бертельса)

Среди убитых Керасаспой обращает на себя внимание имя одного из них — Арезошамана, имеющего, по всей вероятности, непосредственное отношение к культу шамана.

Керасаспа трижды владел фарром, который покинул Джамшида. Позднее он влюбился в пери (популярный мотив волшебных сказок и дастанов иранских и тюркоязычных народов) Хнамаити, которую сотворил Анграманью на земле Ванкеррета (Кабул). За это Керасаспа был осужден Ахурамаздой. По определению Авесты, Керасаспа бессмертен и ангелы (фрухар) будут сохранять его тело в течение 99 999 лет (206, 539).

Как мы видим, кроме последнего мотива (бессмертие), все события, участником которых выступал Керасаспа, носят мифо-легендарный характер, часто встречающийся в позднейших эпических произведениях (дастанах и волшебных сказках) как иранцев, так и тюркоязычных народов, что объясняется традицией устного народного творчества. Отдельно следует отметить убийство Керасаспой рогатого аждахи (в дастанах и волшебных сказках вместо рогатого говорится о трехглавом и семиглавом

аждахе), пожиравшего лошадей и людей. В VIII сказании «Книги моего деда Коркута» одноглазое чудовище также нападало на людей и скот, пожирало их (70, VIII). Этот мотив присутствует во многих дастанах и волшебных сказках других тюркоязычных и ираноязычных народов (в узбекском дастане «Кунтунмыш», в турецкой народной повести «Эмрах и Сельви» и др.).

Не менее примечателен мотив связи человека со сверхъестественным существом пери, являющийся самым популярным и наиболее распространенным мотивом приключенческих дастанов и волшебных сказок иранских и тюркоязычных народов. Но в мифе Авесты о Керасаспе чрезвычайно важен мотив осуждения и наказания Керасаспы за его связь с пери. В VIII сказании «Книги моего деда Коркута» пастух, вступивший в связь с пери, как и Керасаспа, жестоко наказан: пери родила ему одноглазого чудовища-людоеда. Кроме того, она предупредила пастуха словами: «Ты на огузов навлек гибель».

В книге Динкарт о Керасаспе сообщается интересное сведение. В этом памятнике Керасаспа бессмертен, но, поскольку он нарушил заветы веры Мазды Ясны, один из богатырей Турана поразил его стрелой, после чего Керасаспа впал в летаргический сон (бушасб) и лежит на дне оврага Пешансе (в Авесте — Пишингха) на земле Кабула, его тело охраняют ангелы (фрухар). Когда настанет конец света (день Страшного суда), Зоххак разорвет цепи, которыми он прикован на горе Албурз, и совершит свои разрушительные действия. Керасаспа проснется, убьет Зоххака и восстановит мир на земле (206, 559). В этом эпизоде, написанном, как это видно, под сильным влиянием иудейско-христианского мифа, можно отметить много реминесценций из Библии (мотив мессии).

Авестийский Керасаспа в поздних памятниках называется Гаршасп. О нем имеется сочинение Асади Туси «Гаршаспнаме». Это самостоятельный эпос, основанный как на древнеиранских памятниках (Авеста, пахлавийские памятники), так и на устном народном творчестве, имевшем, очевидно, хождение еще в XI в., периоде составления «Гаршаспнаме».

Сведения Авесты о сакско-скифских богатырях Систана ограничиваются лишь именами Керасаспы, Триты, Наиреманава и Симы. При этом Сима в Авесте не индивид, а родовое обозначение, Наиреманав же — эпитет Кера-

саспы, превратившийся впоследствии в собственное имя (эпоним). Следовательно, составителям Авесты были известны лишь отец (Трита) и сын (Керасаспа). Первый только упоминается, о последнем же даются более подробные сведения мифо-легендарного характера, но в средневековых пахлавийских памятниках и в устно-поэтическом творчестве к систанским богатырям относится и Зал-е Зар или Зал-е Дастан. Так он называется в народном творчестве потому, что его отец старался избавиться от него со всевозможными ухищрениями и бросил его у подножия горы Албурз. Эпитет «дастан»[31] в этом случае означает «хитрость», «уловки». Зал известен еще как отец Рустама. Последний, кстати, также носит эпитет «дастан», поскольку обладал искусством колдовства. В «Шахнаме» сказано, что Зал прожил более тысячи лет, был советником многих иранских царей и пользовался большим уважением у богатырей. Такую же функцию приписывают Коркут-ата из огузского эпоса, который прожил более трехсот лет, и другому тюркскому полководцу-мудрецу — Таньюкуку из Орхонских надписей.

В сказаниях о систанских богатырях большое место отводится вышеупомянутой птице Симург. В «Шахнаме» Симург персонифицирована. Ей приписываются сознательные действия, она способна мыслить и принимать обдуманные решения. Популярность Симург в иранском эпосе можно сравнить лишь с известностью Рустама, чье рождение также связано с мудростью этой птицы. Существует множество легенд о роли Симург в жизни систанских богатырей.

Все источники (через них и позднейшие сказания как иранцев, так и тюркоязычных народов) приводят, например, одну и ту же легенду о рождении отца Рустама Зал-е Зара[32]. У Сама родился сын-альбинос (с волосами белого цвета, оттого и назвали его Зал, что означает «старик»). Сам считал это плохим знаменем и стыдился сына. Поэтому по совету друзей от отнес младенца к горе Албурз и оставил там. Симург заметила ребенка, пожалела его, подняла в свое гнездо на вершине горы и стала выращивать вместе со своими птенцами. Саму снились одни и те же

---

[31] В отличие от известного фольклорно-литературного жанра дастана в слове «дастан» первый гласный звук краткий.

[32] О влиянии сказания о Рустаме и Кейкавусе на древнерусские былины см. 177.

неприятные сны. Некий богатырь известил его о том, что Зал жив и находится на вершине Албурза. Сам отправился за сыном. Симург спустила Зала на землю, передала его отцу и дала свое перо с тем, чтобы в нужный момент, бросив перо в огонь, могли вызвать ее на помощь (весьма популярный мотив иранского и западнотюркского эпосов и волшебной сказки). По достижению совершеннолетия Зал был назначен отцом правителем Систана. По эпической традиции далее рассказывается о рождении главного героя — Рустама.

Молодой шах Зал влюбляется в Рудабе, дочь Мехраба, правителя Кабула, но Сам не дает согласия на брак, поскольку Рудабе была из рода Зоххака. В дело вмешиваются мубеды (жрецы зороастризма) и царь Ирана Манучехр, после чего Сам соглашается на брак сына с Рудабе. Вскоре родился Рустам. Роды у Рудабе были трудными. Вызвали птицу Симург, которая велела разрезать бок Рудабе и извлечь дитя (этот эпизод приводится во всех эпических произведениях о Рустаме как на иранском, так и на тюркоязычном материале). Руки младенца при рождении были окровавленные (с окровавленными руками родился и Манас). Однодневное дитя выглядело, как годовалый ребенок. По выздоровлении матери принесли ей ребенка и она воскликнула: «Берустам» («Спаслась»). Вот почему ребенка назвали Рустам. Фирдоуси пишет:

Засмеялась, посмотрев на ребенка, та, станом
как кипарис,
Увидела на нем царский фарр,
Сказала: «Спаслась, муки отошли», —
И назвали ребенка Рустам.

(I, 239)

Таково сказание о рождении Рустама. Дальнейшие его подвиги составляют ряд великолепных эпических произведений, на анализе которых мы остановимся ниже.

В «Шахнаме» Рустаму отводится исключительное место. Он залог победы иранцев, воспитатель самого любимого героя иранского эпоса Сиявуша, отец героя самого трагического дастана иранского эпоса Сухраба, освободитель самого могущественного царя иранской древности Кейкавуса и одного из честнейших и храбрейших богатырей иранского эпоса — Бижана.

В известной книге «Тарихи Систан» («История Систана»), написанной примерно в XIV в., систанские богатыри, в том числе Рустам, названы джаханпахлаванами

(«мировые богатыри»). Неизвестный автор характеризует Рустама следующими словами: «История Рустама такова, как ее изложил в стихах Фирдоуси в „Шахнаме", посвятив ее Султану Махмуду. Он читал ему [свое] сочинение несколько дней. Махмуд сказал: «Все в „Шахнаме" — ничто, по сравнению со сказанием о Рустаме, а в моем войске тысячи таких, как Рустам». Бу-л-Касим [Фирдоуси] ответил: „Да будет долгой жизнь государя! Мне неизвестно, сколько в его войске таких мужей, как Рустам. Знаю только одно, что всевышний не сотворил больше для себя ни одного раба, равного Рустаму"» (122, 52—53).

Как уже отмечено, Рустам — главный богатырь иранского эпоса и популярный герой многих тюркоязычных эпических произведений (турецкая рустамиада, состоящая из трех дастанов и др.). Генезис образа Рустама более сложен, чем других мифолегендарных царей и богатырей. Это можно объяснить, очевидно, тем, что он герой не иранского происхождения. Так думает по крайней мере большинство исследователей иранского эпоса (Нольдеке, Кристенсен, Дарместетер и др.). Так, Нольдеке в своем исследовании утверждает, что ни о Рустаме, ни о его отце Зале в Авесте нет упоминания (180, 16). Другой немецкий иранист, Шпигель, считает, что авторы Авесты, очевидно, знали о Рустаме и о его отце, но так как Рустам поступал вопреки предписаниям мубедов, то они не включили их в свою священную книгу. Возражая против этого утверждения, Нольдеке говорит, что если авторы Авесты знали эти имена как противников Мазда Ясны, то они включили бы их как отрицательных персонажей, как это часто встречается в древнеиранском памятнике. Это вполне логично, как логично и то, что присутствие Керасаспы, родоначальника систанских богатырей, в Авесте еще не является доказательством того, что составителям Авесты были знакомы все поколения систанских богатырей. Нольдеке вполне убедительно утверждает, что Керасаспа Авесты, который является одним из мифических царей Ирана (таким он показан и в «Шахнаме»), и Гаршасп, герой одноименного эпоса, — два различных лица. Он утверждает, что Гаршасп из эпоса — порождение устного народного творчества.

Наконец, Нольдеке приводит ценный довод, что как Зал, так и Рустам, безусловно, относятся к богатырям Систана (Дрангиана по греческим источникам) и Забола (Арахозия по тем же источникам), т. е. тех мест, которые,

хотя и были известны составителям Авесты, тем не менее были далеко от их поля зрения. Можно сделать вывод, что, поскольку Иран не был родиной Зала и Рустама, они первоначально не относились к богатырям иранского происхождения и, видимо, являлись персонажами самостоятельных эпических произведений.

Нольдеке полагает, что образ Рустама в «Шахнаме» заимствован из более древнего источника о Рустаме. Долгую жизнь систанских богатырей (Рустама — 500 лет, Зала — более 500) исследователь объясняет тем, что все они служили не одному царю, а нескольким. При этом царствование каждого из них порой длилось более ста лет (180, 19). Особого внимания заслуживает высказывание Нольдеке относительно легенд, связанных с именем Рустама. По его мнению, все они возникли среди аборигенов Систана и Заболистана иранского происхождения. Позднее, с приходом на эту территорию сакских племен, эти легенды сгруппировались вокруг систанских богатырей сакского происхождения. Имена же героев сказаний, связанных с систанскими богатырями, Нольдеке трактует как иранские. Так, имя Рустам, по его мнению, трансформировано из пехлевийского Роот Стахмак, или Роот Стахм, что, по мнению Сафа, состоит из двух корней: «роот» (в современном персидском «ростан» — «избавиться») и «стахм» (в новоперсидском «тахмтан» — «обладатель большой силы, могучего телосложения») (206, 563). Полный перевод Роот-Стахм пехлевийских памятников на новоперсидский язык означает «Тахмтан». Это слово в качестве эпитета часто сопровождает имя Рустама в «Шахнаме» Фирдоуси и других памятниках. Имя матери Рустама — Рудабе — также иранского происхождения.

Во всех источниках Рустаму приписываются сверхъестественные силы. Например, он носит эпитет «Пилтан» («с туловищем слона»)[33]. Ему не чужды колдовство и магия. Эти качества объясняются, видимо, его связью с фантастической птицей Симург, которая покровительствовала ему. С другой стороны, сверхчеловеческую силу Рустама и его чудодейство Нольдеке объясняет его происхождением по материнской линии от Зоххака (180, 18), хотя Рустам служил только добру и выступал против сил зла.

---

[33] Армянский историк V в. Моисей Хоренаци сравнивает силу Рустама с силой 120 слонов.

Забихолла Сафа пытается установить эпоху, в которую жил Рустам (206, 564—565). Поскольку в Авесте Рустам не упоминается, но очень часто его имя встречается в пехлевийских источниках, Сафа считает, что легенды и предания, связанные с именем Рустама, сложились в период Парфян (250 г. до н. э.—226 г. н. э.) и сформировались в эпос уже при Сасанидах. Этот вывод кажется правдоподобным, если учесть и то, что имя Рустам в виде Роот стало встречаться в парфянском памятнике «Дирахт асурик». В Бундахишне, целиком базирующемся на древнеиранских письменных и устных источниках, проводится следующая родословная Рустама. У Сама было пять близнецов, в каждой паре — мальчик и девочка, которые назывались одним именем: Дамнаг, Маргандаг, Апарнаг, Спарнаг и Дāстāн. Каждый из его сыновей правил одной из областей. Центром страны был восток Ирана. В состав страны входили также Рей и Поштхаргар (Табаристан — Мазандеран). Дāстāн правил Сагансе (Систан), сыновьями его были Роот-Стахм и Узвараг (148, 67—68). Можно согласиться еще с одним выводом Забихоллы Сафа (206, 567). Он считает, что Рустам, а возможно, и другие иранские богатыри (Годарз, Гив, Бижан, Милад и др.) были полководцами или государственными деятелями Парфян и жили в Систане. Благодаря своим подвигам Рустам прославился, а потом вошел в национальный эпос. Таким образом, он из исторической личности превратился в эпического героя, вокруг которого стали складываться легенды (500 лет жизни, единоборство со львом, со слоном, с колдунами, с дивами и т. п.).

Рустам является лишь богатырем. Он никогда не выступает в роли полководца, а всегда находится в подчинении иранских полководцев, таких, как Тус, Годарз и др. Это явление Сафа объясняет тем, что сказания о систанских богатырях, в том числе о Рустаме, возникли гораздо позднее, чем о Тусе, Годарзе, которые во всех древних источниках числились полководцами (206, 598). С этим можно согласиться, однако нельзя забывать и то, что, по всей вероятности, у сакских племен Средней Азии, как и у поздних тюрков, функции богатыря-полководца и предводителя племени в эпосе были неразделимы и очень часто сосредоточивались в одном лице. Например, в туркменском (прямые потомки саков) эпосе «Гёроглы», в узбекском (тоже имеющие в своем этногенезе сакско-скифские следы) «Алпамыше». В таджикском эпосе «Гургули» герой сначала

представлен во всех трех ипостасях, затем по традиции иранцев выступает только в роли шаха.

Первыми подвигами Рустама, отмеченными в памятниках на пехлеви, являются освобождение Кейкавуса от плена дивов в Хамаверане, изгнание Афрасияба из Ирана, который в отсутствие Кейкавуса захватил страну. Вокруг имени Рустама сложился еще ряд легенд, достойных быть отмеченными: воспитание Сиявуша, месть за него и поход на Туран, открытие крепости спанд-деж, борьба со своими сыновьями — Сухрабом, Барзу и Джахангиром. Все три сцены борьбы фактически являются повторением одного и того же сюжета в различных вариантах. Не менее удивительными качествами обладает и конь — боевой друг богатыря. Описание этого коня, его персонификация, дружба коня и всадника — все напоминает боевого коня Кёроглы — Гырата.

Таким образом, можно сказать, что иранский архаический эпос не имел развернутых сюжетов и батальных сцен с прославлением богатыря. Он состоит главным образом из фрагментов, в которых доминируют мифы и мифологические истории. Отдельные этюды (например, бои Джамшида, Кейкавуса и др. с дивами) свидетельствуют, однако, о том, что в древности, очевидно, шел процесс эпического сюжетосложения, оборванный по неизвестным нам причинам. Возможна еще одна гипотеза: дошедшие до нас фрагменты, видимо, являются остатками распавшихся эпических произведений. Причиной же могли быть миграция племен, иноземные нашествия, колонизация иранских земель и ассимиляция аборигенов пришельцами. Одним из таких явлений был выход на арену истории тюркоязычных племен, с которыми столкнулись иранцы. Это открыло новую страницу в эпическом творчестве иранцев.

Глава вторая

Эпические памятники

1

Больше половины «Шахнаме» посвящено Турану и его отношениям с Ираном. Особо примечательна в поэме историческая хроника VI—VII вв., когда возникла империя тюрков под названием Тюркский Каганат. География Турана в «Шахнаме» реальна. Естественные границы между Ираном и Тураном проходили по реке Амударья (Джейхун): территория Турана тянулась до Китая (Чин), включая степную часть между Волгой (Итиль) и Амударьей. В «Шахнаме» приводятся и подлинные сведения из истории Каганата, в частности о войне тюрков против Ирана, во главе войск которого стоял Бахрам Чубине; многие имена тюркских каганов совпадают с историческими. Например, Пармуда в «Шахнаме» — перевод на персидский язык имени тюркского агана Савэ Буюрука (40, 132).

С «тюркизацей» слова «Туран» связано и толкование позднейшими историками фигуры правителя Турана Афрасияба. Вопреки иранскому происхождению Афрасияба источники, повторяя, очевидно, историка IX в. Табари, связывают его генеалогию с Тюрком. У Табари: «Фрасияб — сын Фашанджа, сына Рустама, сына Тюрка». Другой историк — аль-Бируни пишет: «Фрасияб — сын Башанджа, сына Ината, сына Ришмана, сына Тюрка» (212, 28). А Мухаммад Хусейн ибн Халиф Табризи, автор толкового словаря «Бурхани Гате», созданного в 1651 г. в Дакане (Индия), называет Афрасияба туркестанским падишахом.

Вероятно, под влиянием среднеазиатских эпических традиций уже в X в. Афрасияб воспринимался не как владыка мифического Турана, а как предводитель тюркских племен. «Пришел к царю тюрков и сказал», — говорится у Фирдоуси, у которого Афрасияб полностью обрел черты тюркского владыки. В создании образа Афрасияба, помимо иранских памятников, Фирдоуси воспользовался тюркскими преданиями и легендами, в том числе огузнаме. Все окружение Афрасияба, его полководцы в «Шах-

наме» — тюрки и в большинстве носят тюркские имена: Карахан[34], отец легендарного Огуза, по Фирдоуси, четвертый сын Афрасияба, которому отец передает командование тюркскими войсками, включающими в свой состав и огузов:

Воевода Карахан, четвертый сын,
Надев на себя доспехи, явился к отцу.
Ему передал отец тюрков-чигилей тридцать тысяч
Всадников, не робеющих на поле брани,
[А также] таразских, огузских и халлухских всадников.
Тридцать тысяч испытанных всадников,
С ними Демур и Джеренджаш
На помощь горделивому Джахну поспешили.
Еще тридцать тысяч богатырей-туркмен
Отправились [в бой], вооружившись булавами,
луками и стрелами.

(V, 254)

Фирдоуси в «Шахнаме» предельно осовременил события древних эпических времен, назвав воинами легендарного Афрасияба современные ему тюркские народы — чигилей, таразцев (ныне киргизы из Таласа), халлухов (карлуков) и даже огузов-туркмен.

Помимо огузского Карахана, в «Шахнаме» отмечены и другие огузские эпические герои, например Демур и Крухан:

Вспомнил о прославленном тюрке,
Полководце Крухане, из рода Висе.

(II, 24)

Крухан в различных огузнаме известен как Курхан, сын Абулджахана (по другим версиям, сын Яфеса, т. е. библейского Яфета). В «Родословной туркмен» историка XVII в. Абульгази говорится: «У Могол-хана было четыре сына: имя старшего — Кара-хан, второго — Гурхан, третьего — Кыр-хан, четвертого — Ур-хан» (68, 40).

По Абульгази («Родословная туркмен») Салор-Огурджык-алп является потомком Огузхана, родоначальника туркмен в 16-м колене. Деятельность Огурджыка датируется примерно VIII—IX вв. Курхан (в «Шахнаме» — Крухан) — эпический тюркский (огузо-туркменский) герой, введенный Фирдоуси в свою поэму. Наиболее широкий отклик в огузском эпосе нашел образ Демура. «Шахнаме» характеризует его как самого выдающегося полководца Турана:

[34] Возможно, что Карахан — родоначальник тюркской династии Караханидов. Фирдоуси был современником этой династии.

Был [также] прославленный по имени Демур,
Которому не было равного по силе среди тюрков.
(III, 123)

Появление туркмен-огузов в «Шахнаме» Фирдоуси, естественно, объясняется их выходом на историческую арену и той ролью, которую они играли в событиях X—XI вв. в Хорасане, на родине поэта. Сто лет спустя огузы уже господствовали во всех сферах жизни Средней Азии и Хорасана. Очевидно, с этим связана дальнейшая трансформация образа Афрасияба. Он становится все более огузским эпическим героем. Так, уже упомянутый анонимный автор «Коротких историй и рассказов», перечисляя придворных Афрасияба, называет имена: «Демур и Гёк Бури Гуз, который был зятем Афрасияба» (212, 90, 91). Здесь, видимо, все заимствовано из существовавшего тогда какого-то огузского эпоса. Демур — популярное тюркское (и монгольское) имя (означает «железо», ср. Тимур), встречается в Уйгурской рукописи «Огузнаме»: «В войске пребывал один прекрасный муж (ср. «Шахнаме». — *Х. К.*), имя которого было Тёмюрдю Кагул» (135[а], 49—50). Это тот, кого Огуз-каган нарек именем Калач. Демюр Гючи же в «Книге моего деда Коркута» является младшим братом пастуха Казана (II сказание).

Еще более древнюю традицию имеет образ Гёк Бури («голубой волк»). Он был у тюркских народов, в том числе у огузов, тотемом и упоминается почти во всех легендах и преданиях тюрков и монголов. Но примечательно, что легенда, приводимая упомянутым анонимным автором, связывает этот тотем с именем Огуза (Гуз) и Афрасияба. Подобного толкования мы не находим в ранних арабоперсидских источниках. Это нечто совершенно новое в эпических традициях тюрков-огузов.

Несомненно, что в X—XII вв. на территории Средней Азии и Хорасана бытовали легенды, связывающие имя Афрасияба с тюркской героической традицией. Древнетюркский филолог XI в. Махмуд Кашгари и его современник поэт Юсуф Хасс-хаджиб Баласагуни независимо друг от друга включили в свои труды отрывки о древнетюркском герое Алп Эр-Тонге, назвав его Афрасиябом. В частности, Юсуф Хасс-хаджиб Баласагуни пишет: «Среди тюркских беков Алп Эр-Тонга обладал большими знаниями и умением. Он все знал, все понимал. Как много отличных и во всем разбирающихся героев проглотил этот мир! Таджики называют его, Алп Эр-Тонга, Афрасиябом» (187,

31). Возможно, что оба автора пытались искать прообраз иранского эпического Афрасияба в древнетюркских сказаниях. Больше всего, очевидно, соответствовал ему тюркский эпический герой Алп Эр-Тонга. Махмуд Кашгари и Юсуф Баласагуни прямо не упоминают «Шахнаме», но Баласагуни в одном месте говорит: «Таджики о нем написали в книге, если бы не было в книге, кто же мог прочитать о нем» (т. е. узнать о нем) (187, 31).

Могло случиться и так, что среди восточных иранцев, таджиков, в IX—X вв. бытовало сказание о древнетюркском эпическом герое Алп Эр-Тонге, вошедшее впоследствии в знаменитую эпопею «Шахнаме». При этом Алп Эр-Тонга преобразился в Афрасияба — владыку Турана. Эта гипотеза подкрепляется сохранившимися до наших дней сведениями об Афрасиябе — Алп Эр-Тонге и в другой легенде, приводимой Махмудом Кашгари. Он пишет: «Каз — имя дочери Афрасияба. От этого корня выводятся названия городов Казвина и Кума (от тюркского слова «песок», где охотилась дочь Афрасияба). Тонга, отец Каз, основал Мерв. Этот город сначала строил Тахмурас, который воздвиг три крепости, через триста лет его достроил Афрасияб. Многие считают владениями тюрков берега Мавераннахра, что начинаются от Енгикенда, которое недалеко от Бухары. Муж дочери Афрасияба, Сиявуш, был убит здесь. Зороастрийцы один день в году собираются здесь, приносят жертву и оплакивают смерть Сиявуша, его могилу окрашивают кровью жертв» (213, 150).

В этом отрывке примечательно еще и то, что Махмуд Кашгари сообщает чисто иранские легенды и мифы, имевшие хождение в тюркоязычной среде в X—XI вв., а может быть, и раньше. А это, в свою очередь, не может не свидетельствовать о глубоких взаимосвязях и взаимопроникновениях культур этнически разных народов — тюрков и иранцев.

Однако не все средневековые авторы согласны с утверждением, что Афрасияб — тюрок по происхождению. Очевидно, память о его иранском происхождении не была стерта окончательно. Так, автор «Табакате Насири» в 1259 г. писал: «Существуют два предания о его родословной. Одно гласит: Афрасияб — сын Башанга, сына Давушима, сына Тура, сына Феридуна. По другому преданию, Афрасияб — сын Башанджа, сына Рустама, сына Тюрка. И этот человек, тот, к кому восходит родословная всех тюрков, и он был одним из детей Яфеса, сына Нуха.

Он заключил договор с Манучехром и вернулся обратно, но, нарушив договор, переправился через Джейхун, занял Ирак и Хорасан и все разрушил. В тот день, когда завоевал иранские земли, он сказал своему войску: „Надо убить всех иранцев, чтобы на этой земле выросло другое население, придерживающееся наших обычаев" (207, 150). Отрывок показывает эволюцию образа Афрасияба. В первом толковании Афрасияб возводится к древнеиранскому (авестийскому) Феридуну, но об этом говорится как-то робко, что следует объяснить непопулярностью Феридуна. Второе толкование имени Афрасияба возникло, когда герой окончательно принял тюркский облик и получил тюркскую родословную. Обращает на себя внимание и то, что Афрасияб, как и знаменитый родоначальник огузов Огузхан, происходит от Яфеса сына Нуха (библ. Ной). По этой же легенде иранцы происходят от другого сына Ноя — Хама. Описание походов Афрасияба также впитало многое из тюркского эпоса о походах Огузхана.

Фирдоуси имел все основания назвать падишахов и богатырей Турана тюрками, а страну Туран — Туркестаном. Как увидим ниже, при разборе эпических сказаний о туранцах и иранцах, Фирдоуси был хорошо осведомлен не только о тюрках, с которыми он имел тесный контакт, но, очевидно, знал и их эпическую литературу, главным образом устную.

В «Шахнаме» после Тура названы три тюркских шаха: Пашанг, его сын Афрасияб и Арджасп, который жил при появлении Заратуштры. Но главным из них является Афрасияб. Почти все войны против Ирана ведет он. Кроме тюркских шахов, в «Шахнаме» действуют также многочисленные тюркские богатыри и советники при тюркских дворах. При этом Фирдоуси, следуя тюркской эпической традиции, ввел в действие старейшину, чьи советы и слова беспрекословно выполняются всеми правителями и полководцами. Таким старейшиной при Афрасиябе был Пиран (о нем ниже), к которому Фирдоуси относится с большим уважением, учитывая, конечно, его положение в тюркской эпической традиции, а может быть, и в исторической. Примечательно, что образ старейшины при правителе в «Шахнаме» имеется лишь в разделе об Афрасиябе.

В «Шахнаме» тюркский лагерь представлен во главе с Афрасиябом [35]. Он участвует почти во всех военных

[35] Некоторые востоковеды считают, что Афрасияб первоначально был богом войны и верховным божеством туранцев.

действиях против иранцев, в войсках которых такие богатыри-полководцы, как Зал, Нариман, Тус, а главное — Рустам. Остановимся на сказаниях «Шахнаме», в которых отражены тюрко-иранские взаимоотношения. Это соответствует задачам данной работы.

Сначала рассмотрим характеристику наиболее выдающихся персонажей обеих групп, как иранской, так и тюркской. Как уже отмечено, наиболее популярными падишахами Ирана этого периода были Кейкавус (Кейкаус) и Кейхосров. При их правлении туранско-иранская вражда получила наибольший накал. Кроме того, царствование Кейкавуса было отмечено чрезвычайными событиями, отражение которых мы находим в мифах, легендах и преданиях, в свою очередь послуживших основой для великолепных в сюжетном и художественном отношении дастанов. В этих дастанах убедительно прослеживаются ирано-тюркские эпические взаимосвязи, многие элементы которых оказали решающее влияние на развитие дастанского эпоса, в частности тюркского.

Наиболее выдающимся событием периода правления Кейкавуса было появление на арене «истории» любимого героя как иранского, так и западнотюркского эпоса — непобедимого Рустама.

Кейкавус в Авесте упомянут как Кави Усан или Кави Усадан. Из Авесты о нем известно лишь то, что он на горе Ерезифья [36] принес в жертву Ардвисуре Анахите сто лошадей, тысячу коров и десять тысяч овец и просил богиню сделать его самым могущественным царем мира, дать ему власть над дивами, пери и прочими сверхъестественными силами. Ардвисура Анахита приняла его жертву и удовлетворила его просьбу (эпический повтор).

В отличие от Авесты, где так скудны сведения о Кейкавусе, среднеперсидские памятники на пехлеви дают о нем подробные данные. Однако они носят скорее мифологический, чем исторический, характер. Эти сведения, по всей вероятности, восходят к устно-поэтическому творчеству. В Динкарте о Кейкавусе говорится: «Кай Ус был старшим среди своих трех братьев. Он получил аб-

[36] По предположению Дармстетера, одна из вершин Албурза (155, II, 378), но Де Харле считает, что имеется в виду одна из вершин балхских гор (170, 418).

солютную власть над семью странами света, над дивами и людьми. Его повеления исполнялись мгновенно. Кай Ус построил на горе Албурз семь дворцов: один из золота, два из серебра, два из стали и два из стекла. Оттуда он повелевал дивами и не двал им разрушить мир. Эти семь дворцов обладали таким свойством, что старик, мучившийся недугами, подойдя к ним, превращался в пятнадцатилетнего юношу. Кай Ус назначил привратников в каждый из семи дворцов и приказал им проследить, чтобы никто не мог покинуть эти дворцы» (206, 501).

Эта же легенда в несколько модернизированном виде приведена в Бундахишне. В этой книге говорится, что дворцы Кай Уса состояли из ряда домов. В доме из золота жил он сам. В двух домах из стекла он держал коней, в двух домах из стали помещались его стада. Пища и напитки Кай Уса во дворце давали людям вечную жизнь. Старик, входивший в одну дверь, выходил из другой двери пятнадцатилетним юношей (206, 503).

Фирдоуси еще больше приблизил описание дворцов Кейкавуса к реальной действительности. Фактически он списал их с существовавших в его время богатых дворцов Саманидов и Газневидов. По версии Фирдоуси, во дворце Кейкавуса были два дома для коней, мулов и носителей паланкинов, два стеклянных дома, разукрашенные лазурью (забарджад), были отведены под столовую, был дом с куполом из йеменских драгоценных камней, где восседал мубед (верховный священнослужитель), два дома из серебра для хранения боевых доспехов и один дом из золота, украшенный бирюзой, а его балкон — яхонтами. В этом дворце ночи не прибавлялись, а дни не укорачивались. Здесь царствовала вечная весна, жители дворца не знали ни лета, ни зимы: воздух дворца был насыщен запахом инбира, вместо дождя лилось вино. Кейкавус жил в вечном блаженстве, все недуги обрушивались только на головы дивов. Подробное описание дворцов в дальнейшем было перенесено в дастаны и волшебные сказки иранцев и тюркоязычных народов, например Баги Ирем, место обитания дивов и пери.

Как и волшебный дворец Кейкавуса, созданный воображением творцов народного эпоса (а через них и Фирдоуси), фантастичен и образ самого правителя. Приключения, происходящие с ним, полны неестественных коллизий, мифологических ситуаций. Однако, перехода из па-

мятника в памятник в хронологической последовательности, эти приключения теряют свою мифологичность, все больше приобретая черты эпоса.

Из позднейших комментариев к Авесте вытекает, что Кейкавус (как Йима — Джамшид и Феридун) был создан бессмертным, но в наказание за недозволенные поступки, он стал смертным [37]. Это обстоятельство в одной из книг Авесты объясняется следующим образом: дивы решили погубить Кай Уса. К нему явился див гнева и внушил ему гордыню, так что теперь ему было мало царствовать над семью странами света, он решил захватить и небо, престол Светлых (амеша-спент). Как Йима и Феридун, он лишился рассудка, возомнив себя богом.

Приводится еще ряд проступков Кейкавуса. Так, он убил своего умного везира Ошнара, который правил от его имени семью странами света, знал все языки мира. Самым большим преступлением Кейкавуса считается убийство коровы — хранительницы границы между Ираном и Тураном. Ахурамазда сотворил эту корову для того, чтобы она зорко следила за миром, а при возникновении войны между Ираном и Тураном ударила бы своим копытом по действительной границе между враждующими странами и прекратила войну. Решив напасть на Туран, Кейкавус предложил своему богатырю по имени Срит прежде всего убить корову.

В Динкарте, пересказанном из Авесты, подробно говорится о вознесении Кейкавуса на небо. Это обстоятельство описывается следующим образом. Чтобы напасть на небо и захватить власть над ним, Кай Ус созвал войско из дивов и злодеев, поднялся на вершину Албурза и достиг границы Тьмы и Света. Ахурамазда за это лишил его фарра. Его войско было сброшено вниз, а Кай Ус скрылся в море Вурукаша. Ахурамазда не стал убивать Кай Уса потому, что еще не родился его внук Кейхосров, которому предстояло разрушить Туран. Но Ахурамазда сделал Кай Уса смертным [38].

Этот же миф в сильно трансформированном виде и с большими дополнениями приведен в Бундахишне. Он во многом совпадает с описанием Фирдоуси. В Бундахишне сказано, что Кейкавус лишился фарра, упал на

---

[37] Аналогичная картина рисуется в индийской мифологии.

[38] Миф этот очень схож с мифом о бегстве от смерти огузского старца Коркута и с другим подобным мифом об Афрасиябе (см. ниже).

землю, опустошил ее, истребив людей и лошадей. Но силы Добра в конце концов заковали цепями Кейкавуса и его полководцев в стране Шамберан (в «Шахнаме» — Хамаверан). После этого ядовитоглазый див по имени Зангияб нападает на иран-шахр из страны тазиян (арабов), захватывает власть и убивает множество людей. В этом эпизоде легко угадывается миф о Йиме — Джамшиде, который также вышел из повиновения Ахурамазды и был им наказан: Ахурамазда послал на него Ажи Дахаку, который захватил власть в Иране и истребил людей.

В истории с Кейкавусом иранцы призвали на помощь Афрасияба (в «Шахнаме» Афрасияб сам напал на Иран), который убил дива Зангияба и стал править Ираном, нанеся ему большие разрушения, и переселил многих иранцев в Туркестан. Это первое упоминание в эпической истории иранцев о захвате Ирана тюрками. Приглашение Афрасияба в Иран для противодействия захватчику имеет историческую основу. Первые тюрки, поселившиеся на границах Ирана (Средняя Азия и Кавказ), часто привлекались в качестве военной силы то иранцами против своего врага — Византии, то византийцами против Ирана.

В отличие от Бундахишна Фирдоуси несколько расширил этот эпизод, опираясь, очевидно, на дополнительные источники, скорее всего, на устное народное творчество, местные легенды и предания. Так, к сказанному выше он прибавляет существенный эпизод, освещающий появление сына Кейкавуса, легендарного Сиявуша, «биография» которого составляет самостоятельный и самый великолепный по художественным достоинствам дастан о взаимоотношениях Ирана и Турана. По версии Фирдоуси, находясь в плену в Хамаверане, Кейкавус женился на Судабе, дочери шаха этой страны (под топонимом «Хамаверан» Фирдоуси понимает Йемен), которая в дальнейшем сыграет злую роль по отношению к Сиявушу и станет причиной его гибели.

Как уже было отмечено, шаху тюрков Афрасиябу в иранском эпосе уделено значительное место. Эпическая преемственность отчетливо наблюдается в «биографии» каждого последующего героя иранского эпоса. Так, многие детали жизни Джамшида, Феридуна и Кейкавуса не только совпадают, но повторяются в дастанах, связанных с именем Афрасияба. Подобно Джамшиду и Кейкавусу, Афрасияб воздвиг крепость, о которой подробно рассказывается в памятниках на среднеперсидском (пех-

леви) языке. В Бундахишане эта крепость была на Баггар (букв. «гора бога»). Она представляла собой жилище из железа под землей и была заколдована Афрасиябом. Крепость была в тысячу раз выше человеческого роста и имела сто колонн. Она была освещена так, что там никогда не наступал мрак. В этой крепости протекали реки, полные воды, вина и молока. Сотворенные мастерами солнце и луна день и ночь совершали над крепостью свой путь (206, 622). Описание этого сада во многом совпадает с описанием рая в Коране, обещанного Мухаммадом мусульманам: «. там реки из воды не портящейся, и реки из молока, вкус которого не меняется, и реки из вина, приятного для пьющих» (Коран. Пер. И. Ю. Крачковского. М., 1963, с. 404). Не использован ли этот древнеиранский мотив составителями Корана?

Существует еще ряд легенд о крепости Афрасияба. Одна из них: «Афрасияб, желая избежать смерти, построил крепость, все входы и щели ее тщательно замуровал, чтобы закрыть доступ туда ангелу смерти Эступхату. Мастера, построив сказочное убежище, назвали его Крепость Афрасияба. Стальные стены крепости были высотой в тысячу футов. Но было в ней темно. Афрасияб приказал на стальных потолках повесить солнце, луну и звезды из хрусталя, золота, серебра и жемчугов. Благодаря им в крепости стало светло. Зная, что богиня красоты и могущества Ардвисура Анахита может также одарить его вечной жизнью, он приказал в ее честь зарезать сто лучших жеребцов, тысячу откормленных быков и десять тысяч баранов. После этого он лежал в своих покоях в кругу музыкантов, которые услаждали его слух. Он был уверен, что ангел смерти не сможет проникнуть к нему. Так он провел несколько лет, но ни на миг не забывал о смерти. Однажды, прогуливаясь в своем искусственно освещенном саду, он за деревьями заметил тень человека. Человек был темнокож, со злым лицом. Афрасияб сразу узнал в нем ангела смерти, решил сопротивляться, но тщетно — упал мертвым» (203).

Мотив бегства от смерти есть и в легенде об Афрасиябе в «Тарихи Систан». Анонимный автор, ссылаясь на книгу о Гаршаспе Бу-ль-Муаййада, рассказывает: «Когда Кайхусрав ушел в Азербадакан и Рустам, сын Дастана, вместе с ним, он с помощью фарра высочайшего бога — над ушами его коня был свет — увидел народное бедствие, [принесенное] дивами, и тот мрак,где [позже] появился

Азар Гушасп. В его царствование случилось много чудес. Затем Кайхусрав вернулся оттуда и отправился в Туркестан отомстить за кровь своего отца, Сийавуша. Всех, сколько нашел в Туркестане мужского пола, убил. Вместе с ним [были] Рустам и другие богатыри Ирана. Афрасияб бежал в Китай. Оттуда он пришел в Индию, из Индии в Систан и заявил: „Я пришел искать убежище у Рустама". Его поместили в Бункухе. Отрядами подходило его войско. В Бункухе находился склад с зерном. С каждой стороны склада постоянно сыпали по сто тысяч кайлей зерна. К [Афрасиябу] собрались волшебники. Сам он тоже был волшебником. Держал [с ними] совет: „Здесь есть провиант, крепость укреплена. Смиряться не следует, а там будь что будет". С помощью колдовства они сделали так, что на два фарсаха с каждой стороны стало темно. Когда Кайхусрав вернулся в Иран и услыхал о нем [Афрасиябе], он пришел сюда, но не осмелился идти в темноту. То место, где сейчас находится Каркуйский храм огня, было местом поклонения Гаршаспа Кайхусрав [тоже] пошел туда, надел палас и помолился. Всевышний явил свет, и там сейчас храм огня. Когда свет сравнялся с темнотой, мрак исчез. Тогда Кайхусрав и Рустам подступили к крепости, при помощи катапульты выбросили огонь. Стоящие много лет амбары загорелись. Крепость сгорела. Афрасияб с помощью колдовства бежал, остальные [люди] сгорели. Крепость разрушилась» (122, 69—70).

В «Шахнаме» Фирдоуси Ханге Афрасияб («Крепость Афрасияба») называется пещера недалеко от города Барда в Азербайджане, куда скрылся Афрасияб от своих сильных противников (мотив бегства от смерти). Его находит иранский богатырь и убивает (V, 365).

В этих легендах привлекает внимание мотив бегства от смерти, весьма популярный в тюркоязычном фольклоре, зафиксированный во многих памятниках. Так, казахский этнограф Чокан Велиханов, намекая на бегство Хорхута от смерти, пишет: «Само бегство от смерти, не допускаемое исламом, составляет один из постоянных мотивов легенд шаманских народов. У киргизских шаманов есть легенда о Хорхуте, первом шамане, который научил их играть на кобызе и петь сарын. Даже у более омусульманившихся туркоманов Короглу убежал от смерти, хотя нéнадолго» (27, 487).

Легенду о бегстве Хорхута от смерти рассказывают многие собиратели фольклорного материала в казахских

степях (66, 117). В версии, записанной впервые В. В. Вельяминовым-Зерновым, говорится: «. жил он [Хорхут] прежде на одном краю света и раз ночью увидел во сне, что несколько человек роют там могилу.

— Для кого вы роете? — спросил аулия.

— Для святого Хорхута, — отвечали работники.

Встревоженный Хорхут, желая избежать грозящей смерти, на другой же день переехал жить на второй конец света. Тут он увидел тот же сон. Опять с рассветом пустился он в дорогу. Таким образом, аулия, преследуемый видением, обошел все четыре земли. С отчаяния, не зная куда деться, решил он переселиться в центр земли. Как было задумано, так и сделано. Центром оказался берег реки Сыра, именно в том месте, где теперь лежит тело Хорхута. Но перекочевкой на Сыр не кончились похождения знаменитого святоши. На середине земли ему опять приснилось то же самое. Аулия задумал теперь перехитрить судьбу. Разостлал свое „курпе" [одеяло] на Сыру и на нем поместился. Тут он сидел 100 лет, играл на домбре; наконец умер. Набожные мусульмане взяли его тело и похоронили» (28, 383).

Более любопытную версию бегства от смерти, во многих деталях совпадающую с легендой об Афрасиябе, содержит «Книга моего деда Коркута». Пятая огузнаме этого памятника состоит из двух сюжетных линий. Первая линия сказания — единоборство героя с ангелом смерти Азраилом: дерзость Думрула, сына Духа-коджи из огузского иля, не понравилась богу, и он приказал Азраилу отнять у него жизнь. Как-то Думрул сидел со своими сорока джигитами и распивал вино. Вдруг появился Азраил. Вне себя от ярости Думрул заорал на него, вопрошая, как это он, такой безобразный, явился к нему без предупреждения. Узнав, что перед ним Азраил, Думрул приказал запереть двери, бросился на него с мечом. Азраил, превратившись в голубя, выпорхнул в окошко. Это еще больше распалило Думрула. Он взял своего орла и поскакал за Азраилом. Убив пару голубей, он прискакал домой. И здесь перед ним вновь предстал Азраил. Испуганный конь свалил своего седока. Тут же Азраил сел Думрулу на грудь и готов был лишить его жизни. На мольбу Думрула пощадить его Азраил ответил, что он лишь посланник всемогущего бога, только бог дарует и отбирает жизнь. Бог велел Азраилу оставить его в живых, однако взамен потребовал жизнь кого-то другого. Думрул

обратился к своим родителям. Они не согласились. Но жена готова была отдать жизнь за него.

Ч. Ч. Велиханов считает, что бегство от смерти — один из постоянных мотивов легенд шаманских народов. Однако последняя легенда в своей финальной части совпадает с древнегреческой легендой, изложенной в трагедии Еврипида «Алкестида». Для сравнения приведем фрагменты: некогда богини судьбы, великие мойры, по просьбе Аполлона определили, что Адмет может избавиться от смерти, если в последний час его жизни кто-либо согласится добровольно сойти вместо него в мрачное царство Аида. Когда настал час смерти, Адмет просил своих престарелых родителей, чтобы кто-нибудь из них согласился умереть вместо него, но родители отказались Тогда молодая, прекрасная Алкестида решилась пожертвовать своей жизнью ради любимого мужа.

Совпадают с древнегреческой легендой и отдельные детали огузской версии: в тот день, когда должен был умереть Адмет, приготовилась к смерти его жена.

«Подойдя к домашнему очагу, обратилась Алкестида к богине Гестии, дающей счастье в доме, с горячей молитвой:

— О великая богиня! Последний раз преклоняю я здесь перед тобой колени. Я молю тебя, защити моих детей-сирот, ведь я должна сегодня сойти в царство мрачного Аида. О, не дай ты им умереть, как умираю я, безвременно!» (74, 145).

Заботу о детях проявляет и Думрул перед смертью. Он просит Азраила позволить ему проститься с женой и детьми, а жене велит выйти замуж, чтобы дети не росли без отца. Адмет скорбит после смерти жены и жалеет, что Алкестида не допустила, чтобы он умер с ней, тогда бы соединила их смерть. Две верные друг другу души получил бы Аид вместо одной. Вместе бы переплыли эти души Ахеронт. Думрул обращается к богу со словами: «Хочешь взять, возьми души нас обоих вместе; хочешь оставить, оставь души нам обоим вместе». Наконец, совпадает в двух памятниках благополучный финал: слова Думрула понравились богу — он даровал супругам 140 лет жизни. В греческой легенде Геракл в тяжкой борьбе с повелителем душ Танатом вернул к жизни жену своего друга Адмета и возвратил ее супругу. Борьба Геракла с повелителем душ Танатом, в свою очередь, напоминает схватку Думрула с ангелом смерти Азраилом. Таким образом, со-

вершенно ясно, что V сказание «Книги моего деда Коркута», построенное в основном на материале огузской древности с мотивом бегства от смерти, вобрало в себя и многое из древнегреческой легенды (западные огузы жили в тесном контакте с греками и византийцами (см. библиографию — 70).

Фирдоуси сообщает еще одну легенду о бегстве от смерти. На этот раз речь идет об исторической личности — сасанидском шахе Яздигирде I (ум. 488 г.). Незадолго до своей смерти шах пригласил астрологов, которые предсказали, что его настигнет смерть, когда он поедет к роднику Су («Су» по-тюркски «вода»; ср. со смертью Коркутата). Шах поклялся никогда не ездить к этому роднику:

Услышав это, шах поклялся
Храмом огня и золотистым солнцем:
«Я не позволю себе взглянуть на родник Су
Ни в дни радости, ни когда я буду гневаться».
(VII, 282)

Прошло три месяца. Началось у шаха кровотечение из носа. Единственным средством вылечить недуг оказалось купание в роднике Су. Шах был вынужден пренебречь предупреждением астрологов и пал мертвым.

Связь мотива бегства от смерти в иранском эпосе с древнетюркской шаманской традицией является, очевидно, поздним наслоением, результатом знакомства средневековых персидских авторов с тюркской мифологией.

2

Самой колоритной фигурой древнейших богатырских сказаний Ирана и Турана, несомненно, является Сиявуш, сын Кейкавуса от тюрчанки. Этот образ с большой симпатией описан как в иранском, так и в западнотюркском эпосе. Кроме того, это первое сказание в цикле дастанов «Шахнаме», которое наслоилось эпизодами любовно-приключенческого содержания. Оно имеет большое значение для генезиса ирано-тюркских дастанов этой тематики. Открывается новое направление в иранском эпосе: героическое сочетается с любовно-приключенческой тематикой. Появляются синкретические произведения народного творчества, которые продолжают развиваться вплоть до XIX в. как в иранском, так и в западнотюркском эпическом творчестве. Рассмотрим образ Сиявуша в его «историческом» развитии.

Начнем с Авесты, где о Сиявуше даны очень ценные для нашей темы, но, к сожалению, скудные сведения. Обращает внимание в первую очередь имя героя. В транскрипции Авесты оно звучит как Сияваршн и распадается на два слова: «сия» — черный и «аршн», что означает «самец». М. М. Дьяконов трактует имя Сиявуша как «черный конь» (52, 34—44), что, кстати, совпадает с кличкой коня Сиявуша из «Шахнаме» — Шабранг (букв. «цвета ночи») [39]. В Авесте в IX, XIII, XVII и XXIII Яштах приводится имя Сияваршн. В IX и XVII Яштах, в частности, говорится, что храбрый Сияваршн был убит в результате измены. Его сын Кейхосров отомстил за него убийце Афрасиябу. Эта фабула в дальнейшем встречается во всех сказаниях о Сиявуше. В позднейших памятниках (пехлевийских и «Шахнаме») Сиявуш фигурирует только как богатырь, но в XIII Яште Авесты он назван в числе восьми прославленных правителей (кави) Ирана и несколько раз удостаивался фарра. Характеристика его личных качеств (отважный богатырь, благочестивый, великодушный, бесстрашный) совпадает с оценкой, данной ему в «Шахнаме» и других памятниках. Любопытно, что в XVIII Яште Заратуштра в своих молитвах в честь Виштаспа, своего царя-покровителя, желает, чтобы тот был таким же красивым и непорочным, как Сияваршн [40].

Эти краткие сведения, несомненно, фрагменты из существовавшего в устной передаче «Дастана о Сиявуше». Более разветвленные версии этого дастана дошли до нас в других эпических памятниках Ирана. Например, в пехлевийских памятниках, так же как и в «Шахнаме», Сиявуш назван сыном царя Кейкавуса, чего нет в дошедших фрагментах Авесты. Кроме того, в этих источниках Сиявушу приписывается строительство крепости (деж) (эпический повтор, ср. строительство крепостей предыдущими царями — Джамшидом, Кейкавусом, Афрасиябом). В Авесте эта крепость называется Кангха. В средневековом пехлевийском памятнике Бундахишне пишется

---

[39] Невольно напрашивается параллель с боевым конем Кёроглы, имеющим аналогичную кличку — Гырат (букв. «конь смолистой масти»).

[40] Мотив красоты богатыря в дальнейшем находит развитие в дастанном эпосе иранцев и тюркоязычных народов. Таким красавцем описывается, например, Эйваз — Аваз — Овез во всех версиях эпоса о Кёроглы.

следующее об этой крепости: Ганг-деж — это крепость, в которой царит тишина и вечная весна. Она благоустроена. Сначала она держалась на головах дивов [41], но Кейхосров поставил ее на землю. У этой крепости семь валов (стен): из золота, серебра, стали, бронзы, железа, стекла и из касегинен (последнее Кристенсен трактует как украшение из драгоценных камней — 148,8). Каждый вал тянется в 700 фарсангов (примерно 4900 км); крепость имеет 15 ворот, расстояние от одних ворот до других конный преодолеет за 22 весенних дня или за 15 летних дней (206, 514).

Помимо описания валов крепости, говорится также о наличии 14 гор и 7 рек внутри крепости, о плодородии земли, на которой за ночь трава поднимается в рост человека. В крепости большие залежи золота, серебра, драгоценных камней и многого другого. Сиявуш при помощи фарра построил эту крепость на головах дивов, Кейхосров отобрал ее у туранцев после смерти своего отца. Падишахом крепости стал Пашутан, бессмертный и нестареющий. Жители крепости вечно молоды, добродетельны, живут в радости.

Сафа предполагает, что история этой крепости — продолжение мифа о саде «вар» Джамшида. Дарместетер располагает крепость Сиявуша в районах Бухары и Хорезма. Эта точка зрения приемлема. Добавим, что мифы и легенды о Сиявуше и по сей день имеют большое распространение среди жителей Бухары и уходят в глубь веков. Еще в X в. Фирдоуси сообщает о них в своей эпопее.

Наконец, краткое изложение «Дастана о Сиявуше» дано в Бундахишне. Некоторые детали в этом памятнике расходятся с версией «Шахнаме», что можно объяснить дополнительными источниками, которыми, по-видимому, располагал Фирдоуси. Фирдоуси начинает свое повествование со слов сказителя дехкана:

> Со слов дехкана теперь дастан
> Ты перескажи добрым людям.
> *(III, 6)*

Этот прием поэта свидетельствует о том, что древнее сказание о Сиявуше при жизни поэта имело еще и устное хождение.

---

[41] В волшебных сказках и приключенческих дастанах иранских и западнотюркских народов дивы переносят на дальние расстояния дворцы с их обитателями.

По традиции народно-поэтического творчества сказание начинается с истории рождения будущего героя. Тус во главе отряда из иранских богатырей Гива, Годарза и нескольких всадников отправляется на охоту к границам тюрков:

В том краю тюрок был близок,
[И] вся земля темнела от шатров.
(III, 7)

Чрезвычайно любопытная деталь. Во втором стихе поэт подчеркивает кочевой образ жизни тюрков. Охотясь, иранские богатыри забрели в чащу кустарников «Недалеко от границы всадников Тура». Тур, как известно, один из сыновей Феридуна, которому отец выделил земли на востоке, впоследствии названные Тураном. В кустарниках богатыри обнаружили красавицу, которая оказалась внучкой Гарсиваза, брата Афрасияба. Она сказала:

Дед мой полководец Гарсиваз,
Чьи шатры в центре стана у границы.
(III, 9)

Находка вызвала раздор. Каждый из богатырей считал ее своей пленницей. Наконец, обратились к правителю Кейкавусу. Он решил спор в свою пользу, отослав красавицу в свой гарем. Таким образом родился будущий герой Сиявуш, сын иранского царя от тюрчанки.

По традиции дети иранских царей воспитывались вне двора. Воспитание Сиявуша доверяется знаменитому систанскому витязю Рустаму, который, услышав о рождении царевича, приезжает к иранскому царю и сам просится в воспитатели. Нет надобности подробно говорить о том внимании, которым был окружен будущий герой при дворе систанских витязей. Рустам заменил ему отца. Юноша прошел не только боевую, но и нравственную школу. Все, чем обладал Рустам (отвага, исключительная честность, верность долгу, бесстрашие, правдолюбие, искренность в дружбе), он старался привить своему юному другу и достиг своей цели. Именно в результате общения с Рустамом Сиявуш по возвращении в родительский дом не мог переносить атмосферу лжи, коварства, предательства, которая царила при иранском дворе. Обстановка усугубилась еще и тем, что скоропостижно скончалась его любимая мать, а престарелый отец ввел в свой гарем красавицу Судабе. Эта деталь открывает новую сюжетную линию в сказании о Сиявуше. Она не нова была для автора

«Шахнаме». Любовь замужней женщины к юноше (пасынку, брату, племяннику, рабу мужа) известна по древнеегипетскому рассказу «Два брата», древнегреческому мифу об Ипполите, библейско-коранической легенде об Иосифе Прекрасном, русским былинам и др.

Молодая мачеха была поражена красотой своего пасынка и поставила перед собой цель, во что бы то ни стало добиться его расположения. Но Сиявушу чужда была мысль о близости с ней, и на все ее ухищрения он отвечал лишь сыновьим чувством. Его хладнокровие выводило Судабе из терпения. Она стремилась любой ценой привлечь Сиявуша в свой дворец. Мачеха обратилась к правителю с «жалобой» на жестокость Сиявуша, который, мол, не желает нанести визит даже своим сестрам, живущим при Судабе. Посредничество правителя помогло осуществить замыслы мачехи. Сиявуш нанес визит в ее дворец, где был устроен ему пышный прием. Мачехе удалось даже заманить его в спальню и открыть ему свою тайну:

Как только покинет этот мир правитель,
Ты будешь напоминать мне его,
Не дашь ты меня в обиду,
Будешь высоко чтить меня, как он.
И вот я теперь перед тобой
Телом и душой — всем предана тебе.
Я соглана на все: что́ бы ты ни захотел,
Я выполню, ни в чем тебе отказа не будет.

(III, 22)

Не ограничиваясь словами, она:

Охватила его голову и крепкий поцелуй
Сорвала, потеряв стыд и страх.

А как реагирует Сиявуш?

Со стыда покраснел Сиявуш, как роза,
Ресницы покрылись кровавыми слезами.
Сказал про себя: «От дивских поступков
Сохрани меня, о великий бог,
Я не стану изменять отцу своему,
Не войду в сделку с Ахриманом».

(III, 22—23)

Он поступает благоразумно, рассуждая:

Если холодно возражу этой бесстыднице,
Закипит ее сердце, забурлит от злости,
[Тогда] задумает колдовство тайком,
И станет на ее стороне правитель мира.
Лучше заговорю с ней нежным голосом,
Поговорю и успокою ее.

(III, 23)

Говоря ей лестные слова, называя ее матерью, Сиявуш просит, чтобы она согласилась выдать за него свою дочь и сообщить об этом правителю. Но Судабе проявляет еще бóльшую настойчивость. Пригласив Сиявуша во второй раз в свой дворец, она говорит ему:

Вот уже семь лет, как моя любовь [заставляет меня]
Проливать кровавые слезы на мое лицо.
Радуй меня втайне от всех,
Дари мне молодость.

(III, 25)

Отказ Сиявуша она воспринимает как оскорбление и жаждет отомстить ему. Она разрывает на себе платье, поднимает шум, крича, что Сиявуш хотел обесчестить ее. Обо всем докладывают правителю. Судабе еще больше чернит Сиявуша, заявив правителю, что она беременна и боится выкидыша вследствие насилия над ней. Любопытен способ испытания, которое задумал правитель. Он обнюхивает своего сына и, не обнаружив запаха духов, которыми пользовалась Судабе, верит в правоту сына. Но Судабе продолжает плести интриги. При ней была беременная прислуга. Она подкупила ее и заставила сделать выкидыш, выдав ребенка за своего. Хотя звездочеты разгадали загадку и сказали правителю, что несчастье случилось не с царицей, нашли даже женщину, совершившую преступление, Судабе сумела разуверить правителя. Кейкавус созвал совет зороастрийских магов, и они предложили испытать Сиявуша огнем. По традиции зороастрийцев осужденный мог оправдать себя, пройдя сквозь огонь. Сиявуш вышел из огня невредимым, чем доказал свою невиновность. Более того, проявив благородство, он попросил отца простить Судабе, которую должны были казнить.

Приведенный эпизод из «биографии» богатыря Сиявуша имеет много общего со знаменитым дастаном «Юсуф и Зулейха», авторство которого приписывается Фирдоуси. Его сюжет восходит к библейской легенде об Иосифе Прекрасном и о любви к нему жены египетского вельможи Пентефрия. Позднее эта легенда вошла в Коран (12-я Сура) под названием «Великолепнейшее из сказаний». Коран явился источником многочисленных поэм на персидском и тюркских языках с X по XX в. (129). Для нас большую ценность представляет то, что одна из ранних версий этого памятника приписывается Фирдоуси. Однако, если даже дастан «Юсуф и Зулейха» и принадлежал знамени-

тому поэту, вряд ли можно считать этот дастан источником описанного эпизода в сказании о Сиявуше. Общее здесь — лишь настойчивость коварной женщины и стойкость мужчины. В остальном детали сильно расходятся: в «Юсуфе и Зулейхе» герой — раб, в эпизоде о Сиявуше — это богатырь и сын мужа. Совершенно различны причины и способы осуществления замыслов Зулейхи и Судабе с целью завлечь молодого человека, а также действия героинь после того, как они убеждаются в неосуществимости своих замыслов. В дастане «Юсуф и Зулейха» муж случайно обнаруживает «предательство» раба, верит вымыслам своей жены и наказывает Юсуфа. В эпизоде о Сиявуше героиня навязывает свою любовь пасынку, жаждет свидания с ним. Она испугалась, не встретив взаимности. Ее дальнейшие шаги вызваны инстинктом самозащиты. Зулейха же воспылала страстной любовью к Юсуфу. Этой любви она слепо подчиняла все свои действия. Различны и образы двух женщин: Зулейха постоянна в своих чувствах, Юсуф — одна ее мысль, одна страсть. Став бедной, слепой старухой, она, как драгоценности, собирает все новости о Юсуфе. Ее страсть была так сильна, что от ее горячего дыхания воспламеняется кнут Юсуфа. Судабе же, возгоревшись страстью к Сиявушу, быстро остывает. Ее страстная любовь превращается в лютую ненависть, приведшую к гибели героя.

Важные расхождения обнаруживают и мотивы стойкости героев. В поэме «Юсуф и Зулейха» твердость героя определяется его добродетелями. В эпизоде о Сиявуше поведение богатыря обусловлено патриархальными взглядами, верностью сыновнему долгу, верой в незыблемость супружеских уз. Сюжет иранского эпоса имел широкое хождение в Средней Азии, в частности в окрестностях Бухары. Так, этот сюжет в виде легенды зафиксирован в XI в. знаменитым везиром туркмено-огузской династии Сельджукидов Низам аль-мульком в его политическом трактате «Сиясетнаме». В нем рассказывается, как Судабе, жена древнеиранского легендарного царя Кейкавуса, влюбилась в сына мужа — Сиявуша и домогалась его взаимности. Когда же попытка оказалась тщетной, Судабе, разорвав на себе одежду, с воплями бросилась к мужу, обвинив пасынка в насилии над ней. Царь по совету зороастрийского духовенства решил испытать сына огнем. Сиявуш вышел из огня невредимым, чем и доказал свою невиновность. Расходится с версией Фирдоуси лишь

финал. В легенде лживую Судабе Рустам изрубил на части (113, 180). В «Шахнаме» эта участь постигает Судабе после трагической гибели Сиявуша. Узнав о смерти Сиявуша, Рустам врывается в гарем Кейкавуса, волочит Судабе за косы на площадь и разрубает ее мечом.

К среднеазиатской версии близка и огузская легенда, зафиксированная автором книги «Шаджараи Таракима» («Родословная туркмен») хивинским ханом XVII в. Абульгазы. В разделе «О царствовании Богрохана, сына Карахана» приводится легенда-сказание.

Богрохан превзошел всех своих предков, завоевал Бухару, Самарканд, страну Хорезм и много лет царствовал там. Состарившись, он передал царство среднему из трех сыновей — Кузы-Тегину, а сам удалился на покой. Случилось так, что у него умерла жена, очень умная, благочестивая, богобоязненная, добродетельная женщина (ср. с образом матери Сиявуша). Она была матерью трех сыновей. Смерть любимой подруги повергла старого Богрохана в великую скорбь. После долгих уговоров по настоянию Кузы-Тегина старый хан стал развлекаться охотой. Вскоре сын сказал ему: «Беки говорят, что хану приличествует стать мужем», и, сколько хан ни сопротивлялся, Кузы-Тегин женил его на красавице Коркели-Яхши из племени авшар. Девушка лелеяла надежду, что молодой правитель приблизит ее к себе. Став женой старого хана (стар и Кейкавус), она неоднократно предпринимала рискованные шаги, чтобы завлечь молодого правителя, но, убедившись в их безнадежности, решилась на коварство: велела прислуге (этот образ есть и в «Шахнаме») ночью выкрасть сапоги молодого человека и проложить по снегу следы от своего шатра до его, а затем подняла шум, обвинив Кузы-Тегина в насилии над ней. Ее приближенные подтвердили, что ночью молодой правитель проник к ней в спальню, но убежал, встретив сопротивление Коркели-Яхши. Уликой же были следы на снегу. Коварная женщина, однако, вскоре была разоблачена и казнена (68, 62). Финал совпадает с версией Низам аль-мулька. Аналогичное предательство по отношению к пасынку имеет место в узбекском дастане «Ширин и Шакар».

К сожалению, невозможно установить источник, использованный Абульгази, но чрезвычайно важны для нас замечания автора о том, что свой труд он написал со слов туркменских старейшин и знатоков старины. Вполне

допустимо, что элементы среднеазиатской легенды о Сиявуше и Судабе в дальнейшем наслоились на огузскую легенду о Богрохане. Здесь многое сходно с версией Фирдоуси и особенно с версией Низам аль-мулька: страсть царицы к пасынку, отказ молодого человека, верного патриархальным традициям, от преступной любви, месть разъяренной женщины, ее разоблачение и казнь.

Судабе и в дальнейшем всячески преследовала царевича, стремясь очернить его в глазах отца и, если можно, добиться его смерти. Последнее ее желание исполнилось позднее. Смерть Сиявуша вследствие интриг мачехи положила начало вековой вражде между иранцами и тюрками, выразившейся в формуле «кровь Сиявуша», т. е. месть за убийство любимого богатыря. Но этому предшествовало много событий, раскрытие которых поможет, во-первых, правильно оценить личность Сиявуша, во-вторых, понять причину вражды между иранцами и тюрками.

Вернемся к основному сюжету «Дастана о Сиявуше». Кейкавусу сообщили,

Что Афрасияб пришел со ста тысячами
Избранных всадников-тюрков.

(III, 39)

Это событие дало возможность Сиявушу избавиться от назойливой мачехи и от слухов об их взаимоотношениях, которыми был полон город. Вот решение Сиявуша:

Про себя сказал: Я поведу этот бой,
Пойду и попрошу шаха,
Может быть, бог даст возможность избавиться
От Судабе и разговоров отца.

(III, 40)

Первое столкновение произошло у ворот Балха между Сиявушем и Гарсивазом, братом Афрасияба. Бились три дня, победа досталась Сиявушу. По традиции эпоса Фирдоуси не вдается в подробности боя. Небезынтересно упоминание географических названий, которые определяют границы Ирана и Турана. Сиявуш пишет отцу:

Теперь [вплоть] до Джейхуна занято моим войском.
Мир покорен ореолу над моей головой.
Афрасияб со своим войском в Согде,
Войско и его предводитель по ту сторону воды.

(III, 46)

Здесь Джейхун — это Амударья, которая издревле, т. е. со времен деления владений легендарного Феридуна,

являлась пограничной рекой между иранцами и туранцами. Согд же означает древнюю страну Согдиану, заселенную когда-то скифскими племенами, а позднее — тюрками, со столицей в Самарканде (древняя Мараканда). Река Джейхун (Амударья) как граница Ирана и Турана упоминается и в завещании Сиявуша своей жене, пожелавшего, чтобы она увезла будущего их сына за реку Джейхун, т. е. в Иран:

Из Ирана прибудет один спаситель,
[Тот кто], во всем послушен велению бога,
Отсюда тебя с сыном мигом
Отвезет к реке Джейхун тайком,
Посадят его [сына] на царский трон,
[И] подчинятся ему и птицы, и рыбы.
(III, 142)

Откуда же увезут мать и сына иранцы к себе на родину? И на это есть ответ в «Дастане о Сиявуше». Предлагая витязю спастись бегством, Гарсиваз говорит:

Уезжай отсюда в любую страну,
К любому именитому или старейшему.
Сто двадцать фарсангов отсюда до Китая,
А до Ирана все триста тридцать фарсангов.
(III, 135)

Если учесть, что иранская мера длины — «фарсах», или «фарсанг», равняется примерно семи километрам, то следует считать, что местоположение Турана находится между Китаем, до которого 840 км, и Ираном, отдаленным от Турана на 2310 км. Это еще раз подтверждает высказанную выше мысль о том, что Фирдоуси под Тураном подразумевал Тюркский каганат, на историю которого контаминировал события другой тюркской династии, современной ему, а именно Караханидов. Это подтверждается еще одним свидетельством: когда Афрасияб в погоне за Кейхосровом достигает реки Джейхун и хочет перебраться на ту сторону, то его предупреждает Хуман:

Ты с этими всадниками хочешь идти в Иран,
Ты хочешь угодить в пасть Гавшидов [42].

[42] «Гавшидан» — мн. число от «гавшид» — имени сказочного дракона, долго опустошавшего Иран и причинявшего его населению разные бедствия. Согласно древним сказаниям, дракон был убит Киром (ср. с чудовищем Депегёзем, причинившим неслыханные бедствия огузскому илю и убитым богатырем Арузом, — «Книга моего деда Коркута»), который в память об этом событии выстроил великолепный храм огня. У Фирдоуси в нарицательном смысле — «драконы», «могучие змеи» (*III*, *230*).

Отсюда до Китая и Манчжурии — все твое,
Солнце, луна, вселенная и звезды твои,
Ты правь Тураном и высоким троном,
Теперь из Ирана не ожидается опасность.
(III, 230)

Именно держава Караханидов простиралась от Амударьи на западе до Китая на востоке. В подтверждение этого достоин внимания перечень городов, которыми, по «Шахнаме», владели туранцы. Чтобы покончить с войной, Пиран, советник-полководец Афрасияба, предлагает иранцам:

Какой бы город ни назвал границей Ирана,
Скажи, и я тут же выселю из него тюрков.
Иран пусть начнется, во-первых, с гор,
Которые ворота Гарчгана и его окрестности,
Еще город Талкан до Фарйаба,
А также ворота Балха, что на реке.
Еще Панджхир и ворота Бамяна —
На границе Ирана и местопребывание Киянов.
Еще Гузганан, счастливый край,
Это название дано ему правителем мира.
Еще Мулиян до ворот Бадахшана,
Что осталось от этого царства.
Ниже еще Амударьинская степь и Зам,
Что охватывает и город Хатлан,
А также Шугнан, Термез и Висегерд,
Бухара и город, что вокруг него,
И отсюда до ворот Согда
Никто не станет помехой тому царству,
А с той стороны, откуда появился богатырь Рустам,
Передам ему страну Нимруз.
С гор и степей отзову войска,
Откроем путь на Восток,
Так поступлю до ворот Индии,
Не тая в сердце отныне зла,
От Кашмира, Кабула и Кандахара —
Все будет принадлежать вам.
А откуда появится воинственный Лохрасп,
Передам ему аланов и гуров.
От этой границы до горы Каф
Передам Кейхосрову без боя и без слов.
(V, 149—150).

Перечисленные в этом списке города, за редким исключением (Панджхир, Висегерд, Гора Каф), — топонимы Средней Азии, Афганистана и Северной Индии, которые под теми же названиями существуют и поныне. В этом перечне названы аланы и гуры. Последние — воинственные племена Афганистана. Нелогично, правда, расположение аланов рядом с гурами. Примечательна последняя строка, подводящая как бы итог — «от этой границы до

Горы Каф». Как известно, Гора Каф — сказочный топоним, отождествляемый с Кавказскими горами. Однако есть и другое расположение «Кавказа» — на Востоке. В истории похода Александра Македонского на Восток упоминается «Кавказ», отождествляемый с Гиндукушем (31, 218). «В представлении древних Кавказ (или Тавр) имел продолжение на Восток вплоть до Индийского моря и новое название „Индийский Кавказ“» (31, 23). В этой связи уместно предположить, что и сказочный топоним «Каф» (Гора Каф, Кухи-е Каф, азерб. Гаф даги, туркм. Кой Кап и т. д.) в народном творчестве иранцев и тюркоязычных народов скорее отождествляемая с Гиндукушем, чем с Кавказскими горами. Это тем более резонно, если учесть, что почти вся древнеиранская (так называемая арийская) мифология («Шахнаме» и другие памятники) так или иначе связана с Востоком, в частности с древними поселениями арийских племен.

Преобладающее большинство вышеназванных городов в X—XII вв. входило в состав владений Караханидов. Правда, в этом списке отсутствуют собственно тюркские города типа Енгиканд, Пейканд, Чач, Хотан и др., но они приводятся в «Шахнаме» в других ситуациях, например когда идет речь о борьбе иранцев с туранцами. Так, о прибытии Сиявуша к Афрасиябу говорится:

Таким образом достиг Качкарбаши,
Где сделал остановку на некоторое время.
(III, 78)

Качкарбаши (ныне Кашгар) был столицей Караханидов. Расположен он в восточном Туркестане. Кстати, эта династия, как и другая тюркская династия — Сельджукиды (XI—XIII вв.), называла себя титулом Ал-е Афрасияб («потомки Афрасияба»). Фирдоуси передает название этого города так, как звучало оно в ту пору, — Качкарбаши. Так называет столицу Караханидов и Бируни. Второй компонент «баши» — тюркское слово, означающее «главное». Таким образом, можно предположить, что под топонимом «Качкарбаши» имелась в виду главная ставка Афрасияба (в X в. — Караханидов).

Вещий сон — один из популярнейших мотивов тюркского и мирового эпоса. Например, в «Книге моего деда Коркута» главному герою Казану снится сон, что его стан разграблен, жена и дети уведены в плен. Проснувшись, он узнает о несчастье, постигшем его дом. Вот и в «Дастане

о Сиявуше» Афрасиябу снится страшный сон: земля покрыта змеями, а в небе парят коршуны — вестники смерти:

Поднялась страшная пыльная буря,
Свалила мое знамя.
Протекли повсюду реки крови,
Разнесли они шатры и дворец.
(III, 49)

Самым страшным в сновидении было то, что самого Афрасияба вели со связанными руками к Кейкавусу. Маги, толкователи снов, предсказали Афрасиябу жестокую смерть, полное разорение страны, если последний вздумает выступить войной против Сиявуша. Услышав это, Афрасияб снаряжает своего брата Гарсиваза посланником к Сиявушу, чтобы предотвратить войну. Фирдоуси в каждом удобном случае стремится раскрыть благородство любимого народом героя. Вот, например, прием, который Сиявуш оказывает смирившемуся врагу:

Увидав его, Сиявуш поднялся с места,
Улыбаясь, попросил прощения.
(III, 55)

Но мудрый полководец не намерен поддаваться сентиментальности. Устроив посланца как подобает хорошему хозяину, он созвал совет во главе с Рустамом, обсудил обстановку. Сообща решили взять у Афрасияба сто видных деятелей в заложники, на что Афрасияб охотно согласился. Кроме того, иранцы потребовали от Афрасияба освобождения всех иранских земель и удаления со своим войском в Туран:

А еще все иранские земли, что есть,
И города, которые под твоей властью,
Вернуть, а самому отправиться в Туран,
[Чтобы] на некоторое время забыть войну и месть.
(III, 57)

Любопытная деталь. Иранский богатырь требует возвратить земли, заселенные тюрками, называя эти земли иранскими, а это следующие города:

Бухару, Согд, Самарканд, Чач [Ташкент],
Спиджаб и ту страну, и трон из слоновой кости.
(III, 58)

Афрасиябу же предлагает поселиться в Туране, а это крепость Ганг, упоминаемая еще в Авесте и построенная туранцем Франграсьяном, т. е. Афрасиябом. Перечисляя эти города как иранские, Фирдоуси возвращает события

к иранской древности, когда эти земли в самом деле были заселены ираноязычными скифскими племенами.

Афрасияб безоговорочно принимает все условия, выдвинутые Сиявушем и Рустамом, но этим решением недоволен Кейкавус. Узнав о сделке, он приходит в ярость. Пишет гневное письмо сыну, требует, чтобы он сдал командование посланнику шаха и вернулся в Иран. Вероломство чуждо Сиявушу, и, зная, что́ ждет его на родине, он принимает решение не возвращаться, а уехать в Туран к Афрасиябу, дабы предотвратить ненавистную ему войну. Отец в письме потребовал прислать к нему сто человек. оставленных Афрасиябом при Сиявуше, как заложников, Сиявуш размышляет:

И сказал: «Сто тюрков-всадников —
Родственники прославленного шаха,
Все добродетельные, все невиновные,
Если я пошлю их к шаху,
Не спросит он ничего, не задумываясь,
Тут же поднимет их на виселицу».

(III, 66)

Этот гуманный акт Сиявуша получает одобрение лишь его воспитателя Рустама, а в стане врага испытывают к нему благодарность. Поэт всячески подчеркивает миролюбие Сиявуша. Так, о своем отце он говорит:

Если война нужна ему для обогащения,
То когда и клад, и страна попали в руки,
Так зачем зря кровь проливать
И в сердце чувство мести держать.

(III, 67)

Сиявуш возвращает Афрасиябу все дорогие подарки, которые он прислал ему, и сто человек заложников, а также шлет весть о том, что он решил:

Поискать такую страну в мире,
Где бы он скрылся от Кавуса.
Чтобы ничего не слышать о его дурном поведении
И на время забыться от его воинов.

(III, 71)

Посланник Сиявуша достигает «города предводителя тюрков», где его встречает дозорный и приводит к большому сановнику, которого звали «воинственным Туругом». Имя этого сановника весьма примечательно. Выше мы говорили, что Фирдоуси многое брал из современной ему действительности. Примером тому может служить и имя Туруг. Тюркское имя Туруг нередко встречается

в древнетюркских памятниках, например в Уйгурской рукописи XIII в. «Огузнаме». В таком же произношении оно известно и у нынешних киргизов, алтайцев и др. и означает этноним «тюрк». Что же касается эпитета «воинственный», то он, видимо, является буквальным переводом тюркского эпитета «алп» («батыр»), или «мерген», который носил, очевидно, этот персонаж (Алп Туруг, или Туруг батыр, или Туруг мерген). В Уйгурской рукописи «Огузнаме» аналогичный персонаж носит эпитет «улуг» («великий»).

При «Огуз-кагане был седобородый, седовласый, очень ловкий старик, рассудительный, мудрый человек, кудесник. Имя его было Улуг-Турук» (134, 56). Напомним, что в «Шахнаме» этот персонаж назван еще «великим вельможей» (букв. «великий именитый»), что полностью совпадает с его характеристикой в «Огузнаме». Небезынтересно и то, что Фирдоуси произносит это имя не как «тюрк», что часто встречается в его труде в качестве этнонима, а именно «Туруг», как это обозначено в Уйгурской рукописи. На такое произношение этого имени в «Шахнаме» указывает рифмовка: оно рифмуется со словом «бузург». Кстати отметим, что издатели цитируемой нами «Шахнаме» прочли это имя как Товорг, что отнюдь не соответствует тюркскому произношению его. А что он тюрок, в этом нет сомнения. Более того, судя по тому, как этот же эпоним произносится в «Огузнаме», можно предположить, что Туруг был историческим лицом, полководцем древних тюрков, или огузов, а скорее всего, Караханидов. Еще одна особенность: чтобы подчеркнуть, что это эпоним, поэт изобразил его через букву «т» «муаллаф». Этноним же «тюрк» поэт пишет через «т» — «мангут». Хотя имена основных полководцев из окружения Афрасияба, как и его собственное имя, трудно принять за тюркские, однако среди них имеются и подлинно тюркские, например Карахан, Демур, Пулад, Туруг и др.

Посланник Сиявуша был принят в стане Афрасияба с великой почестью. Мудрый Пиран предложил пригласить Сиявуша в Туран и породниться с ним, дабы

> Положить конец вражде между двух стран,
> Если прибудет к нам этот справедливый муж.
> *(III, 73)*

Но основным доводом для привлечения Сиявуша в Туран является то, что он наследник престарелого шаха:

Разве не видишь, что Кавус постарел,
Раз постарел, то должен он умереть,
[Тогда] Сиявушу достанется большое пространство,
Две страны достанутся тебе с короной и троном.
Кто же может быть таким [хозяином]? Конечно же счастливец.

(III, 74)

Сиявуш же преследует другую цель. Ему претит жизнь в отцовском доме, полная лжи и коварства, в особенности тревожат его интриги мачехи:

Как только он [Кавус] поддался чарам Судабе,
Он весь превратился в смертельный яд.
Его дом стал для меня темницей,
Сердце загрустило, исчез радостный смех с лица.

(III, 67)

Чтобы избавиться от такой невыносимой жизни, Сиявуш согласился даже на противное его натуре предприятие (начать войну):

От насчастья своего я выбрал войну,
Чтобы быть подальше от пасти акулы.

(III, 67)

Теперь же создалась обстановка, при которой он может, во-первых, избавиться от Судабе, во-вторых, покончить с войной. По совету Пирана Афрасияб посылает Сиявушу послание, изложив в нем свою радость по случаю решения Сиявуша. Поэт не пожалел красок для изображения пышного приема, оказанного царевичу. Все тот же любезный Пиран обещает ему, что

Отца тебе заменит Афрасияб,
А все по эту сторону воды станут твоими рабами.

(III, 79)

И о себе говорит:

Если же примешь меня, седовласого,
То я буду молиться на тебя.

Но нелегко у Сиявуша на сердце. Искренний прием, с одной стороны, растрогал его, а с другой — напомнил ему родные края и навел на грусть, так что слезы полились из глаз. Его настроение не осталось незамеченным для опытного старца. Он совершенно объективно характеризует правителя Афрасияба:

В мире имеет дурную славу,
Но это неправда, он набожный человек,
Умный, рассудительный, благоразумный,
Зря не станет на злой путь.

(III, 81)

Таково мнение и самого поэта об Афрасиябе, которое он выразил устами положительного героя Пирана. В то же время Фирдоуси в каждом удобном случае чернит правителя Ирана Кейкавуса, показывая его то кровожадным, то коварным. Афрасияба же хвалит не только его полководец и советник Пиран, но и сам поэт. Вот как Фирдоуси описывает встречу Афрасияба с Сиявушем:

Пешком вышел навстречу Афрасияб,
Спеша, он сошел с высокого дворца,
Увидев его пешим, Сиявуш
Сошел с коня и побежал к нему,
Они обняли друг друга и
Долго целовали друг друга в глаза и голову.

(III, 82)

Примечательны слова Афрасияба об установлении мира на землях Ирана и Турана в связи с приездом Сиявуша. Они говорят о миролюбии шаха тюрков, об его истинном желании покончить с кровопролитными войнами. «Теперь мир насытился войнами», говорит он, и кажется, что

Теперь не станет волнения, не разразится война,
На водопой придут и овцы и тигры.

(III, 83)

Искренность этих слов подтверждается дальнейшим поведением Афрасияба. Он не только приютил Сиявуша, но обещает сделать его своим наследником, выдав за него любимую дочь. Такую же искренность обнаруживал в своем поведении и Сиявуш. Так, по предложению Афрасияба организуют игру в чоукан (древнеиранская игра в мяч с клюшками на коне типа английского поло). Афрасияб встал во главе тюркских полководцев. Сиявуш выбрал себе команду из иранцев. Победа была уже на стороне иранцев, но Сиявушу не захотелось огорчать гостеприимного хозяина. Он обратился к иранцам на «языке пехлеви», прося, чтобы те уступили победу тюркам.

Афрасияб принес когда-то много зла иранцам. Но в последнем конфликте он поступил очень благоразумно и в отличие от кровожадного Кейкавуса приложил все усилия, чтобы окончить конфликт миром. Поэтому такая характеристика правителя в устах мудреца звучит вполне реалистично и убедительно. Но, чтобы окончательно рассеять сомнения Сиявуша в искреннем отношении Афрасияба к нему, Пиран продолжает:

Я близок ему по крови,
И полководец я его и советник.

В этой стране более ста тысяч
Всадников под моей властью.
Я — властитель страны, у меня [стада] овец
И [табуны] коней, и оружие, и лук, и аркан.
(III, 81)

Афрасияб во всем прислушивается к советам Пирана. Этот факт не оставляет сомнения в том, что поэт был великолепно осведомлен о традиционной роли тюркских советников при их полководцах и правителях. Пиран изображен умным, чрезвычайно прозорливым и миролюбиво настроенным, он видит в войне лишь обоюдное разорение. Он предлагает Афрасиябу заключить мир с Сиявушем, чтобы

Заслужить благодарность у царя вселенной,
И великие люди мира благословят это,
[Наконец] обретут покой обе страны,
Если он [Сиявуш], бог даст, прибудет к нам,
Это предписание всевышнего,
Чтобы война прекратилась на земле.
(III, 73)

Поразительно сходство мудрого Пирана с мудрецом, посланником от скифов — саков к Александру Македонскому, чтобы прекратить войну и установить мир. Скифский мудрец, как и Пиран, старается отговорить опьяненного победами македонца от военных действий против скифов. «Мудрый скиф убеждал царя быть умеренным в посланиях и стремлениях, не желать недостигаемого» (31, 254). Такая параллель не случайна, если учесть, что речь идет о тех скифах, которые обитали на территориях, заселенных позднее тюрками. Здесь, видимо, имеет значение и преемственность традиции иметь при правителе мудрого советника. Такие мудрецы-советники были у скифов и у древних тюрков.

Сиявуш поверил словам Пирана. Он даже хочет заручиться его поддержкой, зная силу его влияния при дворе:

Если ты дашь мне обещание,
То я верю, что ты сдержишь слово.
(III, 81)

Пышный прием, оказанный Сиявушу в лагере тюрков, завершился тем, что Афрасияб позволил ему на окраине своих владений построить город, другими словами, дал ему царство, куда Сиявуш переселился с женой и оставшимися при нем иранцами. Казалось бы, все довольны.

Однако такой исход событий раздражает Гарсиваза, брата Афрасияба, который видит в возвышении Сиявуша свое падение. Он чернит Сиявуша в глазах Афрасияба, обвиняет его в зазнайстве и в тайных помыслах захватить Туран и подчинить его Ирану. С другой стороны, Гарсиваз сообщает Сиявушу о якобы готовящихся злодеяниях против него по приказанию Афрасияба. Гарсиваз старается убедить Сиявуша в вероломстве Хакана Тюрка. Из приведенных им доводов самым веским был тот, что Афрасияб убил своего брата Агрираса, ставшего на сторону иранцев. Гарсиваз добивается своего, Сиявуш поверил его словам. Афрасияб приглашает Сиявуша, но Сиявуш под предлогом того, что его жена Ферангас беременна и поэтому нельзя ее привести с собой, а тем более оставить дома одну, отказывается принять приглашение тестя. Гарсиваз использует это в доказательство своих измышлений против Сиявуша.

Сиявушу снится дурной сон, он рассказывает о нем жене. Любопытно предвидение Сиявуша. Он говорит жене, что его убьют, что у них родится сын, которому следует дать имя Кейхосров, и что именно сыну суждено будет выступить во главе иранских войск для того, чтобы отомстить за его кровь. Но для этого необходимо, чтобы Ферангис после рождения ребенка переехала жить в Иран. Дочь тюркского хакана Ферангис, горячо любящая своего мужа, проклинает поступки дяди и отца и советует Сиявушу покинуть Туран, чтобы спасти свою жизнь.

В этом эпизоде имеется одна деталь, проливающая свет на отношение Сиявуша к Турану и в какой-то степени оправдывающая его бегство от отца к туранцам. Принимая решение покинуть стан отца, Сиявуш не забывал о своей матери-тюрчанке и о ее родине. Гарсиваз докладывает тюркскому хану о том, что Сиявуш якобы переписывается с шахом Ирана и забыл «любовь к матери», т. е. к ее родине — Турану:

Из Ирана пришло ему письмо,
[И] исчезла любовь к матери.
(III, 137)

Ферангис говорит Сиявушу, боясь за его жизнь:

Ты не проявляй привязанности к матери,
Садись на резвого скакуна,
Не доверяйся Турану.

Я хочу, чтобы ты был жив,
Береги свою голову, не обращай внимания
ни на кого.
(III, 140)

Но судьба Сиявуша уже решена. Он собрался было покинуть Туран с верными ему иранцами, как навстречу ему выехал Афрасияб во главе войска и в сопровождении Гарсиваза. Сопротивление небольшого отряда иранцев было бесполезно. Сиявуш схвачен и казнен: ему отрубили голову, а кровь собрали в золотую чашу. Эта деталь напоминает старинный скифский ритуал победы — пить кровь убитого врага. Еще более выразительно он описан при гибели Пирана. Иранский богатырь Годарз, обнаружив его безжизненное тело,

Вонзил в него нож, собрал кровь,
Выпил и смазал свое лицо ею, как ни странно.
(V, 203)

В самом деле, по свидетельству античных историков, так поступали скифы, считая этот прием высшим проявлением мести.

По приказанию Афрасияба была схвачена его дочь Ферангис, жена Сиявуша, и заключена в башню. Чрезвычайно трогательно описание выражения ее горя в связи с гибелью любимого мужа: она отрезала косы (мотив глубокого траура по самым близким людям); громко оплакивая свою потерю, проливая кровавые слезы, она посылала проклятия отцу.

Ее рыдания достигли слуха полководца.
Как только он услышал рыдания и проклятия,
Шах велел подлому Гарсивазу
Вытащить ее из укрытия на улицу.
(III, 154)

Если в начале «Дастана о Сиявуше» Афрасияб — миролюбивый правитель, чуткий к своему гостю Сиявушу, то теперь его звериному гневу нет предела. В этом отобразился суперлятивный стиль изображения действий и событий, присущий главным образом героическому эпосу.

Отец велел обрить дочери голову, разорвать на ней одежду, передать ее на растерзание толпы. Жестокость разъяренного Афрасияба вызывает гнев и презрение даже у его окружения:

Все знатные люди того общества
Послали проклятия ему все до одного,

[Сказали, что] ни от шаха, ни от везира, ни от войска
Еще никто не слыхал подобного приговора.

(III, 154)

В «Дастане о Сиявуше» много внимания уделено Пирану. Как и советники-полководцы при древнетюркских правителях, он был независим от суверена благодаря большому авторитету, которым пользовался в народе. Его независимость поддерживалась еще и тем, что он обладал богатством.

Столь же мудрым и миролюбивым представлен и младший брат Пирана Пилсам. В отсутствие Пирана он один выступает против происков Гарсиваза и осуждает решения Афрасияба казнить невинного богатыря Сиявуша. Благодаря ему была спасена и беременная жена Сиявуша, которую Афрасияб приказал вслед за мужем казнить, чтобы искоренить все связанное с ним. Пилсаму пришлось совершить рискованное путешествие, чтобы предупредить старшего брата. Спасти Ферангис мог только Пиран благодаря безграничному уважению, которым он пользовался в Туране, в частности и у самого Афрасияба. Пиран и его брат Пилсам спасли жизнь и Ферангис, и будущему сыну Сиявуша. Пиран перевозит Ферангис к себе в Хотан, а после рождения Кейхосрова передает его на воспитание пастухам (эпический повтор; Феридуна, преследуемого Зоххаком, также отдали младенцем пастухам).

Пиран и его брат Пилсам были в то же время преданными своей стране. Стоило измениться обстановке после смерти любимого ими Сиявуша и Турану оказаться в опасности, как они первыми встали на защиту своей родины. Теплая встреча, устроенная Пираном Сиявушу при его переходе в стан тюрков (он даже отдал ему дочь в качестве наложницы), затем спасение жены и сына Сиявуша — все это было продиктовано чувством патриотизма, было сделано ради безопасности родины. Еще более убедительным примером преданности Пирана Афрасиябу и, конечно, в первую очередь своей родине Турану является следующий эпизод в «Шахнаме». После поражения туранцев от иранских войск во главе с Рустамом Афрасияб решил дать еще один бой. Он мобилизовал два больших войска, поручив командование одним из них Пирану. Узнав об этом, иранский богатырь Годарз посылает своего сына Гива к Пирану с предложением о мире, учитывая, что Пиран был единственным человеком, благожелательно настроенным к Сиявушу и Ирану. Но Пиран понял, что

речь идет не столько об Афрасиябе, сколько о Туране. Вот почему он отклонил предложение Годарза. Гив, сын Годарза, говорит о Пиране:

Тюркам он отдал всю свою любовь.
(V, 101)

Тем не менее и в этом эпизоде Пирану приписываются черты гуманности и миролюбия. Он обращается к иранскому богатырю со следующими словами:

Пришла пора насытиться от мести,
Доколь ты будешь храбриться, проливая кровь,
Оглянись и смотри, сколько всадников Ирана и Турана
Сгинуло на этом поле боя,
Ища мести за уже убитого,
Сколько же можно отрубать голов живым?
Пришла пора смилостивиться тебе
И отказаться от мести.
(V, 148)

Однако эти слова мудреца являются несколько запоздалыми: в борьбе с Ираном погибло два близких ему туранских богатыря. А ведь вначале он отказался от мирных предложений иранцев. Правда, они были сформулированы в оскорбительной для туранцев, да и для самого Пирана, форме. По-видимому, именно тон послания иранского богатыря послужил причиной отказа Пирана заключить перемирие. Услышав требование иранцев, Пиран рассердился:

Жестоким стало то доброе сердце.
[Пиран] глубоко задумался и принял вызов боя,
И тогда Гиву сказал: «Встань и отправляйся
К богатырю войска, встреть его и
Скажи, чтобы он не требовал от меня
Того, что недостойно мудрого человека.
Во-первых, он требует, чтобы именитых людей
Я отдал в заложники. Как это можно!
Во-вторых, он требует вооружения и войска,
Дорогих коней, трона и короны,
Брата моего, который светоч мой,
Видного сына — богатыря моего.
Скажи ему, чтобы он отгонял от себя эти мысли,
Уму непостижимы такие мысли и необдуманные слова».
(V, 99—100)

В этом отрывке подчеркивается благородство Пирана. Спокойный тон, аргументированность речи говорят о человеке, сознающем свое достоинство. Он не потому отклоняет требование иранцев, что жаждет боя, а потому, что это требование противно его свободному духу:

Я предпочту смерть этой жизни.
Я, полководец, не стану рабом.
(V, 100)

Контрастно звучит в этой обстановке речь другого представителя туранской знати — Афрасияба:

Сказал ему: «Возьми меч мести,
Очисти землю от них,
Не должны остаться в живых
Ни Годарз, ни Гив,
Ни Фархад, ни Гаргин, ни богатырь Раххам».
(V, 99)

Еще одно веское доказательство того, что именно резкий тон и необдуманные предложения иранцев побудили Пирана изменить своему миролюбию. После двух боев, в которых погибли видные богатыри Турана, полководец-мудрец Пиран остро ощущает безумство войны и на этот раз сам выступает с мирными предложениями. Какая внутренняя сдержанность в его обращении к иранскому богатырю!

Потребуй от меня что тебе угодно, только по добру,
Затем пошли письмо шаху.
Не нужно, чтоб мои добрые слова
Толковали в обществе как признак слабости.
Я ведь всегда говорил только добрые слова,
В конце концов я желаю только добра.
(V, 151)

Более того, Пиран предлагает Годарзу в случае отклонения его мирных предложений единоборство с ним самим при условии, что победитель не будет преследовать противника и даст возможность войскам покинуть поле боя. В этом проявляются и его героизм, и самопожертвование, и желание избежать ненужных жертв:

И вот я и ты на поле боя
Сведем счеты нашей мести.
С тем, чтобы невиновные кровопролития
Избежали, скрестим наши мечи.
(V, 152)

При этом он готов уступить иранцам без боя множество городов. Он уверен, что Афрасияб послушается его. Представляет большой интерес перечень этих городов, расположенных главным образом в Средней Азии и Северной Индии, что совпадает с географией сакско-скифского периода истории взаимоотношений Ирана с Тураном. Ведь известно — об этом мы говорили выше, — что именно саки

еще в начале нашей эры владели почти все территорией, упоминаемой, в частности, Фирдоуси.

Судьба Пирана трагична. Потерпев поражение от иранского богатыря Годарза, он скрылся в горах и, чтобы не попасть в руки врага, покончил с собой. Его тело было доставлено во дворец иранского шаха, сына Сиявуша, который помнил все доброе, совершенное Пираном по отношению к нему и к его отцу. Увидев тело Пирана, шах глубоко скорбит и даже оплакивает его смерть:

Все годы он заботился обо мне.
Почему же выступил против меня?
Пролитая кровь Сиявуша глубоко ранила его,
Ведь он до этого никого не обижал,
Был таким добрым, стал врагом,
[Таким, что] на Иран навел страх.

(V, 226)

Кейхосров приказал омыть тело Пирана розовой водой, натереть мускусом и амброй, обернуть румийским шелком, построить гробницу и положить рядом с телом драгоценности, как это подобает великим князьям.

Вторую часть «Дастана о Сиявуше» (своего рода циклизация) Фирдоуси начинает опять со слов сказителя-дехкана:

Вернись теперь к словам дехкана,
Послушай, о чем рассказывает сказитель [дастана].

(III, 169)

В дастане образно показана реакция Кейкавуса и иранских богатырей, прежде всего Рустама, на гибель Сиявуша. Независимый от двора и даже от самого шаха, Рустам в резких словах обвиняет отца Сиявуша как фактического убийцу сына:

Когда пришел к Кейкавусу,
С головы до ног был покрыт пылью,
Сказал ему: «О отвратительного права правитель!
Сам посеял — и семена дали плоды.
Любовь к Судабе и твой отвратительный нрав
Лишили тебя царской короны».

(III, 171)

Рассуждения Рустама соответствуют морали тех времен. Он считает, что правителю лучше надеть на себя саван, чем быть под властью женщины; Сиявуш погиб по вине женщины, отвратнее которой еще не родила ни одна мать. Страдания Рустама тронули сердце Кейкавуса, он молча принял его упреки. Рустам же бросился в покои Судабе, выволок ее за косы на улицу и на глазах ее мужа

и народа разрубил ее на части. Кейкавус и это принял молча. Затем весь Иран погрузился в траур в течение семи дней. Так была воспринята гибель Сиявуша — любимца Рустама и гордости страны. В этом эпизоде интересна роль богатыря в рассматриваемое эпическое время. Его власть над войском, пожалуй, была сильнее, чем власть самого правителя. Недаром шах Спиджаба, находившегося на границе Ирана и Турана, встретив сына Сиявуша во главе 12-тысячного войска, отправившегося отомстить Афрасиябу, спрашивает:

Ты кем прислан: по приказу шаха
Или послан богатырем-полководцем?
(III, 174)

Под последним, конечно, подразумевается Рустам, имя которого ставится всегда в один ряд с именем шаха. Примечательно, что именно Рустам принимает решение отомстить туранцам за гибель Сиявуша. Он, не советуясь с шахом, созывает всех полководцев и объявляет им свое решение. Так начинается одна из самых кровопролитных и длительных войн во всей эпической истории Ирана и Турана. Ее ведут сначала иранские богатыри во главе с Рустамом, затем сыновья Сиявуша — Сиявуш-Фард (внебрачный сын Сиявуша от дочери Пирана), после его гибели младший сын и наследник иранского трона Кейхосров, который одерживает окончательную победу в битве иранцев над туранцами, хотя и при нем иранские войска вел в бой тот же Рустам. Дастан о войне Кейхосрова с туранцами целиком посвящен очень популярной в фольклоре многих народов мира теме мести за отца. Этот же мотив является сюжетообразующим в эпосе «Кёроглы», в его западных (азербайджанской, курдской, турецкой и др.) версиях. Мы не склонны видеть прямую связь между этими двумя эпическими памятниками, скорее всего, здесь мы имеем дело с типологическим явлением, но нельзя исключить и некоторое влияние раннеиранского эпоса на «Кёроглы», тем более что вплоть до XIX в. в Азербайджане и Турции, как и в Средней Азии, выделялись особые сказители, рассказывавшие в народе дастаны из «Шахнаме», и назывались они «шахнамеханы». Аналогичное название в дальнейшем распространилось на сказителей—исполнителей «Кёроглы», которых называли «кёроглыханами» (тадж. и узб. «гуруглихон»).

Дастан «Большая война Кейхосрова с Афрасиябом» начинается с перечисления войск, полученных Кейхосро-

вом от подчиненных ему стран, что, в свою очередь, определяет владения Ирана в то отдаленное время. В число подчиненных стран входят на западе Йемен, Сирия, Иран, на северо-западе — Азербайджан со столицами Барда и Ардебил (точнее Албания со столицей Барда и Азербайджан со столицей Ардебил), на севере — Гилан, Дахистан, на востоке — Хорасан, Систан, Гарчган, Балх. Упоминаются старейшины с Горы Каф, под которой подразумеваются, видимо, Гиндукуш и отроги Гималайских гор. Говоря о хорасанских богатырях, присоединившихся к Кейхосрову, Фирдоуси называет и полководца, являющегося потомком Крухана, огузо-туркменского богатыря, о котором говорилось выше. География Ирана, описанная поэтом, соответствует примерно периоду правления Сасанидов в Иране.

Большой интерес представляет аналогичное описание территории Турана. Правитель Турана в это время имел столицу по ту сторону Чача, т. е. Ташкента. Есть указание и на конкретное местонахождение Афрасияба, это Пейканд — город, который, по свидетельству Махмуда Кашгари, был одной из столиц тюркских правителей.

Любопытное объяснение происхождения топонима «Пейканд» дает сам Фирдоуси. Оказывается, это бывшая крепость Кандез (или Кохандеж — древняя крепость), построенная некогда Феридуном, в которой был воздвигнут храм огня (аташкаде). Так этот город-крепость назывался на языке пехлеви (пехлевани), «а теперь он стал называться, — говорит поэт, — Пейкандом». Фирдоуси уже в который раз подчеркивает кочевнический образ жизни тюрков, даже их верхушки, в отличие от оседлости иранцев.

Несмотря на наличие столицы,

Он (тюркский правитель. — *Х. К.*) и сто его приближенных
жили в степи.
У него были палатки из китайского шелка,
А в них — множество рабов.
Вокруг его резиденции [были установлены] палатки
из тигровых шкур.
Как это было принято у предков-тюрков Пашанга [43],
В палатке стоял золотой трон,
А весь трон был украшен драгоценными камнями.

(V, 248)

[43] Пашанг — отец Афрасияба.

Далее перечисляются полководцы хакана, которым он лично выделяет бойцов и указывает место боя. Среди них в первую очередь обращает на себя внимание «Карахан, четвертый сын предводителя», т. е. Афрасияба. Это имя неоднократно повторяется в древнетюркских эпических памятниках, в частности в легендарной родословной огузов он — отец Огуз-кагана. Карахан является одним из главных героев узбекских, каракалпакских, казахских дастанов, а также одним из видных персонажей эпоса «Манас». Историчность этого имени не вызывает сомнения, тем более что основоположником тюркской династии, правившей в X—XII вв. в Центральной и Средней Азии, был Карахан, чьим именем и была названа вся династия — Караханидов.

По традиции эпоса в «Шахнаме» не упоминается конкретное место боя между иранцами и туранцами, однако в разбираемом дастане Кейхосров в письме к деду Кейкавусу называет местом битвы пески Фараба (Кызылкумы), даже говорит более конкретно: «все бои происходят в хорезмских степях» — и указывает путь отступления войска Афрасияба: в Бухару, Чач (Ташкент), а оттуда в крепость Ганг, основную столицу предводителя тюрков.

«Великая война Кейхосрова с Афрасиябом» после неоднократных кровопролитных сражений, в которых победа неизменно была на стороне иранцев, завершилась смертью Афрасияба. После последнего поражения он скрылся в пещере, известной под названием Ханге Афрасияб («убежище Афрасияба»), о которой мы писали выше, при рассмотрении мотива бегства от смерти. Обнаружив Афрасияба, Хума, один из полководцев Ирана, связал его, чтобы привести к иранскому царю, но Афрасияб прибег к колдовству и скрылся под водой в море Чичаст, отождествляемом исследователями «Шахнаме» с озером Урмийе в Южном Азербайджане. Для того чтобы выманить Афрасияба из моря, иранцы стали подвергать пыткам Гарсиваза. Услышав голос брата, Афрасияб высунулся из воды, его тут же заарканили и убили. Так завершается многолетняя война между Ираном и Тураном. Победив деда-убийцу, иранский шах Кейхосров награждает каждого из доблестных полководцев, назначает преемника престола, а сам отправляется в пески и исчезает бесследно.

Мы так подробно остановились на «Дастане о Сиявуше» и его циклизации потому, что именно здесь наиболее полно

и ярко отображены ирано-тюркские взаимоотношения, затронутые в «Шахнаме».

Выше был рассмотрен этнический состав данного региона в то отдаленное время, которое в научной литературе именуется иранской древностью. Есть основание предполагать, что культура этого региона, в частности мифология, была частью так называемой арийской, или индоевропейской. Это мнение разделяют многие иранисты. Но подобное суждение будет односторонним и ошибочным, если не учитывать, что до переселения на эту территорию арийских племен здесь жили люди, обладавшие иногда более развитой культурой, чем пришлые. Об этом свидетельствуют, например, раскопки Мохенджодаро и харапская цивилизация Индии. Персоязычные же памятники, называющие аборигенов иранского плоскогорья, Средней Азии и Азербайджана дивами, признают их учителями пришлых арийцев в вопросах строительства, правления, военного искусства и даже письма (об этом см. выше). Еще более наглядным примером синтеза различных культур на территории этого региона в то отдаленное время может служить миф об умирающей и воскресающей природе, олицетворенной в образах людей. В иранской мифологии это прежде всего трагическая смерть Сиявуша и его воскресение в виде растения, т. е. невинно пролитая кровь Сиявуша превращается в растение, таким образом происходит его воскресение. По утверждению иранского ученого Мехрдада Бахара (195), самый популярный мифический образ Сиявуша не имеет ничего общего с индоиранской (арийской) древностью. Об этом можно судить хотя бы по тому, что в Ведах отсутствует упоминание о нем. М. Бахар относит этот миф к категории заимствованных. Вряд ли можно согласиться с подобным безапелляционным утверждением. Миф о Сиявуше — явление типологическое. Поэтому не лишне сопоставить миф о Сиявуше с аналогичными мифами других народов, чтобы убедиться во взаимосвязях древнейшей культуры народов Средней Азии с народами стран Ближнего Востока и Средиземного моря, преимущественно неиндоевропейцев. Первая часть мифа о Сиявуше повествует о любви мачехи к пасынку. Этот мотив имеет широкие параллели у перечисленных выше народов, например библейско-коранический миф об Иосифе Прекрасном. Для нас большой интерес представляет вторая часть мифа — гибель и воскресение Сиявуша.

Согласно мифам народов Ближнего Востока и неарийского населения побережья Средиземного моря (169,61), еще в V и IV тысячелетиях до н. э. существовали матримониальные мифы о богинях земли и воды. Как правило, богиня в этом случае имеет сына или любимого в образе бога растений. Мать-богиня влюбляется в своего красивого сына и домогается его любви, встретив же сопротивление, она умерщвляет его (эпизод, аналогичный любви мачехи Сиявуша к нему). Гибель возлюбленного сильно угнетает убийцу, и она воскрешает его. В эпизоде о Сиявуше мачеха способствует его смерти, из капли крови Сиявуша вырастает растение (символ воскресения).

Аналогичную ситуацию можно наблюдать и в позднем тюркоязычном эпосе «Зухра и Тахир» (его версии зафиксированы у многих тюркоязычных народов, в том числе сибирских). В этом эпосе по воле правителя (явный переход к патриархату) погибает сначала юноша, вслед за ним девушка, а на их могиле вырастают два розовых куста, которые соединяются верхушками.

Этот миф символизировал ежегодное увядание и воскресение флоры: впоследствии он оформился в высокоразвитый сюжет с соответствующими художественно-эстетическими критериями. Именно аналогичный миф стал сюжетообразующим мотивом таких всемирно-популярных народных повестей, как фригийская повесть «Кибела и Аттис», ставшая известной в Греции и Риме; «Иштар и Таммуз», восходящая к шумерской повести «Думузи»; финикийская повесть «Адонис», дошедшая до нас в греческом изложении; египетская «Изиз и Озирис» и многие другие. Сюжеты всех перечисленных повестей, включая дастан о Сиявуше, совпадают в основных деталях. Так, например, ассиро-вавилонская богиня любви Иштар была влюблена в бога урожая Таммуза. Последний не ответил ей взаимностью. Разгневанная Иштар (в иранском варианте Судабе) добилась его гибели. Таммуз попал в подземный мир мертвецов. Потеряв его, Иштар оплакивала его смерть, затем сама отправилась в подземный мир и воскресила его. Население Месопотамии каждый год устраивало траурное представление, истязая себя, оплакивало смерть Таммуза.

В иранской мифологии мы сталкиваемся еще раз с мотивом умирания и воскресения в дастане о Бижане и Маниже. Бижан, влюбленный в дочь туранского правителя Маниже, по велению отца девушки был брошен в зиндан

(подземная темница, модификация подземного мира, куда попал Таммуз). Из подземного заключения он освобождается при помощи дочери туранского правителя (ср. с освобождением Таммуза при помощи Иштар). Как и в ассиро-вавилонском мифе, и в этом дастане «гибель» героя сильно переживается героиней. Этот сюжет имеет параллель в тюркоязычных сказаниях. Аналогичным образом были брошены в колодец Алпамыш, герой одноименного эпоса, и Казан из «Книги моего деда Коркута». Из колодца помогают им выбраться влюбленные в них дочери их противников.

Представление об умирающей и воскресающей весной природе сохранялось в Таджикистане вплоть до XX в. До нас дошел миф о старухе, которая олицетворяет собой зимние холода и весной умирает. По случаю же воскресения природы весной, в день весеннего равноденствия, устраивалось празднество — Новруз. Люди в этот день говорили, что «старуха умерла». Это представление об умирающей и воскресающей природе впоследствии слилось с циклом легенд о Сиявуше как о божестве, олицетворяющем умирающую и воскресающую природу (23, 93). Так, жители Бухары сложили удивительные песни, в которых оплакивается смерть Сиявуша; музыканты называют эти песни кин-е Сиявуш («месть за Сиявуша»). Мухаммед, сын Джафара Наршахи, автор X в., говорит, что со времени казни Сиявуша прошло 3000 лет (23, 260). Тот же Наршахи сообщает, что Сиявуш был похоронен у одних из ворот Бухары. «Бухарские маги по этой причине относятся к большим уважением к этому месту. Ежегодно в день Нового года (Новруза. — *Х. К.*) еще до восхода солнца каждый мужчина по обычаю закалывает здесь в память Сиявуша одного петуха. У жителей Бухары есть песни об убиении Сиявуша, известные во всех областях». Эти песни называются «Плачем магов» (23, 210).

Как видно, возникший в Средней Азии миф об умирающей и воскресающей природе, оформленный позднее в стройную повесть о Сиявуше, имеет только типологическое сходство с аналогичным мифом других народов.

В фольклоре многих народов мира имеется так называемый бродячий сюжет об убийстве сына отцом. Как классический пример исследователи приводят дастан об убийстве Рустамом своего сына Сухраба. Этот сюжет включен в «Шахнаме» Фирдоуси под названием «Сухраб». Его финал

не менее трагичен, чем финал «Дастана о Сиявуше». Оба произведения сходны между собой и по стилю: героическое сочетается в них с романтическим. Правда, в «Сухрабе» романтической является лишь завязка эпоса. Эта часть написана в приподнятом тоне и с большим лиризмом. Начинается она традиционно:

Со слов дехканина этот дастан
Сочиню я на древнюю тему.
(II, 170)

Ссылка на древность сюжета подкрепляется группировкой персонажей, среди которых тот же царь Кейкавус и его полководцы Тус, Гударз, Гив и др. Однако они упоминаются эпизодично, лишь в силу традиции. Главными же действующими лицами сказания являются только Рустам и его сын Сухраб, образы которых, как отмечено выше, не встречаются в древних памятниках, например в Авесте. Следовательно, можно считать, что сюжет этого сказания сложился позднее, т. е. после прихода сакских племен на территорию Ирана, и связан исключительно с рустамиадой.

В эпическом стиле рассказывается далее о том, как Рустам отправляется на охоту, убивает кулана (дикого осла), разводит огонь и один съедает мясо этого огромного животного. Обращают внимание подробности сцены охоты, приведенные в дастане. Как правило, эпические произведения ограничиваются скупым описанием деталей сюжета. Здесь же Фирдоуси пишет:

Как только [Рустам] приблизился к границам Турана,
Увидел степь, полную куланов.
[От радости] засияло его лицо, как роза.
Засмеялся и пустил вскачь своего коня.
Стрелой и луком, булавой и арканом
Поразил в степи несколько животных.
Собрав хворост и сучья деревьев,
Развел большой костер.
Развеяв огонь костра, Пилтан [44]
Поискал подходящее дерево.
Вдев толстую палку в освежеванного кулана-самца,
Которая в его руках была не более чем птичье перо,
Зажарил [кулана], разорвал его на куски и съел,
Не оставив даже мозгов в костях.
(II, 171)

Утолив голод, Рустам, беспечно заснул богатырским сном. В то же время семь-восемь всадников охотились

[44] Эпитет Рустама, означающий «слоноподобный».

в степи. Они заметили коня Рустама, заарканили его и увели с собой. Проснувшись, Рустам не обнаружил своего коня и, опечаленный, отправился на его поиски в город Саманган — владение тюркского кагана. Как и в «Дастане о Сиявуше», Фирдоуси похвально отзывается о гостеприимстве тюрков даже по отношению к тому, кто считался непримиримым врагом туранцев. Царь Самангана устраивает радушный прием в честь Рустама:

Встретили его вельможи, и шах,
И вся знать страны.
Спросил его царь Самангана:
«Что с тобой случилось, о прославленный воин?
[И сказал]: В этом городе мы доброжелатели твои,
Все мы послушные исполнители твоей воли».

(II, 172—173)

После пиршества царь Самангана приводит Рустама в его покои. Ночью со свечой в руке приходит к Рустаму дочь хозяина дома Тахмине и изъявляет желание стать его женой. Оказывается, она много слышала о подвигах героя и давно влюблена в него. Как бы оправдывая свой поступок, она говорит:

Я — единственная дочь царя Самангана,
Я — из потомков храбрецов, подобных тиграм.
В мире нет равной мне по красоте,
Мне подобных мало под сводом неба.
Меня еще никто не видел вне дома,
И никто не слыхал моего голоса.

(II 175),

И тут же она высказывает свое желание, понимая, конечно, что богатырь не бросит ради нее свою службу:

Вот я теперь твоя, если этого захочешь,
Меня больше никто не увидит — ни птица, ни рыба.
Во-первых, я так влюблена в тебя, [что]
Потеряла разум от страсти,
Во-вторых, может быть, даст бог, от тебя
У меня будет сын,
[Который] в мужестве и силе будет как ты.
[И] небо наградит его добрым знамением,
В-третьих, я найду твоего коня,
Перевернув весь Саманган вверх дном.

(II, 175, 176)

Очарованный ее красотой и услышав радостную весть о том, что может быть найден его конь, Рустам вызывает к себе мубеда (жреца зороастрийской религии) и просит его поговорить с отцом девушки и получить согласие на брак. Царь Самангана с радостью соединяет их «по обы-

чаю тех времен». Рустам лишь одну ночь проводит с женой. Наутро он вручает ей свой амулет с тем, чтобы она привязала его к плечу будущего ребенка, если родится мальчик. Рустам покидает Саманган. Тахмине родила мальчика и назвала его Сухрабом. Мальчик

Через месяц после рождения был как годовалый,
Внешностью походил на Рустама.
Трехлетним он уже играл в чоукан,
Пятилетним же — потребовал лук и стрелы.
В десять лет — в той стране не было никого,
Кто бы мог состязаться с ним в силе.

(II, 177—178)

И дальнейшие события описываются в эпическом стиле. Достигнув двенадцатилетнего возраста, юноша требует, чтобы мать назвала имя его отца. Мать с гордостью сообщает:

Ты — сын богатыря Рустама Пилтана,
[Того, кто] из рода Сама Дастана,
Потому ты головой подпираешь небо,
Что ты — потомок знаменитого рода.
С тех пор, как господь бог сотворил этот мир.
Всадник, подобный Рустаму, не появлялся на свет.

(II, 178)

Сухраб решил собрать войско из тюрков и отправиться на поиски отца. Мать передает ему амулет, который оставил Рустам, расставаясь с ней. Как мы видим, это обычная завязка в аналогичных случаях. Сухраб намерен победить Кейкавуса, захватить власть и передать ее своему отцу — Рустаму. Он считает Кейкавуса недостойным править Ираном. Более того, Сухраб замышляет потом вернуться в Туран и свергнуть власть Афрасияба. Он размышляет:

Пока есть такой отец, как Рустам, и сын, как я,
В мире не должно быть других правителей.

(II, 179)

Узнав о затеях Сухраба, Афрасияб обрадовался, собрал двенадцатитысячное войско во главе с именитыми полководцами, послал лестное письмо Сухрабу, в котором обещал свою помощь. С другой стороны, он поручил своим доверенным людям следить, чтобы отец и сын не смогли узнать друг друга. Замысел Афрасияба был таков: пусть заносчивый юноша убьет Рустама, а потом он расправится с ним. Таким способом можно избавиться сразу от двух опасных врагов.

Сухраб со своим войском нападает на Иран. По пути он встречает авангард иранских войск и побеждает его.

Примечательна в этом эпизоде борьба Сухраба с воительницей Гордафарид, которая выступает после поражения своего брата как защитница города-крепости. Переодетая в мужскую одежду, она ведет бой так, что Сухраб едва успевает отбивать ее атаки. Лишь после упорных схваток она роняет вдруг шлем и рассыпавшиеся волосы выдают ее. Сухраб смущен. Она пользуется его замешательством и говорит:

Теперь я открою лицо, распущу волосы —
И твое войско наполнится разговорами
О том, что на поле боя ты,
Как тигр, сражался с девицей.
Втайне сговоримся, это лучше,
[Ибо] умные поступки — дела мудрых,
Теперь войско, крепость — все твое,
Не надо предпочитать войну миру.

(II, 187)

Сухраб поражен ее красотой. Угадывая и это, Гордафарид предупреждает его, что «тюркам никогда не найти себе пару среди иранок». И в самом деле, в богатырской части «Шахнаме» иранцы неоднократно женились на тюрчанках (Кейкавус — на внучатой племяннице Афрасияба, Сиявуш — на дочерях Пирана и Афрасияба, Рустам — на дочери саманганского правителя и др.), но не отмечен случай, когда иранка выходила бы замуж за тюрка.

Потерпев поражение, иранцы посылают письмо царю, где подробно излагают обстоятельства битвы и очень высоко отзываются о воинских достоинствах Сухраба. В стане Кейкавуса все поражены проявлением мощи юного тюркского богатыря. Обсуждая обстановку, все в один голос твердят, что против нового врага может устоять лишь один Рустам. Кейкавус направляет посланца к нему с просьбой выступить против войска тюрков во главе с Сухрабом. Любопытна реакция Рустама на страх Кейкавуса, выраженный в его письме:

Прочитав письмо и послушав сообщение, Пилтан
Расхохотался и сильно был удивлен
[Тому, что], подобно богатырю Саму, какой-то из знати
Всадник появился в мире.
Благородным это не секрет,
Что среди тюрков следует искать его.

Далее Рустам размышляет:

От дочери царя Саманган я
Имею сына, но он еще мал.

(II, 196)

Прежде чем начать бой, Рустам инкогнито отправляется в лагерь тюрков. Он поражен внешностью Сухраба. Между тем Сухраб всех расспрашивает о Рустаме, но тщетно. Встретившись же с Рустамом один на один на поле боя, он интуитивно испытывает к нему какое-то теплое чувство и спрашивает богатыря, не Рустам ли он, но получает отрицательный ответ. Состоялось единоборство между отцом и сыном. Три дня длился бой. Сначала были испытаны все виды верхового единоборства. Никто из богатырей не смог взять верх, и потому было решено испытать силы в борьбе. Но Сухраб все время думает об отце. Встретившись вновь с Рустамом, он предлагает ему мир и просит, чтобы тот рассказал о себе. Сухраб готов бороться с кем угодно, только не с ним.

Он говорит:

Брось эту булаву и меч мести,
Оставь войну и жестокость,
Посидим мы оба рядом
И вином смягчим жестокость взглядов,
Перед богом дадим клятву,
Отречемся от кровопролития,
Пусть кто-то другой вступит в бой,
Ты помирись со мной, устрой пир.
Сердце мое тянется к тебе,
Стыд заливает мне лицо.
Так как ты происходишь от богатырей,
Раскрой для меня жемчужину-тайну свою.

(II, 232—233)

Рустам отвергает его предложение и требует начать борьбу. С первого же приема Сухраб положил Рустама на лопатки и по правилам борьбы вытащил нож, чтобы отрубить ему голову. Рустам предлагает бороться во второй раз, ссылаясь на то, что так принято в их стране — побежденному отрубают голову после второй победы. Сухраб поддается на уговоры. На следующий день Рустаму удается победить Сухраба, и тот час же он заносит нож над ним и смертельно ранит его. Умирая, Сухраб произносит имя своего отца, Рустама, и говорит, что тот отомстит убийце. Трагедия отца, убившего своего сына, описана с большим мастерством и не может оставить читателя безразличным. Трагедия усугубляется еще и тем, что Кейкавус отказывается дать бальзам от смертельных ран, который он хранил при себе, проявив этим самым свою ненависть к Рустаму. Смерть Сухраба оплакивает все войско.

Рустам увозит его тело к себе на родину, где

Великие люди мира разорвали на себе одежду,
Стон и вопли достигли неба.

Этот сюжет имеет параллель в азербайджанском эпосе «Кёроглы». Оба сюжета совпадают во многих деталях, но есть существенные расхождения, объясняющиеся спецификой эпического творчества каждого народа. Так, в азербайджанской версии дочь правителя Дербента пишет письмо Кёроглы и предлагает ему приехать и увезти ее. Она мотивирует это тем, что давно влюблена в него. Добровольно и по той же причине изъявляет желание стать женой Рустама и дочь саманганского царя. Как и в иранском эпосе, Кёроглы женится на дочери дербентского правителя с согласия отца девушки, проводит у нее некоторое время (Рустам покидает Саманган на второй день после своего приезда), затем, как и Рустам, отдает своей амулет (в обоих версиях — это «базубанд», в переводе с персидского — «то, что повязывается к плечу») жене с тем, чтобы она привязала его к плечу будущего ребенка, если родится мальчик. Любопытно, что в обеих версиях герои в одинаковых выражениях говорят о том, что следует сделать с амулетом в том случае, если родится дочь. В отсутствие Кёроглы родился сын, которого назвали Хасанханом. Еще мальчиком он наводит ужас на окружающих (ср. с характеристикой малолетнего Сухраба), за что получает прозвище Курдоглы. Когда ему исполняется 18 лет (в «Шахнаме» 12 лет), он узнает от матери, кто его отец. Опять совпадают детали: оба юноши угрожают матери с целью узнать имя отца. В обеих версиях матери с гордостью говорят о своих мужьях, почти в одинаковых выражениях восхваляют их героизм и популярность.

Курдоглы отправляется на поиски отца на жеребце, родившемся от коня Кёроглы — Гырата. По пути он дважды дает бой турецким пашам (в «Шахнаме» Сухраб также ведет два боя, но с иранцами), наконец, он достигает владений Кёроглы — Чамлыбеля. Буквально совпадает сцена боя между отцом и сыном в обеих версиях. Как и в «Шахнаме», в азербайджанском дастане отец и сын сражаются сначала верхом, пуская в ход все виды оружия, затем трижды борются. Первые два раза побеждает юноша и каждый раз просит старика назвать свое имя, но Кёроглы не отвечает ему потому, что считает ниже своего достоинства признаться в своем бессилии перед юношей

(эта деталь есть и в «Шахнаме»). Только в третий раз Кёроглы удается положить юношу на лопатки, по правилам борьбы он заносит над ним нож, чтобы отрубить ему голову (ср. с версией «Шахнаме»). Спасает юношу жена Кёроглы. Финал азербайджанской версии резко отличается от иранской, но совпадает с турецкой версией (см. ниже). Отец обнаруживает себя — и все празднуют радостное событие.

Совпадение деталей обеих версий может подтвердить мысль о генетической или по меньшей мере контактной связи между двумя сюжетами. Об этом же свидетельствует еще одно обстоятельство. Как известно, Кёроглы, герой одноименного эпоса, во всех вариантах и версиях был бездетным: в одних случаях потому, что святые отказали ему в потомстве (среднеазиатские версии), в других, например в азербайджанской версии, бесплодным сделало его сидение в яме у паши. Чтобы утешить жену и восстановить в народе свой авторитет (бездетный человек проклят богом), Кёроглы усыновляет двух юношей, которых он уводит (умыкает) от их родителей. Неожиданно после этого у Кёроглы рождается сын. Нелогичность ситуации дает основание считать брак Кёроглы с дочерью дербентского правителя и рождение от этого брака сына поздней контаминацией. Источником для этого мог послужить дастан о Сухрабе из «Шахнаме», который, безусловно, хорошо знали ашики да и простой народ, охотно слушавший по долгим зимним вечерам «шахнамеханов» (чтецов «Шахнаме»).

«Шахнаме» Фирдоуси как классическое произведение об иранской древности популярно на всем Востоке. Особое распространение получили среди этнически разных народов эпические сюжеты, связанные с именем Рустама. Многие из них переведены или пересказаны на разных языках (узбекский и казахский «Рустамнаме», курдские сказания о Рустаме, сказания о Рустаме на грузинском и других языках). Среди многочисленных переложений особый интерес вызывают турецкие версии трех сказаний рустамиады: обстоятельства рождения отца Рустама и его самого, сказания о Сиявуше и Сухрабе. Сохраняя основную канву сюжета первоисточника, сказители, однако, внесли коренные изменения в его содержание и соответственно изменили форму. Героические дастаны «Шахнаме» в турецком переложении превратились в городские новеллы. Причиной подобной трансформации была, конечно,

социально-политическая обстановка в стране. В XVI—XVII вв. слава турецкого оружия была в зените, в кофейнях городов и деревень по вечерам собирались беднота и ремесленники, чтобы послушать романтические истории в духе своей эпохи. В соответствии с этими запросами сказители переделывали услышанные или вычитанные чужеземные сюжеты, не заботясь об их сходстве с оригиналом. Так возникали новые эпические произведения на старые сюжеты. Небезынтересно сопоставить два сюжета из «Шахнаме» с их переложением на турецкий язык. Начнем с «Дастана о Сиявуше».

Из обширного эпоса о борьбе иранцев против Турана внимание турецкого сказителя привлекла только любовная коллизия, т. е. романтическая сюжетная линия. Разумеется, и в этом случае рождение нового эпоса происходило в соответствии с национальной эпической традицией. Вновь созданный эпос во многом отличается от версии «Шахнаме». Во-первых, как уже отмечалось, в «Шахнаме» эта коллизия — лишь эпизод, выявляющий, по замыслу автора или сказителя, на что ссылается Фирдоуси, честность и моральную чистоту героя. Правда, дальнейшие поступки Сиявуша (уход к Афрасиябу) частично мотивируются обидой на отца. Однако в «Шахнаме» главное — это месть за невинно пролитую кровь Сиявуша.

Турецкий сказитель превратил этот эпизод в стройный и развернутый любовно-лирический дастан. Описав подробно жизнь Сиявуша-ребенка, отданного отцом на воспитание Рустаму, сказитель вводит в повествование сцену борьбы юноши с прославленным борцом-негром из Занзибара (сказочный топоним, встречающийся часто как в эпосе тюрков, так и иранцев). Негра звали Отцом дивов (Рустам в «Шахнаме» — дивоборец). Эту встречу Сиявуша с Отцом дивов устраивает сам Рустам, чтобы испытать силу юноши. Сиявуш выходит из состязания победителем.

Турецкий сказитель ввел в сюжет эпизод, которого нет в «Шахнаме», — беседу трех девиц, влюбленных в Сиявуша (сказочный мотив многих народов). Любопытно, что эти девицы — рабыни с Кавказа, из Сирии и Египта, т. е. сказитель предельно модернизировал событие, приблизив его к условиям своей эпохи. Нововведением турецкого сказителя является и взаимная любовь Сиявуша и рабыни с Кавказа Нейран. По существу, турецкий дастан построен на этой коллизии, а домогательство жены

отца Сиявуша является поводом, усугубляющим и без того трагическую ситуацию, ибо, разлученная с любимым, Нейран погибает. Она, по словам сказителя, сгорает в огне любви. Сиявуш же, чтобы избавиться от позорного домогательства своей мачехи Судабе, покидает пределы Ирана. В Туране он получает весть о гибели возлюбленной, но после долгих переживаний женится, как и в «Шахнаме», на дочери Афрасияба.

Трагический финал дастана передан турецким сказителем скороговоркой, ибо не это было его основным замыслом. Он создал фактически новый дастан о трагической любви Сиявуша к кавказской девушке Нейран. Из заимствованного сюжета исключено все героическое. В «Шахнаме» Сиявуш, воспитанный Рустамом в богатырском духе, в героизме превосходит всех своих врагов. Нет равного ему по силе. Только коварство врага приводит его к гибели. В турецком дастане Сиявуш — беспомощный сентиментальный влюбленный юноша в соответствии с эстетическими запросами турецкой публики. Такова, например, трогательная сцена прощания юноши с умирающей матерью, в смерти которой он обвиняет своего отца Кейкавуса. Сказитель предельно осовременил древний сюжет, обогатив его многими эпизодами и деталями из жизни Турции XVI—XVII вв. и из сказок.

Такой же трансформации подвергнут на турецкой почве другой сюжет из «Шахнаме» — дастан о Сухрабе. В турецком пересказе этой самой трагической фабулы все изменено до неузнаваемости. Согласно тюркской эпической традиции дастан начинается с родословной героя, даже с этиологии имен, что вообще характерно для эпоса тюркоязычных народов, хотя они крайне наивны. Так, стремясь объяснить имя «Рустам», сказитель дает волю фантазии на тему о том, что Рустам был богатырем еще в утробе матери, что сильно затруднило роды, которые разрешились благодаря вмешательству знахарки Симург (в «Шахнаме» — это фантастическая птица). В таком же духе объясняется происхождение имени отца Рустама — Зал-е Зара, хотя сам ход повествования о Сухрабе не требует подобных экскурсов. Ситуация, в которой Рустам влюбляется в Тахмине, дочь тюркского хакана, заимствована сказителем из тюрко-иранских романтических дастанов, согласно которым и развивается сюжет: Рустам влюбляется заочно в портрет красавицы, теряет свой покой, не спит, не ест. Встревоженный отец намерен женить

его. Правители Китая, Индии, Монголии готовы выдать своих дочерей за Рустама, но он любит только Тахмине и скрывает это от отца.

Сказитель вводит новую сцену с гадальщиком, который узнает тайну героя и сообщает ее его отцу. Для завершения эпизода сватовства вводится сцена «испытания» героя. Но это не обычное для эпоса состязание женихов-соперников, а «ученая» беседа между шахом, отцом невесты, и претендентом. Герой должен ответить на несколько банальных вопросов вроде: «Кого следует считать умным человеком?» — или: «Кого следует считать богатым?» и т. п. Ответы столь же тривиальны, как и вопросы. Кстати, этот прием имел широкое распространение в народном творчестве тюркоязычных народов и был основным элементом айтыша (поэтического состязания). Романтично-сентиментально представлена встреча Рустама со своей возлюбленной.

Развернутого пролога турецкого пересказа сказания о Сухрабе в «Шахнаме» нет. В турецком пересказе говорится о том, что счастливую жизнь Рустама и Тахмине нарушил приказ иранского шаха Кейкавуса, потребовавшего, чтобы Рустам немедленно явился для подавления смут, возникших в разных концах страны. Турецкий сказитель описывает здесь историческую действительность своей страны, которую и в самом деле парализовали смуты XVI—XVII вв. В турецком пересказе много внимания уделено мазандеранскому походу Рустама, освобождению им Кейкавуса. Эти эпизоды сказитель наслоил на дастан о Сухрабе, заимствовав их из других частей «Шахнаме». Кроме того, введен эпизод об усмирении Рустамом львов и слонов, которые напали на город. Этих сцен нет в «Шахнаме».

Рождение и рост Сухраба в «Шахнаме» переданы очень бегло. Особое внимание обращено на трагический бой отца с сыном. Это вполне логично и соответствует замыслу эпоса. В турецком пересказе Сухраб — скорее скиталец, ищущий своего отца, чем эпический богатырь, т. е. повествование имеет опять-таки характер новеллы. Так, по дороге в Исфахан, где якобы Сухраб должен встретить своего отца (Исфахан как столица иранского шаха Кейкавуса — нововведение турецкого сказителя. Этот сравнительно молодой иранский город, бывший в XVII в. столицей Сефевидов, в «Шахнаме» не упоминается), он останавливается в трех днях пути от Исфахана в доме

земледельца и рассказывает старику о себе и о цели своей поездки, прося его сохранить в тайне их разговор.

Ака Шимшат (этого персонажа в «Шахнаме» нет), у которого остановился Сухраб, — приближенный самого Кейкавуса. В его замке Сухраб видит на стене портрет девушки и влюбляется в нее. Это дочь Кейкавуса Семинесултан (титул «султан» к основному имени прибавляют только тюркоязычные народы). Эпизод перенесен сказителем из поэмы «Семь красавиц» Низами. В пересказ эпоса о Сухрабе турецкий сказитель ввел еще ряд эпизодов, ситуаций, заимствованных им из различных романических дастанов приключенческого содержания. Здесь и встреча юноши с гадалкой, оказавшейся впоследствии няней его матери, присланной ею, чтобы оберегать юношу от бед. Она подсказывает Сухрабу, как встретить свою возлюбленную, и сама выступает посредницей. Как и в романических дастанах, влюбленные встречаются тайно. Описана сцена празднества Новруза и участие Сухраба в состязаниях, где, в частности, ему одному удается выстрелить из лука в кольцо, за что Кейкавус назначает его старшим лучником. Затем он поборол самого сильного борца из Ташкента (модернизация). После этого Сухраб становится приближенным Кейкавуса.

Любопытную сцену с точки зрения трансформации заимствованного сюжета представляет финал турецкого пересказа. Находясь в свите Кейкавуса (в «Шахнаме» Кейкавус — враг, против которого Сухраб выступает по наущению Афрасияба), Сухраб узнает о возвращении Рустама и мечтает о встрече с ним, но он проявляет осторожность, чтобы не выдать себя, ведь он гостил у Кейкавуса как принц, отправляющийся в Китай. Этот мотив ничем не обоснован.

В турецком пересказе взаимоотношения Рустама и Кейкавуса показаны в духе взаимной любви и уважения. Чтобы торжественно встретить возвращающегося в столицу Рустама, шах посылает навстречу ему отряд во главе с Сухрабом. Казалось бы, здесь-то и конец повествованию, но сказитель удлиняет сцену, вводя эпизод укрощения взбесившегося слона юношей Сухрабом, чтобы вызвать восхищение Рустама. И вот, наконец, беседа Рустама с сыном, который все еще предпочитает оставаться инкогнито.

Рустам: Откуда ты юноша?
Сухраб: Я из Туркестана.

Рустам: Из какого города?
Сухраб: Родился в Самангане.

Последний ответ пробуждает у Рустама воспоминания о его молодости, о Тахмине, матери Сухраба. Сцена завершается взаимным узнаванием. Рустам обнимает сына, но они решают пока никому об этом ничего не говорить. Сказитель обосновывает это тем, что Рустаму захотелось показать своего сына в лучшем свете, а потом публично признать его. Это должно произойти на состязаниях. Сухраб опять побеждает самого сильного борца, отец публично обнимает, целует его и объявляет своим сыном. Дастан завершается свадьбой Сухраба с дочерью Кейкавуса. Турецкий пересказ превратил героическую трагедию об убийстве Рустамом своего сына в сказку со счастливым финалом.

В «Шахнаме» Сухраб — заносчивый, тщеславный властолюбец, готовый броситься в любую авантюру, чтобы прославиться. Он чрезмерно гордится своим происхождением. Этими чертами его характера ловко пользуется Афрасияб, натравливая его на шаха Ирана:

Пришлю тебе на помощь тьму воинов,
Чтоб ты сел на трон и надел на голову корону,—
(II, 181)

писал он ему и не ошибся. Сухраб не в меру воинствен. То и дело нападает он на невинных людей, на крепости и уводит их правителей в плен (см., например, эпизод с Белой крепостью). В турецком пересказе Сухраб — скромный юноша, мирный человек, как и другие аристократы, любит охоту, общество друзей. Он мечтает встретиться с прославленным отцом. С этой целью он и отправляется в путь.

Разные характеристики в «Шахнаме» и турецком пересказе даны и иранскому шаху Кейкавусу. В «Шахнаме» он груб, жесток, несправедлив даже по отношению к Рустаму, чья храбрость обеспечивает ему власть над подданными. Взаимоотношения Кейкавуса и Рустама в «Шахнаме» внешне определяются нормами поведения суверена и подчиненного. Кайкавус в гневе готов дать казнить своего полководца. Но Рустам бесстрашно отвечает суверену, когда тот переступает границы приличия.

Турецкая версия сказания о Рустаме была создана на основе иранского эпоса довольно поздно, по-видимому в конце XV—начале XVI в., когда турецкая гегемония,

достигшая своего апогея, и слава турецкого оружия приписывались мудрости султана. В такой обстановке, разумеется, турецкий сказитель не мог обрисовать шаха «безмозглым самодуром». Теплым показано отношение Кейкавуса к Сухрабу. Он полюбил юношу за его храбрость, а главное — за скромность и человеколюбие. В турецком пересказе нет соответственно интригана Афрасияба, который в «Шахнаме» сталкивает заносчивого сына с отцом.

Такова сущность двух новых эпосов, родившихся на вторичной основе заимствованного сюжета в новых исторических и социальных условиях и под влиянием национальных традиций воспринявшего его народа.

3

Вторым после Афрасияба легендарным царем Турана был Арджасп (в Авесте — Ареджат-аспа, что означает «обладатель прекрасных или благородных коней»). Он в Авесте назван предводителем хиаонов, которые в памятниках на среднеперсидском языке, а также в «Шахнаме» называются «хиюнами», отождествляемыми с хуннами («хунну» или «сунну» китайских источников). Мехрдад Бахар хиюнов отождествляет с эфталитами, которые в первой половине IV в. захватили владения Кушанов на востоке Ирана. Однако он считает, что в «Книге о Зарере», как и в «Шахнаме» Фирдоуси, восточноиранские племена неправильно названы тюрками и хиюнами. Этой точки зрения придерживаются почти все иранские ученые, в том числе известный филолог Малек ош-шоара Бахар, отец Мехрдада Бахара. Вряд ли можно согласиться с подобным мнением (см. выше). Наличие этнонима «хияоны» в Авесте не покажется странным, если учесть, что хуннские племена в то отдаленное время входили, очевидно, в состав Турана, население которого почитало Митру (Солнце) и боролось с иранцами, принявшими учение Заратуштры (42, 11—12). Именно это событие нашло отражение в сохранившемся до наших дней парфянском эпосе «Аяткар Зареран» («Книга о Зарере») [45]. Текст этой

[45] Иранисты, в том числе советские, «Аяткар Зареран» переводят как «Предание о Зарере». Мы считаем приемлемым толкование среднеперсидского слова «аяткар» Мехрдадом Бахаром, который, основываясь на армянском произношении этого слова — «хаткар» («написанное», «тетрадь»), считает правильным перевести его на новоперсидский язык как «книга», хотя на новоперсидском языке слово «ядгар» означает «памятник». Переложение

книги с незначительным изменением вошел в «Шахнаме», сначала в изложении Дакики, после его смерти — Фирдоуси.

Третий иранский язык Средней Азии — парфянский [46]. Проникновение этого языка в письменность должно относиться примерно ко времени от III в. до н. э. Парфянский язык был главным литературным языком западных областей Средней Азии (17, 73). Это подтверждается и самим текстом «Книги о Зарере». Иранский богатырь, живший в Балхе (по «Шахнаме» Фирдоуси), велел написать правителю Турана (в «Шахнаме» — тюрки), где было указано место боя:

У белого леса
И Мерва зороастрийского,
Где ни горы, ни реки,
На ту равнину Хамун,
Где могут разбежаться кони.
(Пер. Е. Э. Бертельса)

Балх, или Балхбан, в «Шахнаме» — столица иранского царя Виштаспа, в позднейшем эпосе таджиков местопребывание Аваза, полководца Гургли (ср. с Зарером — полководцем Виштаспа). Мерв (ныне Мары в ТуркмССР) был границей Ирана и Турана.

Война между иранцами и хиюнами началась после того, как царь хиюнов Арджасп потребовал от царя Ирана отказаться от новой веры, которую тот принял от пророка Зартушта (Заратуштры). Вот начало повествования:

Один колдун Видрафш,
Другой — Намхваст
С двумя мириадами войска
[пришли] и держат свиток,
Говорят: «Нас к
Виштасп-шаху пусти».
Виштасп-шах сказал: «Их
Впустите сюда».
Они подошли,
Виштаспу поклонились,
Свиток подали.
Авраам-писец
Поднялся,
Громко свиток прочитал,
А на свитке
Так написано было:
«Слыхал я, что повелитель
Ту непорочную религию
От Ормазда принял.
Если вы будете держаться ее,
То вам тяжкий ущерб
От этого должен произойти,
Но если вы, повелитель,
Согласитесь от нее отказаться
И будете нашим единоверцем,
То будем мы служить вам».
(Пер. Е. Э. Бертельса)

среднеперсидского текста на новоперсидский язык см.: 195, 176—188.

[46] Парфянское государство просуществовало в Иране с 250 г. до н. э. до 226 г. н. э.

Далее Арджасп угрожает войной, разорением страны, если царь Ирана не примет его условия.

Идеологическая основа борьбы в этом эпическом памятнике не прослеживается до конца (точно так же в позднейших произведениях, например в некоторых версиях «Кёроглы» или в «Книге моего деда Коркута»). Е. Э. Бертельс (17, 75) предполагает, что начало «Книги о Зарере» не сохранилось и что именно несохранившаяся часть содержала рассказ о принятии царем Балха Виштаспом религии Заратуштры. Это предположение подтверждается началом дастана о Зарере в «Шахнаме», вернее, версией Дакики из незаконченной его поэмы, которую Фирдоуси включил в свой труд. В этой версии дастан начинается с появления Зартушта и принятия его веры царем Виштаспом. Однако далее эти два памятника расходятся. В «Шахнаме» аналогичному письму Арджаспа к царю Ирана Виштаспу предшествует эпизод, во многом объясняющий подлинную причину войны между двумя государями. Новоявленный пророк Зартушт велит Виштаспу отказаться от уплаты дани тюркам, ссылаясь на то, что, мол, иранцы, тем более приверженцы новой религии, никогда не были данниками:

Киянскому царю сказал старец Зартушт,
Что в нашей религии не дозволено,
Чтобы ты платил дань чинскому правителю.
Подобное не приличествует нашей вере.
Я не согласен с этим еще потому,
Что наши цари с древних времен
Не платили тюркам никакой дани,
Ты тоже следуй этому сегодня.

(IV, 71)

Тюркский правитель Арджасп посылает угрожающее письмо царю Ирана лишь после того, как ему становится известно о намерениях Зартушта. Таким образом, идеологическая подоплека войны между иранцами и тюрками отступает на задний план, заменяясь политико-экономическими соображениями. После отклонения иранцами требования хиюнов платить дань начинается война между ними, в ходе которой колдун Видрафш (в иранском эпосе обычно колдовство приписывается или тюркам, или дивам и пери) из войска Арджаспа убивает Зарера и забирает коня. Мстителем выступает семилетний сын Зарера Баствар (эпическая деталь). Он убивает колдуна Видрафша и уводит с собой коня своего отца.

Основываясь, видимо, только на тексте поэмы, подготовленном Е. Бенвенистом, Е. Э. Бертельс отмечает: «На этом сохранившийся текст ценнейшего памятника обрывается» (17, 19), но на этом сказание не заканчивается. Юный Баствар вместе с Пирамиккартом и сыном премудрого советника царя Джамаспа Испандатом (в «Шахнаме» — Исфандияр), братом Виштаспа, втроем продолжают бой с войском хиюнов и убивают всех врагов. Арджаспу же отрезают руку, ногу, ухо, выкалывают один глаз и отсылают к хиюнам рассказать о полном разгроме их войска. Виштасп с победой возвращается в Балх (24, 141).

О древности сюжета поэмы свидетельствует то, что имена действующих лиц встречаются в Авесте. Ареджат аспа в этом памятнике назван царем хиаонов. Другой герой — Зарер — в Авесте назван Заири-Варай, сын Аурват-аспа. Само имя Заири-Варай на языке Авесты означает «Обладатель золотой кольчуги». В V и VIII Яштах о нем говорится как о благоразумном богатыре, который сел на коня и на берегу реки Данаити принес в жертву богине воды Анахите коня, корову и барана. Совпадают и имена: Виштасп (в «Шахнаме» — Гуштасп), Спанддат (в «Шахнаме» — Исфандияр), Баствар (в Авесте — Баставарай, в «Шахнаме» он приведен искаженно —Бастур), Намхваст, Видрафш, Джамасп, Гирамиккарт (в «Шахнаме» — Гирами).

Авторам этого дастана в «Шахнаме» (Дакики, отчасти Фирдоуси) была известна парфянская версия, которую они положили в основу своего произведения. На это указывают некоторые текстуальные совпадения в обоих памятниках. Так, в парфянском памятнике говорится: «В день когда [войска] столкнутся, много матерей лишится сыновей, много сыновей лишится отцов». В «Шахнаме» — читаем:

Много ты увидишь сыновей, оставшихся без отцов,
Много ты увидишь отцов, оставшихся без сыновей.
(IV, 89)

Е. Э. Бертельс находит еще ряд параллелей (17, 78). Как и в парфянском памятнике, в «Шахнаме» Бастур, сын убитого Зарера, находит тело своего отца на поле боя и оплакивает его смерть. Почти дословное совпадение отдельных мест в обоих памятниках обнаруживается и в этом случае:

Парфянский памятник:

Увы, опора [моей] жизни
[свет моей души],
Из-за твоего стремления
сражение провести
Ныне убитым ты лежишь.

«*Шахнаме*»:

Сказал: «О светлая луна, мой
Светильник сердца, глаз и
души моей,
Все войско снаряжал,
Все стремился провести
сражени
Ты ушел, освобождаясь с
земных забот,
Ты убит, не достигши славы».

(VI, 111)

Версия Дакики, затем Фирдоуси существенно дополняет эпическую поэму «Книга о Зарере». Правда, в дальнейших действиях Зарер не принимает участия, чем, видимо, и объясняется ограниченность парфянского памятника, который посвящен подвигам Зарера и его сына Бастара. В «Шахнаме» роль Бастара незначительна. Основную нагрузку несет Исфандияр, брат убитого тюрками иранского богатыря. По Дакики, после победы над Арджаспом последний во главе небольшого отряда скрывается, оставив на поле боя остаток разбитого войска. Вводится еще один эпизод: дворцовая интрига, затеянная завистливым приближенным иранского царя против богатыря Исфандияра, который якобы зазнался и задумал недоброе против брата. Не разобравшись, Гуштасп велит вызвать Исфандияра в столицу и заковать в цепи. Этот его поступок на руку врагу, который ждет случая вновь пойти войной на Иран. К тому же после заточения богатыря шах уезжает из столицы, оставив в ней престарелого немощного отца Лохраспа в окружении жрецов:

В Балхе находится Лохрасп-шах,
[Там] не остались ни иранцы, ни войска,
Разве только семьсот поклонников огня
С протянутыми руками над огнем.

(VI, 134)

Гуштасп проводит дни в Заболестане в гостях у Рустама и его отца Зала. Узнав о ситуации в столице Ирана через своего колдуна, Арджасп приказывает собрать рассеянные повсюду остатки войска. В этом месте обрывается версия Дакики, повествование о дальнейших событиях ведет теперь Фирдоуси.

С другой стороны, если в «Шахнаме» туранцы показаны как тюрки, то в «Аяткар Зареран» нет еще упоминания о тюрках, что указывает, безусловно, на более древнее происхождение этого памятника. Хиюны в этом памятнике — неиранцы, но нет и прямого указания на их тюрк-

ское происхождение. Это можно объяснить, очевидно, тем, что иранцы в этой книге сталкивались с первыми «тюрками», не носящими еще этого этнонима, а входившими, по всей вероятности, в племенное объединение гуннов. Позднее, в эпоху составления других среднеперсидских памятников, тюрки занимали уже господствующее положение на территории, называемой Тураном, поэтому естественно, что в этих памятниках этноним «тюрк» полностью вытесняет «гуннов». Весьма примечательно, что иранский автор X в. Дакики, предшественник Фирдоуси, также называет Арджаспа и его войско тюрками, но их страну называет Чин. Этим словом в современных восточных языках обозначают Китай. В «Шахнаме» понятие «Чин» воспринимается двояко: как собственно Китай (очень редко) и в большинстве случаев как страна, населенная тюрками, т. е. заменяет понятие «Туран»:

Повелитель мира сказал счастливому Зареру,
Счастливому Джамаспу и отважному сыну,
Что Арджасп, полководец чинских тюрков,
Прислал мне письмецо такое.

(VI, 78)

Тюркской в памятнике является и группировка персонажей: царь хиюнов Арджасп, колдуны Видрафш и Намхваст, сын Хазара, услугами которых пользуется царь. Хазар, упомянутый в тексте как персонаж (эпоним), впоследствии стал этнонимом «хазары» (потомки гуннов). При распаде западногуннского племенного союза в середине V в. выделились две группы: гунны-акатиры и гунны-кидариты. А. Н. Бернштам предполагает, что первые были предками хазар (16, 164). В таком случае в древнем памятнике «Аяткар Зареран», возникшем по меньшей мере на 700 лет раньше «Шахнаме», восточнотуранские племена воспринимались как тюрки. В самом памятнике об этом прямо не говорится, но надо учесть, что почти двухвековое господство гуннов на Тяньшане (50-е годы до н. э. — 130 г. н. э.) и постепенное распространение их власти и культуры на Запад (в Фергану и Ташкентский оазис — места сражения войска Арджаспа с Зарером) привели к формированию культуры тюркскокочевнического типа и внесению монголоидных расовых черт в европейский облик местного населения Средней Азии (16, 102). Это был начальный этап активной тюркизации местных племен. Тюркизация нашла свое выражение

как в материальной культуре, так и в ряде других явлений, например в языке (16, 105—106). Само собой разумеется, что этот процесс протекал отнюдь не мирным путем и нашел глубокое отражение в таких эпических памятниках, как «Ляткар Зареран» и др. Примечательно упоминание Фирдоуси о древнетюркской письменности, которую он называет «почерком ябгу»:

Арджасп, полководец чинских отважных,
Мудрый всадник, [известный] во всем мире,
В том царском письме написал
Доброе благословение письмом ябгу.

(VI, 74)

По всему видно, что Дакики и Фирдоуси хиюнов (гуннов) отождествляли с Тюркским каганатом, на что косвенно указывает «письменность ябгу». Хорошо известно, что гунны не оставили никаких следов, свидетельствующих о наличии у них письменности. Наоборот, древние тюрки пользовались так называемым руническим письмом, на котором дошло множество памятников до наших дней, начиная с VI в. Вероятно, об этой письменности говорит Дакики, называя ее «хатт-е ябгу» (букв. «почерк ябгу»). «Ябгу» приводится и как социальный термин:

Богатырь, победитель богатырей, ударил пикой
Того богатыря из рода ябгу.

(VI, 116)

«Ябгу» — высокий титул у тюрко-монгольских народов, «у хазар, среди которых, несомненно, гуннский этнический элемент, вся социальная номенклатура была тюркской, полученной, вероятно, от среднеазиатских тюрок (хакан, тудун, ябгу и др.)» (16, 167). В самом деле, Фирдоуси приводит титул «ябгу» в сочетании с высшим тюркским титулом «хакан».

В «Книге о Зарере» (версии «Шахнаме» Фирдоуси) вся топонимика территории хиюнов совпадает с Тураном (Туркестаном). Так, посылая Бастура в бой, Гуштасп говорит:

Пройдись по Иташу и Халлухстану,
Убей всех кого встретишь, мсти за отца.

(VI, 120)

Иташ, по всей вероятности древнетюркский город Атбаш (графическая ошибка переписчиков), который в эпоху, описанную в «Шахнаме», был крупным центром владения карлуков (12, 380). Халлухстан — страна карлуков. «Главенство в Семиречье во второй половине VIII в.

(после падения Западнотюркской империи. — *Х. К.*) перешло к народу карлуков, главная масса которых теперь выселилась из Алтая. Передовая ветвь карлуков еще в начале столетия достигла берегов Амударьи. . . их государь носил титул джабгу, несомненно тождественный с часто встречающимся в Орхонских надписях титулом ябгу» (13, 36).

Фирдоуси в данном случае наслоил события хуннской действительности на историю карлуков, которая была ему хорошо известна. Соседями карлуков были чигили — другое тюркское племя. Фирдоуси в одном месте Арджаспа называет «шахом чигилей» (VI, 134). В дастане о Зарере, входящем в «Шахнаме», верхушка войска Арджаспа названа другим тюркским социальным термином — «тегин»:

Пригласил тегинов своего войска
И рассказал им то, что он услышал.
(VI, 72)

Термин «тегин» часто применяется в древнетюркских памятниках, в частности в Орхонских надписях, и переводится тюркологами как «царевич», что, видимо, не совсем точно. По крайней мере Фирдоуси воспринимает его как «полководец». Отметим еще одну любопытную деталь: в войске Арджаспа есть богатырь по имени Горгсар («волку подобный»). Выше мы говорили о «горгсаре» как о топониме тюрков, здесь речь идет об эпониме:

Когда Арджасп увидел, что случилось с Горгсаром,
Сказал, что из бесчисленного войска. . .
Все погибли, кто был воином,
Кто стоял в первых рядах.
(VI, 161)

Или

Послушав его, рассердился Горгсар,
Подъехал и встал перед боевым строем
(VI, 161)

Этот образ напоминает волка-тотема в уйгурско-буддийской легенде, использованной в эпосе «Эргене-Кон», связанном с династией Ашина, т. е. непосредственно с хуннами. Кстати, родоначальник Ашина этимологически возводится некоторыми авторами к волку-тотему (слово «Ашина» — по-монгольски «чино», «а» — префикс, означает «волк»).

В «Аяткар Зареран» немало отдельных народно-поэтических элементов. Фольклорным в своей основе является сюжет, восходящий, безусловно, к древним героическим

сказаниям. Любопытную картину составляют многие образы, имеющие параллели в поздних эпических памятниках как иранцев, так и древних тюрков.

Примечательно, например, совпадение судьбы хиюнского царя Арджаспа, описанной в цитируемом памятнике, с легендой об Ашине, родоначальнике тюрков (40, 23). Легенда любопытна тем, что она повествует об «отрасли дома Хунну от Западного края на запад», т. е. о державе Аттилы. Эта отрасль была начисто истреблена соседями (ср. с истреблением всего войска Арджаспа в парфянском памятнике); уцелел лишь один девятилетний мальчик (в иранском памятнике уцелел лишь Арджасп), которому враги отрубили руки и ноги (так же поступили иранцы с Арджаспом). В «Шахнаме» эта часть изложена иначе: Исфандияр, брат Гуштаспа, истязает Арджаспа, затем отрубает ему голову и велит бросить ее в стан войска тюрков:

Голову царя тюрков из смотровой башни
Следует бросить в стан войска.

(VI, 204)

В парфянском памятнике Арджасп обращается к добровольцам с предложением вступить в единоборство с Зарером, который проявляет невиданный героизм. При этом он обещает выдать за победителя свою дочь Зарстан. С такими же посулами он обращается вторично, когда бой ведет Бастар, сын убитого Зарера. С аналогичным предложением обращается к своему войску и иранский царь Виштасп, вызывая мстителей за гибель Зарера. Эта эпическая деталь часто применяется в азербайджанском эпосе «Кёроглы», где турецкие султаны неоднократно призывают смельчаков пленить или убить Кёроглы, обещая выдать свою дочь за победителя. Этот мотив отсутствует в «Шахнаме».

В «Аяткар Зареран» имеется много общего и с таджикским эпосом «Гуругли», что естественно, если учесть непрерывность эпических традиций у таджиков. Выше мы отметили совпадение названия ставки полководцев (Зарера и таджикского Аваза) — города Балха или Балхбана (в таджикском эпосе преобладает последний вариант). Вот и сборы в поход.

«Аяткар Зареран»:	*«Гуругли»*:
Всадники на коне едут,	Стремена возложил на ашкара.
Возницы на колесницах,	Шлем натянул на голову,
Множество было топоров,	На груди привязав семь щитов,

Много колчанов, полных стрел,
Много блестящих панцирей,
Много четырехслойных панцирей.
На тело надел мраморные латы,
К поясу привязал острый кинжал,
Ножны мечей — с двух сторон,
В руки взял лазоревое копье.
(Пер. И. С. Брагинского)

«Плач» юного Баствара над трупом своего отца Зарера целиком выдержан в духе народного творчества:

Увы, опора [моей] жизни!
Силу твою кто похитил?
Увы, доблестный отец,
Кровь твою кто похитил [пролил]?
Увы, симургоподобного
Коня твоего кто похитил?
Из-за твоего стремления
Сражение провести [букв. «ты проведешь со мной сражение»]
Ныне убитым ты лежишь,
Словно ничтожный человек.
Твои волосы и борода
Ветром развеваются.
(Пер. И. С. Брагинского)

Таким образом, парфянский эпос «Аяткар Зареран», будучи культурным наследием народов рассматриваемого региона, сохранил для нас ценнейшие сведения не только о столкновениях и взаимоотношениях первых тюрков-хуннов с местным ираноязычным населением, но и об их культуре. В этом отношении парфянский памятник является уникальным.

В заключение следует отметить, что вторая глава отражает более высокую ступень эпического творчества иранцев. В самом деле, «Дастан о Сиявуше», «Аяткар Зареран» — это зрелые эпические произведения, богатырские сказания, в которых в одинаковой степени затрагиваются как судьбы людей, так и глобальная тема эпоса — защита родины. Однако и на этой стадии «историческая» основа эпоса по-прежнему не свободна от мифов. Это касается даже происхождения главных персонажей, хотя их функции существенно отличаются от функций персонажей архаического эпоса. Герои второй главы борятся во имя защиты родины с конкретными врагами, например Афрасиябом и Арджаспом.

Тенденция стадиального развития иранского эпоса находит продолжение в последующих главах «Шахнаме», где повествуется о действительно исторических событиях в эпической интерпретации, например о деяниях Александра Македонского, правителей Парфян, Сасанидов и др. На этой стадии освобожденный от мифов эпос вбирает в себя много хроникального материала.

II

Тюркоязычный эпос

Глава третья

Героический эпос «Кёроглы»

Эпос «Кёроглы» по своей распространенности не имеет аналогов. Сказания о легендарном Кёроглы письменно зафиксированы у тринадцати народов различной этнической принадлежности: азербайджанцев, армян, грузин, курдов, турок, туркмен, узбеков, таджиков, казахов и др. Однако основной сюжет сложился, по-видимому, в Азербайджане. Теперь уже собран большой материал, свидетельствующий о совпадении событий основного сюжета западных версий эпоса с событиями, происходившими в Азербайджане и Малой Азии в конце XVI—начале XVII в. и вошедшими в историю как движение джалалидов (72).

Ядро западных версий эпоса складывалось при жизни героя (вторая половина XVI в.) или вскоре после его кончины. В дальнейшем происходила фольклоризация всех событий, связанных с его именем. Было создано огромное число версий и вариантов у различных по культуре и этногенезу народов. Сложение эпоса вокруг имени исторических лиц-беглецов («гачак») в Азербайджане — явление нередкое. Так возникли исторические песни и множество легенд, связанных с именем еще одного народного героя-мстителя XIX в. — Гачака Наби и его преданной помощницы-жены Хаджар. На Кавказе и по сей день можно услышать легенды, предания, исторические песни о знаменитых беглецах-абреках. Герой всех основных версий эпоса, посвященного Кёроглы, — туркмен по происхождению (Кёроглы из племени тёке). Это исторически объяснимо. Туркмены-огузы, поселившиеся в Азербайджане в XI—XII вв., впоследствии играли большую роль в этногенезе азербайджанцев.

Связи героических сказаний туркмен-огузов Азербайджана с ранней их родиной ощущаются буквально в каждом эпизоде и мотиве эпоса и объясняются тем, что огузы-туркмены, переселившиеся на запад, в частности в Азербайджан, продолжали общаться со Средней Азией, где осталось немалое число их соплеменников (туркмен). Эпические произведения туркмен, созданные в XVI—XVII вв., также во многом перекликаются со сказаниями азербайджанцев. Таково, например, героическое сказание туркмен «Гёроглы», или недавно обнаруженная версия «Кёроглы», условно названная нами «Тбилисская рукопись», которую мы подробно анализируем в настоящей книге. Театр действий, описываемый в Тбилисской рукописи, развертывается в тех местах, где обитали огузские племена в XI—XIII вв., — от Туркмении до Малой Азии, включая Азербайджан и примыкающую к нему северо-западную территорию Ирана.

Азербайджанский эпос, а через него и другие западные версии сказаний о народном мстителе Кёроглы сохранили более достоверную историческую основу по сравнению с восточными версиями. Этим можно объяснить отсутствие в западных версиях каких-либо мифологических линий. В них основной герой сохранил свою главную функцию мстителя. Такими же мстителями являются его дружинники. Действия, совершаемые ими, отличаются от исторических событий, связанных с народными движениями в средние века, лишь в деталях и вследствие эпической гиперболизации.

Иную картину представляют восточные версии эпоса: узбекская, казахская и в особенности таджикская. В этих версиях «исторический» сюжет изменен в корне в соответствии с реальной действительностью каждого из перечисленных народов.

Туркменский «Гёроглы» тематически наиболее близок к азербайджанскому. Это объясняется общностью происхождения эпоса и генетической близостью этих двух народов, в происхождении которых большую роль играли огузские племена. Однако при всей близости сюжета сказаний о Кёроглы у азербайджанцев и туркмен их нельзя отождествлять. Существенная разница в них обнаруживается буквально во всем, начиная с генезиса эпоса, его исторической основы. Если азербайджанская версия эпоса легко обнаруживает в исторической своей основе антифеодальное движение джалалидов, то в туркменском эпосе

боевые действия напоминают больше межплеменные стычки (аламанство), которыми обильно насыщена вся дореволюционная история туркмен.

В «Истории Туркменской ССР» мы читаем: «В жизни туркменских племен Закаспия в первой половине XIX в. некоторую роль продолжали играть „аламаны", военные набеги дружин туркменских ханов, сердаров на соседние страны (Хиву, Бухару, на иранские провинции Хорасан и Астрабад)». Примечательно, что в туркменском эпосе «Гёроглы» говорится: «В один из дней Адыбек солтан взял своих сорок джигитов и отправился на аламанство в дальнюю страну». Далее в «Истории» отмечено, что: «Аламанство становится постоянным занятием для многих туркменских ханов и сердаров. Наличие у этих ханов больших отрядов, постоянных нукеров способствовало усилению их политической власти, а военная добыча увеличивала их богатство». Так охарактеризовано аламанство и в других эпических произведениях туркмен.

Аламанство — один из древнейших мотивов туркменского (и вообще тюркского) героического эпоса. Оно занимает очень большое место, например, в эпосе огузов IX—XIII вв. «Книга моего деда Коркута» (аламанство в этой книге, как у киргизов и казахов, называется «акын»). В народно-поэтическом творчестве (эпос, бытовые сказки, исторические песни и т. п.) набеги типа аламанства (или акына) логически обоснованы как личная месть (например, в «Гёроглы») или как ответная реакция на агрессию соседей (многие сказания «Книги моего деда Коркута»). Следовательно, произведения, посвященные героическим подвигам при совершении аламанства, не могут быть представлены как антинародные.

Туркменский эпос «Гёроглы» в отличие от азербайджанского «Кёроглы» содержит много архаических элементов, связанных с родоплеменным строем. Туркмены являлись кочевниками, обитали в степях, их жилищами были палатки (кибитки). Архаична была и система правления туркменским обществом: выборы хана и беков, решение дел рода или племени происходили на сходках. На такой сходке Гёроглы был избран ханом племени теке. Поразному в разных версиях представлено войско героя. В азербайджанском эпосе дружина героя напоминает военную организацию сильного феодального государства. Герой сам по собственной инициативе тщательно подбирает себе соратников — людей отважных и смелых, со-

здает регулярное войско. Во главе каждого отряда он ставит наиболее испытанных воинов.

В туркменском эпосе вопрос о дружине Гёроглы решает народ. «Хану нужно войско», — говорят на сходке. Гёроглы — лишь номинальный вождь племени. Он не имеет возможности даже содержать войско. Чтобы прокормить свой отряд, Гёроглы вынужден иногда брать в долг и даже грабить своего богатого дядю.

В соответствии с устоями родового строя каждый из соратников Гёроглы разговаривает со своим предводителем как с равным. Дружина хана хвалит его, когда он удачно решает вопрос, осуждает, когда он допускает ошибки или поступает опрометчиво.

Основной мотив туркменского эпоса, как и азербайджанского, — месть. Однако в «Гёроглы» герой мстит не только за ослепленного отца, но и за поруганную честь семьи, за убитого дядю, за свое племя, которое пострадало от Арапрейхана. Социальный мотив мести в туркменском эпосе более рельефен, чем в азербайджанском, тем более турецком, где внимание акцентируется главным образом на личной обиде героя.

Еще одна особенность восточных версий в отличие от западных. В азербайджанском эпосе, например, основной костяк соратников героя составляют беглецы-абреки, в туркменском — полуфеодальная дружина: Гёроглы принимает ханство, и вокруг него собирается распавшаяся после смерти вождя дружина его отца.

«Гёроглы» насыщен также бытовыми деталями, сведениями о быте, традициях, обрядах туркмен на ранней стадии их развития. Чтобы отомстить своему врагу Арапрейхану за поруганную честь семьи, герой при содействии своей тети, уведенной когда-то Арапрейханом в плен, похищает его дочь, которую выдает замуж за своего престарелого дядю. Это воссоздает быт далекой туркменской действительности.

Колоритно переданы в эпосе сцены народных состязаний, в которых побеждает Гёроглы. Здесь и выступления бахши, и конный пробег, и борьба. Сказитель не восхваляет своего героя, не фетишизирует его силы. В отличие от Кёроглы западных версий туркменский герой отличается скромностью. Он никогда не стремится к внешнему эффекту, у него нет ни бахвальства, ни удальства. Все, что он делает, выглядит совершенно естественно и в то же время чрезвычайно выразительно. Скромность героя при-

влекает внимание и в его отношениях с соратниками. Он говорит с ними спокойно, с уважением, не в тоне приказания, а скорее в тоне просьбы друга. Прежде чем взяться за большое дело, Гёроглы, как правило, советуется с ними.

В противоположность азербайджанскому эпосу, где подчас герой совершает свои подвиги необдуманно, по прихоти, в туркменском эпосе каждый эпизод логически обоснован. Например, усыновив Овеза, Гёроглы, естественно, задумывается о его будущем. Как заботливый отец-туркмен он должен создать ему семью. Узнав о красавице Гульрух, дочери грузинского царя Леке, он посылает к нему сватов (Кёроглы, наверно, напал бы на владения Леке и силой привел бы девушку, ведь именно так он поступал неоднократно, выбирая жен для своих соратников). Однако миролюбивый шаг героя не приносит успеха. Леке отказал сватам и даже выпорол их. Но этот поступок грузинского царя не вызывает у Гёроглы желания расправиться с деспотом. По старинному туркменскому обычаю он один отправляется за невестой и похищает девушку. В азербайджанском эпосе герой и его соратники живут в постоянной тревоге, тогда как в «Гёроглы» изображена безмятежная жизнь хана и его дружины.

Как видно, туркменский эпос не ограничивается действительностью XVI—XVIII вв., в нем нашла отражение доисламская история туркменских (огузских) племен. Очень любопытны в этом отношении стихи туркменского поэта XVIII в. Шейдаи:

Сын Гёрхана Огурджик-алп
Напал на тюркские племена, поразил их,
Он получил прозвище Гёроглы,
Он взымал дань справа и слева.

(88, 181)

По данным многих исторических сочинений («Короткие истории и рассказы» анонимного автора XII в., «Сборник летописей» Рашид ад-дина XIII в., «Родословная туркмен» Абульгази XVII в. и др.), Салор-Огурджик-алп (или Огурджик-алп) является в 16-м колене потомком Огузхана, родоначальника туркмен-огузов. Он (Огурджик-алп) — один из крупнейших ханов салорского иля, переселившегося в Западный Иран в X в. Если принять во внимание, что в «Книге моего деда Коркута» и в эпосе «Гёроглы» очень много сходных эпизодов и что образ героя эпоса почти сливается с образом сказочного героя

сказаний «Книги моего деда Коркута» Салор-Казана, то станет ясным, что в сложении «Гёроглы» огромную роль сыграл огузский героический эпос в целом. Т. е. если азербайджанский эпос в основном базируется на историческом материале о джалалидах и напоминает больше сказания о благородном разбойнике с большим лирико-романтическим наслоением, то туркменская версия — феодально-родовой эпос со сказочно-фантастическими элементами, далекий от своей исторической основы. Антифеодальному историческому фону эпоса «Кёроглы» в туркменской версии противопоставляется сказочный мотив о стране социальной справедливости Чанглибиль во главе с гуманным правителем Гёроглы. Соответственно и сюжет «Гёроглы» оброс сказочно-приключенческими эпизодами, мотивами и ситуациями.

Возьмем первую главу — «Рождение Гёроглы». В полном согласии с эпической традицией туркмен у Джыгалыбека, деда будущего героя, три сына. Старший сын женатый, степенный, владеет хозяйством. Средний сын ни то, ни се, а младший «сын по имени Адыбек, если было у него чем жить сегодня, то он не думал уже о завтрашнем дне, жил, занимаясь разбоем и аламанством». Такую характеристику дает эпос. В дальнейшем действие этого дастана развивается в духе сказки: Адыбек пользуется уважением среди своих соплеменников. К нему тянется голытьба и предлагает ему свои услуги. Они в нем видят человека доброго, готового прийти на помощь голодающим и пострадавшим от насилия сильных. «Ты — настоящий джигит, — говорят ему, — ты всегда нас жалеешь, мы готовы служить тебе, готовы отдать жизнь за тебя».

В западных версиях эпоса прозвище главного героя (Кёроглы) означает «сын слепого», что мотивируется сюжетом произведения: правитель Болы в Турции ослепил своего старшего конюха. Его сын, будущий герой, поклялся отомстить за отца. Его назвали «сыном слепого». Это, так сказать, эпическое объяснение имени героя. Есть и историческое объяснение: историк Сефевидов Искандербек мунши (193) непосредственно не упоминает имени Кёроглы как вождя джалалидов, но в двух случаях он называет кёроглы — туркменский род из племени зулькадар. О туркменском роде кёроглы в Малой Азии сообщают и другие авторы (Риза Нур, Боратав и др.). Но самое любопытное — это одна из песен героя, приводимая в азербайджанской версии:

Ты спрашиваешь мое имя!
Я зовусь Роушаном из рода кёроглы;
Не знавший плена, Стамбулом правлю, правлю Йеменом,
Восток и Юг — вся страна моя.

(63, 154)

Вполне возможно, что в азербайджанском эпосе этноним превратился в эпоним.

В восточных версиях появилось другое название эпоса — «Гёроглы», («Гороглы», «Гуругли»), соответственно и прозвище героя, т. е. «сын могилы». Произошло коренное изменение и в этиологической экспозиции: мать будущего героя умерла, будучи беременной. В могиле родился мальчик, которого кормила кобыла (в туркменской версии — коза). Рождение героя от мертвой матери — широко распространенный международный мотив. Прозвище Гёроглы и его объяснение в дальнейшем не находят отражения в содержании эпоса. Другое дело — этиология Кёроглы, оторая определяет поступки героя как мстителя за ослепленного отца.

На этом этапе изученности восточных версий эпоса «Кёроглы» трудно сказать что-либо конкретное о происхождении прозвища Гёроглы. Ясно одно, что оно связано с остатками мифических представлений народа. У таджиков существует сказка «Гурзад» («Рожденный в могиле» — 11), начало которой в сильной степени напоминает экспозицию восточных версий эпоса: беременную женщину зарывают в могилу. Однажды пастух заметил, что кобыла в табуне худеет день ото дня. Выясняется, что она ежедневно посещает кладбище и кормит мальчика, который родился и живет в могиле. Это полностью соответствует экспозиции эпоса «Гуругли». В туркменской версии эпоса вместо кобылы — коза. Миф о рождении ребенка в могиле от мертвой матери существует в Греции в связи с именем знаменитого врача древности Эскулапа. Автор этих строк услышал этот миф при посещении «санатория» Эскулапа, развалины которого находятся в Бергаме (Турция): дочь Зевса изменила своему мужу-смертному. Будучи бессмертной, она была подвластна только Зевсу. Оскорбленный муж обратился к нему. Зевс в гневе приказал зарыть свою беременную дочь в землю. Кормилицей ребенка в могиле, согласно греческой легенде, также была коза.

Туркмены-огузы переселились на территорию бывшей Византийской империи в XI—XII вв. и поныне продол-

жают кочевнический образ жизни во всех частях Турции, в том числе в Бергаме. Можно предположить, что туркменские бахши ввели в экспозицию эпоса «Гёроглы» миф, услышанный им от своих соседей — греков. Однако аналогичный миф зафиксировал также турецкий путешественник XVII в. Эвлия Челеби среди курдских племен в районе Диярбекира, где курды и туркмены-огузы имели общие кочевья и тесную связь. Прославленный курдский полководец, рассказывает Эвлия Челеби, по возвращении из длительного похода посетил могилу своей жены, которая умерла в его отсутствие, будучи беременной. В могиле обнаружили ребенка. Отец назвал его Роушан («свет». Так называется герой и во многих версиях, в частности в туркменской), но в народе его звали Синоглы («сын могилы»). Эта легенда во всех деталях перекликается с туркменской. Можно привести еще ряд аналогичных мифов-легенд, связанных, очевидно, с солярной мифологией (курды-йезиды и по сей день продолжают веровать в бога Солнца) и древнейшими представлениями народа об умирании и воскресении природы. Наряду с мифологизацией прозвища Гёроглы туркмены, как мы уже отметили выше, дают ему и историческое объяснение, выводя имя Гёроглы от легендарного Гёрхана, сыном которого якобы был Огурджик-алп. Сколько-нибудь логическое решение странной этиологической экспозиции и прозвища героя восточных версий на данном этапе изученности эпоса народов Средней Азии невозможно.

Восточные версии «Гёроглы» обладают еще одной специфической особенностью, связанной также с проблемой отдаления эпоса от исторической основы. Уже в туркменской версии прослеживается заметное влияние других эпических жанров фольклора, в частности волшебно-фантастической сказки. Еще в юности будущему герою явились во сне святые (Али и 40 эренов), каждый из которых подал ему чашу вина. Али передает юноше его исчезнувшего жеребенка в доспехах и предсказывает герою и его коню 120 лет жизни; Алп же заговаривает меч героя, чтобы он поражал любого врага и, наконец, награждает его знанием 72 языков. Но при этом он отказывает Гёроглы в потомстве. Аналогичный религиозно-мифологический мотив имеется и в узбекской версии. Он приводится с целью обоснования сверхъестественной силы героя. В западных версиях более реально объясняется причина бездетности героя. Так, в азербайджанском

эпосе говорится, что Кёроглы долго сидел в яме и это отразилось на его здоровье.

Элементы волшебства, фантазии и мифа в восточных версиях преобладают, так как это связано со временем сложения национальных версий. Узбекская, казахская («Гороглы»), таджикская («Гуругли») версии эпоса сложились, очевидно, не ранее XVIII в. и в совершенно отличных от азербайджанско-туркменских исторических условиях. Изменилась и общая композиция эпоса. То, что у азербайджанцев и туркмен служило в начале эпоса экспозицией, объясняющей прозвище героя, в узбекской, таджикской и казахской превратилось в стройное сказание — в героическую биографию будущего героя с густым наслоением волшебно-фантастических сказочных элементов: рождение героя в могиле от мертвой матери, вскармливание его кобылой, жеребенка которой увел отец мальчика (потом этот жеребенок станет боевым конем и молочным братом Гороглы). Будущий герой еще в шестилетнем возрасте убивает знатного вельможу, за что шах приговаривает его к смертной казни, но пастух спасает Гороглы.

Туркмены-ёмуты (во всех восточных версиях герой — туркмен) выбирают Гороглы своим ханом, хотя на ханский престол претендовал его дядя Ахмедбек. На этой почве возникают распри между дядей и племянником, которые часто составляют основу конфликта в дастанах эпоса. Это — весьма характерное явление для феодального общества и заимствовано сказителями из реальной действительности.

Гороглы восточных версий (особенно узбекской и таджикской) не обычный герой. Он обладает многими сверхъестественными качествами, полученными от святых. Когда туркмены по старинному обычаю поднимают нового правителя на белой кошме, таинственно исчезает его боевой конь Гират, что служит завязкой нового сюжета. В поисках коня, преодолев множество препятствий, Гороглы попадает в волшебный сад Ирам-бог. Там он встречает неземную девушку Юнус-пери и ее подругу Мисколпери («пери, весом с золотник»), влюбляется в них, женится и привозит их к себе в Чамбиль (Чамбули мастон). То, что Гёроглы женится на пери, было также предсказано ему святыми. Этот акт логически связывается с отказом святых благословить Гороглы детьми. Реально мыслящий создатель эпоса считает связь земного, смертного героя

с бессмертной, потусторонней пери ненормальной и потому бесплодной. Но сказитель учитывает и другое: по представлению народа, в особенности древних тюрков, бездетный правитель (и бездетный человек вообще) проклят богом. Вот почему святые назначают Гороглы двух приемный сыновей, которых он должен увести (умыкнуть). Один из них — Хасан, сын хана другой страны, другой — Аваз (азер. Эйваз), сын мясника. В дальнейшем эти приемные сыновья становятся (особенно Аваз) главными богатырями хана (у таджиков — падишаха) Гороглы, затем наследниками его престола. Происходит циклизация эпоса (чего нет в западных версиях), возникают новые дастаны о подвигах сыновей и внуков Гороглы.

Женитьба Гороглы на пери, как и два предыдущих раздела (рождение и молодость героя), составляют сюжет самостоятельного дастана, где все события протекают в духе сказки.

Становление личности героя завершает эпизод, носящий в себе элементы религиозного фольклора. На собрании святых покровителей героя (Хизр, 12 имамов во главе с Али, чилтаны, взятые из фольклора образы Бахт — «счастье» и Давлат — «богатство») принимается решение построить город Чамбиль для Гороглы. Город этот — крепость, обнесенная стеной в 40 рядов кирпичей, с 80 погребами, 90 арсеналами, 300 трапезными, 417 складами оружия.

Эти три дастана завершают эпическую биографию героя. Он становится «коронованной» личностью. Пышность его двора, его дворцовое окружение срисованы с реальной обстановки феодала. Он как великий правитель имеет вассалов, которых победил в бою и подчинил своей власти, таких, как, например, Халдархан — крымский хан (его покорению посвящен одноименный дастан значительного объема), Хыдыр Али Элбеги из Каракалпакии, добровольно принявший покровительство Гороглы и служащий ему.

Но картины феодального быта не заслоняют эпического начала эпоса. Наоборот, они придают как бы пышность эпосу. Наряду с придворными у Гороглы имеются 40 верных ему джигитов, боевой конь и рубящий меч. Его дружину составляют туркмены, узбеки, каракалпаки, таджики и др. Эпические черты присущи всем соратникам Гороглы. Например, Хасан Кулбар в узбекской версии идет на врага, вырвав огромную чинару, уничтожает 500 неприятелей сразу. Он сказочно прожорлив, потому живет в горах и степях, охотясь на диких живот-

ных. Его грузное тело не может нести ни один конь. Он ходит пешком, но с быстротой лани.

Заимствовав лишь имена героев основного сюжета эпоса о Кёроглы, узбеки и казахи создали новый эпос в соответствии со своей народно-поэтической традицией. Например, узбекский Гороглы — падишах, а казахский Гороглы — хан. В обеих версиях герой пассивен, редко сам ведет бой. У него есть верные полководцы — его приемные сыновья. Процесс дегероизации основного образа и превращение его в инертного правителя — шаха еще больше углубился в таджикской версии.

В Таджикистане записано от сказителей (Гуруглихон, Гуруглисаро) в различных районах страны более 60 дастанов на различные сюжеты с объемом от 1000 до 5000 стихов, т. е. каждый вариант полного текста эпоса «Гуругли» состоит из 70—80 и более тысяч стихов. Как видно, таджикский эпос превосходит текст основного сюжета (азербайджанского) в несколько раз. Кроме того, следуя своей эпической традиции, таджикский сказитель сложил новую эпопею в народно-силлабических стихах, тогда как азербайджанская, туркменская и узбекская версии сложены по нормам эпоса тюркоязычных народов (стихи-монологи, инкорпорированные в прозаический текст). Но не только этим отличается таджикский эпос «Гуругли» от одноименных тюркоязычных, в частности в развитии основного сюжета. Таджики — древнеиранский народ с колоссальной народно-поэтической традицией, часть которой еще в X в. была письменно зафиксирована великим Фирдоуси в его знаменитой эпопее «Шахнаме».

В таджикском «Гуругли» отображен феодальный быт, феодальный двор со всеми его атрибутами. Любопытно сравнить описание жизни, например, при дворе Рейхан-араба в туркменской и таджикской версиях. В первой двор Арабрейхана — это тот же дом бая, где трудятся все домашние — от госпожи до прислуг. Гёроглы находит свою тетю, жену Рейхан-Араба, за стиркой белья. Она жалуется на горькую долю. Не разгибая спины, она ведет хозяйство не как госпожа в доме, а как простая домохозяйка. Иная обстановка во дворце Рейхан-Араба в таджикском эпосе. При дворце имеется подобающий ему чарбаг (дворцовый парк), где среди цветов и пышной зелени проводит дни, слоняясь от безделья, дворцовая челядь и тетя Гуругли, увезенная Рейхан-Арабом. Чтобы дать возможность Гуругли увезти дочь Рейхан-Араба, тетя

героя созывает девушек на игры. Иерархическую систему венчает Гургули-шах, управляющий своей страной Чамбули мастон, сидя на троне. Он не активный герой. У него, как у любого шаха, имеются верные ему полководцы: Авазхон, Хасанхон, их сыновья. Когда шаху угрожают соседи или он сам решается напасть на них, он вызывает своих полководцев и отдает лишь распоряжения (в туркменском, узбекском и казахском эпосе герой, прежде чем совершить какую-либо операцию, советуется со своей дружиной).

Двор Гургули-шаха в его городе Чамбули мастон, как и образы героев, скопированы с «Шахнаме». В образе Гургули-шаха воплотились отдельные черты поздних среднеазиатских правителей. Например, занимая положение правителя, он боится своих придворных, в особенности своих дядей по матери Ахметхана и Юсуфхана, опутавших двор и страну своими интригами. Те же интриги и при дворе Кейкавуса в «Шахнаме», но там сам правитель устраивает козни против главного героя эпоса Рустама, когда больше не нуждается в его помощи. Гургули-шах же любит своего приемного сына — полководца Аваза. Ему часто приходится отражать нападки на него со стороны Ахметхана и Юсуфхана.

Аваз — воплощение благородства и геройства и во многом напоминает любимца народа Рустама. Он не знает поражения, чуток по отношению к угнетенным, верен своему долгу, справедлив и правдив. Одним словом, Аваз — это народный идеал героя. Как и в «Шахнаме», в новом эпосе таджиков «Гургули» множество мифов и легенд, восходящих к иранской древности. Здесь и знаменитые дивы, против которых мог выступить только Рустам, а в «Гургули» — Аваз (бой Аваза с Сарандеб-дивом), и прекрасные пери (жены Гургули), и сказочные страны, такие, как Сарандеб, и образы из древнеиранского эпоса например прекрасная воительница Зарина, сведения о которой донесли до нас древнегреческие историки (в «Гургули» Зарина Зарнигор), и многое другое, свидетельствующее о том, что таджики, заимствовав сюжет у тюркоязычных соседей, на его базе во многом возродили свой древний эпос.

У многих древних народов, обладавших письменностью (персы, индийцы и др.), после записи, чаще литературной обработки, народный эпос потерял устное хождение, так как сказителя заменил кыссахан (чтец), который в дол-

гие зимние вечера в общественной комнате в деревне или в кофейнях города читал тот же эпос в его, так сказать, канонизированной форме.

В этом процессе решающими являются историко-общественные условия, социальный строй. Иранцы (в том числе таджики), индийцы, греки как оседлые народы с большой городской и сельской культурой в определенный период своего исторического развития предпочли письменный эпос устному. Напротив, народы-кочевники продолжали удовлетворять свои эстетические запросы устным народным творчеством, в том числе эпосом. Перемещение кочевых племен, их смешение с этнически другими племенами и народами порой приводили к частичной потере эпоса, но полностью не стирали его из памяти народа. Так, огузские племена уже к XIII—XIV вв. вошли в этногенез трех народов: туркмен, азербайджанцев и турок. Отсутствие традиции письменной культуры у огузских племен привело, казалось бы, к забвению эпоса, ставшего уже к моменту распада этноса письменным, «Книга моего деда Коркута». Но вновь возникшие этносы от смешения огузов с автохтонным населением по-разному проявили свои отношения к огузскому прошлому. Туркмены, не имевшие городской культуры, больше других потомков огузов сохранили память об огузском эпосе. Еще в XVII в. Абульгази сочинил со слов туркменских старейшин книгу «Родословная туркмен», перекликающуюся с «Книгой моего деда Коркута» (в особенности именами героев: Коркут, Казан, Байындыр и др.). Третий и шестой дастаны огузского эпоса нашли своеобразное преломление во вновь созданных туркменских эпических произведениях «Юсуп и Ахмет», «Саят и Хемра», «Шасенем и Гарып». Многие эпизоды и ситуации этих произведений почти буквально повторяют эпизоды и ситуации третьего и шестого дастанов огузского эпоса. Помимо текстуального совпадения, немало общих черт обнаруживается и в поведении героев, в их характеристиках. Так, Гёроглы из одноименного туркменского эпоса вобрал в себя основные черты характера и поведения Казана огузского эпоса. Кроме того, в «Гёроглы» контаминировались многие сюжетные ситуации из огузского эпоса, например разграбление дома Салор-Казана и дома деда Гёроглы; увод в плен врагами жены (в другом варианте матери) Салор-Казана и увод в плен жены дяди Гёроглы; пленение самого Казана, то же самое произошло с Гёроглы; помощь жены гяура пленен-

ному Казану и жены Рейхан-Араба Гёроглы; женитьба сына отцом в обоих памятниках и многое другое.

Таким образом, есть все основания утверждать, что благодаря кочевническому образу жизни туркмены больше сохранили традиции эпического творчества огузов. Потеряв свой древний эпос, из его обломков туркмены сумели создать совершенно новый эпос, соответствующий новому социальному строю. Очевидно, относительную «чистоту» туркменского эпоса следует объяснить кочевым образом жизни туркмен, способствующим большей изоляции от культуры соседей, а наличие в нем волшебно-фантастических и мифических элементов типа сказочной горы Коикап, сверхъестественных существ, дивов, пери и т. п. — влиянием эпоса автохтонного населения территории Туркмении, которое ассимилировали пришлые огузы.

Огузы как основной компонент этногенеза азербайджанских тюрков также оставили немало следов в их эпической культуре. Однако близкое знакомство с эпосом азербайджанцев раскрывает иную картину. Влияние огузского героического эпоса в «Кёроглы» наблюдается в значительно меньшей степени, чем в туркменском эпосе «Гёроглы». В азербайджанском эпосе можно обнаружить лишь отдаленное сходство с некоторыми дастанами «Книги моего деда Коркута». Внешне сходные детали обоих памятников больше напоминают типологическое сходство, чем генетическое.

В «мусульманском фонде Института рукописей Академии наук Грузинской ССР недавно обнаружена известным грузинским тюркологом Л. Г. Члаидзе рукопись эпоса «Кёроглы» [1], состоящая из 28 меджлисов [2]. По языку и стилю она относится к азербайджанской версии эпоса и на сегодняшний день считается ее наиболее полным вариантом. Эта рукопись в яркой форме отражает этногенетическую связь азербайджанцев с туркменами. Так называемый туркменизм пронизывает всю сюжетную ткань

---

[1] Описание рукописи Л. Г. Члаидзе см. 134. В дальнейшем — Тбилисская рукопись. Приношу глубокую благодарность Л. Г. Члаидзе за предоставленную мне возможность пользоваться фотокопией рукописи, принадлежащей ей.

[2] Главы памятника называются «меджлисами» (так же и в версии А. Ходзько); этим термином обозначались пиры и собрания интимных друзей падишаха.

эпоса. В этой рукописи в азербайджано-туркменской эпической традиции дается весьма подробная историческая справка о туркменах Азербайджана.

Известно, что во всех национальных версиях эпоса герой происходит из туркменского племени теке. Разница в том, что в одних версиях теке-туркменское происхождение героя выражено менее четко (например, в азербайджанской), в других (в узбекской, таджикской, казахской) о туркменском происхождении героя говорится в самом начале повествования, в дальнейшем же, по мере развития сюжета, эпос приобретает все более национальную окраску. Только в таджикской версии туркмены как основная этническая единица являются доминантой.

Тбилисская рукопись, написанная, судя по водяным знакам русской бумаги, не ранее 1856 г., является, по всей вероятности, копией более ранней рукописи. Во всяком случае, она представляет для нас большую ценность как самая ранняя версия [3], где так называемая историческая основа эпоса нашла четкую констатацию.

XIX меджлис эпоса содержит, в частности, любопытную историческую справку о том, как три туркменских племени (теке, йомут и джалали) в количестве 40 тысяч шатров, обитавшие в Турции (точнее Рум вилайети — страна Рум, т. е. Византия; так называлась Турция в литературе и народном творчестве до конца XIX в.), впоследствии перекочевали на территорию, занимаемую от Герата, Мерва Шахиджахана (ныне Мары ТССР) до Мазандерана. При этом составитель рукописи прибавляет, что «теперь их больше», имея в виду дату составления книги.

В этой истории привлекают внимание два чрезвычайной важности факта: первый — то, что одно из трех туркменских племен названо «джалали». Во всех 28 меджлисах рукописи это слово является постоянным «нисба» (термин, определяющий принадлежность человека к тому или иному племени или его происхождение) — Кёроглы Джалали [4]. В более поздних вариантах азербайджанского

---

[3] Как известно, А. Ходзько впервые записал эпос «Кёроглы» еще до 1842 г., но до нас дошел только английский перевод этой версии.

[4] Политэмигрант из иранского Азербайджана, ныне научный сотрудник Института востоковедения АН СССР Хамза Хошкнаби сообщил мне в личной беседе, что среди кочевников иранского Азербайджана имеется племя джалали.

эпоса (частично также армянского, грузинского и турецкого) лишь предполагается, что Кёроглы был связан с известным в истории джалалидским движением, и в основу эпоса легла борьба джалалидов против турецких султанов и иранского Шах-Аббаса I Сефевида (1587—1629). В этих версиях нет конкретного указания на движение джалалидов. Ни один из персонажей не носит прозвище «джалали».

В исторической литературе словом «джалали» обозначается многолетнее движение сопротивления против турецких пашей, охватившее впоследствии и районы Закавказья. Начало движения джалалидов совпадает с упадком Османской державы. Огромный рост эксплуатации крестьянства и повышение податей, происходившее несколько раз на протяжении XVI в., вызвали ряд антифеодальных восстаний, пишет И. П. Петрушевский. Первое такое восстание поднял в 1518 г. в г. Токате шейх Джалал, именем которого названо и дальнейшее движение. Видимо, отражением этих событий явилась и трансформация названия движения (джалали — джалалийцы) в эпоним Джалали Кёроглы в Тбилисской рукописи. Но в этой рукописи имеется еще непосредственное указание на движение джалалидов, например Кёроглы дважды вступает в бой, а затем братается с главарями восставших беглецов, называвших себя джалали. Это уже не нисба героев, этот термин указывает на принадлежность их к одноименному движению. В событиях конца XVI—начала XVIII в., приписываемых джалалийцам в Закавказье и Анатолии, принимали участие ряд героев западных версий эпоса «Кёроглы» — Кёса Сафар, Гизироглы Мустафабек, Тангры Танимаз и, главное, сам Кёроглы. Аракель Даврижеци всех этих героев истории называет джалалийцами точно так же, как в Тбилисской рукописи главный герой назван Джалали Кёроглы.

Сообщенные в рукописи сведения о происхождении Кёроглы проливают свет на историчность эпоса в целом. В экспозиции этого меджлиса исторически достоверными являются сведения об упомянутых туркменских племенах. В частности, говорится: «Этот народ, туркмены, очень отважный и смелый. Он живет тем, что совершает набеги на территории соседних народов и грабит их. Туркмены не подчиняются никому из шахов, не платят ни дани, ни налогов». Это почти дословно совпадает с характеристикой Гёроглы и его сорока джигитов, приведенной в одноименном туркменском эпосе. Дальнейшее повествование

этого меджлиса сильно отличается от других версий эпоса. Для сравнения приведем краткое его содержание.

В племени Джалали был юноша по имени Мирзабек, отличавшийся отвагой и независимым характером. Когда Мирзабек достиг совершеннолетия, отец решил женить его, но он отвергал всех невест (этот мотив во всех деталях совпадает с III и VI сказаниями «Книги моего деда Коркута»). Однажды в сопровождении нескольких слуг Мирзабек отправился верхом в город Мерв, где жило несколько туркменских семей, в том числе очень уважаемый, богатый и отважный Махмудбек, у которого была очень красивая дочь по имени Гульчехра-ханум. Она сидела на балконе своего дома и смотрела на прохожих (эта деталь часто повторяется в новоазербайджанских вариантах эпоса). Увидев ее, Мирзабек влюбился. Разузнав все о ней, он вернулся домой и рассказал своей матери.

Сыграли свадьбу. Через некоторое время скончались родители Мирзабека. Махмудбек, его тесть, взял молодоженов к себе. Вскоре родился мальчик. По предложению старейшины назвали ребенка Роушан Али (первый компонент имени приводится во всех известных национальных версиях эпоса). Ему было пять лет, когда умер его дед Махмудбек [5], отец с семьей вернулся в свое племя джалали и стал вождем племени.

До сих пор история рождения будущего героя нарисована исключительно реалистическими красками и с бытовыми реалиями, свойственными туркменским племенам: церемония сватовства, свадьба, рождение ребенка и пир по случаю наречения имени, жизнь кочевников и т. п. Все эти подробности отсутствуют в известных нам версиях эпоса. Введены и новые персонажи по сравнению с другими версиями: отец будущего героя Мирзабек, мать героя Гульчехра и дед по матери — Махмудбек. Кроме того, в Тбилисской рукописи имя героя — Роушан Али, тогда как в других версиях отсутствует второй компонент имени (в позднеазербайджанском варианте Али — отец героя). Любопытными и во многом отличными от других версий являются и события, обусловившие мотив мести. В рукописи говорится, что после смерти Шах-Аббаса I

[5] Ср. с туркменским эпосом «Гёроглы», где будущий герой воспитывается дедом.

(он умер в 1629 г.) унаследовал его трон Шах-Аббас II [6]. Он отстранил всех правителей провинций, назначенных Шах-Аббасом I, заменив их новыми людьми, в том числе правителем Мазандерана он назначил Аллаярхана, отличавшегося чрезвычайной жестокостью, в особенности по отношению к туркменским племенам. Выступивший в защиту туркменских племен Мирзабек был схвачен и брошен в темницу, затем освобожден за большой выкуп. Это послужило поводом к продолжительной борьбе племени джалали против Аллаярхана, ставленника Шах-Аббаса II. На совете старейшин было принято решение послать юного Роушана Али ко двору шаха на службу в расчете на то, что он, став приближенным шаха, сможет защищать свое племя. Но Мирзабек считал, что его сын еще молод и неопытен, и взял на себя эту миссию. Мирзабека снабдили деньгами и отправили в Исфахан, где ему удалось получить аудиенцию у шаха. Он изложил ему жалобы своих соплеменников на притеснения Аллаярхана. Мужество и внешность Мирзабека понравились шаху. Он оставил его при своем дворе в качестве надсмотрщика шахских табунов. Во многих известных версиях эту должность выполняет отец (у туркмен — дед) героя.

Исторические события, описанные в этом разделе, соответствуют действительности. Туркменские племена, переселившиеся на территорию Азербайджана и Восточной Анатолии еще в XI—XII вв. при Сельджукидах и позднее, в период монгольского нашествия, составляли грозную силу. В XIV—XV вв. эти племена захватили весь Азербайджан, Армению, бóльшую часть Ирана и Турции, создав мощные державы Кара-коюнлу и Ак-коюнлу [7].

В конце XV и начале XVI в. туркменские племена стали опорой Сефевидов в борьбе против правителей Ак-коюнлу, помогли приходу к власти основателя новой династии Шах-Исмаиля I (1502—1524). Однако уже в третьем поколении Сефевиды, устрашившись усиления влияния вождей туркменских племен в государственном организме, начали устранять их от власти и повсеместно подвергали их гонениям. Эти события частично составили историческую канву эпоса.

---

[6] Это неточно. Шах-Аббасу I унаследовал Шах-Сафи I (1629—1642). После его смерти престол достался его сыну Шах-Аббасу II (1642—1666).

[7] Подробно об этом см. 95, 114 сл.

По культуре и языку западные туркменские племена уже давно слились с азербайджанцами и вошли в этногенез последних. «. .Туркменские кочевые племена, поселившиеся в стране до XV в., давно ассимилировались с азербайджанским населением, хотя в ряде случаев сохранили свои племенные названия. Почти та же судьба позднее постигла кочевые племена Кара-коюнлу и Ак-коюнлу, утвердившиеся в Азербайджане в XV в. Есть все основания утверждать, что к концу XV в. (если не раньше) эти племена по языку и бытовым особенностям ничем не отличались от азербайджанцев, хотя по традиции продолжали называть себя туркменами. Самое значение слова «туркмен» изменилось; с этого времени и позднее, вплоть до наших дней, слово «теракемэ» (арабизированное множественное число от «туркеман» — туркмен) получило значение социального термина; так стали называть всех кочевников, говоривших на языке тюркской системы, в числе их и азербайджанских. Как известно, еще в наши дни в Азербайджане сохранились племенные группы, называемые «теракемэ», «кара-коюнлу» и «ак-коюнлу», считающиеся теперь и сами себя считающие азербайджанцами» (94, 185). Таким образом, туркмены Азербайджана в сильной степени отличались от своих соплеменников на востоке, в Средней Азии. Могущественные туркменские племена текелю (Кёроглы во всех национальных версиях из племени теке), шамлу, устаджлу, зулькадар составляли основное ядро в армии и государственном аппарате Сефевидов до прихода к власти Шах-Аббаса I (см. 193).

Дальнейшие события этой главы Тбилисской рукописи «Кёроглы» с незначительными отклонениями повторяют все то, что нам известно из западных версий эпоса, в особенности из азербайджанской. Эпизод об ослеплении отца будущего героя, например, дан в следующем изложении.

Получив должность старшего табунщика от самого Шах-Аббаса II, отец будущего героя Мирзабек сначала осмотрел табуны шаха и нашел их в отличном состоянии. Он стал зорко следить за выращиванием коней, разъезжая по табунам, которые паслись на берегу моря. Однажды он увидел удивительную вещь. Из моря вышел жеребец, оплодотворил кобылицу из табуна и обратно погрузился в море. Мирзабек пометил кобылицу и стал наблюдать за ней, пока она не ожеребилась. Это был очень невзрачный, весь покрытый шерстью жеребец, но Мирзабек как

опытный коневод догадался, что он станет необыкновенным конем [8]. Прошло два года. Однажды Мирзабек получил приказ шаха привести для его конюшни двух-трех жеребцов хорошей породы. Мирзабек наряду с несколькими жеребцами взял с собой и жеребенка от морского коня и в сопровождении сына поехал ко двору. При осмотре приведенных Мирзабеком жеребцов шах остановил свой взор на том невзрачном жеребенке, сильно разгневался, сочтя такой поступок старшего конюха за дерзость. Не помогли ни объяснения, ни мольбы конюха. Тут же по приказу шаха он был ослеплен.

Мотив невзрачного лохматого коня, который впоследствии превращается в боевого коня, есть и в «Давиде Сасунском». Захудалый, невзрачный, весь покрытый шерстью жеребенок, впоследствии ставший тулпаром, отмечен и в башкирском сказании «Зыятулэк менен Ныуһылыу» (15, 198). Ср. с младшим братом в сказках или с героем, который в молодости не подавал никаких надежд, например Илья Муромец.

В позднеазербайджанской, турецкой и туркменской версиях при тех же обстоятельствах отца (у туркмен — деда) героя ослепляет не Шах-Аббас II Сефевид, а правитель турецкой провинции Болы — Болыбек, которому Кёроглы впоследствии мстит. В Тбилисской же рукописи Болыбек играет противоположную роль. Он один из благожелателей Кёроглы, нередко выступает на его стороне. Аналогичное изменение претерпел еще один персонаж эпоса — Арабрейхан, или Рейхан-Араб, который во всех известных нам версиях эпоса является одним из врагов Кёроглы, в то время как в Тбилисской рукописи он друг и соратник Кёроглы, помогает ему в тяжелой борьбе против турецкого паши.

Далее следует эпизод выращивания коня героя, который почти полностью совпадает с западными и туркменской версиями эпоса. Слепой Мирзабек просит Шах-Аббаса II (в туркменской и азербайджанской версиях — Болыбека) отдать ему жеребенка, ставшего причиной его несчастья. За Исфаханом (Исфахан — столица Сефевидов,

[8] В других кавказских версиях «Кёроглы» водяной жеребец выходит из Айгыр-голя — озера недалеко от горы Аштарак. Любопытно, что в армянском эпосе «Давид Сасунский» герой Сапасар, попав в подводное царство, нашел там коня Куркик-Джалали, рожденного морскими волнами. Последняя часть клички коня ассоциируется с эпитетом самого Кёроглы «Джалали».

начиная с Шах-Аббаса I, в других версиях упоминание об Исфахане отсутствует) Роушан Али по указанию отца строит конюшню и сорок дней держит жеребенка в абсолютной темноте. По истечении этого срока Мирзабек ощупывает коня и обнаруживает на его крупе небольшое углубление. Он объясняет это тем, что на это место падал луч света. Тогда он велит запереть коня еще на сорок дней, тщательно заделав конюшню от проникновения света. В позднеазербайджанском варианте и в туркменской версии вследствие проникновения луча света в темную конюшню конь потерял свои крылья. Конь героя во всех версиях называется Гырат.

В такой же степени эпизод испытания коня на выносливость совпадает с другими западными и туркменской версиями. В Тбилисской рукописи своеобразно описана сцена мести. Мирзабек предлагает сыну сесть вдвоем на коня Гырата, подкараулить Шах-Аббаса II, когда он выедет на охоту, и продемонстрировать преимущество своего коня перед шахским. Увидев необычайно красивого и быстроногого коня на поле, Шах-Аббас II пожелал завладеть им, но слепой Мирзабек напоминает ему о его жестокости и в грубых словах отвергает предложение шаха продать ему коня. На упреки шаха, что он груб на язык и что грубость навлекла беду на его голову, Мирзабек отвечает: «О, падишах, мы туркмены и не можем запрещать своему языку». Примечательна эта реплика тем, что и по сей день кочевые туркменские племена Азербайджана славятся своей прямотой речи и поведения. Вообще в Тбилисской рукописи очень часто можно встретить лестную характеристику туркмен. Так, несколько ниже, когда Шах-Аббас II жалуется своему везиру на грубость Мирзабека и требует его наказания, то везир говорит: «Туркмены — необузданное племя; очень отважное, и никакой падишах не справится с ним. Не раз прежние правители, собрав большое войско, нападали на них, но всегда без успеха. Они возвращались побитыми. Среди туркмен особенно славится племя джалали, которое имеет немало отважных и храбрых юношей. Каждый из них на поле боя — второй Рустам. Кроме того, Мирзабек — их предводитель. Ты ослепил его. Этого они не забудут до дня Страшного суда». Попытка Шах-Аббаса II наказать дерзкого туркмена оказалась тщетной.

Обезопасив себя от погони, Мирзабек дает коню следующую характеристику: он свободно плавает в воде

потому, что происходит из породы морских коней; как бы ни гнали его, он преодолевает любые расстояния, не задыхаясь; Гырат может прыгнуть через пропасть в сорок аршинов; он никого не подпустит к себе, кроме своего конюха; незнакомых людей, подошедших к нему, кусает и лягает до смерти; Гырат не нуждается в подковке; он мало употребляет корма; не знает усталости, сколько бы ни скакал; если снять с него уздечку и пустить пастись, он не отойдет далеко от хозяина и не подпустит к себе чужого. Все эти черты выделяют Гырата и создают вокруг него легенды. Кёроглы своими боевыми подвигами во многом обязан этому коню. Такая детальная характеристика коня приводится только в Тбилисской рукописи. В других версиях все перечисленные черты Гырата проявляются в его действиях.

Дальнейшие события этого меджлиса в сильной степени отличаются от западных версий. Шах-Аббас по совету везира плетет интриги, при помощи которых хочет схватить непокорного, наказать его и отобрать коня. Для этой цели шах пишет письмо правителю Мазандерана, предлагает лаской и подарками завлечь Мирзабека в Исфахан. О коварном замысле шаха сообщает Мирзабеку его соплеменник, служащий при дворе. Эта историческая деталь, срисованная с жизни феодальных дворов, отсутствует в западных и других версиях, но имеется в туркменской. Точно так же как в Тбилисской рукописи, в туркменской версии паша плетет интриги против деда Гёроглы, чтобы покончить с ним, а заодно и с его подрастающим внуком. Об этом сообщает Джыгалыбеку его земляк:

«В городе Хункара жил друг Джыгалыбека. Однажды он приехал и говорит: „Эй, Джыгалыбек, правильно сказано, что «пока не толкнешь туркмена, он не опомнится». Если ты не переедешь в другую страну, Хункар сживет тебя со свету“» (35, 59).

Между туркменским племенем джалили и шахским войском произошли первые бои. Молодой Кёроглы на своем Гырате во главе племени джалали нанес первое поражение войску шаха. Была одержана победа, но Мирзабек, боясь мести со стороны шаха, предложил своему племени откочевать и присоединиться к другим туркменским племенам. Этот мотив почти буквально повторяется в туркменской версии. Дед Гёроглы говорит своему внуку: «В твоей стране Чардаглы Чандыбиле у тебя есть племя из сорока тысяч юрт, состоящих из теке и туркмен. Теперь

туркменское племя осталось без вождя, без главы». При этом следует отметить, что в обоих памятниках говорится о теке-туркменах. И дальнейшее суждение деда Гёроглы почти дословно совпадает с аналогичным суждением в Тбилисской рукописи, в частности о том, что следует объединить все туркменские племена, чтобы противостоять врагу.

В следующей главе Тбилисской рукописи повествуется о переселении туркменского племени джалали во главе с Кёроглы в окрестности турецкого города Вана, где была создана крепость Чамлыбель — дальнейшая резиденция Кёроглы. Как будет показано ниже, этот эпизод во многих деталях отличается от аналогичного эпизода других западных версий. Но прежде остановимся на одном из эпизодов, имеющем сходство с позднеазербайджанским вариантом эпоса. Однажды Мирзабек с сыном сидел у реки. Мирзабек попросил сына, если пойдет по реке красная пена, собрать ее и отдать ему: она вылечит ему глаза. Кёроглы, увидев на реке красную пену, собрал ее, но захотел сначала попробовать ее на вкус. Как только он поднес пену ко рту, сразу почувствовал в груди прилив сил и желание петь и слагать песни. Узнав об этом, отец сказал сыну, что эта пена могла бы излечить его глаза, но тому, кто выпьет ее, она дает богатырскую силу, власть над всесильными, талант поэта и певца. Все это досталось Кёроглы.

Эпизод с пеной, но в более мифологизированной форме, зафиксирован в курдских сказках о Кёроглы: «Говорят: однажды, когда Кёроглы пас лошадей, хлынул проливной дождь, вода сильно поднялась. Две маленькие пены оказались на поверхности воды и вели друг с другом следующую беседу. Одна сказала: „Кто выпьет меня, тот станет храбрецом и самым сильным“. Другая ответила ей: „Кто выпьет меня, может сделаться умным и ловким“. Кёроглы услыхал эту беседу, вошел в воду, правой рукой схватил пену, обещавшую храбрость, а левой — пену, дарующую ум и ловкость. Говорят, что с того дня Кёроглы стал храбрым, умным и ловким».

В другом мифе курдской сказки говорится о том, что Кёроглы выпил три пены, от третьей он получил могучий голос, подобный грому, наводящий страх на врагов. Этот мотив имеется и в азербайджанском эпосе.

В Тбилисской рукописи приводится вариант этого эпизода, отсутствующий в других версиях: однажды Кёроглы

сидел у реки. Вдруг он увидел на поверхности воды красную пену, взял ее в рот и тут же упал в обморок. Во сне явились к нему святые и сообщили, что они благословляют его на победу над османцами, дали ему дар сказителя и певца и назвали его Кёроглы. До вечера он пролежал без сознания. Его нашли у реки в обмороке. Придя в себя, Кёроглы попросил дать ему саз и спел песню о том, что Али дал ему напиток, выпив который, он стал сильным и получил власть над туркменами, чтобы поразить врагов Али — османцев-суннитов.

Особого внимания заслуживает в Тбилисской рукописи мотив посвящения героя в ашики святым Али. Этот мотив широко распространен в народном творчестве Ближнего Востока. В туркменском эпосе «Гёроглы» (35, 76) [9] герой в поисках потерявшегося коня ложится спать под чинарой. Во сне являются святые, дают ему сорок чаш вина, затем святой Али приводит к нему потерянного коня; другие святые (эренлер) надевают на него доспехи, а на коня снаряжение, обещают ему и коню 120 лет жизни и исцеление от всяких ран, победу его меча, знание 72 языков (знание 72 языков упоминается в древнеиранском памятнике Авесте), но отказывают ему в потомстве. Чашу вина, вдохновляющую будущего певца, получает из рук святого (пир) и турецкий ашик Эмрах.

Аналогичный мотив нередко встречается и в других романических дастанах как на тюркских, так и на иранских языках. В основе же его лежит идеология шиизма.

Распространение шиизма среди туркменских племен Азербайджана и части Восточной Анатолии исторически достоверно. Шиитские мотивы несколько приглушенно обнаруживают себя и в других версиях эпоса, например в среднеазиатских версиях о борьбе с кызылбашами, т. е. туркменскими племенами Азербайджана, исповедовавшими шиизм.

Как указывает В. В. Бартольд, шиизм как один из толков ислама был распространен во многих странах Передней Азии, главным образом в деревенской среде, и служил идеологической оболочкой народных движений (12, VII,

[9] Почти подобный эпизод описывает туркменский поэт XVIII в. Махтумкули, происшедший якобы с ним самим. В стихотворении, которое он называет своим сновидением, поэт говорит о том, как во сне явились ему Мухаммад, Али и другие мусульманские святые, подали ему чашу вина и вдохновили его на путь поэтического творчества (Махтымгулы. Ашгабат, 1976, с. 17—19).

254—255). Вслед за распадом монгольского государства Хулагидов (с 30-х годов XIV в.) весь Ближний Восток пережил полосу восстаний крестьян и ремесленников: восстания сербедаров (перс. «висельники») в Хоросане (1337—1381), Самарканде (1365), Кирмане (1373), Мазандеране и Гилане (50—70-е годы XIV в.) и др. Эти движения были жестоко подавлены Тимуром, но вспыхнули с новой силой после его смерти (94, 201).

Идеологией этих движений служил шиизм, который к этому времени установил тесную связь с мусульманским мистицизмом — суфизмом. «Революционная оппозиция против феодализма, — говорит Ф. Энгельс, — проходит через все средневековье. В зависимости от условий времени она выступает то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания» (136[а], 128).

Еще в XIV в. анатолийские тюрки кызылбашами называли туркменские племена, обитавшие на территории Закавказья, Азербайджана и на востоке Малой Азии. Особое распространение в Иране, Азербайджане и Анатолии шиизм получил при Сефевидах (1502—1736). «Сефевиды были азербайджанцами; родным языком шейхов Сефевидов в XV в. был азербайджанский» (95, 205). Главной опорой Сефевидов в XV в. становятся туркменские племена. Один из шейхов Сефевидов, шейх Хейдар, обязал эти племена носить вместо прежней туркменской шапки (род папахи) обернутую чалмой шапку с 12 красными полосками в честь 12 шиитских имамов. С тех пор кызылбашами (азерб. «красноголовые») стали называть упомянутые кочевые туркменские племена, а также всех подданных Сефевидов. Кочевых племен, ставших мюридами (духовными подданными-учениками) сефевидских шейхов, первоначально насчитывалось семь: шамлу, румлу, устаджлу, текелю, афшар, каджар и зулкадар (95, 206). Примечательно, что из этих семи племен только этноним «текелю» (так же названо это племя в Тбилисской рукописи) или «теке» встречается в Средней Азии, ранней родине туркмен. Этноним «джалали», впоследствии ставший эпонимом (Джалали Кёроглы), встречается лишь в Тбилисской рукописи. Он перечисляется наряду с известными туркменскими племенами Средней Азии — йомутом и теке. Кстати, этим последним двум племенам принадлежит Кёроглы в разных версиях. А в Тбилисской рукописи очень часто герой в своих монологах говорит, что у него есть такие племена, как теке, туркмен, йомут и джалали.

Племя йомут вовсе не встречается на западе. В других версиях эпоса этого региона Кёроглы — из племени теке. По-видимому, племя теке (или текелю) было наиболее непокорным среди других туркменских племен, составлявших феодальное ополчение Сефевидов и «часто поднимавшее мятежи против шахов», за что при Шах-Аббасе I это племя было вырезано полностью в 1596 г. (95, 277). Эхо этих событий слышится в западных версиях эпоса, в частности в Тбилисской.

Центральной фигурой Тбилисской рукописи эпоса, как и во многих других его версиях, является Кёроглы. В первом же меджлисе он характеризуется как вождь семи тысяч семисот семидесяти семи удальцов (дели). Лучшей характеристикой личности Кёроглы являются слова о нем, сказанные Ашик-Джунуном в присутствии Телли-ханум, дочери арзрумского правителя Джафар-паши. Телли-ханум известны имена всех прославленных джигитов окрестности, таких, как Болыбек, Рейхан-Араб, дядя Эйваза, Гизироглы Мустафа и, конечно, Кёроглы. Но последнего она не удостаивает вниманием, тогда Ашик-Джунун говорит:

Ото всех получает дань Кёроглы.
Одет он в лучшую одежду.
На поле боя он мужествен.
Глава семи тысяч джигитов — Кёроглы.

О славе Кёроглы свидетельствует и то, что многие из дочерей прославленных турецких пашей самолично изъявляют желание попасть в гарем Кёроглы и при удобном случае о своем желании сообщают ему письменно. Вот краткое содержание письма Телли-ханум, адресованное Кёроглы после того, как она услышала о подвигах Кёроглы от Ашик-Джунуна: «О, Джалалы Кёроглы, знай, что меня зовут Телли-ханум, дочь Джафар-паши. Если ты джигит, то приди и увези меня. В противном случае ты не мужчина и следует тебе накинуть на голову женский платок». Подобные письма Кёроглы получал неоднократно, результатом чего явились похищения этих девушек, во время которых как Кёроглы, так и его соратники проявляли невиданный героизм.

Кёроглы ценит героизм своих соратников и одновременно является их советником. Так, Демирчиоглы получает высшую похвалу от самого Кёроглы. Он называет его Рустамом (главный герой иранского эпоса «Шахнаме»),

Но Демирчиоглы еще юн и неопытен в борьбе, и Кёроглы дает ему наставление, напутствие: ехать только по большим дорогам; если путь лежит через селение, то его нужно разрушить, нападая, как коршун. А если нападут на тебя конные, следует рубить их слева и справа. Далее Кёроглы предупреждает Демирчиоглы, чтобы тот не растрачивал свои силы в борьбе с кем попало, а нападал на самого сильного из врагов, на предводителя войска.

Как Кёроглы, так и его соратники представлены в эпосе как бесстрашные великаны. Посланец Кёроглы, несмотря на свою юность, наводит страх своей внешностью на старуху, у которой он решил переночевать прежде чем искать встречи с красавицей, дочерью Джафар-паши: «Старуха внимательно посмотрела и увидела перед собой молодого человека, усы которого закручены за ушами, сидит на коне, подобном горе, плечи у молодца, как чинара, а пальцы на руках толщиной с огурец».

Кёроглы и его соратники в походах за красавицей выдают себя за ашиков. Все они прекрасно владеют музыкальным инструментом саз. Исполняют они песни, сочиненные самим Кёроглы, который, помимо своего удальства, отличается изяществом слога и мастерством исполнения. Кроме внушительной внешности Кёроглы и его соратники имеют и непомерный аппетит, которым удивляют прежде всего своих врагов, когда им приходится инкогнито встречаться с ними. Так, на пиру Джафар-паши Демирчиоглы выпивает несколько бурдюков вина, чем вызывает подозрение умного везира, который принимает его за переодетого Кёроглы или за его соратника. Такова была слава о них по всей Турции.

Эпос строится на прославлении одного определенного героя. В соответствии с этим действия остальных лиц подчиняются этой теме. Так, большинство меджлисов Тбилисской рукописи, как и дастанов позднеазербайджанских вариантов, имеет сюжет похищения девушек. Узнав из письма через ашиков или купцов о желании тех или иных дочерей султанов или пашей попасть в его гарем, Кёроглы, как правило, посылает за ними одного из своих прославленных соратников. Завершаются все сказания на подобный сюжет стереотипно: герой приезжает в город инкогнито в образе ашика; проявив свое мастерство, он попадает во дворец, где знакомится с девушкой, по приглашению правителя или по приглашению самой девушки через ее приближенную прислугу. Почти одинакова во всех

аналогичных случаях кульминация действия. По доносу придворных правитель узнает о коварстве дочери и обмане мнимого ашика, бросает его в темницу. Затем, собрав народ на площади, назначает публичную казнь. Узнав о беде своего посланника, Кёроглы скачет ему на выручку.

Резиденцию-крепость Кёроглы, называемую Чардаглы Чамлыбель или просто Чамлыбель (в узбекской — Чамбил, у таджиков и афганцев — Чамбули мастон, т. е. «Чамбул отважных»), посещали купцы. Они не только привозили нужные для обитателей товары, но и рассказывали о красивых девушках, отроках и о смелых людях, увиденных ими в различных странах. Так начинаются первый и многие другие меджлисы. Получив такие сведения, Кёроглы обычно садился на коня Гырата, чтобы привезти в крепость очередную красивую девушку или отрока или пополнить отряд новым смельчаком. Кёроглы особо ценил своего близкого друга купца Ходжа-Якуба. Однажды на рынке Арзрума купец встретил сказителя (ашика), исполнявшего какое-то сказание. Купцу удалось переманить ашика в стан Кёроглы. Эта немаловажная деталь завершает по сути описание жизни в крепости Чамлыбель. Как полагалось, в ней жил единовластный Кёроглы, окруженный 7777 (иногда 777) удальцами. При его дворе было сосредоточено все, что украшало дворы великих правителей Востока: красивые девушки, танцующие и развлекающие собрание при больших, часто устраиваемых пирах, красивые отроки-виночерпии — также обязательные атрибуты пиров, а главное — ашики, которые могли не только играть на инструменте и петь песни, но и слагать песни о подвигах героев. Купцы же привозили все, что нужно было для жителей крепости.

Такую характеристику двора героя дают и другие варианты эпоса, распространенные в Азербайджане и в Турции, а также в узбекской и таджикской версиях, но в отличие от последних Тифлисская рукопись акцентирует внимание еще на одном аспекте: Кёроглы не просто народный мститель, но и ярый приверженец веры, в частности шиитского толка ислама, что можно объяснить отражением социально-политической обстановки в период сложения эпоса.

В XV—XVIII вв. борьба между двумя могущественными державами Ближнего Востока — Османской и Сефевидской — велась под лозунгами двух основных толков ислама: суннизма и шиизма. Это нашло широкий отклик

в народном творчестве, в частности азербайджанском. Но интенсивность пропаганды идей шиизма в азербайджанском фольклоре убывает в зависимости от времени и обстановки. Так, в сводном варианте эпоса «Кёроглы», составленном в начале 40-х годов XX в., идеи шиизма почти отсутствуют. Иначе обстоит дело в Тбилисской рукописи, где герой очень часто ведет свои походы против османских султанов-суннитов, не скрывая своей ненависти к ним как к иноверцам. Даже такая незначительная деталь, как приглашение ашика купцом в стан Кёроглы, не обошлась без религиозной окраски. Вот диалог между ашиком и купцом: «О, ашик, ты кто: суннит или шиит? — Я шиит, — сказал ашик. — Почему же собираешь деньги во имя Омара? — Здесь живут сунниты, если бы я просил деньги во имя Али, меня бы убили».

Любопытно, что во время своих многочисленных набегов на владения османских султанов Кёроглы ни разу не вспоминает обиды, нанесенной ему Шах-Аббасом и послужившей завязкой эпоса. Лишь в последнем, 28-м дастане уже на склоне лет Кёроглы, как бы прозрев, организует неудачный поход на столицу Шах-Аббаса, что приводит к трагическому концу. Причину этого следует, очевидно, искать в том же шиизме, приверженцами которого были все Сефевиды, в том числе и Шах-Аббас. В этом еще одна черта историчности основы эпоса «Кёроглы».

Мотив мести, как ни странно, не является первостепенным в действиях Кёроглы. В них преобладают удальство и набеги на резиденции турецких султанов, нападения на купеческие караваны. В этом все версии и варианты сходятся. Однако Тбилисская рукопись имеет и свою отличительную черту. Если в позднеазербайджанском варианте эпоса Кёроглы похищает дочерей турецких пашей и выдает их замуж за своих соратников, содействуя таким образом благоустройству их личной жизни и создавая им прочную основу для пребывания в Чамлыбеле, то в Тбилисской рукописи большинство похищенных девушек попадают в личный гарем Кёроглы. Это историческая правда. Состоятельная часть мусульманского общества в пору сложения эпоса не обходилась без гарема. По исламу каждый мужчина может иметь четыре официальные жены. Но, кроме этого, он может иметь неограниченное число наложниц, если он в состоянии их содержать и обеспечить материально их потомство. Это положение официальной

веры хорошо знал и простой люд. Вот почему повествование ашика о набегах Кёроглы за красавицами, которые пополняли его гарем, слушатели эпоса воспринимали как нечто обычное и восхищались его героизмом. Полигамия в Тбилисской рукописи распространяется не только на главного героя — Кёроглы, но и на его соратников, например, Эйваза, который имеет четыре жены. Мотив многоженства, однако, больше характерен для иранского эпоса, и очень редко его можно встретить в народном творчестве тюрков, и то лишь в произведениях, подвергавшихся влиянию ислама через книжную литературу.

Кёроглы напоминает суверенного феодала по пышности своего двора, по пирам, которые он устраивал после удачных походов. Однако в соответствии с народным представлением о герое Кёроглы изображается простым и равным всем человеком. Заметив саз на плече вошедшего, Кёроглы спросил прежде всего, как его зовут, и на ответ ашика, что его зовут Джунун, весело парирует: «Раз ты, ашик, Джунун, я тоже Джунун [10], значит, мы братья». Почти каждый меджлис открывается словами: «Однажды в своем Чардаглы Чамлыбеле Кёроглы устроил пир, где предавался веселью». Он часто хвастался пышностью своего двора, отвагой своих соратников, своим конем и, конечно же, своими красавцами-отроками, из чьих рук он и его соратники принимали чаши вина. Кёроглы иногда называет своих соратников нукерами (у древних монголов и тюрков — род наемных солдат, впоследствии слуга). Например, во втором меджлисе после удачного похода в Стамбул и похищения Нигяр-ханум, дочери султана, соратники выезжают из Чамлыбеля, чтобы встретить Кёроглы с Нигяр-ханум. Последняя принимает их за врагов и предупреждает Кёроглы. В ответ он говорит ей: «Не бойся, все они мои нукеры».

На самом же деле Кёроглы не обладает особой властью над своей дружиной. Они являются его подлинными соратниками и не более. Они вольны и в любое время могут покинуть ставку Кёроглы. Собранные воедино на добровольных началах люди питают глубокое уважение к личности Кёроглы за его отвагу, бесстрашие, а главное,

---

[10] Здесь игра слов. «Джунун» означает «одержимый», этот эпитет в качестве прозвища берут себе ашики (ср. Меджнуна из дастана «Лейли и Меджнун»). Назвав себя «Джуноном», Кёроглы утверждает свою причастность к игре на сазе, к ашикству.

за справедливость. При нападении на дворцы турецких султанов или на караваны добыча неизменно делится поровну между всеми соратниками, равную долю получает и Кёроглы. Иногда военную добычу Кёроглы раздает нуждающимся.

Правда, у Кёроглы есть и любимцы, к ним относятся главным образом несколько прославленных лиц: Демирчиоглы, Гизироглы Мустафа, Балли Ахмед, Дели Хасан, в особенности Эйваз. Эти лица фигурируют во всех западных и в туркменской версиях и вариантах эпоса, а Эйваз — и в восточных версиях. Если первые перечисленные персонажи представлены в эпосе как «полководцы» войска Кёроглы, состоявшего из 7777 воинов (своеобразная фольклорная цифра, многократное повторение семерки), то образ Эйваза занимает особое место в эпосе. О нем следует поговорить отдельно.

Эйваз в азербайджанском и турецком эпосе — противоречивая фигура. В наиболее ранних вариантах он лишь красавец-отрок, служащий украшением пьяных пиров, где он выступает в роли виночерпия. Но одновременно Эйваз — достойный и доблестный воин. Обстоятельства его похищения и привода к Кёроглы сходны почти во всех западных и туркменской версиях эпоса. В Тбилисской рукописи рассказывается о том, как однажды Кёроглы пировал со своими 777 соратниками. Пары выпитого вина ударили ему в голову, и он во хмелю расхвастался:

«— О, люди, слыхали вы о человеке, который обладал бы лучшим конем, чем я?

— Нет, не слыхали, — доложили все.

— Кому под силу устраивать такой пышный меджлис, какой у меня?

— Никому, — ответили все.

— У какого падишаха есть такие богатыри, какие у меня?

— Ни у кого, — сказали все.

— Знаете ли вы, есть где-нибудь такие красавцы-кравчии, какие у меня, — Исабалы, Мусабалы?

— Нет, не знаем, — ответили хором».

Среди присутствующих находился бывалый гость Ходжа-Якуб. Он встал с места и сказал: «... Все, о чем ты спрашивал, в действительности не доступно ни одному падишаху, но в городе Урфа (в Турции) есть один юноша по имени Эйваз, сын мясника Мирима. Вот он красивее

твоих отроков». В ответ на удивление Кёроглы Ходжа-Якуб дает следующую в высшей степени похвальную характеристику красоте Эйваза:

«Эйваз — юноша четырнадцати лет, он [по красоте] соперничает с полнолунием [четырнадцатидневной луной], глаза — словно пиала, брови подобны луку, а ресницы — стрелам, ланиты — красная роза, ротик — бутон, уста напоминают яхонт, а зубы — жемчуг. Его стан и весь он сам — совершенство (букв. «лишены всяких недостатков». — *Х. К.*). У него стройный стан, локоны, как букет цветов, рассыпаны по плечам». Услышав это от Ходжа-Якуба, Джалалы Кёроглы остановил его и заявил, что он заочно влюбился в красоту Эйваза и потерял покой. На следующий день Кёроглы отправляется на поиски Эйваза и приводит его в свой стан.

Однако в той же Тбилисской рукописи Эйваз прославляется как отважный воин, джигит, один из ведущих «полководцев» — соратников Кёроглы. Во втором меджлисе, когда Кёроглы удается похитить дочь султана Стамбула, он поет ей песню о красоте Эйваза, о своей любви к нему, чем вызывает даже ревность Нигяр-ханум, но здесь же он в одной из песен, посвященных Эйвазу, называет его своим боевым братом. В позднеазербайджанском варианте эпоса (а также в туркменской версии) Эйваз — любимый приемный сын Кёроглы. Однажды Нигяр-ханум заплакала и пожаловалась на отсутствие у нее детей — Кёроглы обещал ей похитить сына мясника, о красоте которого много слышал. Эпизод похищения Эйваза совпадает в обеих версиях.

Двадцать восемь меджлисов, тематически не связанных между собой, объединяют общие персонажи (как главные, так и второстепенные), клички их коней, а главное — их судьбы, во многом определяющиеся действиями главного героя эпоса — Кёроглы. Аналогичная композиция не нова в ирано-тюркском героическом эпосе. С нею мы сталкиваемся в знаменитом «Шахнаме», в частности в отдельных его циклах, где события группируются вокруг имени Рустама, Кейкавуса, Афрасияба и др. Из тюрко-иранского эпоса назовем «Амир-Арслаппаме». Особое сходство в композиционном плане «Кёроглы» обнаруживает с древнеогузским эпосом «Книга моего деда Коркута», многие сюжетные элементы которого без изменения вошли в «Кёроглы».

Тбилисской рукописи «Кёроглы», хотя она сохранилась до наших дней в письменной форме, свойственна композиционная структура устного эпоса. Все двадцать восемь ее меджлисов начинаются с трафаретного зачина: «Равийāне абхāр ва нāгилāне āсāр бела ривāйат ейлайўбки. . .» («Передатчики сведений и рассказчики произведений рассказывают, что. .»). Этот зачин свойствен как ираноязычным, так и тюркоязычным народно-эпическим памятникам, главным образом письменно зафиксированным. Тирада состоит сплошь из арабских лексических единиц, давно вошедших в персидский язык, а через него и в западнотюркский словарный состав. Собственно персидским является здесь союз «ки» (употребляется и в азербайджанском языке), а тюркским — сложный глагол давно прошедшего времени, именная часть которого — также арабское слово «ривāйат ейлайўб». Только в редких случаях сказитель пользуется сокращенной формой зачина: «Бела ривайат олунубки» («Так рассказано, что. .»).

Таким образом, уже начальная фраза повествования свидетельствует о глубокой связи тюркоязычного эпоса с ираноязычным. В дальнейшем в анализируемом эпосе эта связь еще ярче выявится в стиле изложения событий, в применении без необходимости арабо-персидской лексики вместо тюркской, в широком использовании персидских идиом и идиоматических выражений и прочих фразеологизмов.

Из двадцати восьми меджлисов двадцать два имеют единую сюжетную схему: поездка за девушкой или отроком после того, как купцы-лазутчики Кёроглы находят субъекта, которого следует похитить. Как правило, поездку совершает один человек, редко — трое или четверо. Чаще всех поездку совершает сам Кёроглы. В трех случаях он едет за отроками, которых впоследствии назначает кравчими.

Как правило, походы ради похищения отроков в нюансах отличаются от походов с целью похищения девушек. В походах за отроками пускается в ход не столько сила, сколько ухищрение. Так, например, зная заранее о жадности отца Эйваза, Кёроглы предлагает ему стадо овец по очень дешевой цене. Уловка удаётся: пока отец бежит домой за деньгами, Кёроглы уводит Эйваза. А в случае с похищением Кен'ана Кёроглы заманивает юношу на охоту.

Иное построение имеют события, связанные с похищением девушек. Во всех этих случаях герой попадает в город, где живет девушка, и выдает себя за ашика. Как правило, он останавливается у старухи или старика. Его появление с сазом за плечом на базаре вызывает всеобщий интерес, которым герой очень ловко пользуется. Слух о появлении ашика быстро распространяется по городу и доходит до дворца, куда его немедленно приглашают. Чтобы слушать ашика, паша или другой правитель устраивает грандиозный пир с приглашением всех приближенных. Сцены появления ашика на этих пирах стереотипны: первым долгом ашика спрашивают, кто он и откуда приехал. Ответ типичен для всех меджлисов: «Я ашик-аджамец (иранец), зарабатываю кусок хлеба для своей семьи». После этого ашика спрашивают, пьет ли он вино, на что он обычно отвечает: «Да будет здоров паша, мы не знаем, что такое вино». Везир предлагает дать ашику немного вина, чтобы поднять его настроение. Паша передает через кравчего свою чашу ашику, тот осушает ее, затем выпивает вторую и третью чаши вина. Паша спрашивает: «Ашик, достаточно ли тебе вина?». Ашик отвечает: «Да стану я твоей жертвой, то, что ты дал, не намочило даже моих усов. Лучше не угощай, а если взялся угощать, то угощай сполна». Паша приказывает кравчему дать ему кувшин вина. Притворившийся ашиком Кёроглы или его соратник вмиг осушает кувшин. Паша опять спрашивает: «Ашик, достаточно ли тебе вина?». Он повторяет свой ответ. Паша приказывает дать ему бурдюк вина, который ашик осушает через горлышко. Этот диалог стереотипно повторяется в большинстве меджлисов. Обычно такой поступок «ашика» вызывает подозрение, и паша каждый раз спрашивает у него, не Кёроглы ли он. Ответ следует: «Что Вы, я не гожусь даже в слуги Кёроглы». Или: «Я не знаю такого героя».

В таких меджлисах женщины сидят на веранде, висящей над комнатой. Заметив дочь паши, за которой герой приехал, он упоминает в песне ее имя, что вызывает страшный гнев паши. Его еле успокаивают. После этой сцены дочь паши приглашает «ашика» в свой дворец. Познакомившись с ним, она оказывает ему теплый прием, поздней ночью распускает прислугу, ашика оставляет на ночь с собой. Так продолжается несколько ночей, затем принимается решение бежать в Чамлыбель. Финал

одинаков: если за девушкой приехал Кёроглы, то его выручают соратники, а если кто-либо из жителей Чамлыбеля, на выручку спешит сам Кёроглы.

Есть еще одна линия сюжета: тайно прибывшего героя опознают или догоняют при бегстве и сажают в яму. Дочь паши либо устраивает ночные свидания с узником через прорытый проход от дворца до ямы (сказочный мотив), где сидит герой, либо приказывает каждый вечер приводить узника к ней, чтобы он пел и веселил ее, пока кто-нибудь из Чамлыбеля не выручит и не увезет их. В этих случаях на выручку едет сам Кёроглы, если не он герой события. Как «ашик» он выступает и на церемонии казни узника. Паша принимает его, оказывает ему любезный прием, но в самый разгар пения мнимого ашика появляются его соратники, завязывается бой, они убивают множество людей, в том числе самого пашу, затем освобождают приговоренного к смерти героя, его возлюбленную и увозят их в Чамлыбель.

Наконец, еще одна сюжетная схема. Влюбленные успевают выехать за город, по пути останавливаются у родника, чтобы отдохнуть. Обманутый отец девушки организует погоню с большим войском (от 12 000 до 70 000), догоняет беглецов. Герой один вступает в бой с полчищами врагов (только в двух случаях герой и девушка вместе ведут бой), он успевает уложить множество ениčаров. Когда герой начинает терять силы, приходит помощь: чаще это сам Кёроглы во главе своих 7777 воинов, которые выходят на поиски потерявшегося героя. Чамлыбельцы уничтожают врага и увозят раненого героя и его невесту.

В некоторых меджлисах героя спасает везир. Это происходит так: узнав настоящее имя героя, скрывающегося под видом ашика, паша велит немедленно повесить его, но везир предупреждает пашу об угрозе появления Кёроглы (а если в плен попал он сам, то его чамлыбельцев), который не оставит камня на камне. Везир предлагает выждать. Паша соглашается с везиром, и «преступника» бросают в темницу.

Стереотипными являются также зачин и развязка меджлисов. Существует несколько форм экспозиции. В одном случае после вышеуказанных штампов сразу говорится о Кёроглы и о том, чем он занят в Чамлыбеле. Например, второй меджлис начинается так: «Рассказывают, что однажды Джалали Кёроглы во всем великоле-

пии и славе сидел в Чардаглы Чамлыбеле. Он [и его люди] веселились. Несколько человек из людей Кёроглы путешествовали по странам, чтобы разузнать, где какие красивые девушки, отроки и кони, и сообщить о них Кёроглы».

Второй вариант этой экспозиции более развернутый. В нем участвуют те же лазутчики, но о них ничего не говорится вначале, они появляются в разгар веселья, пышного пира. Приводим экспозицию седьмого меджлиса: «. Джалали Кёроглы сидел в Чардаглы Чамлыбеле и вокруг него собрались семьдесят семь (в других случаях семь тысяч семьсот семьдесят семь. — *Х. К.*) его буйноголовых [делилер]. Они каждый день в горах были заняты охотой. Однажды Кёроглы только что вернулся с охоты и пил вино со своими джигитами, как вошел один человек и приветствовал собравшихся». Во всех подобных случаях Кёроглы не спешит расспрашивать вошедшего. Он сначала указывает гостю на его место, угощает его, и «после нескольких часов он [Кёроглы] поворачивает свое лицо к гостю и спрашивает: „Откуда ты идешь и как тебя зовут?“». Это в том случае, если пришедший человек ему не знаком, но таких случаев мало. Как правило, пришедший — один из его лазутчиков. Кёроглы расспрашивает его о диковинках, которые тот повидал. Ответ во всех случаях стандартен. В седьмом меджлисе гость говорит: «. . я три года путешествовал по Дагестану, объездил и обошел все его города, села и аулы [оба], пока не достиг летовки Махмудхана лезги; несколько дней я гостил у него. Этот Махмудхан — прославленный и большой джигит [ийит], у него двести конников, все они полны отваги, каждый день он ездит на охоту. У Махмудхана есть дочь по имени Джейранханум. Женщины подобной красоты нет во всем мире». Далее говорится о беседе лазутчика Кёроглы с девушкой, которая и раньше слыхала о Кёроглы и ждала случая связаться с ним. Лазутчик приносит или письмо от девушки, адресованное Кёроглы, или устную просьбу увести ее в Чамлыбель.

Еще один вариант экспозиции. Кёроглы хвастается своим пиром. В четвертом меджлисе это выглядит так: «Однажды Джалали Кёроглы сидел в Чамлыбеле со всеми своими джигитами и веселился. Вдруг Мустафабек со своими двумястами всадниками приехал к нему в гости. После приветствия Кёроглы приказал организовать ве-

ликолепный пир. Кравчии с чашами вина обходили присутствующих, головы джигитов отуманило вино. Так продолжалось веселье. Между тем Кёроглы в состоянии опьянения, обратившись к Мустафабеку, сказал: «Видел ли ты где-нибудь такой пир, как у меня? Видел ли ты таких кравчих, как у меня, и таких джигитов, как у меня?». Мустафабек ответил: «О, Кёроглы, твой пир великолепен, в нем нет никаких изъянов, разве только один недостаток. .». Мустафабек заметил, что на этом великолепном пиру не хватает журавлиного мяса, чтобы его зажарить на закуску к вину». Как только Кёроглы услышал замечание Мустафабека, он наполнил свою чашу вином и обратился к присутствующим с вопросом: «Кто из вас сейчас встанет, возьмет эту чашу и выпьет, сядет на своего коня и привезет несколько журавлей с озера Хасан-паши?».

Эта формула с разными заданиями встречается почти в каждом из двадцати пяти меджлисов (три другие меджлиса — «биография» Кёроглы). Как правило, задание предлагается трижды, и только после этого вызывается доброволец. Такая экспозиция часта в меджлисах. Вино предлагается добровольцу, который готов выполнить определенное задание. Предложение Кёроглы тотчас находит добровольцев, но Кёроглы не соглашается принять их услуги с первого раза и повторяет свое предложение трижды (эпическая формула). Этот же ритуал принят и при дворах пашей, но в несколько измененном виде. Например, в девятом меджлисе: «. .Джалали Кёроглы устроился в Чардаглы Чамлыбеле, собрав вокруг себя семь тысяч семьсот семьдесят семь удальцов. Каждый год по нескольку раз он совершал походы на провинции Рума, убивал людей, грабил и, собрав все награбленное, приводил в Чамлыбель. Весь народ Рума, его богатыри и паши, испытав силы Кёроглы, не осмеливались выступать против него».

Это как бы оправдательное вступление, предшествующее формуле предложения вина при дворах пашей: «Однажды правитель города Токата сидел на собрании со всеми своими везирами и полководцами. Говорили о разных делах, в том числе разговор зашел о Кёроглы. Хасан-паша сказал: „О, люди, вы видите, как этот сын аджама Джалали Кёроглы разрушает провинции Рума. Есть ли среди вас доброволец, который принес бы мне голову Кёроглы или хотя бы его коня Гырата (иногда

паша требует привести кого-либо из людей Кёроглы. — *Х. К.*)? Я обещаю выдать свою дочь Саадатбегум-ханум за такого человека"». Обычно в таких случаях все опускают головы и молчат. Предложение повторяется три раза, и только на третий раз встает самый незаметный из присутствующих (например, плешивый Хамза) и предлагает свои услуги.

Однотипны также финалы всех двадцати пяти меджлисов: отличают их только отдельные нюансы. Во всех случаях говорится о полном уничтожении войска врага после кровопролитных битв. Применяется следующая формула, которую произносит Кёроглы, чтобы подбодрить своих джигитов. Когда предводитель войска противника погибает на поле сражения и его воины бегут, Кёроглы бросает клич: «Воины, не давайте никому из этих нечестивых живым вырваться!». Джигиты Кёроглы пускают своих коней в галоп, скачут два раза по семь километров (два агача), преследуя отступающего противника. Далее говорится: «. .кого бы ни нагнали, отправляли в ад. Немногим из войска, разве только нескольким раненым, удалось спастись за воротами города». При этом никогда не говорится о потерях в стане Кёроглы.

После таких жарких боев люди Кёроглы собираются на лужайке (чаман) и предаются веселью. На следующий день (в некоторых меджлисах в тот же день) они обнаруживают, что «все вокруг усеяно трупами, всюду пасутся кони, оставшиеся без хозяина». Тогда «Кёроглы приказывает собрать коней и имущество убитых, и все добытое он раздает своим джигитам. Каждый раз повторяется, что «было собрано богатство, не поддающееся счету». Кроме того, иногда захватывают и все богатство паши, назначив вместо него оставшегося верным Кёроглы везира или другого жителя города.

Штампом является и случай, когда Кёроглы не убивает пашу, а берет в плен и по просьбе дочери паши оставляет его в живых.

Более подробно описывается возвращение героев в Чамлыбель после победы: «Покинув поле боя, Джалали Кёроглы, не спеша прогуливаясь, направился в Чамлыбель. Они ехали переход за переходом, пока не достигли Чамлыбеля. Каждый пришел в свой дом, чтобы отдохнуть с дороги. Кёроглы приказал Гульсабах-ханум (дочь паши, изъявившая желание приехать в Чамлыбель. —

Х. К.) отвести к Нигяр-ханум (во всех вариантах эпоса она старшая и самая властная жена Кёроглы, управляющая всеми его домашними делами. — *Х. К.*). Когда прошло несколько дней и джигитов покинула усталость, Кёроглы призвал их к себе. Как только они собрались вокруг него, Кёроглы сказал: «Эй, люди, надо готовить свадьбу Эйваза» (или кого-либо другого, чаще самого Кёроглы. — *Х. К.*). Джигиты со всей тщательностью готовили свадьбу. Свадьба Эйваза продолжалась семь дней и семь ночей; подобной свадьбы никто никогда не видел. Все джигиты сели по своим местам. Кравчие разносили чаши с вином и подавали джигитам. Так все семь дней и семь ночей джигиты веселились. Когда наступила седьмая ночь, бабки разукрасили невесту Гульсабах-ханум и привели в комнату Эйваза, чтобы они достигли желания, а когда наступило утро, Кёроглы пришел в свой диван (приемная палата. — *Х. К.*), созвал всех своих джигитов, приласкал каждого из них, затем каждому вручил подарок в виде роскошного халата».

Отличительной особенностью Тбилисской рукописи эпоса «Кёроглы» является стилизация под письменную литературу. При этом переписчик широко использовал лексико-фразеологические обороты и синтаксо-морфологические приемы персидского языка. В результате стиль повествования сильно приблизился к персидским народным дастанам и отошел от народной азербайджанской речи. Прежде всего, обращает внимание заглавие каждого из меджлисов, приведенное на персидском языке в виде краткого изложения основной фабулы. Так, например, первый меджлис имеет следующее название: «Рафтане Демирчиоглы бе Арзанатаррум аз барāйе āвардане Телли-хāнум ва герефтāр шодане у дар дасте Джафар-паша ва рафтане Кёроглы аз пейе у ва хелāс кардане урā». («Поход Демирчиоглы в Арзрум. Похищение им Телли-ханум. Пленение Джафар-пашой Демирчиоглы. Его освобождение Кёроглы»).

Подобная заставка характерна для персидских народных книг (анонимные дастаны). Поражает то, что все 28 заглавий азербайджанского эпоса «Кёроглы» слово в слово повторяют заставки персидских героических дастанов.

Например, «Искандернаме»: «Рафтане Искандар бе мулке Ширāз ва бедар бордане Коханке Адани Арастурā ва рафтане Насим бе молке Адан бе хелāсие Арасту»

(«Поход Искандера в страну Шираза. Похищение Аристотеля из Адена Кохангом. Поход Насима в страну Аден и освобождение Аристотеля» — 211).

Или «Мохтарнаме»: «Рафтане Муҳаммад Ҳанифа бе набарде Ибн Зубейр ва дарбанд кардане Ибн Зубейр урā» («Поход Мухаммада Ханифа на Ибн Зубейра. Арест Ибн Зубейра и заковывание его в цепи».

Или «Рустамнаме»: «Рафтане Гаршāсп бе сорāге дохтаре Гейсаре Рум» («Поход Гаршаспа за дочерью Кайсара Рума» — 209).

Аналогичные заставки характерны и для каждой главы «Шахнаме» и других эпических памятников, в том числе и для поэм Низами («Лейли и Меджнун», «Фархад и Ширин», «Искандернаме» и др.).

Точно так же совпадают с концовками персоязычных анонимных дастанов завершающие слова на персидском языке каждой главы Тбилисской рукописи — «тамам шод» («закончилась»), а также слова «фард» («одностишие»), «бейт» («двустишие») и «ше'р» («стих»), предшествующие стихотворным партиям и монологам, включенным в прозаический текст. В этом одно из главных отличий Тбилисской рукописи от азербайджанских вариантов, составленных в советское время. Написание заглавий дастанов на персидском языке — давняя традиция в азербайджанской и некоторых других тюркоязычных (например, узбекской, турецкой) письменных литературах вплоть до второй половины XIX в.

Как отмечено выше, Тбилисская рукопись предельно насыщена персидской лексикой, фразеологией и стилевыми оборотами. Для убедительности мы проанализируем двадцать шестой меджлис (стабильность стиля эпоса такова, что вместо этого меджлиса можно взять любой другой, но при этом картина не изменится).

В отличие от вариантов на народном азербайджанском языке, где предложения отличаются краткостью, в Тбилисской рукописи часто употребляются длинные сложносочиненные и сложно-подчиненные предложения, характерные для стиля персидских дастанов. Вот, например, начальная фраза

«Рāвийāне ахбāр ва нāгилāне āсāр бела ривāйат ейлайўб ки чўн Кёроглы Чардаглынун Чамлыбелини маскан ейлайўб ва йедди мин йедди йўз йетмиш йедди дали бāшына джам ейлайўб хар ил неча дафа Рум вилāйатларина чапāвул āтуб Румун пашаларын ва гардан-

кашларин залил ва хāр ейларди ва онлāрын бāзисин дастгир ейлайӱб хар ил маблаги хатир онлāрдāн бāдж-о-харāдж āлурды тā инки ахли Рум Джалāли Кёроглынун алиндан танга галӱб Хундкāре Рума шикāйат ейладилар ки Джалāли Кёроглы билмарра Руми харāб ейлайӱб дахи гӧзал гыз ва гӧзал оглāн гāлмāды ки онлāры бизарби тиг āлмāсун» («Передатчики сведений и рассказчики произведений так передают, что, так как Джалали Кёроглы, сделавший своим местопребыванием Чардаглы Чамлыбель и собравший вокруг себя семь тысяч семьсот семьдесят семь удальцов, каждый год по нескольку раз совершал грабительские нападения на провинции Рума и унижал и оскорблял пашей и вельмож Рума, часть из них брал в плен, а часть убивал и каждый год взымал с них большие суммы, жители Рума были доведены до крайности, и они пошли с жалобой на Кёроглы к Хундкару Рума, [жалуясь на то], что Джалали Кёроглы окончательно разрушил Рум и там не осталось ни одной красивой девушки, ни одного красивого мальчика, которых бы он не отобрал силой меча»).

Предложение включает в себя несколько причастных оборотов, соединенных между собой союзом «и», и ряд сложносочиненных и сложноподчиненных предложений, вовсе не свойственных азербайджанской устной речи, хотя в письменной азербайджанской литературе прошлого, подвергшейся сильному влиянию персидского языка и литературы, можно встретиться с подобным стилем. Это предложение максимально приближено к персидской речи и в лексико-грамматическом плане. Так, первая фраза построена на персидской изафетной цепи и представляет собой калькированную формулу с персидского языка: «нāгилāне ахбāр ва рāвийāне āсāр ченин (ср. тюркское «бела») ревāйат кардаанд» (тюркская калька — «ейлайуб»). Далее идет ряд глаголов, также калькированных с персидского языка: «*маскан ейлайӱб*» («*маскан карде*»); «*джам ейлайӱб*» («*джам карде*»); «*чапāвул āтуб*» («*чапавул андāхте*»); «*залил-о-хāр эйларди*» («*залил-о-хāр микард*»); базисин халāк, базисин «*дастгир ейлайӱб*» (базирā халāк, базирā «*дастгир карде*»); хар ил маблаги хатир онлāрдāн бāдж-о-харāдж «*āлурды*» (хар сāл аз āнхā маблаге хатир бāдж-о-харāдж «*мигерефт*»); тā инки ахли Рум Джалāли Кёроглынун алиндан танга галиб Хундкāри Рума «*шикāйат ейладилар*» (тā инке ахли Рум аз дасти Джалали Кёроглы бе танг āмаде бе Хундкāре Рум «ше-

кāйат борданд» — можно и «*карданд-ейладилар*»); ки Джалāли Кёроглы билмарра Руми «*харāб ейлайўб*» (ке Джалāли Кёроглы Румрā билмарра «*харāб карде*»); гёзал гыз гёзал оглāн гāлмāйуб ки онлāры бизарби тиг āлмāсун (дохтаре гашанг-о-песар гашанг намāнд ке āнхāрā бе зарбе тиг «*нагерефта бāшад*»).

Подобный стиль эпоса следует объяснить его ранней письменной фиксацией человеком, которому была знакома высокая художественная литература. Совершенно противоположную картину представляет ашикский вариант (у туркмен — «бакши») этого же эпоса, для прозы которого характерны несложный язык, простота синтаксических оборотов, лаконизм изложения, простые предложения, народно-разговорная речь. Главное повествование часто перемежается с прямой речью, диалогами, монологами, что придает изложению живость и непосредственность. Ашикский вариант эпоса не имеет того развернутого зачина, о котором говорилось выше. Изложение событий начинается сразу.

Такова в целом общая характеристика Тбилисской рукописи «Кёроглы». Целесообразно подробнее рассмотреть каждую из 28 глав этой рукописи, так как она существует в одном экземпляре и впервые вводится в науку.

Первый меджлис. «Поход Демирчиоглы в Арзрум. Похищение им Телли-ханум. Пленение Джафар-пашой Демирчиоглы. Его освобождение Кёроглы».

Ашик-Джунун передает Кёроглы письма Телли-ханум, дочери Джафар-паши, о котором мы говорили выше. В ответ на ее письмо Кёроглы посылает за ней своего любимца Демирчиоглы, предварительно приподнеся ему чашу вина. Этот обычай имел хождение при дворах турецких султанов, когда они во время пира искали добровольца, чтобы отправить его на опасные предприятия, в частности для захвата в плен предводителя врага или на его поиски.

Прибыв в Арзрум, наутро Демирчиоглы взял в руки свой саз и на самом бойком месте базара начал играть и петь песни Кёроглы. Жителям города понравились песни. Слух об ашике быстро распространился по всему городу и дошел до Джафар-паши, который велел привести его во дворец, чтобы и он сам мог насладиться этими песнями. Демирчиоглы начал играть на дутаре и восхва-

лять в песнях дочь Джафар-паши, чем вызвал его гнев. Это продолжалось трижды; каждый раз везир уверял Джафар-пашу, что ашик имеет в виду не его дочь, а другую девушку по имени Телли-ханум. Наконец, паша, считая, что ашик позорит его дочь, приказал схватить его и на следующий день казнить. Но Демирчиоглы проявил большой героизм: он один в кулачном бою уложил с десяток еничаров и скрылся.

Телли-ханум, наблюдавшая неравный бой Демирчиоглы с еничарами, потребовала от везира, чтобы вечером он доставил ашика в ее дворец. Везир через своих лазутчиков узнал о местопребывании Демирчиоглы и исполнил приказание дочери паши, доставив его во дворец. Встретившись, Телли-ханум и Демирчиоглы полюбили друг друга. Демирчиоглы открыл ей цель своего приезда. Она решила уехать с ним. Взяла с собой, как говорится в сказании, то, что меньше объемом, но больше ценой, села на коня Демирчиоглы, и ночью они выехали из города. Путь к цели был открыт, но Демирчиоглы подумал, что джигиту не подобает красть девушку, что он должен увести ее с боем. Так поступают неоднократно Кёроглы и другие персонажи всех версий эпоса. Девушка уговаривает юношу не ввязываться в драку, так как он один, а врагов множество. При этом любопытно, что девушка, воспевая свое племя, называет его текелю. Это новое в эпосе о Кёроглы. Известные версии и варианты эпоса считают самого Кёроглы из племени теке, а Теллиханум — дочерью турецкого султана (азербайджанские варианты). По Тбилисской же версии выходит, что Джафар-паша, отец Телли-ханум, — туркмен из племени текелю. В этом случае эпос указывает еще на один исторический факт, а именно на то, что между туркменскими племенами не было единой сплоченности. Наоборот, даже между родами одного и того же племени происходили раздоры. Этот исторический факт лег в основу большинства дастанов туркменской версии эпоса, где Гёроглы и его дружина часто совершают набеги на стада дяди героя.

Сцена боя между Демирчиоглы и войском Джафар-паши традиционна и во всем повторяет описание многочисленных подобных боев, в том числе и в Тбилисской рукописи. Демирчиоглы возвращается в город, держа за спиной Телли-ханум, подъезжает на коне ко дворцу Джафар-паши и предупреждает его о своем намерении

увезти его дочь. Джафар-паша посылает за ними двенадцатитысячное войско. (Подобные погони в аналогичных ситуациях имеются и в других вариантах «Кёроглы», а также в «Книге моего деда Коркута», в туркменском дастане «Саят и Хемра», в казахском «Кобланды Батыре» и др.) Врагу удалось ранить коня героя, а его самого поймать арканом и привести к паше. Последний приказал повесить смельчака, но предварительно в течение трех дней живьем снимать с него кожу. Это обычная кара в подобных ситуациях, она имеет место во всех азербайджанских вариантах, в туркменской и турецкой версиях эпоса.

Кёроглы в ту ночь приснился страшный сон. (Аналогичный сон снится Казану, когда гяуры увозят его семью в плен). Утром он спешит на выручку своего соратника. В страшном бою перебито множество воинов врага. Кёроглы берет в плен Джафар-пашу и намерен повесить его, но по просьбе Телли-ханум прощает при условии, что тот ежегодно будет платить Кёроглы большую дань. (О том, что многие паши платили дань Кёроглы, говорится и в других меджлисах.) По прибытии в Чамлыбель играют свадьбу и Телли-ханум выдают за Демирчиоглы.

Второй меджлис. «Поездка Кёроглы в Стамбул [Исламбул], чтобы привести Нигяр-ханум, дочь султана Махмуда. Его бой с Бурджи-султаном, сыном Хандкара, и победа над ним».

В этом меджлисе впервые в эпосе упоминается имя Хандкар. Это имя редко встречается в позднеазербайджанском варианте. В туркменском эпосе Хандкар является основным врагом Гёроглы. Здесь, правда, его имя звучит в несколько измененном виде — Хункар, что дает основание характеризовать его как трансформированную форму имени калмыка Хонгора, широко известного в эпосе тюрко-монгольских народов. При этом у народов Средней Азии, пришедших в столкновение с калмыками (киргизы, казахи, алтайцы, каракалпаки, узбеки, частично туркмены), Хонгор — отрицательный образ, а у монгольских народов — положительный. Думается, что в туркменском эпосе произошло слияние двух имен вследствие их фонетической близости. Основой же для них послужило имя турецкого султана Хандкара, или Хункара, с которым туркменские племена Восточной Анатолии и Азербайджана неоднократно сражались.

Во втором меджлисе Тбилисской рукописи под псевдонимом Хандкар выступает турецкий султан Махмуд. Очевидно, это следует объяснить популярностью псевдонима, который носили турецкие султаны. Впервые этот псевдоним (скорее почетное обращение в смысле «Ваше величество») был применен к султану Мухаммаду Фатиху (Победителю), завоевателю Стамбула в 1452 г. Его полное имя было Абульфатих Мухаммадхан. Эвлия Челеби приводит интересную этимологию этого псевдонима. Он говорит: «Улемы Рума назвали его султаном и все шейхи Аджама (Азербайджана и Ирана, исповедовавшие шиизм. — *Х. К.*), присутствовавшие на пире, устроенном победителем, назвали его султаном Мухаммадом Ханкаром». Слово «хан» на персидском языке означает «скатерть, обильно уставленная различными яствами», а «кар» — «дело», «ремесло». «Ханкар» в целом переводится как «человек, накрывающий для всех скатерть».

По поводу второго варианта псевдонима — «Хункар» («проливающий кровь») Эвлия Челеби дает другое разъяснение: когда султан захватил Стамбул, он в одном из своих дворцов уединился с дочерью французского короля. Вечером приближенный султана Ак-Шамседдин, посетив его опочивальню, сказал ему: «Вы изволили пролить кровь, отняв у французской королевны девственность». Якобы после этого молва сохранила за султаном псевдоним «Хункар».

Второй меджлис Тбилисской рукописи построен на той же фабуле, что и первый, но есть разница в персонажах. В первом меджлисе Кёроглы получает письмо от дочери Джафар-паши, во втором — от Нигяр-ханум, дочери султана. Передатчиком письма в первом случае является купец, во втором — Балли Ахмед, соратник Кёроглы. Зачин сказания явно заимствован из азербайджанской сказки о Малике Маммаде (этот зачин имеется еще в ряде сказок на персидском и тюркских языках).

Прогуливаясь по базару Стамбула, Балли Ахмед набрел на лавку шорника и стал беседовать с ним. В разгар беседы хозяин сказал Балли Ахмеду, что вскоре пройдет по базару дочь султана и все должны уйти, чтобы никто не смел видеть ее. Балли Ахмед уговорил хозяина оставить его в закрытой лавке, чтобы он мог хотя бы в дверную щель посмотреть на дочь султана, о красоте которой шла молва. Но во время прогулки Нигяр-ханум заметила Балли Ахмеда, велела привести его во дворец и

допросить. Больше всего поразило девушку имя пленника — Балли Ахмед. Она осведомилась о значении первой части имени — Балли. Любопытен ответ. «Мы в Азербайджане прославились своим хлебом-солью, оттого меня зовут Балли Ахмед („Известный Ахмед")». (Впервые в эпосе упоминается об Азербайджане). В ходе беседы выяснилось, что Балли Ахмед — соратник Кёроглы. Тогда она решается послать письмо к Кёроглы [11]. Балли Ахмед приехал в разгар пира Кёроглы и вручил ему письмо. Кёроглы один отправился за Нигяр-ханум. Как и в других аналогичных случаях, он остановился у старухи, перепугав ее своим видом и аппетитом: он один съел плов, приготовленный для 15 человек. Кёроглы раскрыл старухе свой замысел. Затем на стамбульском базаре он заказал себе печать на имя Мухаммадхана, нареченного дочери султана, чтобы с ее помощью попасть во дворец. Уловка удалась: влюбленные встретились.

В этом эпизоде примечательно следующее. Известно, что первый султан, принявший титул Хункар (Хандкар, Ханкар), был султан Мухаммад Фатих. В меджлисе он назван Махмудом, что является явной ошибкой сказителя. Но печать на имя Мухаммадхана (Фатих до принятия титула султана назывался Мухаммадханом), якобы будущего зятя султана, — явная неувязка, поскольку в дальнейшем об этом «зяте» речь больше ие идет и в погоне принимает участие брат девушки, Бурджи-султан. Таким образом, в эпосе сохранилось историческое имя Фатиха Хункара Мухаммадхана.

Как это принято в эпосе огузов (туркмен, азербайджанцев и турок) в аналогичных случаях, Кёроглы провел с Нигяр-ханум неделю беспечной жизни, пока султан и его приближенные находились на паломничестве в Мекке. Но герой эпоса не может долго предаваться праздности. (Рустам из «Шахнаме», например, только один день гостил у правителя Саманган, на дочери которого он женился). Кёроглы вскоре, договорившись с Нигяр-ханум, подготовил ее похищение. По дороге в Чамлыбель беглецы остановились у ручья отдохнуть. Кёроглы заснул, поручив Нигяр-ханум разбудить его, если появится погоня. (Это широко распространенный мотив в тюркоязычном эпосе —

[11] Письмо Нигяр-ханум к Кёроглы почти дословно совпадает с письмом царицы Мсра к Мгеру из эпоса «Давид Сасунский». Например, финал в обоих письмах звучит так: «Если не придешь, значит, баба ты».

в «Книге моего деда Коркута», в туркменском эпосе «Саят и Хемра» и др.). Здесь примечателен ответ Кёроглы на просьбу Нигяр-ханум не спать долго, чтобы не подвергнуться внезапному нападению. Он говорит, что может спать 7 дней, 3 дня и 1 день. Эта деталь очень часто встречается в эпосе огузов, в частности в «Книге моего деда Коркута», где у героя Казана также был длительный сон, продолжавшийся неделю, и малый сон. Для огузского эпоса типична и погоня, устраиваемая родными девушки. Так, в «Книге моего деда Коркута» такую же погоню организуют отец и брат византийской девушки, выданной замуж за удальца огуза (VI сказание). Заметим, что в эпизоде погони за Кёроглы участвует тот же византийский (Рум) царь, по происхождению турок. Абсолютно схожи детали погони, которые имеют место и в туркменском дастане «Саят и Хемра», являющемся вариантом вышеприведенного VI сказания огузского эпоса. Во втором меджлисе Тбилисской рукописи «Кёроглы» погоню возглавляет сначала брат девушки Бурджи-султан со своим многочисленным отрядом. (Сцены погони имеют место и в других западных версиях эпоса.) Против огромного войска ведет бой один Кёроглы. Он сначала берет в плен Бурджи-султана, а затем братается с ним и отпускает его в Стамбул.

До сих пор повествование протекало в духе огузо-тюркского эпоса. Но дальше сказитель вводит в текст совершенно чуждый для тюркоязычного эпоса эпизод с европейцем («феранги»). Аналогичные эпизоды встречи героя с европейцем без конкретизации его национальной принадлежности очень популярны в иранском эпосе, где основным действующим лицом также является европеец-феранги. Причем в иранском эпосе эта традиция имеет очень древнюю историю и письменно зафиксирована в эпических материалах, относящихся к доисламскому периоду. Объяснить это следует древними историко-эпическими связями иранцев с греками и византийцами. Известно, например, что иранский царевич, затем правитель, Хосров Парвиз (591—628) был женат на дочери византийского императора Марии. Этот эпизод вошел в знаменитый эпос «Хосров и Ширин», версифицированный Низами в XII в.

Феранги-европеец является также героем ирано-тюркского эпоса на персидском языке «Амир-Арсланнаме», события которого восходят к истории завоевания Сельджукидами Ирана, Византии, Закавказья, вплоть до Аф-

рики. Но герой-европеец присутствует и в огузском эпосе. Огузы тесно соприкасались с византийцами, следовательно, наличие в эпосе персонажей европейского происхождения объясняется также их историко-культурными связями. Так, итальянский историк XIV в. Фальмераер говорит о женитьбе молодых туркмен на дочерях царей Комнинов. Он называет даже имя некоего Сафара, которого мы встречаем в туркменском эпосе «Гёроглы». В VI сказании «Книги моего деда Коркута» Кан-Турали, сын Канлы-коджи, женится на дочери византийского (рум) императора.

Второй меджлис по традиции завершается пышной свадьбой Кёроглы и Нигяр-ханум, которая с этого дня становится единовластной хозяйкой большого дома в Чамлыбеле, хотя, как мы уже отметили, по Тбилисской версии Кёроглы имел гарем из нескольких жен.

Третий меджлис. «Поход Кёроглы в Урфу. Его похищение Эйваза, сражение с Рейхан-Арабом, дядей Эйваза».

(О завязке дастана сказано выше.) Кёроглы услышал от купца Якуба о красоте юноши, сел на своего Гырата и отправился в город Урфу, чтобы похитить отрока и привести его в свой лагерь. И в этом случае причина похода — похищение. В окрестности города Урфы Кёроглы встречает пастуха, обменивается с ним одеждой, чтобы неузнанным попасть в дом отца Эйваза. (Мотив этот широко распространен в мировом фольклоре — «Одиссея», «Шахнаме», «Алпамыш», III сказание «Книги моего деда Коркута» и др. Он имеется и в других версиях и вариантах «Кёроглы», однако обстоятельства обмена одеждой в них отличаются от Тбилисской рукописи и связаны с желанием героя попасть инкогнито на свадьбу своей жены или невесты, которую выдают замуж во время его длительного отсутствия.) Кёроглы-пастух находит на базаре лавку мясника. В мясной лавке торговал молодой человек невиданной красоты, в котором он узнал Эйваза. Чтобы завязать знакомство, Кёроглы предложил отцу Эйваза продать ему стадо овец по дешевой цене. Жадность отца Эйваза помогла развязке. Отец юноши не устоял перед щедрыми обещаниями Кёроглы и взял сына с собой для осмотра стада. По дороге Кёроглы удалось схватить юношу, посадить на своего коня и увезти. Похищение по традиции сопровождается погоней. Заметив всадника, увозящего Эйваза, дядя юноши Рейхан-Араб хотел поймать беглецов,

но тщетно: конь Кёроглы с двумя седоками перепрыгнул через обрыв в сорок шагов. Тогда Рейхан-Араб вызвал Кёроглы на единоборство, в котором никто не смог победить. Восхищаясь храбростью Кёроглы и его конем, Рейхан-Араб братается с Кёроглы и разрешает ему увезти юношу как брата.

В этом меджлисе хорошо раскрыт характер эпического героя. Хотя Кёроглы, чтобы добиться цели, прибегает к различным ухищрениям, но он честен и откровенен со своими соратниками. Примечателен в этом плане финал меджлиса. Рейхан-Араб незаметно идет по следам Кёроглы, чтобы проверить его честность. Кёроглы же рассказывает своим соратникам не о личных подвигах, а об отваге и мужестве Рейхан-Араба, которого ему так и не удалось одолеть. Благодаря этому поступку Кёроглы Рейхан-Араб становится его верным другом. Таким Рейхан-Араб показан только в Тбилисской рукописи. В других вариантах и версиях эпоса он остается врагом Кёроглы. Эпизод встречи Кёроглы с Рейхан-Арабом отсутствует в позднеазербайджанском варианте эпоса, но полностью совпадает с таким же эпизодом из туркменской версии (похищение Эйваза, сцена погони за ним, персонажи, прыжок коня через овраг и т. д.). В туркменской версии смелый прыжок коня героя повторяется еще в одном эпизоде, когда Гырат преодолевает стену города, чтобы вывести Гёроглы из окружения. Последний эпизод заимствован, очевидно, из «Книги моего деда Коркута», где точно так же Бамсы Бейрак перелетает на своем коне через городские стены (III сказание) [12].

Четвертый меджлис. «Поездка Эйваза и его сверстников в Газлы Гёл, чтобы подстрелить уток и лебедей. Пленение их Хасан-пашой. Освобождение Эйваза и его джигитов Кёроглы».

Мустафабек гостит у Кёроглы. В разгар пира гостю захотелось дичи. Кёроглы бросил клич джигитам. Эйваз, Демирчиоглы, Гейимчиоглы и Балли Ахмед оседлали коней и отправились на охоту. В парке Хасан-паши они решили отдохнуть. Набив много дичи, они зажарили ее и изрядно выпили. Узнав об этом, Хасан-паша велел Болыбеку взять их в плен. Несмотря на героизм, проявленный

[12] Боевой конь героя «Давида Сасунского» Куркика-Джалали также перескочил через крепостную стену.

четверкой смелых людей против полчища Хасан-паши, все они были обезоружены и взяты в плен. Паша приказал их публично казнить, для чего созвали людей со всей округи. Обеспокоенный долгим отсутствием Эйваза, Кёроглы, собрал отряд и отправился на поиски своих джигитов. Достигнув владений Хасан-паши и узнав о случившемся, он разбил свой отряд на отдельные группы, чтобы не вызывать подозрения, а сам взял в руки саз, пошел к месту казни и выдал себя за ашика. Его хорошо встретили и попросили спеть несколько песен, пока идет приготовление к казни. Песни Кёроглы вызвали подозрение везира, но было поздно. По сигналу Кёроглы отряд напал на стражу Хасан-паши. В страшном кровопролитии были убиты Хасан-паша, везир и многие другие. Отряд освободил пленников, ограбил город и казну. Полказны Кёроглы отдал Мустафабеку, другую половину взял себе и благополучно вернулся в Чамлыбель.

Основная фабула четвертого меджлиса сохранена в позднеазербайджанском варианте с разницей лишь в деталях. Так, например, в экспозиции, давшей начало развитию сюжета, приведена деталь, которая отсутствует в других вариантах: на пышном пиру, устроенном в честь высокого гостя Мустафабека, Кёроглы, хвастаясь, спрашивает своего гостя: «Чего не хватает на моем столе?». Мустафабек отвечает: «Жаркого из мяса лебедей». Так возникает необходимость в охоте на лебедей. Нет в позднеазербайджанском варианте и эпизода передачи вести об аресте джигитов. Когда Хасан-паша готовил немедленную казнь, везир, опасаясь мести Кёроглы, посоветовал паше не спешить. Воспользовавшись этим замешательством, Эйваз просит разрешить ему встретиться с купцом. Под воздействием страха перед Кёроглы везир соглашается, чтобы Эйваз встретился с купцом и послал письмо.

В позднеазербайджанском варианте Мустафабек иначе, чем в Тбилисской рукописи, вводится в сюжет. Он случайно узнает о пленении джигитов Кёроглы, о его борьбе с Хасан-пашой и приходит со своими людьми, чтобы посмотреть, как Кёроглы будет крушить войско Хасан-паши. Увидев отвагу Кёроглы, храбрость его сподвижников и испытав на себе его силу, он братается с Кёроглы. Этот эпизод перекликается с братанием Кёроглы с Рейхан-Арабом, описанным в третьем меджлисе. В позднеазербайджанском варианте эпизода боя между отрядом Болыбека и четверкой смельчаков нет.

Наконец, чрезвычайно важной в Тбилисской рукописи является одна из песен Кёроглы, где он призывает на помощь свое племя текелю:

Болыбек схватил Эйваза,
Скажите моему племени текелю, пусть придет.
Без Эйваза не нужно мне богатство.
Скажите племени текелю, пусть мои беки придут.

На упрек Мустафабека, что Кёроглы игнорирует его и его отряд, Кёроглы повторяет «Скажите моему народу текелю, пусть придет». Выше мы говорили о роли племени текелю в государстве Сефевидов и об участи этого племени. В этом эпизоде, видимо, описывается время, когда племя текелю еще не было истреблено. Истребление этого племени произойдет позднее, при Шах-Аббасе I, т. е. в начале XVII в. Кроме того, следует обратить внимание на то, что название племени текелю встречается только на западе, т. е. в Азербайджане и Анатолии. В Средней Азии это же племя известно под названием «теке».

В других своих песнях в Тбилисской рукописи Кёроглы обращается за помощью к трем туркменским племенам (теке, йомут и джалали), называя теке «теке-туркменом». Кстати, теке и йомуты и по сей день живут на территории Туркмении. В Азербайджане и Восточной Анатолии племя теке называлось текелю; о племени йомут нет никаких упоминаний в других западных версиях.

Пятый меджлис. «Поход Кёроглы в город Ван, его борьба с Осман-пашой и Теймурагой; смерть Теймураги от руки Кёроглы. Кёроглы привозит Эсмер-ханум, невесту Теймураги в Чамлыбел».

Кража коня Кёроглы, повествование о которой имеется в других версиях и вариантах эпоса, описана и в Тбилисской рукописи, но с большой разницей в фабуле. Так, в позднеазербайджанских вариантах турецкий паша поручает украсть и привести коня Кёроглы некоему сказочному персонажу — плешивому Хамзе (в туркменской версии — старухе). За это паша обещает выдать за плешивого Хамзу свою красавицу дочь. В Тбилисской рукописи похитить коня согласился будущий зять паши, Теймурага, прославленный полководец. Теймур (Дамур) — популярный образ тюркского полководца во многих тюркоязычных и ираноязычных эпических памятниках. Например, в «Шахнаме» он один из видных полководцев тюркского хакана Афрасияба и борется против иранцев. Хотя

азербайджанцы говорили на тюркском языке, но воспринимались османцами как иранцы (аджам). Этим объясняется, почему сугубо тюркский образ Теймура оказался в лагере врагов азербайджанцев. В других азербайджанских фольклорных памятниках (кроме Тбилисской рукописи) персонаж по имени Теймур не встречается.

В позднеазербайджанских вариантах плешивый Хамза попадает в лагерь Кёроглы как нищий, нуждающийся в помощи, и своей кротостью завоевывает расположение Кёроглы, но соратники Кёроглы, подозрительно относясь к плешивому, не подпускают его к коню Гырату. Он проходит долгое испытание и за это время старается тайком приучить Гырата к своей руке, что дается ему нелегко. Наконец, его допускают к коню Гырату, и ему открывается возможность совершить свое черное дело.

В Тбилисской рукописи ничего этого нет и не может быть по логике вещей. Ведь Теймурага — не плешивый вор, а полководец, который обещает паше силой взять коня у Кёроглы, а своей невесте дает обещание принести голову самого Кёроглы. Он отправляется за конем, как на ратное дело, беря с собой еще конюха. Теймурага прибывает в лагерь Кёроглы во время пира, когда все пьяны. Он оставляет своего коня на попечении конюха, обменивается с ним одеждой и проникает в конюшню, где конюх Гырата Балли Ахмед спал беспробудным сном. Конь сначала не подпускает к себе Теймурагу. Тогда он переодевается в одежду Балли Ахмеда и уводит коня прямо в город Ван, оставив у лагеря Кёроглы двух коней и своего конюха.

Далее события развиваются по шаблону. На выручку своего коня Кёроглы отправляется в Ван в одежде ашика и берет с собой Демирчиоглы, Гейимчиоглы, Эйваза и Балли Ахмеда. Под одеждой он прячет оружие. В Ване они проникают во дворец как ашики, но поведение Кёроглы выдает его. Осман-паша приказывает схватить их. Пятеро отважных обнажают мечи и смело дерутся. В результате убиты Теймурага и множество еничаров. Смельчаки скрываются в доме одной старухи, которую они посылают разузнать, где содержится Гырат. Ей удается проникнуть к Эсмер-ханум, которая после вчерашнего события влюблена в Кёроглы. Она посылает письмо к нему и просит увезти ее в Чамлыбель. Далее стереотипно, как в других подобных случаях, Кёроглы увозит Эсмер-ханум на коне Гырате. Узнав о случившемся, Осман-паша пускается в погоню. Битва между беглецами и тридцатиты-

сячным войском Осман-паши завершается победой Кёроглы. В бою убит паша, смерть которого радует его дочь. На вопрос Кёроглы, почему она радуется смерти отца, она отвечает: «Во-первых, он считал Али своим врагом, а я исповедую Али. Во-вторых, отец насильно выдавал меня замуж за Теймурагу, которого я не любила». (В первом ответе сказитель опять-таки подчеркивает вражду между двумя толками ислама — шиизмом и суннизмом, ставшую одной из идейных основ борьбы Кёроглы в Тбилисской рукописи.) Прибыв в Чамлыбель, Кёроглы устраивает пышную свадьбу и вводит в гарем Эсмер-ханум как вторую жену.

Шестой меджлис. «Поездка Эйваза в город Халаб за Шараф-ханум, дочерью Ахмед-паши. Отъезд Кёроглы на выручку Эйваза. Борьба с Ахмед-пашой и победа Кёроглы над ним».

Основная фабула: Ходжа-Якуб узнает о красоте дочери паши Халаба Шараф-ханум, тайно пробирается в ее сад и встречается с ней. Оказывается, что она заочно влюблена в красавца Эйваза. Она велит художнику написать ее портрет, который вместе с письмом отправляет к Кёроглы, прося, чтобы тот похитил ее для Эйваза. По просьбе Эйваза Кёроглы отпускает его за Шараф-ханум. Между тем, беспокоясь за него, Кёроглы вызывает к себе видных удальцов — Гизироглы Мустафабека и дядю Эйваза Рейхан-Араба. Во главе 777 воинов они едут вслед за Эйвазом.

В Халабе Эйвазу удается встретиться с Шараф-ханум. Об этом узнает паша. Эйваз схвачен. Паша собирает народ на площади, где должна совершиться казнь Эйваза. К этому времени поспевают отряды Кёроглы, Гизироглы и Рейхан-Араба. Кёроглы оставляет их у ворот города, а сам под видом ашика идет к паше. Сначала он старается освободить Эйваза мирным путем, но это ему не удается. Тогда он дает сигнал своим людям, они нападают на город, убивают множество еничаров, вешают самого пашу. Затем в Чамлыбеле играют пышную свадьбу Эйваза и Шараф-ханум.

Этот меджлис отличается от предыдущих своей поэтичностью. Он звучит как гимн красоте и любви. Особо изощряется сказитель в описании красоты Эйваза. Большое внимание уделено и отношению Кёроглы к Эйвазу. Услышав о пленении Эйваза, он даже плачет, что не присуще героям эпоса. Видимо, боясь за жизнь Эйваза и не веря

в свои силы, он приглашает на помощь Гизироглы Мустафабека и Рейхан-Араба. Тревога Кёроглы за жизнь Эйваза возникает с момента получения письма от Шараф-ханум, когда тот еще не отправился в путь. По сложившейся традиции Кёроглы поднимает чашу вина, чтобы дать ее выпить добровольцу на выполнение предприятия. Трижды выступает вперед Эйваз с просьбой отправить его за Шараф-ханум, и каждый раз Кёроглы разбивает чашу об пол, уговаривая его отказаться от этой затеи, считая его неопытным, неискушенным в таких делах. Наконец, он уступает упрямству Эйваза. Отпустив Эйваза, Кёроглы чувствует себя одиноким даже среди своих ближайших соратников. Не имея ни сына, ни брата, он сильно привязался к Эйвазу как к младшему брату и считает своей обязанностью заботиться о нем.

Иные взаимоотношения между отцом и дочерью при дворе Ахмед-паши. Шараф-ханум окружена роскошью, но не чувствует ни отцовской любви, ни заботы о себе. Приговор к смертной казни Эйваза продиктован, конечно, не заботой паши о дочери, а его тревогой за свою честь, т. е. ведется борьба за авторитет суверена, а не за жизнь дочери. Взаимностью отцу отвечает и дочь. Отцовский дом ей противен, и она готова покинуть его. Она вступает в переписку с кровным врагом отца и сама просит, чтобы ее похитили. Более того, она даже радуется смерти отца. Этот меджлис насыщен лирическими песнями -монологами. Особой задушевностью отличаются песни, посвященные Эйвазу.

Седьмой меджлис. «Поездка Кёроглы в Дагестан за Джейран-ханум, дочерью Махмудхана. Борьба Кёроглы с Махмудханом и поражение последнего».

Очередное похищение девушки Кёроглы было вызвано письмом дочери лезгина Махмудхана, требующей, чтобы Кёроглы приехал за ней и увез ее в Чамлыбель. Махмудхан описан очень сильным, отважным, имеющим отряд в 200 всадников. Поэтому Кёроглы долго колеблется, ехать ли ему одному или взять с собой отряд. По настоянию Эйваза он берет с собой еще трех соратников, в том числе и самого Эйваза. Их сопровождает купец Ходжа-Марджан, который и был посредником между девушкой и Кёроглы. При встрече с девушкой Кёроглы пользуется отсутствием Махмудхана, который большую часть своего времени проводил на охоте, и похищает ее. Но Махмудхан

их догоняет, и между ними завязывается бой. Кёроглы и трое его соратников воюют против 200 всадников и побеждают. Девушка просит Кёроглы оставить отца в живых. Состоялось перемирие. Махмудхан обещает платить Кёроглы ежегодную дань. В Чамлыбеле устраивают пышную свадьбу. Кёроглы женится в третий раз.

Таким образом, седьмое сказание также не вносит ничего нового в общую сюжетную композицию книги. В этом меджлисе привлекает внимание отношение Кёроглы и его людей к Дагестану, в частности к лезгинам, встречающимся только в Тбилисской рукописи. Хотя намерение Кёроглы враждебно, но он и его соратники с большим уважением говорят о Дагестане, об отваге его населения. Благоприятный финал также вызван этим обстоятельством. Кёроглы отправляется в Дагестан не как в стан врага, а как бы в путешествие в загадочную для него страну, где он никогда не бывал. Он даже перечисляет страны, где он бывал, это Шеки, Ширван, Куба, Бадкубе (Баку), Сальян. Все это города Северного Азербайджана, свидетельствующие о том, что местом движения джалалидов, в том числе эпического героя Кёроглы, был Южный Азербайджан, но сфера действия охватывает по эпосу огромную территорию — от Дагестана на севере до Египта на юге и Восточной Анатолии на западе.

В этом меджлисе имеется небольшая деталь, введенная, по всей вероятности, поздним переписчиком. Когда Джейран-ханум просит купца Марджана отвезти письмо к Кёроглы, то он высказывает свое намерение отправиться путешествовать в «мамалики Рус», т. е. в русские государства. Вряд ли в XVII в. азербайджанский (тем более южный) сказитель имел представление о «русских государствах». Но известно, что с начала XIX в. азербайджанские купцы были частыми гостями в России и имели даже торговые центры в таких городах, как Петербург, Москва, Харьков, Киев. Небольшая деталь имеет историческую основу.

Восьмой меджлис. «Поездка Балли Ахмеда в Арзрум за Гулари-ханум, дочерью Давуд-паши. Арест Балли Ахмеда. Поездка Кёроглы за Балли Ахмедом, его бой с Давуд-пашой и освобождение Балли Ахмеда».

Меджлис начинается с путешествия известного нам купца Ходжа-Якуба. Разъезжая с товаром по городам Рума (Турции), он забрел в Арзрум (в тексте Азрлум), где случайно попал во дворец дочери Давуд-паши. Узнав,

что гость прибыл из Чамлыбеля, она говорит ему, что влюблена в соратника Кёроглы Балли Ахмеда, и пишет письмо Кёроглы с просьбой увезти ее в Чамлыбель к ее возлюбленному. Опять повторяется сцена вызова добровольцев на пиру у Кёроглы. Балли Ахмед сам желает отправиться за дочерью паши. В Арзруме он останавливается у старухи, сын которой прислуживает Гулари-ханум; благодаря этому облегчается встреча влюбленных. Балли Ахмед несколько ночей проводит со своей возлюбленной, но перед его отъездом паша узнает о встречах дочери с соратником Кёроглы. Паша в гневе приказывает поймать и казнить преступника. Несмотря на отвагу, проявленную Балли Ахмедом в борьбе с людьми паши, его ловят и бросают в темницу. Между тем дочь паши посылает письмо Кёроглы и просит помощи. Кёроглы во главе отряда отправляется им на выручку. Не надеясь только на свою силу, он приглашает и Гизироглы Мустафу с его отрядом. Все они останавливаются недалеко от Арзрума. Отряд Кёроглы уводит стадо овец Давуд-паши, которое паслось недалеко, чем вызывает еще больший гнев паши. Завязывается бой. Кёроглы и Мустафабек разбивают сорокапятитысячное войско Давуд-паши, и его самого убивают. В Чамлыбеле играют пышную свадьбу. Дочь паши выдают замуж за Балли Ахмеда.

Сюжет восьмого меджлиса сравнительно прост. Во многом он повторяет содержание предыдущих, но в нем больше элементов героического. Кроме того, в восьмом меджлисе впервые появляется персонаж из стана врага, симпатизирующий Кёроглы. Им является Ахмед-эфенди, везир Давуд-паши, который всячески оттягивает казнь Балли Ахмеда в ожидании его спасения. Кёроглы оценивает услугу. Убив Давуд-пашу, он назначает везира правителем Арзрума.

Нападение на стадо Давуд-паши — вынужденное действие Кёроглы. Он готов заплатить за овец, которые ему нужны, чтобы прокормить свой отряд, но пастух проявляет упрямство. Тогда Кёроглы приказывает насильно отобрать овец. Подобный эпизод имеется в туркменской версии, но там нападение совершается на стадо богатого дяди Кёроглы. Думается, имеется прямая связь между этими эпизодами. В позднеазербайджанском эпосе такого эпизода нет.

Далее меджлисы не нумерованы, приводятся лишь их названия.

[*Девятый меджлис*]. «Сражение Джалали Кёроглы с Болыбеком, полководцем Хасан-паши. Похищение Саадат-бегум-ханум, дочери Хасан-паши из Токата».

В экспозиции восхваляются подвиги Кёроглы, набеги которого наводили страх на весь Рум. Разгневанный Хасан-паша вызывает добровольцев на борьбу с Кёроглы и обещает выдать свою дочь за героя, который привезет голову Кёроглы или его коня Гырата. Вызов принимает полководец Хасан-паши — Болыбек. Это имя не ново в эпосе. Болыбек в позднеазербайджанском варианте и в туркменской версии ослепил отца Кёроглы, но в Тбилисской рукописи он сначала показан в свите Кёроглы, а в девятом меджлисе становится его ярым врагом.

Болыбек во главе большого отряда идет на Чамлыбель и останавливается в его окрестностях. Один из джигитов Кёроглы, стоявший на посту, узнает о намерении Болыбека и сообщает об этом Кёроглы. Кёроглы один с сазом в руках отправляется в лагерь Болыбека. (Здесь сказитель подчеркивает самоуверенность Кёроглы.) Его узнают, хватают, связывают и ведут в Токат, но соратники Кёроглы освобождают его, истребляют войско Болыбека, а его самого берут в плен. Интересна сцена глумления над Болыбеком, когда он со связанными руками стоит перед Кёроглы, плача и прося пощады. Узнав из-за чего Болыбек напал на него, Кёроглы, войдя в азарт игры, снова проявляет беспечность и позволяет Болыбеку связать себя и привести к паше, чтобы Болыбек смог жениться. По дороге Болыбек наносит связанному Кёроглы несколько тяжелых ран, чтобы в Токате поверили, что Кёроглы достался ему в тяжелом бою.

Паша безумно рад случившемуся и приказывает немедленно казнить Кёроглы, но благоразумный везир остерегает его от поспешности. Между тем дочь паши придумывает способ избавить Кёроглы от смерти. Она предлагает отцу передать Кёроглы в ее распоряжение, чтобы она изводила его в темнице. Ее план принят. Здесь в повествование вклинивается широко распространенный в эпических памятниках тюркоязычных и иранских народов эпизод, когда дочь правителя ухаживает за плененным героем («Книга моего деда Коркута», «Бижан и Манижe» из «Шахнаме», «Алпамыш» и др.).

Дочь правителя по ночам тайно приводила Кёроглы в свои покои, а с наступлением дня снова отправляла в темницу. Вскоре подоспели и соратники Кёроглы. Четверо

из них, хорошо вооруженные, приезжают в Токат, с помощью дочери паши вызволяют Кёроглы из ямы, берут с собой дочь паши и все вместе покидают Токат.

На этом приключения беглецов не заканчиваются. Узнав от слуг о происшедшем, паша организует погоню, но в бою погибает и сам паша, и множество его людей. Беглецы благополучно добираются до Чамлыбеля. По дороге дочь паши спрашивает Кёроглы о том, что он намерен с ней делать — выдать замуж за своего сына или же сам собирается жениться на ней. Сказитель передает переживание Кёроглы в связи с его бездетностью. Он исполняет грустную песню. Заканчивается меджлис пышной свадьбой, и Кёроглы вводит в свой гарем четвертую красавицу.

Этот сюжет имеется и в позднеазербайджанском варианте эпоса, но с иным финалом: привезенную девушку Кёроглы выдает замуж за своего соратника.

[*Десятый меджлис*]. «Поход Кёроглы в Курдистан, его бой с Ахмед-пашой, наместником Курдистана и похищение его дочери Лейли-ханум».

Кёроглы и его соратники находились на охоте. К ним подъехал Ходжа-Якуб и рассказал о том, что дочь наместника Курдистана Лейли-ханум изнывает от любви к Кёроглы. Взяв с собой трех ближайших соратников, Кёроглы направляется в Курдистан, в город Сана. Это первый случай, когда в эпосе называются страна и ее географическая столица. В других случаях места, куда Кёроглы совершает путешествие, — это, как правило, города-государства. Следует отметить, что в Тбилисской рукописи топонимы реальны: город Мешхед на северо-востоке Ирана, город Сана, гора Сабалан в Южном Азербайджане, турецкие города Токат, Урфа и другие географические названия, не встречающиеся в сказочном эпосе.

Прибыв в Курдистан, Кёроглы и его соратники останавливаются в доме старика. Любопытен диалог Кёроглы со стариком-туркменом, жителем города Мешхеда в Хорасане. Кёроглы радуется земляку и заявляет, что он тоже туркмен. Старик устраивает встречу дочери наместника Курдистана с Кёроглы. Влюбленные неделю проводят в веселье, затем Кёроглы увозит девушку в Чамлыбель. Наместник Курдистана Ахмед-паша устраивает погоню, завязывается кровавый бой. Кёроглы и его соратники разбивают войско Ахмед-паши, но самому Ахмед-паше

удается скрыться. Возвратясь в Чамлыбель, Кёроглы устраивает пышную свадьбу, и пятой его женой становится дочь наместника Курдистана Лейли-ханум.

Поход Кёроглы в Курдистан имеет историческую основу. Курды, приверженцы суннизма, в войне между Сефевидами и Османцами часто становились на стороне последних; туркмены же, как мы отметили выше, были опорой Сефевидской державы. Тем не менее в этом меджлисе Кёроглы не испытывает особой злобы к курдам, наоборот, он отзывается о них, в частности об Ахмед-паше, доброжелательно, а бой между ними был неизбежен, поскольку Кёроглы покушался на честь Ахмед-паши. Но, несмотря на это, финал меджлиса более благополучен. Ахмед-паша скрылся и не был убит.

[*Одиннадцатый меджлис*]. «Кража коня Кёроглы Хамзой, слугой Селим-паши, правителя Ускюдара. Поход Кёроглы за ним и похищение им Дуна-паши, дочери Селим-паши».

Как мы уже отметили выше, похищение коня Кёроглы — одно из популярнейших сказаний эпоса. Оно имеется в известных западных вариантах и в туркменской версии эпоса [13]. В Тбилисской рукописи этот сюжет повторяется второй раз. События этой главы идентичны позднеазербайджанским вариантам; имеются даже совпадающие стихи (стихотворение-монолог «мельника»-Кёроглы). На пиру у правителя Ускюдара вспомнили, как Кёроглы нападает на земли Рума, опустошает государства и уводит к себе в Чамлыбель красавиц-дочерей пашей и красивых отроков. Гневаясь на Кёроглы за его поступки, считая, что залог победы Кёроглы в его коне, Селим-паша предлагает выдать замуж свою красавицу дочь за того, кто сумеет привести к нему коня Кёроглы. Добровольцем выступил незаметный слуга паши некий Хамза. В окрестности Чамлыбеля он купил у пастуха козленка, желудок которого натянул себе на голову, изображая себя плешивым (в других вариантах он сам плешивый). В Чамлыбеле он познакомился с конюхом Гырата, представив себя нищим, нуждающимся в помощи (в позднеазербайджанском варианте плешивый встречается с самим Кёроглы). Конюх жалеет его и предлагает остаться в отряде, предварительно получив на то согласие самого Кёроглы. Хамза быстро входит в доверие и через два месяца службы он однажды

[13] Любопытно, что сасунские богатыри также охотились за боевым конем Куркиx-Джалали, рожденным морскими волнами.

ночью уводит коня. Обстоятельства похищения в Тбилисской рукописи неизвестны, поскольку в тексте имеется лакуна.

Кёроглы в страшном гневе садится на другого коня и пробует догнать беглеца, но тщетно. Сцена на мельнице, описанная в позднеазербайджанском варианте, тоже выпала из Тбилисской рукописи. Но из текста ясно, что Хамза сумел увести коня, оставив Кёроглы на мельнице. Кёроглы оплакивает потерю Гырата в своем знаменитом монологе «Мельник», финал которого стал популярной поговоркой: «Теперь ты стал мельником, зови, пусть приносят зерно, Кёроглы», — означающей крушение надежд.

Проведя некоторое время в тоске по коню Гырату, Кёроглы отправляется в путь пешком. После долгих мытарств он попадает в шайку грабителей. Руководитель шайки очень хорошо принимает Кёроглы, который в течение месяца служит у него ашиком. Интересно отношение сказителя эпоса к грабителям, как он их называет. Эти люди по своим действиям ничем не отличаются от соратников Кёроглы — благородного разбойника. Они нападают на города, грабят караваны на большой дороге, но сказитель не осуждает их. Впоследствии отряд разбойников помогает Кёроглы выйти из беды. Этого эпизода нет в других вариантах и версиях эпоса.

Наконец, Кёроглы попадает в Ускюдар, где он как ашик выступает при дворе правителя. Везир двора узнал Кёроглы, но не выдал его, его выдал появившийся во время торжества Хамза. Кёроглы тут же схватили и бросили в темницу. Повторяется сцена девятого меджлиса: дочь правителя просит передать преступника в ее руки, чтобы она терзала его в темнице. Просьба удовлетворена. Днем она держит Кёроглы в темнице, а ночи проводит с ним в наслаждениях. Наконец, влюбленные решаются уехать. Дочь паши дает снотворное конюхам, Кёроглы садится на Гырата, она на другого коня — и они выезжают из города. Финал аналогичен другим подобным случаям: погоня, бой, на помощь Кёроглы спешат его соратники и разбойники. В бою гибнет войско Селим-паши, а его самого убивают. По приезде в Чамлыбель Кёроглы раздает награды своим джигитам, устраивает свадьбу и берет Дуна-пашу себе в жены. Она — шестая его жена.

[*Двенадцатый меджлис*]. «Поход Давуд-паши, брата Селим-паши, в Чамлыбель, чтобы отомстить Кёроглы

за кровь брата. Увод Давуд-пашой в плен Эйваза. Поездка Кёроглы за ним. Смерть Давуд-паши».

Структура этого меджлиса несколько отличается от предыдущих. Впервые нападают на Кёроглы. Поводом для похода Давуд-паши служит месть за убитого брата. Давуд-паша, правитель Карса, во главе двадцатипятитысячного войска идет походом на Чамлыбель. Войско располагается неподалеку от Чамлыбеля. Кёроглы в это время со своим отрядом находился на охоте. Эйваз же оставался дома. Он обнаружил войско Давуд-паши, но в неравной борьбе был пленен и привезен в Карс, где его поместили недалеко от резиденции Зиба-ханум, дочери паши. Последняя влюбилась в Эйваза, как только увидела его. По вечерам она сама посещала пленника, снимала с него оковы, приводила к себе и веселилась с ним. Наконец, они решили бежать в Чамлыбель. Зиба-ханум подкупила конюха, достала двух резвых коней, и они ночью выехали из города. Об их побеге узнал паша и устроил погоню. Беглецы были схвачены недалеко от Чамлыбеля. Их вернули в Карс, чтобы казнить там Эйваза.

Тем временем возвратился в Чамлыбель Кёроглы. Не обнаружив Эйваза, он сильно встревожился. Как ни успокаивают его соратники, он не находит себе места. Тревога Кёроглы за жизнь Эйваза передана очень подробно и эмоционально. Наконец, Кёроглы решил отправиться на поиски Эйваза. По дороге он встретился с караваном, водитель которого сообщил, как Эйваз и Зиба-ханум были схвачены Давуд-пашой. Догнав войска Давуд-паши, Кёроглы и его соратники нападают на них. Завязывается неравный бой, но Кёроглы выходит из него победителем. Паша убит, его войско перебито и рассеяно, Кёроглы, Эйваз и Зиба-ханум приезжают в Чамлыбель, где играют пышную свадьбу Эйваза и Зибы, которая становится его второй женой.

Этот меджлис по содержанию напоминает IV сказание «Книги моего деда Коркута», где в отсутствие Казана, который со своей свитой находился также на охоте, дом охранял его сын. Как и в «Кёроглы», на него одного напали враги, увели в плен и заковали в цепи. Сходство ограничивается этим. Дальнейшее развитие событий в разных памятниках сильно расходится, но это не может служить поводом к отрицанию связи между этими двумя памятниками одной этнической группы — огузов, тем

более что совпадают в двух памятниках многие детали, в частности сновидение Кёроглы и Казана, их тревога за судьбу сына (ведь Эйваз заменяет Кёроглы сына) и т. п.

[*Тринадцатый меджлис*]. «Поход Кёроглы в Египет за Хумар-ханум; его борьба с Хусейн-пашой, поражение Хусейн-паши и приход в Чамлыбель Хумар-ханум».

Традиционный сюжет составляет основу этого меджлиса. Очередной купец Кёроглы в городе Мисре (Египет) встречается с дочерью паши, которой он продает драгоценности и в разговоре сообщает ей о Кёроглы. Оказывается, что она давно влюблена в Кёроглы. Дочь паши посылает ему через купца письмо с просьбой увезти ее в Чамлыбель.

Персонажи эпоса делятся на османцев и аджами, последних часто называют еще иранцами (ирани), подразумевая под этим азербайджанцев (Южный Азербайджан входил в состав Ирана как провинция). В этом меджлисе, помимо этнонима «аджам», есть еще этноним «тюрк». Так себя называет купец Ходжа-Назар, которого османцы именуют «аджамоглы» или «иран таджири» («иранский купец»). В этом меджлисе четко проявляется еще одна особенность эпоса, в некоторой степени характерная и для других меджлисов. Всех пришедших в лагерь паши под видом ашика паша просит исполнить песни Кёроглы. Это значит, что слава о нем была распространена не только как о жестоком разбойнике (паши называют его «харами» — «разбойник»), но и как о прославленном поэте-импровизаторе, песни которого были настолько популярны, что исполнялись всеми ашиками.

Получив письмо Хумар-ханум, Кёроглы со своими соратниками (Балли Ахмедом и Демирчиоглы) едет в город Миср за дочерью паши. Они останавливаются в доме старика, жена которого была няней дочери паши (этот мотив встречается не один раз в эпосе). Она сообщает паше о прибытии в город трех ашиков. Паша устраивает большой пир, на который приглашает ашиков. Повторяется неоднократно описанная в эпосе сцена: ашиков просят исполнить песни Кёроглы. Первым поет Кёроглы и воспевает красоту дочери паши, чем вызывает страшный гнев правителя, считающего себя оскорбленным. В мусульманском мире, где женщину держат взаперти и под чадрой, считается позором для семьи, если чужой мужчина увидит ее лицо. Постороннему человеку не разрешается

даже произносить имя чьей-либо жены или дочери в обществе.

За нанесенное оскорбление паша приговаривает ашика к казни. Однако заступничество везира и других приближенных паши спасает его. В самом деле, ведь ашик пел не свои песни, а песни Кёроглы. Интересен мотив заступничества везира. Он просит пашу простить несчастного ашика, который, исполняя чужие песни, зарабатывает себе и своей семье кусок хлеба. Пир закончился благополучно.

На следующий день дочь паши пожелала видеть ашика, не подозревая, что он и есть Кёроглы. Она пригласила его в свой загородный дворец, где никто не мог бы быть свидетелем их встречи. Ашик опять исполнил песню, прославляющую ее красоту. Она обиделась, подумав, что это не может быть песней Кёроглы, но потом узнала, что ашик и есть Кёроглы, и они условились бежать в Чамлыбель.

Далее повторяются шаблонные сцены. Паша узнает о побеге, устраивает погоню, в разгар неравного боя на помощь Кёроглы приходят его соратники, оставшиеся в Чамлыбеле. Сражение заканчивается победой Кёроглы. Хусейн-паша бежит с остатками войска в Миср, а Кёроглы возвращается в Чамлыбель, играет пышную свадьбу — и дочь паши Мисра становится его седьмой женой.

Топоним «Миср» («Мысыр») очень широко приводится в иранских эпических и древнейших тюркоязычных памятниках, например в Уйгурской рукописи «Огузнаме», датируемой XIII в. В этих памятниках под топонимом «Мысыр» подразумевается сказочная страна, некий отдаленный и чуждый тюркам край. Но в Тбилисской рукописи этот топоним сложился, конечно, под влиянием истории. Египет и в самом деле был крайней провинцией Османской империи. Им правили, как и другими провинциями, турецкие паши, назначаемые Стамбулом. Именно таким изображен Египет (Миср) в Тбилисской рукописи, и только в ней он встречается. В других версиях и вариантах эпоса Миср встречается в качестве эпитета меча, в частности меч Кёроглы называется «мисри гылынч» («египетский меч»).

[*Четырнадцатый меджлис*]. «Поход Кёроглы в Дагестан. Его сражение с Агаханом, наместником (вали)

Дагестана. Поражение Агахана и приезд в Чамлыбель его дочери Шахсанам-ханум».

Этот меджлис, имеющий традиционный сюжет, интересен реальными бытовыми деталями и географией. Отличается от других меджлисов на аналогичный сюжет он и композицией. На этот раз Кёроглы узнал о красавице Шахсанам-ханум не от своего купца. Неподалеку от Чамлыбеля остановился караван. Кёроглы приглашает своих соратников посетить караван, чтобы купить нужные вещи. Этого эпизода нет ни в одной из версий. Обычно в таких случаях Кёроглы нападал на караван, взымал дань, а в случае сопротивления грабил и убивал караванщиков. Очевидно, не ожидая от Кёроглы мирного поступка, водитель каравана устроил ему пышный прием, а в ответ Кёроглы пригласил его погостить со своими людьми в Чамлыбеле. И вот на пиру, устроенном Кёроглы в честь главы каравана, он задает купцу традиционный вопрос: «Видел ли он двор пышнее, чем его?». Глава каравана рассказывает о дворе Агахана, наместника Дагестана, и, между прочим, расхваливает красоту его дочери. Так завязывается еще одно повествование о походе Кёроглы за восьмой женой.

Кёроглы решил во что бы то ни стало ехать за Шахсанам-ханум одному. На Гырате с сазом за плечом отправляется он в путь. По дороге встречает он одного из правителей Дагестана, Кулихана, который принимает его за ашика. Долго гостит он у правителя, наконец, открывает ему свое имя. Подружившись с Кулиханом (что также редкий случай в эпосе), Кёроглы продолжает путь к своей цели. Достигнув города Кумука (реальная география), он останавливается в караван-сарае. Затем на площади города он выдает себя за ашика и благодаря этому попадает во дворец Агахана. Дальнейшие события развиваются по сюжетному шаблону других подобных меджлисов: дочь правителя влюбляется в него. Кёроглы инкогнито проводит с ней 17 ночей, затем, убив конюха Агахана, уводит его лучшего коня и с Шахсанам-ханум выезжает в Чамлыбель. Узнав о побеге, Агахан устраивает погоню, но в бою терпит поражение. Кёроглы не убивает его, а по просьбе Шахсанам-ханум оставляет в живых. Приехав в Чамлыбель, они играют свадьбу. Шахсанам-ханум становится восьмой женой Кёроглы. Любопытно, что в этом меджлисе имя девушки — Шахсанам-ханум — созвучно с именем героини популярного

на Ближнем Востоке дастана под названием «Ашик-Гариб» (в туркменской версии — «Шахсенем и Гарыш»).

Выше отмечена достоверность реалий, которыми изобилует меджлис. Например, чтобы попасть в Дагестан, Кёроглы пересекает Дербент, называя его границей. Это соответствует политической географии Дагестана. Когда купец хвалит красоту дочери наместника Дагестана, то Кёроглы спрашивает, каким образом он ее увидел. Купец отвечает, что они туркестанцы (т. е. тюрки) и почти не закрывают лица. На самом деле это так, тюркским племенам (особенно кочевым) свойственна определенная вольность в соблюдении правил мусульманской религии, в частности их женщины не закрывают лица. В меджлисе названы лезгины и кумыки — доподлинные жители Дагестана. Такая достоверность этнонимики — редкое явление для эпоса и лишний раз свидетельствует о том, что эпос еще не так сильно оторвался от своей «исторической» основы. Все эти детали сказитель, видимо, усвоил, путешествуя среди этих народов.

[*Пятнадцатый меджлис*]. «Поход Джалали Кёроглы на город Хамис и похищение Исабалы. Бой Кёроглы с Хасан-пашой, братом Исабалы, и поражение Хасан-паши».

Уже в известной нам ситуации, т. е. в беседе с купцом Ходжа-Джамалом Кёроглы узнает, что в городе Хамисе есть юноша невиданной красоты, которого зовут Исабалы. Чтобы пополнить свой двор еще одним красивым отроком-кравчим, Кёроглы под видом ашика пускается в путь. Достигнув города, он останавливается у старика-шорника. На следующий день он знакомится с Исабалы, который имел обыкновение каждый день по нескольку часов проводить у лавки шорника. Поскольку Кёроглы выдавал себя за ашика, он быстро обратил на себя внимание Исабалы и с его помощью попал во дворец Хасан-паши. Погостив несколько дней у паши, однажды в его отсутствие Кёроглы предложил Исабалы прогуляться. Сев на коней, они выехали за город и долго охотились. Когда, будучи далеко от города, они остановились на отдых, Кёроглы открылся юноше и предложил ехать вместе с ним в Чамлыбель. К этому времени подоспели соратники Кёроглы, и юноша, оказавшись в безвыходном положении, согласился на предложение Кёроглы. Тем временем Ха-

сан-паша обнаружил исчезновение «ашика», а вместе с ним и Исабалы и послал своих еничаров на поиски. Узнав о местопребывании беглецов, Хасан-паша организовал на Чамлыбель поход, но в бою потерпел поражение и вынужден был согласиться с тем, что Кёроглы увез Исабалы. Такова фабула этого меджлиса, но он содержит много любопытных деталей. Самая примечательная из них — это встреча Кёроглы с купцом Ходжа-Джамалом, отец которого был якобы другом отца Кёроглы. Купец рассказывает о взаимоотношениях отца Кёроглы с Шах-Аббасом Сефевидом, который ослепил его. Интересно, что в этом меджлисе говорится о событии (ослеплении отца Кёроглы), которое подробно освещено в последующих, 19-м и 20-м меджлисах.

Встреча Кёроглы с купцом вопреки традиции носила мирный характер. Узнав, что какой-то купец сделал привал под Чамлыбелем, Кёроглы со своими ближайшими соратниками отправился не грабить, как это часто случалось, а навестить его. Кёроглы и купец обменялись любезностями: купец преподнес Кёроглы ценные подарки, а тот устроил в честь купца большой пир. Это второй случай в эпосе, когда Кёроглы мирно общается с купцами.

В этом меджлисе Кёроглы перечисляет города-государства, которые он покорил и которые платят ему дань. К ним относятся: Шаки, Ширван, Нахичевань (азербайджанские города), Тифлис, Ереван, Дербент, Дагестан, Сана и Саккиз (Курдистан). Разумеется, это не полный перечень городов, покоренных Кёроглы. К ним следует прибавить почти все города Рума (Турции), включая столицу Стамбул, а также подвластные ему города-государства Миср, Халаб, Шам, Йемен, Хамис и др. Обо всех этих «вассалах» Кёроглы мы узнаем из его монолога-самовосхваления.

Еще одна деталь. В этом меджлисе Кёроглы четко говорит о своем происхождении из племени текелю («Гоч Кёроглы текелу тек иллидур» — Отважный Кёроглы имеет племя текелю», т. е. происходит из племени текелю). Этот мотив, кстати, приводится Кёроглы почти в каждом из меджлисов после десятого.

[*Шестнадцатый меджлис*]. «Поход Бурджибека в Чамлыбель, пленение им Балли Ахмеда и увоз его в Арзинган. Поездка Кёроглы за Балли Ахмедом, бой с Бурджибеком, освобождение Балли Ахмеда».

Очередная попытка правителей Рума поймать и наказать Кёроглы [14], который причинил им столько зла, была поручена Бурджибеку, одному из полководцев паши Арзингана. Не в меру хвастливый полководец вызвался привести самого Кёроглы со связанными руками, но разумный паша устыдил его и поручил привести хотя бы одного из соратников Кёроглы, в частности Балли Ахмеда, мотивируя свое решение тем, что Балли Ахмед — османец, а служит у Кёроглы.

Бурджибек отправился на поиски якобы потерявшегося табуна и недалеко от Чамлыбеля встретил Балли Ахмеда, который один выехал на охоту. Поверив притворству Бурджибека, Балли Ахмед обещал содействовать ему в поисках его коней. Наевшись дичи, которую убил Балли Ахмед, они легли немного поспать. Бурджибек воспользовался подходящим моментом: пока Балли Ахмед спал, он связал ему руки. Проснувшись, Балли Ахмед нашел себя плененным и так был доставлен во дворец правителя Арзингана, который обещал Бурджибеку за поимку Балли Ахмеда выдать за него свою дочь Перихануm.

Эта фабула не нова. Аналогично поступил Болыбек с Кёроглы. Точно так же, во сне, связывают руки Казану из «Книги моего деда Коркута» и уводят в плен. Дальнейшие события также развертываются в русле известных мотивов, не внося в сюжет ничего нового. В присутствии паши Балли Ахмед дерзит, восхваляет Кёроглы, нанося оскорбление паше, но его не казнят. Заступается за него везир, который предлагает посадить его в темницу, пока не попадет в руки сам Кёроглы.

Между тем дочь паши, увидев храбрость и красоту Балли Ахмеда, влюбляется в него. Как и в предыдущих случаях, она просит отца, чтобы ей поручили изводить его. На самом же деле она тайно проводит с ним веселые ночи. Наконец, Балли Ахмед предлагает ей бежать в Чамлыбель. Она достает двух лучших коней отца, и они выезжают из Арзингана, но Бурджибек устраивает за ними погоню и опять связывает спящего Балли Ахмеда и везет в Арзинган, чтобы там предать его казни. Тем временем Кёроглы, встревоженный отсутствием Балли Ахмеда в Чамлыбеле, посылает людей на его поиски, узнает

[14] С призывом к полководцам пойти против Давида обращается и правитель Мсыра в эпосе «Давид Сасунский».

о случившемся и выезжает на помощь. Он и его соратники спасают Балли Ахмеда, убив в бою Бурджибека и множество его людей. По возвращении в Чамлыбель Кёроглы велит подготовить свадебный стол и женит Балли Ахмеда на дочери паши Арзингана.

[*Семнадцатый меджлис*]. «Поход Кёроглы за Хасан Джалали. Женитьба Болыбека-полководца. Бой Кёроглы с Абдал-пашой, наместником Бахбахана, поражение последнего. Выдача замуж его дочери Марджанханум за Хасана Джалали».

Сюжет этого меджлиса многоплановый. События наслаиваются на события, в результате создается цепь обрамленных повестей. Этот стиль в какой-то мере характерен и для других меджлисов, но в них все события тесно связаны между собой. В разбираемом же меджлисе два параллельных сюжета, далеких друг от друга. Так, повествование начинается с того, что давний враг Кёроглы Болыбек раскаялся в своих поступках и ищет пути примирения с Кёроглы. В этом помогает ему Гизироглы Мустафабек. Примирение состоялось. Более того, Кёроглы устраивает ему пышную свадьбу. В разгар торжества к Кёроглы подошел старик и сказал, что торжество было бы полнее, если бы на нем присутствовал знаменитый Хасан Джалали. Решено было пригласить его на свадьбу. За ним отправился сам Кёроглы.

Далее этот эпизод развивается в плане азербайджанских сказок. Кёроглы попадает в пустую крепость, залы которой уставлены всякими яствами. Он утоляет голод, затем замечает вооруженный отряд во главе с отважным джигитом. Им оказался хозяин крепости, которого возмутил поступок Кёроглы. Они вступили в единоборство, но ни один не смог одержать верх над другим. Состоялось примирение и братание. За обедом хозяин крепости получает записку от своей нареченной, которая взывает о помощи, так как отец насильно выдает ее замуж за другого. (Здесь сказочной деталью является сорокадневный срок, в течение которого следует спасти девушку.) В крепости живет сестра хозяина. Оставив ее на попечение Кёроглы, джигит отправляется за нареченной.

Отыскав ее, по веревочной лестнице он влезает в комнату своей невесты (сказочный мотив). Влюбленные принимают решение бежать. По дороге они останавливаются у родника и засыпают. Тем временем отец девушки Абдал-

паша, узнав о случившемся, посылает за ними погоню. Его людям удается во время сна связать похитителя и привести беглецов в город. Отважный джигит заточен в темницу, но его возлюбленная велит прорыть подземный проход от своего дворца до темницы. Через этот проход она проникает к нему (сказочный элемент).

Кёроглы узнает о том, что хозяин дома, в котором он остановился, и есть тот, кого он ищет, т. е. Хасан Джалали. После его отъезда Кёроглы тут же собирается в путь, чтобы помочь ему. Кёроглы прибывает в город Бахбахан, узнает о местонахождении Хасана Джалали и освобождает его. Втроем под покровом ночи выезжают они из города.

Абдал-паша во главе войска выехал за беглецами и застал их на отдыхе. С намерением обмануть их, вернуть в город и там казнить он предложил Кёроглы мир и дал согласие выдать свою дочь за Хасана Джалали. Но обману отца помешала сама дочь, которая разоблачила его. В неравном бою, в котором участвовала и дочь паши, Кёроглы одержал победу. Подоспели соратники Кёроглы, и войско Абдал-паши было разбито, а он сам погиб.

Кёроглы решил сыграть свадьбу Хасана Джалали, его люди вели подготовку к свадьбе. В это время сын Абдал-паши Фархад-паша напал на них, чтобы отомстить за отца, но и он был разбит. Сыграли свадьбу Хасана Джалали и вернулись в его крепость, где их ждала его сестра. Хасан Джалали предложил ее в жены Кёроглы, но тот решил выдать ее за Зульфигарбека.

Таким образом, повествование возвращается к первоначальному сюжету. Кёроглы и его соратники приезжают в Чамлыбель, чтобы сыграть свадьбу Болыбека и заодно Зульфигарбека. Подготовка к свадьбе сопровождается новым приключением. Эйваз с небольшим отрядом едет за продуктами. На обратном пути он встречает стадо овец, принадлежащее Кадыраге, главе нескольких племен. Эйваз связывает руки пастуху и уводит стадо. Кёроглы упрекает Эйваза за совершенный поступок. Эйваз отвечает, что отобрал стадо у османцев.

Семнадцатый меджлис примечателен не только своим усложненным сюжетом. В нем отчетливо выражена ненависть повстанцев к османцам, что, безусловно, связано с периодом бесконечных войн сефевидского Ирана против Турции. Не менее примечательно и имя Хасана Джалали. Известно, что Кёроглы тоже носит имя Джа-

лали, но между ним и Хасаном нет никакого родства даже в плане принадлежности к одному племени. Кёроглы назван Джалали потому, что, как он сам объясняет, принадлежит к одноименному племени, а нисба Хасана свидетельствует о его причастности к известному антифеодальному движению джалалидов.

Наконец, отметим еще одну особенность этого меджлиса — его насыщенность сказочными элементами и наличие в нем амазонки, в роли которой выступает невеста Хасана Джалали. Этот мотив не чужд огузской и иранской эпической традиции. Он широко отмечен в «Книге моего деда Коркута» и в «Шахнаме». В туркменской же версии эпоса имеется специальный дастан, воспевающий отвагу девушки Хирмандели.

[*Восемнадцатый меджлис*]. «Пленение Эйваза Кадырагой. Поход Кёроглы на Кадырагу и победа над ним».

Меджлис построен на мотиве мести и состоит из двух сюжетных линий. В первой — месть Кадыраги за увод его стада, о чем рассказывается в предыдущем меджлисе. Зная, что ему не победить Кёроглы, Кадырага решил взять в плен и казнить его любимца Эйваза. Эйваз был на охоте, где познакомился с одиноким конником. Это был Кадырага, который подкарауливал его. Ничего не подозревая, Эйваз оказал ему хороший прием, угостил дичью. Наевшись и напившись, они легли в поле отдохнуть. Когда Эйваз погрузился в сон, Кадырага связал ему руки, привез к себе и бросил в темницу.

Далее повторяются сцены предыдущих глав: сестра (иногда она названа дочерью) Кадыраги, увидев красавца Эйваза, влюбляется в него и ночи проводит с ним в его темнице. Наконец, они решаются бежать в Чамлыбель. Для этого Эйваз убивает всех конюхов, уводит из конюшни двух резвых коней, и влюбленные уезжают из города.

Обнаружив отсутствие Эйваза, Кёроглы сильно забеспокоился, послал людей на его поиски, затем велел оседлать коней и выехал вместе со своими джигитами ему на выручку. Отряд Кёроглы расположился неподалеку от места отдыха беглецов, на поимку которых ехало уже войско во главе с Кадырагой. Противники встретились, когда Кадырага уже готовился схватить беглецов. Бой между Кёроглы и Кадырагой закончился поражением и смертью последнего. Однако Кёроглы не мог вернуться

в Чамлыбель, узнав о том, что Теймур-паша, сын Кадыраги, идет на него со своим войском, чтобы отомстить за смерть отца. И это сражение окончилось победой Кёроглы. Ограбив казну Кадыраги, место хранения которой указала его дочь, Кёроглы вернулся в Чамлыбель и сыграл третью свадьбу Эйваза, поженив его на дочери Кадыраги.

Восемнадцатый меджлис по сюжету отличается от других тем, что Кёроглы борется здесь не с османскими пашами, по существу это междоусобная борьба. Судя по тексту, речь идет о реке Араксе, потому что люди Кёроглы, переправившись через Туна, попадают в Ереван и Грузию. (В туркменском эпосе «Гёроглы» часто приводится название реки Аракс, на поймах которой пасутся табуны.) Впервые в эпосе противники Кёроглы ведут в бой не еничаров, а бросают клич среди племени. По тексту Кадырага (не паша, а ага, т. е. помещик) представлен могущественным, отважным, не подчиняющимся ни одному паше. Такими были вожди туркменских кочевых племен, заселявших пограничные районы Турции, Ирана и Закавказья.

В этом меджлисе нашли отражение многие древнетюркские традиции: дочь Кадыраги, например, отважная наездница и воительница (ср. с Бурла-хатун из «Книги моего деда Коркута» и с женщинами других памятников, в том числе с Хирмандели из «Гёроглы»). Весьма примечательна здесь одна деталь. Дочь Кадыраги выступает против своего отца из-за религиозных побуждений. Оказывается, она давно тайно исповедывает шиизм, а ее родственники — сунниты. Этот мотив нашел более яркое выражение в древнетюркском «Огузнаме», где Огуз также выступает против своего отца по религиозным побуждениям. Кроме того, он женится только на той, которая тайно от родителей исповедывает единое божество.

[*Двадцать первый меджлис*] [15]. «Поход Джалали Кёроглы в Тахте Сулейман. Бой с Аязбеком Чардоули и победа над ним. Приезд Хуршид-ханум в Чамлыбель».

Двадцать первый меджлис повествует, так же как и восемнадцатый, о походе Кёроглы не на турецких пашей, а на курдов. Соответственно меняется и обстановка. Курды, как кочевники, живут в палатках, а не во двор-

[15] Девятнадцатый и двадцатый меджлисы рассмотрены выше.

цах. Дочь вождя, например, не имеет ни прислуги, ни фавориток, она более свободна в своих действиях, не закрывает лицо перед мужчинами и т. п. Вождь племени принимает гостей в шатре для приема. Его гарем размещен в палатках, и нет в них той пышности и удобства, как при дворах пашей. Жилище устлано коврами.

Курдские вожди отличаются от турецких пашей своим гостеприимством, искренностью, преданностью в дружбе. Эти черты особо вырисовываются на фоне предательства и жестокости, проявляемых, например, Ходжа-Якубом, союзником Кёроглы, и самим Кёроглы. В самом деле, Аязбек только из жалости и человеколюбия позволяет Ходжа-Якубу месяцами гостить у него, одаряет его подарками, а в благодарность получает предательство. И вот после долгого пребывания в доме Аязбека Ходжа-Якуб совращает с пути дочь хозяина рассказами о Кёроглы. Она заочно влюбляется в Кёроглы и просит Ходжа-Якуба передать Кёроглы от ее имени, чтобы тот приехал и увез ее. Ходжа-Якуб выполняет ее просьбу. Кёроглы с Ходжа-Якубом едет за Хуршид-ханум, дочерью Аязбека, и появляется в доме последнего как ашик. Радушный прием, оказанный ему и Ходжа-Якубу, не смущает их. Они продолжают плести интриги. Ходжа-Якуб устраивает тайные свидания Хуршид-ханум с Кёроглы. В течение месяца с поздней ночи до утра, когда все спят, влюбленные проводят в веселье, а Ходжа-Якуб караулит их. Наконец, они решаются бежать в Чамлыбель. Кёроглы отрубает головы двум конюхам Аязбека, когда они заснули, приводит двух коней, и беглецы втроем пускаются в путь.

Далее, как и в других аналогичных ситуациях, отряд Кёроглы спешит ему на помощь и прибывает как раз в разгар боя Кёроглы с Аязбеком, устроившим погоню за беглецами. Финал шаблонный: Кёроглы одерживает победу. В Чамлыбеле играют свадьбу, и Кёроглы женится в девятый раз — на дочери Аязбека Хуршид-ханум.

[*Двадцать второй меджлис*]. «Эйваз разгневался на Кёроглы, когда тот был пьян и уехал к Назару Джалали в город Ван. Поход Кёроглы за ним. Бой Кёроглы и Назара Джалали и гибель последнего».

В историю сефевидского Ирана город Ван вошел как жертва жестокости. Например, Шах-Аббас I и его преемник дважды разрушали этот город до основания. По-види-

мому, события двадцать второго меджлиса являются в какой-то мере эхом истории. В этом меджлисе интересны два положения: во-первых, мотив ухода Эйваза от Кёроглы к Назару Джалали, во-вторых, образ Джалали, связанный, безусловно, с движением джалалидов на территории Османской империи.

Выше мы говорили о роли, которую придавали отрокам-красавцам при дворах отдельных правителей. Но Кёроглы привел Эйваза в свою резиденцию как брата. Об этом он сообщил ему и его дяде Рейхан-Арабу. Однако чрезмерное внимание Кёроглы к Эйвазу, бесконечные любовные газели, которые он поет, восхваляя его красоту, нередко вызывают у жен Кёроглы сомнение в бескорыстности этих песен. Вот и теперь. В состоянии сильного опьянения Кёроглы, пораженный красотой Эйваза, притягивает его к себе и целует. Молодой человек оскорблен, дерзит Кёроглы, разбивает его саз об пол, заявляя, что он мужчина и останется им. Кёроглы в гневе выгоняет его из собрания и велит посадить под замок. Однако ночью Эйваз ломает дверь, берет из конюшни коня и уезжает в город Ван к противнику Кёроглы Назару Джалали, который давно мечтал иметь Эйваза кравчим при своем дворе. Эйваз принят с большими почестями, но он вскоре начинает тосковать по Чамлыбелю, а уйти не может, потому что к нему приставлены охранники.

Отрезвев, Кёроглы кается в своем поступке и посылает людей в разные стороны узнать о местонахождении Эйваза. Его доверенный купец Ходжа-Якуб приезжает к Назару Джалали, там же встречает и Эйваза, который изъявляет желание вернуться домой. Об этом сообщают Кёроглы. К нему со своими отрядами приезжают Мустафабек и дядя Эйваза Рейхан-Араб. Все трое во главе большого войска нападают на Назара Джалали, убивают его в бою и возвращаются с Эйвазом в Чамлыбель.

В этом меджлисе обращает на себя внимание смягчение жестокостей, которые характерны для других меджлисов. Например, свита Кёроглы предлагает возвращение Эйваза решить мирным путем, считая, что Назар Джалали не насильно уводил Эйваза, а Эйваз сам отправился к нему. Кёроглы впервые поступает разумно, пишет письмо Назару Джалали с просьбой вернуть Эйваза. Только после отказа последнего начинается бой. По совету своей свиты Кёроглы отказывается разорять и грабить город Ван, считая, что население не виновато и не

имеет никакого отношения к Назару Джалали, убитому в бою. Наконец, захваченные трофеи и имущество Назара Джалали Кёроглы делит между участниками боя.

Описанный сюжет имеется в туркменской и узбекской версиях дастанов о Кёроглы, хотя коллизия в обеих версиях произошла не между Овезом (так он называется в туркменской версии) и Гёроглы, а между Овезом и одним из соратников Гёроглы, Тулумбаем, который только ради красоты Овеза приехал в Чанглыбель (Чамлыбель). В этих версиях Гёроглы показан пассивным правителем, всецело зависящим от своих соратников. Именно в такой обстановке они вынуждают Гёроглы разрешить на одну ночь Овезу (Авазу по-узбекски) выступить кравчим на пиру соратников, где отсутствовал сам Гёроглы. В оргии, устроенной соратниками, в состоянии сильного опьянения Тулумбай насильно целует Овеза, но Овез отстаивает свою честь, жестоко мстит наглецу. Этот сюжет отсутствует в западных версиях и вариантах эпоса. Наличие его в Тбилисской рукописи еще раз подтверждает мысль о близости этой рукописи к восточным версиям эпоса.

[*Двадцать третий меджлис*]. «Поход Сархоша, соратника Кёроглы, на Диярбекир за дочерью Мелик-паши Махваш-ханум. Пленение Сархоша. Поход Кёроглы с целью выручить Сархоша, его бой с Мелик-пашой и победа над ним».

Сюжет двадцать третьего меджлиса построен по общей схеме, но меджлис имеет и дополнительные сюжетные линии, включенные в повествование в виде обрамления. Фактически повествование распадается на три фабулы. Первая фабула: поездка Сархоша за Махваш-ханум, дочерью Мелик-паши, в Диярбекир, объяснение ей в любви, совместный побег, погоня и пленение; повторный побег и прибытие Сархоша в Чамлыбель.

Вторая фабула: поездка Кёроглы за дочерью Мелик-паши. Его бой с последним. Поражение и гибель Мелик-паши. Приезд Махваш-ханум в Чамлыбель, ее свадьба с Сархошем.

Между этими двумя фабулами вклинивается не связанная с ними третья фабула: по дороге в Диярбекир Кёроглы встречает караван армянского купца. По своему обыкновению Кёроглы выдает себя за ашика и встречает теплый прием со стороны купца, который снабжает его

большими деньгами, чтобы он отвез их своей семье, а сам вернулся к нему на службу. Но Кёроглы решил во что бы то ни стало убить купца. Он на время скрылся, а потом напал на купца. Состоялась битва. Купец одолел Кёроглы в единоборстве, положил его на лопатки и готов был отрубить ему голову, но Кёроглы в слезах попросил пощады. Купец пожалел противника и оставил его в живых, но Кёроглы во второй раз поступил недостойно богатыря. Незаметно пробрался он к купцу и зарубил его, забрав все его имущество. Кёроглы часто поступал недостойным образом, но каждый раз что-то в какой-то степени оправдывало его действия против врага. Но эпизод с армянским купцом не имеет никакого оправдания. Не случайно, наверно, сказитель предает этот факт как бы забвению. В дальнейшем, когда Кёроглы выполнил свою миссию — освободил Сархоша и вернулся домой, — он против обыкновения ни словом не обмолвился о встрече с купцом, а награбленное богатство оставил в пещере. Благородным поступком Кёроглы можно считать, что он простил Сархоша за его неудачу. Это не входило в его правила. Кёроглы неудачника или убивал, или выгонял из отряда. Но в случае с Сархошем он изменил своим правилам. Более того, сам привез Махвашханум и выдал ее замуж за Сархоша, что вызвало восторг его соратников и подняло его авторитет.

Этот сюжет во многих деталях повторяет события из среднеазиатских версий, в частности из узбекской (эпизод с Гули Хараман) и туркменской (Безарган — «купец»). Но в туркменской версии это благородный купец-тифлисец. Купец-армянин в Тбилисской рукописи не случаен, если учесть тесный контакт между азербайджанцами и армянами. В эпическом творчестве этих народов нет мотива вражды между соседями, за исключением дастана «Асли и Керем», одинаково популярного как среди азербайджанцев и турок, так и среди армян и грузин. В этом дастане мотив вражды отца девушки к юноше-азербайджанцу носит религиозный характер: армянин христианин не желает видеть дочь замужем за мусульманином и строит препятствия влюбленным. В Тбилисской рукописи этого мотива нет. Кёроглы поступает подло с купцом не потому, что он армянин, а по необъяснимому внутреннему инстинкту. Этого сюжета нет в западных версиях и варнантах.

[*Двадцать четвертый меджлис*]. «О том, как Махбуб из отряда Джалали Кёроглы влюбился в Серахи-ханум, дочь Мири-паши. Поездка Махбуба за ней в город Айн и его пленение. Поход Кёроглы на Мири-пашу. Бой между ними».

Поход за девушкой — основная сюжетная канва и этого меджлиса. Однако отличает его от аналогичных меджлисов экспозиция, построенная по типу сказок и романических дастанов. Махбубу снится сон. Святой старец преподносит ему чашу с любовным напитком и внушает любовь к Серахи-ханум, дочери Мири-паши, правителя города Айна. Святым старцем оказался Хизр — популярный мифический образ сказок и романических дастанов. Он уже в туркменской версии эпоса в аналогичной ситуации внушает Гёроглы любовь к неземной красавице пери, предсказывает ему долгую жизнь (120 лет), знание 72 языков и непобедимость.

Махбуб намерен один отправиться за возлюбленной, несмотря на то что друзья отговаривают его от этого. В этом эпизоде примечателен бой Махбуба с огромным войском, бóльшую часть которого он рубит мечом. Однако противник берет Махбуба в плен, нанеся ему несколько тяжелых ран. Его бросают в подземелье, где за ним ухаживает дочь правителя (обычная ситуация для многих эпических памятников тюрко-ираноязычных народов). Как и в аналогичных ситуациях, Кёроглы во главе своего отряда едет спасать своего соратника. Разгорается страшный бой. Кёроглы побеждает, а затем в Чамлыбеле играет свадьбу, выдавая Серахи-ханум за Махбуба.

[*Двадцать пятый меджлис*] «Поход Кёроглы на город Малатья. Бой с Фарханом и его смерть. Приезд в Чамлыбель Кен'ана, сына Фарханга».

По уже выработанной схеме эпоса Кёроглы решает один отправиться за Кен'аном. Его соратники долго уговаривают его взять с собой кого-нибудь из отряда. Чтобы никого не обидеть, Кёроглы выезжает со всем своим отрядом в 7777 сабель. В эпосе это впервые, когда Кёроглы берет в поход весь свой отряд. Для этого есть повод. По рассказу купца, Фарханг — могущественный и отважный богатырь, которому нет равного в мире. Во время состязаний, устраиваемых Фарханом на площади своей столицы, он сам проявлял невиданный и неслыханный героизм (аналогичные состязания на площади перед своей рези-

денцией устраивал Байындырхан из «Книги моего деда Коркута»).

У ворот Малатьи встречаются две армии. В отличие от других меджлисов сражения ведутся здесь по всем правилам ведения войны: ночью они прекращаются, а с наступлением дня начинается новый бой. Так продолжается в течение нескольких дней, пока Фарханг не предлагает Кёроглы вступить с ним в единоборство, которое заканчивается в пользу Кёроглы. По установленной традиции все имущество убитых Кёроглы делит между своими соратниками, Кен'ана же приводит в Чамлыбель и назначает кравчим.

В этом своеобразном меджлисе примечательны описание боев и бесконечное самовосхваление воюющих, главным образом Кёроглы и Фарханга. Все это создает впечатление настоящих сцен героических сражений. Меджлис лишен интимностей романических дастанов и сказочных элементов.

[*Двадцать шестой меджлис*]. «Поход Эйвазбалы на город Сулейманийе, чтобы привести Сабах-ханум, дочь Сулейман-паши. Поездка за ним Джалали Кёроглы. Бой с Сулейман-пашой и его смерть».

Сюжет традиционен. Только вместо Кёроглы в поход за девушкой отправляется Эйваз. Красавица, дочь Сулейман-паши, по-видимому, курдянка, поскольку Сулейман-паша — правитель Сулейманийе, ныне столицы иракского Курдистана. О курдском происхождении героини говорится и в песнях-монологах. Весть о красавице приносит все тот же Ходжа-Якуб, который случайно встречает ее и рассказывает ей о Кёроглы. Как во всех подобных случаях, она пишет письмо Кёроглы с предложением похитить ее.

Эйваз без приключений достигает Сулейманийе, где случайно на улице встречает старуху, у которой останавливается (мотив, популярный во всех версиях эпоса). Она оказалась кормилицей Сабах-ханум. Старуха тут же устраивает их встречу. Эйваз несколько ночей беспрепятственно проводит в спальне девушки. Между тем Кёроглы, обеспокоенный долгим отсутствием Эйваза, едет за ним. Следом за Кёроглы в путь отправляется весь его отряд. Кёроглы под видом ашика попадает на пир к Сулейман-паше, но выдает себя. Завязывается бой. Кёроглы убивает множество людей, а сам скрывается под

покровом ночи. Случайно он встречает Эйваза, в ту же ночь они увозят Сабах-ханум.

Далее по схеме предыдущих аналогичных сюжетов разгорается бой. Победу одерживает Кёроглы. Победители приезжают в Чамлыбель, где играют пышную свадьбу, выдавая Сабах-ханум за Эйваза. Она — его четвертая жена.

[*Двадцать седьмой меджлис*]. «Отправка Хундкаром Рума двадцатитысячного войска во главе с Меджидагой на войну против Джалали Кёроглы. Бой между ними. Смерть Меджидаги».

Впервые организуется вооруженная борьба против Кёроглы. Хундкар Рума (султан Турции) посылает против Кёроглы не отдельного убийцу, как в предыдущих случаях, а настоящее войско во главе с опытным полководцем. Тем не менее война так и не состоялась, если не принимать во внимание финал меджлиса, где соратники Кёроглы организуют погоню, вступают в бой с войском Меджидаги, побеждают в сражении и убивают полководца.

Меджидага во главе войска подходит к Чамлыбелю и разбивает рядом с ним свой лагерь. Ему удается взять в плен нескольких воинов Кёроглы, которые были на охоте. Не зная, что случилось с воинами, Кёроглы в одежде ашика, с сазом в руках, безоружный попадает в лагерь Меджидаги. Сначала его принимают хорошо, затем устраивают очную ставку с другими пленными. Узнав, что перед ними не ашик, а сам Кёроглы, Меджидага велит связать его и ведет к Хундкару, но финал обычен, мы рассказывали о нем выше.

[*Двадцать восьмой меджлис*]. «Поездка Джалали Кёроглы в Исфахан к Шах-Аббасу. Его смерть по дороге и похороны в селе Мурчехурд».

Этот меджлис подытоживает долгую героическую жизнь одного из великолепнейших персонажей мирового эпоса. Как видно из предыдущих обзоров, Кёроглы наводил ужас на землях Рума, Дагестана, Курдистана, Северного Азербайджана, Египта, Сирии, Ирака. Но в тех меджлисах предана забвению основная цель жизни героя — месть Шах-Аббасу за обиду, которую он нанес его отцу. И вот, в конце своей жизни, когда он уже постарел, когда многие его соратники покинули Чамлыбель, видя бесперспективность продолжения борьбы во главе с пре-

старелым и немощным вождем, Кёроглы решается ехать в Исфахан, чтобы отомстить Шах-Аббасу.

Трагедия героя описана очень выразительно. Пожалуй, этот меджлис по эмоциональности можно считать наилучшим. Бессилие героя, утешение и сочувствие соратников не могут оставить читателя и слушателя безразличными. Кульминация достигается смертью боевого коня Кёроглы. Эта смерть символична и говорит о безвозвратности славы Чамлыбеля. Смерть Гырата оплакивают все оставшиеся с Кёроглы верные соратники. Это уже не героическая страница, а мужской плач по потерянному.

Шах-Аббас все еще полон затаенной злобы. Его ужасает даже обессилевший старик. Он готов любой ценой заманить Кёроглы в свое логово, чтобы рассчитаться с ним. Шах-Аббас посылает Кёроглы подарки и льстивое письмо. Кёроглы отвергает все это и готов сам, собрав последние силы, отомстить злейшему врагу. Оставшиеся с ним соратники слезно уговаривают его отказаться от безумной затеи или, по крайней мере взять их с собой, но тщетно.

Кёроглы один отправляется в Исфахан, по пути на горе Кафланкух (реальная топонимия в Южном Азербайджане) встречает отряд разбойников (харами), вождь которых оказывает ему почести и предлагает свою помощь. Кёроглы отказывается от помощи, но соглашается взять у них более резвого коня, которого предлагает глава разбойников.

Кёроглы добирается до деревни Мурчахорд (такая деревня есть на самом деле) недалеко от Исфахана, где заболевает. Шах-Аббас продолжает плести интриги. Он направляет трех своих везиров к Кёроглы с тем, чтобы те любыми способами заманили его в Исфахан. Они обнаруживают уже безнадежно больного Кёроглы, проявляют к нему жалость, но поздно. Умирая, Кёроглы завещает похоронить его у дороги с тем, чтобы проезжие могли бы помолиться за него. Везиры выполняют его завещание. Сказитель завершает повествование тем, что впоследствии поклонники Кёроглы воздвигнули над его могилой гробницу. Это традиционный финал повествования об эпических героях. Вспомним многочисленные гробницы, приписываемые тому или иному герою эпоса. Такая же гробница у Сырдарьи принадлежит якобы Деду Коркуту.

Глава четвертая

Дастан о Гарибе и Шахсанам[1]

«Ашик-Гариб» (в разных национальных версиях дастан имеет разное название: «Шасенем и Гарып» у туркмен, «Гарибджон дастони» у хорезмийцев, «Ашик-Гариб и Шахсанам» у узбеков, «Гарып-ашык» у каракалпаков и др.) принадлежит к числу новеллистических дастанов. Он широко распространен в Закавказье, Средней Азии, на Балканском полуострове и в Малой Азии; есть свидетельства о его распространении в Крыму у караимов и среди горцев Кабарды. В нашей работе мы остановимся главным образом на эпических взаимосвязях туркмен, азербайджанцев и турок — народов, генетическая общность которых сложилась, как известно, под влиянием огузских племен.

Находясь на Кавказе в 1837 г., М. Ю. Лермонтов впервые записал азербайджанскую сказку о Гарибе («Ашик-Кериб» — 78, 195—207). Почти полвека спустя в Турции (Стамбуле) двумя изданиями литографическим способом была выпущена книга, в которой содержался и дастан об Ашик-Гарибе (198[а]).

В турецкой книге повторяется то же, что и в сказке «Ашик-Кериб» Лермонтова, за исключением начала повести и ее формы — обычной для туркоязычных дастанов с характерным чередованием прозы и стиха. Кроме того, эта повесть отличается от лермонтовской сказки вводом в сюжет совершенно нового эпизода. Если в «Ашик-Керибе» повествование начинается действием героя в Тифлисе, то в турецкой книге этому предшествует событие, показывающее, как купеческий сын тебризец Гариб после смерти отца попадает в Тифлис. Этот эпизод, по существу, является прологом к повести.

В Тебризе умирает богатый купец, оставив сиротами сына и дочь. Четырнадцатилетний Гариб попадает в компанию плутов, вместе с которыми он за короткий срок проматывает все свое состояние. В поисках работы он

[1] В этом разделе книги развиваются концепции и разбор материалов, осуществленные автором в кандидатской диссертации. См.: *Короглы Х. Г.* «Шахсенем и Гарып» — народный дастан. М., 1955 (диссертация и автореферат).

становится учеником певцов (ашиков) в кофейне. Далее, как и во многих других романических дастанах, ему снится сон, в котором Хызр (Хыдыр) внушает ему любовь к дочери тифлисского купца — Шахсанам. Гариб с матерью и сестрой переезжает в Тифлис и нанимается певцом в кофейне Дели Махмуда. Слух о мастерстве Гариба быстро облетает город и доходит до Шахсанам, которой Хызр также внушил во сне любовь к Гарибу. Дальнейшие события совпадают с лермонтовской сказкой «Ашик-Кериб».

Имена персонажей «Ашик-Кериба» у Лермонтова (кроме имени самого героя) отличны от имен тех же персонажей других известных нам версий дастана «Шасенем и Гарып» и повести «Ашик-Гариб». Например, в «Ашик-Керибе» главная героиня, выступающая во всех версиях дастана под именем Шахсанам, носит имя Магуль-Мегери, соперник героя Шахвалад — Куршудбек, отец девушки Бахрамбек — Аяк-ага, а самого Гариба, известного во всех версиях под именем Расул, в «Ашик-Керибе» называют Решид. Отсюда следует вывод, что в Азербайджане, точнее в Закавказье, имеется не один вариант повести о Гарибе и Шахсанам. И действительно, в Лачинском районе Азербайджанской ССР рассказывается другой вариант повести, в котором героиню зовут не Шахсанам, а Маху-Мехр, ее отца — Бахрамбек, а соперника — Куршудбек (8, 174).

В армянской версии этой повести героиню также называют Мауль-Меери, хотя по именам персонажей она во многом повторяет шемахинский вариант азербайджанской версии.

К лермонтовской версии близка грузинская версия «Ашик-Гариб», записанная в 1930 г. в Грузии, в селении Таласи, недалеко от Ахалциха (9, 229). Действие ее, как и в лермонтовской сказке, развертывается прямо в Тифлисе; имена персонажей в ней также совпадают с лермонтовской записью. Таким образом, можно предположить, что Лермонтов записал именно тот вариант азербайджанского дастана, который носит заметные следы и грузинского фольклора.

Возвращаясь к турецкой версии, следует отметить, что она отличается напыщенностью описаний и множеством дополнительных мелких эпизодов, не влияющих на основной сюжет. Можно предположить, что вычурный язык дастана и отдельные дополнения введены в него

издателями. Вряд ли народным сказителям XIX в. были свойственны подобные описания внешности юноши: «Был у него сын по имени Расул, 14-летний, с короной счастья на челе, с узкой талией, рот подобно бутону, губы — черешни, зубы — перлы, с шеей длиною в пядь, склонен к кокетству, кудри — гиацинт, сам искуситель мира, по красоте подобен 14-дневной луне. Увидев его, всякий влюблялся, таким он был искусителем, был героем со взглядом палача. Постоянно проводил свой досуг в развлечениях» (198[а], 2).

Большинство этих сравнений бытует в фольклоре, но тем не менее подобная риторика является результатом влияния письменной литературы. Этим же, вероятно, следует объяснить и пролог дастана, написанный в духе назидательных рассказов. Введением этого эпизода в дастан составитель, видимо, преследовал, цель поучать купеческих сынков, указывать им на пагубность разгульной жизни. Можно предположить, что составитель был представителем торговой прослойки общества. Дастан издан, как мы уже отметили, в конце XIX в. К этому времени как в Турции, так и в Азербайджане из торговой среды стала выделяться интеллигенция, которая проявляла интерес к народному творчеству. Появление в печати в последней четверти XIX в. таких народных дастанов, как «Ашик-Гариб», «Тахир-Зохре» и др., не случайно. Именно в это время Ашик-Гариб трактуется уже не как представитель беднейших слоев населения, а как сын богатого купца, который по неопытности вступает на скользкую дорогу, приведшую его к полному разорению.

Пролог важен не только с назидательной точки зрения, но и для последовательного изложения событий в дастане. Здесь по ходу действия Гариб показан бедным; он вынужден пуститься в путь за заработком, чтобы жениться на дочери богатого родителя. В прологе рассказана история обнищания Гариба — представителя торговой прослойки, каким он изображен в турецкой и азербайджанской версиях. В то же время эпизод с плутами не выдуман составителями турецкой версии: мы встречаем его в народной форме азербайджанского дастана. Взят же этот эпизод, вероятно, из известных сказок о плутах, имеющих хождение на всем Ближнем Востоке. Введение этого эпизода в дастан, помпезность его языка, титульное название книги — «Известная своей тради-

ционностью повесть об Ашик-Гарибе» — все это свидетельствует о том, что мы имеем дело с литературной обработкой народного варианта. Об этом говорит и вклинившаяся в 8- и 11-стопные строфические народные стихи следующая газель чисто литературного происхождения:

Я погружен в море печали, приходи, о ты, чьи брови
как полумесяц,
Я еще дышу, приходи, о юная моя, приходи.
Разлука с тобой терзает мне душу, о луноликая,
Озари меня светом твоего лица и твоей красоты,
приходи.
Я измучился, размышляя над тем, любишь ли ты меня.
Видно, добиться любви твоей нелегко, приходи.

(198а, 26)

В VIII томе «Образцов» В. В. Радлова помещены «„Ашик-Кариб" тӱркӱлӓри», собранные И. Куношем среди караимов Крыма. Труд И. Куноша (92) представлен в виде отдельных стихотворений, лишенных какого бы то ни было сюжета и по содержанию очень близких к турецкой версии. Только знакомый с сюжетом дастана об Ашик-Гарибе может из записи И. Куноша извлечь отдельные сюжетные линии или эпизоды. Например, прощание Гариба с матерью и сестрой перед отъездом в Тифлис или прощание с Шахсанам перед тем, как он отправляется зарабатывать деньги на свадьбу. О том, что именно с этой целью он покидает на время свою возлюбленную, мы узнаем только со слов Санам. Она говорит:

Мой господин [бог] поможет нам соединиться.
Гариб, я не вытерплю гнета разлуки,
Бог пошлет нам богатство, если ты хочешь его.
Гариб, душа моя, не уезжай в румский край.

(92, 66)

А следующие стихи говорят о том, что в отсутствие сына мать ослепла от слез:

Несколько слов имею к господам моим,
Лишилась зрения, говоря: «О сын, о сын!»
Стану жертвой тех, кто даст [мне] весть,
Лишилась зрения, говоря: «О сын, о сын!»

(92, 73)

Из отдельных стихотворений мы узнаем й о том, что Гариб — тебризец, что он приехал в Тифлис, а затем отправился в путешествие, чтобы накопить необходимые средства для женитьбы. С этой целью он попадает в Халап, семь лет проводит на чужбине. Тот же купец, что и в турецкой книге, находит его. Он возвращается в Тифлис

и женится на Шахсанам. Есть упоминание и о том, что Шахсанам в его отсутствие выдают замуж:

Услышал, что Санам невестой названа.

(92, 84)

Несомненно, что записанный И. Куношем «„Ашик-Кариб“ тўркўлäри» является лишь стихотворной частью турецкой версии. Например, «„Ашик-Кариб“ тўркўлäри» начинается стихотворением, написанным четверостишиями и состоящим из трех строф. Вот первая строфа:

Я просил [помощи] у всемогущего господа.
Слава ему — он исполнил мое желание,
Я просил его — и он помог мне,
Эрены святые указали мне путь.

(92, 56)

Приведем первую строфу из турецкой книги:

Я просил [помощи] у всемогущего аллаха,
Слава ему, он исполнил мое желание;
Я просил его — и он помог мне,
Святые эрены указали мне путь.

(198[a], 11)

Разница в тексте лишь в том, что в последнем случае имеется обращение не к «всемогущему господину», а к «всемогущему аллаху». Так же и в последующих частях. Расхождения между этими двумя вариантами (конечно, в стихотворной части их) настолько незначительны, что их легко можно приписать вольностям ашиков. Например, в 9-м стихотворении «„Ашик-Кариб“ тўркўлäри» говорится:

У берега моря ловят рыбу,
Я узрел твои брови, подобные луку,
На берегу моря охватила меня страсть к тебе,
Твои брови подобны трехдневному месяцу.

(92, 9)

То же самое в турецкой книге. Разница лишь в том, что в первом случае «море» и «рыба» названы по-тюркски («дениз» и «балык»), во втором — по-персидски («дарья») и по-арабски («самак»).

Об общности этих двух вариантов, т. е. турецкой версии и версии И. Куноша, свидетельствует их композиция: сохранена последовательность событий. Именно этот момент дает повод думать, что Кунош записал, вероятно, лишь стихотворные партии и не обратил внимания на повествование в прозе, считая его отступлением ашика.

Во всяком случае, достойно сожаления, что запись Куноша не дает полного представления об этой версии дастана.

В 1912 г. турецкая книга (1880 г.) была переложена на азербайджанский язык и издана типографским способом в городе Гандже (ныне Кировабад) под названием «Повесть об „Ашик-Гарибе“» (200). Подтверждением того, что это — переложение именно турецкой версии 1880 г., является абсолютное совпадение как прозаической, так и стихотворной частей обеих книг. Но каждая из них, конечно, имеет свои языковые особенности. Сопоставим отдельные отрывки стихотворных партий, взятые из этих книг:

Азербайджанский вариант:

В давние времена жил в Тебризе купец по имени Ходжа-Ахмад.
У него были очень красивые дочь и сын.

(200, 2)

Турецкий вариант:

В давние времена жил в Тебризе купец по имени Ходжа-Ахмад.
У него была дочь и сын по имени Расул.

(198[а], 2)

Далее в обеих книгах в идентичных словах рассказывается, как Гариб-сирота был ограблен сорока плутами, выдавшими себя за друзей покойного. Весь этот эпизод, как и дастан в целом, развивается в обеих книгах совершенно одинаково. Различие наблюдается лишь в стиле изложения — простом в азербайджанской книге и вычурном в турецкой.

Что же касается стихотворных партий обоих дастанов, здесь мы обнаруживаем полное совпадение как в количестве стихов, так и в форме и содержании их. Например, первая партия стихотворений, в которой Ашик-Гариб сообщает о вдохновении, посланном ему эренами:

Азербайджанский вариант:

Я просил помощи у всемогущего бога —
Слава ему, он исполнил мое желание.
Я просил его помочь мне, он исполнил [мое желание],
Эрены указали мне путь.

(200, 4)

Турецкий вариант:

Я просил помощи у всемогущего бога —
Слава ему, он исполнил мое желание.
Я просил его помочь мне, он исполнил [мое желание],
Эрены указали мне путь.

(198[а], 5)

Стихотворение состоит из трех четверостиший, где оба варианта совпадают как лексически, так и по смыслу. Только в последнем четверостишии в азербайджанском варианте неверно переданы два слова: вместо «önуне» («перед ним») приведено «эвине» («в его дом»), вместо «öгсуз» («сирота») — «эвсиз» («бездомный»). Это, разумеется, не умышленное искажение, а неправильное прочтение. Но в турецкой книге имеется одно важное обстоятельство, позволяющее сделать предположение об азербайджанском происхождении дастана. На странице 34 мы читаем:

Я в смятении, что мне делать?
Пусть спасет меня Моула [бог], к кому же мне еще обращаться?
Кроме покоившихся в Кербеле Хасана и Хусейна,
Я, Гариб, пошлите мне благословение.

Эти стихи имеются и в азербайджанском издании 1912 г.

Известно, что турки, будучи в преобладающем большинстве своем суннитами, не признавали за Хасаном и Хусейном, сыновьями Али, право имамата; тем более странно здесь обращение ашика к «жертвам» Кербелы. Можно с уверенностью сказать, что неграмотный или малограмотный турецкий ашик, приверженец суннизма, не мог обращаться за помощью к Хасану и Хусейну, разве только дастан рассказывался среди шиитов Турции. С другой стороны, в Азербайджане, основная часть населения которого исповедовала шиизм, обращение за помощью к этим имамам — явление весьма популярное. Не исключена возможность, что именно со слов азербайджанского ашика был записан турецкий вариант. В ту пору азербайджанского ашика можно было встретить повсюду, как в Иране, так и в Турции. Есть и еще одно подтверждение этого предположения, а именно: азербайджанские варианты об Ашик-Гарибе написаны со слов ашиков. Один из этих дастанов записан со слов ашика Оруджа, жителя селения Гирджан, Шемахинского уезда, Бакинской губернии, учителем Кельвинского земского училища Махмудбековым и напечатан в 1892 г. в XIII книге «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа» (111). Этот вариант, за исключением отдельных деталей, появление которых в дастане легко объяснить импровизацией ашиков, полностью совпадает с турецким. Отдельные отличия от турецкой книги нисколько не ме-

няют сюжетной общности. Имеются, например, следующие разночтения. В шемахинском варианте караванщик везет семью Гариба в Тифлис полпути, далее семья следует пешком. В турецкой книге караван доставляет семью до ворот города. В шемахинском варианте, приехав в Тифлис, Гариб ищет пристанища у одного жестокого купца, который отказывает ему в этом и тем самым вызывает гнев молодежи, но тут в дело вмешивается отец Шахсанам, Бахрамбек, и любезно приглашает Гариба и его семью в свой дом. В турецкой книге разгневанная молодежь заставляет жестокого купца приютить скитальцев, а Гариб встречается с отцом девушки позже в кофейне, где Гариб играет на сазе и поет.

В шемахинском варианте имеются и совершенно новые эпизоды. Например, отец девушки знал о тайных свиданиях дочери с Гарибом в саду, но не мешал им. Или общему для обоих вариантов эпизоду о сне Гариба в саду под деревом в шемахинском варианте прибавляется дополнительный эпизод: оказывается, что Акча-кыз, служанка Шахсанам, полюбила Гариба и, увидев его спящим под деревом, подсела к нему и начала петь ему любовные песни. Под звуки нежной мелодии Гариб протягивает руки и обнимает ее, думая, что рядом с ним его возлюбленная Шахсанам. В это время появляется Шахсанам, видит эту сцену и падает в обморок. Гариб с трудом доказывает ей свою невиновность.

Имеются незначительные расхождения в деталях обоих вариантов. Так, например, в турецкой книге Шахсанам передает купцу чашу, с помощью которой он должен найти Гариба. В шемахинском варианте вместо чаши фигурирует обручальное кольцо.

Приведем еще один пример. Возвратившись в Тифлис, Гариб поет песни своей слепой матери, уверяя ее в том, что он ее сын. В шемахинском варианте также вклинивается совершенно новый эпизод, а именно: в это время в дверь стучится Шахсанам, мать прячет Гариба, чтобы не было преждевременных толков о приезде ее сына, пока не выяснится, он это или нет. Шахсанам со своей прислугой приносит плов и заверяет мать Гариба в том, что она по-прежнему сильно любит ее сына и что она не выйдет замуж за Шахвалада. Она сообщает также о том, что приготовила на всякий случай яд и кинжал. Если ее силой выдадут замуж за Шахвалада, она покончит с жизнью. Как только она уходит, Гариб бежит за ней, воспевая

свою и ее любовь, но Шахсанам скрывается в доме отца. Этого эпизода нет в турецкой книге.

Таковы основные расхождения шемахинского варианта с турецкой книгой. Но, разумеется, эти расхождения при абсолютном совпадении остальных мотивов и эпизодов не могут служить основанием для того, чтобы считать два этих текста разными версиями. Видимо, источник у них общий, а именно дастан — азербайджанского происхождения, а текст турецкой книги, как отмечалось выше, в свое время был записан со слов азербайджанского ашика или же перенесен последним на турецкую почву. Это тем более вероятно, что шемахинский вариант был записан учителем Махмудбековым со слов азербайджанского ашика почти одновременно с изданием турецкой книги (вторым изданием эта книга вышла из печати в 1888 г.) и, следовательно, шемахинский вариант бытует в Азербайджане издавна. Дополнительным подтверждением является происхождение героев из одних и тех же городов: Ашик-Гариб в обоих вариантах — сын тебризского купца, а Шахсанам — дочь тифлисского купца.

Сопоставляя тексты шемахинского варианта и сказки «Ашик-Кериб» Лермонтова, записанной им на Кавказе в 1837 г., т. е. за 50 лет до появления турецкой книги, можно предположить, что в основе лермонтовской сказки лежит какой-то другой азербайджанский вариант, распространенный, видимо, среди грузинских ашиков, но очень близкий к шемахинскому варианту (о разнице между шемахинским и лермонтовским вариантами мы говорили выше).

О сказке «Ашик-Кериб» Лермонтова имеется целый ряд статей на русском языке. Но во всех этих работах лишь предположительно говорят об азербайджанской природе «Ашик-Кериба». Только один И. Андроников пытается доказать азербайджанское происхождение сказки «Ашик-Кериб». Его доводы, правда, не всегда убедительны, например следующее утверждение «. мы думаем, что Мирза Фатали Ахундов был учителем азербайджанского языка у Лермонтова, что именно он был тем человеком, который помог ему записать сказку про Ашик-Кериба» (9, 237). Тем не менее с преобладающим большинством его доводов можно согласиться.

Близок к шемахинскому варианту и «Ашик-Гариб», записанный в 1938 г. со слов азербайджанского ашика Джахангира (143).

Следует отметить сюжетное сходство «Ашик-Гариба» со всеми вышеназванными вариантами. Здесь, как и в предыдущих вариантах, местом действия являются три города — Тебриз, Тифлис, Халап, а героями — Гариб, сын тебризского купца, ограбленный плутами после смерти отца; мать и сестра героя; Шахсанам — возлюбленная Гариба, Шахвалад — его соперник, Дали-Махмуд — хозяин кофейни в Тифлисе, паша Халапа и купец Ахмед, который находит Гариба.

Этот ашикский вариант совпадает с книжными и с шемахинским вариантами по всем линиям развития действий. Так совпадает преобладающее большинство (90%) стихотворений дастана. Например, беседа Гариба с купцом в Халапе:

«Ашик-Гариб»:	*«Повесть об Ашик-Гарибе»:*
Да стану жертвой за тебя, о купец Ходжа,	То же.
Душа моя Ходжа, как ты встретил Санам?	То же.
Ни дня нет для меня, ни ночи.	То же.
Да стану жертвой за тебя, о купец Ходжа.	То же.
(143, 31—32)	*(200, 18)*

Расхождения в стихотворных текстах незначительны и объясняются главным образом вольностью ашиков. Например:

«Ашик-Гариб»:	*«Повесть об Ашик-Гарибе»:*
Спустилась с балкона и пошла,	Вышла из двери и пошла,
Проснись, охотник, дичь твоя пришла.	То же.
Весь мир увлечен ею,	То же.
Проснись, охотник, дичь твоя пришла.	То же.
(143,21)	*(200, 9)*
Черные кудри рассыпаны по лицу,	То же.
Подвела сурьмой глаза и брови,	Подвела сурьмой глаза,
Спустилась со своего балкона,	Вышла из дворца,
Проснись, охотник, дичь твоя пришла.	То же.

Кроме этих незначительных отклонений, в ашикском варианте имеются, правда, и стихи, отсутствующие в других вариантах. Есть и случаи сокращенной передачи стихотворений. Например, стихотворения, состоящие из нескольких строф в книгах и в шемахинском варианте, в ашикском варианте переданы лишь одной или двумя строфами.

Что же касается прозаического текста, здесь следует отметить прежде всего простоту языка и стиля ашикского варианта по сравнению с витиеватым языком турецкой и даже азербайджанской книг. Обращают на себя внимание и так называемые общие места в ашикском варианте, которые отсутствуют в книгах: «Пусть старуха ищет Гариба», «Пусть Гариб побудет здесь», «Язык мастера [исполнителя] проворный» и т. п.

Ашикский вариант отличается от всех других наличием дополнительных эпизодов и даже персонажей. Например, приехав в Тифлис, Гариб встречает старуху у городских ворот. Оказывается, она была послана сюда Шахсанам, чтобы разузнавать о вновь прибывающих в город людях. Таким путем Шахсанам хотела найти своего возлюбленного — Гариба. Этот эпизод отсутствует в других вариантах. Кроме того, в двух книгах и в шемахинском варианте девушке внушают любовь к Гарибу во сне как раз в ночь прибытия Гариба в Тифлис. Интересное объяснение дает нам ашик относительно старух. Он говорит: «В мире, в речи ашика существует два типа старух; один тип — старуха-ведьма, другой тип — шелковая старуха. Она была именно шелковой». (Этот мотив имеется и в «Книге моего деда Коркута».) Здесь слово «шелковая» («ипäйи») рифмуется со словом «ведьма» («кöпäйи»), что буквально означает «собачья». Как бы подтверждая свое высказывание, ашик в другом месте вводит в дастан «кöпäйи гары», которая становится соучастницей соперника Гариба. В связи с этим в дастан вводится совершенно новый эпизод. После того как отец девушки требует от Гариба 30 кулечков золота за свою дочь, Шахвалад, двоюродный брат Шахсанам [2], сватает ее. Отец девушки охотно соглашается на этот брак, но не согласна девушка. Шахвалад знакомится со старухой, через нее он посылает девушке подарок. Шахсанам выбрасывает этот подарок, приказывает слугам избить старуху и выгнать ее со двора. Затем Шахвалад посылает ту же старуху к Гарибу с вестью о том, что Шахсанам, мол, согласилась выйти замуж за Шахвалада, изменив своему возлюбленному.

---

[2] Таким он является только в ашикском варианте. Этот мотив несет в себе чисто национальную азербайджанскую черту, ибо брак между двоюродным по отцу братом и сестрой считался лучшим и самым желательным браком.

В ашикском варианте некоторые эпизоды имеют разночтения по сравнению с другими вариантами. Например, эпизод появления плутов в доме Гариба после смерти его отца во всех трех вышеприведенных вариантах имеет общую фабулу. В ашикском же варианте он дан в несколько отличной форме. Эти мошенники не находились в Тебризе, как это указано в других вариантах, а жили в Исфахане. Услышав о смерти богатого купца в Тебризе, они решили отправиться туда и любыми способами обобрать неопытного наследника-сына. Приехав в Тебриз точно таким же путем, как и в других вариантах, они попадают в дом Гариба. Но в дальнейшем они действуют по-иному, а именно старший плут вытаскивает из кармана колоду игральных карт и предлагает молодому хозяину сыграть с ними, чтобы якобы рассеять его черные мысли. До поздней ночи длится игра, плуты обыгрывают юношу. Когда у Гариба кончились наличные деньги, он, приготовив гостям постель в той же комнате, сам уходит в другую. В его отсутствие плуты собирают все пожитки в комнате и убегают. Появление игральных карт, разумеется, модернизация, введенная ашиком. На Востоке того периода в азартных играх роль игральных карт выполняли бабки. К модернизации следует отнести также и следующие слова ашика в начале дастана. Умирая, отец Гариба завещает жене: «У меня два завета тебе: во-первых, не жени моего сына Расула на девушке из богатого дома; во-вторых, не выдавай мою дочь Наргис-ханум замуж за богатого, потому что у богачей нет благородства» (143, 3). Странно, что эти слова произносит отец Гариба, который сам принадлежит к богачам. Несоответствие такого утверждения доказывается и дальнейшим содержанием дастана, в котором Гариб отнюдь не показан выходцем из бедной семьи, как это имеет место в караимской версии дастана.

Несмотря на сюжетную общность и совпадение большинства стихотворений ашикского варианта с другими, существенные отличия, приведенные нами выше, дают основание считать ашикский вариант самостоятельным вариантом азербайджанского дастана об Ашик-Гарибе.

В VII томе «Образцов» приводится еще один караимский дастан «Ашик-Кариб илән Ша-Синанын тӱркӱсӱ вә мәсәли» («Песни и сказка Ашик-Кариб и Ша-Синан» — 92). Сюжет этого дастана в основном совпадает с вариан-

тами «Ашик-Гариба», но, учитывая сильное расхождение в деталях, эпизодах и отдельных мотивировках, караимский дастан можно считать самостоятельной версией. В ней, как и в вариантах «Ашик-Гариба», действие происходит в Тебризе. В этой версии Гариб влюбляется в портрет красавицы Шахсина во сне (имя девушки здесь дается по-разному: в прозаической части оно приводится в форме «Шахсина», а в поэтической — «Шахсинем». Верное отражение дает, конечно, поэтическая часть). Ему во сне снится почтенный седобородый старик («дӱшӱндӓ ак сакаллы тӧрӓ бир ӓhтияр адам гӧрӱнмӱш»), который внушает ему любовь к дочери тифлисского купца Шахсинем. При этом он нарисовал ему портрет девушки: «. Твоя судьба в городе Тифлисе, там у некоего купца есть дочь по имени Шахсина, она твоя возлюбленная. Сказав это, он нарисовал портрет девушки, отдал его юноше и удалился» (92, 241). Аналогичный сон снится и девушке. Героиня, проснувшись, находит портрет, переданный ей во сне седобородым стариком.

Любопытен ответ матери на просьбу сына, который пытается выпросить у нее разрешение на поездку в Тифлис на поиски своей возлюбленной. Мать говорит: «Имеешь ли ты понятие, где находится город Тифлис? На том конце света. Покинешь Аджамистан — страну кызылбашей и поедешь» (92, 242). Известно, что турки называли азербайджанцев и иранцев аджами, а «Кызылбаш топрагы» означает Южный Азербайджан, где возникла династия Сефевидов (1502—1736), развивавшая торговлю Ирана со многими странами. Не исключена возможность, что именно в этот период и возник сюжет дастана. Намеком на это, вероятно, и является ссылка в караимском варианте на «Кызылбаш топрагы».

Караимская версия отличается реалистичностью описания событий. Характерно и то, что в этой версии всюду подчеркивается бедность Ашик-Гариба. В отличие от других вариантов в караимской версии Гариб — сын не богатого купца, а, наоборот, бедного человека. В этой версии отсутствует и эпизод ограбления Гариба плутами. Дастан начинается так: «В Тебризе жил бедный старый человек. Семья состояла из трех человек: жены, дочери и сына по имени Ашик-Гариб Максуд. Вскоре старик умирает, оставив всех сиротами» (92, 241). Далее следует сон Ашик-Гариба, о котором мы уже говорили. Дальнейшие приключения героя в основном совпадают с приключе-

ниями его в версиях других народов (азербайджанцев и турок). Отличие состоит лишь в том, что Гариб, приезжая в Тифлис, нанимается слугой в дом отца возлюбленной. Мать и сестра героя также поступают к нему на службу.

Интересен случай во дворце тифлисского правителя. Однажды правитель устроил пир, пригласив на него известного в городе купца — отца героини. Купец взял с собой Гариба в качестве слуги. На пиру Гариб проявил талант ашика, искусно играя на сазе, воспевая в своих песнях любовь. Своим искусством он привлек к себе внимание правителя. Последний, очарованный мастерством ашика, предложил ему любую награду, какую он только захочет. Тогда герой просит руки дочери своего патрона. Купец, не осмеливаясь отказать ему в просьбе перед лицом повелителя, требует с ашика за дочь калым, равный 300 чашам золота, а также говорит о том, что дочь должна дать свое согласие. Девушка готова выйти замуж за Гариба. Но для выполнения первого требования герой принимает решение отправиться в странствие с тем, чтобы в течение семи лет и трех месяцев заработать требуемую сумму. Отец девушки дает согласие выждать этот срок. Гариб уезжает в Халап.

Отличается в этом варианте и сватовство Шахлаванда (так именуется он в этой версии). Здесь он купец. В отсутствие Гариба Шахлаванд сватает Шахсанам. Отец девушки согласен выдать за него свою дочь за те же 300 чаш золота, но по истечении срока, данного Гарибу. У Шахлаванда имеется только 200 чаш золота. Он тоже отправляется в путь, чтобы торговлей приобрести нужную ему сумму, и попадает в тот же город Халап. Здесь на его товары накладывают большую пошлину. Шахлаванд в отчаянии. Случайно он узнает о местонахождени Гариба и о том, что тот во дворце халапского паши пользуется большим авторитетом. Шахлаванд обращается к Гарибу за помощью. Последний содействует ему. Распродав свой товар, Шахлаванд наживает большой капитал. На обратном пути Гариб просит его передать матери и Шахсанам письмо и подарки. По дороге он раскрывает письмо, адресованное Шахсанам, узнает его содержание и разрывает на куски, а приехав в Тифлис, сообщает матери Гариба о смерти сына. Далее в дастане тот же эпизод отправки другого купца за Гарибом. Только с той разницей, что здесь Шахсанам передает купцу чашу Хыдыра, при помощи которой Гариб вызывает на помощь

Хыдыра и благополучно прибывает в Тифлис за три дня до истечения срока. Конец дастана совпадает с финалом других версий.

В караимской версии обращают на себя внимание исключительная честность и справедливость правителей Тифлиса и Халапа. Они сочувствуют бедному Гарибу. Нам кажется, что эту сторону дастана следует отчасти объяснить отсутствием государственности у караимов, вследствие чего они не испытали на себе всех жестокостей монархической власти. Главной же причиной можно считать то, что дастан был распространен большей частью среди торговых людей, интересы которых, как известно, в меньшей мере ущемлялись правителями. Бросается в глаза, что в караимском дастане полностью сохранен дух ислама, в то время как вероисповедание караимского населения Крыма было иудейским. Примером могут служить остановка Гариба со своими спутниками в мечети, наличие при мечети мадраса и мусульманский обряд бракосочетания. Все это дает основание предположить, что караимы заимствовали дастан у других тюркских народов, вероятно у турок.

Говоря же о кавказских версиях дастана об Ашик-Гарибе, нельзя не отметить одного обстоятельства. Все ашики на Кавказе независимо от своей национальности — будь то армяне или грузины — исполняли дастан на азербайджанском или турецком языке в зависимости от территориальной близости к Азербайджану или Турции. Имена героев, упоминаемых в дастанах (на Кавказе дастаны часто называются сказками) об ашиках, также азербайджанские, вернее мусульманские. Например, по утверждению И. Андроникова (9, 229), даже в 1930 г. в Грузии ашик исполнял дастан «Ашик-Гариб», при этом повествовательную часть он передавал по-грузински, а песни исполнял по-турецки. То же явление отмечено и при исполнении армянскими, грузинскими и курдскими ашиками других дастанов, заимствованных у азербайджанцев, например «Кёроглы», «Асли и Керем» и др. Объясняется это на первый взгляд весьма странное явление глубокими историко-культурными и социально-экономическими связями, которые существовали между этими этнически разными народами-соседями. Немалую роль в этом играла и культура огузских племен, среди которых огромное значение приобрели ашики и бахши (древние озаны), бывшие желанными гостями как у своих соплеменников,

так и у соседей — армян, грузин и курдов. Всюду они исполняли свой репертуар на родном языке.

Туркменский дастан о Гарибе сохранил более архаичные формы. В рукописном фонде Института языка и литературы АН ТССР хранятся рукописи и отдельные дореволюционные литографированные издания, составляющие различные варианты дастана «Шасенем и Гарып» (так именуются герои туркменской версии). Эти варианты были обобщены и положены в основу первого издания «Шасенем и Гарып», подготовленного к печати Н. Ходжаевым в 1940 г. В связи с этим не лишне упомянуть, что, хотя это и не научная публикация, Ходжаев проделал очень полезную работу, обобщив все эти разрозненные элементы, фрагменты, эпизоды, а иногда и целые варианты в наиболее полный, хорошо подготовленный популярный дастан. Н. Ходжаев в своем издании прозу архивного материала передал на общедоступном современном туркменском языке. Подобная работа над текстами была необходима, потому что в сохранившихся литографированных вариантах язык прозы не всегда безупречен и изобилует элементами из узбекского языка. Объясняется это тем, что литографированные издания готовились к печати в таких центрах, как Ташкент, Самарканд и Бухара, узбекскими писцами и, естественно, претерпели изменения. Что же касается языка поэзии, то он передан совершенно правильно, в том виде, в каком он сохраняется в дастанах и вообще в фольклоре до настоящего времени. Язык поэзии дастана, хотя и устарел, исторически верен и свидетельствует о давнем происхождении произведения.

В нашей работе мы пользуемся печатными изданиями «Шасенем и Гарып», но сначала следует дать краткую характеристику существующих рукописей и литографированных изданий.

1. Папка № 1400 — 30 тетрадных страниц рукописи, написанных черной тушью арабским шрифтом. Рукопись в очень плохом состоянии, без начала и конца, без даты и имени писца. Видимо, она написана очень давно. Эти страницы содержат лишь незначительные отрывки дастана и не заслуживают особого внимания.

2. Папка № 765 — 75 тетрадных страниц рукописи, написанных мелким хорошим арабским шрифтом. В конце тетради имеется указание, что она списана с рукописи, хранящейся в УзФАН СССР, в 1940 г. Абдуллахом

Азизовым. В варианте имя Гарыпа — Шахназар. Он содержит только основную сюжетную линию дастана. В нем нет ни эпизода Акджи и Эзбер-ходжи (здесь Акджа — одна из рабынь Шасенем), ни других эпизодов вроде продажи Гарыпа в качестве раба, возвращения Гарыпа и поступления его в ученики к садовнику. Некоторые же эпизоды (как, например, встреча Шасенем с Шаапбасом, когда она проводила Гарыпа и была им оставлена в горах, отъезд Гарыпа в Багдад, в Халап-Ширван и т. д.), видимо, сокращены в деталях и представляют собой лишь отрывки.

3. Папка № 1122 — рукопись небольшого формата. Сохранность плохая. Написана почерком «насталиг», недостаточно разборчиво. Без титульного листа и заключительной страницы. В рукописи 226 стр. Нет даты и места написания.

Этот вариант в основном совпадает с печатным изданием. Имеются расхождения в мелких деталях. Например, при обосновании имени Гарыпа Хасан-везир, отец героя, говорит, что он был шахом Багдада. В варианте имеется также указание на то, что Акджа просит Гарыпа передать ее письмо Эзбер-ходже, Гарып в Халап-Ширване находит Эзбер-ходжу и передает ему письмо. В этом варианте в отличие от дастана Гарып последнее путешествие совершает в Багдад. Наконец, вместо семимесячной свадьбы Шасенем и Шавалада говорится о сорокадневной свадьбе (как и в вариантах повести «Ашик-Гариб»).

4. Папка № 74. В этой папке три рукописи. Две из них представлены лишь отрывками, третья более полная, но без начала. Она датирована 1329 г. хиджри (1907 г.), написана плохим почерком Атакиши Хусейном, видимо, со слов бахши, ибо в конце книги упоминается собрание, где читался или пересказывался дастан: «Да исполнит великий бог желания всех правоверных мусульман, тех, кто сидит в этом собрании и слушает, тех, кто читает или пишет».

Этот вариант, как и предыдущий, расходится с дастаном в деталях, но в большей степени. Например, здесь в начале нет эпизода передачи Гарыпа в пастухи и продажи его в качестве раба. В двух вариантах этой папки Гарып встречает купца Бабахан-шатыра в Халап-Ширване, который отправляется в Диярбекир. Этого эпизода нет в дастане, но он совпадает с подобным же эпизодом вариантов «Ашик-Гариба». С концовками последних совпадает и финал, где Гарып выдает свою сестру замуж за

Шавалада. Продолжительность свадьбы Шасенем и Шавалада в этом варианте, как и в «Ашик-Гарибе», — сорок дней.

5. Папки № 312 и 1144. В этих папках находится литографированный вариант с заглавием «Эта книга под названием Гариб — Шахсанам», изданный в 1324 г. хиджри (1902 г.) в Бухаре. 95 страниц среднего формата, написанных почерком «насталиг».

В этом варианте приводится эпизод бракосочетания Гарыпа и Шасенем на небе при содействии Шахимердана (Али). Гулнагал же здесь называется только рабыней Шасенем. Нет эпизодов любовного похождения Шаапбаса, женитьбы Эзбер-ходжи и др. Когда же Гарып и Шасенем собираются уезжать в Халап-Ширван, то Акджа просит их передать привет ее мужу Эзбер-ходже. Это свидетельствует о том, что эпизод женитьбы Эзбер-ходжи и связанные с ним эпизоды похождения Шаапбаса сокращены при подготовке к изданию варианта. Как и в предыдущем варианте, здесь Гарып встречает Бабахан-шатыра в Халап-Ширване, который собирается уезжать в Диярбекир. Гарып просит его передать привет своей возлюбленной. Гарып по дороге на свадьбу Шасенем с Шаваладом встречает каландара (дервиша), который рассказывает ему о том, что отец Гарыпа был везиром багдадского шаха Таймаза, после смерти которого он приехал в Диярбекир и стал везиром Шаапбаса, там он умер, оставив сына по имени Гарып. Этот эпизод с незначительной разницей совпадает с подобным же эпизодом из дастана. Но финал варианта совпадает с финалом «Ашик-Гариб».

6. Папки № 349, 319, 678 и 1050. В каждой из четырех папок находится по одному экземпляру литографированного варианта дастана под названием «Гариб — Шахсанам», изданного в Ташкенте. Написаны хорошим арабским почерком «насталиг». Год издания отсутствует.

Книга папки № 349 начинается с 9 стр. и не закончена (до стр. 163). Книга папки № 319 имеет титульный лист, но также не закончена (до 168 стр.). В двух других папках содержатся книги законченного содержания, хорошей сохранности.

Этот вариант во многом сходен с предыдущими: бракосочетание Гарыпа и Шасенем на небе при содействии Шахимердана (в вариантах «Ашик-Гариб» — при помощи Хыдыр-Ильяса во сне). Сын багдадского шаха выдает за Гарыпа свою сестру Айсенем. Этот эпизод имеется и в да-

стане, и в других вариантах, но разница в том, что в последних Гарып не соглашается на этот брак, приезжает в Диярбекир и женится на Шасенем, а в нашем варианте после свадьбы Гарыпа и Шасенем Айсенем посылает купца Улфата на поиски Гарыпа, который находит его и передает просьбу Айсенем. Гарып с разрешения Шасенем приезжает в Багдад, женится на Айсенем, привозит ее в Диярбекир; здесь Шаапбас уступает свой трон Гарыпу, который с Айсенем и Шасенем живут то в Багдаде, то в Диярбекире. Как видно, это совершенно новый эпизод, которого нет ни в одном из перечисленных вариантов, а также и в самом дастане. Правда, как в других вариантах, так и в дастане говорится о том, что багдадский шах женит Гарыпа в одном случае на своей дочери, в другом — на дочери соседа (в дастане). Во всех этих случаях Гарып не сближается со своей женой, а приезжает в Диярбекир и женится на Шасенем. Финал варианта совпадает с концовкой совершенно отличной версии дастана «Хилалай — Гарыпом» (о ней ниже).

Все эти варианты в основном так или иначе сходятся с дастаном «Шасенем и Гарып». Расхождения между ними настолько незначительны, что ими можно смело пренебречь. Обращают на себя внимание некоторые элементы этих вариантов, сближающие их в большей степени с вариантами «Ашик-Гариба» (бракосочетание Гарыпа и Шасенем на небе при помощи Шахимердана, сорокадневная свадьба вместо семимесячной в дастане, финал вариантов, где Гарып выдает свою сестру замуж за Шавалада и др.). Особо ценен в этом отношении вариант, записанный в 1928 г. среди ставропольских туркмен, который хранится в папке № 720. В нем нет множества дополнительных эпизодов и сюжетных линий дастана. Многое совпадает с вариантами «Ашик-Гариба»: 1. Приезд Гарыпа в Халап (хотя в прозе называется Халап-Ширван, в песнях — только Халап), где он выступает как певец в кофейне. Там же он поет хвалебную песню Тебризу, называя его своей родиной. 2. Сорокадневная свадьба Шасенем и Шавалада. 3. Шасенем посылает купца за Гарыпом в Халап-Ширван (в «Ашик-Гарибе» — в Халап), чтобы уведомить его о свадьбе. 4. По дороге к Шасенем издыхает лошадь Гарыпа. 5. Приезд Гарыпа из Халапа в Тифлис при содействии Хыдыра. 6. Отдельные песенные партии.

Любопытно то, что Гарып из Халап-Ширвана (Халапа) отправляется в Диярбекир, как и в дастане, но почему-то

Хыдыр привозит его в Тифлис. Видимо, в этом варианте мы имеем дело со слиянием элементов туркменского дастана с «Ашик-Гарибом». Об этом свидетельствуют вышеприведенные примеры при общем совпадении данного варианта с туркменским дастаном.

Наконец, большой интерес представляет совершенно обособленная версия дастана с новым названием «Хилалай — Гарып». Она представлена двумя рукописями в фонде в папках № 739 и 720.

Папка № 739 содержит рукопись, написанную почерком «насталиг». Рукопись начинается со второй страницы и не закончена. Всего 56 страниц тетрадного формата. Нет ни даты, ни места написания, ни имени переписчика. После того как Шаапбас отказывается выдать дочь за сына своего везира и высылает его из Диярбекира, мать Гарыпа советует ему поехать в Багдад к своим многочисленным родственникам. По словам матери, отец Гарыпа, Хасан-вазир, был шахом Багдада, но когда он поехал совершать паломничество, родные захватили его трон, и он был вынужден приехать в Диярбекир, где Шаапбас сделал его своим везиром. Узнав подробности о жизни отца, Гарып едет в Багдад, где живет его родная тетя, сестра Хасан-везира. Шахом Багдада был двоюродный брат Гарыпа, и ему оказывают достойный прием. Там он живет три года, не переставая думать о Шасенем.

Шах Багдада, Адил-шах, желает породниться с ним, выдав за него свою дочь Хилалай. Гарып упорно отказывается принять это предложение; всюду рассказывает только о своей любви к Шасенем, но Хилалай не желает уступить его другой девушке. Она со свитой приезжает в сад, где остановился Гарып, рассказывает ему о своей любви, просит, умоляет, а когда все приемы оказываются тщетными, она приказывает бить, истязать его. Под ударами и пыткой он теряет сознание, его приводят в чувство, но силы покидают его, он соглашается жениться на Хилалай, об этом передают Адил-шаху, весь двор ликует. На этом заканчивается рукопись № 739.

Рукопись № 720 состоит из 77 страниц, она более полная. Из содержания последнего ее раздела мы узнаем, что Гарып женится на Хилалай, но через год просит отпустить его к Шасенем. Хилалай разрешает ему, он приезжает в Диярбекир и встречает свою возлюбленную. Через год Хилалай присылает за ним купца Улфат-ходжу. Дастан заканчивается тем, что Гарып приезжает обратно в Баг-

дад и увозит Хилалай в Диярбекир. Как видно, это совершенно самостоятельная версия с более компактным сюжетом, чем дастан.

Версия «Хилалай — Гарып» напоминает записи Вамбери (145[а]), где соперницу Шасенем звали Айсенем и они были сестрами, но если вспомнить, что в варианте папки № 349 дочь багдадского шаха зовут Айсенем, то можно установить некоторую связь между версией «Хилалай — Гарып» и версией Вамбери. О женитьбе Гарыпа на дочери багдадского шаха говорится также в дастане и в других вариантах, но только в порядке эпизода. Видимо, существовала какая-то связь между версией «Хилалай — Гарып» и всеми вариантами дастана. Весьма вероятно, что, развив эпизод, где говорится, что Гарыпа в Багдаде женили на дочери шаха (а в дастане на дочери соседа шаха), бахши создал новую версию, новый сюжет. Но в этой версии содержится также новый элемент — двоеженство. Этому вопросу, видимо, не придавали большого значения, учитывая, что мусульманская религия допускает полигамию. Следует учесть то, что Гарып не влюблен в Хилалай, наоборот, он всюду говорит только о своей любви и верности к Шасенем; он остается верен ей до конца и при первом удобном случае приезжает к ней. Кроме того, он соглашается на женитьбу не добровольно. В версии подробнейшим образом описаны те пытки и мучения, которым подвергается герой, прежде чем согласиться жениться на Хилалай. Не исключена возможность, что эпизод двоеженства введен в версию и в вариант № 349 позднее, ибо в последних записях этой версии, произведенных в 1950 г. сотрудниками Института языка и литературы АН ТССР, он отсутствует. В этих записях Гарып под угрозой смерти и после мучительных пыток женится на Хилалай и остается в Багдаде. Последние записи версии «Хилалай — Гарып» в двух экземплярах, произведенные, как мы уже отметили, в 1950 г., за исключением элемента двоеженства, повторяют вышеприведенную версию.

«Шасенем и Гарып» в сопоставлении с вариантами «Ашик-Гариба»

Основной сюжет туркменского дастана совпадает с сюжетом на эту же тему у азербайджанцев и турок. Абсолютно совпадают: 1. Имена действующих лиц: Гарып, Шасенем, Акджа — подруга Шасенем; Шавалад — со-

перник Гарыпа. 2. Семилетняя разлука. 3. Прохождение трехмесячного пути за три дня при участии «святых» (в азербайджанско-турецком — Хыдыр-Ильяса, в туркменском — Шахимердана). 4. Потеря зрения матерью Гарыпа в разлуке со своим сыном. 5. Лечение ее глиной из-под копыта лошади Хыдыр-Ильяса в одном случае, Шахимердана — в другом. 6. Возвращение Гарыпа после скитаний домой, обращение его к слепой матери с просьбой разрешить поиграть на сазе, оставленном им же перед уходом из дома; во всех вариантах слепая мать не узнает его. 7. Появление Гарыпа на свадьбе Шасенем с Шаваладом. 8. Расстройство свадьбы вследствие того, что Шасенем узнает Гарыпа. И, наконец: 9. Счастливый финал дастана. Гарып женится на Шасенем. Это все то, что составляет общность сюжета дастанов об Ашик-Гарибе (или Гарыпе), бытующих среди туркмен, азербайджанцев, турок, караимов и даже нетюркоязычных народов, например армян, грузин и курдов.

Наряду со сходными элементами «Шасенем и Гарып» содержит целый ряд моментов, которые отличают этот дастан от других. Первым и главным отличием дастана «Шасенем и Гарып» от кавказско-малоазийской версии является то, что события в нем развертываются в совершенно другой социальной среде. Купечество и купеческий быт заменены здесь феодальным двором. Соответственно родители влюбленной пары — шах и его везир. Иной является и причина разлуки молодых людей. Хотя шах и согласился породниться со своим везиром еще до рождения детей (ранняя помолвка детей — древнейший обычай как тюркоязычных, так и многих других народов), но затем изменились обстоятельства: умер везир — и падишаху не приличествовало взять в зятья сироту. Гарып был выслан из страны. Иначе описаны и многолетние странствия Гарыпа по чужбине. Если в кавказско-малоазийской версиях Гарып зарабатывает средства (калым) для выкупа своей невесты, бродя из кофейни в кофейню как ашик, то в туркменской версии Гарып первые пять лет проводит в пастухах, некоторое время работает учеником садовника, затем живет как гость при дворах шаха Ширвана и шаха Багдада, который насильно женит его на девушке из своего города. Гарып покидает ее после свадьбы. В Багдаде застает его Акджа, служанка-подруга Шасенем, которая была отправлена последней на розыски Гарыпа. На этот раз Гарып шесть месяцев проводит с возлюбленной, но

вынужден по ее же просьбе опять покинуть двор и поехать в Халап-Ширван, где его усыновляет старуха, а затем — некий Бабанияз, как и Гарып, безнадежно влюбленный. Гарып работает у него на мельнице.

Существуют различия и в образе возлюбленной Гарыпа Шасенем. В кавказско-малоазийской версиях Шахсенем пассивно ждет окончания семилетнего срока, по истечению которого она надеется соединиться с возлюбленным. Иначе ведет себя Шасенем туркменской версии. Она неоднократно устраивает свидания с возлюбленным, тайно приглашает его в свой дворец, посылая за ним то верную подругу, то купца, а то и сама пускается в рискованное путешествие. В одном из таких путешествий она чуть было не погибла. На ее честь покушался купец Бабахан, который притворно согласился доставить ее в Халап-Ширван, где находился Гарып.

До сих пор туркменский дастан развивался в совершенно отличном русле по сравнению с азербайджанской и турецкой версиями. Это дастан феодальной поры, где господство двора и несправедливость правителя очерчены четко. Как видно, здесь нет ни малейшего намека на назидательность, что свойственно первой части западных версий. Несправедливость по отношению к Гарыпу мотивирована условиями феодальной действительности, социальным положением героя. В дальнейшем дастан по содержанию становится близким к другим версиям и вариантам «Ашик-Гариба». Шаапбас решил выдать свою дочь замуж за полководца Шавалада. Так же поступает и тифлисский купец из «Ашик-Гариба». Шасенем дает согласие, но требует, чтобы свадьбу играли семь месяцев, а сама тем временем снаряжает в путь купца Эзбер-ходжу на поиски Гарыпа. Финал туркменской версии почти во всех деталях совпадает с дастаном «Ашик-Гариб» и другими его версиями.

В туркменской версии имеется множество отдельных сюжетных линий, мотивов и эпизодов, тематически иногда даже не связанных с основным сюжетом. К ним в первую очередь следует отнести эпизод Акджи и Эзбер-ходжи, развивающийся в дастане в самостоятельный сюжет. Подробно описываются интриги Шаапбаса, преследующего одну цель — завлечь юную дочь купца Мансурбая в свой гарем. Этому помешала толпа, которая встала на защиту купца-пришельца Эзбер-ходжи. Однако Шаапбасу удается разлучить молодоженов. Наряду с тем, что Акджа стано-

вится одним из активных действующих лиц сюжета, ее переживания по поводу разлуки с любимым образуют дополнительную сюжетную линию. Тема любви Акджи и Эзбер-ходжи, в сущности, ничем не уступает теме любви основных героев; причиной их разлуки также является деспотизм Шаапбаса; Эзбер-ходжа находится вдали от своей жены 10 лет — приблизительно на такой же срок в общей сложности разлучены Гарып и Шасенем. Наконец, идентично счастливое завершение их приключений.

Вторым эпизодом, дополняющим основной сюжет дастана, является встреча Шаапбаса с Шасенем на охоте. Он не узнает девушку и влюбляется в нее. Немалый интерес представляет и эпизод путешествия Шасенем с купцом Бабахан-шатыром. В такой же мере дополнением к основному сюжету являются эпизоды встречи Гарыпа и Шасенем. Этих встреч (помимо последней, решающей) в дастане три. Первый раз Гарыпа продают в качестве раба, потом через садовника Шасенем он попадает в ее дворец-парк (кешк). Он остается у нее надолго и уходит лишь после того, как Шаапбас покушается на его жизнь. Второй раз Акджа находит его в Багдаде и приводит к Шасенем. Наконец, в третий раз Акджа приводит его из Халап-Ширвана. В дастане имеется еще ряд мелких эпизодов, как, например, встреча Шасенем и Акджи с двумя всадниками, которые сначала приняли их за простых девушек, но, увидев царское украшение на голове Шасенем, поняли свою ошибку и не стали приставать к ним; эпизод заключения Шасенем в темницу; эпизод встречи Гарыпа с повелительницей Тебриза, а также его встреча с Ашик-Баба-Хасаном у ворот Халапа, где происходит поэтическое состязание между ашиками. Все эти эпизоды, как и начало дастана (пролог о рождении детей, смерть везира и отказ Шаапбаса выполнить условие договора со своим везиром), как известно, отсутствуют в вариантах «Ашик-Гариба», а следовательно, имеют чисто туркменскую почву.

На той стадии исследования, на которой находится туркменское литературное наследие, представляется весьма трудным установить, являются ли дополнительные эпизоды органической частью туркменского дастана «Шасенем и Гарып» или же они привнесены извне с помощью бахши. Мы склонны к последнему, тем более что расширение основного сюжета — явление, характерное для действий туркменских бахши, например мотивы и эпизоды, по-

добные продаже Гарыпа на рынке в качестве раба. Этот эпизод, безусловно, заимствован бахши из дастана на библейско-кораническую тему «Юсуф и Зулейха». Поздними наслоениями следует считать и частые появления Гарыпа во дворце Шасенем. Подобные случаи имеют место и в других туркменских дастанах, в частности в «Аслы и Керем». Керем, переодевшись в женское платье, попадает на пир девушек, в котором принимала участие и Аслы. Она узнает его и оставляет в своем саду в течение 40 дней, пока о его пребывании там не становится известно всем. Аналогичный эпизод имеется и в иранском дастане «Бижан и Маниже», включенном в «Шахнаме», где герой Бижан тайно проводит несколько дней во дворце Маниже, пока об этом не доносят правителю.

Что же касается основного сюжета дастана, то он начинается, по-видимому, с последнего расставания влюбленных, когда Гарып обещает Шасенем вернуться ровно через семь лет (этот мотив имеется и во всех других версиях и вариантах «Ашик-Гариба»). Такое предположение, как нам кажется, тем более вероятно, что все вышеприведенные эпизоды трудно слить в единую, монолитную композицию. Они очень легко отделимы от основного сюжета, при этом без ущерба для общего смысла дастана.

Обращает на себя внимание и то, что в туркменском дастане всюду упоминается город Халап-Ширван. Как известно, такого города на картах не существует; имеется город Халеб (Халап) в Сирии и азербайджанская провинция Ширван (а в XVII в. — предположительная дата появления дастана — самостоятельное государство). Кроме того, в области Диярбекира в Турции также есть город Ширван, но, как видно из содержания дастана, не об этом городе идет речь. Основанием для этого может служить хотя бы тот факт, что, возвращаясь из Халап-Ширвана в Диярбекир, Гарып останавливается по пути в Тебризе.

Внимательно вчитываясь в текст дастана, можно предположить, что и в данном случае одно из названий городов является лишь поздним дополнением к другому. Об этом свидетельствует то, что в начале дастана, когда Таймаз по заданию Шаапбаса нанимается караванщиком к купцу Эзбер-ходжа, он называет себя его земляком, жителем Халапа. Тем не менее в дастане есть противоречие: Эзбер-ходжу почему-то ищут не в Халапе, а в Халап-Ширване. При этом слово «Халап-Ширван» как местонахождение Эзбер-ходжи встречается только в прозаической части.

Большую общность обнаруживают стихотворные партии в туркменской и азербайджанской версиях дастана. Так, в стихотворении с конечной рифмой «приехал» («гелдым») в каждом четверостишии в туркменской и азербайджанской версиях совпадает не только рифмовка, но и содержание. В туркменской версии мы читаем:

Господа, вчера вечером в городе Халапе
Выпил я чашу любви — и приехал!
Не порицайте меня, беки, что я прибыл сюда,
Я обворожен любовью к одной — и приехал!

(135[а], 153)

То же самое с незначительными нюансами читаем и в азербайджанской версии, записанной в 1938 г.:

Каждый вечер, каждый день в городе Халабе
Пил я чашу разлуки — и пришел.
Возлюбленная прислала мне письмо,
Я прочел его — и пришел.

(143, 24)

В туркменской версии:

В полдень я вышел на равнину,
В позднюю ночь я прибыл в Султан-Тебриз,
Вечером угостили нас ужином в Дияре,
Высокие горы перевалил и пришел.

(135[а], 153)

В азербайджанской версии:

В глубокую ночь сообщили нам,
К полудню я вышел на равнину,
Попросив помощь, я прибыл в Тифлис.
Повелитель мой [Али] дал мне крылья — и я пришел.

(143, 24)

Здесь второй стих дословно совпадает с первым стихом туркменской версии. Во втором стихе последней сказано о прибытии героя в султан Тебриз; отсутствуют слова «сообщили нам» (азербайджанская версия). Любопытно, что последний стих четверостишия азербайджанского варианта, не совпадающий с четверостишием туркменской версии, приводится в последней в следующем четверостишии, но вместо Али герою помогает Хызр:

Хызр помог мне, я полетел и приехал.

Такую картину и почти теми же словами рисует Гарып в песне о своем возвращении (эту песню мы привели выше). Такое совпадение говорит, безусловно, о глубокой связи туркменского дастана с вариантами «Ашик-Гариба»,

несмотря на резкое расхождение их в трактовке отдельных положений, а также на разные социальные среды, в которых они сложились. Об этом, кроме всего сказанного, свидетельствуют и отдельные строфы некоторых стихотворений дастана «Шасенем и Гарып» и вариантов «Ашик-Гариба». Особо яркое выражение эти совпадения находят в отдельных мотивах, например, в стихотворении о расставании Гарыпа (Гариба) с Шасенем (имеется в виду последнее расставание, о котором повествуется в туркменском дастане, соответствующее расставанию вообще в вариантах «Ашик-Гариба»).

«Шасенем и Гарып»:

Если не оставит в нужде всемогущий бог,
Не плачь, Сенем, если поеду, то и вернусь.
Если чаша жизни не переполнится и не постигнет смерть,
Не плачь, Сенем, если я поеду, то и вернусь.

(135а, 90)

Азербайджанский вариант «Ашик-Гариба» (запись 1938 г.):

Если мой Моула [бог] мне поможет,
Не плачь, моя любимая, я опять вернусь,
Если чаши смерти не выпьет моя душа,
Не плачь, моя любимая, я опять вернусь.

(143, 25)

Турецкая книга (1880 г.):

Если мой Моула [бог] даст мне жизнь,
Не плачь, моя любимая, я опять вернусь.
Если я не выпью чашу смерти,
Не плачь, моя любимая, я опять вернусь.

(198а, 14)

Приведем еще одну строфу из каждой версии:

«Шасенем и Гарып»:

Если ты собрался отсюда ехать в Халап-Ширван,
Уезжай, мой Гарыш, в добром здравии и возвращайся,
Тебя поручаю я всемогущему богу,
Уезжай, мой Гарып, в добром здравии и возвращайся.

(135а, 90)

Азербайджанский вариант «Ашик-Гариба» (запись 1938 г.):

Я жертвой буду твоей, о розоликий юноша,
Уезжай, мой Гарып, в добром здравии и возвращайся,
Знаю, что в тебе есть любовь,
Уезжай, мой Гариб, в добром здравии и возвращайся.

(143, 26)

Турецкая книга (1880 г.):

Не тронь, молодые не знают правды.
Уезжай, мой Гариб, в добром здравии и возвращайся.

Знаю, что в тебе есть любовь.
Уезжай, мой Гариб, в добром здравии и возвращайся.

(198[а], 14)

Особенно часты совпадения стихотворного текста в конце дастанов. Например, в беседе Гарыпа (Гариба) со своей слепой матерью:

«Шасенем и Гарып»:

Из Халапа я прибыл сюда,
О мать, я — странник, странник.
Покинул я родину,
О мать, я — странник, странник.

(135[а], 147)

Азербайджанский вариант «Ашик-Гариба» (*запись 1938 г.*):

О мать, душа моя, глаза мои,
О мать, я — странник, странник.
Жертвой твоей стану я сам, о мать,
О мать, я — странник, странник.

(143, 7)

Турецкая книга (*1880 г.*):

Вот я стал твоим рабом и прибыл к тебе,
Я — странник, я — странник, я — странник.
На эту ночь я стал твоим гостем,
Я — странник, я — странник, я — странник.

(198[а], 25)

Идейная основа дастана определяется высказанным в нем отношением к главным действующим лицам. Персонажи дастана делятся на две группы: к первой относятся Шаапбас, его жена и придворные, к другой — Гарып, Шасенем, Акджа, Эзбер-ходжа и люди, примыкающие к ним, в том числе мать и сестра Гарыпа. Главный персонаж первой группы — Шаапбас. Ему приписываются все отрицательные качества, особо подчеркиваются в нем слабость характера и отсутствие какой бы то ни было самостоятельности в действиях. Так, когда жена упрекнула его в том, что падишаху не следует родниться с сиротой, он тут же забыл о прежней дружбе со своим везиром, о слове, данном им. Он не в состоянии самостоятельно решать даже самые ничтожные вопросы. Находясь на охоте в горах, он встречает свою дочь Шасенем. Животная страсть ослепляет его, он не узнает дочери и, «плененный» ее красотой, падает в обморок — это и спасает Шасенем от позора.

Проявление зла, насилия и жестокости — неотъемлемое качество Шаапбаса. Он скорее согласен уничтожить

Гарыпа, чем породниться с недостойным руки его дочери. А после того как Гарыпа спасают от смерти его родственники, Шаапбас продолжает преследовать бедного юношу. Позже, узнав от прислуги Шасенем, что Гарып встречается с его дочерью, он посылает целый отряд, чтобы убить его И это повторяется несколько раз. Мать Гарыпа говорит ему:

Уймись, придет Судный день,
Станет ясно, где добро, а где зло,
Никуда ты не спрячешься от своих обязательств,
Нет изменника хуже, чем ты.

(135[а], 98)

Здесь речь идет о письменном обещании Шаапбаса выдать свою дочь за Гарыпа, сына везира. Так же о нем отзывается и Гарып:

От падишаха досталось притеснение.

(135[а], 137)

Или:

От произвола Шаапбаса
Вынужден был бежать куда глаза глядят.

(135[а], 17)

Осуждает Шаапбаса и его дочь:

Горе мне от отца моего.

(135[а], 28)

Иной является характеристика второй группы персонажей дастана. Среди них следует отметить Гарыпа и его семью (мать и сестру), Шасенем и ее подругу Акджу, отца и мужа Акджи (Мансурбая и Эзбер-ходжу). Особое внимание уделено в эпосе образу Гарыпа. Обиженный и обездоленный, он пользуется особой симпатией среди своих соплеменников. В противоположность Шаапбасу Гарып добр, щедр, до конца предан своей любви, любит семью, решителен в действиях. Он наделен всеми чертами высокой морали. Однако ему приходится терпеть насилие и гнет со стороны самодура Шаапбаса, нарушившего право помолвки, данное обычаем предков. Таким же честным, правдивым был и покойный родитель Гарыпа Хасан-везир. Его чуткое отношение к семье, в частности к сыну, говорит об этом достаточно ясно. Умирая, он приглашает к себе сына и говорит: «О сын мой, я покидаю этот мир. Не обижайся на меня, не говори: „Отец меня не женил“. Дочь падишаха помолвлена с тобой. Я взял у него обязательство. Несмотря на мою смерть, падишах выдаст за

тебя свою дочь — сделает тебя своим зятем и везиром. Ты не горюй» (135, 2).

Подобная отцовская забота характерна именно для простого народа. Умирая, обездоленный труженик прежде всего думал о судьбе сына, которому нелегко будет жить в нужде. Одной из забот и обязанностей отца-туркмена по отношению к сыну было то, что он должен был женить его еще при своей жизни, создать ему семью, ибо неизвестно, как будет складываться жизнь сына после смерти отца, который, умирая, не оставляет достаточного состояния своей семье. Беспокойство Хасан-везира перед смертью имело основание. Он оставлял семью без присмотра и надеялся на честность властелина Шаапбаса.

Отношение Хасан-везира к семье приобретает яркую окраску, если мы сопоставим его с отношением Шаапбаса к своей дочери. Она долгие годы терпит муки любви, но отца это не трогает. Такова и шахиня, мать Шасенем. Ослепленная своим положением, она готова поступиться единственной дочерью из-за себялюбия и корысти. В жестокости она нисколько не уступает своему мужу. Ее материнское сердце не трогают даже слезы и рыдания дочери. Взаимоотношения между членами семьи Гарыпа совсем иные. С какими нежными словами обращаются они друг к другу! В их отношениях нет ни корысти, ни той отчужденности и эгоизма, которые свойственны шаху и его жене.

Как и у многих других народов, у туркмен после смерти отца сын становится главой семьи, на него возлагается забота о ней, защита ее чести, в особенности если есть незамужняя сестра. Именно об этом говорит Гулджамал, обращаясь к брату:

Не узнав мои радости и горе,
Не расправив савана на мне,
Не положив своими руками в могилу меня,
Брат мой, куда ты пойдешь?[3]

(135[а], 18)

В этих словах нет ни упрека, ни обиды — только нежное искреннее чувство. Очень похожи на это четверостишие туркменские народные причитания, что доказывает глубоко народную природу песен дастана. Истинная доброта, нежность, забота друг о друге могут существовать прежде

[3] Подобное обращение сестры к брату в тех же выражениях имеется в III сказании «Книги моего деда Коркута».

всего среди простых людей, где подобные чувства являются жизненно необходимым условием их существования.

Абадан, мать Гарыпа, не только чуткая, нежная, любящая мать, но и превосходная воспитательница. Именно она привила сыну любовь к труду, воспитала в нем честность и другие достоинства, которые выгодно отличают его от первой группы персонажей дастана. Ее афоризм относительно богатства не уступает лучшим образцам народной мудрости:

Если человек не трудом заработал себе состояние,
То его богатство не будет вечным.

(135[а], 99)

Подобные взаимоотношения в семье описаны и в азербайджанской, и в турецкой версиях дастана. Например, в этих версиях, как и в туркменской, мать слепнет от слез в разлуке с сыном.

Дастан, как всякое фольклорное произведение, естественно, гипертрофирует положительные образы. В нем явно прослеживается стремление как можно теснее сблизить Гарыпа, сына везира, с простыми людьми. Для этого создана даже легенда, согласно которой Хасан был сыном багдадского дровосека, вернее собирателя колючек в поле. (Бедное население, большей частью крестьяне, в свободное от полевых работ время собирали на поле колючки и продавали их, что являлось побочным источником их существования.) Надо сказать, что в дастане эта легенда, хотя она и не имеет органической связи с основным сюжетом, подтверждает багдадское происхождение везира Хасана. В одной из песен сестра Гарыпа поет:

Оказывается, Багдад был местом, где я жила,
В чужие страны бросил меня бог,
Если сегодня умру, останется [невыполненным] желание,
Ограблен цветок моей жизни.

(135[а], 118)

Кроме того, сам везир в прологе к дастану после рождения ребенка, обосновывая имя «Гарып», данное им своему сыну, говорит: «Я в эту страну приехал чужеземцем [странником], вот почему я даю своему сыну имя Гарып» («странник», «чужеземец» — 135[а], 2).

Гарып в дастане показан не скитающимся без дела влюбленным, а человеком, имеющим определенное занятие. Таким он представлен и в азербайджанской, и в турецкой версиях. С первых же дней, когда он был вынужден оставить свой город и переселиться с матерью и сестрой на

чужбину, Гарып начинает трудиться. В течение пяти лет он был пастухом, позже он поступает в ученики к садовнику или занимается ремеслом. Так, приехав в Ширван за Гарыпом, Акджа встречает его на рынке, где он продавал изготовленные им вещи. Для простого народа вообще немыслимо жить, не работая. В тех случаях, когда Гарып не работает (таких случаев правда, очень мало), в дастане непременно указывается источник его существования: то он находится в гостях у своей возлюбленной, то его усыновляют, как это случилось в последнюю его поездку в Ширван-Шамаху.

Гарып не ищет ни богатства, ни власти. Он страстно влюблен и желает только одного — соединиться со своей возлюбленной. В этом отношении очень характерна сцена прощания его с ширванским шахом:

Падишах разрешил и передал ему сорок мерок золота.
Гарып посмотрел на падишаха, сказал:
«Мне не нужно твоего золота, мне нужно
соединиться с любимой».
Говоря это, Гарып запел:
«На что мне состояние?
Моя казна-клад находится там».

(135[а], 66)

Пренебрежительное отношение Гарыпа к богатству пронизывает все повествование. В Тебризе шахиня приказывает нарядить его в новую одежду, чтобы он был достоин дочери Шаапбаса, но Гарып, как только выходит за ворота города, скидывает с себя подарки шахини и переодевается в свое старое платье. Характерно, что в каждом подобном случае Гарып не забывает «мэтежлер» («нуждающихся»). На странице 102 читаем: «После этого дочь падишаха отдала Гарыпу чашу золота. Гарып взял это золото и роздал нуждающимся людям». Золото было подарено ему за мастерски исполненную им песню.

Шасенем во всех отношениях достойна быть подругой Гарыпа. Скромная, кроткая, нежно любящая, преданная своей любви — эти черты характера дополняют ее внешнюю красоту. (Такими же чертами обладает и героиня «Ашика-Гариба».) В своей любви Шасенем не капризна, не требовательна. Защищая свою любовь, она решительна и бесстрашна. Гнев отца не устрашает ее. Она неоднократно прячет Гарыпа в своем дворце и спасает ему жизнь. Всем сердцем она любит Гарыпа, поэтому нет такой силы, которая могла бы воспрепятствовать ей. Шасенем сама

решает свою судьбу. Несколько раз она ради Гарыпа рисковала жизнью и честью: покидала свой дворец и пускалась пешком по горам и равнинам за ним (этих деталей нет в «Ашик-Гарибе»). Кротость — постоянное свойство ее характера. Она проявляется во взаимоотношениях не только с Гарыпом, но и со всеми. Выше мы отметили, что Шаапбас, не достигнув желаемого, поселяет Акджу во дворец Шасенем, естественно в качестве рабыни, в лучшем случае — служанки. Но не так понимает это Шасенем. Узнав о горе Акджи и о любви ее к Эзбер-ходже, она сразу же приближает ее к себе, обращается с ней, как с наилучшей своей подругой или старшей сестрой. Она делится с ней своими переживаниями, слушает ее советы и, в свою очередь, сочувствует ее несчастью. В дастане сказано, что Шаапбас, построив дочери дворец, дает ей в услужение 40 рабынь («кениз»). Но нет ни малейшего намека на то, что эти девушки живут при Шасенем на положении рабынь, наоборот, она обращается с ними, если не как с подругами, то, по крайней мере, как со своими сверстницами.

Вместе с тем она дочь своего народа, хотя и царевна, но беспомощна, бесправна, угнетена. Ее родители обращаются с ней так же, как и с другими подвластными им людьми. Построив дочери дворец-парк, отец не дает ей свободы. Наоборот, она в этом дворце-парке обречена на одиночество и страдание, заточена, как и все туркменские девушки того времени, не имеет права принять кого-либо в своем парке, не говоря уже о Гарыпе. Ее выдают замуж, совершенно не считаясь с ее чувствами. Разговор с ней короток:

> Пусть моя дочь примет [в качестве мужа] Шавалада,
> Сказав, отправил человека к Шасенем.
>
> *(135[а], 129)*

Мысль об устройстве жизни дочери приходит Шаапбасу в голову совершенно случайно.

> В один из дней Шаапбас решил, что нужно выдать
> Шасенем замуж за полководца по имени Шавалад.
>
> *(135[а], 129)*

Шасенем пытается выразить протест по поводу своего бесправия, но этот протест слишком робок, он подобен бунту на коленях. Только в одном случае она проявляет исключительную смелость и встает на защиту своей чести: когда Бабахан-шатыр, пользуясь ее доверчивостью, за-

мышляет обесчестить ее, покушается на самое священное ее чувство — любовь к Гарыпу. Узнав об его кознях, она жестоко наказывает его.

Обаятельны образы параллельного сюжета — Акджи и Эзбер-ходжи. Акджа, дочь Мансурбая, умная, находчивая, преданная в любви и дружбе, кроткая, скромная, но в то же время, как и ее госпожа, бесправная, униженная. Акджа — верная подруга Шасенем, по просьбе которой она не раз пешком пускается в путь, чтобы разыскать и привести Гарыпа. При этом она проявляет поистине героизм. Более того, она ухаживает за Шасенем, как родная мать. Акджа — мудрая советчица. Она всячески старается отвлечь Шасенем от дурных мыслей. В трудные минуты, ставя себя в пример, она призывает подругу к терпению. Насильно разлученная с любимым человеком, она проявила исключительную стойкость и оптимизм. Она говорит:

Горюя в разлуке, никогда не смеялась,
Не расцвела, как роза, и не завяла,
Разлучаясь с любимым, я не печалилась,
Зачем, склонив голову, ты грустишь?
(135[а], 113)

Девять лет терзаний не смогли поколебать ее веру в лучшее будущее:

Разлученные дальней дорогой свидятся,
Любящему приятно с любимой,
Разлученные сойдутся,
Зачем, склонив голову, ты грустишь?
(135[а], 113)

Но тем не менее она терпит те же унижения, те же муки, что и ее подруга. Шаапбас, чтобы удовлетворить свою безудержную животную страсть, лишает ее счастья с любимым человеком.

Образ справедливого, честного Мансурбая, отца Акджи, в дастане связан с другим подобным ему образом халапского купца Эзбер-ходжи. Это всего лишь эпизодические лица, но они привлекают к себе внимание. Они — выходцы из купеческой среды, но пользуются симпатией широких народных масс. Так же как и другие положительные герои дастана, они подвергаются гонению, прямому насилию и оскорблению со стороны Шаапбаса и его придворных. В конце повествования Эзбер-ходжа оказывает помощь Гарыпу, ведет активную борьбу как с Шаваладом, так и с самим Шаапбасом.

В дастане участвуют еще ряд второстепенных лиц, в основном это выходцы из торговой среды (в этом еще одно сходство дастана с версиями «Ашик-Гариба»). Такова, например, Бабахан-шатыр. Небезынтересны и эпизоды встреч Гарыпа с Бабаниязом в Халап-Ширване, с ширванским шахом, который оказывает всяческую помощь и поддержку Гарыпу. Тем самым туркменский народный дастан выдвигает фигуру доброго правителя, как бы противопоставляя его злому (сказочный мотив).

Основные события и действия героев в разбираемом дастане представлены реалистически. В нем очень редка даже гипербола, являющаяся неотъемлемой частью эпического фольклорного произведения. В прологе дастана ярко освещены народные обычаи и суеверия. Суеверию как одной из черт народной психологии в равной степени подвержены как шах, так и простой народ. Весьма характерным с точки зрения реалистического изображения действительности является отражение народных обычаев помолвки детей, а также их воспитания. Сначала Шасенем и Гарыпа отдают на воспитание няне («ненелиг») как детей знатных родителей, а затем в школу, поскольку дети феодальной аристократии того периода должны были быть грамотными. Причем это не какая-нибудь особая школа, а обыкновенный туркменский мектеб с учителем-муллой, который обучал детей. Дети в школе сидят точно так же, как они сидели бы в аульных мектебах: «По одну сторону мектеба садились мальчики, по другую девочки» (135[а], 2).

Дети начинают учебу с 7 лет, а когда они достигают 14-летнего возраста, их разлучают по законам адата. Дети уже взрослые, они не имеют права так свободно встречаться. Мать Шасенем начинает думать о том, чтобы удачно выдать дочь замуж. Для этого, естественно, в то время нужна была не грамотность, а умение вести хозяйство. «Теперь уже ты выросла из школьного возраста, приобретай другое [ремесло, искусство]», — говорит мать своей дочери.

В дастане приведен один довольно любопытный эпизод. Учитель-мулла, узнав о любви Шасенем и Гарыпа и, вероятно, учтя положение Гарыпа как сироты, способствует их встрече в мектебе. Известно, что в сказках и в других фольклорных жанрах народов Востока мулла пользуется плохой репутацией. Но в данном случае мулла выступает больше как учитель, чем как проповед-

ник религии. В дастане чувствуется стремление показать, что учитель пользуется в народе любовью и уважением. Это станет понятным, если вспомним, что в старой Туркмении школа и грамотность были редким явлением.

Реальны в дастане и отдельные сцены из жизни героини. Ничто в них не вызывает сомнения в правдивости описания. Шасенем — падишахская дочь. У нее свой дворец-парк, своя прислуга, тотчас же исполняющая все ее капризы. Верная советчица Шасенем Акджа, хотя и находится при ней как сестра, выполняет самые причудливые ее желания: переодевается в мужское платье и идет за тридевять земель для того, чтобы найти и привести к ней ее Гарыпа. Сама Шасенем — живой образ. В дастане правдиво отражены ее переживания: скорбя по любимому человеку, она готова броситься в быстротекущую реку; чтобы соединиться со своим Гарыпом, она бежит из дома, просится в дальний пеший путь вместе с любимым и т. д. Но она ласкова, полна неги, беспредельно счастлива, когда рядом с ней кумир ее сердца, — все это, бесспорно, верные зарисовки чувств и нравов того времени. Такая же искренность обнаруживается в описаниях поведения каждого из действующих лиц дастана.

В дастане реалистично отражен туркменский быт того времени. В большинстве случаев туркменские аулы («оба») снабжались водой из своеобразного водоема, называемого у самих туркмен «ховз» («бассейн», «пруд»). Воду из бассейна набирали черпанием или, если уровень воды бывал низким, с помощью обыкновенных глиняных кувшинов с двумя ручками, к которым привязывали веревку. Ту же картину мы видим в дастане во всех случаях, когда речь идет о хозяйстве.

Обычай у туркменского путешественника таков, что, остановившись на отдыхе, он расстилает свой халат, на нем и обедает, и спит, а если нужно, и совершает намаз. Подушкой же в таких случаях служит ему камень или комок земли. Гарып и Шасенем после долгого и утомительного перехода делают ночлег, при этом: «У Гарыпа было два халата. Один Шасенем постелила под себя, а другой использовала в качестве покрывала, из ческа сделала подушку и легла спать» (135[а], 87).

Можно привести еще ряд примеров, свидетельствующих об обилии туркменских бытовых черт в дастане. Сюда же можно отнести и имена некоторых действующих

лиц, такие, как Бабанияз, Бабахан, Айджамал, Гулнагал, Акджа и др. Все эти имена имеют большое распространение среди туркмен и поныне. Следует также отметить, что описание местностей и природных условий дастана целиком соответствует пейзажу Средней Азии. На это следует обратить внимание в связи с тем, что действие туркменского дастана, как известно, происходит вне пределов Туркмении — на территории нынешней Турции и Азербайджана.

Несколько слов о времени сложения и реальности событий, описываемых в дастане. Текст дастана дает некоторые основания предполагать, что Шаапбас — историческая личность, прошедшая процесс фольклоризации. По всей вероятности, его прообразом является знаменитый Шах-Аббас Сефевид (1587—1629), ставший после смерти поистине легендарным. Имя его закрепилось в фольклоре не только азербайджанцев и персов, но и многих других народов Передней Азии. Наше предположение основывается на ряде фактов: во-первых, из истории Сефевидов известно, что только Шах-Аббасу I удалось захватить Диярбекир у турок, являвшийся до прихода к власти Сефевидов (1502 г.) владением Ак-коюнлу. Во-вторых, в дастане есть непосредственное указание на то, что предшественником Шаапбаса (Шах-Аббаса) был Таймазхан-патыша: «При Шаапбасе был старый везир, оставшийся еще от прежнего падишаха — Таймазхана» [4]. Из истории известно, что Таймазхан-патыша — предшественник Шах-Аббаса I, Шах Тахмасп I (1524—1574). В-третьих, Шаапбас в дастане представлен жестоким, вероломным деспотом и пр. Именно таким и мог сложиться образ Шах-Аббаса I в представлении туркменского народа, если учесть его неоднократные походы во главе кызылбашей на Хорасан и участие туркмен в борьбе восточноиранских народов против этой династии. Наконец, следует отметить и то, что в караимской версии «Ашик-Гариба» мы находим прямую ссылку на кызылбашей:

Имеешь ли понятие, где находится город Тифлис? —
На том конце света.
Покинешь Аджамистан — страну кызылбашей и поедешь.

(92, 242)

---

[4] Шасенем — Гарып. Ашгабат, 1948, с. 93. В издании 1957 г. имя Таймазхана сокращено.

Хотя караимская версия, как и другие версии «Ашик-Гариба», называет родиной Гариба не Диярбекир, как это в туркменском дастане, а город Тебриз, тем не менее упоминание кызылбашей здесь имеет большое значение для определения времени сложения дастана. Правда, в других версиях «Ашик-Гариба» никаких прямых указаний на Сефевидский период мы не находим, за исключением двух косвенных, которые также помогут нам обосновать наше предположение. Во-первых, в азербайджанской версии издания 1939 г. мы видим, что плуты приезжают в Тебриз, на родину Гариба, из Исфахана, т. е. из города, который Шах-Аббас I сделал своей столицей и который вошел в фольклор в связи с именем Шах-Аббаса. Во-вторых, как туркменский дастан, так и версии «Ашик-Гариба», сохранили дух шиитства. А ведь только при Сефевидах, в частности при Шах-Аббасе I, шиитство стало основной религией их империи. Ни в туркменском дастане, ни в турецкой версии «Ашик-Гариба» нет ни малейшего намека на суннитство, приверженцами которого являлись эти народы. Наоборот, как в дастане, так и во всех версиях «Ашик-Гариба» широко афишируется шиитский толк ислама.

Еще одно историческое лицо в дастане — Шавалад, соперник Гарыпа. В данном случае, по-видимому, речь идет о последнем правителе Азербайджана и Армении из династии Ак-коюнлу, о султане Алванде, который в 1501—1502 гг. разбил войска Шах-Исмаила Сефевида. Обратимся опять-таки к караимской версии «Ашик-Гариба», где соперник носит имя не Шавалад (или Шахвалад), а Шахлаванд. Здесь, вероятно, мы имеем дело с перестановкой главного звука «а» с начала слова на второе место, т. е. после первого согласного (ср. Алванд и Лаванд); такая перестановка звуков соответствует законам тюркских языков.

Как первое предположение, так и второе не противоречат друг другу, если учесть, что дастан, вероятно, ко второй половине XVII в. сложился уже в стройное произведение о любви двух молодых людей, по-видимому, на основе существовавшего задолго до этого предания [5].

География туркменского дастана, помимо западных топонимов (Халап, Ширван, Диярбекир, Тебриз, Багдад),

---

[5] См. III сказание огузского эпоса «Книга моего деда Коркута» — 70.

содержит отдельные среднеазиатские географические названия. Например, в стихотворных партиях неоднократно упоминается величайшая среднеазиатская река Джейхун (Амударья). В дастане много говорится также о дворце-парке «Шасенем», построенном для нее отцом вдали от города, в пустыне. Известно, что и ныне в районе Хивы, недалеко от берегов старого русла Амударьи, стоят развалины, называемые «Шасенем-кале» («крепость Шасенем»). Первое упоминание же об этих развалинах мы находим в книге Н. Н. Муравьева, русского генерала, совершившего путешествие по Азии. В 1822 г. он писал: «К рассвету мы прибыли к разоренной крепости Шах-Сэнем, это были последние развалины по нашей дороге — мы долго искали и, наконец, нашли ту замерзшую лужу, о которой нам прежде сказывали. Крепость Шах-Сэнем лежала справа от дороги, мы заезжали ее смотреть: она построена на насыпной горке, внутри видны еще остатки некоторых покоев. Место сие занимательно воспоминанием происшествия, известного во всей Азии, которое даже поют в песнях и рассказывают в повестях. Шах-Сэнем была прелестная дочь одного богатого вельможи: молодой Кэриб (бесприютный странник), прославлявшийся песнопением и бандурою, любил красавицу. Желая испытать постоянство любви его, она требовала, чтобы он семь лет провел в странствиях в разлуке с нею. Певец оставляет бандуру престарелой матери своей с запрещением кому-либо касаться струн ее, отправляется в далекий путь, проходит многие земли, подвергается различным опасностям, коих избавляется с помощью судьбы и добрых людей и, наконец, по истечении семи скучных лет возвращается со своей любовью, с большой радостью на счастливую свою родину. Между тем слезы скорби ослепили мать его, Шах-Сэнем за 3 месяца до его прибытия обещана честолюбивым отцом богатому соседу, сопротивление отчаянной дочери было тщетно. Несчастный Кэриб берет свою бандуру, спешит в палаты своей возлюбленной, приходит на пиршество — черты лица его изменились; никем не узнанный ударяет в струны, поет про свою любовь, странствия, горечь и звуки волшебных струн, повесть его приключений, а более всего знакомый голос и пламень чувств его обнаруживают. Сладость свидания заменила тоску разлуки; невеста возвращена ему, и отец соглашается на взаимное благополучие» (91, 151).

В дастане имеется указание на то, что недалеко от дворца-парка Шасенем протекала река. Отправляясь куда-нибудь, Гарып всегда переправлялся через эту реку. Однажды Шасенем хотела даже в отчаянии броситься в нее. О том, что развалины «Шасенем» были на берегу реки, рассказывает по преданиям тот же Н. Н. Муравьев: «Я не могу оставить без замечания сего места, покрытого развалинами, во многих местах даже видны еще следы водопроводов. Не служат ли признаки сии новым доказательством течения Амударьи в Каспийское море? Мнение сие согласно с преданиями, сохранившимися у хивинцев, река сия, по словам их, уже 530 лет от землетрясения переменила свое течение на север» (91, 153).

Что же касается краткого содержания легенды, связанной с развалинами крепости «Шасенем» и переданной Н. Н. Муравьевым, то оно совпадает с основным сюжетом нашего дастана, за исключением мотива разлуки, но несколько ниже Муравьев говорит уже о честолюбии отца Шасенем. Таким образом, и в этом мотиве нет большого расхождения. О развалинах упоминается и в персидских источниках. Известный политический деятель и крупнейший персидский филолог середины прошлого века Резакулихан Хедаят, отправляясь по поручению Насераддин-шаха Каджара (1848—1896) с ответным визитом к хивинскому правителю Мухаммад-Аминхану, вел подробный дневник своего путешествия, записывая даже остановки и ночлеги. Этот дневник-отчет переведен на русский язык А. А. Рамаскевичем и помещен во втором томе «Материалов по истории туркмен и Туркмении» под названием «Отчет о посольстве в Хорезм Реза-кули-хана». Там мы читаем: «(25 раджаба 1267 г. х. — 26 мая 1851 г.). Мы прошли сухую пустыню, состоящую из песка, и остановились в месте, которое называли Шах-Сенем, кажется, раньше это была населенная крепость» (84, 286). Упоминание о развалинах Шахсанем мы находим еще в одном персидском источнике — в сочинении Мухаммад-Реза Мираба Агехи, который, говоря о походе Мухаммад-шаха в 1836 г., пишет, что они также прибыли в развалины Шахсанем (84, 286).

Кроме упомянутой топонимии и других географических названий, в «Роузат-ас-сафа» Мирхонда есть непосредственное упоминание имени некоего Шах-Гариба, полководца, служившего Султан-Санджару (Тимурид, середина XV в.), который в 1458 г. перешел на сторону Султан-

Хусейна Байкары. Мало вероятно, чтобы именно вокруг имени этого полководца сложилось народное предание. Однако нельзя игнорировать это имя, тем более что с ним, видимо, связано название еще одного населенного пункта в Туркмении — Гариб-ата, находящегося на берегу Мургаба. К сожалению, история этого периода Туркмении почти не разработана. Она могла бы дать нам более подробные сведения об отдельных личностях и местностях и пролить свет на темные страницы о месте и времени сложения дастанов, в частности «Шасенем и Гарып». А выраженные выше нами мысли в этом отношении являются лишь гипотезой, требующей дальнейшего изучения в рамках всего дастанного творчества туркменского народа, может быть и других тюркоязычных народов.

О широком распространении дастана в Средней Азии говорит и приведенная венгерским путешественником прошлого века Арминием Вамбери версия этого дастана. Он пишет: «„Айсенем и Шахсенем“ — любовная история в стихах, в которой две названные в заголовке дамы влюбляются в чужестранца по имени Гариб. Последний после короткого колебания дарит свою любовь Шахсенем. Теперь разгорается (пробуждается) пламя ревности в сердцах обеих сестер. Гариб, оклеветанный перед падишахом (королем), отцом обеих героинь, подвергается заточению. Он бежит со своей возлюбленной, но после нескольких лет скитаний умирает» (145[а]). Видимо, эта версия является самой ранней, сложившейся на территории Средней Азии. К сожалению, Вамбери не дает никаких данных о среде, где распространена его версия, причем она существует только в записях Вамбери, и наши попытки обнаружить ее среди преданий народов Средней Азии оказались тщетными. Как видно из краткого содержания этой версии, она весьма далека по сюжету от туркменского дастана «Шасенем и Гарып». Только полный текст этой версии может помочь нам раскрыть связь между ними.

По форме «Шасенем и Гарып» ничем не отличается от дастанов тюркоязычных народов, в частности от версий и вариантов «Ашик-Гариба», который также состоит из чередования стихов и прозы, причем бо́льшую часть составляют стихотворные партии. В отличие от «Ашик-Гариба» в дастане нет композиционной целостности. В нем, например, немало дополнительных сюжетов, к которым

можно отнести сюжет о любви Акджи и Эзбер-ходжи, эпизод встречи Шасенем и Акджи с всадниками, заключение Шасенем в темницу под видом бродяги, вероломство Бабахан-шатыра по отношению к Шасенем и ее месть; эпизод встречи и состязания между Гарыпом и Баба-Хасаном ашиком, наконец, приезд Гарыпа в Султан-Тебриз и встреча его с царицей города. Все эти эпизоды, как мы уже отметили, являются наслоениями на основной сюжет дастана. Они нарушают его композиционную стройность, что, в свою очередь, мешает восприятию дастана в целом. Некоторые из этих эпизодов совершенно не вяжутся с основным содержанием произведения. Возьмем, например, эпизод встречи Гарыпа с Баба-Хасаном ашиком. Чем обосновано введение его в дастан?

В те времена жил старик по имени Баба-Хасан ашик.
Он долго питал надежду встретиться с Гарыпом.
В тот день Баба-Хасан вышел на дорогу и сел на пути Гарыпа.
Отправляясь в Диярбекир, Гарып встретился с этим человеком.
(изд. 1948 г., с. 130)

Далее описывается обычное для всех дастанов тюркоязычных народов состязание между ашиками, или бахши. В дастане впервые появляется фигура Баба-Хасана. О его знакомстве с Гарыпом и о том, что Гарып слыл известным певцом-ашиком, ничего не сказано в предыдущих главах, он нигде не выступает в качестве ашика, как это происходит с Гарибом в вариантах «Ашик-Гариба». Когда Гарып собирается на родину, вдруг появляется ашик, который желает состязаться с ним. Сам факт состязания также не обоснован. Известно, что подобные состязания в дастане тюркоязычных народов устраиваются между двумя ашиками (бахши) публично с целью выявить лучшее исполнительское мастерство и, следовательно, превосходство одного ашика над другим (как это имело место во всех версиях и вариантах «Ашик-Гариба»). В нашем случае это состязание протекает только между двумя ашиками у ворот города, без участия кого бы то ни было из слушателей. Притом, признавая превосходство Гарыпа над собой, Баба-Хасан ашик встает вдруг в позу учителя и наставника, дает советы Гарыпу, как вести себя и т. п. Естественно, возникает вопрос: не являются ли все эти эпизоды остатками текста, не дошедшего до нас?

Попытаемся по мере возможности установить внутренние связи между отдельными эпизодами. Вот фабула

дастана: 1) Взаимоотношение Шаапбаса и его визиря Хасана. 2) Вероломство Шаапбаса после смерти Хасан-визира. 3) Отъезд Гарыпа в Халап-Ширван (имеется в виду последний его отъезд сроком на семь лет). 4) Намечаемая свадьба Шасенем с Шаваладом в отсутствие Гарыпа. 5) Оповещение Гарыпа об этой свадьбе через купца. 6) Приход Гарыпа на свадьбу. 7) Счастливый конец дастана. Вероятно, эти события были в основе туркменского дастана о любви Гарыпа и Шасенем. Точно такую же фабулу дастана приводит и русский путешественник начала XIX в. Н. Н. Муравьев в своей книге «Путешествие в Туркмению и Бухару».

К выводу о таком построении дастана мы приходим, исходя из следующих соображений. Во-первых, в самом дастане композиционно оправдан только последний отъезд Гарыпа, т. е. отъезд его в Халап-Ширван. Он говорит, что уезжает сроком на семь лет. Этот срок выдержан во всех версиях и вариантах «Ашик-Гариба». Что же касается трех предыдущих его отъездов, то они носят случайный характер. Помимо этого, они не ограничиваются никакими сроками, что также характеризует их как случайные. Во-вторых, эти отъезды не оправдываются фабулой дастана, не служат цели выявления новых черт, новых характеров, новых суждений. Более того, они лишь осложняют основную линию сюжета, нанося ущерб тем самым как композиционной целостности, так и художественному восприятию. Тем не менее анализ этих эпизодов показывает, что некоторые из них все же дополняют главный сюжет дастана. Эпизоды похождений Шаапбаса приведены, например, чтобы показать порочность его натуры, и, наоборот, другой эпизод, когда падишах Ирака хочет женить Гарыпа на дочери своего соседа, а Гарып отвергает это предложение и остается верен Шасенем, приводится в дастане, чтобы подчеркнуть искренность героя и верность его своей любви. С этой целью введено в дастан еще несколько эпизодов. Например, находясь в Халап-Ширване, Гарып встречает дочь пекаря, которая влюбляется в него и сама напрашивается к нему в жены, но Гарып отвергает ее любовь. Проездом останавливаясь в Тебризе, Гарып встречается с царицей, которая готова выйти за него замуж, но Гарып отвергает и ее.

Композиционно «Шасенем и Гарып» также ничем не отличается от других тюркоязычных дастанов, в том числе и от «Ашик-Гариба». Как и во всех аналогичных дастанах,

в нем очень коротко дана экспозиция. Таков в дастане, например, эпизод смерти отца Гарыпа, отступление Шаапбаса от своего слова, изгнание Гарыпа из города, насильственное разлучение влюбленных. Вследствие этого Гарыпу сочувствуют окружающие его люди, его неоднократно предупреждают о грозящей ему опасности, если он не покинет Диярбекир (в первый раз, когда он подвергается гонению со стороны Шаапбаса, в дальнейшем — когда он тайно пробирается к своей возлюбленной). Герою и героине помогают разные люди: родственники Гарыпа, падишах Ирака, падишах Халап-Ширвана, садовник Шасенем, старуха в Халап-Ширване, которая усыновляет его, а также многочисленные его друзья из простонародья, такие, как мельник Бабанияз, пекари и др. Показано участие в переживаниях Шасенем ее верной подруги Акджи и ее мужа Эзбер-ходжи, а также подруг-служанок, старухи, которая согласилась прятать Гарыпа, стражника, проявившего жалость к Шасенем, и др.

Интересен мотив защиты Гарыпа народом как истинного влюбленного (обычный мотив для всех тюрко-иранских романических дастанов). Что касается действий самого героя, то они проявляются лишь в силе исполнительского мастерства. Здесь мы имеем дело с тем же преклонением народа перед бахши, перед одаренными ашиками:

> Сидящая [там] публика выступила против убийства Гарыпа,
> Подняла шум, заявив о его подлинной влюбленности.
>
> *(135[а], 155)*

Мастерство певца спасает героя от множества невзгод. По мнению народа, ничто в мире не сравнимо и не может соперничать с героем-ашиком. То же самое мы видели в версиях и вариантах «Ашик-Гариба», где эта сторона подчеркнута еще сильнее. Вспомним, как посетители кофейни в Тифлисе, услышав о требованиях отца Шахсанам относительно выкупа (калыма) за свою дочь, готовы были собрать эту сумму и вручить ее бедному ашику. Или же вспомним почести, которые оказывали Гарибу повсюду.

Герои дастана во всем покорны судьбе и в редких случаях выступают в роли активных борцов. По их мнению, во всех их несчастьях и неудачах виноват «гахпа пелек» («рок»), или «танры» («всевышний»). В этом тоже проявляется общность между туркменским дастаном и аналогичным фольклорным произведением тюрко-иранских народов. Правда, слепая покорность судьбе, объяснение причин

разлуки волей всевышнего («танры») имеют место только в туркменском дастане «Шасенем и Гарып». В версиях и вариантах «Ашик-Гариба» семилетняя разлука мотивирована тем, что за этот срок Гариб должен заработать необходимую для выкупа Шахсанам и свадьбы сумму.

По стилистическим приемам, и в особенности по формальным особенностям песенных партий, туркменский дастан абсолютно идентичен многим тюркоязычным дастанам. Стихи во всех случаях силлабические 7-, 8- и 11-сложники, редко встречаются 13- и 14-сложники или заимствованный у арабо-персидской поэзии пятистрочник («мухаммас») квантитативной системы. Развитие событий в дастане происходит преимущественно динамично. Это достигается главным образом стилистическими приемами. Например, в прозаической части туркменского дастана преобладают предложения со множеством сказуемых при одном подлежащем. Так, Шасенем, посылая Акджу за Гарыпом, говорит: «Отправляйтесь в Багдад, узнайте, там ли Гарып. Если он там, приведите его».

Этим же, вероятно, объясняется и внутренняя структура стиха в дастане, где наблюдается чередование форм 8-сложника с 11-сложниками с различным расположением цезуры. 8-сложные стихи в дастане применены больше в тех случаях, когда по ходу действия требуется стремительный темп, когда события развиваются одно за другим или же нужно передать душевное переживание героя в наиболее возвышенной форме. Для примера приведем из туркменского дастана следующий эпизод: Гарып спрятался в саду, а Шасенем и Акджа усердно ищут его. Гарып, видя их беготню, чтобы еще больше заинтриговать их, поет:

Багың ичре багбан болсам,
Тирсем тәзе гүллериңни!
Высалыңыз несиб етсе,
Гучсам инче биллериңни!

Быть бы мне садовником в твоем саду,
Чтобы сорвать твои свежие розы,
Если бог даст встретить тебя,
Обниму тебя за тонкую талию!

(135, 32)

Но видя, как мучается девушка, Гарып жалеет ее и опять поет, на этот раз, чтобы она узнала его. Мы приведем только последнюю строфу этого стихотворения:

Гарып ашык диймез ялан,
Өмрүмизе салма талан,
Серви агажына долан,
Сенем овчы, марал гелди.

Влюбленный Гарып не станет лгать,
Не проклинай нашу жизнь.
Подойди к кипарисовому дереву,
Охотник-Сенем, лань пришла.

(135[а], 34)

Соответственно 11-сложные стихотворения приведены в дастане преимущественно для передачи мирных бесед, спокойного излияния чувств. Здесь уместно будет их привести как пример продолжения действий, отмеченных нами выше. Своими песнями Гарып обнаруживает себя. Влюбленные встретились, обстановка изменилась. Гарып поет, на этот раз уже 11-сложными стихами:

Сен-мени гойсалар багың ичинде,
Сайран етсек сениң билен, сөвдигим!
Шукур инди, багың етмиш кемала,
Багбан болсам тәзе гүле, сөвдигим.

(135, 35)

Оставили бы нас в саду,
Погулял бы я с тобой, моя возлюбленная.
Слава богу, твоï сад совершенен,
Быть бы мне садовником свежей розы, моя возлюбленная.

В дастане есть еще один интересный прием. Для передачи грусти и отчаяния герой поет песню, сложенную в стихотворной форме «мухаммас» (туркменские поэты иногда произносят это слово как «мухоннас»; так же оно обозначено и в «Словаре поэтических терминов»). Эта форма употреблена в разбираемом нами дастане только в двух случаях. В первый раз, когда Шасенем запрещают ходить в школу и, следовательно, встречаться с Гарыпом, она поет грустную песню, как бы оплакивая свою долю. Во второй раз — уже почти в конце дастана, когда Шасенем опять сильно загрустила и, чтобы утешить ее, Акджа просит одну из служанок спеть что-нибудь. Служанка под влиянием настроения своей госпожи поет песню в стихотворной форме «мухаммас».

В точной передаче эмоций, вероятно, немалую роль играет и расположение цезуры внутри каждого стиха. Это относится большей частью к 8-сложным стихотворениям. Например:

Өсүп гиден / бады-себа,
Суд ишимиз / зыян болды,
Гарып дийип / чекдим жепа,
Ишим ахы-әфган болды.

Быстротечный зефир,
Делу моему нанесен ущерб,
Мечтала о Гарыпе, исстрадалась,
Только и знаю рыдать.

(135, 55)

Здесь выражено чувство разлуки в правильной структуре 8-сложника. Цезура в этих стихах после четвертой стопы. Общая форма: 4+4.

Для усиления выразительности чувства правильная структура разрушается, вероятно подчиняясь внутрен-

нему переживанию; проследим далее это же стихотворение:

Горкарам инди гахрымдан,	Теперь я боюсь своего гнева,
Ичгеним авы-зәхримдән,	Выпитого мною яда,
Гарып гидипдир шәхримдән,	Гарып покинул мою страну,
Маңа ахыр-заман олды.	Мне стало так плохо.

Как видно, здесь заметно изменилась внутренняя структура стихов. 1-й стих: 3+2+3; 2-й стих: 3+2+3; 3-й стих: 2+3+3; 4-й стих, наконец, имеет опять правильное построение: 4+4, и понятно почему. Последний стих каждой строфы является, во-первых, организующим и соединяющим все стихотворные строфы в целое, следовательно, выступает в единстве с общей структурой всего стихотворения; во-вторых, это указывает и на эмоциональный спад в конце строфы. Для большей убедительности приведем все стихотворение и проследим его от начала до конца.

I строфа:

Гарып достым сениң үчин,	
Ягшы гүнүм яман олды,	
Зулейха дийп Юсуп кимин,	
Мензилгәхим зиндан олды	4+4
Гарып, мой друг, из-за тебя	
Добрый день мой горьким стал,	
Говоря Зулейха, как Иосиф,	
Местом моим тюрьма стала.	

II строфа:

Мусапырлык дүшди баша,	4+4
Зар олдым ковмы-гардаша,	3+5 (3+2+3)
Душмадым якын сырдаша	3+2+3
Бу заман не заман олды.	3+5 (3+2)
Задумала путешествовать,	
Замучила всех родных,	
Не встретила я близкого,	
Что за время настало!	

III строфа:

Гам паракында галып мен,	5+3
Саргарып гүл дек солуп мен	3+5
Йүз мүң, төхмете галып мен	(2+3) 5+3
Суд ишлерим зыян олды	4+4
Осталась в горе разлуки,	
Пожелтела, как цветок, завяла,	
Тысячи упреков мне.	
Добрые дела мои злыми стали.	

IV строфа:

Пелек салды йүз мүң дерде, 4+4
Зар ѳлдым хер бир намерде, 3+5
Яр истәп дүшдүм бу юрда, 3+5
Гутулмагым гуман олды. 4+4

Рок принес сто тысяч страданий,
Обращалась ко всякому подлецу,
В поисках любимого попала в эту страну,
Вырвусь ли я отсюда?

V строфа:

Сенем айдар мискин башым, 4+4
Дынмай акар гѳзде яшым, 4+4
Бу чаҳ ичинде ёлдашым, 5+3
Йылан билен чаян олды. 4+4

(153, 126)

Сенем говорит: «бедная головушка»,
Не переставая льются слезы из глаз,
В этой яме друзьями мне
Змея и скорпион стали.

Как мы видим, последняя строфа опять приняла почти правильную форму. Разумеется, эта закономерность иногда и нарушается, т. е. бывает (правда, в очень редких случаях) и совершенно необоснованное нарушение правильной структуры стихотворения. Иногда динамика изложения в прозаической части замедлена. Это происходит в тех случаях, когда описываются чувства и переживания героев. Например: «Закончив свой разговор, оба встали и отправились в путь. После нескольких дней пути Шасенем натерла себе ноги и не могла уже продолжать путь. Наконец, Гарып взял ее на спину и так нес ее еще некоторое время. Он тоже едва передвигал ноги. Пожалев Гарыпа, Шасенем сказала:

— Гарып мой, оставь меня и продолжай свой путь без меня. С этими словами она простилась с Гарыпом. .» (135[а], 88).

Нужно отметить, что после каждого такого подробного описания чувств или переживаний следует стихотворный диалог, который фактически является продолжением предшествующих описаний. Большей частью он приводится при расставании или встрече героев. Эти диалогические этюды имеют место не только между Гарыпом и Шасенем, но и между ними и другими лицами: например диалог между Шасенем и Акджей, Гарыпом и Акджей, Шасенем и всадником, Шасенем и сестрой Гарыпа, Гарыпом и Баба-Хасаном ашиком и др. Последний случай

представляет сцену поэтического состязания. Отношение действующих лиц к действиям и событиям в дастане проявляется в их высказываниях или в стилистических способах описания лиц и вещей. Например, речь Шаапбаса всегда полна угроз.

Характерной особенностью композиции дастана, как и всех тюркоязычных дастанов, является отсутствие какого бы то ни было описания (внешности действующих лиц, быта, жилища, утвари, костюма и пр., а также подробностей событий). Например, долгий путь героя описывается в двух словах:

После того как Гарып это сказал, он отправился в путь.
После нескольких дней пути вышел на окраину страны Ширван.

(135, 52)

А в стихах даются только начальные и конечные пункты путешествия:

Господа, вчера вечером из города Халапа,
Выпив вино любви, я пришел.

(135, 153)

Или:

К вечеру пришел в свой дом,
Не выдал своей тайны ни сестре, ни матери.

(135, 153)

Редко даются промежуточные пункты:

Из Халапа вышел я с утренним намазом,
Пересек пустыню Кербелы в полдень.

(135, 153)

Или:

К полудню пришел на равнину с колодцем,
К закату в Солтан-Тебриз.

(135, 153)

Финал дастана примечателен тем, что, как и в сказках, влюбленные достигают цели: «Короче говоря, после этого у Шаапбаса не оказалось другого выхода. Выдали Шасенем за Гарыпа. Снова началось пиршество на семь дней и семь ночей» (135[а], 157). Но это лишь финал основного сюжета. Заканчивать на этом дастан было бы не совсем правильно. Тут же как бы в продолжение сюжетной линии говорится и о радостях Акджи и Эзбер-ходжи. Теперь нет никаких препятствий на их пути. Кроме того, еще раньше Шасенем обещала выдать Акджу за Эзбер-ходжу, если последний найдет Гарыпа. Эзбер-ходжа выполнил

свое обещание, теперь очередь за Шасенем. «Короче говоря, Шасенем дала пир в течение трех дней и трех ночей, выдала Акджу за Эзбер-ходжу» (135[а], 157).

Говоря о композиционных особенностях дастана «Шасенем и Гарып», нельзя не уделить особого внимания его поэтической части, ибо, как мы отметили выше, стихотворная часть явно превалирует над прозаической. Кроме того, она является носителем художественности и структурно ничем не отличается от поэтической части тюркоязычных дастанов.

Как это видно из анализа поэтических текстов дастана, он содержит стихотворения, состоящие из отдельных четырехстрочных строф (только два стихотворения в дастане имеют форму «мухаммас», т. е. они пятистрочные). Такова поэтическая структура и дастана «Ашик-Гариб». По форме преобладающее большинство стихов дастана имеет газельную структуру (рифма последней строчки первой строфы является также и рифмой последней строчки всех последующих строф). Приведем пример:

Сен-мени гойсалар багын ичинде,
Сайран етсек сениң биле, сөвдигим,
Шүкүр инди, багың етмиш кемала,
Багбан болсам төзе гүле, сөвдигим.

Гурбан олам гашларыңа гөзиңе,
Дал бойныңа, гаматыңа, йүзүңе,
Садка болсың ширин җанлар сөзиңе,
Гандыр лебиндәки бала, сөвдигим.

Җебриңе дөзменем, җепа эйлеме,
Гайры билен ахди-вепа эйлеме,
Хер не гелсе, зовкы-сепа эйлеме,
Сөз яйылар илден-иле, сөвдигим.

Гашың мехрабына башым гоймышам,
Мест болуп биллере голлар салмышам,
Какнус киби ышк одына көймишем,
Гел инди рехм ейле гула, сөвдигим.

Шум ракыплар гоймаз сапа сүрмәге,
Гелмишем алдыңа башым вермәге,
Леблериниң шекер-балын сормага,
Мунтазырам айдан-йыла, сөвдигим.

Ашык боланларың янар йүреги,
Ач гойныңы, сал бойныма билеги,
Мустаҗапдыр гыз-огланың дилеги,
Дилегиңи хакдан диле, сөвдигим.

Ашык имес яд жебрини ар едей,
Хак өзүдир йокдан бизи бар эден,
Гарып дийрлер баг ичинде зар эден,
Дал долансан, гунча билен, сөвдигим.
(135, 35—36)

В первой строфе рифмуются между собой только второй и четвертый стихи. Рифмующим же слогом здесь является «ле» или «ли». В дальнейшем эта рифма встречается только в последнем стихе каждой последующей строфы. Что же касается остальных стихов каждой строфы начиная со второй, то здесь структура такова, что три стиха каждой строфы объединяются между собой единой рифмой. Во второй строфе таким рифмующим элементом является «озине», «үзине» (гөзине, йүзине, сөзине); в третьей строфе — «епа», «апа» (жепа, вепа, сапа); в четвертой — «мышам», «мишем» (гоймышам, салмишам, көймишем); в пятой — «мага», «мәге» (сүрмәге, бермәге, сормага), здесь, углубив рифму, можно к нему присоединить звук «р», тогда рифмующий элемент будет «рмәге», «рмага»; в шестой — «еги» (Йүреги, билеги, дилеги), в этом случае, учитывая родство звуков «р» и «л» (оба они переднеязычные), можно рифму также углубить и считать «реги», «леги»; и, наконец, в седьмой строфе таким элементом служит «ар» (ар, бар, зар).

В этом стихотворении, как и во всех других стихотворениях дастана, имеется еще одна особенность — это вспомогательное рифмующее слово, называемое «радиф», которое, как и рифма (как спутник рифмы) в первой строфе, повторяется во втором и четвертом стихах, а в дальнейшем — в конце каждой строфы. Таким радифом здесь выступает слово «сөвдигим». Этот радиф можно было бы назвать общим радифом, ибо он пронизывает все стихотворение в целом. В отличие от общего радифа в стихотворениях дастана встречаются и частные радифы, т. е. одно и то же слово, повторяемое в пределах только трех стихов строфы и вслед за частными рифмами этих строф. В нашем примере такой радиф встречается только в двух случаях: в третьей строфе слово «эйлеме» и в последней, седьмой строфе — «еден».

Для сопоставления приведем одно 11-сложное стихотворение из дастана «Ашик-Гариб»:

Дөн бәри, дөн бәри бир үзүн көрүм,
Чохданды айрылдым сөндөн, ах, Сөнөм!
Бир-бир либасларын төриф ейлөйим,
Сөндө көйин гуршан көрүм галх, Сөнөм!

Мән гөрмәдим сәнин кими көзәли,
Пајыз олчах баглар төкәр хәзәли.
Дилин шәкәр, додагыпдыр мәзәли
Көзүм нури, дур ајпаја бах Сәнәм!

Дилләрдә дастандыр Тифлис алмасы,
Мин түмәнә дәјәр сачын һөрмәси,
Јар сәнә кәтирдим һәләб хынасы,
Аг әлә јарашыр, ал бир јах, Сәнәм!

Јүз минләрә дәјәр үзүн јашмагы,
Инчә белә багла узун гуршагы,
Ајага кејибсән зәрли башмагы,
Гәриб дејир: дур ајпаја бах, Сәнәм!

(7,58—59)

Оберпись, оберпись, я посмотрю на твое лицо,
Давно я разлучен с тобой, о Санам!
Я воспою твой наряд,
Ты наряжайся, опоясайся, поднимись, я посмотрю, Санам!

Я не видал красавицы, подобной тебе,
Когда наступает осень, деревья сбрасывают листья,
Язык твой — сахар, уста твои вкусны,
Свет очей моих, поднимись, посмотри в зеркало, Санам!

У всех на устах тифлисские яблоки,
Заплетенные косы твои стоят тысячу туманов,
Возлюбленная моя, я принес тебе халебскую хну,
Белые ручки свои покрась хной, Санам,

Платок, которым закрываешь лицо, стоит тысяч,
Опоясай тонкую талию длинным поясом,
На ногах у тебя золототканые башмаки,
Гариб говорит: «Вставай, посмотри в зеркало, Санам»!

Как и в туркменском стихотворении, в первой строфе рифмуются между собой только второй и четвертый стихи. Начиная со второй строфы первые три стиха имеют единую рифму (а а а), а четвертый стих повторяет рифму последней строки первой строфы (б). Имеется также радиф («Сәнәм»), который пронизывает все стихотворение.

Встречается еще один вид строения стихотворений, а именно последняя строка (последний стих) первой строфы полностью или частично повторяется в конце каждой последующей строфы. При этом, как и в предыдущих случаях, в первой строфе стихотворения этот стих-рифма повторяется дважды, вернее, он составляет вторую и четвертую строки. Например:

Көп гыссама, ярым аклын чашырар,
Дегмегил ярыма, алла ышкына!
Маңа душан бу ышк барчага душар,
Дегмегил ярыма, алла ышкына!

Атам ибермишдир сени пермана,
Не ишиң, бар ягшы билен ямана,
Гулак сал, Абдылла, сырры-пинхана,
Дегмегил ярыма, алла ышкына!

Мен бир бичәре мен, зарым тилимде,
Херне кылсаң ыгтыярың елиңде,
Гирифтар етмегил душман голында,
Дегмегил ярыма, алла ышкына!

(135, 47)

Здесь рифмующим элементом является целый стих «Дегмегил ярыма, алла ышкына». Но только этим этот пример отличается от предыдущего, в остальном же он сохраняет с ним сходство. Аналогичная форма характерна и для азербайджанских и турецких дастанов. Вот одно стихотворение из дастана «Ашик-Гариб»:

Ики кезүм, Агча, кәлин,	Очи мои, невесточка Агча,
Гәриб оjанмаз, оjанмаз!	Гариб не проснется, не проснется!
Ешгилә олдым диванә,	От любви к нему я сошла с ума
Гәриб оjанмаз, оjанмаз!	Гариб не проснется, не проснется!
Ичмишәм гырхлар тасындан,	Я выпил [вина любви] из чаши святых,
Кejмишәм еш либасындан,	Я одет в платья любви,
Сәрв ағачы көлгәсиндән,	Под тенью кипариса,
Гәриб оjанмаз, оjанмаз!	Гариб не проснется, не проснется!
Сәнәм дejир: ач кезүнү,	Говорит Санам: «Открой глаза»,
Истәр өпсүн аг jүзүнү,	Она желает поцеловать тебя в белое лицо,
Тәрәг гәрг едиб өзүнү,	Она тонет в водовороте,
Гәриб оjанмаз, оjанмаз!	Гариб не проснется, не проснется!

Здесь, как и в предыдущем случае, рифмующим является целый стих «Гариб оjанмаз, оjанмаз». Что же касается пятистрочной строфы (мухаммас), то здесь все строчки первой строфы построены по принципу общей рифмы для всех строк строфы. Кроме того, последняя строка каждой последующей строфы рифмуется с первой строфой:

Әй Сенем, меҗрух олуп, мен ярдан айрылгалы,
Билбили-шурыда мен, гулзардан айрылгалы,
Бир летафат гүлбүни-бичәреден айрылгалы,
Агзы писте, лабзы-хош рефтардан айрылгалы,
Тотию-ширин сухан гуфтардан айрылгалы.

Болмагай хич иш ходадан бисебеп, эй достлар,
Таңры кылмыш рүзигәриге себеп, эй достлар,
Дынмайын ган йыгласам, диймән айып, эй достлар,
Хиҗр дештинде галан мен тешне леб, эй достлар,
Хошы-ковсер, хем ене сакы-хумардан айрылгалы.

(135, 113—114)

В первой строфе рифмующими элементами являются «ярдан», «ардан», «реден» (ярдан, гүлзардан, бичәреден, рефтардан, гуфтардан), во второй же строфе — «еп», «ып», «еб» (бисебеп, себеп, айып, леб), общей рифмой для всего стихотворения служит элемент «ардан», во второй строфе выражен он в слове «хумардан».

В этом отношении стихотворение с пятистрочной строфой мало чем отличается от стихотворения с четырехстрочной строфой. Но архитектоника этих двух форм, как видно из сопоставления, неодинакова. На характер первой строфы четырехстрочного стихотворения мы указали выше. Первая строфа мухаммаса характеризуется наличием радифа после общей рифмы. Этот радиф, как и общая рифма, повторяется и в конце последующих строф, т. е. является общим радифом. Помимо этого, в каждой последующей строфе первые четыре строчки рифмуются между собой частной рифмой, сопровождаемой иногда частным радифом. В нашем примере таким радифом-спутником является во второй строфе «эй достлар».

Для полноты картины рифмовки как четырехстрочной, так и пятистрочной строфы приведем схему, где тире будет обозначать отсутствие рифмы, а одинаковые буквы — одинаковые рифмы.

I строфа:

1-я	строка	а		или:	1-я	строка	—		или:	1-я	строка	а
2-я	»	в			2-я	»	в			2-я	»	а
3-я	»	а			3-я	»	—			3-я	»	—
4-я	»	в			4-я	»	в			4-я	»	э

II строфа:

1-я	строка	с		или:	1-я	строка	с
2-я	»	с			2-я	»	с
3-я	»	с			3-я	»	с
4-я	»	в			4-я	»	а

Как в первой строфе, так и в последующих может быть еще и радиф-спутник.

I строфа:

1-я	строка	а	+	простой	или	углубленный	радиф[6]
2-я	»	а		»		»	»
3-я	»	а		»		»	»
4-я	»	а		»		»	»
5-я	»	а		»		»	»

[6] Простым радифом мы условно называем радиф из одного слова или аффикса; углубленным — случаи, когда радифом служит целая фраза.

II строфа:

1-я строка в
2-я » в
3-я » в
4-я » в
5-я » а+радиф или углубленный радиф.

Четырехстрочные строфы состоят полностью из 8- и 11-сложников. Только в одном случае нарушается это правило, где четырехстрочная строфа имеет 14-сложные стихи. Все эти стихи написаны силлабическим метром.

Из 146 стихотворений дастана, составленных силлабическим метром, 95 — 11-сложные (≈65%) и 51 стихотворение — 8-сложные (≈35%). Как мы видим, в дастане преобладают 11-сложные стихотворения. Цезура распространена в обеих формах стиха, но в 11-сложных стихах она встречается более регулярно. Обычно в таких стихах имеется по две цезуры и ставятся они после каждого четвертого слога. Таким образом, стих приобретает форму: 4+4+3. Для примера возьмем приведенное выше стихотворение с радифом «совдигим». Схема цезуры этого стихотворения следующая:

I строфа:

1-я строка 6+5
2-я » 4+4+3
3-я » 4+4+3
4-я » 4+4+3

II строфа:

1-я строка 4+4+3
2-я » 4+4+3
3-я » 4+4+3
4-я » 5+3

III строфа:

1-я строка 6+5
2-я » 4+4+3
3-я » 4+4+3
4-я » 4+4+3

IV строфа:

1-я строка 6+5
2-я » 6+5
3-я » 4+4+3
4-я » 6 (3+3)+2+3

V строфа:

1-я строка 4+4+3
2-я » 6+5
3-я » 4+4+3
4-я » 4+4+3

VI строфа:

1-я строка 6+5
2-я » 4+4+3
3-я » 4+4+3
4-я » 4+4+3

Заключительная, седьмая строфа целиком состоит из схемы: 4+4+3.

Нередко встречаются стихи в 11-сложниках с одной цезурой после четвертого слога:

Эй солтаным, / Диярбекир юрдындан,
Хиҗр одына / яна-яна гелемен,
Мухупбетли / север ярын жебринден,
Мен бу шэхре / гайыбане гелемен.

(135, 52)

Схема этой строфы: 4+7.

Все крупнейшие тюркологи, занимавшиеся так или иначе версификацией в тюркских языках (73), имеют общее мнение о том, что, вероятно, 11-сложник в тюрских языках возник из 7-сложника в результате повторения его ямбической части вначале или в конце. Эту картину мы наблюдаем и в 11-сложных стихах дастана. В самом деле, как мы заметили, преобладающее большинство 11-сложных стихотворений в дастане имеет цезурную схему или 4+4+3, или 4+7, или же 7+4, и если учесть, что 7-сложник, в свою очередь, может разделиться цезурой на 4+3, то фактически мы имеем во всех этих случаях схему: 4+7 или 7+4. Это предположение находит еще большее подтверждение, когда мы совершенно без ущерба смысловой стороне стихотворения отделяем, например, из следующей строфы первые четыре слога.

11-сложник:

Мен нейлейин, ашна ярым ят олды,
Йүзи гара ракып гүлди шат олды,
Бир сөз билен янды бағрым, от олды,
Гулак салгыл бу афгана гелемен.
■ *(135, 52)*

Что мне делать, друзья-знакомые мои стали чужими,
Проклятый соперник пришел и обрадовался.
С одного слова сгорела душа моя, превратилась в огонь,
Послушай-ка, я дошел до слез.

Достаточно без ущерба для смысла отбросить первые четыре слога, и мы получим стихи, состоящие из семи слогов.

ашна ярым ят олды,
ракып гүлди шат олды,
янды бағрым от олды,
бу афгана гелемен.

. друзья-знакомые мои стали чужими,
. соперник пришел и обрадовался,
. . сгорела душа моя, превратилась в огонь,
. . . дошел я до слез.

Этот 7-сложник, в свою очередь, разделяется цезурой на 4+3. В дастане весьма редко встречаются стихотворения, где бы от начала до конца был один из упомянутых типов цезуры. Обычно эти виды цезуры чередуются. Тем не менее мы обнаружили одно такое стихотворение, где стихи являются идеально правильными образцами, вероятно, древнейшей формы туркменского (пожалуй,

тюркского) стихотворного размера с двумя цезурами после каждого четвертого слога:

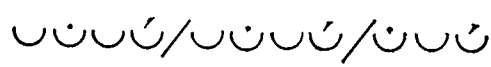
Мен бүлбүлем / гонам багын гүлүне,
Гүрбан олам / сенің ширин тилиңе,
Мени алып / гитгил Ширван элине,
Мени дийип / сепил болдын, Гарып жан.
(135, 88)

Или еще:

Менің үчин / баглы болып / галмагыл,
Гидевергил / халап-ширван / сарыя,
Бу үлкеде / тохмет билен / елмегил
Доланавер / мензил-мензил / сарыя.
(135, 89)

Эти две строфы взяты нами из двух диалогических форм, каждое из этих стихотворений состоит из нескольких строф такого же идеального построения.

Выше мы указывали, что стихотворения дастана написаны главным образом силлабическим размером, однако диалогические стихотворения (в том числе и вышеприведенное) следует считать силлабо-тоническими, ибо в них явно выражено значение ударений. Это подтверждается еще и в том случае, когда стихи в этой форме больше говорятся (читаются), чем поются. Здесь ударение падает на сильные доли стопы и получается константный ритм. Схема этого силлабического размера будет:



А поскольку подавляющее большинство стихотворений дастана предназначено для пения, то, естественно, в нем преобладают стихи силлабического характера. Это соответствует и фонетическим особенностям самого туркменского языка — стабильности ударения в слове и широкому развитию фразового ударения. Что же касается 14- и 15-сложных стихов в форме «мухаммас», то они тоже делятся цезурой соответственно на 7+7 (или 8+6, или 6+8) и на 7+8. Но их в дастане так мало (всего два стихотворения), что мы не считаем нужным останавливаться на них.

Говоря о языково-стилистических особенностях поэтической части дастана[7], первым долгом следует отметить

[7] Проза дастана «Шасенем и Гарып», как и версий и вариантов «Ашик-Гариба», не представляет богатства языка, стиля и образов.

следы литературных влияний. Ряд известных поэтических образов, метафор, сравнений через посредство бахши попали в дастан из прошлой туркменской литературы. Эти художественные средства в дастанной поэзии вообще употребляются весьма широко, что придает стихам эмоционально-художественную окраску. Насколько умело они применяются в стихах нашего дастана, говорит нам, например, следующее стихотворение:

Багың, ичре багбан болсам,
Тирсем тәзе гүллериңни.
Высалыңыз несип етсе,
Гучсам инче биллериңни

Янагың мисли ләледир,
Бакышың җаным аладыр,
Агзың алтын пияладыр,
Дойып ичсем балларыңни

Ирден туруп, зүлпүң дара,
Гүл йүзүңе яглыг ора,
Ракып йүзи болсын гара,
Хош сөзлетсең тиллериңни.

(135[а], 32)

Стать бы мне садовником в твоем саду,
Чтобы сорвать свежие цветы твои,
Соединиться бы мне с тобой,
И обнять твою тонкую талию.

Щеки твои подобны тюльпану,
Взгляд твой лишает меня жизни,
Ротик твой — золотая пиала,
Досыта напиться бы мне медом твоим.

Вставай рано, причеши волосы,
Прикрой платком лицо свое, подобное розе,
Да будет проклят соперник,
Когда ты заставишь заговорить свои локоны.

В этом стихотворении употреблены обычные в поэзии почти всех народов Ближнего и Среднего Востока поэтические образы, метафоры, сравнения. В то же время они являются исключительно популярными в туркменской среде.

В первой строфе влюбленный сравнивает красоту своего кумира с цветником и мечтает сам стать садовником при этом цветнике, чтобы сорвать цветы свежими. Под цветами здесь имеются в виду алые уста и щеки возлюбленной. Одним из признаков красоты на Востоке является еще и тонкая (гибкая) талия. Влюбленный мечтает соеди-

ниться с любимой и обнять ее за тонкую талию. Во второй строфе те же образы и метафоры, известные в поэзии народов Востока: ланиты у возлюбленной, как тюльпаны, взгляд ее такой, что пронизывает душу, ротик подобен золотой пиале. Сравнение ротика возлюбленной с пиалой очень распространено в классической поэзии Востока и соответствует сравнению с бутоном в русской поэзии. Далее влюбленный мечтает насытиться сладостью из этой «золотой пиалы». На поэтическом языке это означает осыпать возлюбленную поцелуями. В третьей строфе приведен самый любимый образ в поэзии народов Востока: это локоны возлюбленной. Здесь влюбленный предлагает любимой расчесать волосы так, чтобы они, подобно вуали, закрыли лицо, которое, в свою очередь, не уступает розе по красоте. Но тут же он предостерегает любимую от злого глаза соперника.

Классическая литература Востока, как и фольклор, богата разнообразными тропами, метафорами, сравнениями и образами, давно ставшими канонами лирической поэзии. Туркменский юноша не скуп на яркие образы при восхвалении своего кумира. То он сравнит ее глаза с глазами дикой козы («аху гезли»), то походка его возлюбленной похожа на походку лани («марал») и обязательно где-то около губ, на складках рта скрываются черные родинки («халлар»). Она сама охотник, а оружием для нее служат все эти природные дары; если же влюбленный захочет еще больше вознести любимую, то опишет ее глаза томными, хмельными («хумар гөзлер»). Все эти образы широко распространены на Востоке, в частности в поэзии на иранских и тюркских языках.

Приведем еще одно стихотворение, где Гарып обращается к Шасенем именно с этими словами:

Боз думанлы даглар ашып,
Аху гөзли марал гелди,
Ышкын совдасына дүшүп,
Аху гөзли марал гелди.

Перевалив серые туманные горы,
Пришла лань с глазами маралихи.
Омрачена мыслью о любви,
Пришла лань с глазами маралихи.

Авчылар авлар дагында
Баллы-шекер додагында,
Гүнүн, гүн-орта чагында,
Гөзел овчы, марал гелди.

Охотники на охотничьей горе,
На ее губах мед и сахар,
Когда солнце в закате,
Красивый охотник, лань пришла!

Сенем билен Акҗа гелин,
Дилин, йүрежигим, дилин!
Шитде гушап инче билин,
Сенем овчы, марал гелди.

Вместе с Санам и Акджа-невестка,
Трепещи, сердечко мое, трепещи
Опоясанная тонкая [гибкая] талия,
Охотник Санам, лань пришла!

Баллары бардыр лебинде, Сени гөрен галар дерде, Дал доланып дуран ерде, Сенем овчы, марал гелди.	На устах у нее родинки, Раз увидев тебя, любой станет страдальцем, Когда ты стоишь стройная, Охотник Санам, лань пришла!
Гадамлары гөз үстине, Гурбанам чешми — местине, Мүреввет эйлəп доступа, Сенем овчы, марал гелди.	Подступом для нее будут мои глаза, Я стану жертвой темных глаз ее, Пожалей своего друга, Охотник Санам, лань пришла!

(135, 33)

Характерной особенностью этих образов, метафор и сравнений является то, что преобладающее большинство из них выражено на персидском языке. Хотя каждый из этих элементов имеет соответствующий туркменский эквивалент, тем не менее, очевидно для большей выразительности, употребляются именно персидские названия. Например, тюркоязычный образ «додак» («уста», «губы») употребляется здесь реже, чем персидский эквивалент его — «леб». Если «додак» возлюбленной очень сладок («балы-шекер додаклары»), то родинки могут расположиться только у «леб» (во всяком случае, такая тенденция наблюдается в разбираемом нами дастане). Так же обстоит дело и с употреблением общетюркского образа «гөз» («глаза») и его персидского эквивалента «чешм» («аху гөзли маралдыр», но «гурбанам чешми местине»).

Большое место в дастане занимают и отдельные поэтические идиоматические выражения типа «гадамлары гөз үстине» («чтобы ты наступил на глаза мои»), что фактически означает «добро пожаловать» при встрече и «счастливого пути» при расставании, или еще чаще употребляется «гурбан олмак» («стать жертвой за тебя») разными лицами с соответствующим изменением в лице и числе. И эти образы соответствуют персидским эквивалентам: «Гадам бе чешм» и «гурбанат гардам» (тот же перевод). Эти идиомы по-тюркски часто применяются азербайджанцами. Таковы и другие образы, метафоры и сравнения, взятые из жизни. Например, всем известно, что глаза дикой козы («аху») красивые, и потому возникает сравнение, в такой же степени правильны и сравнения с луком («кеман») или с михрабом (ниша на внутренней стене мечети, указывающая направление Мекки), ибо он сверху имеет форму дуги. Кроме того, брови сравниваются с михрабом еще и потому, что это сравнение символично. Дело в том, что верующие поклоняются в сторону михраба мечети, этим самым Мекке; сравнивая брови с михрабом, влюб-

ленные дают поклон своим возлюбленным. В одном из стихотворений, например, мы читаем:

Гашың михрабына башым гоймышам.
(135[а], 35)
Положил я голову на михраб твоих бровей.

Это означает преклонение перед бровями возлюбленной, подобно тому как мусульмане преклоняются перед михрабом, касаясь при этом земли лбом («башым гоймышам» — «положил свою голову»).

Как и в народной поэзии других тюркоязычных народов, в поэтической части дастана в стилистическом отношении большую роль играют повторы фонетических групп типа аллитерации, повторы отдельных слов или грамматических элементов, повторы концевые или повторы рифм и т. п. Следует тут же отметить, что в отличие от других жанров фольклора в дастанах, в частности в «Шасенем и Гарыпе» и в «Ашик-Гарибе», крайне редки приемы аллитерации, а имеющиеся примеры не совсем типичные. Например:

Гидер болдум бу гүн Халап-Ширвана,
Галар болсаң гайры биле гал, Сенем.
(135[а], 74)

В этом примере аллитерирующим звуком, безусловно, является «г». Слово «гидер» в начале первой строки, «галар» и «гел» — во второй строке. Здесь аллитерация более или менее выражена четко, но таких примеров в дастане мало. Большей частью встречаются такие примеры:

Узак ёла дүшен ахыр гөрүшер,
Ашык иши магшук билен ярашар,
Айра дүшен бир бирине говушар,
Нечүн бойның буруп, мелул олур сен?
(135[а], 113)

Здесь можно полагать, что повторяющийся звук «ш» в первых трех строках является как бы дополнительным звуком, усиливающим основную рифму «шар» или «шер».

Еще один пример:

Ойнап гүлүп, сен Гарыбың кеңлүн ал,
Нечүн бойның буруп, мелул олур сен?
(135[а], 113)

В первом случае — звук «г» и родственный ему звук «к»; во втором случае — звук «б». Повторяем, все это вряд ли можно назвать аллитерацией в полном смысле этого слова.

Вероятно, мы здесь имеем дело с частичной аллитерацией, выступающей редко и случайно. Повторы же отдельных слов или грамматических групп — более частое явление, и она состоит из следующих элементов:

1) Деепричастие (герундий), оканчивающееся на «а», «ә» (после гласного звука — «я», «а»), а также и на «ып», «йып», «ын», «ин». Например: «Севешибен, дөне-дөне гелемен» (135[а], 52); «Первана дек яна-яна гелемен» (135[а], 52).

2) Повторение существительного, прилагательного и числительного: «Бойның буруп, мелул-мелул олыр сен» (135[а], 113); «гүн-гүнден яман ахвалым» (135[а], 79); «Багрым болды пара-пара» (135[а], 18); «Бейик-бейик даглар ашдым-да гелдим» (135[а], 153); «Чарбагы үч-төрт айланды» (135[а], 33).

3) Обороты, состоящие из номинатива одного и того же имени числительного в значении наречия: «Гүллерими бирин-бирин тирдилер» (135[а]). Повторение такого же типа, только состоящее из исходного и винительного падежей, при этом винительный падеж берется во множественном числе: «Сораг салсам герек илден иллере» (135[а], 18).

4) Повторение синонимов: «Киши билмез менин, аслызатыми» (135[а], 13); «Овазасын халка-элеме яйди» (135[а]). Повторение, состоящее из номинатива и генетива синонимических слов: «Леблериның шекер-балын сормага» (135[а], 36). Повторение синонимических слов в номинативе и аккузативе: «Шасенем дийр, етгил магсат-мырада» (135[а], 36).

5) Повторение двух противоположных по смыслу слов (антонимов): «Сенем жанын, бары-ёгы гумана» (135[а], 11); «Көр болды ичим-дашым» (135[а], 17); «Эл чекдим судызияндан» (135[а], 18).

О рифме в дастане мы говорили выше. Здесь же добавим, что рифма в стихотворениях дастана сильно развита, поэтому чаще охватывает не только суффиксы (грамматическая рифма), но и коренные слоги. Например, в словах «дагында», «додагында», «чагында» рифма состоит из основного слога «ын» и суффикса «да». Закон сингармонизма в туркменском языке, видимо, не имеет прямого влияния на рифму, следовательно, могут участвовать в создании рифмы однородные гласные звуки независимо от их качественной или количественной характеристики. В дастане наряду с правильным и точным соблюдением закона син-

гармонизма нередки случаи, когда он нарушается. Например, «үстине», «местине» рифмуется с «достына» и т. п.

Большое значение в организации стиха имеют рифма и радиф, являющийся дополнительной рифмой. В дастанной поэзии встречаются преимущественно грамматические рифмы, охватывающие от одного до четырех слогов (бедные и богатые рифмы): «ал» — один слог; «болып», «акып», «якып», «ракып» — 2 слога; «дагында», «чагында»,«агында» — 3 слога; пидалыгна, ҷидалыгна, гедалыгна — четыре слога. Радифом в этих случаях служит или энклитика (например, «геледир», «аладыр», «пияладыр», где во всех трех словах «еле», «ала», «яла» являются рифмующими слогами, а энклитика «дыр» — радифом), или же целое слово, а иногда ряд слов или выражений.

Таким образом, вкратце мы рассмотрели поэтику дастана «Шасенем и Гарып», в основном идентичную поэтике азербайджанской и турецкой версий этого же дастана (азербайджанский дастан обстоятельно изучен в книге С. Якубовой «Азербайджанское народное сказание „Ашиг-Гариб“»).

Курдская версия дастана об Ашик-Гарибе [8]

До сих пор речь шла о фольклорных взаимосвязях генетически близких тюркоязычных народов. Однако популярность дастана распространяется далеко за пределы тюркского региона, в частности он записан и среди ираноязычного народа курдов, которые издревле имели контакты со своими соседями тюрками. Курды занимались главным образом скотоводством и на этой почве приходили в тесное соприкосновение с тюркоязычными кочевниками, что оказывало влияние на их культуру, в том числе на фольклор. Следствием контактной связи этих этнически разных народов является наличие у них одних и тех же фольклорных произведений. Так, сугубо тюркский дастан об Ашик-Гарибе, возникший, как указано выше, в огузской среде, наличествует и у курдов. При этом огузский сюжет в целом сохранен. Расхождения незначительны, и их можно объяснить спецификой курдского фольклора, заключающейся в лаконичной передаче событий. В других версиях описание тех же событий более развернуто.

---

[8] Текст на курдском языке см.: 171а.

Курдская версия упростила вводную часть повествования, целиком исключив эпизод смерти отца героя и проделки плутов, в результате чего Гариб, сын богатого купца, в скором времени становится нищим. Курдская версия начинается с того, что «в городе Халабе умер Малик, оставив в нужде жену и двух детей — дочь и сына». По сравнению с другими версиями изменено местожительство отца Гариба. По курдской версии, он жил в городе Халабе. Гариб попадает в Халаб позднее в поисках заработка. Курды, будучи главным образом скотоводами, мало занимались торговлей. Вот почему в курдской версии вовсе отсутствует торговая среда. После смерти главы семьи мать Гариба с детьми уезжает из родного города. Это обстоятельство имеется и в других версиях, однако в дальнейшем события приближены к бытовым условиям курдов. В поисках пристанища скитальцы терпят голод, холод, жажду, наконец, добираются до большого города. Не зная, куда они попали, герои останавливаются у водоема (эта деталь имеется и в кавказско-малоазийских версиях) неподалеку от крепости, хозяин которой, пожалев несчастных, приглашает их к себе и помещает в заброшенной конюшне (в кавказско-малоазийских версиях их приютил купец в Тифлисе), одевает почти голого юношу и помогает всей семье. Юношу звали Гариб потому, что он был чужестранцем, объясняется в дастане. Подобная этимологизация имени героя в более подробном изложении имеется в туркменской версии.

Еще одно совпадение двух версий: в курдской версии Гариб и его семья прибывают в Халаб из Багдада, в туркменской — в Багдаде отец Гарыпа был везиром. Как и в кавказско-малоазийских версиях, в курдской версии имеется мотив появления святого Хыдыра во сне Гариба, но не совпадают действия святого во всех версиях. Так, в кавказско-малоазийских версиях Хыдыр подает Гарибу вино любви и называет имя его возлюбленной. То же самое происходит и с Шахсанам. В курдской версии вся эта сцена более реалистична. Хыдыр спрашивает Гариба, кем он хочет стать. Гариб просит дать ему срок, чтобы он посоветовался с матерью. На следующее утро он делится тем, что с ним произошло, с матерью. Она, как любая мать, защищающая интересы сына, рассуждает: если он сделает тебя пастухом, чтобы ты пас стада господина, у которого мы живем, это невыгодно. Если же он сделает тебя ашиком — исполнителем песен, тогда все

мы будем сыты. Хыдыр является во сне Гарибу и в следующую ночь. Узнав о желании семьи Гариба, он приказывает юноше открыть рот и плюет в него, затем откуда-то появляется музыкальный инструмент чонгор, весь из золота. Юноша протягивает руку к нему, но тут же чонгор исчезает, оставив юношу в печали. Этой подробности нет в других версиях. В них Хыдыр лишь внушает юноше любовь к девушке и способность играть и петь. Он становится истинным влюбленным.

В известных версиях не описаны те обстоятельства, при которых Гариб становится популярным ашиком. В курдской версии подробно говорится о том, как Ашик-Гариб приобретает музыкальный инструмент, о нужде, которую терпела его семья, о доброте мастера музыкальных инструментов, а также многочисленных друзей ашика.

В курдской версии имеется мотив сорока друзей Гариба, но в отличие от других версий, в которых друзья оказываются мнимыми и грабят юношу, доводя сына богатого купца до нищеты, в курдской версии эти сорок молодых людей благородного происхождения, они помогают бедному Гарибу, сообща покупают ему дом и устраивают его личную жизнь.

Однажды, когда Гариб гулял по Багдаду, он заметил в окне дома красивую девушку и влюбился в нее с первого взгляда. Как мы видим, история любви Гариба крайне упрощена в курдской версии. В других версиях мистической любви Гариба к Шахсанам способствует тот же Хыдыр, показав во сне Гарибу портрет его возлюбленной. Таким образом, любовь двух молодых людей предопределена свыше.

Возлюбленная Гариба в курдской версии эпоса — двоюродная сестра Шахвалада, с которым она обручена и которого она любит вот уже семь лет. В других версиях Шахвалад — соперник Гариба. Крайне упрощена ситуация сватовства в курдской версии. Друзья Гариба врываются в дом отца девушки и излагают ему желание Гариба жениться на Шахсанам. Отец девушки заявляет, что она обручена с Шахваладом, что она любит его вот уже семь лет и все готово к свадьбе, которая должна состояться не сегодня—завтра, куплено даже приданое. По настоянию друзей Гариба отец девушки передает дочери их предложение. Не задумываясь, она отвечает, что готова пойти замуж за Гариба. В эпосе нет объяснения этого поступка. В других версиях все события протекают логично: судьба

влюбленных предопределена свыше. Нет и разговоров о готовящейся свадьбе Шахсанам с Шахваладом. Это дополнительная сюжетная линия, которая развивается параллельно.

Обращает внимание мотив отказа отца девушки выдать свою дочь замуж за Гариба. Как и в других версиях, он требует большого калыма. Богатые друзья Гариба хотят собрать требуемую сумму, но отец девушки не согласен на это. Он ставит условие, чтобы деньги были заработаны самим Гарибом.

В курдской версии Гариб прибывает в город Халаб в мгновение ока при содействии Хыдыра. В этот же город приезжает Гариб и в других версиях, но без посторонней помощи. Лишь возвращение Гариба из Халаба в Багдад при содействии Хыдыра совпадает во всех версиях. Идентичен во всех версиях и эпизод с караванщиком, которого Шахсанам отправляет на поиски Гариба. Однако в курдской версии все эти события приводятся в сильно сокращенном виде, тогда как в других версиях, в особенности в туркменской, каждое из них — развернутый эпизод. Так обстоит дело и с дальнейшими событиями — с появлением Гариба в Багдаде, с его встречей с сестрой (в других версиях с сестрой и матерью), которая ослепла в отсутствие Гариба, с сообщением о свадьбе Шахсанам и Шахвалада и др. Сестра не узнает своего брата и разрешает ему заночевать у себя. Этого эпизода нет в других версиях.

Таким образом, курды, заимствовав у своих тюркоязычных соседей сюжет, передали его в фабульном изложении, отбросив все нюансы и детали сюжета. Курдская версия в жанровом плане скорее сказка, чем эпос.

Заканчивая главу, можно прийти к следующим выводам. Отмеченные сходство и совпадения в версиях дастана, принадлежащих различным народам, лишний раз подтверждают наличие глубоких контактных связей, обусловленных теми культурно-политическими и экономическими взаимоотношениями, весьма скудные сведения о которых дает нам история народов Туркмении, Азербайджана и Турции. Эти связи усилились, вероятно, уже к эпохе господства туркменских династий Кара-коюнлу и Ак-коюнлу на Переднем и Среднем Востоке. Не менее важными в этом вопросе являются и генетические связи, существующие между этими народами. Известно, например, что в складывании этих народов сыграли немалую роль огузские племена, следы культуры которых явст-

венно прослеживаются в народном творчестве туркмен, азербайджанцев и турок. В частности, разбираемый дастан многими своими мотивами и сюжетными линиями восходит к III сказанию известного огузского героического эпоса «Книга моего деда Коркута» (156).

Сходство дастана с III сказанием обнаруживает прежде всего экспозиция — мотив бездетности двух беков (в «Шасенем и Гарыпе» — шаха и везира) и помолвки детей до их рождения. События, развернувшиеся после пленения героев, иногда полностью идентичны в обоих произведениях. Так, в сказании герой семнадцать лет пробыл в плену. Родители девушки начали уже сомневаться, жив ли он. Объявляют награду тому, кто хоть что-нибудь узнает о Бамсы-Бейреке. Один из сверстников героя, имевший при себе его рубашку, вызывается принести весть о нем. Вскоре он возвращается с окровавленной рубашкой — свидетельством того, что Бамсы убит. Аналогичную сцену описывает дастан «Шасенем и Гарып», в котором окровавленную рубашку приносит Шавалад, друг Гарыпа, как доказательство смерти героя. В сказании жену героя, а в дастане невесту должны выдать замуж за того, кто принес весть о его гибели. Пока идет подготовка к свадьбе, купцы отправляются во все концы света, чтобы узнать что-нибудь о Бамсы-Бейреке (в дастане — о Гарыпе). В сказании их нанимает отец героя, в дастане — невеста. Купцы обнаруживают Бамсы-Бейрека в крепости Байбурд, дают ему знать о дне свадьбы его жены. В дастане купец обнаруживает Гарыпа в Халап-Ширване и также сообщает ему о дне свадьбы. Разница между двумя произведениями в этом эпизоде только в том, как герой добирается до родины. В сказании Бамсы-Бейрек находит своего коня и на нем, уйдя от погони, приезжает в свою ставку (этот эпизод имеется в «Кёроглы» и в дастане «Юсуп и Ахмет»). Гарыпа же доставляет на родину святой Али. После побега из плена Бамсы-Бейрек встречает озана (Гарып встречает бахши) и от него еще раз узнает о предстоящей свадьбе своей жены (в дастане — невесты) с другом Яланчы оглы Яртачуком, в «Шасенем и Гарыпе» — с Шаваладом, также другом героя. В дальнейшем уже в роли озана (в дастане — бахши) герой сначала встречается с семью своими сестрами (у Гарыпа — одна сестра) и просит у них одежду (Гарып просит дутар, оставленный им дома). Сестры дают Бамсы-Бейреку его кафтан. Когда он надевает его, старшая сестра узнает брата,

но Бамсы-Бейрек убеждает всех в том, что это ошибка. Получив дутар, Гарып начинает играть, сестра узнает его, но он отрекается от своего имени.

Последующие события с разницей в незначительных деталях (например, Бамсы-Бейрек появляется на свадьбе как юродивый озан, а Гарып — как бахши, Бамсы-Бейрек получает от Казана право на один день делать, что ему захочется, и заставляет невесту танцевать для себя; в «Шасенем и Гарыпе» этого нет) протекают сходно. Благодаря музыке и пению оба героя узнаны. Свадьба расстраивается. Бану-Чичек тут же садится на коня, чтобы обрадовать родителей мужа. То же самое делает Шасенем.

В разлуке с сыном ослеп отец Бамсы (в дастане — мать героя). Чтобы прозреть, слепец просит сына своей кровью из пальца окропить ему глаза. Гарыпу святой всадник дал землю из-под копыт своего коня, чтобы ею он вылечил мать и сестру (мотив встречается в «Юсупе и Ахмете»).

Из деталей, общих для «Шасенем и Гарыпа» и III сказания «Книги моего деда Коркута», отметим также перстень. Бамсы-Бейрек по нему опознает свою жену, а героиня дастана Шасенем дает свой перстень купцу, чтобы с его помощью найти Гарыпа. Финал в обоих памятниках счастливый: порок побежден, герои (Бамсы и Гарып) прощают изменника, Гарып даже выдает за него свою сестру.

Связь III сказания с позднейшим дастаном «Шасенем и Гарып» не случайна. Известно, что дастан, как и «Китаби Коркут», сложился на Кавказе или в Малой Азии среди тех же огузов. К моменту его складывания в фольклоре, вероятно, еще бытовали некоторые эпизоды и мотивы сказания, которые ашики (бахши, озаны) положили в основу сюжета нового произведения.

Видимо, та же тема на кавказской почве, как и в Малой Азии, подвергается изменениям соответственно новым социально-экономическим условиям и получает новое оформление. В туркменском дастане отображена феодальная среда при широком участии всех прослоек общества, но особенно велика в нем роль трудового народа. Иная картина во всех вариантах «Ашик-Гариба». Здесь простые люди описываются редко. Во всех вариантах «Ашик-Гариба» события происходят исключительно в торговой среде. У выходцев из этой среды нет той ненависти и пре-

зрения к несправедливости, которые выражает народ в дастане «Шасенем и Гарып» по отношению к Шаапбасу и его окружению. Если странствия Гарыпа в туркменском дастане объясняются жестокостью, клятвоотступничеством феодала Шаапбаса, то в вариантах «Ашик-Гариба» причиной разлуки влюбленных служит материальная несостоятельность героя.

Туркменский дастан, приурочивающий события к эпохе господства Сефевидов, в частности Шах-Аббаса I (1587—1628), вправе выражать гнев и ненависть этому представителю феодальной верхушки. Как известно, Сефевиды причинили немало бедствий туркменским племенам, не говоря уже о том, что они положили конец господству туркменских династий Кара-коюнлу и Ак-коюнлу на Переднем и Среднем Востоке (см. раздел «Кёроглы»). Понятна и симпатия к торговому люду в вариантах дастана «Ашик-Гариб». Эти варианты по сравнению с туркменским дастаном — позднего происхождения. Они, как уже отмечалось, сложились в эпоху расцвета торговли на Ближнем Востоке, чему способствовал в большой степени тот же Шах-Аббас. Что же касается курдской версии дастана, то ее основной сюжет, безусловно, заимствован у тюркоязычных соседей (вероятно, у турок) и переработан в соответствии с богатой эпической традицией курдского народа.

Заключение

На основе исследования богатого фольклорно-эпического наследия, сложившегося на различных языках народов, населяющих обширную территорию Средней Азии, Ирана и Азербайджана, и анализа процесса формирования эпических образцов с древнейших времен до наших дней выявлены закономерности этого процесса, его историческая основа и общественно-социальные корни, а также показан механизм взаимопроникновения и трансформации фольклорного материала.

Фольклорно-эпические памятники ираноязычных и тюркоязычных народностей рассматриваются в данной книге сквозь призму исторического и социального развития народов всего региона, а также соседних с ними племен, прослеживается сложный процесс взаимопроникновения культур, обусловленный всеми видами межэтнических и контактных связей: этногенетической, социально-политической, идеологической и историко-экономической.

Подводя итоги нашему исследованию, мы уверенно можем констатировать несколько этапов в развитии эпической культуры народов рассматриваемого региона. Первый (архаический) этап засвидетельствован главным образом мифами о сверхъестественных существах — дивах, аждахе, пери, которые сохранили живое бытование в произведениях эпического творчества, в особенности в сказочном эпосе и в дастанах волшебно-фантастического содержания. Материал этой части представляет огромную ценность для нашей темы, поскольку эти мифические существа проникли, конечно, путем взаимодействия и взаимовлияния, в эпос и тех народов, которые не имели в своем этногенезе иранского субстрата (башкиры, татары, киргизы, ногайцы, кумыки, турки и др.).

Небезынтересно отметить и то обстоятельство, что мифы о деяниях этих сверхъестественных существ в народном творчестве иранцев и тех тюркоязычных народов, которые имеют с иранцами генетическую общность (азербайджанцы, узбеки, туркмены, каракалпаки, частично казаки), структурно оформились в эпические произведения с развернутым сюжетом, со множеством персонажей, отчетливо делящихся на две группы — герои и антигерои

(по сказочной сюжетной схеме). Борьба между ними завершается победой Добра над Злом. Подобного рода мифы, как видно, представляют весьма раннюю стадию развития человеческого мышления, в котором преобладает еще эмпиризм, мифологическое восприятие окружающей действительности.

Второй этап развития иранского эпоса отмечен стадиально более высокой ступенью социального сознания. Памятники этого периода представляют собой «истории» мифических царей, таких, как Хушанг, Гайумард, Джамшид и Феридун, с чьими именами связано культурное преобразование жизни. Каждый из них представлен в архаичном эпосе культурным героем, изобретателем жизненных благ. Более того, Джамшид и Феридун отмечены и как государственные деятели. Начатая при Джамшиде государственная реформа — деление людей на четыре сословия в соответствии с занимаемой ими практикой — завершилась созданием трех государственных образований при Феридуне. Тем не менее и в этом периоде мифология остается все еще доминантой. На ранней стадии создания эпоса главный персонаж не герой на поле сражения (как у кочевых народов), а справедливый царь (сказочный мотив), герой-творец. Нет еще ни межплеменных, ни межродовых войн, ни поисков невесты и борьбы за нее — главный мотив богатырской сказки. Редкие войны ведутся против дивов, в которых непременно побеждает добродетельный герой (мотив сказки, в частности волшебной). Идеализация же образов мифических царей происходит в полном соответствии с эпической традицией древних народов, приобщенных к династийной культуре.

В древнем эпосе иранцев главным сюжетообразующим мотивом являлась борьба Добра со Злом и победа Добра. В этом эпос перекликается со сказкой. На данном этапе их различает только то, что сюжетную основу эпоса составляют «исторические» события, соответственно герой воспринимается «историческим» персонажем, тогда как в сказке все вымышленное.

Необходимо отметить еще одну специфическую черту иранского эпоса (архаического, в частности). Действие каждого из противостоящих эпических персонажей направляется определенной силой. Верховное божество Ахурамазда олицетворяет добро и требует от своих представителей на земле беспрекословного подчинения. В более позднем эпосе эта функция переносится на правителя —

шаха. Ахмурамазда карает ослушавшегося (Джамшида, Кейкавуса и др.), но меры наказания за один и тот же проступок различны и соответствуют стадиальности эпоса. Напротив, Анграманью — олицетворение зла — совершает злодеяния главным образом через многочисленных дивов на земле.

Третий этап развития иранского эпоса характерен тем, что в нем преобладают материалы, связанные с судьбами людей и страны. Таким образом, возникают сказания, отображающие борьбу с иноземными захватчиками (Зоххаком и др.), войну из-за распределения владений между сыновьями (Феридуном), борьбу за власть между братьями (Сальмом, Туром и Ираджем).

Дальнейшее развитие древнеиранского эпоса убедительно показывает, как постепенно, изменяясь качественно, архаические сказания превращаются в «государственный» эпос, где уже действуют правитель и его богатырь. При этом каждый из них — носитель определенной функции. Как полагается суверену, правитель повелевает, а богатырь исполняет его волю. Так начинается новая фаза в развитии иранского эпоса — «богатырского». В иранском эпосе эта фаза четко проявляется в дастане, повествующем о периоде правления Манучехра, внука Ираджа. В этом дастане присутствуют все элементы эпоса: экспозиция, демонстрирующая обстоятельства рождения и роста будущего героя, подготовка его к миссии правителя, военные походы героя и его дружины, мотивом которых часто бывает месть. По эпической традиции богатырь окружает себя дружиной и богатырями, не менее прославленными, чем он сам. Война ведется реалистично и по всем правилам. Сражение войск иногда заменяется единоборством богатырей.

Характерна также такая деталь, как отправка головы убитого врага во дворец правителя (что копирует реальную действительность), отмеченная многими историками. То же можно сказать о возвращении богатыря с победой и получении короны от престарелого отца-правителя, но в этом акте все же больше эпического, чем исторического. Акт передачи власти символичен. В нем находят отражение идеалы народа об установлении справедливой власти.

До сих пор мы говорили об иранском эпосе древнейшего периода, т. е. времени, когда на территории региона обитали исключительно ираноязычные племена, предки нынешних иранцев и тюркоязычных народов, населяю-

щих Среднюю Азию и Азербайджан. С появлением на арене истории тюрков, в том числе хуннов, при анализе отдельных дастанов иранского эпоса все больше обнаруживаются тюркские элементы и даже целые сюжеты. Это обстоятельство связано с широкими контактами между иранцами и тюрками. Ирано-тюркская общность, сохраняя свою генетическую сущность, теперь принимает еще форму контактных связей.

Позднее колонизация территории Средней Азии и Азербайджана тюркоязычными племенами коренным образом изменила этническую структуру региона и открыла новый этап в развитии эпоса. Проблема включения тюрков в общеиранский культурный процесс не столь сложна. Ассимиляция местного населения пришельцами способствовала синтезу двух культур — иранской и тюркской. Возникают новые эпические произведения у тюркоязычных народов, которые становятся достоянием их ираноязычных соседей. Например, сказания о Кёроглы, сказание об Ашик-Гарибе, «Алпамыш» и др. Однако новый эпос сохраняет этнические особенности той среды, где он возник, или народа, который заимствует сюжет у своих соседей. Так, таджики, заимствовав сюжет эпоса «Гороглы» у узбекских соседей, сложили новый эпос по собственной народной традиции — в стихотворной форме, тогда как у тюркоязычных народов этот эпос сохраняет исконную форму — прозу, перемежающуюся с поэзией. Следуя эпической традиции различных этнических групп, эпос поразному описывает жизнь их представителей. Например, в иранском эпосе доминирует так называемая дворцовая традиция: шах, который повелевает, очень редко сам принимает участие на поле сражения в борьбе с врагом. Такими представлены Феридун, Кейкавус, Кейхосров. Несколько отличную картину мы наблюдаем в лагере тюрков (туранцев). Известно, что в древнетюркском (да и позднейшем) эпосе повелитель — хан (так называет его и Фирдоуси) выполняет и функцию богатыря, хотя в его окружении есть целая свита богатырей, не уступающих в силе и полководческом таланте самому хану.

Обе эти традиции (как иранская, так и тюркская) отчетливо прослеживаются в позднейших эпических произведениях обеих этнических групп. Так, в таджикском героическом эпосе «Гуругли» одноименный герой называется шахом и, как ему подобает, имеет двор со свитой и даже гарем. Гуругли главным образом повелевает,



Божество солнца Митра.
Наскальный рисунок
из Накширустама (Иран)

Борьба героя с дивом
(лубочная картина)
Рисунок взят из книги:
Куллият-е Шахзаде Шируя.
Тегеран, [б/г]





Пленение героем псеголовых (лубочная картина)
Рисунок взят из книги: Куллият-е дастан-е Малек Джамшид. Тегеран, [б/г].



Симург
Рисунок взят из альбома: Islámské umění. Praha. 1973.



Битва Зала с дивом
«Шахнаме» Фирдоуси, 1052—1061/1642—1651 гг. Исфаханский стиль. Художник — Пир Мухаммад ал-Хафиз (?)
Рукопись ГПБ, Дорн 333, л. 1736



Гаршасп наносит поражение войску Утруда.
«Шахнаме» Фирдоуси, 1052—1061/1642—1651 гг. Исфаханский стиль. Художник — Афзал ал-Хусейни
Рукопись ГИБ, Дорн 333, 64.



Пленение Феридуном Зоххака.
«Шахнаме» Фирдоуси 964/1556—1557 гг. Художник — Мухаммад Мурад Самарканди
Рукопись Института востоковедения Ан УзССР, № 1811, л. 21



Афрасияб совещается с приближенными.
«Шахнаме» Фирдоуси, 964/1556—1557 гг. Художник—Мухаммад Мурад Самарканди
Рукопись Института востоковедения АН УзССР, № 1811, л. 207



Сиявуш, проскакивающий сквозь костер.
«Шахнаме» Фирдоуси, 733/1333 г. Каллиграф — Абдуррахман ал-Х Абдаллах пбн аз-Захир
Рукопись ГПБ, Дорн 329, л. 65



Кейкавус принимает вернувшегося из Турана Кейхосрова.
«Шахнаме» Фирдоуси, 1052—1061/1642—1651 гг. Исфаханский стиль. Художник — Мухаммад Касим (?)
Рукопись ГПБ, Дорн 333, № 311б



Кейхосров встречает прибывших к нему в лагерь Зала и Рустама. «Шахнаме» Фирдоуси, 849/1445 г. Йездский стиль. Каллиграф—Мухаммад ибн Джалал ар-Рашид

Рукопись Института востоковедения АН СССР, С—1654, л. 966

Правда, в начале эпоса он выступает еще и в роли богатыря, но это явно под влиянием тюркской основы эпоса. При падишахе Гуругли (так именует его народная традиция) имеется несколько богатырей, главным из которых является Аваз. Сам Гуругли порой беспомощен перед всесильными придворными, такими, как его дяди Ахметхан, Юсуфхан и др. Его легко обидеть. Он даже не в состоянии постоять за себя. Вокруг него враги плетут сети заговоров (историческая деталь), разоблачает же их Аваз.

Совершенно противоположная картина наблюдается в туркменской и азербайджанской версиях этого же эпоса. Например, согласно тюркской традиции в туркменском эпосе Гёроглы официально выбирается ханом племени, однако он остается главным богатырем и все подвиги связаны только с его именем (ср. с Афрасиябом).

Результатами работы удалось подтвердить, что все рассматриваемые фольклорные памятники отображают историческую действительность. Даже в мифологическом фольклоре, который создавался в догосударственный период, мифические образы связаны с религиозными представлениями людей. Например, Ахурамазда и Аграманью олицетворяют дуализм древнеиранского верования, которое выражается в признании двух начал — Добра и Зла. В мифологической части «Шахнаме» образы дивов сливаются с действительными врагами иранцев, с которыми они граничили и вели войны. Многие племена тюркских каганов в «Шахнаме» ассоциируются с историческими племенами древних тюрков. Таковы образы Карахана, Курхана, Демура и др. Историзм фольклорного материала получает еще большее подтверждение в более поздних памятниках, созданных на тюркских языках: эпос о Кёроглы, об Ашик-Гарибе и др.

Главную отличительную особенность эпоса Тбилисской рукописи составляет его историчность, четко выраженная почти во всех меджлисах. Рукопись, являясь самым ранним из известных нам вариантов эпоса, сохранила более тесную связь с историей. В этом плане обращают особое внимание девятнадцатый и двадцатый меджлисы, где приводится «биография» героя на фоне раскрытия взаимоотношений туркменских племен с азербайджанской династией Сефевидов. Эти главы целиком базируются на материалах истории. В такой же мере достоверна и борьба Кёроглы с турецкими пашами. Она отображает такие факты истории, которые известны в науке

как движение джалалидов. Примечательно, что только в Тбилисской рукописи эпоса мы находим упоминание об этом движении в виде нисбе самого Кёроглы (Джалали Кёроглы) и еще двух «разбойников» (Хасан-джалали, Назар-джалали).

Эта версия примечательна еще и тем, что она наиболее ярко сохранила следы взаимосвязей азербайджанского эпоса с иранским. Так, стиль и композиция Тбилисской рукописи эпоса подверглись сильному влиянию персидских дастанов. Это объясняется тем, что рукопись составлена в Южном Азербайджане, где взаимосвязи иранской и азербайджанской культур наиболее ощутимы. О южноазербайджанском происхождении рукописи красноречиво свидетельствует как локализация туркменских племен, названных в эпосе, и их взаимоотношения с Сефевидами, так и топономия эпоса. Как уже отметили, города Северного Азербайджана (Шаки, Баку, Гандже и др.) называются в числе городов, куда якобы Кёроглы совершал походы.

Наконец, следует отметить еще один очень важный факт: Тбилисская рукопись эпоса «Кёроглы» сохранила четкое указание на туркменское происхождение героя. Более того, по этой рукописи он родился даже на территории Туркмении (в городе Мерве), хотя вел борьбу на западе. Это обстоятельство имеет особое значение для нашей темы, так как лишний раз свидетельствует о глубоких связях азербайджанцев и туркмен, сохранивших глубокие следы в их народном творчестве. Являясь одним из вариантов азербайджанской версии, Тбилисская рукопись эпоса, например, сохранила большую связь с восточными версиями, о чем мы говорили выше. Некоторые меджлисы рукописи даже отсутствуют в позднеазербайджанских вариантах, но имеют параллели в туркменской и узбекской версиях. Тбилисскую рукопись можно считать одним из вариантов азербайджанского эпоса «Кёроглы». Он сложился среди южноазербайджанских туркмен (таракеме) в конце XVI—начале XVII в.

Взаимосвязи позднеазербайджанского эпоса с эпосом других народов еще более ощутимы в последнем разделе книги, который посвящен анализу сказания об Ашик-Гарибе. Его сюжет получил широкий резонанс среди различных по этническому составу народов. Формы взаимосвязей и взаимовлияния в этом памятнике не идентичны. В одном случае речь идет о влиянии вследствие кон-

тактных связей, которыми, например, можно объяснить распространение сюжета сказания среди армян, грузин, курдов, кабардинцев и даже некоторых тюркоязычных народов — караимов, узбеков, каракалпаков, в другом случае — генетическая связь. Так, сказание многими своими сюжетными деталями восходит к известному огузскому героическому эпосу «Книга моего деда Коркута», являющемуся общим культурным памятником азербайджанцев, туркмен и турок — народов, в этногенезе которых большую роль сыграли огузские племена.

Таким образом, в отличие от разрозненного изучения фольклора в рамках отдельных национальностей в данной работе на основании изучения межэтнических и межфольклорных связей, путем сопоставления эпосов разных народов удалось проследить динамическую систему развития фольклорных сюжетов и образов и преобразование их под влиянием конкретной социальной среды.

Библиография

1. *Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор. Т. 1, М.; Л., 1949.
2. *Абаев В. И.* Скифо-европейские изоглоссы: На стыке Востока и Запада. М., 1965.
3. *Абаев В. И.* Скифский быт и реформы Зороастры. — Archiv orientalni, 1956, т. 24, вып. 1.
4. *Абаев В. И.* К вопросу о прародине и древнейших традициях индоиранских народов. — Древний Восток и античный мир, М., 1972, с. 26—37.
5. *Айдаров Г.* Язык Орхонских памятников древнетюркской письменности VIII в. Алма-Ата, 1971.
6. Азэрбајҹан дастанлары. Ч. 2. Бакы, 1966.
7. Азэрбајҹан дастанлары. Ч. 3. Бакы, 1969.
8. *Андроников И. Л.* Лермонтов: Новые разыскания. М., 1948.
9. *Андроников И. Л.* Лермонтов. М., 1951.
10. *Анохин В. А.* Материалы по шаманству у алтайцев. — Сборник материалов по археологии и этнографии, 1924, т. 4, № 2.
11. Афсонаҳ,ои халқи точик. Душанбе, 1975.
12. *Бартольд В. В.* Соч. Т. I. М., 1963.
13. *Бартольд В. В.* Соч. Т. II (ч. 1). М., 1971.
14. *Батманов И. А., Арагчи З. Б., Бабушкин Г. Ф.* Современная и древняя енисейка. Фрунзе, 1962.
15. *Бошкурт Халык ижоды.* Экиэттер, осонсо китап. Өфө, 1978.
16. *Бернштам А. Н.* Очерки истории гуннов. Л., 1951.
17. *Бертельс Е. Э.* Избр. труды: История персидской и таджикской литературы. М., 1960.
18. *Бертельс Е. Э.* Литература народов Средней Азии от древнейших времен до XV в. — Новый мир, 1939, № 9.
19. *Бертельс Е. Э.* Низами и Физули. М., 1962.
20. *Бертельс Е. Э.* Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
21. *Бертельс Е. Э.* Узбекский поэт Дурбек и его поэма о Иосифе Прекрасном. — Альманах «Дар Ташкента», 1944.
22. *Бертельс А. Е.* Пери. — Культура и искусство народов Средней Азии в древности и средневековье. М., 1976.
22а. Боги, брахманы, люди: Четыре тысячи лет индуизма/Пер. с чешского. М., 1969.
23. *Брагинский И. С.* Из истории таджикской народной поэзии. М., 1956.
24. *Брагинский И. С.* Из истории таджикской и персидской литературы. М., 1972.
25. *Брагинский И. С.* Исследования по таджикской культуре. М., 1977.
26. *Вейман Роберт.* История литературы и мифология. М., 1975.
27. *Велиханов Ч. Ч.* Собр. соч.: В 5-ти т. Т. 1. Алма-Ата, 1961.
28. *Вельяминов-Зернов В. В.* Памятник с арабско-татарской надписью в Башкирии. — Зап. Вост. отделения Имп. Рус. археол. о-ва, СПб., 1859, вып. 4.
29. *Веселовский А. Н.* Избр. статьи. М., 1939.
30. *Гафуров Б. Г.* Таджики. М., 1972.

31. *Гафуров Б. Г., Цибукидис Д. И.* Александр Македонский и Восток. М., 1980.
32. *Гацак В. М.* Фольклор и молдавско-русско-украинские исторические связи. М., 1975.
33. *Гацак В. М.* Восточнороманский героический эпос. М., 1967.
34. *Гвахария А. А.* Персидские источники грузинской версии «Юсуф и Зулейха»: Автореф. канд. дис., 1958.
35. *Гёроглы.* Ашгабат, 1958.
36. *Гордлевский В. А.* Из наблюдений над турецкой песнью. — В кн.: Гордлевский В. А. Избр. соч. Т. 2. М., 1961.
37. *Грантовский Э. А.* Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970.
38. *Григорьев В.* О скифском народе саках. СПб., 1871.
39. *Гринцер П. А.* Древнеиндийский эпос. М., 1974.
40. *Гумилев Л. Н.* Древние тюрки. М., 1967.
41. *Гумилев Л. Н.* Поиски вымышленного царства. М., 1970.
42. *Гумилев Л. Н., Руденко С. И.* Современная этнография аридной зоны евроазийского континента. — В кн.: Этнография народов СССР. Л., 1971.
43. *Гусева Н. Р.* Джайнизм. М., 1968.
44. *Гусейнов Р. А.* Об устойчивости и преемственности традиций свадебных обрядов у народов Передней Азии: На материале тюрок-огузов. — Докл. Вост. комиссии Геогр. о-ва СССР. Вып. I (2). Л., 1965.
45. *Далгат У. Б.* Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972.
46. *Дитмар А. Б.* От скифии до Элефантины. М., 1961.
47. *Джолдасбеков М.* Древнетюркские литературные памятники и их отношение к казахской литературе. Алма-Ата, 1969 (канд. дис.).
48. Древние авторы о Средней Азии. Ташкент, 1940.
49. *Дьяконов И. М.* История Мидии от древнейших времен до конца IV в. до н. э. М.; Л., 1956.
50. *Дьяконов И. М.* Арийцы на Ближнем Востоке: Конец мифа. — Вестн. древ. истории, 1970, № 4.
51. *Дьяконов И. М., Лифшиц В. А.* Новые находки документов в старой Нисе. — В кн.: Переднеазиатский сборник. Т. 2. М., 1966.
52. *Дьяконов М. М.* Образ Сиявуша в среднеазиатской мифологии. — Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института материальной культуры АН СССР, 1957, вып. 40.
53. *Забелин И.* История русской жизни. Т. 1. М., 1876.
54. *Жабелев С. А.* Северное Причерноморье. М.; Л., 1953.
55. *Жирмунский В. М.* Тюркский героический эпос. Л., 1974.
56. *Жирмунский В. М., Зарифов Х. Т.* Узбекский народный героический эпос. М., 1947.
57. *Иванов М. С.* Очерк истории Ирана. М., 1952.
58. *Ильин Г. Ф.* Старинное индийское сказание о героях древности: (Махабхарата). М., 1958.
59. Исторические предания и рассказы якутов. М.; Л., 1960.
60. *Казым-бек Мирза Александр.* Мифология персов по Фирдоуси. — Северное обозрение, СПб., 1848, № 3, разд. 4.
61. *Карамзин Н. М.* Избр. соч. Т. 2. М., 1964.
62. *Каррыев Б. А.* Эпические сказания о Кёр-оглы у тюркоязычных народов. М., 1968.

63. *Кёроглу*. Баку, 1959.
64. *Кирдан Б. П.* Украинский народный эпос. М., 1965.
65. *Киселев С. В.* Древняя история Южной Сибири. М., 1951.
66. Книга моего деда Коркута. М., 1962.
67. *Коблев Я.* Мифология казанских татар. М., 1910.
68. *Кононов А. Н.* Родословная туркмен: Сочинения Абу-ль-Газихана Хивинского. М., 1958.
69. *Контратбаев А.* Древнетюркская поэзия и казахский фольклор: Автореф. канд. дис. Алма-Ата, 1971.
70. *Короглы Х.* Огузский героический эпос. М., 1976.
71. *Короглы Х.* Эдиционные особенности туркменского эпоса «Гёроглы» и таджикского эпоса «Гуругли». — В кн.: Фольклор. Издание эпоса. М., 1977.
72. *Короглы Х. Г.* Туркменский эпос «Гёроглы» и особенности его историзма. — В кн.: Специфика фольклора. М., 1971.
73. *Корш Ф. Е.* Древнейший народный стих турецких племен. — Зап. Вост. отделения Имп. Рус. археол. о-ва. Т. 3. Вып. 1. СПб., 1909.
74. *Кун Н. А.* Легенды и мифы Древней Греции. М., 1954.
75. *Латышев В. В.* — Вестн. древ. истории, № 2, 1948 [Атене].
76. *Латышев В. В.* — Вестн. древ. истории, № 3, 1947 [Харес Митиленский].
77. *Латышев В.* Известия древних писателей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе. Т. 1. СПб., 1890.
78. *Лермонтов М. Ю.* Собр. соч. Т. 4. М., 1950.
79. *Лерх П. И.* Археологическая поездка в Туркестанский край в 1867 г. СПб., 1870.
80. *Маккей Э.* Древнейшая культура долины Инда. М., 1951.
81. *Малов С. Е.* Шаманский камень яда у тюрок Западного Китая. — Сов. этнография, 1947, № 1.
82. *Малов С. Е.* Енисейская письменность тюрков. М.; Л., 1952.
83. *Массон В. М.* Средняя Азия и Древний Восток. М.; Л., 1964.
84. Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. 2. М.; Л., 1939.
85. Махабхарата, или Сказание о великой битве потомков Бхараты/ Лит. изложение Э. Н. Тёмкина и В. Г. Эрмана. М., 1963.
86. Махабхарата. 2. Бхагаватгита/ Букв. и лит. пер., введ. и примеч. акад. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1960.
87. *Меликсет-бек Л. М.* К истории появления гуннов в Западном Закавказье. — Докл. АН АзССР, 1957, т. 8, кн. 6.
88. *Мередов А.* Шейдаи. Ашгабат, 1964.
89. Мифология древнего мира: Пер. с англ. М., 1877.
90. Мифы древней Индии. М., 1975.
91. *Муравьев Н. Н.* Путешествие в Туркмению и Хиву. М., 1822.
92. Образцы народной литературы тюркских племен. СПб., 1896, т. 7; 1899, т. 8.
93. *Оранский И. М.* Введение в иранскую мифологию. М., 1960.
94. *Петрушевский И. П.* Государство Азербайджана в XV веке. — В кн.: Сборник статей по истории Азербайджана. Т. 1. Баку, 1949.
95. *Петрушевский И. П.* Внутренняя политика Ахмада Ак-коюнлу. — В кн.: Сборник статей по истории Азербайджана. Т. 1. Баку, 1949.
96. *Пиотровский Б. Б.* Скифы и Древний Восток. — Сов. археология, т. 19.

97. По Таджикистану. Вып. 1. Ташкент, 1927 [статья М. С. Андреева].
98. *Померанцева Э. В.* Мифологические процессы в русском фольклоре. М., 1975.
99. *Путилов Б. Н.* Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976.
100. *Пухов И. В.* Алтайский народно-героический эпос. — В кн.: Маадай Кара. М., 1973.
101. *Рогозин З. А.* История Мидии. СПб., 1903.
102. *Радлов В. В.* К вопросу об уйгурах: (Из предисловия к изданию «Кудатку-Билик»). СПб., 1893.
103. *Радлов В. В.* Образцы народной литературы тюркских племен. Т. 1—8. СПб., 1866—1899.
104. *Раевский Д. С.* Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977.
105. Рамаяна / Лит. излож. Э. Н. Тёмкина и В. Г. Эрмана. М., 1965.
106. Ригведа: Избранные гимны/Пер., коммент. и вступ. ст. Т. Я. Елизаренковой. М., 1972.
107. *Руденко С. И.* Культура поселения Горного Алтая в скифское время. М.; Л., 1953.
108. *Рустамов Э. Р.* Некоторые вопросы сравнительного изучения узбекской литературы XV в. с другими восточными литературами (тюркские и персидско-таджикская). М.; Ташкент, 1966 (док. дис.).
109. Рустамхон: Узбекский героико-романический эпос. М., 1972.
110. Расуданиани. Тбилиси. 1971.
111. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Т. 13. Отд. 2. М., 1892.
112. *Семенов А. А.* Этнографические очерки Зарафшанских гор, Каратегина и Дарваза. М., 1903.
113. Сиясат-наме: Книга о правлении везира XI столетия Низам аль-мулька. М.; Л., 1949.
114. *Смирнов К. Ф.* Сарматы на Илеке. М., 1975.
115. *Снесаров Г. П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
116. *Соколов С. Н.* Авестийский язык. М., 1961.
117. *Соломник Э. И.* О скифском государстве и его взаимоотношениях с греческими городами Северного Причерноморья. — В кн.: Археология и история Боспора. Крымиздат, 1952.
118. Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1977.
119. *Стеблева И. В.* Поэзия тюрков VI—VIII вв. М., 1965.
120. *Стеблева И. В.* Поэтика древнетюркской литературы. М., 1971.
121. *Тагирджанов А. Г.* Влияние поэмы Фирдоуси «Йусуф и Зулейха» на «Кысса-и Йусуф» Кул'Али и «Юсуф и Зулейха» Шайяда Хамзы. — Палестинский сборник, 1970, вып. 21 (84).
122. Та'рӣх-и Сӣстӑн [История Систана] / Пер., введ. и коммент. Л. П. Смирновой. М., 1974.
123. *Толстов С. П.* По следам древнехорезмийской культуры. М.; Л., 1948.
124. *Толстов С. П.* Древний Хорезм. М., 1948.
125. *Толстов С. П.* Археологические работы хорезмской археологической экспедиции АН СССР в 1951 г. — Сов. археология, 1951, т. 19.
126. Фирдоуси. Шахнаме: Критический текст. Т. 1—9. 1960—1971.

127. *Тулси Дас.* Рамаяна, или Рамачаритаманаса: Море подвигов Рамы/Пер. с хинди, коммент. и вступ. ст. А. П. Баранникова. М.; Л., 1948.
128. *Фрей Р.* Наследие Ирана. М., 1972.
129. *Хисамов Н. Ш.* Поэма «Кысса-и Йусуф» Кул'Али. М., 1979.
130. *Хомонов М. П.* Бурятский героический эпос «Гэсэр». Улан-Удэ, 1976.
131. *Храпченко М. Б.* Размышления о системном анализе литературы. — Вопр. лит., 1975, № 3.
132. *Храпченко М. Б.* Творческая индивидуальность писателя и развитие литературы. М., 1975.
133. Хрестоматия по истории Древнего мира. М., 1950.
134. *Члаидзе Л. Г.* Об одной неизвестной рукописи эпоса «Кёроглы». — Тр. Тбилис. гос. ун-та, т. 21, 1967 (отд. оттиск).
135. Шасенем — Гарып. Ашгабат, 1957.
135[а]. *Щербак А. М.* Огузнаме, Мухаббат-наме: Памятники древнетюркской письменности. М., 1959.
136. Эмра и Сельви и другие турецкие народные повести. М., 1979.
136[а]. *Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 8.
137. *Энгельс Ф.* Происхождение частной собственности и государства. М., 1953.
138. *Якубова С.* Азербайджанское народное сказание «Ашик-Гариб». Баку, 1968.
139. *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг. М., 1945.
140. *Ямпольский З. И.* К вопросу об одноименности древнейшего населения Атропатена и Албании. — Тр. Ин-та истории и философии АН АзССР, т. 4, Баку, 1954.
141. *Abdulkâdir Inan.* Şamanism. Istanbul, 1958.
142. *Altheim F.* Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter. Halle, 1947.
143. Aşiq Garib. Bakь, 1938.
144. Barthèlemae Chr. Artâ Vîrâf Nâmak ou Livre d'Artâ Vîrâf. Paris, 1887.
145. *Benveniste E.* Titres et noms propres en iranien ancien. Paris, 1966.
145[а]. *Brukhans F. A.* Cagataische Sprachstudien enthaltend grammatikalischen Umriss, Chrestomatie und Wörterbuch der Cagataischen Sprache von Hermann Vambery. . Leipzig, 1867, S. VIII.
146. *Christensen A.* Essai sur la dèmonologie iranienne. København, 1941.
147. *Christensen A.* Etudes sur le zoroastrisme de la Pers antique. København, 1928.
148. *Christensen A.* Le premier homme et le premier roi dans l'histoire lègendaire des iraniens. I («Archives d'études orientales». Vol. 14, livre 2). Upsala, 1918.
149. *Christensen A.* Le Kayanides. København, Paris, 1931.
150. *Christensen A.* Le types du Premier Homme et du Premier Roi dans lihistoir lègendaire des Iraniens. V. 1—2. Paris, 1917, 1934.
151. *Cox G. W.* The Mythology of the Aryan Nations. India, 1963.
152. *Darmesteter J.* Ohrmazd et Ahriman: Leurs origines et leurs histoirs. Paris, 1877.
153. *Darmesteter J.* Points de contact entre le Mahabharata et le Shahnamah. Paris, 1877.
154. *Darmesteter J.* Etudes iraniennes. 2. vols. Paris, 1883.

155. *Darmesteter J.* Le Zend-Avesta. 3 vols. Paris, 1892—1893.
156. Dede Korkut Kitabi. C. 1. Istanbul, 1958.
157. *Dowson J.* A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature. London, 1961.
158. *Duchesne-Guillemin J.* Zoroastre. Paris, 1948.
159. *Duchesne-Guillemin J.* The Western Respons to Zoroastr. Oxford, 1958.
160. *Duchesne-Guillemin J.* La religion de l'Iran ancien. Paris, 1962.
161. *Dumézil G.* Les dieux des Indo-Européens. Paris, 1952.
162. *Dumézil G.* L'idiologie tripartite des Indo-Européen. Paris, 1958.
163. *Dusturname Anvery.* Istanbul, 1928.
164. *Evliya Celebi.* Siyahatname. C. 1—8. Istanbul, 1896—1928.
165. *Frumkin G.* Archiology in Soviet Central Asia. Leiden—Köln, 1970.
166. *Geiger W.* Ostiranische Kultur im Alterhum. Erlangen, 1882.
167. *Ghirshman R.* Iran, from the Earliest Times to the Islamic Conquest. Penguin Book, 1945.
168. *Gray L. H.* The Foundation of the Iranien Religions, Bombay, 1928.
169. *Hamlyn P.* New Larousse Encyclopedia of Mythology. Hongkong, 1968.
170. *Harler C. de.* Avesta: livre sacré de Zoroastrisme. Paris, 1881.
171. *Humbach H.* Die Gathas des Zarathustra. V. 1—2. Heidelberg, 1959.
171[a]. *Jouce Blau.* Le Kurde de Amadiya et de Djabal Sindjar: Analyse linguistique, textes folkloriques, glossaires. Paris,1975, p. 159—195.
172. *Lommel H.* Die Religion Zarathustras. Tübingen, 1930.
173. *Macdonell A. A.* The Vedic Mythology. India, 1963.
174. *Marquart J.* Erânschahr. Berlin, 1901.
175. *Massé Henri.* Firdousi et l'épopée nationale. Paris, 1935.
176. *Menasce J.-P.* de. Une encyclopédie mazdéene, le Denkart. Paris, 1958.
177. *Minorsky V.* L'Epopee persane et la literature populaire Russ. In: *Monorsky V.* Iranica. Publications of the University of Teheran. V. 775. 1964.
178. *Minorsky V.* «Turan», Ei.
179. *Molé M.* Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Paris, 1963.
180. *Nöldeke Th.* Das Iranische Nationalepos. Zweite Auflage. Berlin; Leipzig, 1920.
181. *Pucch H.-Ch.* Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine. Paris, 1949.
182. *Tarn The.* Greeks in Bactria and India. Cambridge (Eng.), 1951.
183. *Thillips.* The Roual Hordes: Noman Peoples of the Steppes. London, 1966.
184. *West E. W.* Pahlavi texts. V. 1. Oxford, 1880.
185. *Windergren G.* Mani und der Manichâismus. Stuttgart, 1961.
186. *Wolf F.* Avesta. Trubner, 1910.
187. *Jusuf Has Hacib.* Kutadgu Bilig. Ankara, 1959.
188. *Zachner R. C.* Zurwan, a Zoroastrian Dilemma. Oxford, 1955.
189. Zaloglu Rüstem ve Şahzade Siyavuş. Istanbul, 1958.
190. Zaloglu Rüstem, Isfahan Kalesi cengi. Istanbul, 1958.

191. Zaloglu Rüstem, Ateş Kalesi. Istanbul, 1958.
192. الاثارالباقیه ابوریحان بیرونی، چاپ زاخالوٴلایپزیک
193. اسکندر منشی ترکمان، تاریخ عالم آرای عباسی، اصفهان، ۱۹۵۴
194. اناهیتا تهران، ۱۹۴۴
195. اوستا، متن کامل، شیراز، ۱۹۷۴
196. بهارمهرداد، اساطیرایران، تهران، ۱۳۵۲
197. پورداود، گاتها [تهران]، ۱۹۵۷
198. تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء حمزه بن الحسن اصفهانی изд. Gotwald
198ª. تواترایله مشهور ومتعارف اولان عاشق غریب و کنارنده طاهر ایله زهره حکایه سی، استنامبول ۱۳۰۱
199. تهرانی ابوبکر کتاب دیاربکریه، تهران، ۱۳۴۱
200. حکایت عاشق غریب، گنجه، ۱۹۱۱ میلادی
201. خانلری زهرا، داستانهای دل انگیز (بکتاشی ورابعه) تهران ۱۳۴۷ (۱۹۵۷)
202. خرده اوستا، شیراز، ۱۹۷۴
203. دنیا، دوره دوم، سال هفتم، شماره چهارم، سال ۱۳۴۵
204. دینکرت، شیراز، ۱۹۷۴
205. صفا ذبیح الله، تاریخ ادبیات درایران، جلددوم تهران، ۱۳۴۲
206. صفاذبیح الله حماسه سرائی درایران، تهران ۱۳۲۳
207—208. قصه های ایرانی، جلد ۲—۱ گردآورنده، تالیف سید ابوالقاسم انجوی، تهران، ۴—۱۹۷۳
209. کلیات رستم نامه درهفت جلد، جلداول
210. کلیات داستان ملک جمشید، تهران
211. کلیات هزت جلدی اسکندرنامه
212. مجمل التواریخ والقصص، تهران، ۱۳۱۸
213. محمود الکاشغری، دیوان لغات الترک، جلد ۴—۱، استامبول ۱۳۳۳—۱۳۳۴
214. ملک الشعرا بهار، سبک شناسی، جلداول، چاپ دوم، تهران، ۱۳۳۷
215. مجله کاوه، دوره جدید، شماره ۱۲
216. وندیداد، شیراز، ۱۹۷۴
217. ویسپرد، شیراز، ۱۹۷۴

Указатель имен

А

Абадан 278
Абаев В. И. 4
Абдал-паша 236, 237
Абд ан-Наби Фахр аз-заман Казвини 22
Абтин 82, 84
Абулджахан 105
Абульгази 11, 105, 124, 173, 181
Абульфатих Мухаммад-хан 213
Аваз 23, 95, 118, 167, 178, 180 (Авазхон), 242, 321
Агахан 231, 232
Агрирас 135
Адам 58, 60
Адил-шах 267
Адмет 116
Адыбек 171, 174
Аждаха 49, 75, 317
Ажи Дахака 25, 33, 49, 66, 75—81, 84, 112
Азар Гушасп 114
Азер (божество огня) 76, 77
Азизов А. 264
Азраил 115, 116
Айджамал 284
Акван-див 39, 40
Акиджа 264, 269—271, 275, 276, 279—281, 283, 284, 289, 291—293, 295—297, 306
Ак-коюнлу 186, 313, 316
Акча-кыз 255
Ак-Шамседдин 213
Алванд 285
Александр Македонский 5, 12, 14, 22, 128, 134, 168
Али 176, 178, 192, 197, 221, 254, 273
Алиев Р. 5
Аллаярхан 186
Алпамыш 146
Алп Эр-Тонга 106, 107
Алтун-Гозеки 11
Альтхайм Ф. 7
Анграманью-Ахриман 17, 18, 26, 28, 29, 31, 38, 54, 58, 59, 69, 75, 77, 78, 80, 96, 319, 321
Андреев М. С. 27
Андроников И. 256, 262
Анкетиль дю Перрон 3
Аполлон 116
Аракель Даврижеци 184
Арапрейхан 172, 179, 188
Ардвисура Анахита 73, 76, 80, 109, 113, 162
Арджасп 12, 108, 159 (Ареджат-аспа) 162, 164, 166—168
Ареджахван 88
Аристотель 208
Армаил 78
Арнаваз 66, 76
Арриан 4
Аруз 51, 70, 71, 79 (Аруз-коджа), 126
Асади Туси 97
Асли 272
Асфия 83
Атакиши Хусейн 264
Аттар 53
Аттила 167
Афрасияб 55, 63, 69, 81, 89, 90, 92, 103—108, 112—115, 118, 120, 125, 127—139, 141—143, 149, 150, 154, 157—159, 168, 200, 219, 321
Ахаменицы 5
Ахмед 257
Ахмед-паша 221, 222, 226, 227
Ахмед-эфэнди 224
Ахметхан 180, 321
Ахриман 32, 35, 42, 121
Ахурамазда-Хурмузд 17—19, 26, 27, 29, 31, 54, 61, 65, 67, 68, 76, 80—82, 95, 96, 111, 112, 318, 319, 321
Ашик-Гариб 24, 248, 250, 251, 253, 256, 259, 260 (Ашик-Гариб Максуд), 269, 320—322
Ашик-Джунун 194, 210
Ашина 166, 167
Ашока 7
Аяз 22
Аязбек Чардоули 239, 240
Аяк-ага 249

Б

Бабанияз 270, 282, 284, 291
Бабахан 270, 284
Баба-Хасан 271, 289, 295
Бабахан-шатыр 264, 265, 271, 282, 289
Байындыр 181, 245 (Байындырхан)
Бал'ами 62
Балли Ахмед 199, 213, 214, 217, 220, 223, 224, 230, 234—236
Бамсы-Байрек 12, 217, 314, 315
Бану Гашасп 94
Бану Чичек 12, 94, 315
Барбад 23
Барзу 103
Бартоломе Х. 4
Бартольд В. В. 4, 91, 192
Барчин 11
Басат 71, 79
Баствар 161, 162, 165 (Бастур), 167, 168
Бахар Малек аш-шоара 75, 159
Бахар Мехрдад 4, 65, 68, 69, 144, 159
Бахман 28
Бахрам 23, 39, 61
Бахрамбек 249, 255
Бахрам Чубине 61, 104
Белый аждаха 49
Белый див 47, 49
Бенвенист Е. 4, 162
Бенфей 3
Бернштам А. Н. 164
Бертельс Е. Э. 4, 5, 7, 25, 66, 160—162
Бижан 90, 99, 102, 145, 272
Бируни 56, 62, 128
Бограхан 124, 125
Болдырев А. Н. 5
Болыбек 188, 194, 218, 219, 225, 235—237
Боратав П. Н. 4, 174
Брагинский И. С. 4, 168
Братья Гримм 3
Брахма 82
Будда (Гаутама) 16, 28, 56
Бу-ль-Муаййад 113
Бурджибек 234—236
Бурджи-султан 212, 215
Бурла-хатун 94, 239
Бурнуфоф Е. 4

В

Вамбери 268
Велиханов Чокан 114, 116
Вельяминов-Зернов В. В. 115
Веселовский А. Н. 3
Вест Е. В. 52
Вивангхавант 67, 68
Видрафш 161, 162, 164

Висе (Вазсака) 93
Виштасп 160—162
Вия (богиня ветра) 76
Вольф 67

Г

Гайа Марета 19, 31, 57
Гайумарс (Гайумард) 31, 56—62, 74, 318
Гара-дёв 43
Гаргин 139
Гариб 248—251, 253 (Гариб-сирота) — 255, 257—263, 265, 274, 275, 285, 288, 291, 292, 299, 311—313
Гарып 264—284, 287, 289—298, 314—316
Гарсиваз 120, 125, 126, 129, 135—137
Гаршараб 48
Гаршасп 37, 65, 71, 75, 87, 95, 97, 100, 114, 208
Гаутама 16
Гафуров Б. Г. 4, 91
Гачак Наби 169
Геиймчиоглы 217, 220
Гейгер Н. 4
Гёк Бури Гуз 106
Геракл 116
Гёроглы 172—177, 179, 181, 182, 184, 190, 212, 217, 242, 244, 321
Геродот 4, 10, 13, 14, 21, 56, 63, 93
Гертель Дж. 4
Гёрхан 173
Гестия 116
Гив 34, 89, 94, 102, 120, 137—139, 147
Гизироглы Мустафабек 184, 194, 199, 221, 222 224, 236
Гирамиккарт 162
Гистасп 12
Годарз 34, 89, 102, 120, 136—139, 147
Гольциер К. 4
Горгсар 166
Гордафарид 150
Гордлевский В. А. 4
Гороглы 43, 177, 178, 179, 217
Гранада 20
Греция 20, 85, 175, 239
Григорьев В. В. 4
Гулари-ханум 223, 224
Гулджамал 277
Гули Хараман 243
Гулнагал 265, 284
Гульрух 173
Гульсабах-ханум 206, 207
Гульчехре-ханум 185
Гуругли 160, 179, 180 (Гуругли-шах), 320, 321
Гуштасп 12, 13, 162, 163, 165
Гырат 37, 43, 103, 118, 152, 189, 190, 196, 205, 216, 217, 220, 225, 227, 228, 232, 247
Гэсэр 19, 56

Д

Давид 56
Давуд-паша 223, 224, 228, 229
Давушим 107
Дакики 89, 160, 161, 163—165
Дарий I 11, 22
Дарместетер Дж. 4, 67, 74, 77, 82, 89, 100, 109, 119
Деде Коркут 78, 247
Дели Махмуд 249, 250
Дели Хасан 199
Демирчиоглы 194, 195, 207, 210—212, 217, 220, 230
Демур 105, 106, 131, 321
Демюр Гючи 106
Депегёз 44, 63, 71, 78—80, 93, 126
Джаксон У. 4
Джам 34
Джамал-заде Мухаммадали 33
Джамасп 162, 164
Джамшид 9, 22, 25, 31, 33, 38, 61, 63—67, 71, 72, 74, 77, 78, 80, 94—96, 103, 111, 112, 119, 318
Джафар-паша 194, 195, 207, 210—213
Джахангир 103, 256
Джейран-ханум 204, 222, 223
Джейхун 90, 104, 108, 125, 126, 286
Джыгалыбек 174, 190
Див 8, 26—38, 41—43, 45, 47, 48, 56, 65, 78, 110 (дивы) 317
Диздароглу 4
Дитмар А. Б. 13
Дорн 33
Думрул 115, 116
Дуна-паша 227, 228
Духа-коджа 115
Дьяконов И. М. 4, 6
Дьяконов М. М. 4, 118
Дэв 44, 50

Е

Ева 58, 60
Еврипид 116

Ж

Жирмунский В. М. 4

З

Забелин И. 14
Зан 47, 48
Зал 34, 37 (Зар), 52, 90, 94, 95 (Зар), 98 (Зар, Зал-е Дастан), 99—101, 109, 155 (Зал-е Зар), 163
Залеман К. 4
Заратуштра 7, 9, 28, 57, 67, 72, 108, 118, 159, 161 (Зартушт)
Зарер 12, 161—164, 167, 168
Зариадр 12
Зарине 11, 12 (Зарнигар), 180 (Зарнигар)
Зевс 175
Зиба-ханум 229
Зоххак 33, 35, 44, 49, 55, 63, 66, 71, 74—84, 88, 95, 97, 99, 101
Зулейха 123, 294
Зульфигарбек 237

И

Ибн Зубейр 208
Ибн Хокал 21
Илья Муромец 58, 188
Индра 77, 82
Иностранцев К. А. 4
Иосиф Прекрасный 121, 122, 144, 294
Ипполит 121
Ирадж 84, 85, 87, 88, 319
Исабалы 199, 233, 234
Искандер 22, 207, 208
Искандербек Мунши 174
Испандат 162
Исфандияр 52, 162, 163, 167
Иштар 145, 146
Йама (сын Вивасванта) 71—73
Йима 9, 19, 25, 66—68 (Хшаета), 69—72 (сын Вивангхаванта), 73—77, 80—82, 111, 112

К

Кааб 70
Каве 75, 79, 80, 84
Кадырага 237—239
Казан 106, 146, 181, 182, 230, 315
Кай-Кавус 14
Кай-Кобад 14
Кай Ус 81, 82, 109—111
Кай-Хосров 14
Какуй 88
Камбис 21
Канлы-коджа 216
Кан-Туралы 216
Каныкан 79
Кара-коюнлу 186, 313, 316
Кара-Тенгере 19
Карахан 105, 124, 143, 321
Караханиды 143
Карен 87, 88
Кармаил 78
Кармыш-бай 11
Кейкавус 33, 34, 37, 62, 81, 82, 98, 99, 103, 109—112, 117, 120, 122, 124, 125, 129, 130, 133, 140, 141, 143, 147, 149, 150, 155—159, 180, 200, 320
Кейкобад 33, 34

Кейхосров 63, 81, 89, 90, 109, 113 (Кайхусрав), 114 (Кайхусрав), 118, 119, 126, 127, 135, 137, 140—142, 143, 320
Кен'ан 201, 244
Кепрюлю Ф. 4
Керасаспа 95, 96 (Крсаспа), 97, 98, 100
Керей-Хан 19
Керем 272
Кёроглы 118, 152, 153, 167, 169, 170, 172—175, 177, 179, 184 (Джалали), 187, 188, 190—247, 320, 321
Кёса Сафар 184
Кидайш-Покровская Н. В. 39
Кир 10, 21, 126
Киселев С. В. 10
Китаюн 12
Кияны 29
Комнины 216
Кононов А. Н. 4
Коран 20, 30, 113, 122
Коркели-Яхши 124
Коркут 61, 98 (Коркут-ата), 111, 117 (Коркут-ата), 181
Короглу 114
Корчар 61
Коссович К. 4
Крачковский И. Ю. 113
Кристенсен А. 4, 40, 55, 56, 71, 74, 100, 119
Крухан 105, 142
Ксенофонт 4
Ксеркс 27
Ктесий 4, 11
Кузи-Тегин 124
Кулихан 232
Кунош И. 251—253
Курбустан 18, 19
Курдоглы 152
Курхан 105, 321
Куршудбек 249
Кушаны 16
Кяриб 286

Л

Лейли-ханум 226, 227
Леке 173
Лермонтов 249, 256
Лифшиц В. А. 6
Лохраси 127, 163

М

Майдары 18
Май-тере 18, 19
Малек Джамшид 39
Малик 311
Малик Маммад 213
Малов С. Е. 4
Мамыш-бек 11
Манас 99
Манды-шире 18
Мани 17
Маниже 145, 272
Мансурбай 270, 276, 281
Манхирас-див 71
Мардам 78
Марджан-ханум 236
Марегхо Саена 52
Мария 215
Мас'уди 62
Махбуб 244
Махваш-ханум 242, 243
Махджуб Мухаммад 4
Махмуд 213, 214
Махмудбек 185
Махмудбеков 254, 256
Махмуд Камшгари 106, 107, 142
Махмудхан 204, 222
Махтумкули 192
Машйаг 57, 59—61, 71, 74
Машйанаг 57, 59—61, 71, 74
Меджидага 246
Меджнун 198
Мелик-паша 242
Меликсет-бек Л. М. 14
Меноги Храд 4, 52, 81
Меркварт 89, 91
Мехин-бану 23
Мехраб 99
Мехраферид 87
Миллер В. Ф. 3, 4
Мирбадалева А. С. 39
Мирзабек 185—191
Мирза Фатали Ахундов 256
Мирим 199
Мири-паша 244
Митра 29
Мирхонд 287
Моисей Хоренаци 101
Моитрея 18
Мсра 214
Муравьев Н. Н. 286, 287, 290
Мусабалы 199
Мусаффа М. 4
Мустафабек 204, 205, 217, 218, 224
Мухаммад 41, 43, 113, 192, 213
Мухаммад-Аминхан 287
Мухаммад-Реза Мираб Агахи 287
Мухаммад Ханифа 208
Мухаммад Фатих (Победитель) 213, 214
Мухаммадхан 214
Мухаммад Хусейн ибн Халиф Табризи 104
Мухаммад-шах 287

Н

Навои 23, 53, 70
Назар Джалали 240—242
Намхваст 164
Наргис-ханум 259
Нариман 87, 95 (Наиремманав), 97 (Наиремманав), 109
Насреддин-шах Каджар 287
Нейран 154, 155
Нигяр-ханум 198, 200, 207, 212—215
Низам аль-мульк 123—125
Низами 23, 70, 208, 215
Новзар 33
Ной 108
Нольдеке Т. 3, 4, 40 100, 101
Нух 107, 108
Нушин А. 5

О

Овез 118, 173, 242
Огуз 63, 83, 106 (Огуз-каган), 108 (Огузхан), 131 (Огуз-каган), 143 (Огуз-каган), 239
Огурджик-алп 173, 176
Одатида 12
Ольденбург С. Ф. 3
Омар 197
Омарта 12
Орудж 254
Османов М.-Н. 4, 5
Осман-паша 219—221
Ошнар 111

П

Паралат (Паралатас) 56
Пармуда 104
Паурва Вифра Нваза 80
Пашанг 108, 142
Пери (Паирика) 50, 51, 70, 96, 110, 317
Петрушевский И. П. 184
Пилиний Митиленский 4, 14
Пилсам 137
Пиотровский В. В. 4
Пиран 127, 131—134, 136—141
Полиен 10
Полифем 44, 51, 93
Померанцева Э. В. 26
Помпоний Мела 14
Потанин Г. Н. 3
Прексасп 21
Прометей 74
Птоломей 89
Пугаченкова Г. А. 4
Пулад 131
Пур-е Давуд 4

Р

Радлов В. В. 4, 251
Раевский Д. С. 4
Рамаскевич А. А. 287
Расул 249, 253, 259
Рахмат-пери 42
Раххам 139
Рахш 37
Рашид ад-дин 173
Резакулихан Хедаят 287
Рейхан-Араб 179, 182, 188, 194, 216—218, 221 222, 241
Риза Нур 174
Роушан 175, 176, 185 (Роушан Али), 186, 189
Рудабе 52, 99, 101

Рудра 82
Рустам 33, 34, 36, 37, 52, 94, 98—103, 107, 109, 113, 114, 120, 124, 127, 129, 130, 137, 140, 141, 146—149 (Пилтан), 150—158, 163, 180, 189, 194, 200, 214

С

Саадатбегум-ханум 206, 225
Саалиби 62
Сабах-ханум 245, 246
Савэ Буюрук 104
Саки 23
Салим-паша 228
Салор-Казан 11, 174, 181
Салор-Огурджык-али 105, 173
Сальм 84, 85, 87, 88, 319
Сам 33, 37, 87, 90, 95, 99, 102, 149 (Дастан)
Самандар (Саламандра) 43
Самойлович А. А. 4
Санам 251—252, 257, 274, 292 (Сенем), 298—300, 306, 307
Сархош 242, 243
Сасаниды 168
Сафа Забихолла 4, 21, 33, 35, 40, 52, 55, 57, 61, 67, 68, 72, 77, 86, 87, 91, 94, 95, 102, 119
Сафар 216
Селим-паша 227
Сельджукиды 22, 186, 215
Семенов А. А. 44
Семине-султан 157
Серахи-ханум 244
Сефевиды 174, 186—188, 193, 194, 197, 219, 227, 260, 285, 316, 321
Симург 25, 45, 52, 53, 98, 99, 101
Синоглы 176
Сиявуш 99, 103, 107, 112, 114 (Сийавуш), 117—125, 128—138, 140, 141, 144—147, 150, 153—155, 168
Сияги Д. 4
Сиямак 32, 62
Скиф 87
Соломон 42, 44, 56, 65
Соруш 29
Спаргапис 10
Страбон 4, 6
Стрианг 12
Струве В. В. 4
Судабе 112, 120—125, 132, 140, 145, 155
Сулейман 65, 67
Султан Махмуд Газневид 22, 23, 100
Султан-Санджар 287
Султан-Хусейн Байкара 287
Сундун-бай 11
Сухраб 94, 99, 103, 146, 147, 149—153, 156—159
Сы Ма-цянь 6

Т

Табари 62, 75, 93, 104
Табатабаи А. 5
Таймазхан-патыша 284
Таммуз 145, 146
Танры Танымаз 184
Таньюкук 98
Таргитай 85, 87
Тахма Уруп 38, 56
Тахмина 94, 148, 149, 155, 156, 158
Тахмурас 25, 31, 38, 56, 71, 74, 107
Теймур-паша 239
Телли-ханум 194, 207, 210—212
Тимур 193
Типтара 29
Толстов С. П. 10
Томарис 10
Тохтамыш 43
Тохтамыш-див 43
Траитана 77, 83, 84
Траэтаона 76, 77, 80—85
Тревер К. В. 4
Трита 84, 95, 97, 98
Тулумбай 242
Тур 84, 85, 87, 88, 95, 108, 120, 319
Туруг 130, 131
Тус 34, 88 (Тахм), 102, 109, 120, 147
Тюркский Каганат 15, 165

У

Улфат-ходжа 267
Ульген 17, 18

Ф

Фальмераер 216
Фархад 139
Ферангис 135—137
Феранк 82, 83
Фарханг 244, 245
Феридун 33—35, 57, 61, 63, 65, 71, 75, 76, 79—85, 87, 88, 104, 105, 108, 111, 112, 120, 125, 137, 318, 320
Фирдоуси 5, 8, 12, 13, 23, 25, 32, 37, 38, 61—63, 65, 69, 77, 81, 82, 87—89, 91, 93—95, 99—101, 104—106, 108, 110, 112, 114, 117, 119, 122, 123, 125, 126, 128—131, 133, 140, 142, 147, 148, 153, 154, 159—163, 165, 166, 179 320
Франграсьян 129

Х

Хазар 164
Хакан-е Тюрк 135
Хазаран-дэв 47, 48
Халдархан 178
Хамза 206, 219, 220, 227, 228
Хамза ибн Хасан 81
Хан-Курбустан-Тенгере 19
Харле де 4, 67, 109
Харон 81
Хасан 254
Хасан 178, 180 (Хасан-хон)
Хасан-везир 264, 267, 277, 278 (Хасан)
Хасан Джалали 236—238
Хасан Кульбар 43, 178
Хасан Мейманди 23
Хасанхан 152
Хасан-паша 205, 217, 218, 225, 233, 234
Хасан Чапсан (Хасан-бегун) 43
Хасан Яндаста 43
Хаутсма Т. 4
Хейдар 193
Хизр 178, 244, 249 (Хызыр, Хыдыр), 273
Хилалай 267, 268
Хикмат 4
Хирманделн 12, 238, 239
Ходжа-Ахмад 253
Ходжа-Джамал 233, 234
Ходжаев Н. 263
Ходжа-Марджан 222, 223
Ходжа-Назар 230
Ходжа-Якуб 196, 199, 200, 221, 223, 226, 240, 241, 245
Ходзько А. 182, 183
Хорезмшахи 22
Хорес Митиленский 12, 13
Хормуста 19
Хорн П. 4
Хорхут 114, 115
Хосров Парвиз Сасанид 23, 215
Хошкнаби Хамза 183
Худо-дэв 44
Хулагиды 193
Хуман 90, 126
Хумар-ханум 230
Хурмузд 18
Хуршид-ханум 239, 240
Хусейн-паша 230, 231
Хушанг 25, 31, 55, 56, 62, 71, 74, 318
Хыдыр 261, 262, 265 (Хыдыр-Ильяс) 266, 267, 269 (Хыдыр-Ильяс), 311—313
Хыдыр Али Элбеги 178

Ч

Чингисхан 86
Члаидзе Л. Г. 182

Ш

Шаапсбас 264—266, 270, 271, 275—277, 279—281, 284, 291, 296, 316

Шавалад 264—266, 269, 270, 280, 281, 285, 290, 314
Шадас 95
Шаддад сын Ада 70
Шараф-ханум 221, 222
Шасенем 264—272, 274—277, 279—281, 283, 286 (Шах-Сэнем) — 293, 295—297, 315
Шах-Аббас I Сефевид 184—187, 189, 190, 194, 197, 219, 234, 240, 246, 247, 284, 285, 316
Шах-Аббас II 186—189
Шахвалад 249, 250, 255, 257, 258, 285, 312, 313
Шах-Гариб 287
Шахзаде Бахрам 39
Шахимердан (Али) 265, 266, 269
Шах-Исмаил I 186, 285
Шахлаванд 261, 285
Шахназар 264
Шахрназ 66, 76
Шахсанам 248, 249, 251, 252, 255—258, 261, 265, 270, 287, 291, 292, 312, 313
Шахсанам-ханум 232
Шах-Сафи I 186
Шах-Тахмасп I 284
Шейдаи 173
Шива 17
Ширак 10, 11
Шпигель 100

Э

Эвлия Челеби 176, 213
Эзбер-ходжа 264, 265, 270—272, 275, 276, 280, 281, 289, 291, 296, 297
Эйваз 22, 118, 178, 194, 199—201, 207, 216, 217, 219—222, 229, 230, 237—242, 245, 246
Эмрах 192
Энгельс Ф. 26, 193
Эрлик 17—19
Эр-Тошток 45
Эскулап 175
Эсмер-ханум 219—221

Ю

Юсти Ф. 4
Юсуф 123
Юсуфхан 180, 321
Юсуф Хасс-Хаджиб Баласагуни 106, 107
Юч-Курбустан 19

Я

Ядигирд I 117
Якубова С. 310
Яланчи-оглы Яртачук 314
Ялмауз 41
Янкара 18
Яфес (Яфет) 105, 107, 108

Оглавление

Введение 3

I. Ираноязычный эпос

Глава первая. Мифы и мифологическая история древних народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана 25

Глава вторая. Эпические памятники 104

II. Тюркоязычный эпос

Глава третья. Героический эпос «Кёроглы» 169

Глава четвертая. Дастан о Гарибе и Шахсанам 248

Заключение 317

Библиография 324

Указатель имен 331

ХАЛЫК ГУСЕЙНОВИЧ КОРОГЛЫ

Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана

Утверждено к печати Институтом мировой литературы им. А. М. Горького Академии наук СССР

Редактор издательства Л. М. Нечипоренко. Художник В. А. Пузанков Художест. редактор С. А. Литвак. Технич. редактор В. В. Тарасова Корректоры Л. И. Кириллова, Л. Д. Собко

ИБ № 26654

Сдано в набор 20.12.82. Подписано к печати 16.06.83. А-13104. Формат 84×108 1/32. Бумага типографская № 2. Гарнитура обыкновенная Печать высокая. Усл. печ. л. 18,06. Усл. кр. отт. 18,06. Уч.-изд. л. 20,3 Тираж 2100 экз. Тип. зак. 2089. Цена 2 р. 20 к.

Издательство «Наука», 117864 ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90

Ордена Трудового Красного Знамени Первая типография издательства «Наука», 199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12