

Г. П. СНЕСАРЕВ

СРЕДНЕАЗИАТСКИЕ ЦЫГАНЕ

Весной 1958 г. в составе Среднеазиатской экспедиции Института этнографии АН СССР проводил полевые исследования небольшой отряд, перед которым была поставлена задача собрать материалы о труде и быте среднеазиатских цыган для готовящегося тома «Народы Средней Азии и Казахстана» серии «Народы Мира».

Среднеазиатские цыгане изучены мало. В дореволюционной литературе о них имеются лишь фрагментарные сведения. Современным бытом цыган Средней Азии, кроме А. Л. Троицкой¹, никто специально не занимался.

В начале полевых работ отряд столкнулся с большим затруднением в связи с полным отсутствием официальных, достоверных данных о численности и расселении цыган. Прошлые переписи не отражали подлинного положения вещей: многие группы цыган, тогда еще ведущие кочевой образ жизни, не были охвачены переписью. По этой же причине не имелось точных данных и об их расселении.

Установив контакт непосредственно с цыганами, мы через них расширили круг знакомств, что позволило лучше изучить их быт и занятия.

Отряд работал в Бухарской, Самаркандской и Кашка-Дарьинской областях УзССР среди цыган — промышленных рабочих, колхозников и работников промысловых артелей.

Цыгане Средней Азии известны среди окружающего населения под названиями *джуги*, *люли*, *мазанг* и др. Но большинство цыганских групп, утверждая, что название *джуги* им присвоено таджиками, а *люли* — узбеками, в качестве самоназвания выдвигает этноним *мугат*², различая себя по территориальному признаку: самаркандские мугаты, ташкентские мугаты и т. д.

Особняком стоит среди цыган группа *мазанг*. Здесь отличия от других цыган прослеживаются и в антропологическом типе, и в характере исконных занятий, и в быту; цыгане группы *мазанг* не вступают с другими цыганами в брачные отношения и сторонятся их.

С точки зрения этногенеза некоторых групп цыган интересен этноним *мультиани*, зафиксированный нами в Самаркандской области. Он, как нам кажется, служит лишним доказательством индийского происхождения предков цыган, будучи связан с названием города Мультиан в северо-

¹ А. Л. Т р о и ц к а я. Среднеазиатские цыгане. Рукопись статьи для тома «Народы Средней Азии и Казахстана» серии «Народы Мира». Хранится в Ин-те этнографии АН СССР; е е ж е. Из отчета о командировке 1936 г. в национальные районы среднеазиатских республик. «Советская этнография», 1937, № 4, стр. 145—146.

² Ед. число *муг* — термин, применявшийся по отношению к последователям старой зороастрийской религии.

западном Пакистане, древнего перевалочного пункта на торговом пути из Индии в Среднюю Азию и Иран.

Цыгане Средней Азии говорят на таджикском языке; многие группы на востоке Узбекистана хорошо владеют узбекским языком. Вопрос о том, является ли особый язык среднеазиатских цыган, остатки которого сохраняются в их внутреннем быту, искусственно созданным аргом, как полагают некоторые исследователи³, или восходит в своей основе к языкам, вынесенным предками цыган с их древней родины, нам кажется, может быть решен лишь после достаточного накопления материала по разным цыганским группам. Нам за короткий срок пребывания в поле удалось лишь немного пополнить данные об этом языке.

В традиционное представление о дореволюционных цыганах, как о вечных бродягах, необходимо внести некоторые коррективы. В ряде городов Средней Азии (Бухара, Самарканд, Ташкент и др.) уже давно существуют очаги цыганской оседлости, поселки на окраинах или целые кварталы, сначала — места зимовок, а затем места постоянного проживания. Имелись излюбленные места стоянок и на селе, например в Мультиани-кишлаке в Наримановском районе Самаркандской области ежегодно на зиму оставалось до 300 цыганских семей. Эти городские и сельские цыганские поселки и кварталы в наше время сделались базой постоянной цыганской оседлости. Правда, среди местных цыган до последнего времени сохранялся обычай *шамонда*, когда группы родственных семей снимались с места и в течение всего лета с шатрами кочевали.

Вопрос о трудоустройстве цыган до сих пор окончательно не разрешен, хотя достигнуто уже многое. Исчезло как массовое явление унижительное занятие нищенством — основным источником жизни цыганской семьи в прошлом, на которое сами цыгане и окружающее население смотрели как на определенную профессию. Им занимались женщины. С утра до вечера, вооруженные мешками и палками, которыми они отгоняли собак, цыганки ходили по дворам в городах и кишлаках. Этот род занятий наложил свой отпечаток на весь быт среднеазиатских цыган; женщины не ткали, не пряли, не выдывали ковров и кошем, не вышивали; у них не было многих других женских занятий, на это не хватало времени. Цыганки в прошлом даже не пекли хлеба, а собирали его по домам.

Среди цыган мужчин была небольшая прослойка ремесленников: ювелиров, кузнецов. Выдывали они также *чачваны* — волосяные сетки, которыми мусульманки Средней Азии закрывали свое лицо. Однако эти занятия не играли решающей роли в быту народа.

Исключение представляли цыгане группы мазанг. Они не занимались нищенством. Мужчины были деревообделочниками (их и сейчас называют *тавактарачи*), изготовляли бубны, сита, решета, деревянную посуду. Инструмент деревообделочника крайне несложен: станок для гнутья ободьев (*халладжи*), универсальная *теша*, кривой нож и особый заостренный штырь (*кырги*) для тонкой обработки изделия. Сырьем служил *тал* (ива). Женщины помогали ремесленникам, занимались мелочной торговлей. Селились мазанги по берегам рек, где много ивы, жили в шалашах (*чайла*).

Отсутствие трудовых навыков у основной массы цыган создавало много трудностей при переходе их к производительному труду. Большим успехом можно считать уже то, что на предприятиях и в колхозах с помощью коллектива им удалось привить чувство ответственности за работу и приучить к трудовой дисциплине.

³ А. Л. Троицкая. Abdoltili — аргом цеха артистов и музыкантов Средней Азии. «Советское востоковедение», т. V. М.—Л., 1948, стр. 251—274.

В кратком сообщении мы не можем дать полной картины участия цыган в промышленности и сельском хозяйстве. Во время посещений фабрик, колхозов мы увидели, что в цыганах — рабочих и колхозниках, уже освоившихся с производством, ничто не напоминает о прошлом бездомном кочевнике и не выделяет их из остальной массы тружеников фабрик, заводов и полей. В Бухаре и Самарканде шелкомотальные фабрики, расположенные вблизи от цыганских кварталов, впервые сделались кузницей рабочих кадров данной национальности. Еще значительное их число занято на малоквалифицированной работе (грузчики, кочегары), но молодежь, пришедшая на производство в самые последние годы, с успехом работает в цехах, овладевая специальностью мотальщиков и запарщиков.

О степени занятости городских цыган производительным трудом можно судить на примере г. Бухары. Здесь, где их насчитывается всего 35 семей, цыгане, мужчины и женщины, работают на шелкомотальной фабрике, на хлебном, винном и кирпичном заводах, на заготовительном пункте, на железной дороге, в городской больнице, на экскаваторной станции, в артели «Утильсырьё». Надо сказать, что работа по сбору утиля была первым опытом приобщения цыган к труду; еще в 1920-х годах была создана в Самарканде первая артель этой системы под названием «Люлиляр». Сейчас на этой работе заняты преимущественно люди старшего поколения.

Процесс вовлечения цыган в сельское хозяйство был очень сложным. В 1930-х годах возникали цыганские колхозы, но они себя не оправдали из-за отсутствия у цыган навыков ведения сельского хозяйства. Более успешным оказалось создание смешанных колхозов и бригад, в которых узбеки и таджики, старые земледельцы, передавали новичкам свой опыт. В годы войны многие цыгане возвратились к прошлому образу жизни. В последнее время происходит новый прилив цыган в колхозы.

В шести колхозах, посещенных нами, мы наблюдали различные стадии перехода цыган к прочной оседлости. В некоторых они еще не полностью привлечены к сельскому хозяйству, и их быт еще не совсем устроен. Это наблюдается главным образом там, где руководители колхозов равнодушны к судьбам этого маленького народа, не понимают, как трудно цыганам сразу сломить старый образ жизни, и не чувствуют той ответственности, которая в первую очередь ложится на них.

Там же, где к цыганам проявлено должное внимание, результаты не заставляют себя долго ждать. Примером может служить колхоз им. Фрунзе Иштиханского района Самаркандской области, в котором седьмая бригада целиком состоит из цыган, пришедших сюда несколько лет назад. Эта бригада первой в колхозе в трудных условиях весны 1958 г. закончила сев хлопка. Урожайность хлопка у них из года в год растет. За бригадой закреплены трактор (имеются свои трактористы), лошади, арбы, сельскохозяйственный инвентарь. Члены бригады давно построили для себя дома, мало чем отличающиеся от домов прочих колхозников. Старый цыган Амин Рузиев, первым пришедший в этот колхоз, говорил нам: «Что мы, цыгане, имели в прошлом? Посох и мешок для сбора подаяния. Мы дрожали как шакалы среди холмов и кричали от голода. Сейчас у нас земля, дома, есть все для работы. В домах у нас электричество, радиоприемники, патефоны. У меня есть корова, об этом я не мог и думать раньше. Наши дети учатся во всех семи классах школы. А в этом году мы в бригаде откроем детплощадку...»⁴.

⁴ Полевая запись автора.

Правда, имеется еще значительное количество цыганских групп, не осевших и не порвавших со старым образом жизни. Однако следует сказать, что хотя эти группы передвигаются и живут в шатрах, их нельзя назвать в полном смысле слова кочевыми: большинство из них подолгу останавливается около того или иного колхоза и в течение целого сезона принимает участие в полевых работах. Изучение быта цыган этих групп (отряд посетил некоторые таборы) помогает до некоторой степени воссоздать картину старого цыганского быта и понять, как велики изменения, происшедшие в жизни цыган в последние десятилетия.

В прошлом основной общественной ячейкой у цыган был *туп* или *туп-пар*, группа родственных семей, передвигавшихся по Средней Азии под руководством выборного акакала. Интересно, что бухарские, самаркандские, ташкентские цыгане имели свои территории кочевания и не переходили за их границы.

Жилищем кочевого цыгана был шатер (*чадыр*), состоявший из бязевого полотнища, накинутаго на два-три вертикальных шеста; края полотнища укрепляли на земле колышками. Для обогрева служил костер, раскладываемый в шатре в небольшом углублении ближе ко входу. Над костром ставили сандал (на лето его оставляли у знакомых). Пищу готовили на костре вне шатра. Предметы домашнего обихода были крайне несложны и немногочисленны: кошмы, одеяла, подушки, посуда (в старину — деревянная) — все приспособленное к перекочевкам.

В настоящее время даже в полукочевых таборах можно наблюдать много нового. В быт этих цыган прочно вошли легкие железные печки-временки, которые постоянно возят с собою, различная фабричная металлическая посуда: ведра, тазы, кастрюли, миски, бидоны. Во всех посещенных нами таборах мы видели возвышающиеся над шатрами антенны: даже у этих групп цыган появились приемники.

Для цыган, недавно осевших, характерно жилище переходного типа. Это паховый, обычно однокамерный дом с небольшим коридором. Он ниже и вообще миниатюрнее домов окружающего населения, грубее по отделке. Окна часто без рам, стекла вмазаны в глину. В комнате такого дома нет столь обычных для Средней Азии ниш (*тахмон*); все мягкие вещи связаны в один большой узел, стоящий на самодельных козлах. Для таких домов характерна невысокая суфа с нишками, расположенная у стены, прилегающей к выходу. Обогреваются такие дома печками-временками.

У городских цыган, а также у колхозников, уже давно осевших, дома и внутреннее их убранство ничем не отличаются от домов окружающего населения. В их быту появилось много предметов, которые отсутствуют у полукочевников: сундуки, кровати, деревянные колыбели (*бешики*), фабричная мебель, велосипеды, патефоны. Очень популярны в цыганском быту керогазы и примусы. Любопытно, что у городских цыган (например в Самарканде) отсутствуют тандыры: здесь произошел прямой переход от сбора хлеба по домам к покупке его в магазинах.

В материальной культуре цыган, особенно в их одежде, трудно найти какие-либо черты национальной специфики: она давно подверглась нивелировке в результате многовековых влияний на нее культур окружающих народов. Этому способствовало то, что цыгане издавна пользовались рынком. Одежду цыганки отличает, быть может, лишь большее пристрастие к ярким расцветкам⁵. Сохранились некоторые отличия в повязывании

⁵ Надо отметить, что стойко сохраняющиеся у самых разных групп европейских цыган сборчатые юбки и шали здесь никогда не были распространены.

головных платков (см. рисунок). Среди мужчин преобладает сейчас одежда современного типа.

У южных цыган (каршинских) нами зафиксирован старинный обычай татуировки, которая производится надрезами бритвой (на лбу) и наколками иглами (на щеках и кистях рук). Особое значение придавалось татуировке между бровями на лбу. Из некоторых данных явствует, что обычай татуировки был в древности связан с возрастными инициациями.



Каршинская цыганка в платке *дурра*
(Кашка-Дарьинская область)

Среднеазиатские цыгане считались мусульманами, но, несмотря на это, гораздо большее значение у них имели различные домусульманские представления и обряды, о которых удалось собрать некоторый материал.

Где бы мы ни посещали цыган — в городах и колхозах, в полукочевых таборах — всюду мы наблюдали огромную тягу к знаниям. Характерно, что в таборах вопрос о школах для детей поднимается с такой же остротой, как и вопрос о постоянном жилище. В прошлом цыгане были поголовно неграмотны. Сейчас как в городах, так и в колхозах все цыганские дети учатся. Еще недавно, лет 15 назад, было много трудностей с обучением детей, так как нередко цыганские семьи неожиданно снимались с места и срывали детей с учебы.

Школьников цыган педагоги характеризовали как исключительно способных. В школах, посещенных нами в г. Самарканде, среди обучающихся цыган немало отличников. Заводская цыганская молодежь проходит обучение в школах взрослых. Для среднего поколения организованы группы ликвидации неграмотности.

Немало цыган обучаются в высших учебных заведениях. Одна самаркандская группа дала свыше десятка лиц с высшим образованием, главным образом педагогов.

Большие изменения происходят в семейном быту цыган. Цыганка, на которую в прошлом смотрели как на основную рабочую силу, освободилась от унижительного занятия нищенством. Хотя пережитки калыма еще полностью не изжиты, однако он утратил уже прежнее значение платы за рабочую силу. Девушки цыганки, работая на фабриках и колхозных полях, воспитываясь в новом коллективе и приобретая экономическую и моральную независимость, все чаще вступают в брак по личному выбору, а не по желанию родителей. Совместный труд в многонациональных коллективах сказывается и на построении семьи. В цыганском квартале г. Бухары мы наблюдали много рабочих семей, в которых глава семьи — цыган был женат на узбечке, таджичке, татарке, русской, что было бы невероятным в эмирской Бухаре. Освобождаясь от старых занятий, цыганка может больше времени уделить воспитанию детей.

Среди цыган всегда было много музыкантов, певцов, танцоров, хотя искусство не сделалось у них профессией, как у некоторых европейских групп. Были известные *бахии* (сказители), разъезжавшие по таборам и выступавшие на тоях. Однако давняя утрата цыганами своего языка сказалась на исчезновении самобытного народного творчества. Цыганские музыканты, певцы и танцоры исполняют узбекские и таджикские песни и танцы.

Много одаренных цыганских юношей и девушек вовлечены в художественную самодеятельность в клубах предприятий, в школах. В театрах республик имеются известные артисты и музыканты цыгане.

Перед цыганами, в прошлом представлявшими собой гонимый и бесправный народ, открыты сейчас все пути для всестороннего развития. Хотя в их быту осталось еще много всяких пережиточных явлений, хотя многие полукочевые группы еще не нашли свое место в жизни, тенденция дальнейшего развития народа уже четко определилась. Его судьба тесно связана с судьбой двух крупных социалистических наций Средней Азии — узбеками и таджиками, которые в течение многих веков оказывали влияние на язык, материальную культуру, обычаи и народное творчество цыган. Полному слиянию мешала изоляция цыган в прошлом, которая обрекала их на кочевой образ жизни и нищету и которая была уничтожена Октябрьской революцией. Чем теснее будут связи цыган с окружающими народами в дальнейшем, тем быстрее пойдет процесс вхождения цыган в социалистические нации Средней Азии, в экономику и культуру которых этот энергичный и способный народ может внести немалый вклад.

Г. П. СНЕСАРЕВ

ОБ ОДНОМ СРЕДНЕАЗИАТСКОМ ВАРИАНТЕ СЮЖЕТА ПУШКИНСКОЙ «СКАЗКИ О ЦАРЕ САЛТАНЕ»

В низовьях Аму-Дарьи, на ее левом берегу, в Шаватском районе Хорезмской области УзССР есть урочище, примыкающее к древнему протоку Аму-Дарьи, носящему название Даудан. Некогда Даудан был действующей водной артерией; до наших дней сохранились развалины многочисленных городов и крепостей, расположенных вдоль его ныне мертвого русла.

Работавший в 1957—1958 гг. в этом урочище Узбекский этнографический отряд Хорезмской археолого-этнографической экспедиции обнаружил вблизи Даудана остатки городища, известного среди окружающего населения под названием Алтын-кала (в переводе — Золотой город).

Городище совершенно размыто, внешние стены его не сохранились, однако на его территории заметны следы внутренней планировки. По фрагментам керамики, в большом количестве разбросанным на городище, и по монетным находкам городище можно датировать домонгольским периодом средневекового Хорезма.

В 9 км к северо-северо-западу от Алтын-кала расположен средневековый город Кят, бывший довольно оживленным еще в начале XX в. и представляющий собою сейчас величественные развалины. Живописны его довольно хорошо сохранившиеся стены, возвышающиеся над заболоченным рвом; на территории города разбросаны остатки жилых домов, мечетей и минаретов позднейшего времени.

Археологически Кят мало исследован. Анализ связанных с ним исторических преданий позволяет думать о его значительном возрасте: можно предполагать, что именно сюда переселилась после наводнения часть населения раннесредневековой столицы Хорезма, Кята правобережного, родины великого ученого-энциклопедиста X—XI вв. Абу-Рейхана Мухаммед ибн-Ахмеда аль-Бируни.

С Золотым городом и Кятом-шаватским связана легенда, записанная нами в селении Беш-Мерген (Пять охотников), расположенном в непосредственной близости к этим двум историческим памятникам. Сообщивший ее местный житель Юнусджан-ишан, 52 лет, принадлежащий к семье местных ишанов, возводящих свою родословную к первым насельникам Беш-Мергена и гордящихся предполагаемым родством с известным куняургенчским мистиком Шейх Шерефом, является типичным представителем мусульманского образованного сословия и целиком принадлежит прошлому, миру ислама с его традициями и обычаями; его компетенция в старых преданиях и легендах весьма обширна.

Рассказанная Юнусджан-ишаном легенда интересна тем, что она является одним из вариантов сюжета пушкинской «Сказки о царе Салтане».

Обстоятельства не позволили произвести дословную запись легенды. Поэтому изложим записанную в переводе ее сюжетную линию.

Некогда в городе Кят правил падишах, у которого было несколько жен. Но от них он не имел детей. Он женился вновь, и молодая жена родила ему сына. Озлобленные на нее старшие жены падишаха подкупили *момо* (бабку-повитуху), и та отнесла ребенка за город, а на его место матери подложили щенка.

Утром ребенка нашел один бай, у которого не было детей. Он взял мальчика к себе и воспитывал его, пока тот не вырос.

Через год младшая жена падишаха родила дочь, но и ее унесли старшие жены, подбросив на ее место кошку. Девочку нашел и взял к себе тот же самый бай.

Падишах изгнал свою молодую жену, и она долго скиталась в пустыне, пока, наконец, не попала в семью пастухов и осталась у них жить.

Сын падишаха вырос большим и сильным. Однажды, охотясь в пустыне, он встретил пастуха. Видит — около него женщина, совсем не похожая на простую крестьянку. Спросил сын падишаха: как она сюда попала? А прошло уже 14 лет с тех пор, как ее изгнали из города.

Пастух рассказал все, что знал с ее слов о подмене ее детей. Молодой человек слышал разговоры, что и он, и девочка, живущая вместе с ним у бая, не родные ему дети, а подкидыши. Про себя он подумал, что и он тоже многим отличается от приемных родителей. Он понял всё.

Сын падишаха собрал воинов, намереваясь воевать против падишаха. Однако решил обождать. «Все же он — мой отец, я не должен выступать против своего отца», — подумал он.

Сын падишаха находился в любовной связи с *пари*¹ и с ее помощью начал строить город весь из золота. Закончив его постройку, он пригласил в гости падишаха, своего отца, чтобы с ним познакомиться, и тот приехал к нему вместе со своими воинами.

Молодой человек велел положить в лошадиные кормушки гостей-воинов камни, а лошади падишаха — золото. И люди удивлялись, зачем это было сделано.

Падишах спросил молодого человека: «Где это видано, чтобы лошадь ела камни или золото?». «Скажите лучше вы, — ответил молодой человек падишаху, — где видано, чтобы женщина родила собаку или кошку?».

Задумавшись падишах и долго думал он, почему хозяин задал этот вопрос. Наконец он спросил об этом молодого человека, и тот ответил: «Когда-то вы изгнали свою жену за то, что она якобы в первый раз родила щенка, а во второй — кошку».

«Откуда ты знаешь это?» — воскликнул падишах. Молодой человек ответил: «Да ведь жена, которую вы изгнали, вот она — здесь сидит; щенок, которого вы выбросили из дома — это я; а кошка — вот она, моя сестра».

После этого падишах изгнал из дворца своих старших жен.

Несмотря на то, что в хорезмской легенде не говорится об обстоятельствах женитьбы падишаха и отсутствует описание диковинок в городе сына — мотивы, столь характерные для других вариантов сюжета и для пушкинской сказки, — очень многое сближает с последней нашу легенду.

Коварство завистливых соперниц, мотив подмены детей (или одного ребенка), образ молодого богатыря-сына, конечное его примирение с

¹ Пари, пери — один из духов, большей частью благожелательно относящийся к людям; образ этот характерен для верований народов Востока.

отцом — все это имеется и в легенде и в сказке. Сближает оба произведения и мотив золота (Золотой город легенды и тема золота в городе Гвидона). Черты сходства мы замечаем и в некоторых деталях, например, в образе момо, наперсницы старших жен падишаха, и бабки Гвидона в пушкинской сказке.

В хорезмской легенде сын падишаха прибегает к символическим действиям, чтобы открыть отцу правду о своем рождении и рождении своей сестры (камни и золото в кормушках лошадей); этот мотив отсутствует у Пушкина. Но в одном из вариантов сюжета, в русской сказке «Три выюноши» мы находим мотив, весьма близкий к хорезмскому, причем в нем фигурирует птица Гаворок, очень напоминающая фантастических говорящих птиц восточных легенд².

Некоторые элементы хорезмской легенды очень интересны для выяснения ареала тех сюжетных источников, из которых Пушкин мог черпать материал для своей сказки. Мотив мести старших жен правителя нам кажется изначальным. Намек на него имеется у Пушкина в его схематической записи сюжета кишиневского периода, относящейся к 1822 г., в которой упоминается «первая жена царя». И в самой «Сказке о царе Салтане» положение во дворце двух сестер больше всего напоминает положение жен восточного правителя, но никак не дворцовой челяди.

Особенного внимания заслуживает имеющийся в хорезмской легенде образ пари, с которой интимно связан сын падишаха. С ее помощью он строит свой Золотой город.

Анализируя источники пушкинской сказки, М. К. Азадовский отмечает, что в них совершенно выпадает образ царевны Лебеди, занимающий в пушкинской сказке такое значительное место³. В таком случае хорезмская легенда является первым вариантом данного сюжета, в котором мы находим намек на этот образ.

Чтобы понять, какое место занимает в легенде пари — возлюбленная и помощница сына падишаха, необходимо проследить, что вообще собой представляет этот традиционный образ восточных легенд и сказок. Обратимся для этого к верованиям и обрядам среднеазиатских народов.

Представление о пари сохранилось до наших дней прежде всего в комплексе пережиточных явлений, слагавших среднеазиатское шаманство. Пари — это главный помощник и спутник среднеазиатского шамана (*пархана, фолбина*⁴). Рисуется пари в образе прекрасной девушки (реже юноши), но впервые появляется она (или он) перед своим избранником (избранницей) обычно в образе птицы, чаще голубя.

Человек, иногда долго сопротивлявшийся шаманскому призыву, в конце концов вступает в интимные отношения с пари, которая до конца жизни сопутствует шаману и при помощи подчиненного ей войска духов выполняет просьбы последнего в процессе его лечебной и прорицательской практики.

Шаман общается с пари во время сновидений и в момент экстаза при камлании. Идея сексуального избранничества, открытая Л. Я. Штернбергом на материале северного шаманства⁵, является популярным мотивом многочисленных легенд и преданий у населения Хорезма. Нам кажется, что именно эта весьма широко распространенная у разных народов идея, в большинстве случаев уже оторвавшаяся от своей шаманской основы и

² См.: И. А. Худяков. Великорусские сказки. М., 1860, стр. 89, № 21.

³ М. К. Азадовский. Литература и фольклор. Л., 1938, стр. 95.

⁴ *Пархан* — искаженное *пари-хон* от иранск. *пари* и *хон* — основа глагола «читать»; *фолбин* — от иранск. *фал* — гадание и *бин* — основа глагола «видеть».

⁵ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия. Л., 1936.

претерпевшая разного рода трансформации, является первоосновой мотива сказочных духов-оборотней, интимно связанных с героем (или героиней) и помогающих ему в затруднительных случаях жизни. Аналогичные образы встречаем мы в русском фольклоре (в частности, прекрасная девушка-лебедь, любящая и любимая героем, совершающая чудеса по его просьбе).

Трудно пока сказать, из каких фольклорных или литературных произведений попал этот образ в пушкинскую сказку. Однако наличие образа пари в хорезмском варианте сюжета заставляет нас в поисках источников, оказавших влияние на сказочное творчество поэта, большее внимание уделить Востоку. Особенно это относится к «Сказке о царе Салтане». Царевна Лебедь, этот руссифицированный образ восточной пари, как и последняя, обладает своим войском (тридцать три богатыря, которые по ее указанию служат Гвидону, охраняя его город).

Не случайно в сказке и в черновых записях сюжета Пушкина (кишиневской 1822 г. и известных под названием «Сказок Арины Родионовны») фигурирует Салтан или Султан Султанович, «государь турецкий». Не случайны черты восточного быта в мотиве двух сестер при дворе царя Салтана и упоминание о «первой жене царя» в кишиневской записи Пушкина 1822 г. Даже образ правителя, имеющего обыкновение «гулять поздно по городу и подслушивать речи своих подданных» (запись 1828 г.), несет в себе черты восточной традиции.

М. К. Азадовский отмечает близость прозаического отрывка в упомянутой записи Пушкина 1828 г. к одной из сказок, входящей в французский перевод «1001-й ночи», сделанный Галландом (Galland); однако основываясь на том, что данного сюжета в основном составе «1001-й ночи» нет, М. К. Азадовский делает вывод о произвольном ее включении переводчиком в комплекс восточных сказок и переносит внимание в дальнейшем на западноевропейские источники «Сказки о царе Салтане»⁶.

Нам кажется мало обоснованной попытка Е. Аничковой⁷ возводить интересующий нас сюжет к греческой мифологии, к истории Данаи и Персея; намеченный ею же сложный путь проникновения сюжета из Византии через гуннов к народам Кавказа является, на наш взгляд, искусственным. Мотив чудесным образом зачавшей матери, впоследствии изгнанной вместе со своим ребенком, хорошо известен на Востоке. Таков, например, сюжет сказки, связанной с именем известного мистика Халладжа, казненного за ересь в Багдаде в 922 г. н. э. Это сказание о дочери падишаха, зачавшей от пепла сожженного мистика и брошенной в сундуке в воды реки, записано нами в том же Хорезме и в тех же местах, где бытует сообщенная нами легенда. Мотив непорочного зачатия известен у многих народов. Непонятно, почему именно мотив Данаи и Персея привлек внимание Е. Аничковой, тем более, что сюжетно он мало чем близок пушкинской сказке. Но автор прав, обращая свое внимание на Восток и в этой связи на опубликованную Галландом сказку с аналогичным сюжетом. Нельзя так легко обходить этот источник, как это делает М. К. Азадовский⁸.

Самостоятельное развитие интересующего нас сюжета на Востоке, кроме хорезмской легенды и сказки, опубликованной Галландом, подтверждает также наличие в Средней Азии и других его вариантов. Так, весьма

⁶ М. Азадовский. Указ. соч., стр. 94—97.

⁷ Е. Аничкова. Опыт критического разбора происхождения Пушкинской сказки о царе Салтане. «Язык и литература», т. II, вып. 2. Л., 1927.

⁸ М. К. Азадовский. Указ. соч., стр. 94.

близка к хорезмской легенде народная сказка «Хасан и Зухра», опубликованная Шевердиным⁹.

В ней упоминаются старшие жены шаха и имеется мотив подмены родившихся детей, однако основное внимание обращено на обстоятельства женитьбы шаха, отсутствующие в легенде. Эти моменты — подслушивание визирем шаха разговора трех сестер, из которых первая обещает соткать лучшую на свете одежду, вторая — приготовить шаху особый плов, а третья — родить ему сына и дочь, если он возьмет их в жены, — повторяют аналогичные события пушкинской сказки и нам лично кажутся результатом позднейшего обратного влияния творчества поэта на устное народное творчество. Это подтверждается тем, что образы двух сестер в дальнейшем ничем не связаны с сюжетной линией сказки и быстро исчезают в изложении, тогда как основными действующими лицами, как и в легенде, продолжают оставаться старшие жены шаха.

В том виде, в каком она опубликована, сказка «Хасан и Зухра» является результатом интенсивной литературной обработки, и в ней трудно выявить ее первоначальную основу. Тем не менее эта сказка даже в модернизированном виде относится к числу бытующих в Средней Азии вариантов рассматриваемого нами сюжета.

Хорезмская же легенда, на наш взгляд, представляет особый интерес.

Хорезм является своего рода заповедником археологических памятников. Исследования, проводимые на его территории, свидетельствуют, что и в области этнографических явлений здесь сохранялось много пережиточных элементов; это прежде всего относится к верованиям и культу. Богат Хорезм и памятниками устного народного творчества. Некоторые из них, особенно эпического характера, доносят до нас черты весьма отдаленных эпох истории Хорезма. Можно предполагать, что и данная легенда восходит к какому-то локальному сюжету, который мог получить дальнейшее оформление в центрах мусульманского средневековья и отсюда проникнуть на Запад. Не исключена возможность и более непосредственных влияний на русское поэтическое народное творчество в период, когда «Хорезм X—XII столетий выступает перед нами как важнейший центр экономических связей между странами халифата, с одной стороны, и обширными пространствами Восточной Европы и Западной Сибири — с другой»¹⁰, равно как и на более поздних этапах его истории.

Мы не ставим перед собой задачи решать вопрос о первоисточниках пушкинской сказки и его черновых записей сюжета. Нашей публикацией мы хотим лишь привлечь большее внимание литературоведов в данном вопросе к богатейшему материалу поэтического творчества народов Востока.

⁹ «Узбекские народные сказки в обработке и под редакцией М. И. Шевердина». Ташкент, 1955, стр. 329.

¹⁰ С. П. Толстов. Древний Хорезм. М., 1948, стр. 14.