В. М. ЖИРМУНСКИЙ

ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
Ленинградское отделение
ЛЕНИНГРАД • 1974

В.М.ЖИРМУНСКИЙ

ТЮРКСКИЙ ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
Ленинградское отделение
ЛЕНИНГРАД · 1974

Редакционная коллегия:

акад. *М. П. Алексеев*, доктор филолог. наук *М. М. Гухман*, член-корр. АН СССР *А. В. Десницкая* (председатель), доц. *Н. А. Жирмунская*, член-корр. АН СССР *А. Н. Кононов*, доктор филолог. наук *Ю. Д. Левин* (секретарь), акад. *Д. С. Лихачев*, член-корр. АН СССР *В. Н. Ярцева*

Ответственные редакторы тома
А. Н. Кононов, *Е. М. Мелетинский*

Том подготовила *Н. А. Жирмунская*

Ж $\frac{70103\text{-}543}{042\ (02)\text{-}74}$ 258-74

© Издательство «Наука» 1974

ПРЕДИСЛОВИЕ

Академик Виктор Максимович Жирмунский за время своей почти шестидесятилетней научной деятельности написал и опубликовал около четырехсот научных работ.[1] Труды его охватывают буквально все разделы современной филологии — литературоведение, фольклористику, стиховедение, языкознание. Виктор Максимович начал свой научный путь как германист. Блестящие достижения в изучении германских языков, классической немецкой и английской литературы, а также германских фольклорно-эпических традиций сделали его признанным главой советской германистики.

Продолжая и развивая традиции школы академика А. Н. Веселовского, Виктор Максимович всегда уделял особое внимание сравнительно-историческим разысканиям (теория и история «влияний» и других форм литературных взаимодействий) как важнейшей предпосылке для построения исторической поэтики. В 20-х и 30-х годах основной материал для сопоставительных штудий В. М. Жирмунского составляли литература и фольклор германских, романских и славянских народов, а данные восточных литератур привлекались только спорадически. Широкое использование востоковедных, особенно фольклорных, материалов стало необходимостью ввиду того, что Виктор Максимович постепенно перенес основной интерес с изучения влияний на сравнительную типологию. Для разработки исторической поэтики, как это показал еще опыт А. Н. Веселовского, необходимо углубленное изучение народного эпоса, причем не только в его книжных отражениях, сохранившихся в западноевропейской традиции.

---

[1] Биографию и библиографию В. М. Жирмунского см.: Виктор Максимович Жирмунский. Вступ. статья П. Н. Беркова. Библиография составлена Р. И. Кузьменко. — В кн.: Материалы к биобиблиографии ученых СССР. Серия литературы и языка. Вып. 5. М., 1965; Виктор Максимович Жирмунский. — В кн.: Philologica. Исследования по языку и литературе. Памяти академика В. М. Жирмунского. Л., 1973, стр. 3—35; Библиография трудов В. М. Жирмунского [1964—1972] — стр. 37—45; Литература о В. М. Жирмунском — стр. 45—49.

В 1941 г. В. М. Жирмунский оказался в эвакуации в Средней Азии, где он получил возможность непосредственно изучать эпос, дошедший до наших дней в формах устного бытования. Здесь в виде живой традиции существовали не только краткие произведения, сравнимые по размеру с русскими былинами и юнацкими или гайдуцкими песнями, но также и обширные эпопеи, приближающиеся по объему к греческому и индийскому эпосу.

В. М. Жирмунский стал изучать тюркские языки и одновременно приступил к систематическому изучению эпоса народов Средней Азии и других тюркоязычных народов. Он пользовался на первых порах консультациями ученых-тюркологов С. Е. Малова, А. К. Боровкова и др., некоторые свои тюркологические разыскания вел в сотрудничестве с Х. Т. Зарифовым и А. Н. Кононовым. В. М. Жирмунский был в дружбе с М. Ауэзовым и многими специалистами из Средней Азии, которым со своей стороны оказывал до конца дней большую научную помощь и поддержку.

Изучая героический эпос Средней Азии, В. М. Жирмунский ближе ознакомился с народным романом и классическим персидско-тюркским романическим эпосом, уделял пристальное внимание и сложным вопросам тюркской метрики. И наконец, он включал тюркологический материал в свои лингвистические штудии.

Фольклорно-тюркологические темы были центральными для научной деятельности В. М. Жирмунского послевоенного периода.

Основными вехами в исследовании В. М. Жирмунским тюркоязычных эпосов являются: совместная с Х. Т. Зарифовым книга «Узбекский народный героический эпос» (М., 1947), небольшая книжка «Введение в изучение эпоса „Манас“» (Фрунзе, 1948 — на правах рукописи), статья «Некоторые итоги изучения героического эпоса народов Средней Азии» (в кн.: Вопросы изучения эпоса народов СССР. М., 1958), «Эпическое сказание об Алпамыше и „Одиссея“ Гомера» (ИАН ОЛЯ, 1957, вып. 2), капитальная монография «Сказание об Алпамыше и богатырская сказка» (М., 1960), исследование «Огузский героический эпос и „Книга Коркута“», предварявшее совместное с А. Н. Кононовым издание в серии «Литературные памятники» эпоса «Книга моего деда Коркута» (М., 1962), сравнительно-исторические очерки «Народный героический эпос» (Л., 1962), обширный итоговый обзор, вошедший в английскую книгу: N. K. Chadwick and V. Zhirmunsky. Oral epics of Central Asia (London, 1969), вызвавший массу откликов во всем мире, наконец, две статьи о тюркском народном стихосложении. При жизни Виктора Максимовича не были опубликованы его большая статья об Идиге,[2] предназначенная в сборник памяти Мелиоранского, и монография «Эпические сказания о ногайских богатырях в свете исторических источников». Пере-

[2] См. список литературы, *145*. В русской практике это имя встречается в различных начертаниях. См. указатель имен.

численные работы, при всей их законченности и обширном объеме, представляли собой звенья планомерно осуществлявшегося «сплошного» исследования эпоса тюркоязычных народов.

В. М. Жирмунский воплощал в себе редко встречающееся сочетание литературоведа и языковеда, выдающегося знатока западноевропейского эпоса и эрудированного тюрколога, положившего начало новому этапу в истории изучения тюркского героического эпоса.

До В. М. Жирмунского изучение тюркского фольклора не выходило за рамки фактического материала, наличного в памятниках фольклора тюркских народов. Сравнительное изучение тюркского эпоса, как правило, ограничивалось сопоставлением версий, обнаруживаемых в национальной эпической традиции отдельных тюркских народов. В. М. Жирмунский подошел к изучению тюркского эпоса с принципиально иной методикой, с иных теоретических позиций. В его трудах эпические традиции Запада и Востока рассматриваются как две ветви единого культурно-исторического процесса.

«Основной предпосылкой сравнительной истории литературы, — писал В. М. Жирмунский, — являются единство и закономерность общего процесса социально-исторического развития человечества».[3]

На основе глубоких знаний фактического материала и творческого применения марксистско-ленинской методологии В. М. Жирмунский дал четкое определение предмета исследования: «Эпос — это живое прошлое народа в масштабах героической идеализации. Отсюда его научная историческая ценность и в то же время его большое общественное, культурно-воспитательное значение».[4]

В. М. Жирмунскому удалось сделать ряд конкретных открытий в истории изучения эпоса тюркских народов и представить общую жанровую типологию народного эпического творчества. Это удалось Виктору Максимовичу благодаря тому, что различные фольклорные тюркоязычные памятники, так же как в недавнем прошлом сами народы — носители эпической традиции, являли собой различные ступени культурно-исторического развития, чему соответствовало исключительное разнообразие жанровых форм (и это при том, что В. М. Жирмунский придерживался гипотезы первоначального генетического единства тюркского эпоса). Так, например, богатырские поэмы тюркских и монгольских народов Сибири В. М. Жирмунский квалифицировал как «богатырские сказки». Среднеазиатский «Алпамыш» он считал плодом прямой трансформации подобной богатырской сказки, сложившейся в предгорьях Алтая в эпоху тюркского каганата (ее современный пред-

[3] Там же, *146*, стр. 5.
[4] Там же, стр. 195.

ставитель — алтайский «Алып-Манаш»). В «Манасе» и некоторых других эпопеях В. М. Жирмунский находил только отдельные элементы богатырской сказки, например в серии эпизодов, относящихся к поэтической биографии героя, или в сказании о друге Манаса Алмамбете. Превращение богатырской «алтайской» сказки об Алпамыше в обширную среднеазиатскую «кунгратскую» эпопею В. М. Жирмунский представлял себе процессом, синхронным с рядом этапов распространения различных тюркских племен из предгорий Алтая на запад, в том числе кочевых узбеков Шейбани-хана на территорию южного Узбекистана (XVI в.). Вместе с тем огузы занесли еще в IX—X вв., согласно концепции В. М. Жирмунского, сказание об Алпамыше в низовья Сырдарьи, где оно вошло в цикл Салор-Казана (и потому попало в виде рассказа о Бамси-Бейреке в «Книгу моего деда Коркута»); кыпчаки занесли то же сказание в Башкирию, Казахстан, на Волгу, и здесь оно сохранилось в модернизированном виде как сказка.

Теория В. М. Жирмунского о генезисе и путях распространения сказания об Алпамыше (во многом отличная от взглядов А. К. Боровкова и некоторых других тюркологов, искавших первоначальную родину «Алпамыша» в Средней Азии) очень убедительна. Она базируется на историко-генетическом и историко-типологическом сравнении и пронизана идеей о том, что героический эпос формируется в ходе этногенеза, в процессе формирования народов и государств.

В. М. Жирмунский убедительно показал, что среди всех других памятников эпического творчества тюркских народов сказание об Алпамыше занимает свое особое место. По его основательно аргументированному мнению, героический эпос об Алпамыше представляет собою «древнейший эпический сюжет из всех сохранившихся в творческой памяти народа», о чем свидетельствует высокая популярность и широкое бытование сказания об Алпамыше среди тюркоязычных народов от предгорий Алтая до Средней Волги, Южного Урала, Закавказья, Малой Азии. Сохранившиеся четыре основные версии сказания об Алпамыше являются убедительным доказательством вышесказанному:

кунгратская версия — Алпамыш в узбекской, каракалпакской, казахской, таджикской редакциях;

огузская версия — рассказ о Бамси-Бейреке (в «Китаб-и Коркут») и современные анатолийские народные сказки о Бейреке;

кыпчакская версия (условное название) — современные народные сказки башкирские и казанско-татарские; группа казахских богатырских сказок;

алтайская версия — алтайская богатырская сказка «Алып-Манаш». Возводя сказание об Алпамыше к эпохе тюркского каганата, В. М. Жирмунский обнаружил более или менее ощутимые исторические воспоминания, относящиеся к эпохе борьбы с калмыками (ойратами).

Исторические реминисценции из той же эпохи В. М. Жирмунский обнаружил и в эпопее о Манасе (подтвердив это мнение массой параллелей в именах); в то же время он с большим скепсисом отнесся к поискам в «Манасе» следов событий из енисейского периода в истории киргизов и в этом разошелся с А. Н. Бернштамом и М. О. Ауэзовым. Гипотеза В. М. Жирмунского нашла серьезное подтверждение в том, что новонайденный персидский документ, восходящий к XVI в., ничего не знает о «великом походе», субстратом которого А. Бернштам и М. Ауэзов считали борьбу с уйгурами в IX в. Тот же документ зато указывает на сближение «Манаса» с ногайлинским циклом, что еще ранее отмечалось В. М. Жирмунским. Очень ценны и содержательны разыскания ученого в области изучения ногайлинских (казахских, ногайских, крымских и т. п.) сказаний об Идиге и его потомках. Виктор Максимович проделал огромную работу по изучению источников для воссоздания истории самой Ногайской орды и ее сложных отношений с Московским государством. Виктору Максимовичу удалось далее обнаружить целый набор поразительно близких соответствий эпоса и летописных данных в сочетании с отдельными чисто сказочными мотивами (например, происхождение предков Идиге от лебединой девы) или с сюжетными клише, характерными для феодальной эпохи (богатырь в немилости у князя). Выделение эпохи борьбы тюркских народов Средней Азии с калмыками как своего рода «героического века» тюркоязычного эпоса, а также выявление роли ногайлинского цикла в развитии эпоса целого ряда тюркских народов — существенное достижение В. М. Жирмунского в деле реконструкции исторической эволюции тюркоязычных эпосов «кыпчакской» (в широком смысле слова) группы. Много нового внес В. М. Жирмунский и в изучение огузского эпоса. Ему, например, удалось отчетливо выделить среднеазиатский пласт (борьба с печенегами в районе Аральского моря, отраженная в цикле Салор-Казана). Весьма ценными являются и его наблюдения над различными национальными версиями также огузского по происхождению позднего эпоса о Кёроглы, тяготеющего к народному роману, равно и его соображения о народных романах книжного происхождения, широко бытующих в Малой Азии, Закавказье, Средней Азии. Систематическое обследование тюркского эпоса чрезвычайно обогатило теорию эпоса В. М. Жирмунского и стало исходным пунктом для обогащения и углубления его сравнительно-исторической методики и его исторической поэтики.

Необходимо учесть, что изучение истории основных тюркских эпопей переплеталось у В. М. Жирмунского с систематическим сопоставлением этих памятников друг с другом, а также с эпосами монгольских народов (например, в книге «Сказание об Алпамыше и богатырская сказка»), славянских (особенно в работе «Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного

изучения эпоса», М., 1958), западноевропейских и т. д. При этом анализ тюркского эпоса оставался основным фундаментом для теоретических обобщений. Большое теоретическое значение имеет положение В. М. Жирмунского о специфической связи героического эпоса с процессами этногенеза и расселения племен. Классический пример — распространение «Алпамыша» в ходе расселения тюркских племен, совпадающее с морфологической трансформацией богатырской сказки в феодальную эпопею. В силу особой связи героического эпоса с этногенетическими процессами этот жанр оказывается менее проницаем для международных влияний, чем сказка, баллада и народный роман. Оригинальной является концепция «богатырской сказки» как предковой формы героического эпоса. Как раз тюркский эпос дает обильный материал для доказательства того, что в генезисе эпоса надо искать не волшебную сказку, а сказку героическую, главными темами которой являются моменты поэтической биографии богатыря: чудесное рождение, наречение имени, героическое сватовство и т. п. Сам термин «богатырская сказка» может быть предметом обсуждения (В. Я. Пропп те же памятники предпочитает называть «догосударственным эпосом», один из редакторов этой книги предпочитает термин «богатырские поэмы», а «богатырскими сказками» обозначает только еще более архаические героические песни-сказки малых народов Севера). Но не вызывает сомнения точность и полнота описания В. М. Жирмунским этой важнейшей ранней формы эпоса, зафиксированной прежде всего в фольклоре тюркомонгольских народов Сибири и лишь частично — в среднеазиатских традициях.

Опираясь на данные тюркского эпоса, В. М. Жирмунский предложил углубленную разработку вопроса о «мере историзма» в эпосе.

«Мера историзма» увязана им с исторической морфологией эпоса: «богатырская сказка» с присущим ей мифологическим фоном, хотя и подходит под общее очень удачное определение эпоса В. М. Жирмунским как повествования о прошлом в масштабах героической идеализации, но пользуется в основном именно языком сказки, и ее сюжет не является откликом на исторические события. В. М. Жирмунский отклоняет ранее принятое представление о генезисе «Манаса» как об отражении древнейшей борьбы енисейских «кыргызов» с уйгурами — представление в духе «исторической школы», модернизующее архаический пласт в эпосе; и вместе с тем В. М. Жирмунский показывает, что относительно поздние сказания об Идиге и ногайских богатырях с иной «мерой историзма» обладают относительно большой исторической достоверностью (независимо от вкрапленных туда элементов богатырской сказки). Кое в чем уточняя летописные данные, эти сказания служат своего рода рекордом соответствия эпического предания историческим фактам. Это один из тех редких случаев,

когда можно представить себе формирование существенных фрагментов сюжета непосредственно по следам исторических событий.

Историческая морфология тюркских эпосов подкрепляется и дополняется в исследованиях В. М. Жирмунского анализом стилистическим и стиховедческим.

Настоящий том произведений академика В. М. Жирмунского — не только собрание его монографий и статей из области исследования тюркского эпоса. Это в сущности единый капитальный труд, в принципе давно задуманный и планомерно осуществлявшийся автором.

При подготовке рукописи в авторский текст была внесена следующая редакционная правка:

а) отдельные текстуально повторяющиеся абзацы были исключены из тех работ, где они играют подчиненную роль (из «Введения в изучение эпоса „Манас“» — об особенностях стиховой структуры поэмы и о певцах, исполнителях «Манаса», из «Сказания об Алпамыше» — общая характеристика «Книги деда Коркута» и сказания о Бамси-Бейреке, из «Книги деда Коркута» — общие сведения об Алпамыше и некоторые другие);

б) в статью «О тюркском народном стихе» включены отдельные места из более специальной работы «Ритмико-синтаксический параллелизм как основа древнетюркского народного эпического стиха»;

в) Приложение, помещенное в конце книги «Сказание об Алпамыше и богатырская сказка», включено в основной текст.

А. Н. Кононов, Е. М. Мелетинский

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ ОЧЕРК [1]

Начало систематическому изучению эпоса и фольклора тюркоязычных народов было положено В. В. Радловым (1837—1918) в его «Образцах народной литературы тюркских племен» (1866—1907), опубликованных Петербургской Академией наук. Собрание это содержит записи устного исполнения эпических песен, сказок и других фольклорных жанров казахов (т. III), киргизов (т. V), уйгуров Восточного Туркестана и тюркских народов Южной Сибири (тт. I, II, IV). Оригинал записей, фонетически транскрибированных (русский алфавит с диакритическими знаками), сопровождается немецким переводом, частично стихотворным (*296*).[2] Экспедиции Радлова и его публикации подняли целину, ранее почти недоступную науке; его переводы довели содержание записей до многочисленных фольклористов, в том числе и зарубежных, не являющихся тюркологами по специальности. Обширные этнографические материалы, собранные Радловым в его поездках, появились в 1884 г. (*565*). Не представлены у него узбекский, каракалпакский и туркменский эпосы: его путешествия происходили в 1860-х годах, до окончательного присоединения Средней Азии к России, и территории нынешних Узбекистана и Туркмении остались для исследователя недоступными.

В 1896 г. Радлов опубликовал т. VII «Образцов», посвященный тюркским языкам Крыма, а позднее — ряд дополнительных томов, составленных его сотрудниками и учениками на материале языков и диалектов других тюркских народов: т. VIII (османские тюрки) — венгерским ученым Игнацом Куношем, т. IX (хакасы и родственные им племена Южной Сибири в районе р. Енисей) — Н. Катановым, т. X (бессарабские гагаузы) — В. Мошковым (*296*).

Выдающимся исследователем истории и этнографии Средней Азии был В. В. Бартольд (1869—1930), профессор факультета

[1] Настоящий очерк представляет собой перевод статьи из книги: N. K. Chadwick and V. Zhirmunsky. Oral epics of Central Asia. London, Cambridge University Press, 1969. — *Ред.*

[2] Здесь и далее в скобках даются ссылки на цитируемый источник. Курсивом обозначен номер по списку литературы, прямым шрифтом — последовательно том, часть, глава, стих (с соответствующими сокращенными наименованиями) и страница. — *Ред.*

восточных языков Петербургского университета, позднее академик. Он положил начало исторической географии средневекового Туркестана и написал ряд работ по истории казахов, киргизов и туркменов, а также по культуре ислама. Он подготовил университетский курс лекций по истории тюркских народов Средней Азии, который читал в 1926 г. в Стамбульском университете (переведен в 1927 г. на турецкий, в 1935 г. — на немецкий, в 1945 г. — на французский язык; русское издание см. — *37*, 19—192). Бартольд первый опубликовал оригинальный текст с русским переводом эпического цикла «Книга моего деда Коркута» (*194*). Большинство советских ученых старшего поколения, занимавшихся археологией и этнографией Средней Азии, были его учениками. Первое место среди них принадлежит проф. А. Ю. Якубовскому, автору трудов по средневековой истории Узбекистана и Туркмении. Среди учеников Бартольда имелся ряд русских, уроженцев Туркестана, — историков, археологов и этнографов, служащих русской администрации в Ташкенте, заинтересовавшихся изучением местных памятников (*51*).

Богатый материал по казахскому эпосу и народной сказке содержат сочинения Г. Н. Потанина (1835—1920), известного исследователя Сибири и Центральной Азии, уроженца Сибири. Однако Потанин опубликовал лишь русские переложения записанных им фольклорных памятников, достоверные в смысле содержания, но обычно не дающие представления о художественных особенностях оригинала. Исследования самого Потанина, посвященные сравнительному изучению международных фольклорных сюжетов, в особенности его гипотезы о восточном происхождении западноевропейского и русского эпоса, отличаются крайней поспешностью и необоснованностью сопоставлений и в большинстве случаев безнадежно устарели (*282*, *281*, *287*).

К петербургской школе востоковедения принадлежали ученый-тюрколог проф. П. М. Мелиоранский (1868—1906) (*234*) и его ученики: акад. А. Н. Самойлович (1880—1938) (*310*), первый исследователь туркменского эпоса и литературы, И. А. Беляев (Ашхабад), издавший две каракалпакские поэмы, «Едиге» и «Кобланды», записанные им самим, первая — вместе с русскими переводами (*321*).

Изучением этнографии и фольклора Средней Азии занимались и зарубежные ученые. Среди них особенно деятельным был венгерский исследователь Герман (Арминий) Вамбери (1831—1913). В 1863 г., еще до присоединения Средней Азии к России (1864—1867 гг.), он странствовал, переодетый дервишем, по Средней Азии и китайскому Туркестану и опубликовал первое научное издание героического эпоса среднеазиатских народов — повесть XVI—XVII вв. «Юсуф и Ахмед». Рукопись была издана в оригинале и в немецком переводе (*594*, *534*, *588*).

Необходимо сказать и о выдающейся роли первых местных ученых, получивших образование в России. К середине XIX в. относится деятельность рано умершего казахского просветителя Чокана Чингисовича Валиханова (1835—1865), внука последнего хана Средней казахской орды и офицера русской службы. Валиханов участвовал в русских научных экспедициях в районы Джетисуу, озера Иссык-Куль и в Восточный Туркестан. Он был выдающимся этнографом и собирателем казахской народной поэзии, которую прекрасно знал; его заслуги в этой области неоспоримы. Он записал и перевел на русский язык поэму об Идиге (в казахской и ногайской версиях) и отрывок из киргизской эпопеи «Манас» («Поминки по Кокетею»). В посмертном собрании сочинений Валиханова, изданном Русским Географическим обществом, активным членом которого он был, содержится много ценных замечаний об обычаях и верованиях казахов, об условиях бытования и исполнения богатырских песен и об их исторических источниках. Рукопись «Идиге» в записи Валиханова была издана проф. П. М. Мелиоранским с небольшим, но содержательным исследованием исторических и легендарных источников этой поэмы. В настоящее время Академия наук Казахской ССР предприняла издание Полного собрания сочинений Валиханова на основе рукописных материалов архива Географического общества (*78—80*).

Одним из учеников Радлова был Николай Федорович Катанов (1862—1922), хакас, первый образованный представитель своего народа. Он изучал тюркологию на факультете восточных языков Петербургского университета, а затем стал преподавателем, позднее профессором Казанского университета. Ему принадлежит первая грамматика его родного языка, основанная на сравнительном сопоставлении тюркских языков, и первое издание образцов хакасского фольклора (*185*, *129*, *169*).

В 1890—1900 гг. ташкентский фольклорист Абубекр Диваев (1856—1932), башкир по происхождению, работавший среди казахов, напечатал (преимущественно в своих «Этнографических материалах») целую серию произведений казахского богатырского эпоса по рукописям грамотных сказителей, сопроводив оригинальные тексты русским прозаическим переводом. Диваевым были изданы поэмы «Алпамыс-батыр» (каракалпакский вариант), «Идиге-батыр», «Шора-батыр» (эпическое сказание времен взятия Казани), «Бикет-батыр» (историческая песня XIX в.) и некоторые другие. После революции тексты Диваева были переизданы им по-казахски в серии «Богатыри» («Batyrlar»). Это собрание казахских эпических песен стало каноническим и вошло в ряд изданий (*124*, *127*, *418*).

Великая Октябрьская социалистическая революция явилась началом новой эпохи в изучении национального фольклора, в частности эпического творчества народов Средней Азии. Общий культурный подъем всех народов нашего Союза, ставших равно-

правными участниками строительства советской культуры, впервые создал необходимые предпосылки для широчайшего изучения памятников национального прошлого, в том числе и произведений народного творчества, научными силами самих национальных республик при активной поддержке центральных научных учреждений Союза. С начала 1920-х годов, но особенно в период Великой Отечественной войны и в послевоенные годы, когда были созданы республиканские академии наук, эти исследования сосредоточились в столицах национальных республик — Ташкенте, Алма-Ате, Фрунзе, Ашхабаде, а также в Баку, связанном с республиками Средней Азии языковыми и культурными узами. В Казани и Уфе были созданы местные филиалы АН СССР, в Нукусе — филиал Узбекской академии наук. Их работе оказывали активное содействие старые научные центры востоковедческой науки в Ленинграде и в Москве. В итоге собирание и изучение памятников народного творчества ознаменовалось за эти годы целым рядом подлинных открытий, чрезвычайно раздвинувших горизонт наших научных представлений о среднеазиатском эпосе.

Однако при всем богатстве собранного материала наши карты распространения эпоса все же имеют достаточно «белых пятен», а то, что уже открыто и предварительно описано, требует более углубленного и всестороннего изучения, стоящего на уровне научных возможностей и запросов нашего времени.

До революции из тюркоязычных народов Сибири и Средней Азии русским путешественникам, этнографам и фольклористам лучше всего были известны казахи (по старой терминологии «киргизы», или «киргиз-кайсаки»), которые ранее других вошли в орбиту хозяйственных, политических и культурных интересов русского государства. Уже Пушкин, как было недавно установлено, интересовался казахским фольклором: в его бумагах найдена сделанная неизвестной рукой запись казахского эпического сказания «Козы-Корпеш и Баян-Сулу» (вероятно, в 1833 г., во время его поездки в Оренбург) (*242*). Интерес Пушкина к этой своеобразной поэме на любовную тему мог быть вызван тем, что она опубликована раньше, в 1812 г., в стилизованном стихотворном переводе (русским народным стихом) Тимофея Беляева (*210*). Эта трагическая история «казахских Ромео и Джульетты», разлученных семейной враждой, была широко распространена за пределами Казахстана среди соседних башкир и тюркских народов Сибири.

Другой ранний перевод — казахской сказки об Идиге — был впервые напечатан в «Сибирском вестнике» его издателем Г. И. Спасским (1820), известным знатоком Сибири.

К началу XX в. благодаря трудам Валиханова, Радлова, Диваева и других казахский эпос был уже известен в двух основных формах — героической поэмы (так называемый «жыр») с исторической основой, обычно относящейся к так называемому ногайскому

циклу («Кобланды-батыр», «Эр Таргын», «Эр Саин», «Камбар-батыр» и др.), и эпической поэмы любовного содержания вроде «Козы-Корпеш», «Кыз-Жибек» и некоторых других. После революции было записано множество различных устных версий этих и других поэм, а в недавнее время было обнаружено существование у казахских сказителей обширной циклической эпопеи «Сорок богатырей». В этот эпический свод по принципу генеалогической циклизации вошли ранее известные сюжеты о ногайских богатырях и прежде неизвестные. Цикл этот был записан в 1942 г. в Алма-Ате от восьмидесятилетнего акына Мурун-жырау Сенгирбаева из Мангышлака и содержит около 40 000 стихов. В недавнее время во втором томе «Казахских героических песен» был напечатан ряд до сих пор не публиковавшихся поэм из обширного фольклорного архива Казахской академии наук (*409*).

Русский читатель познакомился с классическим казахским эпосом благодаря труду акад. А. С. Орлова «Казахский героический эпос». Эта книга дает обзор ряда эпических поэм и примечательна широким типологическим сравнением казахского героического эпоса с древнерусскими былинами (*259*). Работой казахских ученых много лет руководил выдающийся казахский писатель и академик Мухтар Ауэзов (1897—1961), исследователь фольклора и истории казахской литературы (*30*, *29*, *272*, *28*). Наряду с обобщающими трудами по казахскому эпосу (*426*, *427*) Ауэзов опубликовал в 1935 г. специальную работу о киргизской эпопее «Манас», первое исследование на эту тему. Труды Ауэзова были продолжены его учеником Есмагамбетом Исмаиловым (ум. в 1964 г.), а в настоящее время — поэтом и критиком Кажыгалы Жумалиевым, историком А. Маргуланом, музыковедом Ахмедом Жубановым, членами Казахской академии наук (*421*, *423*, *166*). Мухтар Ауэзов и проф. Н. С. Смирнова издали серию классических казахских эпических поэм, снабженных систематическим комментарием. Каждый выпуск содержит несколько различных версий с вариантами, обширными примечаниями и сопоставлением текстов (*400*, *428*).

Значительных успехов за годы революции достигло изучение киргизского эпоса. Грандиозная эпопея «Манас», превосходящая по своим масштабам все до сих пор известные эпические поэмы Запада и Востока, включая «Махабхарату», была известна до революции лишь в небольшом эпизоде, переведенном Валихановым, и в крайне неполной записи Радлова (около 9500 стихов) (*296*, ч. V). В настоящее время поэма записана в двух полных вариантах, из которых каждый насчитывает около 250 000 стихов: от старого сказителя Сагымбая Орозбакова (1867—1930) и от нашего современника Саякбая Каралаева (род. в 1894 г.). Кроме того, отдельные эпизоды записаны от ряда других манасчи. К «Манасу» по принципу генеалогической циклизации примыкают поэмы о его сыне («Семетей») и внуке («Сейтек»). В краткой записи Радлова

они составляют около 3000 стихов, в тексте, продиктованном Каралаевым, — около 300 000. После войны все три поэмы были снова записаны в более краткой редакции от старого сказителя Шапака Рысмендиева (род. в 1859 г.).

До недавнего времени из этих новых записей «Манаса» были опубликованы лишь отдельные эпизоды в изданиях популярного характера (1940—1945 гг.). Полное опубликование двух основных версий представляло значительные трудности ввиду их грандиозных масштабов. Учитывая это обстоятельство, Киргизская академия наук и Союз писателей Киргизской ССР предприняли издание сокращенного сводного варианта всей эпической трилогии по текстам Орозбакова и Каралаева в четырех томах, общим объемом около 80 000 стихов (1958—1960) (*438*). Но на очереди еще сравнительное сопоставление всех прочих текстов поэмы. Записан и опубликован, также в популярных изданиях, и ряд других эпических произведений, не вошедших в цикл «Манаса» и до революции неизвестных («Тёштюк», «Эр-Табылды», «Олджобай и Кишим-джан», «Джаныш и Байыш» и др.). Произведения эти обычно объединяются под совершенно условным названием «малый эпос» и относятся по своему происхождению к разному времени и разным эпическим жанрам, от древней богатырской сказки с мифологическим фоном («Тёштюк», «Коджоджаш») до исторического и семейно-бытового эпоса XVII—XVIII вв. («Курманбек», «Эр-Табылды», «Сарынджи» и др.). Изучение их только начинается (*459*, *430*, *445*, *417*, *443*, *458*; русский перевод см. — *197*, *257*).

После Мухтара Ауэзова многие ученые обратились к изучению «Манаса» и других киргизских поэм. Это — Медине Богданова, профессор Московского университета (ум. в 1962 г.), автор истории киргизской литературы; Калим Рахматуллин, исследователь версий «Манаса» и искусства его сказителей (*301*; *444*); Богот Юнусалиев, главный редактор академического издания «Манаса», а также автор настоящего очерка. Многое сделали и киргизские ученые младшего поколения. Академией наук СССР был издан сборник статей, опирающихся на эти относительно новые исследования. Он содержит также полную библиографию работ о «Манасе», составленную проф. П. Н. Берковым и Е. Сагидовой (*191*).

Большинство каракалпакских эпических поэм было собрано лишь в недавнее время. Это частично национальные версии героических и семейных сказаний или более поздних «народных романов», которые мы встречаем у соседних тюркских народов, в первую очередь у казахов и туркмен, но также и у узбеков Хорезма и у киргизов. Изучение географического распространения наиболее популярных сюжетов из места их возникновения могло бы пролить дополнительный свет на их историю и последующую трансформацию. «Алпамыс», «Коблан» и «Идиге» Диваева и Беляева в настоящее время записаны и изданы в различных новых

версиях. Подобно «Эр-Косай», ранее известному по записи Радлова, они связаны с казахами. «Курманбек» можно обнаружить у киргизов, «Юсуф и Ахмед», «Гороглы» и большинство так называемых «народных романов» — у туркменов, романическое сказание «Ширин и Шакар» — у узбеков. Другие каракалпакские поэмы, насколько нам известно, носят оригинальный характер. В их число мы включаем «Эр-Зиуар», «Маспатша», «Жас Келен» и др. (*457*, *440*, *397*, *398*, *422*).

Другое важное открытие в этой области было сделано также в годы войны: от сказителя Курбанбай-жырау (ум. в 1957 г.) записана была ранее неизвестная эпическая поэма «Сорок девушек» («Кырк кыз»), насчитывающая около 20 000 стихов (*434*, *329*). Поэма рассказывает о подвигах героической красавицы Гюль-аим, которая во главе отряда из сорока девушек освобождает народ от ига чужеземных захватчиков. В рассказе о Гюль-аим отразились древние сказания о «городе девушек», известные с различными местными приурочениями во многих районах Средней Азии (см. стр. 40). Однако исторические события, отраженные в эпосе, относятся к гораздо более поздней эпохе и связаны (как и большинство других произведений среднеазиатского эпоса) с калмыцкими войнами XV—XVIII вв., а также с нашествием на Хорезм в 1740 г. персидского завоевателя Надир-шаха (Надир-шах был властителем «кызылбашей» — «красноголовых», прозванных так из-за своих красных тюрбанов).

Относительно позднее оформление эпической поэмы подтверждается также романическими мотивами (любовь Гюль-аим и Арслана, образ красавицы Алтынай, сестры Арслана, преследуемой насильником Надир-шахом), как и чрезвычайно большим местом, которое отводится в ней народному юмору (комические сцены сватовства пастуха Журын-таза и безухого Сайёка к прекрасной Гюль-аим, занимающие всю первую часть поэмы).

Собирание, издание и изучение каракалпакского эпоса осуществлялось в течение ряда лет Исмаилом Сагитовым, Каллы Аимбетовым, Кабулом Максетовым и другими учеными в Нукусе (*307*, *437*, *9*).

Узбекский народный эпос только после революции стал предметом научного собирания и изучения. До революции как в русской, так и в зарубежной науке господствовало ошибочное мнение, будто у узбекского народа не сохранилось своего эпоса. Было принято думать, что городская культура и классическая поэзия вытеснили у узбеков народную, в особенности эпическую поэзию старого времени. В дореволюционные годы были только две публикации, обе по рукописям: «Юсуф и Ахмед», хорезмская воинская повесть, изданная Вамбери, и «Царевич Санаубар», «народный роман» книжного происхождения, опубликованный в русском переводе ташкентским этнографом Н. П. Остроумовым (1846—1930).

Поэтому можно по справедливости сказать, что узбекский народный эпос — открытие советской эпохи. В результате интенсивной собирательской работы, проделанной узбекскими фольклористами с начала 1920-х годов, эпическое творчество узбекского народа стало известно во всем своем богатстве и разнообразии. От пятидесяти сказителей из различных районов Узбекистана записано более 150 текстов эпических поэм («дастанов»), охватывающих около шестидесяти сюжетов. В репертуаре узбекских сказителей рядом с древним богатырским эпосом («Алпамыш») и воинской повестью («Юсуф и Ахмед») большое место занимает эпос романический, так называемый «народный роман», героико-романического, авантюрного и сказочно-фантастического содержания, типичного для феодальной культуры («Кунтугмыш», «Ширин и Шакар», цикл «Рустам-хан» и др.). Имеются и народные версии классических сюжетов, например «Фархад и Ширин» (по стихотворному роману Алишера Навои). Широкое распространение имеют поэмы цикла Гороглы, объединяющие элементы героического и романического (около сорока сюжетов) (*448*, *449*, *450*, *355*).

Выдающаяся роль в изучении узбекского эпоса принадлежит Хади Зарифову,[3] инициатору фольклористической работы в Узбекистане. Зарифов является одним из авторов книги «Узбекский народный героический эпос», дающей обзор узбекских эпических поэм и анализ их исторического развития (*165*). Эпические поэмы, их варианты и последовательная история за последнее время служили предметом специального исследования в ряде диссертаций. Весь собранный материал сосредоточен в фольклорном архиве Академии наук Узбекской ССР.

В эпическом репертуаре туркменских сказителей рядом с хорезмской воинской повестью «Юсуф и Ахмед» и эпическим циклом о Гороглы видное место занимают «народные романы», в некоторой части книжного происхождения, вышедшие главным образом за годы Великой Отечественной войны в популярных изданиях, подготовленных к печати по рукописям под редакцией акад. Б. А. Каррыева: «Гюль и Бюльбюль», «Гюль и Сенубер» (ср. «Царевич Санаубар»), «Шасенем и Гарып» (туркменский вариант «Ашик-Гариба», записанного Лермонтовым в Тбилиси в 1831 г.), «Тахир и Зухра», «Сейпел-Мелек» (сюжет сказки из «Тысячи и одной ночи», прошедший через классическую литературную и позднейшую народную обработку), «Хурмукча и Хемра», «Саят и Хемра», «Аслы и Керем» и др. Большинство этих романов в различных национальных версиях известно и другим народам Ближнего Востока. Через книжные источники они попали и в Среднюю Азию, прежде всего через Хорезм в Узбекистан, и далее — в Ка-

[3] Ныне покойному, умер 13 января 1972 г. — *Ред.*

захстан и Киргизию (*412*, *413*, *436*; русский перевод — *216*, *455*, *442*, *452*, *407*, *456*, *435*, *463*, *441*, *310*, 273, прим. 4).

Своеобразное явление представляет проникновение тюркского эпоса к ираноязычным таджикам. Взаимопроникновение языков обусловлено этническим смешением таджиков и узбеков (в Самаркандской и Бухарской областях и в соседних районах Таджикской ССР), широко распространенным двуязычием вообще и наличием двуязычных сказителей. Таджикская версия «Гороглы» («Гургули-шо»), впервые записанная в середине 1930-х годов от разных сказителей, хотя и связана по своему происхождению с узбекской, является самобытной, творчески развившейся национальной редакцией, в которой в качестве главного героя выступает приемный сын Гороглы Аваз. Анализ этой редакции дан И. С. Брагинским в его книгах по истории таджикской литературы. Таджикская версия «Алпамыша», записанная в середине 1950-х годов таджикским фольклористом Р. Амоновым, проникла сюда, по-видимому, в сравнительно недавнее время через двуязычных сказителей Самаркандской и Бухарской областей, которые в более давнее время явились творцами самостоятельной таджикской версии сказаний цикла Гороглы (*415*, *402*, *74*, 88—119, *72*, *73*).

Фольклор народов Средней Азии нельзя изучать в отрыве от фольклора их тюркских соседей. На юго-западе границей этого эпического ареала является Азербайджан, на северо-западе — Башкирия и районы, заселенные казанскими татарами Поволжья. Эпические сказания о национальном герое Гороглы и многочисленные народные романы, сходные с туркменскими и малоазиатскими, широко распространены в Азербайджане. Их издание и изучение осуществляется в Азербайджанской академии наук профессором Х. Араслы, М. Тахмасибом и др. (*424*, *189*. *392*, *340*, *388*). В Башкирии и в Поволжье эпическое творчество сохранилось в виде народных сказок. Они изданы и исследованы писателем и критиком А. Киреевым (Уфа) и Х. Ярмухамедовым (Казань). Заслуживают внимания также и малые тюркские народности Южной Сибири: так называемые тобольские татары в бассейнах рек Оби и Иртыша, алтайцы и шорцы в Алтайской области, хакасы и тувинцы в верховьях Енисея, якуты на широких просторах Северо-Востока. Еще недавно эти народы вели кочевой образ жизни охотников и скотоводов, были оторваны от более обширных тюркских народов и, за исключением тобольских татар, находились вне пределов влияния мусульманской культуры. Поэтому у них сохранилась в чистом виде архаическая форма богатырской сказки, что делает ее особенно интересной для типологического изучения наиболее древних форм среднеазиатского эпоса. Эти сказки были опубликованы еще до записей Радлова: в 1859 г. Антон Антонович Шифнер (1817—1879), член Петербургской академии наук, издал «Героические песни мину-

синских татар», т. е. хакасов, в немецком стихотворном переводе этнографических материалов, собранных М. А. Кастреном и В. Титовым (*573*). Но научному исследованию этот материал подвергся лишь в трудах Радлова, Катанова, Потанина и некоторых других.

Первым собирателем алтайского фольклора был В. И. Вербицкий (1828—1890), создатель первого алтайского алфавита (на основе русского) и автор первой грамматики алтайского языка. Позднее Н. Я. Никифоров, уроженец тех мест, выпустил в очень точном русском переводе интересное собрание богатырских сказок, обнаруживающих заметное влияние мифологических представлений и шаманизма. Большой интерес представляет также русский перевод алтайской богатырской сказки «Когутэй», изданной в 1935 г. с вступительной статьей и примечаниями выдающегося тюрколога проф. Н. К. Дмитриева (*86*, *282*, *250*, *17*).

Незадолго до второй мировой войны в «Трудах Института этнографии Академии наук СССР» вышло превосходное издание эпических песен шорцев (бесспорно, лучшая научная публикация этого рода). Оно содержит фонетическую транскрипцию оригинала и русский прозаический перевод Н. П. Дыренковой, выдающегося лингвиста и этнографа, скончавшейся в октябре 1941 г. в осажденном Ленинграде (*133*, *11*). В настоящее время фольклорные исследования этого материала осуществляются научно-исследовательскими институтами в Горно-Алтайске (Алтайская авт. обл.), Абакане (Хакасская авт. обл.) и Кызыле (Тувинская авт. обл.). В этих центрах собирание, издание и исследование проводится местными писателями и учеными: П. К. Кучияком (ум. в 1943 г.) и С. Суразаковым — в Горно-Алтайске, В. И. Доможаковым — в Абакане, Л. В. Гребневым — в Туве. В настоящее время нам лучше всего известны богатырские сказки алтайцев (алтай-кижи, как они себя называют). Большинство их эпических сказаний было собрано и издано в их исконном виде С. С. Суразаковым в сборнике «Алтай батырлар» (*403*; русский перевод см. — *16*, *342*, *356*, *357*, *288*, *337*). Чрезвычайно полезны издание тувинского эпоса Гребнева (*447*, *320*, *112*) и сборник хакасского эпоса Доможакова и др. (1958—1959) (*406*, *404*, *393*, *405*, *10*, *217*).

Якутия, одно из мест политической ссылки в царское время, явилась предметом этнографических исследований, главным образом со стороны русских и польских ссыльных, выражавших этим способом свое сочувствие угнетенному национальному меньшинству. Выдающийся собиратель русского фольклора И. А. Худяков (1841—1876), находясь в ссылке, издал в «Записках Географического общества» под редакцией Г. Н. Потанина сборник якутских богатырских сказок в русском переводе. Поляк Э. Пекарский, автор очень полного якутско-русского словаря с множеством ссылок на фольклор, выпустил обширное собрание эпи-

ческих текстов («олонхо») в подлиннике. Чрезвычайно интересный и точный русский перевод таких текстов, собранных ссыльным поляком С. В. Ястремским, был издан лишь в 1929 г. под редакцией выдающегося тюрколога С. Е. Малова (*368*, *270*, *391*).

Олонхо — это обширный богатырский эпос в стихах, во многих отношениях отличающийся от эпических сказаний народов Южной Сибири более широким обращением к мифологии, связанным с шаманскими верованиями. Институт языка, литературы и истории Якутского филиала Сибирского отделения Академии наук СССР располагает многочисленными версиями олонхо в старых и новых записях, хранящихся в его архивах. В области изучения этих текстов многое сделали якутские ученые Г. Эргис (Якутск) и И. В. Пухов (Москва) (*252*, *294*).

Богатый материал эпических песен, записанных в различных версиях во время фольклорных экспедиций, в настоящее время хранится в фольклорных архивах республиканских академий. Ввиду своего обширного объема он мог быть лишь частично опубликован. Однако имеется множество популярных изданий, отвечающих запросам широкого круга читателей в национальных республиках. В то же время растет число научных изданий, содействующих изучению национальной истории и литературы. Таковы, например, вышеупомянутые издания Казахской академии наук, снабженные научным аппаратом, историей текста и биографиями сказителей.

Значительная часть произведений эпического творчества народов Средней Азии доступна в настоящее время в художественных переводах на русский язык. Культурная роль этих переводов неоспорима: они обогатили многонациональную советскую поэзию живыми голосами народов нашей Родины. Обычно эти переводы осуществляются крупнейшими поэтами-переводчиками (Л. Пеньковский, А. Тарковский, С. Липкин, В. Державин и др.) в содружестве с учеными. Научные издания дают прозаические переводы, менее привлекательные в художественном отношении, но более точные, чем стихотворные.

ВВЕДЕНИЕ В ИЗУЧЕНИЕ ЭПОСА «МАНАС»

1. ЭПИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

В богатейшей сокровищнице эпического творчества, которой по праву гордятся народы Советского Союза, киргизская эпопея «Манас» занимает выдающееся место. По своим грандиозным масштабам киргизский эпос превосходит все известные нам памятники мирового эпического творчества. Наиболее обширная версия «Манаса», записанная со слов сказителя Сагымбая Орозбакова, содержит около 250 000 стихов, т. е. в два раза больше, чем «Шах-наме» Фирдоуси, и в 16 раз больше, чем «Илиада» Гомера. Не меньше по объему «Семетей» и «Сейтек», являющиеся продолжением «Манаса» и составляющие вторую и третью части эпической трилогии о сыне и внуке Манаса, записанной полностью от другого крупнейшего киргизского сказителя нашего времени Саякбая Каралаева.

Для народа в огромной своей массе бесписьменного, какими были киргизы до Великой Октябрьской социалистической революции, героический эпос является единственной памятью его многовековой истории, его мудрости, верований и чаяний, художественным отражением его быта и нравов. Академик В. В. Радлов видит в «Манасе» «поэтическое отражение всей жизни и всех стремлений народа» (*296*, ч. V, XII). «Этот эпос, подобно эпосу греческому, дает ясную картину духовной жизни и нравов всего народа; с эпической широтой изображает он военные походы, сватовство, поминальные тризны, скачки, домашний быт и т. п.» (*565*, т. I, 534). Казахский этнограф Чокан Валиханов, оставивший нам первую запись «Манаса» (1856), называет киргизскую эпопею «степной „Илиадой“». «„Манас“, — пишет Валиханов, — есть энциклопедическое собрание всех киргизских мифов, сказок, преданий, приведенное к одному времени и сгруппированное около одного лица — богатыря Манаса. . . Образ жизни, нравы, география, религиозные и медицинские познания киргизов и международные отношения их нашли себе выражение в этой огромной эпопее» (*80*, 71—72).

Этим объясняется то исключительное место, которое «Манас» занимает с давних пор в культурной жизни киргизского народа как своего рода классическое наследие национального прошлого, веками слагавшееся в устном народном предании. Такую роль играли у древних греков поэмы, приписываемые Гомеру, а в недавнее время, в сходных условиях исторического развития, — южнославянский эпос или карело-финская «Калевала».

Как всякое произведение устного народного творчества, героический эпос создается и хранится в живом народном предании благодаря искусству народных сказителей, его творцов и исполнителей. Поэтому для понимания «Манаса» как произведения народного поэтического искусства огромное значение имеет изучение репертуара и особенностей творчества его сказителей.

Сказителей «Манаса» называют «манасчи». Они являются в большинстве случаев певцами профессиональными и нередко соединяют исполнение «Манаса» и других эпических песен с более широким репертуаром лирической или народно-обрядовой поэзии.

В противоположность обычному исполнению эпоса у большинства других, в том числе и у тюркоязычных, народов киргизские сказители поют «Манас» без сопровождения какого-либо музыкального инструмента и сопровождают исполнение своеобразной, нередко чрезвычайно яркой изобразительной жестикуляцией и мимикой. Текст «Манаса» целиком стихотворный в отличие от распространенной в эпосе других среднеазиатских народов смешанной формы, чередующей прозу со стихом.[1]

Как указывает казахский писатель и ученый Мухтар Ауэзов, первый в советское время исследователь киргизской эпопеи (*27*), среди сказителей «Манаса» различают две категории, в основном соответствующие делению гомеровских певцов на аэдов и рапсодов. Первая категория — это так называемые «чон манасчы»; сюда относятся те сказители, которые полностью знают и исполняют трилогию, рассказывают генеалогию всех главных героев, а также имеют учеников. Сказители этой категории немногочисленны; но они пользуются в народе широкой популярностью. Вторая категория — так называемые «чала манасчы». К ним относятся певцы-исполнители, знающие и исполняющие какой-либо отрывок из эпоса. Репертуар сказителей этого рода обычно ограничен выученными наизусть отрывками и может быть исчерпан в 7—10 исполнительских вечеров. Такие певцы, подобно греческим рапсодам, являются главным образом популяризаторами эпоса. В настоящее время это, за малыми исключениями, преобладающий тип певца. Сказитель первой категории может исполнять «Манаса», не повторяясь, в течение нескольких месяцев, иногда полгода, развертывая или сжимая свое повествование по

[1] Подробнее о стихотворных особенностях «Манаса» см. ниже, на стр. 656 сл., 668. — *Ред.*

желанию слушателей, в ряде случаев приспособляя содержание поэмы ко вкусу и требованиям аудитории. При этом развертывание, обогащение содержания разнообразными стилистическими приемами всегда считалось важнейшим признаком высокой поэтической квалификации певца. В самом «Манасе» упоминается легендарный певец Джайсан, который одно украшение юрты воспевал полдня. С этой любовью сказителей и их аудитории к эпической амплификации связаны в значительной степени и масштабы «Манаса».

Певцы-импровизаторы — не просто исполнители, но и творцы своего варианта «Манаса», конечно, в рамках общей традиции его сюжета и образов. Как в свое время отметил Радлов (*296*, ч. V, XV—XVII), текст киргизской эпопеи является чрезвычайно текучим. Повторные записи, сделанные со слов одного и того же певца, обнаруживают весьма значительные различия — как бы разные переложения одинакового или сходного содержания. Во время обучения своему искусству такой певец запоминает не связный текст, а как бы сценарий, сюжетную канву, известную последовательность эпизодов и ситуаций, а также традиционные «общие места», эпические клише (вроде богатырской скачки, описания битвы, похвалы оружию, коню и т. п.); в остальном он создает исполняемый им текст в процессе пения, варьируя его в соответствии с характером аудитории, иногда вводя в него те или иные новые подробности или даже эпизоды.

Конечно, подобное новотворчество, носящее характер импровизации, возможно лишь в рамках определенной, прочно сложившейся традиции — в построении сюжета, в мотивах и образах, *постоянных стилистических формулах, эпитетах, сравнениях*, фразеологических оборотах и т. п., которыми поэт-импровизатор пользуется как своего рода готовым поэтическим языком. Тем не менее возможны довольно далеко идущие новшества даже сюжетного характера. Так, Радлов сообщает, что сказитель, которого он слушал, из внимания к нему как русскому гостю ввел в свою песню новый эпизод о встрече Манаса с белым царем («ак падыша»): Манас, покоривший все народы мира, добровольно подчинился русскому царю (там же, XIII; в тексте «Манаса», гл. III, ст. 374 и *сл.*, 1760 и *сл.*). Сказитель создал замечательные слова завещания Манаса своему народу, которые мы находим в варианте Радлова: «Когда я умру, живите в мире, идите, присоединитесь к русским. . . Кто туда пойдет, тот насытится, кто был бедняком, станет богатым, кто был наг, получит одежду, кто был голоден, будет сыт, кто был тощим, станет жирным. . . Русский народ — добрый (сердобольный), идите к русским. . .» (там же, ст. 1759—1760, 1773—1781).

Точно так же крупнейший сказитель недавнего времени Орозбаков ввел в свою версию, как мы увидим, ряд несомненных сюжетных новшеств (походы Манаса на Запад и на Север), а лучший

современный манасчи Каралаев сложил, по-видимому самостоятельно, новый цикл песен, героями которых являются последние потомки Манаса — богатыри Кенен (сын Сейтека) и его сыновья Алымсарык и Кулансарык. Каралаев в этом случае бессознательно следовал тому же принципу генеалогической циклизации, который подсказал когда-то сказителям старого времени создание песен о Семетее и Сейтеке, сыне и внуке Манаса, его наследниках и продолжателях его дела, в ответ на живой интерес слушателей к судьбе любимого народного героя.

Элемент импровизации и новотворчества имеется всюду, где эпос — еще живое явление народной жизни. Это мы наблюдаем, например, у тех узбекских бахши, которых народ за их творческие способности наделяет почетным прозвищем «шаир». Из повторных записей эпоса «Алпамыш», сделанных со слов лучшего современного узбекского сказителя Фазила Юлдашева, обнаружились такая же текучесть текста и наличие новых творческих вариантов. Именно эта способность к импровизации и новотворчеству дала возможность многим старым сказителям и народным певцам, подобно прославленному казахскому акыну Джамбулу, стать создателями нового народного эпоса на героические и революционные темы нашей современности (*162*; *165*, 457—484).

В момент исполнения сказитель-импровизатор находится в состоянии особого творческого подъема, который происходит в результате его общения с аудиторией. Поэтому необходимо записывать текст эпического произведения во время подобного творческого сеанса. Лабораторные записи под диктовку сказителя, нередко практиковавшиеся и при записи «Манаса», обычно передают простое изложение содержания, лишенное ярких стилистических особенностей, характерных для творческого исполнения, — вариаций, повторений, богатой звуковой инструментовки и т. д. Анализ стиля эпического произведения должен производиться лишь на основе записей, отражающих подлинно творческое исполнение его сказителем.

Творческие варианты эпических произведений отдельных сказителей в условиях дореволюционного времени должны были неизбежно отражать растущую социальную дифференциацию киргизского народа. Известно, например, что сказитель, обычно выходец из народной среды, одну и ту же эпическую песню исполнял в народной аудитории иначе, чем перед представителями феодально-родовой верхушки. Последние охотно привлекали к себе на службу знаменитых манасчи, как о том свидетельствуют биографии сказителей. Идеология этой среды сказалась на процессе частичной феодализации киргизского народного эпоса «Манас». Достаточно вспомнить превращение Манаса в могучего феодального властителя и мирового завоевателя и усиливающуюся мусульманизацию некоторых позднейших версий. Тщательное

сопоставление и обзор вариантов эпоса «Манас» позволят с большей ясностью, чем до сих пор, отделить исконные народные элементы эпоса от позднейших феодальных наслоений.

Творческое вдохновение сказителя киргизские манасчи, по старинному верованию, распространенному у многих народов, объясняли наитием свыше. Каждый манасчи-импровизатор рассказывал, что его призвал к пению сам Манас, явившийся ему в сновидении в сопровождении своих сорока дружинников, реже — кто-нибудь из сподвижников Манаса, например Алмамбет или сын Манаса Семетей. Варианты этих рассказов очень многочисленны. При этом, когда избранник Манаса, будущий певец, отказывался выполнить его приказ, Манас грозил ему болезнями и бедами, которые преследовали ослушника, если он не становился сказителем.

Как известно, в первобытном обществе народная поэзия была нередко связана с магическим обрядом, исполнявшимся для обеспечения успехов в войне и охоте или в коллективных трудовых процессах. Отсюда — вера в магическую, волшебную силу песни, которая пережиточно сохранилась в народных сказаниях и сказках. Отсюда же — встречающееся на ранних стадиях общественного развития совмещение профессии певца и колдуна-шамана, предшествующее окончательному выделению поэзии из обрядовой связи. Волшебным певцом-заклинателем является, например, герой карело-финского эпоса «Калевала» Вейнемейнен или дед Коркут в средневековом эпосе тюрков-огузов — эпический певец («узан») и одновременно мудрый патриарх племени, наставник своего народа, кудесник-шаман (*143*). Двойственное значение слова «бахши» («баксы») у народов Средней Азии подтверждает эту исконную связь. У узбеков слово «бахши» одновременно означает и сказителя эпоса, и лекаря-шамана, так как в прошлом эти профессии иногда совмещались; у туркмен «бахшы» — только народный певец, у казахов «баксы» — только лекарь-шаман (*310*, 131). Киргизские манасчи в прежние времена также выступали в роли лекарей: их призывали петь «Манаса» при болезнях людей и скота, для облегчения родов и т. п. О знаменитом манасчи первой половины XIX в. Кельдибеке существует легенда, в которой отчетливо выступает древнее представление о магической силе песни: «Говорят, что когда Кельдибек пел, дрожала юрта, в которой он сидел; силой своего пения он потрясал стихии, на аул неожиданно налетал ураган, и среди этой бушующей стихии наезжали неведомые всадники [Манас и его дружинники], от топота их коней содрогалась земля» (*27*, 18; *444*).

С этим кругом идей связана по своему происхождению и легенда о призвании сказителя, основанная на представлении о вдохновении певца как о чудесном пророческом даре, порожденном «внушением» свыше. Легенда эта восходит в конечном счете к идее «наития» как обязательного условия посвящения шамана и во

многом совпадает с представлениями о «призвании» шамана, исследованными в этнографической литературе на обширном материале шаманистских обрядов и верований народов Сибири и Средней Азии, в частности тюркоязычных народов (*377*, *132*, *93*).

Овладение искусством эпического певца было связано с обучением у старших сказителей. К сожалению, о характере и приемах этого обучения у киргизских манасчи до сих пор известно очень мало. Изучение записанных вариантов «Манаса» позволяет говорить, по-видимому, о двух основных школах сказителей — тянь-шаньской (Орозбаков) и иссык-кульской (Каралаев), между которыми наблюдаются довольно значительные расхождения в разработке деталей некоторых сюжетов. Однако как сложились эти школы и чем определялась в них преемственность искусства сказителей, до сих пор остается совершенно неясным. Мы знаем имена нескольких выдающихся манасчи XIX и начала XX в.: Кельдибек, Балык, Тыныбек, Чоюке (учитель Каралаева) и немногие другие. Известны некоторые факты из их биографий, частью бытовые, частью легендарные (*444*), но сколько-нибудь ясной картины творческой жизни двух школ крупнейших киргизских манасчи в период до Великой Октябрьской социалистической революции, за отсутствием письменных источников, мы пока не имеем.

Начало научному изучению «Манаса» в дореволюционное время было положено трудами Ч. Ч. Валиханова и академика В. В. Радлова. Выдающийся казахский этнограф и просветитель Чокан Валиханов опубликовал лишь краткое содержание киргизской эпопеи, с которой он имел возможность познакомиться во время своего пребывания среди киргизов в районе оз. Иссык-Куль (1856). Незаконченный перевод отрывка из «Поминок по Кокетею», сделанный им тогда же, был опубликован значительно позже, в посмертном издании сочинений Валиханова (1904) (*80*, 71—74, 208—222). Записи Радлова, сделанные им во время путешествий по Сибири и Средней Азии в 1862—1869 гг., охватывают всю эпическую трилогию (всего 12 454 стиха, из них 3005 — «Семетей» и «Сейтек»). Радлов записал также связанные с циклом «Манас» сказочные эпические поэмы «Джолой-хан» (5322 стиха) и «Эр-Тёштюк» (2146 стихов). Записи снабжены немецким переводом и вводной статьей, содержащей ценные сведения об искусстве сказителей и интересные общие соображения об эпическом творчестве (*296*, ч. V, 1—589). Однако варианты, записанные Радловым, имеют неполный и довольно случайный характер, поскольку главное внимание исследователя было обращено на язык произведения.

Небольшой отрывок из «Манаса» («Прощание Манаса с сыном») был напечатан с немецким переводом в венгерском востоковедческом журнале «Keleti Szemle» (*465*).

Этим ограничиваются записи из эпоса «Манас», известные в научной литературе дореволюционного времени.

Великая Октябрьская социалистическая революция явилась началом новой эпохи в изучении национального, в частности киргизского, фольклора. Всеобщий культурный подъем многочисленных народов Советского Союза, ставших равноправными участниками создания новой, советской культуры, впервые открыл возможности для широчайшего изучения памятников национального прошлого, в том числе и произведений народного творчества, научными силами самих национальных республик при активной помощи центральных научных учреждений. За годы революции героический эпос народов СССР стал предметом живого общественного интереса.

При таких благоприятных условиях в собирании и изучении киргизской эпопеи «Манас» были достигнуты серьезные успехи. В это важное культурное дело включились широкие круги киргизской общественности, а также многие русские ученые, писатели и переводчики. Масштабы материала, собранного о «Манасе» за годы Советской власти, во много десятков раз превосходят то относительно немногое, что было известно узкому кругу специалистов-ученых до революции. В сущности мы имеем право говорить о «Манасе» как о подлинном открытии советской эпохи.

«Манас» записан в настоящее время в трех полных вариантах, хранящихся в фольклорном архиве Академии наук Киргизской ССР: от манасчи Сагымбая Орозбакова (1867—1930), Саякбая Каралаева (р. 1894 г.) и Шапака Рысмендиева (1859—1950). Кроме того, отдельные эпизоды записаны от других манасчи (Тоголок Молдо, Молдобасан Мусулманкулов и др.).

Сагымбай Орозбаков, великий акын, уроженец Нарынской области Киргизской ССР, из рода саяк, колен мойнок, родился на берегу Иссык-Куля. Отец его был талантливым музыкантом (кернейчи) и находился на службе у манапа Ормона из рода сарыбагыш. В отличие от большинства других киргизских сказителей Сагымбай был грамотен и получил зачатки мусульманского образования. В юные годы он пользовался известностью как исполнитель народных лирических песен, в особенности обрядовых плачей («кошок»). Он слушал «Манаса» в исполнении многих известных сказителей старого времени — Балыка, Тыпыбека, Найманбая и др., но кто был его непосредственным учителем, неизвестно. К началу революции Сагымбай был уже пожилым человеком и прославленным сказителем. Запись его версии производилась с 1922 по 1926 г. мугаллимами (народными учителями) Ибрагимом Абдрахмановым и Каюмом Мифтаховым по заданию сперва Туркестанской научной комиссии, позднее Наркомпроса Киргизии.

Сагымбай Орозбаков, знавший «Манаса» в исполнении различных знаменитых в свое время певцов, сознательно стремился рас-

ширить и пополнить свой репертуар так, чтобы дать возможно более богатую, широкую и последовательную версию киргизской национальной эпопеи. В известной мере он напоминает в этом отношении собирателя «Калевалы» Ленрота, с той существенной разницей, что Орозбаков был не ученым, а одаренным народным сказителем. Он живо интересовался историей киргизского народа, и сведения, полученные им в этой области от его более образованных друзей, служили материалом, пополнявшим его представления о древних временах, нашедших отражение в «Манасе». Весьма вероятно, что историческая география его версии (река Орхон, Алтай и др.) отчасти подсказана этой информацией. Он был человеком религиозным, и это обстоятельство наложило отпечаток на его вариант, в частности на его концепцию «походов» Манаса как «священной войны» против «неверных». К сожалению, среди работников киргизских научных учреждений, консультировавших в то время «великого акына», имелись буржуазные националисты. Их влияние сказалось на новотворчестве Орозбакова, который в угоду их идеям ввел в свою версию новые, нетрадиционные эпизоды походов на Север и на Запад, против «ариев» (т. е. европейских народов), фантастическое единоборство Манаса с Ильей Муромцем и т. п. По счастью, эти чужеродные наслоения версии Орозбакова легко выделяются.

Тяжелая болезнь, сказавшаяся на качестве последних записей (окончание «великого похода»), прервала работу Орозбакова над первой частью эпической трилогии; вторая и третья части («Семетей» и «Сейтек») в его исполнении остались незаписанными. Однако и в том виде, в каком он был записан, вариант «Манаса» Сагымбая Орозбакова, насчитывающий около 250 000 стихов, является самой полной и художественно совершенной версией первой части эпопеи в традиции исполнителей начала XX в. (*27*, 28—33).

Саякбай Каралаев — наиболее талантливый представитель нового поколения киргизских сказителей. Каралаев родился в Иссык-Кульской обл., в местности Джети-Огуз, недалеко от г. Пржевальска (б. Каракол), и происходит из киргизского рода бугу. Выходец из бедняцкой семьи, он принимал участие в восстании 1916 г., позднее вступил добровольцем в Красную Гвардию и Красную Армию, до 1922 г. сражался в ее рядах с белогвардейцами в Средней Азии, на северном и бухарском фронтах, затем работал в сельсовете, был колхозным активистом. Пению «Манаса» Каралаев научился у своего земляка Чоюке, известного манасчи иссык-кульской школы. В настоящее время Каралаев имеет почетное звание народного певца Киргизии. Каралаев неграмотный. Он в большой степени обладает даром поэтической импровизации и способностью самостоятельно разрабатывать и амплифицировать традиционные сюжеты. От него записаны полный вариант «Манаса», лучшие в художественном отношении и

наиболее содержательные версии «Семетея» и «Сейтека», а также связанная с циклом «Манаса» сказочная поэма «Тёштюк» (*459*).

Между «Манасом» Орозбакова и Каралаева имеются довольно значительные сюжетные расхождения, которые будут частично отмечены в дальнейшем. Вопрос этот подробно рассматривается в диссертации Калима Рахматуллина, научного сотрудника Киргизской академии наук, скончавшегося в 1943 г. Как указывает Рахматуллин, важнейшие из этих различий касаются прихода Алмамбета, сватовства Манаса и окончания похода на Бейджин. «Поминки по Кокетею» в версии Каралаева отсутствуют и вводятся им в «Семетее» как одна из многочисленных реминисценций, связывающих эту поэму с «Манасом» (*301*). Некоторые из указанных расхождений восходят, по-видимому, к различию в традиции двух эпических школ — тянь-шаньской (Орозбаков) и иссык-кульской (Каралаев).

2. СЮЖЕТ ЭПОСА «МАНАС»

Основная композиционная особенность киргизской эпопеи, по сравнению с национальными эпическими циклами большинства других народов, заключается в последовательном проведении принципа генеалогической циклизации эпических сказаний вокруг центральной фигуры эпического монарха, являющегося в то же время первым богатырем своего народа, воплощением его героического самосознания.

В старофранцузском эпосе о Карле Великом и его паладинах, в русских былинах киевского цикла, в калмыцкой «Джангариаде», в средневековом эпосе тюрков-огузов «Китаб-и Коркут» и других эпический монарх (Карл Великий, Владимир Красное Солнышко, Джангар, Баюндур-хан и др.) также служит идеальным центром, вокруг которого объединяются богатыри — его дружинники или вассалы; но каждый из богатырей, входящих в состав этого объединения, — герой самостоятельных эпических сказаний. Отдельные эпические песни-былины, посвященные той или иной «богатырской поездке», имеют вполне законченный эпизодический сюжет (Илья Муромец и Соловей Разбойник, Алеша Попович и Тугарин и т. п.). Лишь формально они прикреплены ко двору эпического монарха, причем это прикрепление чаще всего является результатом позднейшей циклизации. Сам эпический монарх, воплощая в себе идею народного единства, обычно не играет активной роли в развитии отдельных эпических сюжетов (например, князь Владимир, Баюндур-хан). Но если даже, подобно Карлу Великому или, в особенности, Джангару, он сам является богатырем и имеет обычную героическую биографию (чудесное рождение, первый подвиг, сватовство, отдельные богатырские поездки и т. п.), эта биогра-

фия не заслоняет собой и не поглощает самостоятельных сказаний о подвигах его боевых товарищей.

Напротив, в «Манасе» все разнообразное и богатое содержание огромной эпопеи вмещается в широкие рамки эпической биографии легендарного властителя Манаса, биографии, которая начинается его рождением и кончается его смертью, включает его походы против врагов киргизского народа, женитьбу, распри с непокорными и коварными родичами и мятежными вассалами и получает продолжение, по принципу генеалогической циклизации, в таких же эпических биографиях его сына и наследника Семетея и внука Сейтека.

Это единство, несомненно, не является первоначальным: оно сложилось в результате длительного процесса образования и развития эпопеи. В этом процессе, с одной стороны, эпическая биография Манаса расширялась изнутри, пополнялась и достраивалась путем внесения в нее обычных для эпоса биографических мотивов (чудесного рождения, детства и т. д.) и систематизации его «походов». С другой стороны, в эти общие биографические рамки оказались включенными и подвиги других богатырей, выступавших первоначально героями самостоятельных (вероятно, племенных) эпических сказаний и впоследствии ставших соратниками Манаса или его врагами: старого Кошоя, Эр-Кёкчё, Эр-Тёштюка, Чубака, Алмамбета, калмыцкого богатыря Джолоя и др. В исполнении киргизских манасчи, как это видно в особенности по старым записям В. В. Радлова, крупнейшие эпизоды сказания («Поминки по Кокетею», «Женитьба Манаса», «Кёзкаманы», «Приход Алмамбета», «Великий поход» и др.) до сих пор сохранили относительную самостоятельность, а некоторые (например, «Эр-Тёштюк») и сейчас существуют обособленно, хотя и в тесном соприкосновении с эпопеей в целом. Принадлежащая Орозбакову наиболее полная и законченная версия «Манаса» является, несомненно, результатом сознательности собирания всей эпической традиции в рамках грандиозной по своим масштабам построенной по единому плану эпопеи.

Поэтому для решения вопроса об историческом генезисе этой эпопеи нужен не сводный, обобщающий текст, а максимальное разнообразие вариантов. Собирание новых вариантов является очередной задачей в изучении «Манаса». Сравнение этих вариантов между собой позволит разложить исторически сложившееся единство поэмы на составные элементы, из которых оно возникло в процессе своего многовекового становления и развития.

В общих рамках эпической биографии Манаса можно выделить в ориентировочных целях следующие основные группы эпизодов: 1) собственно биографические мотивы (рождение и детство героя, сватовство, смерть); 2) распри с родичами и вассалами; 3) картины мирной жизни — народные праздники и пиры («Поминки по Кокетею» и др.); 4) «походы» Манаса.

1. Эпическая биография Манаса, в соответствии с патриархально-родовыми представлениями, начинается с описания его родословной. В версии Орозбакова наиболее отдаленными предками Манаса являются Тубей-хан и его сын Кегей, прадед Манаса. О них не сохранилось никаких сказаний, что косвенным образом указывает на первоначальную изолированность фигуры самого героя. В записях Радлова и Валиханова упоминается прадед Манаса Бойон-хан, с которого начинается его родословная. У Орозбакова дед Манаса (сын Кегей-хана) именуется Ногай-ханом, т. е. собственное имя является племенным названием. В тексте, записанном Радловым, и в варианте Каралаева он назван Кара-ханом — обычное широко распространенное в тюркском фольклоре имя эпического или сказочного властителя.

Исторические времена киргизского народа начинаются для Орозбакова с Ногай-хана и его четырех сыновей — Орозду, Усена (Кёзкамана), Джакыпа и Бая. В рамках большой семьи Ногай-хана будут в дальнейшем развиваться все события эпопеи, в особенности дружеские и враждебные отношения между родичами, принадлежащими к правящей семье киргизских ханов. Судьба рода Ногая отождествляется сказителем с судьбой всего киргизского народа: его былым благоденствием и могуществом в легендарные счастливые времена хана Ногая, его последующим изгнанием и порабощением калмыками и катайцами[2] при неспособных и слабых сыновьях Ногая, его новым объединением и возрождением в героический век его воинской славы и могущества под властью внука Ногая богатыря Манаса.

Рассказ о рождении и детстве Манаса слагается из ряда традиционных мотивов, широко распространенных в мировом эпосе и сказочном фольклоре (*144*, 156—160; *518*, *519*). Герой рождается чудесным образом по молитве престарелых родителей, терпящих стыд и поношение за свое бесплодие. У тюркских народов мотив этот встречается уже в средневековом огузском эпосе «Китаб-и Коркут» (в рассказах о Бамси-Бейреке и о Богач-джане), а также в «Алпамыше», в большинстве казахских богатырских песен («Кобланды-батыр», «Шора-батыр», «Эр-Саин») и др. Встречается он и в классической средневековой литературе мусульманского Востока («Лейли и Меджнун» Низами — XII в., «Фархад и Ширин» Навои — XV в.), и в среднеазиатских тюркских народных романах, основанных на персидско-арабских книжных источниках («Сейпел-Мелек», «Гюль и Санаубар» и др.). Мотив этот — один из частных случаев характерного для эпоса и сказки представления о чудесном рождении героя. Святой, по предстательству которого обычно рождается герой, первоначально, вероятно,

[2] Историческое самоназвание народа (Катай, Хатай, катаи, хатаи), известного по письменным источникам как «кидань» или «цидань», некогда создавшего мощную империю Ляо, которая владела всей северной частью Китая, включая город Пекин. — *Ред.*

Свой первый подвиг — убийство насильников-калмыков — юный Манас, согласно версии Орозбакова, совершает в возрасте 9 лет (в записи Радлова — в 6 лет).

С этого времени начинается борьба Манаса против поработителей киргизского народа, калмыков и катайцев, которая заканчивается «великим походом» на Бейджин и смертью Манаса. Первые победы, одержанные над врагами, позволяют вновь объединить рассеянный киргизский народ и отстоять его независимость. После этого, по предложению дружины Манаса, киргизы избирают молодого Манаса своим ханом. Этим кончается «детство Манаса».

Сватовство Манаса к Санырабиге (Каныкей), дочери таджикского хана Темира (или Ша-Темира) из Бухары, развивается также по типу эпических сказаний о сватовстве. Отец Манаса, Джакып, *после долгих и тщетных поисков по всему свету* находит наконец красавицу, достойную быть невестой его сына. Темир требует за свою дочь уплаты сказочного по своим размерам калыма, но Джакып пригоняет скота в три раза больше, чем просил Темир, чтобы показать, насколько богат Манас.

До этого сватовства, согласно версии Орозбакова, Манас уже имеет двух жен, добытых им во время походов (т. е. пленниц или заложниц). Это — Карабёрк, дочь калмыцкого хана Кайыпа, воинственная дева, побежденная Манасом в поединке, и красавица Акылай, дочь побежденного Манасом афганского хана Шоорука.

Эти же имена красавиц упоминаются и в версии, записанной Радловым. «Карабёрк, дочь Кайыпа, я поймал в степи; Акылай, дочь Шоорука, я захватил в крепости», — так хвалится Манас (*296*, ч. V, гл. III, ст. 558—561, 2055—2058; гл. V, ст. 548—553). Жены и дочери побежденных ханов в тюркском, в частности киргизском, эпосе *обычно становятся наложницами победителя*. Такой же пленницей Манаса, уже после брака с Каныкей, является Алтынай, дочь Айган-хана, из-за которой Манас ссорится с Алмамбетом; однако в варианте, записанном Радловым, Алтынай, дочь Ай-хана, достается не Манасу, а Алмамбету, который сумел пленить ее сердце, тайно пробравшись во дворец ее отца (эпизод, связанный в обоих случаях с заговором Кёзкаманов) (там же, ст. 1825—2138). Столкновение витязей из-за прекрасной пленницы имеет знаменитую аналогию в «Илиаде» Гомера, в ссоре Агамемнона и Ахилла из-за Бризеиды. В эпических сказаниях тюркских народов сходный пример представляет ссора Идиге и его сына Нуреддина из-за дочерей побежденного хана Тохтамыша (*80*, 246).

Сватовство Манаса к Каныкей мотивировано у Орозбакова в духе обычаев мусульманской религии. Манас, у которого две *жены, захваченные силой, хочет иметь «законную» жену*, просватанную ему отцом и купленную, согласно обычаю, за калым. Однако это истолкование сватовства Манаса является поздней-

шим переосмыслением. Как видно из записи Валиханова, свадебная поездка Манаса первоначально имела характер героического сватовства, в котором невеста добывалась силой.

«Поэма, — пишет Валиханов, — начинается тем, что юный Манас посылает своего отца сосватать ему Караханову дочь Ханкею, у которой „лицо бело как снег и румянец ланит оттеняется как кровь, упавшая на снег". Эта принцесса имеет 15 лет от роду, „волосы длинные до пят, запах подобный мускусу и зубы как жемчуг". Якуб, отец Манаса, долго странствует, отыскивая невесту сыну: „лошадь его отощала, по выражению поэмы, как иргаева палка, и насекомые явились на его теле величиною с воробья". Наконец, он достигает аулов, но получает отказ. "Моей дочери приличен ханский сын, твоему сыну бийская плебейская дочь", — сказал хан. Манас начинает войну и берет царевну силой» (там же, 73).

Мотив борьбы за невесту частично сохранился в записи Радлова и в версии Орозбакова. В последней Алым-мирза, рассказывая Джакыпу о красоте дочери Темир-хана, предупреждает его об опасностях сватовства: «Но очень трудно добиться руки этой девушки, и многие удальцы сложили уже свои головы». Борьба выступает здесь в виде столкновения Манаса со своей невестой на брачном ложе: строптивая дева ранит жениха кинжалом, чем вызывает его ярость и последующее кровавое побоище. Столкновение между Манасом и его невестой является ослабленным вариантом широко распространенного сюжета укрощения богатырской девы, которая, будучи побеждена героем в единоборстве или во время брачных состязаний, становится его возлюбленной или женой, после чего она обычно теряет свою богатырскую силу. В некоторых сказаниях этого типа дева-воительница, побежденная в брачных состязаниях, оказывает своему победителю сопротивление на брачном ложе.

Наиболее известный пример представляет сказание о Зигфриде и Брюнхильде в «Песни о Нибелунгах». Аналогичный сюжет известен в русской сказке и в иранском эпосе («Бану Гушаспнаме») (*31*, т. II, № 197—200; *164*, 54—65).

Образ богатырской девы широко распространен в мировом эпосе: он нашел свое поэтическое отражение в «удалых поленицах» русских былин, в греческих «амазонках», в девах-воительницах древнескандинавских и кельтских эпических сказаний, в «Шахнаме» Фирдоуси и др. По своему происхождению он восходит к бытовым отношениям периода матриархата. Однако тип девушки-воина сохраняется и в патриархально-родовом обществе эпохи варварства (в Европе, например, у древних кельтов и германцев); в частности, он хорошо известен и в воинском быте тюркских кочевых племен в период, предшествующий развитию феодальных отношений и распространению официальной мусульманской идеологии с ее средневековым принципом закрепощения женщины.

В эпосе тюркоязычных народов традиционный образ богатырской девы («алп-кыз»), как отражение этих древних бытовых отношений, представлен многочисленными примерами: Барчин в узбекском «Алпамыше»; «рослая» Бурла-хатун, жена богатыря Салор-Казана в цикле «Китаб-и Коркут»; Карлыга в казахской былине «Кобланды-батыр» и др.

В узбекском эпосе (вариант Фазила Юлдашева) Барчин — богатырская дева, у которой «каждое плечо шириной в 15 охватов». Когда калмыцкий богатырь Кукамон хочет взять ее силой, она хватает его за горло, подбрасывает в воздух и, повалив на землю, коленом наступает ему на грудь, так что у него изо рта и носа брызжет кровь (*165*, 98, 335—336). В огузской версии этого сказания («Рассказ о Бамси-Бейреке» в «Китаб-и Коркут») сватовству героя предшествуют брачные состязания между ним и его нареченной невестой, богатырской девой Бану-Чечек, которую нужно добыть силой (скачка коней, стрельба из лука, борьба). Бурла-хатун во главе своих сорока дев отправляется вслед за Салор-Казаном на выручку своего сына Уруза, попавшего в плен к гяурам, и принимает участие в битве вместе с беками огузов. «Рослая Бурла-хатун разрубила мечом черное знамя гяуров, сбросила его на землю» («Пленение Уруз-бека» — там же). Обе героини упоминаются в «Родословной туркмен» хивинского хана Абулгази, в главе «О девушках, которые были беками у огузова племени» и «подчинили себе весь огузский иль» (*203*, 78). Упоминание это сделано со слов «знатных людей и бахши из туркмен, сведущих в истории».

С этими древними эпическими сказаниями перекликается недавно впервые записанная каракалпакская эпическая поэма «Сорок девушек» (*434*, *329*), рассказывающая о подвигах героической красавицы Гюль-аим, которая вместе со своими сорока девушками и возлюбленным, хорезмским богатырем Арсланом, освобождает свой народ от ига иноземных захватчиков — калмыцкого хана Суртайша и властителя «кызылбашей» Надир-шаха. Как указывает С. П. Толстов, несмотря на приурочение к позднейшим историческим событиям, в рассказе о Гюль-аим, властительнице укрепленного города Мевали, и ее сорока девушках-воительницах отразились древние сказания о «городе девушек» («кыз-кала»), известные, с различными местными приурочениями, в Каракалпакии, Хорезме и Туркмении (*347*, 22; *346*, 99).

В «Манасе» эта тема выступает в наиболее архаической форме в сказочных образах воинственных предводительниц язычников-калмыков: ханши Оронгу, великанши Канышай, богатырской девы Сайкал. Что касается Канышей, то героические черты, присущие ее образу, сохранились наиболее отчетливо в версии Каралаева, где сватовству Манаса предшествует поход Чубака на Бухару. Подобно Барчин, Канышей прогоняет нелюбимого жениха-насильника; побежденный в единоборстве с ней, Чубак вынужден

бежать, преследуемый воинственной красавицей. В «Манасе» (по варианту Орозбакова) Каныкей в отсутствие мужа успешно защищает Талас от младших братьев Манаса, Абыке и Кёбёша, поднявших против него восстание. Так и в узбекском эпосе в отсутствие Гороглы его жена Ага-Юнус-пери вооружает женщин Чамбиля на защиту города от врагов и родичей-изменников.

В основном, однако, Каныкей выступает в «Манасе» не столько как дева-воительница, сколько как верная подруга героя, его мудрая помощница и советчица.

Эпос тюркских народов, сложившийся в патриархальных условиях кочевой жизни, охотно изображает жену героя как его равноправную, умную и мужественную подругу и помощницу. Такими чертами наделены, например, Барчин в «Алпамыше» или Кортка, жена казахского богатыря Кобланды, и многие другие богатырские жены среднеазиатского эпоса. Каныкей (подобно Кортке в сходной ситуации) предостерегает Манаса от трудного и неосторожного похода на Бейджин, она видит вещие сны, грозящие гибелью ему и всему киргизскому войску. Затем она заботливо снаряжает вождя и его дружину для далекого и тяжелого похода, в отсутствие Манаса управляет его народом, издали стараясь помочь ему советом. Нравственная стойкость и мужество жены властителя проявляются с особенной силой в трудные дни во время отсутствия мужа, при вести о его пленении или мнимой смерти, под властью врага-победителя или коварных родичей, угрожающих ей насилием и бесчестием. Тюркский эпос, в соответствии с реальными условиями воинского быта кочевников, нередко ставит жену богатыря перед подобными испытаниями, через которые с честью проходят и названные выше героини узбекского и казахского эпоса.

Смерть Манаса завершает его эпическую биографию и тем самым — всю эпопею. Манас погибает вместе со своей дружиной во время последнего победоносного похода на Бейджин. У Караласва китайский богатырь Конурбай, главный враг Манаса, застигнув беззащитного героя во время совершения утреннего намаза, отравленным оружием наносит ему смертельную рану. Дружина Манаса погибает при отступлении от Бейджина. Сам Манас, пережив и оплакав своих витязей, умирает на руках Канынкей по возвращении в свою столицу Талас.

У Орозбакова за «великим походом», заканчивающимся, как и у Караласва, взятием Бейджина, следует паломничество Манаса в Мекку. Во время паломничества Манас узнает о восстании калмыков и об их нападении на Талас. Он спешит вернуться на родину, побеждает еще раз врагов, но в этом последнем, «малом» походе на Бейджин погибает вместе со своими дружинниками.

В записях Валиханова имеется лишь краткое сообщение о том, что Манас убивает калмыцкого хана Джолоя и китайского бога-

тыря Конурбая и погибает «от руки монгольского хана Наз-Коры» (т. е. Нескары). Версия, записанная Радловым, не содержит заключительного эпизода гибели Манаса и его дружины в борьбе с калмыками или катайцами.

Паломничество Манаса в Мекку в несколько ином контексте упоминается и в текстах Радлова (*296*, ч. V, гл. V, ст. 2445—2462). Аналогичные мотивы, подсказанные бытом и мировоззрением феодальной эпохи, хорошо известны эпосу народов Востока и Запада.

Хотя эпизод паломничества Манаса и не является, по-видимому, созданием Орозбакова, но ему почти целиком принадлежит разработка, в которой реальное прихотливо сочетается со сказочной фантастикой (бои с великанами, с многоглавым чудовищем-верблюдом, столкновение в море с огромной рыбой длиною в 10 000 охватов и т. п.).

Слава, окружавшая народного героя при жизни, вместе с ореолом божественной помощи и «избранничества» является предпосылкой его посмертного культа, в котором сквозь христианские или мусульманские формы почитания святых, их останков и реликвий просвечивают более древние черты языческого культа предков-героев.

Распространенная по всей Киргизии народная легенда соединяет имя Манаса со старинным мавзолеем, расположенным в Таласской долине, к югу от древнего города Таласа (Талас, или Тараз, позднее Аулие-ата, ныне Джамбул). В Таласской долине, согласно эпосу, была расположена ставка Манаса, где он и похоронен в гумбезе, построенном его вдовой Каныкей. По данным современной археологии, мавзолей Манаса построен в первой половине XIV в.; арабская надпись на портале свидетельствует о том, что он был воздвигнут в память некоей «Кенизек-хатун», дочери «эмира Абука» (*57*, 7—10).

Постройкой мавзолея и похоронами Манаса заканчивается биографическая линия сюжета. Однако народное сказание не может примириться с трагической и несправедливой гибелью народного героя. За «Манасом», по принципу генеалогической циклизации, следует «Семетей» — поэма, в которой сын погибшего героя побеждает непокорных родичей и вассалов, восстанавливает свою наследственную власть над Таласом и выполняет долг мести за отца, уничтожив коварного убийцу Конурбая.

2. Другую линию в развитии сюжета эпоса представляют распри Манаса с родичами и столкновение с непокорными вассалами.

Распри между родичами как широко распространенное явление эпохи варварства при условиях начинающегося разложения патриархально-родовых отношений нашли отражение в героическом эпосе многих народов в целом ряде сюжетов. Наиболее известный пример в эпосе западноевропейских народов представ-

ляют германские сказания о Нибелунгах, где Гунтер и его братья убивают своего названого брата Зигфрида, мужа их сестры Кримхильды (или Гудруны), а она (по другой версии, ее второй муж Атилла) убивает братьев в отмщение за мужа.

В киргизском эпосе Манас является воплощением народного единства, справедливым борцом за свободу и независимость народа; поэтому родовые распри, борьба непокорных родичей против Манаса рассматриваются в эпосе как проявление корыстных эгоистических интересов, коварства и злобы. Победив калмыков и катайцев и восстановив былую независимость киргизов, юный Манас собирает и объединяет под своей властью рассеянных врагами родичей, сыновей хана Ногая. Возвращаются из изгнания братья Джакыпа — Бай, Орозду, Кёзкаман — со своими сыновьями. Но из них только Бакай, сын Бая, становится верным соратником и мудрым советником Манаса. Остальные двоюродные братья, буйные сыновья Орозду и сыновья Кёзкамана, завидуют могуществу Манаса и злоумышляют против него. Манас проявляет по отношению к своим непокорным родичам заботу и уступчивость, иногда вопреки проницательным предостережениям Канькей, и каждый раз становится жертвой их коварных козней. В версии Орозбакова мотив этот повторяется несколько раз: кроме сыновей Орозду и Кёзкамана против Манаса во время «великого похода» на Бейджин восстают также его младшие братья Абыке и Кёбёш, сыновья Джакыпа от другой матери, калмычки. Впоследствии, после смерти Манаса, они с помощью своего отца захватят власть в Таласе и будут пытаться овладеть Канькей и убить Семетея, законного наследника Манаса.

Из этой серии эпизодов в эпической традиции наиболее разработан «Заговор Кёзкаманов», который был записан еще Радловым в двух вариантах (один под заглавием «Смерть Манаса»). Брат Джакыпа, Усен, прозванный Кёз-каман (Кабаний глаз), живя в изгнании среди калмыков, женился на калмычке и сам стал похож на калмыков. Эпос весьма картинно и с юмором изображает возвращение этих родичей Манаса, ставших «язычниками», их чужеземную наружность, костюм, язык, обычаи и поведение. Приняв притворно мусульманство, которое проповедует им Бакай, сыновья Кёзкамана во главе со старшим, Кёкчёкёзом, сразу начинают строить козни против гостеприимно принявшего их Манаса. «Манаса и его сорок дружинников никто из простых смертных в открытом бою убить не может». Поэтому заговорщики решают «подмешать отравы в бузу и арак, которые они пьют, и убить их, когда они обессилят». Умирающего Манаса спасает один из его дружинников — Бозуул, предупрежденный о заговоре; преследующий его Кёкчёкёз наносит ему тяжелую рану; двое других соратников Манаса, Серек и Сыргак, случайно находившихся на охоте, уносят его тело в пещеру вместе с мертвыми телами его дружинников. Власть в Таласе переходит в руки

старшего из братьев — Кёкчёкёза. Чтобы укрепить свой авторитет, новый властитель, по праву левирата, хочет жениться на мнимой вдове Манаса, но Канықей не принимает его сватовства. Вся семья Манаса (его жена, сестра, старый отец и мать) остается жить на положении нищих и рабов, терпит насилия и оскорбления захватчиков (бытовая ситуация, типическая для данных общественных условий: в таком же положении находится в узбекском эпосе во время безвестного отсутствия Алпамыша его семья под властью захватчика Ултан-таза). Исцелить Манаса и его соратников удается Канықей. Манас возвращается в Талас и восстанавливает свою власть.

Первоначально эпическое сказание повествовало, по-видимому, о смерти и воскрешении героя, убитого его врагами, Кёзкаманами, как о том рассказывают обе старые записи Радлова. У Орозбакова ранение и исцеление Манаса представляет позднейшее ослабление чудесного мотива его воскрешения, хотя и здесь дружинники Манаса изображаются как бы умершими и исцеление их Канықей фактически является воскрешением, как в старой предполагаемой нами версии сказания. Мы имеем здесь древний сказочный мотив, широко распространенный в тюркском и монгольском эпосе на его более архаических ступенях (алтайские эпические сказания «Алтай-Бучай» и «Когутэй», бурятский «Аламжи-мерген», многие якутские олонхо и др.). Герой, убитый своими коварными родичами или врагами, иногда при участии неверной жены или изменницы-сестры, воскрешается либо своим богатырским конем, который приносит ему живой воды (или лечебного зелья), либо, как в сказке, благодарным животным, либо — в позднейшую эпоху — сестрой или верной женой. Сюжетное сходство «Заговора Кёзкаманов» с целой группой древних богатырских сказок тюркских и монгольских народов Сибири и Центральной Азии заставляет видеть в нем один из наиболее ранних эпических сюжетов, прикрепленных к имени героя киргизской эпопеи. В киргизском эпосе кроме «Манаса» этот сюжет разработан в сказочной поэме «Хан Джолой», согласно старой записи Радлова.

В эпизоде «заговора ханов», предшествующем «великому походу», против Манаса выступают уже не родичи, а самостоятельные феодальные князья, или, точнее, вожди племен, объединившихся под его властью. В версии Орозбакова в заговоре участвуют 6 ханов (у Каралаева — 12): Тёштюк, сын Элемена, казах Кёкчё, караногаец Джамгырчи, андижанский хан Сынчибек, Музбурчак (по Радлову — афганский хан, у Каралаева — туркмен) и кыпчак Урбю, оскорбленный Манасом на поминках по Кокетею; седьмой, катаганец Кошой, отказывается принять участие в вооруженной борьбе. Зачинщиками являются Тёштюк и Кёкчё. Все они — главари самостоятельных племен, ранее побежденные Манасом или добровольно отдавшиеся под его власть. Они считают себя

равными Манасу и настаивают на своих наследственных правах: «Мы ровня с Манасом. Отцы наши были равными («тенн-ата»). Не подобает нам терпеть от него грубые окрики и сносить удары его камчи»; «Нужно перебить его кырк чоро, а ему самому показать, что значит оскорблять таких ханов, как мы».

В версии Орозбакова Манас устрашает своим могуществом и личным авторитетом сперва послов строптивых ханов, а потом и их самих. В версии Каралаева дело доходит до кровопролитного сражения между войсками ханов и дружиной Манаса, которое останавливает своим вмешательством мудрый Бакай. В обоих случаях ханы вынуждены изъявить покорность и Манас объединяет их для «великого похода» на Бейджин. Изображая эти столкновения, сказители всегда проявляют себя сторонниками Манаса как объединителя киргизского народа в его борьбе за независимость, за сплочение первоначально независимых племен в один народ, против межплеменных распрей и феодальных междоусобиц. Однако в условиях воинского быта эпохи варварства, как это было и в варварских империях Запада в эпоху «великого переселения народов», черты морального авторитета патриархальной власти выборного хана «военной демократии», грозного военного вождя и прославленного богатыря сочетаются в правдивом изображении сказителей «Манаса» с самовластием и насилием, военной диктатурой и личной тиранией монарха и его приближенных, что вызывает ропот и негодование племенной аристократии, в особенности первоначально независимых вождей племен.

В «Манасе» имеется несколько подобных эпизодов. На поминках по Кокетею Манас наносит незаслуженное оскорбление своему соратнику Урбю, которого он бьет камчой (у Орозбакова) или гонится за ним с обнаженным мечом (в записи Радлова) (*296*, ч. V, гл. IV, ст. 559—579). Сцена эта повторяется в записи Радлова, где изображается столкновение между Алмамбетом и Сереком, которого Алмамбет до крови бьет по лицу камчой (там же, ст. 1316 и сл.). Алмамбет — чужеземец, пришелец, для киргизов он «безродный» калмык, «раб» («кул»), но он — первый из дружинников Манаса и главная опора его власти. Естественно, что занимаемое им при дворе Манаса положение вызывает зависть и недоброжелательство представителей старой родовой аристократии киргизов, вождей родов и племен. Отсюда один из самых ярких эпизодов «великого похода» — столкновение между Алмамбетом и Чубаком, вызванное спором между их дружинниками во время игры в «ордо», спором, задевшим честь и достоинство предводителей.

Нойгут Чубак, сын Акбалты, тоже не «подданный» Манаса, а самостоятельный племенной вождь, союзник, добровольно подчинившийся внуку хана Ногая. Отказываясь уступить первое место в ряду соратников Манаса Алмамбету, пришельцу, чужаку, он может со своей стороны напомнить властителю о своих правах и

заслугах. Он говорит Бакаю, которого Манас послал к нему с почетными дарами, чтобы успокоить гнев своего разгорячившегося молодого соратника:

«Если ты и Манас происходите от Ногая, то я веду свой род от Нойгута. Я с тринадцати лет пришел к Манасу, и с того времени до сих пор я был его казатташем [сподвижником в походе], если он садился на коня, табакташем [сотрапезником] в походной еде и ел с ним из одного блюда. Я все время был предан и верен ему, всегда во всем подчинялся. Сколько раз я спасал его в страшных схватках! Неужели твой Манас более велик, чем Чубак? Разве Нойгут уступает Ногаю?».

Но и здесь устами мудрого Бакая народный сказитель осуждает строптивого племенного вождя, который свои личные, эгоистические интересы ставит выше интересов общенародных. Бакай поучает Чубака: «Если мы отложимся от Манаса и свергнем его, мы сами погибнем, расколемся на сорок племен, распадется наша держава, растерзают нас враги, потеряют киргизы Талас!».

3. Рядом с изображением военного быта существенное место в «Манасе» занимают картины мирной жизни киргизского народа, в особенности пиры и общественные праздники. Такими праздниками и пирами, в соответствии с обычаями, сопровождаются в «Манасе» все основные этапы человеческой жизни — рождение ребенка, свадьба, похороны; они превращаются в общенародное торжество после победы над врагом. На таком «сорокадневном пире», в присутствии гостей из многочисленных связанных между собою родов и племен, вспоминаются обычаи старины, знаменитые витязи соперничают друг с другом в еде и питье и в богатырских воинских состязаниях, в конских ристаниях («байга»), стрельбе в цель, борьбе, состязаниях на копьях («сайыш») и т. д., а сказители воспевают славу героев. В «Манасе», по вариантам Орозбакова, серия таких народных празднеств и пиров сопровождает развитие сюжета от рождения героя до его смерти; широко развернутая картина пира обычно заканчивает каждый очередной «поход» и венчает победу, одержанную над «неверными». Некоторые из этих пиров надолго остаются в памяти участников — либо поразившей их удалью, проявленной на состязании, либо столкновением между отдельными богатырями и соперничающими родами, завязкой новых конфликтов и сюжетных осложнений.

Так, неоднократно вспоминается пир в честь победы Манаса над ханом Текеса, устроенный братом побежденного, ханом Тайша, которого Манас поставил властителем покоренного им края. Во время этого пира Манас едва не потерпел поражение в единоборстве с калмыцкой богатыршей Сайкал. Вспоминается и пир Бай-Джигита перед его откочевкой на Алтай — эпизод, связанный с заговором Кёзкаманов. Но самостоятельное значение как отдельный узловой эпизод имеет только знаменитая тризна

(«кара аш»), которую устраивает, при ближайшем участии Манаса, молодой Бокмурун по своему приемному отцу Кокетею, старому соратнику Манаса.

«Поминки по Кокетею» принадлежат к числу наиболее популярных эпизодов «Манаса» и многократно засвидетельствованы в песенной традиции, в частности старыми записями Валиханова и Радлова («Бок-Мурун»). Реалистическое изображение быта в этом разделе эпопеи, в особенности в исполнении Орозбакова, вполне может соперничать с героикой «великого похода» и наводит на мысль о подлинном событии далекого прошлого, впоследствии героизованном в народном воспоминании. Народное предание прочно локализовало устроенную Бокмуруном тризну в широкой горной долине Каркала (недалеко от г. Пржевальска), куда перекочевывают хозяева и гости, приглашенные со всех концов земли. Однако, согласно записи Валиханова, перекочевка совершается в местность Бурун-Таш в верховьях Иртыша, а по записи Радлова — в окрестности Кульджи (*80*, 213; *296*, ч. V, гл. IV, ст. 232—233).

Праздник с его старинными народными обычаями, играми и воинскими состязаниями является как бы смотром, объединяющим в одной широкой эпической картине всех многочисленных участников действия грандиозной эпопеи. На тризну хана, в соответствии с обычаем, съезжаются не только все киргизские племена и их союзники, но и соседи-иноплеменники — калмыки и катайцы с их вождями (*80*, 216—221; *296*, ч. V, гл. IV, ст. 20—174).

В сюжетном развитии «Манаса» поминки по Кокетею являются важным поворотным пунктом. Вслед за сценами воинских состязаний между лучшими бойцами «мусульман» и «язычников» — борьбой Кошоя с калмыцким великаном Джолоем и поединком на копьях самого Манаса с катайским богатырем Конурбаем, в которых киргизы побеждают своих противников, — разыгрываются кровавые столкновения между хозяевами и иноплеменными гостями. Гости ведут себя вызывающе, во время грандиозной байги силой отбивают призы у победителей, состязание переходит в кровопролитную битву за угнанные Конурбаем киргизские табуны. Побеждают Манас и его дружинники. В версии, записанной Радловым, в отместку за насилия, совершенные во время пира, Манас и Алмамбет устраивают набег на калмыцкого хана Джолоя, захватывают его табуны и убивают самого Джолоя и двух его сыновей. В записях Валиханова «Поминки по Кокетею» также заканчиваются кровопролитием и войной, в которой Манас убивает Джолоя.

В сценах «Поминок по Кокетею» в версии Орозбакова ярко проявляются могущество и сила Манаса. Манас выступает здесь как господин и неограниченный повелитель киргизов и союзных с ними тюркских племен. Это патриархальный властитель, уже близкий к типу властителя феодального. Здесь же намечается

повод для личного недовольства Манасом со стороны его приближенных (столкновение с Урбю и др.), для межплеменных распрей, для справедливых жалоб на многомесячное пиршество Манаса и Бокмуруна, которое тяжелым бременем легло на киргизские аилы.

Таким образом, и заговор мятежных ханов, и последний «великий поход» Манаса на Бейджин одинаково подготовлены в грандиозной экспозиции «Поминок по Кокетею».

4. Самую значительную группу эпизодов, основную сюжетную ткань героической эпопеи представляют походы Манаса, его «казаты». Состав этих походов в различных известных нам версиях «Манаса» различен. С наибольшей полнотой они развернуты в версии Орозбакова.

Согласно этой версии, эпическая биография Манаса — в основном история его героической борьбы, сперва за свободу и независимость, за объединение киргизского народа, потом за его величие и могущество. В начале поэмы, как уже было сказано, киргизы, теряют свою политическую независимость, живут в рассеянии под чужеземной властью, с покорностью переносят насилия и унижения со стороны своих врагов и частично, утратив свое национальное лицо, перенимают чужеземные, «языческие» обычаи и нравы (Кёзкаманы). Мальчик Манас первый решается оказать сопротивление насильникам-калмыкам, напавшим на табуны его отца. После первых побед над врагами киргизы избирают молодого Манаса своим ханом. Под его властью собираются родичи-изгнанники, братья его отца (Бай, Орозду, Кёзкаман) со своими сыновьями, а затем и дружественные и единоверные киргизам тюркские племена (казахи, ногайцы, нойгуты и др.) с их племенными вождями и ханами (Кошой, Кёкчё, Джамгырчи, Чубак и др.). В более старых версиях сохранились глухие упоминания о межплеменных распрях, предшествовавших этому объединению (поединки Манаса с Кёкчё, Тёштюком, Джамгырчи и другими — в записи Радлова, единоборство с Кошоем — в варианте Орозбакова).

Этим открываются «походы» Манаса, в результате которых он постепенно подчиняет своей власти все народы Средней Азии: походы в Восточный Туркестан в союзе с Кошоем («война против 11 дуудууней», китайских феодальных правителей этой страны), в области Западного Туркестана (от берегов Иссык-Куля и реки Чу, Алматы и Таласа до Наманган и Андижана, Ташкента и отдаленной Бухары, откуда Манас привозит себе невесту), походы в Афганистан и, наконец, «великий поход» («чон казат») против Китая, заканчивающийся взятием Бейджина. По Орозбакову, Манас предпринял всего 10 «походов» (включая «великий» и «малый» походы на Бейджин и нетрадиционные походы на Север и на Запад).

Походы эти мотивируются прежде всего борьбой киргизов за независимость. Они выступают против своих вековых иноплe-

менных угнетателей, всегда готовых восстановить свою власть над еще недавно подвластными им киргизскими племенами. Эти разноплеменные враги в представлении сказителя образуют как бы единую федерацию «языческих» народов.

Другой мотив — «возвращение» киргизов с Алтая и из Сибири в Среднюю Азию, на берега Иссык-Куля и в долину Таласа, которые представляются певцу первоначальной родиной его народа в счастливый золотой век хана Ногая. Отсюда сыновья Ногая были насильственно изгнаны завоевателями, калмыками и катайцами, и сюда они возвращаются как победители под предводительством внука Ногая, Манаса.

Однако мотив защиты родины от иноплеменных захватчиков в воинской героике всякого эпоса, как и в породившей его общественной действительности неразрывно связан с наступательными войнами против соседей, со своей стороны угрожающих более слабому потерей независимости и тягчайшими формами военного гнета и эксплуатации.

Для «военной демократии» на высшей ступени варварского общества, в период разложения патриархально-родового строя, «война и организация для войны, — по словам Энгельса, — становятся теперь регулярными функциями народной жизни. . . Война, которую раньше вели только для того, чтобы отомстить за нападения, или для того, чтобы расширить территорию, ставшую недостаточной, ведется теперь только ради грабежа, становится постоянным промыслом» (*1*, 164). «Наши откормленные кони стоят неподвижно, а воины тоскуют без дела», — такова обычная формула, которой Манас или Семетей призывают своих дружинников на новые бранные подвиги. Военному вождю и его дружине война дает богатую добычу, стада, рабов, прекрасных пленниц, золото и драгоценности. Особенно привлекает воинственные кочевые народы своими несметными сокровищами многомиллионная столица древнего богатого Катая — Бейджин, подобно тому как некогда, в эпоху «великого переселения народов», Рим, столица античного мира, возбуждал вожделения многочисленных варварских народов Севера.

В этом смысле особенно показателен следующий эпизод «великого похода» в версии Каралаева: с высокой вершины на границе Катая Манас в свою волшебную подзорную трубу («дурбу») видит далекий город, предмет его давних мечтаний. великий Бейджин, окруженный железными стенами, с златоверхими воротами и башнями, густую зелень его садов, его каменные мосты, величественные дворцы, несчетные ряды домов, толпы народа, кишащие, как муравьи, иноходцев с шелковыми попонами и золотыми подковами, колесницы, запряженные бегущими рысью людьми, знатных мужчин, разодетых в шелка, женщин в длинных шальварах и девушек «с глазами верблюжонка» (*224*, 158 и сл.). Киргизскому войску на пути туда предстоят величайшие трудности,

препятствия и лишения, от которых предостерегает Манаса его проводник, катаец Алмамбет: борьба со сказочными чудовищами, могучими богатырями и несметными полчищами вражеских войск. Но эти труднопреодолимые препятствия только разжигают стремления Манаса и его соратников.

Таким образом, мотив защиты родины постепенно перерождается в «Манасе» в картину походов великого завоевателя, своего рода легендарного основателя варварской империи эпохи «великого переселения народов», который подчиняет своей власти весь известный сказителю среднеазиатский мир.

Эти мотивы развиваются и усиливаются по мере феодализации эпоса и, как уже было сказано, выступают в различной степени в разных его вариантах в зависимости от общей социальной направленности данного варианта.

Наибольшее сходство эти походы Манаса имеют с соответствующими эпизодами сказания об Огуз-хане, легендарном предке тюрков-огузов и их первом эпическом властителе. В позднейшей, мусульманской, редакции этого сказания, отраженной в «Сборнике летописей» Рашид-ад-дина (начало XIV в.) и в частично основанных на нем сочинениях хивинского хана Абулгази («Родословном древе тюрков» и «Родословной туркмен»), Огуз-хан принимает мусульманство и обращает народ свой в ислам. Затем он совершает ряд победоносных походов против языческих народов Сред Азии, завоевывает Ташкент, Сайрам, Самарканд и Бухару, Б и Кабул (в нынешнем Афганистане), доходит до границ Ин (Кашмир), наконец, подчиняет своей власти Чин (или Хатай, К тай), Иран, Сирию и Египет (*302*, 81—87; *295*, 49—52; *203*, 45—48). По мнению академика В. В. Бартольда, широкие географические рамки этих завоевательных походов легендарного повелителя огузов подсказаны исторической перспективой мировой монгольской империи Чингиз-хана: они еще отсутствуют в более древней домусульманской (уйгурской) редакции этого сказания (*2* 21—28; *380*, 11—109). По свидетельству «Родословной туркме сказания об Огуз-хане имели еще в XVII в. на территории Сред Азии не только письменное, но и устное распространение. столкнемся с влиянием этого сказания на оформление эпичес биографии Алмамбета (см. стр. 88—89). Поэтому можно пр положить, что образ Манаса как мирового завоевателя сложи на этой последней стадии не без влияния среднеазиатской легенды об Огуз-хане.

Наиболее позднюю по времени идеологическую санкцию оборонительные и завоевательные походы Манаса в сознании сказителей XIX—начала XX в. получают в идее «священной войны» мусульманских народов («правоверных») против «язычников» («неверных»). Такое обоснование борьбы народа за независимость против национального врага конфессиональной противоположностью «правоверных» и «неверных» можно признать обычным

у всех народов в героическом эпосе феодальной эпохи и характерным для средневекового религиозного миросозерцания. Борьба за родину против иноплеменных захватчиков осмысляется идеологически как борьба за веру против иноверцев-«язычников». В русских былинах киевского цикла «язычниками» и «неверными» являются татары, в южнославянском эпосе — турки, в «Давиде Сасунском» — арабы и т. п. В старофранцузской «Песни о Роланде» Ронсевальская битва превращена в эпизод грандиозного «крестового похода» французских рыцарей против мавров-язычников, в котором христианский витязь Роланд погибает как мученик за веру.

Как отметил уже Радлов, в киргизской эпопее религиозная, мусульманская, мотивировка походов Манаса имеет позднейший, наносный и поверхностный характер. «Этот этический мотив борьбы из-за веры, — писал Радлов, — не свойствен первоначальным преданиям, а внесен в них после кровавых войн прошлого столетия» (т. е. XVIII в.) (*296*, ч. V, XI). Характерно в этом смысле, что самое слово «казат» (от арабского «газават» — священная война против «неверных») в сознании киргизских манасчи и их слушателей в значительной степени утратило свое первоначальное специфически мусульманское содержание и употреблялось в более широком и общем значении «военного похода» вообще. Дальнейшее углубление мусульманской идеологии в эпосе связано с влиянием требований феодальной верхушки на отдельных сказителей. Версия Орозбакова особенно четко выдвигает этот идеологический мотив.

Враги Манаса, имена которых проходят перед нами в описании его походов, чрезвычайно многочисленны. Среди них — ханы, богатыри («батыры») и борцы-силачи («балбаны»), чудовищные великаны — «дивы» («дөө») и кудесники («аяры»). Границы между этими категориями часто стираются: владетельный хан в ряде случаев сам вступает в бой как богатырь, а чудовищной силы вражеский богатырь нередко мало чем отличается от сказочного великана.

Катаем управляет Эсен-хан; его племянник и главный богатырь, соперник Манаса и его убийца — Конурбай (точнее, Конгур-бай). Орозбаков называет его младшим сыном Алооке-хана, брата Эсен-хана, который, согласно этой версии, владеет Андижаном, покуда Манас не изгоняет его обратно в Китай. Постоянное прозвище Конурбая Калча («безобразный») — слово, которое эпос употребляет и как кличку для врагов-калмыков.

Среди ханов, побежденных Манасом, эпос называет: в Восточном Туркестане — Кырмус-хана, правителя Дагалака, которого хитростью убивает Кошой, и его вассалов или союзников Дубуро-хана, Арслан-хана Яркендского, Мунар-хана, позднее хана Текеса, хана Алакуна Кашгарского и др.; в Средней Азии — Панус-хана Ташкентского, его союзника хана Ашарсуу Наманган-

ского, хана Акунбешима из Баласагуна, Кайып-хана, Айган-хана, Орго-хана и др.; в Афганистане — ханов Шоорука и Тюлькю. Некоторые из этих ханов погибают в боях с Манасом и его витязями, другие принимают мусульманство, изъявляют покорность победителю, отдают своих дочерей в жены ему или одному из его приближенных богатырей (Бакаю, Алмамбету, Чубаку) и даже в дальнейшем иногда участвуют в его походах, как, например, его вассалы Мунар-хан, Кайып-хан и некоторые другие. Акун-батыр, младший брат афганского хана Тюлькю, добровольно приняв мусульманство, предлагает Манасу «бел-куда» (договор между родителями об обручении еще не родившихся детей); дочь Акун-батыра, Айчурек, во второй части эпопеи станет женою сына и наследника Манаса Семетея.

Многочисленные вражеские богатыри вступают в поединок с Манасом и погибают от его руки: Нукер-дөө, посланный Эсен-ханом для усмирения восставших киргизов, катайский богатырь Шанкы, кашгарский Дагалык и многие другие. Манас поочередно уничтожает 15 балбанов Дубуро-хана, выезжающих в бой верхом на слонах. Бакай убивает на поединке Колонг-балбана, Сыргак — Чагалак-балбана. Рядом с этими эпизодическими фигурами через весь эпос проходят самые знаменитые из вражеских богатырей: великан Нескара и прожорливый Джолой, а также сказочные одноглазые великаны — Малгун, охраняющий границы Катая, и Мады-кан-дөө, который вступает в бой верхом на однорогом бугае. Наконец, к той же категории сказочных персонажей относятся женщины-великаны, предводительствующие войсками язычников, — ханша·Оронгу, великанша Канышай и богатырская дева Сайкал.

Версия Каралаева гораздо беднее, по сравнению с версией Орозбакова, боевыми эпизодами, именами вражеских богатырей и менее широка по географическим рамкам «походов». Согласно исследованию К. Рахматуллина, «у Саякбая совершенно отсутствуют походы на север, на запад, в Среднюю Азию, на Кашгар, война с Айган-ханом. Из боевых эпизодов, отражающих борьбу в Средней Азии и на Кашгаре, у него есть сражение с ханом Шооруком и поход Кошая (без Манаса) на Кашгар» (*301*).

В записях Радлова вообще нет «казатов», в том числе и «великого похода». Однако о победах и завоеваниях Манаса мы узнаем из неоднократных намеков, разбросанных в тексте поэмы, — в эпическом повествовании или в похвальбах самого героя при встрече с врагами. Манас, по рассказам сказителей, победил катайцев, «кызылбашей» (т. е. персов), сартов, кокандцев, таджиков, «калча» (т. е. калмыков) и даже индийцев (*296*, ч. V, гл. III, ст. 51—57, 376—400). Он совершил набеги на Коканд, Бухару, Кашгар и Турфан (там же, гл. I, ст. 157—164). «Все народы, кроме русских, подчинил себе Манас», — говорит сказитель. «Все народы, кроме

русских, склонили головы перед Манасом» (там же, гл. III, ст. 44—48). Это выделение сказителем русских и «белого царя», высшую власть которого признает и сам Манас, Радлов объясняет как акт внимания певца-импровизатора к нему — своему русскому слушателю. Повторяющиеся упоминания о Карабёрк, дочери Кайыпа, и Акылай, дочери Шоорука, как о военной добыче Манаса указывают на знакомство сказителей XIX в. с соответствующими эпизодами сказания (там же, ст. 558—561, 2055—2058, гл. V, ст. 248—253). С заговором Кёзкаманов связан, как и у Орозбакова, поход Манаса и Алмамбета против Айган-хана (в записи Радлова — Ай-хана), дочь которого достается, однако, не Манасу (как у Орозбакова), а Алмамбету (там же, гл. V, ст. 1825—2138).

Из вражеских богатырей первые места также занимают катаец «остроносый Конгурбай» (т. е. Конурбай) и хан Джолой, прожорливый великан чудовищных размеров и силы, единственный «достойный противник» Манаса; по словам Радлова (там же, IX), Джолой, как уже было сказано, погибает после поминок по Кокетею в битве с Манасом и Алмамбетом. Мимоходом несколько раз упоминается языческий хан Нескара, один раз — хан Алеуке (т. е. Алооке), с именем которого связывается первый подвиг мальчика Манаса — освобождение киргизов от дани вражескому хану. Богатырша Оронгу, как у Орозбакова, принимает участие в байге и в комически-непристойной игре «развязывания верблюда»; Сайкал (или Ак-Сайкал) является здесь женой хана Джолоя. Нескара, Алооке (в написании Алеке) и Оронгу («Урунхай-хатун, богатырь-баба») упоминаются и Валихановым; двое последних — в числе приглашенных на поминки по Кокетею. Манаса убивает Нескара, с которым ранее (как и у Радлова) воюет Кошой из-за взятого в плен Билерика (*80*, 217; *296*, ч. V, гл. V, ст. 1021—1024). В кратком переложении Валиханова «казаты» также не развернуты (хотя Манас называется «владетелем бесчисленных народов»); нет и «великого похода» на Бейджин.

К сожалению, старые записи XIX в. слишком бедны и неполны, чтобы на их основании можно было судить категорически о первоначальном составе «походов» Манаса и об именах его легендарных противников, имеющих прочную, давно сложившуюся традицию. Во всяком случае записи эти позволяют выделить как безусловно древние имена Конурбая, Джолоя, Нескары, Алооке, богатырши Сайкал и Оронгу, которые и у Орозбакова проходят через весь эпос, а также более эпизодические имена ханов Шоорука, Кайыпа и Айган-хана, связанных с Манасом через своих дочерей.

Дальнейшая запись вариантов и их сравнительное изучение внесут и здесь необходимые уточнения. Особый интерес могли бы представить записи среди киргизов в Синьцзяне. Можно, однако, уже сейчас признать довольно вероятным, что широкая разработка

и систематизация «казатов», как и огромное число имен, встречающихся в версии Орозбакова, частично являются результатом творческой обработки и объединения разрозненной эпической традиции, которыми мы обязаны «великому акыну».

3. ИДЕИ И ОБРАЗЫ

Образ Манаса, созданный киргизскими сказителями, объединил в себе черты могучего богатыря, соответствующие идеалу героической доблести и физической силы периода «военной демократии» и исторически более поздние черты эпического властителя эпохи раннего феодализма.

Мужество, отвага, физическая сила идеального богатыря отражены в эпосе тюркоязычных народов Средней Азии в целом ряде традиционных сравнений героя с хищными животными, обладающими в народном представлении высшей степенью этих боевых качеств (*165*, 305—308). Возможно, что в более далеком прошлом, в процессе выработки поэтического языка, известную роль при возникновении подобных сравнений сыграли и древние тотемистические представления о физическом родстве того или иного племени с звериным родоначальником. Сказители называют Манаса «арстан» (лев), «джолборс» (тигр), «кабылан» (леопард), «сыртан» (гиена, что в фольклоре нередко означает «сказочный свирепый пес»). Название героя из сравнения часто превращается в прозвище, вытесняющее его собственное имя. Те же сравнения употребляются и для прочих витязей Манаса; они широко распространены и в эпосе казахском, и узбекском и тем самым могут быть отнесены к наиболее древнему слою эпической традиции тюркских народов (*60*, 73—79).

К кругу звериных образов относится и эпитет Манаса «сивогривый» («көкжал»). «Сивогривым» в фольклоре называется волк (көкжал бөрү), широко распространенный в эпосе и фольклоре тюркоязычных народов как тотемное животное (*111*, т. II, 482—504). «Сивогривым волком» называет Каралаев Семетея. В киргизском народно-поэтическом языке «көкжал» — синоним слова «богатырь», «храбрец».

Сверхчеловеческая сила богатыря Манаса изображается сказочно-гиперболическими чертами, более обычными в героическом эпосе для характеристики чудовищных врагов-великанов, чем для эпического героя: «его нос подобен целому холму, а переносица — горному хребту»; «его борода, как колчан для стрел, его усы выступают, как острые пики»; «огромен рот, подобны обрыву веки»; «кости его — литые, голова — самородок, даже самое малое количество его одежды составляет груз одного верблюда»; «как будто он сотворен из подпорки между небом и землей, как будто он сотворен из луны и солнца, земля выдерживает его мощь

только благодаря своей толщине». Такой портрет Манаса является своего рода эпическим «общим местом», которое обычно предпосылается сказителем описанию поединка Манаса с вражеским богатырем или его выезду в бой.

Архаической чертой является также магическая неуязвимость Манаса: «Если поджечь его — огонь не берет, если вздумаешь ранить его — топор тупится, если захочешь застрелить — стрела не проходит, если выстрелишь из пушки — ядро не пробивает». Неуязвимость героя — распространенный мотив в мировом эпосе (Ахилл — в «Илиаде», Зигфрид — в «Нибелунгах», Исфендиар — в «Шах-наме» и др.). В среднеазиатском эпосе неуязвимым является Алпамыш. Формула неуязвимости Манаса и Алпамыша почти совпадает; это указывает на ее принадлежность к древнейшим поэтическим формулам эпоса тюркских народов. В узбекском варианте «Алпамыша» о герое говорится: «Если бросить в огонь — он не горит, если ударить мечом — меч не пронзает, если выстрелить из ружья — пуля не берет» (см. ниже, стр. 243—247). В более архаическом эпосе алтайцев сказочная неуязвимость — общее свойство большинства героев в соответствии с постоянной эпической формулой «покраснеть — крови ему не дано, умереть — души у него нет» (*356*, 55, 80 и сл.). Возможно, вторая часть этой формулы по своему происхождению связана с широко распространенным у первобытных народов представлением, что герой и его противник (великан, демон и т. п.) являются неуязвимыми, а следовательно, не могут быть убиты, потому что душа их находится вне тела, хранится в каком-нибудь потаенном месте, на дне моря или на далеком острове, в ящике или сосуде и т. п. Этот мотив хорошо известен из волшебных сказок и сказочного эпоса многих народов (*21*, № 302; *31*, т. I, № 16—158; ср. *366*, 193 и сл.), в частности, он неоднократно повторяется в богатырских сказках тюркоязычных народов Сибири.

В «Манасе» неуязвимость героя мотивируется по-другому: он носит чудодейственную боевую одежду — «непроницаемый для стрел шелковый олпок». В варианте, записанном Радловым, говорится: «Его белый панцирь [ак олпок] не пробьет ружейная пуля, не пронзит пуля винтовки» (*296*, ч. V, гл. II, ст. 1232—1236). Конурбаю удается нанести Манасу смертельную рану во время его утреннего намаза, который он совершал в рубашке и босой.

Манас одним своим грозным видом наводит трепет на врага и обращает в бегство несметные полчища. В сказочных чертах изображает эпос его яростный боевой натиск. Испуганным врагам кажется, будто из-под Манаса оскалил свою пасть лев, из-за спины его выползет «аджидаар» (дракон) в шестьдесят обхватов, с головы его слетает птица с когтями, подобными копьям, а сбоку бежит черноголовый белый «буура» (верблюжий жеребец). Каралаев повторяет то же о сыне Манаса Семетее: когда Семетей выез-

жал на битву, его окружали яростно рычащие тигры, позади полз дракон, а над головой летела огромная птица, выпустив, как щупальца, свои когти, готовая к нападению.

В дальнейшем черты грозного властителя и мирового завоевателя перекрывают эти более древние черты образа Манаса, характеризующие его как сказочного богатыря, в особенности в таких эпизодах варианта Орозбакова, как «Поминки по Кокетею» или «Заговор ханов». В последнем Манас появляется перед мятежными ханами с огромной свитой: впереди шествуют двадцать стрелков с самопалами, двадцать лучников, за ними проезжают его сорок дружинников верхом на конях, шесть «джесаулов» (есаулов) ведут боевого коня Манаса, за которым следует целый табун степных куланов («четыре тысячи грив»), «шесть джолбарсов» (тигров), чудовищный скованный цепями «аджидаар» (дракон) и, наконец, сам Манас на троне из червонного золота (*224*, 64). Эта картина пышного великолепия феодального властителя-самодержца еще сохранила в таком переоформлении отдельные более древние сказочные черты. В сознании сказителя старого времени она воплощает грозную силу самого народа.

С этим представлением связан и обычный у Орозбакова (в записи Радлова отсутствующий) эпитет Манаса «канкор» (букв. «кровопийца») со значением «могучий и грозный властитель», «победитель врагов в многочисленных кровавых битвах». Е. Э. Бертельс рассматривает это слово как народное переосмысление персидского «худовандгар» (господин, повелитель), ставшего титулом турецкого султана. В форме «кункор», «хункор» оно распространено у среднеазиатских тюркских народов как собственное имя или титул эпических властителей, обычно с тем же народным переосмыслением (*165*, 187). Однако еще Константин Багрянородный отмечает существование у тюрков-печенегов почетного прозвища «канкар», которое носили три колена «как храбрейшие из них» (*204*, 141—142). Свидетельство это, относящееся к первой половине X в., позволяет предполагать параллельное существование древнего тюркского слова «канкар» как почетного эпитета для военных вождей и богатырей.

Главным боевым товарищем героя, его помощником во всех его подвигах в эпосе (как и в героической сказке) является богатырский конь. Дружба между богатырем и его конем — одна из самых распространенных тем мирового эпоса. У кочевых и полукочевых народов роль коня как спутника и боевого товарища героя особенно значительна. Так, в эпических сказаниях среднеазиатских тюркских народов широкой известностью пользуются Байчибар — богатырский конь Алпамыша, Гырат — знаменитый боевой конь Гороглы, Тайбуруул — конь казахского богатыря Кобланды. Имена коням в большинстве случаев даются по их масти, а витязь в наиболее древних эпических сказаниях в свою очередь получает прозвище по своему коню. Например, в алтай-

ских богатырских сказках: Кускун-Кара-Матыр, «ездящий на бархатном вороном коне» («Когутэй»); «на кроваво-рыжем коне ездящий богатырь Кан-Толо»; «на бело-сером коне ездящий богатырь Алып-Манаш»; в «Китаб-и Коркут» — Бамси-Бейрек, «владелец серого жеребца», и др.

Описание красоты коня, похвала коню принадлежит к числу наиболее широко распространенных «общих мест» эпической поэзии тюркских народов. Богатырский конь Манаса, Ак-Кула, рисуется такими же сказочно-гиперболическими чертами, как и сам Манас: «расстояние между его задними ногами подобно ущелью Чакал: под ними может свободно пройти верблюд, нагруженный до предела»; «в его ноздрю без труда могут вскарабкаться современные люди со всей их одеждой»; «икры его подобны туловищу быка, бег подобен ветру горных перевалов».

Манас и его конь Ак-Кула в варианте Орозбакова рождаются в один день: в то время как Чийырды в тяжелых муках рожает Манаса, ее муж Джакып принимает новорожденного буланого жеребенка Ак-Кулу у своей черногривой кобылы. Таким образом, симпатическая связь между богатырем и его конем устанавливается с рождения. В тюркском эпосе этот древний мотив имеет широкое распространение. Так, в азербайджанской версии «Кёроглы» одновременно рождаются Хасан-бек, сын героя, и рыжий жеребенок, зачатый от Гырата, богатырского коня Кёроглы. В узбекском народном романе «Рустам-хан» Рустам, его боевой конь и его верные борзые родились в один день. В узбекской версии «Гороглы» герой и его конь Гырат — молочные братья (младенец Гороглы вскормлен кобылой, матерью Гырата). В богатырских сказках тюркоязычных народов Сибири обычно либо конь рождается в один день с героем, либо героя и коня вскармливает кобылица — мать родившегося жеребенка (*356*, *40*).

Богатырский конь Алмамбета, Сарала, согласно версии Караласва, также рождается одновременно с будущим героем от кобылы, пригнанной Конурбаем отцу Алмамбета, Азиз-хану. В версии Орозбакова конь Алмамбета подарен ему Манасом: он «единоутробный брат» Ак-Кулы, а их хозяева — Манас и Алмамбет — названные братья.

В волшебных сказках самых разных народов эта симпатическая связь между героем, его конем, а иногда и его охотничьей собакой выступает нередко в еще более архаической форме: будущие верные помощники героя рождаются от вкушения самкой животного того же магического средства, которым объясняется чудесное рождение героя от ранее бездетных родителей. Например, в сказке «Сыновья рыбака» мать героя съедает чудесную рыбу, кости которой достаются кобыле и суке; одновременно с богатырским младенцем рождаются его конь и верный пес (*486*, 60; *518*, 27 и сл.).

Каждый из наиболее известных дружинников Манаса имеет прославленного коня. Конь Семетея, Тайбуруул, носит то же имя, что и конь казахского богатыря Кобланды. По версии Орозбакова, из вражеских богатырей Конурбай имеет коня Алгара, Джолой — коня Ачбуудан. Согласно записи Ч. Валиханова, ханша Оронгу (Урунха-хатун) выезжает на саврасой кобыле Урху. Показ этих знаменитых коней происходит на байге во время поминок по Кокетею. В приглашении на поминки вместе с героями перечисляются и их кони для участия в состязании (*80*, 216—221).

Лишенный своего коня, богатырь становится беспомощны поэтому враги, желая погубить героя, стараются прежде все разлучить его с конем. Даже Манас, оставшись во время развед Бейджина без своего коня Ак-Кулы, попадает в трудное полож ние при переправе через реку и едва не погибает от руки Кону бая. В «Семетее» мотив утраты героем коня повторяется н сколько раз, в конце концов Семетей погибает, разлученны со своим Тайбуруулом, как и Конурбай, хитростью лишенный Алгары.

С Манасом связаны кроме богатырского коня его чудесный пес Кумайык, рожденный от птицы, сказочный быстроногий верблюд Джелмаян («быстрый, как ветер») и охотничья птица Акшумкар (белый кречет), о которых подробно рассказывается в варианте Каралаева. Все эти животные оплакивают смерть героя, охраняют его могилу, а в поэме «Семетей» они приветствуют сына Манаса и служат ему, как своему хозяину, когда он возвращается в Талас.

Подобно другим эпическим героям, Манас владеет прославленным богатырским оружием: мечом («кылыч»), пикой («найза») и ружьем («келте» — старинный вид ружья). Меч Ач-албарс (острый булат) и ружье Ак-келте (белое келте) носят собственные имена; пика Манаса у Каралаева имеет постоянный эпитет «сыр-найза» (гладкая, полированная найза). В эпосе западноевропейских народов широко отражен древний обычай, по которому мечи прославленных витязей имели собственные имена (во французском эпосе меч Роланда — Дюрендаль, в немецком меч Зигфрида — Бальмунг и мн. др.). В древние времена, когда искусство обработки металлов еще не получило широкого распространения, такие знаменитые мечи особенно ценились как военная добыча или наследие предков. Добыча богатырского меча, как и коня, необходимого для совершения подвига, была сопряжена с особыми трудностями (мотив, широко распространенный в волшебной сказке). Изготовление богатырского меча, окруженное суеверными представлениями, часто приписывается в эпических сказаниях особо искусному или волшебному кузнецу. Сказания о таких волшебных кузнецах встречаются у многих народов (в германском эпосе — кузнец Веланд, в «Калевале» — Ильмаринен, сковавший свод небесный и волшебную мельницу Сампо, в «Давиде Сасунском» — старший

родич армянских богатырей дядюшка Кери-Торос, «чудесный кузнец, который знал толк во всех породах лошадей», и мн. др.). В «Манасе» (версия, записанная Радловым) упоминается искусный кузнец Тёкёр, который исправляет меч и панцирь Манаса перед набегом на хана Джолоя и в награду после победы получает дочерей Джолоя: старшую — для себя, младшую — для своего сына (*296*, ч. V, гл. IV, ст. 1620 и сл.). В версии Орозбакова называется «искусный мастер из Мисра» (Египта), который с помощью «волшебного искусства» выковал меч и изготовил копье Манаса. Описание этого оружия и сказочных условий его изготовления является также типичным «общим местом» киргизского эпоса.

Интересно отметить, что к традиционному оружию Манаса принадлежит и его Ак-келте, огнестрельное оружие старинного образца («самопал»). Огнестрельное оружие появляется в Средней Азии во второй половине XIV в. — во времена Тимура оно еще не было распространено. В среднеазиатский эпос оно входит в XV—XVII вв., в период, когда сформировался «Алпамыш» в его позднейшей, узбекско-кунгратской редакции (XVI в.) и появились богатырские песни казахско-ногайского цикла (XV—XVI вв.). У Алмамбета (по Каралаеву) ружье более нового типа — «сырбаранг» (полированное пистонное ружье). Пушки, также упоминаемые в эпосе, скорее служат для устрашения, чем для уничтожения врага; при этом каждый выстрел угрожает не только врагу, но и самим наводчикам. Такие первые пушки, огромные по своим размерам, окружены в киргизском эпосе суеверными представлениями. У Дубуро-хана — огромная пушка Замбирак («замбирак» — по-персидски «пушка»), у Манаса — такая же пушка Абзел, которая подает сигнал выступления в поход.

В варианте Орозбакова меч Албарс и ружье Ак-келте вручает Манасу старец Айкоджо при обращении героя в мусульманство. У Каралаева святой старец, встреченный Манасом в пути, вручает ему шесть мечей. Один из них, Зулпукор, Манас оставляет себе, другие пять отдает своим соратникам. Зульфукар (по-киргизски Зулпукор) — имя, которым называется меч халифа Али (зятя Мухаммеда), величайшего витязя мусульманства. Таким образом, мусульманская религиозная легенда, превратившая Манаса в борца против язычников, освятила и оружие героя киргизского эпоса, оттеснив более древние сказочные представления, связанные с добычей богатырского меча.

Манаса окружает его легендарная дружина — «кырк чоро» (сорок дружинников). Сорок — эпическое число в фольклоре тюркских народов. Уже в средневековом огузском эпосе «Китаб-и Коркут» упоминаются (например, в «Рассказе о Богач-джане») сорок джигитов Дерсе-хана, сорок джигитов его сына Богач-джана, сорок девушек — прислужниц ханши, сорок злых советников хана и т. п. У Алпамыша, как у Гороглы, есть сорок джиги-

тов; жена Гороглы, Ага-Юнус-пери, имеет сорок прислужниц-пери и т. п.

По рассказу Орозбакова, дружинники собираются вокруг пятнадцатилетнего Манаса после первых его столкновений с калмыками. Они же провозглашают Манаса ханом, «подымают его на белой кошме» (по старинному обычаю тюркских народов), сперва как своего военного вождя, потом, на собрании аксакалов, как повелителя всего народа. Некоторые наиболее прославленные витязи присоединяются к дружине Манаса в дальнейшем ходе повествования (Бакай, Чубак, Алмамбет и его друг Маджик и др.).

Отношения между Манасом и его дружинниками изображаются в эпосе в формах, характерных для периода «военной демократии». Манас и его дружинники связаны боевым товариществом, взаимной верностью. Дружина является главной военной силой хана и опорой его власти. В большинстве своем дружинники Манаса — не знатные вожди родов и племен, а молодые воины, выдвинувшиеся своей силой, мужеством и боевым опытом; в условиях воинского быта война становится для них основной профессией, дающей храброму добычу и славу. К Манасу, говорится в варианте Каралаева, много бойцов приезжало без жен, он одарил их женами-красавицами; бойцы приезжали без шуб, он давал им шубы с золотыми воротниками; без коней прибывали бойцы, он сажал их на архароногих, меднокопытных тулпаров (*224*, 220).

К традиционным элементам киргизского эпоса относится перечисление имен всех сорока дружинников Манаса. По свидетельству Радлова, сказители считали особым искусством вводить в свой рассказ полный каталог имен «кырк чоро» (*296*, ч. V, предисловие к немецкому переводу, XIX; примеры см. — там же, гл. II, ст. 1136—1172, гл. III, ст. 295—314, 1705—1738, гл. IV, ст. 354—374, 1485—1522, гл. V, ст. 1460—1518). Далеко не все эти имена совпадают у различных сказителей, и следовательно, не все они закреплены традицией. Во многих случаях говорится о происхождении дружинников, упоминаются имена их отцов или названия рода, иногда дается краткая традиционная характеристика: Тюрсун и Тайлак, Каман и Джайпур в записи Радлова — следопыты, которые «темной ночью не потеряют следов лисицы»; Кара-Тёлёк и Кара-Багыш (у Орозбакова — Кара-Тёлёк и Агыбай) — прорицатели и гадальщики по бараньей лопатке (старинный способ гадания у киргизов); Джайсан-ырчи и Ырчи-уул — дружинники-певцы, из которых первый «одно украшение юрты мог воспевать полдня»; Кыргын-чал (старик Кыргын) — предводитель дружины (он и Бакай — старшие из дружинников Манаса; по Орозбакову, в эпизоде сватовства им по 34—35 лет); Тазбаймат (плешивый Баймат) — самый молодой, последний (по записи Радлова, «худший из всех»), его обязанность — варить в походном котле чай для Манаса.

В широких, богатых персонажами эпических полотнах Орозбакова некоторые из рядовых дружинников Манаса, имена которых закреплены прочной традицией, получают небольшую сюжетную роль. Тазбаймат при перекличке киргизского войска во время «великого похода» недосчитывает в своем десятке одного воина, забыв, что Манас причислен к его отряду. Ырчи-уул, дружинник Чубака, за игрой в ордо затевает ссору с Бозуулом, дружинником Алмамбета, которая переходит в столкновение между вождями. Остроглов Шууту (в варианте Каралаева) отправляется как посол Канықей к ее сестре Акеркеч, а во второй части «великого похода» — к Манасу, теряя в стычке с китайцем Конурбаем порученное ему письмо. Вероятно, не все эти эпизоды традиционны: в иных случаях традиционное имя и образ могли подсказать певцу-импровизатору новую эпизодическую сцену, созданную им самим или его непосредственным учителем. Однако материал вариантов пока еще недостаточен, чтобы можно было судить об этом вполне определенно. Эпизод о нанесении Манасом оскорбления Урбю засвидетельствован, например, во всех записях; аналогично построенный другой эпизод такого же столкновения между Алмамбетом и Сереком записан только Радловым, но мог иметь и более широкую известность.

На этом общем фоне дружины Манаса выделяются его ближайшие соратники — Алмамбет, Бакай, Чубак, Сыргак, Аджибай. Они по-разному участвуют в основном сюжете эпопеи, являются, вместе с Манасом или без него, героями большинства поединков с вражескими богатырями и массовых битв, имеют каждый определенную характеристику, а некоторые и самостоятельную эпическую биографию, в рамках которой они являются главными действующими лицами. В варианте Каралаева особенно проявляется тенденция к такому биографическому обособлению и расширению истории каждого из указанных героев, его судьбы до встречи с Манасом и его «прихода» к Манасу.

Алмамбет, первый из богатырей Манаса и его названый брат, китайский царевич, отрекшийся от язычества ради «истинной веры», проводник Манаса в его походе на Бейджин, имеет наиболее сложную и законченную биографию, которая будет рассмотрена в дальнейшем, в связи с более поздними мусульманскими наслоениями в киргизском эпосе.

Бакай, двоюродный брат Манаса, сын его дяди Бая, самый верный из соратников своего хана, он выступает в роли мудрого советника Манаса, примирителя распрей, полководца в походе. Вместе с тем руководство войском в трудном походе на Бейджин он без злобы передает более молодому и опытному в военных делах Алмамбету. После смерти Манаса Бакай остается единственным защитником его вдовы Канықей, опекуном и наставником малолетнего Семетея, который с его помощью получает отеческий престол в Таласе.

Бакай напоминает аналогичные фигуры старых витязей, мудрых советников эпического властителя, таких, как седовласый Нестор в «Илиаде», герцог Нэм Баварский в средневековом французском эпосе, Алтан Цеджи в «Джангариаде» или старший родич армянских богатырей, дядюшка Кери-Торос, в «Давиде Сасунском».

Нойгут Чубак, сын Акбалты, соседа отца Манаса, Джакыпа, в период пребывания последнего на Алтае в изгнании — удалой и строптивый, всегда готовый с оружием в руках отстаивать свою честь и свои права вождя племени, кроме столкновения с Алмамбетом, выступает в самостоятельной роли во многих эпизодах «великого похода». Каралаев рассказывает подробную биографию Чубака, предшествующую его «приходу» к Манасу, которая содержит ряд традиционных мотивов: долгую бездетность его родителей, чудесное происхождение младенца, найденного в пустыне привязанным к спине верблюда, наречение его именем пророка Кызыра (Хизра), озорное детство, ранние боевые подвиги, получение ко и оружия из рук покровителя-святого. Биография эта вряд имеет большую давность, поскольку она варьирует типическ эпизоды биографии молодого Манаса и Алмамбета и в сильн степени окрашена мусульманскими представлениями. Чудесн сон предрекает молодому Чубаку его встречу и дружбу с Манасо которому он добровольно подчиняется. Самостоятельным сюжет в варианте Каралаева является поход Чубака на Бухару, свое рода неудачная брачная поездка, в которой молодой герой терп поражение в поединке с воинственной Каныкей, чтобы затем просватать ее своему другу Манасу.

Большой симпатией сказителей пользуется молодой Сыргак, отважный и могучий богатырь, отправляющийся на разведку в эпизоде похода на Бейджин вдвоем с Алмамбетом, его боевой товарищ во всех решающих эпизодах «великого похода» — в угоне табунов Конурбая, в битве с одноглазым Малгуном, с великаном Мады-ханом и в героическом отступлении киргизских богатырей от Бейджина. В записях Радлова есть намеки на неизвестные нам эпизоды биографии Сыргака — поединок с Тёштюком и паломничество в Мекку. У Каралаева Сыргак, как и Бакай, — родственник Манаса, он его двоюродный брат, сын его дяди Улак-хана (имя, не встречающееся в версии Орозбакова). Бакай и Сыргак — единственные родичи Манаса, всегда сохраняющие верность своему хану.

Менее заметную роль играет в эпосе «красноречивый» Аджибай. Кроме боевых подвигов он, в соответствии со своим прозвищем, выполняет трудные дипломатические поручения, ведет переговоры с послами восставших ханов и вместе с «острым на слово» Урбю отправляется в Бейджин послом к Эсен-хану с опасной миссией, которую он с честью завершает, — добиться полной капитуляции побежденных катайцев. У Каралаева приход Аджибая к Ма-

насу (вместе с несколькими другими витязями) также является самостоятельно развитым эпизодом.

Совершенно иное место среди соратников Манаса занимают участники «заговора ханов»: катаганец Кошой, казах Кёкчё, караногаец Джамгырчи, кыпчак Тёштюк, Музбурчак (в записи Радлова — афганский хан, у Каралаева — туркмен) и некоторые другие. Все они — не дружинники Манаса, а вожди племен, самостоятельные ханы, ставшие вассалами Манаса. В варианте, записанном Радловым, Манас вспоминает о своих победах над Кёкче, Джамгырчи, Тёштюком и Музбурчаком (*296*, ч. V, гл. III, ст. 524—539, гл. V, ст. 588 и сл.). В одной из записей Радлова изображается в сюжетном отношении мало мотивированный поединок Манаса с Кёкчё (там же, гл. III, ст. 89 и сл.). У Орозбакова первая встреча Кошоя с Манасом также начинается с поединка, в котором они оказываются равными по силе. Все это свидетельствует о том, что существовали связанные с этими именами эпические предания о распрях с соседними кочевыми племенами (казахами, нойгутами и др.). Намек на такие распри содержится и в рассказе о рождении Манаса (в варианте, записанном Радловым) (там же, гл. I, ст. 26—38).

В дальнейшем, в соответствии с идеологией патриархально-родового общества, сказители пытаются соединить этих вассальных ханов с их сюзереном Манасом узами родства, иногда по женской линии. У Орозбакова Эштек-батыр, отец Джамгырчи, является дядей Манаса и Кёкчё по линии матери. У Каралаева сестрами являются Каныкей, жена Манаса, и Аруке, жена Алмамбета, а также Акеркеч, младшая жена Кёкчё, заподозренная им в любовных отношениях с Алмамбетом. В сцене прощания Акеркеч с Алмамбетом выясняется, что Акеркеч (как и ее сестра Каныкей) — одна из двенадцати дочерей бухарского хана Карахана (имя, заменившее традиционное Ша-Темир). В их числе кроме Аруке, будущей жены Алмамбета, называются еще две дочери того же хана: Джаймачач, жена Джамгырчи, и Бурулкан, жена Музбурчука (*224*, 220—221). Таким образом, все покоренные Манасом ханы в конце концов оказываются его свойственниками.

Как мы увидим дальше, большинство вассальных ханов Манаса (Кошой, Кёкчё, Тёштюк, Джамгырчи) вошли в эпос как герои самостоятельных исторических или сказочных преданий, распространенных среди народов Средней Азии. В эпосе они отчасти являются носителями вполне самостоятельных сюжетных эпизодов (например, Кёкчё в истории Алмамбета). Иногда сказитель намекает на известные ему другие предания, связанные с их именами и не вошедшие в состав эпопеи (сказочные приключения Тёштюка в подземном царстве).

Наиболее яркая и популярная фигура в этой группе — катаганский хан Кошой (Эр-Кошой), семидесятилетний старец, «отец

народа», согласно распространенному у киргизов сравнению, — «подобный воротнику на халате и подкове на ноге лошади» (Ч. Ч. Валиханов). Кошой — прославленный богатырь и знаменитый борец; одолеть его в поединке не может даже сам Манас. В борьбе Кошой побеждает чудовищного калмыцкого великана Джолоя. Борьба Кошоя с Джолоем на поминках по Кокетею — один из наиболее известных эпизодов эпоса, широко засвидетельствованный в традиции. Другой традиционный эпизод, в котором выступает Кошой, — его поход на Кашгар. У Орозбакова этот поход входит в первый «казат» Манаса. Кошой является здесь волшебником; он побеждает вражеских кудесников — «аяров» — силами колдовства, несколько раз меняя свой облик и проникая невидимым во вражеский город. Однако связь его с приходом Манаса в Восточный Туркестан представляет, по-видимому, результат позднейшей циклизации: вариант Каралаева, как и попутные упоминания в записях Валиханова и Радлова, делает Кошоя единственным героем этого похода, предпринятого им (как и у Орозбакова) для освобождения молодого Билерика, сына Джахангир-ходжи. В версии, записанной Валихановым, читаем: «Когда неверный хан Мез-Кара [Нескара] в темницу заточил Джангирова сына Билерика, что был родом из ходжей, когда никто из мусульман не отважился восстать, он, храбрый Кошой, храбростью устрашил и освободил того ходжу» (*80*, 217).

Эпизод с Билериком у Орозбакова содержит широко распространенный в эпосе и народном романе более позднего времени романический мотив — освобождение пленного витязя полюбившей его чужеземной красавицей, дочерью языческого хана (или тюремщика). Мы встечаем этот мотив уже в кунгратской (узбекской) версии «Алпамыша», как и в огузском «Бамси-Бейрек» (в «Китаб-и Коркут») и в более поздних произведениях тюркского эпоса, связанных по сюжету с «Алпамышем» (хорезмско-туркменская воинская повесть «Юсуф и Ахмед» и близкая к ней по содержанию киргизская поэма «Джаныш и Байыш» (*216*; *417*; *144*, 112 и сл.). Мусульманское имя возлюбленной Билерика — Нургузар — уже само по себе указывает на позднейшее происхождение этого романического эпизода.

А. А. Валитова связывает рассказ о Джахангире и Билерике в «Манасе» с историческим восстанием Джахангира-ходжи против китайцев (1822—1828) и его походом в Восточный Туркестан, увенчавшимся временным захватом повстанцами, тюрками-мусульманами, городов Кашгара, Яркенда и Хотана. Среди мусульман Средней Азии, принимавших участие в «священной войне» Джахангира-ходжи, первое место занимали киргизы (*77*, 127—132). Весьма вероятно, что мусульманское имя Джахангира-ходжи было действительно подсказано киргизским сказителям этим историческим событием недавнего прошлого. Однако давность эпической традиции о походе Кошоя на Кашгар, засвидетельство-

вашей уже в середине XIX в., и сказочный характер подвигов этого героя в варианте Орозбакова дают основание предполагать, что новые имена и связанные с ними романические мотивы проникли в более древнее, уже сложившееся сказание.

Сказители знали о Кошое и другие предания, не вошедшие в цикл «Манаса». Намеки на эти предания неоднократно повторяются в разных вариантах эпопеи: Кошой «открыл запертые двери в рай и открыл остановившийся путь в Турфан», «остановившемуся базару дал новую жизнь» (*80*, 217). «Это он, Эр-Кошой, оживил тихий забытый Кашгар, это он, Эр-Кошой, восстановил жизнь разоренных базаров» (Орозбаков). В версии, записанной Радловым, Кошой вспоминает по случаю борьбы с Джолоем другие свои победы в борьбе со знаменитыми противниками — «с Тоо-Тенгшером на празднестве Кенджеке», «с Алп-Бёрю в долине Казылык на берегу реки Кар-Джаабас» (*296*, ч. V, гл. IV, ст. 1010—1020, гл. II, стр. 394—397, гл. IV, ст. 27—30 и др.). Все это косвенным образом указывает на позднейшее включение в «Манас» образа героя, когда-то являвшегося центром самостоятельных, ныне почти забытых эпических преданий.

С именем Кошоя киргизское народное предание связывает развалины старинной крепости Кошой-курган около селения Атбаши (в нынешней Тянь-Шаньской обл. Киргизской ССР). Согласно местному преданию, записанному Н. Пантусовым в 1904 г., крепость эта «была взята копальскими [калмыцкими] военачальниками Джолоем и Конурбаем при помощи жены Кошоя, которая известила их о неимении у Кошоя средств для защиты. Записку она заключила в камышинку и опустила из крепости по проведенному сквозь нее арыку» (*268*, 69—71).

В изображении вражеских богатырей-«язычников» типичной для всех вариантов эпоса является гротескная гиперболизация. Огромные, неуклюжие, сильные и прожорливые, они кажутся непобедимыми благодаря своему колоссальному физическому превосходству. У одного из таких богатырей-великанов «голова равнялась целому алачику [походная юрта], брови были подобны лежащей собаке, волосы торчали, как связка арканов». У другого «глазницы были подобны глубоким рвам, брови — моченой шкуре, ноздри — пещерам, ушные отверстия — ямам, вырытым для коновязи. Грудь его подобна холму, на плечах его может поместиться 50 человек, мясом одних только щек его можно досыта накормить 50 волков». Богатырь вооружен луком длиной в 30 аршин, «найзой» (пикой) длиной в 700 аршин, палицей весом в 600 батманов. «Кинжал его тяжестью в пять батманов с такой силой косил ряды врагов, что целые войска оставались бездыханными на полях сражений».

Аналогичными гиперболическими чертами изображаются вражеские богатыри-великаны (обычно калмыки) и в эпосе других среднеазиатских тюркских народов, например, в узбекском

«Алпамыше», в казахских богатырских песнях. Сходным образом показаны враги-иноплеменники и в эпосе европейских народов, например, в русских былинах — татарские богатыри-великаны (Калин-царь, Идолище поганое, Батыга и др.), в старофранцузских эпических поэмах — великаны-сарацины и т.п. Мужественный герой побеждает чудовищного врага, несмотря на видимость его физического превосходства, как библейский юноша Давид — великана Голиафа. Само библейское сказание может служить примером этого распространенного фольклорного мотива, характерного не только для эпоса, но и для сказки. Возможно, что в основе такого мотива когда-то лежало мифологическое представление о врагах богатыря как «о силе нездешней», с которой сражается сказочный герой. В тюркском героическом эпосе эта связь подтверждается сопоставлением традиционных описаний калмыцких витязей с чудовищными образами сказочных врагов-великанов, богатырей подземного мира, в более архаических богатырских сказках тюркоязычных народов Сибири. Традиционные черты такой сказочной гиперболизации могли быть перенесены впоследствии стилистикой эпоса на образы исторических врагов среднеазиатских тюркских народов, и прежде всего — на «язычников»-калмыков.

В соответствии с реальными обычаями старины, битвы в «Манасе» начинаются поединками между наиболее именитыми бойцами вражеских войск, «батырами» и «балбанами», на которых сосредоточен основной интерес батальных сцен. Богатыри бросают друг другу вызов, стараются запугать друг друга похвальбой, рассказами о своих подвигах и поношением противника. После ряда поединков начинается массовая битва, которая изображается стереотипными чертами эпического клише: «Ай-балта [секира] стукала по голове шака-шак, найза по богатырской груди така-так, кинжал по спине чака-чак, ружейные выстрелы тапа-тап, удары дубины куп-куп. . .»; «Красная кровь растекалась по всему телу, руки покрылись мозолями, мышцы сжались, потеряв силу, ослабли, как надломленные крылья. Все чапаны порвались, все подошвы сапог продрались, передние луки седел раскрошились, губы у всех потрескались, сосцы грудей были исколоты, проколотые глаза вытекли, валялись обрубки рук и ног. . .» и т. д.

Битва обычно заканчивается бегством врага. Тысячи врагов уничтожаются, остальные сдаются в плен. Побежденные изъявляют покорность, принимают ислам, посылают победителям заложников — ханских дочерей с их прислужницами, богатые дары — золото и драгоценности. Происходит дележ добычи между вождем и его дружинниками, за которым следует «сорокадневный пир».

Согласно наблюдению Рахматуллина, у Орозбакова «походы» Манаса имеют характер грандиозных сражений многочисленных

армий, тогда как у Каралаева Манас выступает только со своей дружиной «кырк чоро» (сорок дружинников). Однако и у Орозбакова, несмотря на его любовь к тщательному перечислению в начале каждого похода сотен тысяч и даже миллионов участников, эти «армии» как бы играют роль «статистов» и весь интерес боевых сцен фактически сосредоточен на поединках знаменитых богатырей. Даже «великий поход», несмотря на движение огромного войска киргизов, целого вооруженного народа, состоит из ряда таких боевых эпизодов: разведка Алмамбета и Сыргака, их бой с одноглазым великаном Малгуном, захват Алмамбетом замка великанши Канышай, угон табунов Конурбая, заканчивающийся поединком между Алмамбетом и Конурбаем. Последующая общая битва под стенами Бейджина опять распадается на ряд эффектных поединков: преследование Манасом бегущего Конурбая, бой с одноглазым великаном Мады-ханом, гибель Джолоя в столкновении с Бакаем и Чубаком и взятие Чубаком в плен великана Нескары, после чего следует сдача Бейджина. При отступлении от Бейджина (вторая часть «великого похода», по версии Каралаева) защитниками арьергарда являются трое киргизских богатырей — Алмамбет, Чубак и Сыргак, а победу катайцев решает волшебный стрелок Коджоджаш, поражающий своими меткими выстрелами поочередно всех витязей Манаса.

Героические образы Манаса, Семетея и их верных соратников воплощают в себе любовь киргизов к своей родине и преданность народу. «Сын мой, помни, — говорит старый Бакай одному из своих молодых соратников, — смертные все умирают. Храбрый человек смерть с презрением встречает». То же повторяет Семетей во второй части эпопеи: «Если мне суждено умереть, умру от пули, но, пока я жив, киргизы не будут подданными Конурбая».

Глубоким чувством проникнута торжественная клятва, которую произносят Манас и его дружинники перед выступлением в первый поход:

«Всякого, кто изменит клятве, пусть покарает светлый лик дня. Пусть его отвергнет мохнатая грудь земли, пусть проклянут его мужи, высокие духом. Пусть его накажут сорок чилтанов [святых] и покровитель Кайып [дух — покровитель горных животных]. Пусть проклятье ляжет на его племя и род, пусть его потомство погибнет без остатка».

С этой клятвой Манаса перекликается другая клятва, которую произносят воины Семетея перед выступлением в бой против Конурбая:

«За наш родной Талас, за весь киргизский народ, за тебя, тигр Семетей, готовы мы умереть все, сражаясь с Конурбаем!».

4. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ЭПОПЕИ

Вопрос о времени и условиях сложения киргизской эпопеи «Манас» и о тех исторических событиях и лицах, которые в ней отразились, представляет большую сложность и может быть поставлен на данном этапе наших знаний лишь в порядке предварительной гипотезы. Как всякий древний народный эпос, «Манас», веками передававшийся в устном исполнении сказителей-импровизаторов, способных в рамках традиции на новотворчество, переоформлялся неоднократно, и новые исторические события, имена, идеи и образы наслаивались на старые, отражающие двухтысячелетнюю историю киргизского народа. Патриархально-родовой строй и воинский кочевой быт, сохранявшиеся на протяжении почти всего этого долгого времени, многовековая тяжелая героическая борьба малочисленного киргизского народа против более сильных соседей, угрожавших его свободе, независимости и даже самому существованию, — вот основные социально-исторические предпосылки замечательного расцвета героического эпоса у киргизов.

Как известно, киргизы — один из древнейших тюркских народов, упоминаемых в письменных источниках. Первое по времени известие о киргизах у китайских историков академик В. В. Бартольд относит к 201 г. до н. э. (*40*, 475). О киргизском кочевом обществе в верховьях Енисея (в Северо-Западной Монголии и Южной Сибири) неоднократно говорят китайские исторические хроники VI—IX вв. Многочисленные упоминания о киргизах заключают древнейшие памятники тюркской письменности, орхонско-енисейские рунические надписи VI—IX вв., связанные с историей так называемого тюркского каганата, мощного объединения кочевых племен в предгорьях Алтая и в Северо-Западной Монголии (*58*). Часть этих надписей оставлена самими киргизами (*219*).

Середина IX в. была временем военных набегов киргизского кочевого государства — борьбы с катайцами и с соседними тюркскими племенами, в особенности с уйгурами, временем «киргизского великодержавия» (по выражению В. В. Бартольда) (*40*, 489). Именно к этой эпохе относят некоторые исследователи киргизского эпоса зарождение «Манаса» и прежде всего центральный образ героя как объединителя киргизского народа и могучего полководца-завоевателя. Согласно гипотезе проф. А. Н. Бернштама, древнейшей частью эпопеи является «великий поход», в основе которого будто бы лежат исторические воспоминания о блестящей победе, одержанной киргизами над уйгурами в районе рек Орхон и Толы (в Северо-Западной Монголии) и положившей конец уйгурскому государству (по китайским источникам, в 840 г.). С этими событиями А. Н. Бернштам связывал надписи на надгробном камне из урочища Суджи в районе р. Селенги.

Первая строка надгробной надписи, по мнению проф. Бернштама, читается так: «В землю уйгуров отец Яглакар-хан пришел». А. Н. Бернштам отождествил Яглакар-хана с киргизским ханом, уничтожившим государство уйгуров в 840 г. Дата смерти этого киргизского хана, имя которого не сообщается в китайских источниках, определяется, по данным китайских летописей, 847 годом (*58*, 52—53; *56*, 10—11).

А. Н. Бернштам считал победителя уйгуров хана Яглакара историческим прототипом Манаса, а «великий поход» Манаса на Бейджин — походом Яглакара против уйгуров, столица которых Беш-Балык в китайских источниках называется Бейтин. Впоследствии сказители переосмыслили Бейтин как Бейджин. В падении уйгурского царства в середине IX в. большую роль сыграли внутренние междоусобицы — восстание против уйгурского кагана, поднятое одним уйгуром по имени Гюйлу Бага (739 г.), который указал киргизам ставку уйгурского кагана. По мнению А. Н. Бернштама, Гюйлу Бага — исторический прототип образа Алмамбета. Во время битвы с киргизами уйгурский каган Чжан-Синь был убит, а его жена Тайхо, по происхождению катайская царевна, попала в плен к победителям. А. Н. Бернштам нашел в «Манасе» отражение и этого упоминаемого в тех же китайских источниках исторического эпизода — в образе катайской царевны Бурулча, дочери Эсен-хана, тайной мусульманки и возлюбленной Алмамбета, которая достается победителям и становится женой Алмамбета после победы Манаса над катайцами. Ряд других собственных имен, географических и племенных названий и отдельных мотивов «Манаса» проф. Бернштам также пытался истолковать на общей основе своей гипотезы как древнейшие напластования эпоса, сложившиеся еще на первоначальной родине киргизов в верховьях Енисея в эпоху «хана Яглакара» (*59*, 139—140; *56*, 11—13).

Гипотеза эта слагается из двух звеньев, дополняющих друг друга.

1. Уйгурская гипотеза: отождествление «великого похода» Манаса против катайцев на Бейджин с историческим походом киргизов против уйгуров, закончившимся разгромом уйгурского государства в 840 г., и самого Манаса — с киргизским ханом, предводительствовавшим в этом походе и скончавшимся в 847 г.

2. «Яглакаровская» гипотеза: отождествление киргизского хана, не названного по имени в китайских источниках, с Яглакаром, могильный камень которого найден был в урочище Суджи.

Вторая гипотеза целиком принадлежит проф. Бернштаму.

«Яглакаровская» гипотеза отпала после авторитетного разъяснения проф. С. Е. Малова, который рассматривает слова «Яглакар-хан-ата» (в переводе Бернштама — «отец мой, Яглакар-хан») как собственное имя. Согласно С. Е. Малову, надпись читается так: «Я, Яглакар-хан-ата, пришел. . .» («келдим», а не «келди»).

С. Е. Малов указывает, что Яглакар был не ханом, а киргизским сановником, «буюруком» (приказным), как видно из дальнейших строк надписи (*220*, 171—172; *221*, 76—77). Сходным образом толковал эту надпись и академик В. В. Бартольд, по словам которого, она составлена «от имени жившего в стране уйгуров сановника киргизского происхождения» (*40*, 486).

Вопрос об имени гипотетического «прототипа» Манаса имеет, однако, для проблемы исторического происхождения киргизской эпопеи второстепенное значение. Но и уйгурская гипотеза не подтверждается фактами. Мы не имеем в «Манасе» никаких указаний на то, что «великий поход» когда-либо являлся походом против уйгуров. Бейджин в изображении киргизских сказителей — не резиденция давно забытого уйгурского кагана Беш-Балык, а многолюдная, пышная столица огромного государства. Отметим, что Бейджин (т. е. Пекин), древняя столица Китая, только с 1425 г. получила это название, означающее «северная столица» (в противоположность «южной столице» — Нанкину), под которым его знает киргизская эпопея. С другой стороны, тюркские народы вряд ли когда-либо называли уйгурскую столицу Бейтин, поскольку уже в орхонских надписях она упоминается под тюркским названием Беш-Балык (около 713 г.).

Неубедительны и сопоставления Алмамбета с уйгурским вельможей — предателем Гюйлу Бага, а его возлюбленной Бурулчи — с катайской царевной Тайхо, женой уйгурского хакана. Случаи восстаний непокорных племенных вождей и вассалов и перехода их на сторону врага весьма обычны в исторических условиях раннего средневековья; жена побежденного властителя обычно становится добычей победителя, а вожди тюркских племен, чтобы поднять авторитет своей власти, особенно охотно брали в жены катайских царевен. Между тем более специфические черты эпической биографии Алмамбета и Бурулчи не имеют никаких соответствий с судьбами их предполагаемых прототипов.

Вообще стремление представителей так называемой «исторической школы» изучения эпоса (Всеволод Миллер) непременно находить в исторических документах «прототипы» героев эпических сказаний оказались для науки ложным путем. Достаточно напомнить о том, что первый из русских богатырей — Илья Муромец, так же как и наиболее прославленный из героев германского эпоса Зигфрид, не имеет исторических прототипов.

Отдельные географические и племенные названия, встречающиеся в «Манасе», могут, конечно, восходить к алтайско-енисейскому периоду истории тюркских кочевых племен Средней Азии, но это обстоятельство само по себе еще не может служить доказательством алтайско-енисейского происхождения исторического сюжета («великого похода»), и тем более всей киргизской эпопеи в целом.

Добавим самое существенное: борьба с уйгурами в 840 г., хотя и победоносная, была в конечном счете лишь эпизодом в многовековой истории киргизского народа, тогда как возможность покорения Китайской империей, в ту пору самым могущественным и культурным государством Центральной и Восточной Азии, неоднократно вставала перед тюркскими кочевыми племенами, в том числе и перед киргизами, как в алтайско-енисейский, так и в позднейший среднеазиатский период их истории. Таков основной исторический фон, определивший внешнеполитическую ориентацию эпической традиции «Манаса».

Есть все основания предполагать, что эпоха героического подъема и первого расцвета государственного объединения киргизских племен в IX—X вв., сопровождавшаяся постоянными воинскими столкновениями с катайцами, уйгурами и другими соседними тюркскими племенами, отразилась в эпических песнях, влившихся в многообразно переоформленном виде в «океан поэзии» киргизской эпопеи. Однако последующие столетия бурной исторической жизни киргизского народа изгладили из его эпических преданий почти всякое воспоминание об этом древнейшем периоде киргизской истории. В результате изменившейся исторической обстановки в качестве противников киргизов в «Манасе» выступают калмыки, причем калмыцкие ханы, по представлению эпоса, являются вассальными князьями «великого хакана», китайского императора.

Исторический фон борьбы киргизов с калмыками мог сложиться только в период от начала XV в., когда на развалинах монгольской империи Чингиз-хана образовалось новое могущественное государство ойратов (калмыков), и до середины XVIII в., когда остатки этого государства были уничтожены маньчжурскими правителями Китая (1758). За этот период Семиречье, область Иссык-Куля и Тянь-Шаня и Средняя Азия до Ташкента, Сайрана и Туркестана неоднократно подвергались опустошительным набегам калмыков (*46*, 87 и сл., 96 и сл.).

Как сообщает В. В. Бартольд, в мусульманских исторических источниках XVI—XVII вв. язычники-«калмаки» считаются самыми могущественными врагами среднеазиатских мусульман (*39*, 539). Борьба с калмыками в сознании тюрков-мусульман приобретает характер «священной войны» против «неверных» («газават»). Сын хана Мухаммед-Хайдара по имени Рашид, совершивший (в союзе с киргизами) ряд удачных походов против калмыков (1522—1524), получил за это почетное прозвище «Гази» (воитель против неверных) (*46*, 93). В XVII в. калмыки захватили Семиречье, и ставка калмыцкого хана находилась на реке Или. После уничтожения калмыцкого государства во второй половине XVIII в. казахи и киргизы вернулись в Семиречье.

События калмыцких войн XV—XVI вв. связаны с окончательным распадом монгольской империи Чингизидов и ее ближайших

наследников (Золотой Орды — на западе и государства Тимуридов — на востоке) и с образованием на их развалинах новых племенных и государственных объединений тогда еще кочевых тюркоязычных народов, расположенных на широких степных пространствах «кыпчакских степей» (Дешт-и-Кыпчак) от Волги и Урала до Иссык-Куля и Тянь-Шаня (ногайцев, казахов, каракалпаков, узбеков и киргизов). Для всех упомянутых народов эта эпоха связана с пробуждением исторического и государственного сознания, отраженного в эпическом творчестве. В эпосе тюркских народов Средней Азии главными врагами, с которыми борются тюркские богатыри, всегда являются «язычники» — калмыки. Так обстоит дело, например, в казахских богатырских песнях («Кобланды-батыр», поэмы казахско-ногайского цикла — «Муса-хан», «Орак и Мамай»), в позднейшей узбекской (кунгратско-байсунской) редакции «Алпамыша» (XVI в.). С другой стороны, как указал академик С. А. Козин, времена политического могущества кочевого государства ойратов в XV в. отразились в воспоминаниях калмыцкого народа в эпическом цикле «Джангариада» (*198*, Введение, 83).

Согласно сообщению исторических источников, в первой половине XVI в. киргизы, живущие в области оз. Иссык-Куль и Западного Тянь-Шаня, то находятся в подчинении у калмыков и монгольских ханов Могулистана, то восстают против них и ведут с ними ожесточенную борьбу. Мусульманские историки XVI—XVII вв. «характеризуют киргизов как воинственный и сильный народ, стойко сопротивляющийся попыткам соседей их закабалить» (*56*, 23). Киргизов называют «дикими львами Могулистана» (*40*, 512). «Они не кафиры и не мусульмане, живут на крутых горах, в которых есть проходы. Если какой-нибудь царь поведет на них войско, то они отправляют свои семьи в глубь гор, а сами занимают те проходы, чтобы никто не прошел» (*46*, 97). Киргизы совершают набеги на Семиречье под предводительством своего вождя, носящего мусульманское имя Мухаммед, доходят до Ташкента, Сайрама и Туркестана (1514), с другой стороны — до Кашгара и Яркенда в Восточном Туркестане (1558 и 1680) (*40*, 514—519). «Киргизы держат под своим контролем северную часть Восточного Туркестана и Фергану, особенно в первой половине XVII века»; «В XVII веке киргизы распространили свою власть на Памир, заняв в 1635 году Каратегин и Гиссар, затем дошли даже до Балха, т. е. Афганистана, где и поныне имеются группы киргизской народности» (*56*, 23).

Так создаются исторические предпосылки для «походов» Манаса и раздвигаются географические рамки этих походов.

Таким образом, период «калмыцких войн» (в особенности XVI—XVII вв.) явился для сложения исторического сюжета «Манаса» определяющим.

Все это время казахи были ближайшими соседями киргизов и в ряде случаев их союзниками и соучастниками их походов. В пер-

вой половине XVI в., при казахских ханах Тахире и Хак-Назаре, киргизы и казахи находятся в тесном союзе, в составе политического объединения одного кочевого государства. Хак-Назар провел свои детские и юношеские годы среди ногайцев; при нем установились также тесные связи между казахами и Ногайской ордой (*173*, 174). После гибели Хак-Назара (1580) киргизы и казахи больше уже не объединялись под властью одного хана (*40*, 516—517). Однако период их тесного общения засвидетельствован в «Манасе» рядом исторических по своему происхождению имен героев казахско-ногайского эпоса, время сложения которого относится к XV—XVI вв. Герои эти принадлежат к числу вассальных ханов, которые, согласно киргизскому эпосу, возглавляют самостоятельные племена и при разных обстоятельствах покорились Манасу, иными словами, вошли в цикл эпоса со стороны.

Так, Эр-Кёкчё в «Манасе» — казахский хан, сын Айдар-хана и потомок Камбар-хана, побежденный Манасом в поединке. В казахском эпосе богатырь Эр-Кёкшю — сын Камбар-хана; он погибает в битве с каракыпчаком Кобланды-батыром (*296*, ч. III, 88—101; *282*, 80—85, 79). Валиханов отождествил этого казахского богатыря с упоминаемым в Никоновской летописи татарским богатырем Когчой, убитым в 1423 г., во время набега хана Куйдаша на г. Одоев («Тогда же убили и Когчю, богатыря татарского, велика суща телом и силою») (*80*, 71).

Любопытно отметить, что другом и соратником Эр-Кёкшю в той же казахской богатырской песне, записанной Радловым, является богатырь Манаша, конь которого тоже носит имя Ак-Кула (*296*, ч. III, 89—90). Совпадение с именем Манаса очевидно, и оно является свидетельством обратного воздействия киргизского эпоса на казахский.

Месть за убитого Эр-Кёкшю, согласно казахским эпическим сказаниям, совершает его сын, юный богатырь Эр-Косай. Совпадение его имени с именем старого Кошоя из рода катаган, может быть, также не случайно. Кошой в киргизском эпосе — одна из самых колоритных фигур и занимает в нем почетное место рядом с Манасом, Алмамбетом и Бакаем. Однако мы уже отметили, что цикл эпических сказаний о Кошое, как видно из намеков в эпосе, был гораздо шире, чем эпизоды его биографии, связанные с Манасом. Возможно, что в состав этих сказаний первоначально входил и типичный сюжет мести юного героя за убитого отца.

Другой соратник Манаса из числа покоренных им ханов — караногаец Джамгырчи. Он хорошо известен в казахско-ногайском эпосе под именем Жангбыршы как мурза Ногайской орды, брат Муса-хана и внук Идиге. Исторический Ямгурчи и его старший брат Муса были правнуками Едигея и неоднократно упоминаются в русских летописях как мурзы Ногайской орды. Они принимали ближайшее участие в событиях, положивших конец татарскому

владычеству на Руси: вместе со своим родичем ханом Иваком Шибанским (ханом тюменских татар) Ямгурчи и Муса напали на ставку последнего золотоордынского хана Ахмата после его неудачного похода на Москву при Иване III и отступления от р. Угры, разграбили ставку и убили самого хана (6 января 1481 г.). В 1500 г. оба брата совершили неудачный поход на Казань против союзника Москвы хана Абдул-Летифа. В 1502 г. они отправили в Москву посольство «о любви» (т. е. для мирных переговоров) (*278*, т. XII, 203, 253—254; *183*, т. V, 99, 159). В эпосе ногайского цикла Жангбыршы выступает как соратник Муса-хана и как герой самостоятельной богатырской песни. В казахском сказании об Эр-Кёкшю и Эр-Косае, записанном Радловым, он упоминается в числе противников этих героев.

Среди сорока дружинников Манаса у Радлова упоминается имя Кен-Джанбая, сына Канана (*296*, ч. V, гл. II, ст. 1157, гл. V, ст. 1476). Кен-Джанбай, или просто Джанбай, из рода кенегес известен из казахско-ногайского эпоса как вельможа и богатырь хана Тохтамыша и играет существенную роль в его распре с Идиге. В казахском эпосе он является также героем самостоятельного эпического сказания. Другой богатырь — Агыш, выступающий то в числе дружинников Манаса, то в числе побежденных им противников (там же, гл. III, ст. 530, гл. IV, ст. 86 и др.), перекликается по имени с ногайским мурзой Агышем. Исторический Агыш был сыном Ямгурчи и упоминается в русских летописях и в родословных князей Ногайской орды (*84*, ч. II, 244—245). По сообщению барона Герберштейна, посла германского императора в Москве, Агыс (Агыш) вместе со своим двоюродным братом, ногайским князем Мамаем (Ших-Мамаем русских летописей, сыном Мусы), в союзе с крымским ханом Махмет-Гиреем захватил Астрахань (1521—1522); но, боясь усиления крымцев, братья внезапно напали на Махмет-Гирея, убили его, перебили его войско, находившееся в Астрахани, и преследовали бежавших до самого Перекопа (*104*, 155—156). В казахско-ногайском эпическом цикле Тел-Агыс, сын Жангбыршы, принимает ближайшее участие в кровавой распре между сыновьями его дяди Муса-хана (казахская поэма «Орак и Мамай»). а также выступает как герой самостоятельной богатырской песни.

В связи с обилием в «Манасе» исторических имен, связанных с ногайскими эпическими сказаниями, следует отметить, что сам Манас, согласно киргизскому эпосу, происходит, как упоминает Радлов, из рода сары-ногай (желтые ногайцы) или, как у Орозбакова, является внуком хана Ногая, родоначальника всей ханской семьи Манаса. Как известно, Ногайская орда получила свое название от всемогущего золотоордынского правителя и временщика при нескольких ханах Ногая (убит в 1300). Но только при потомках эмира Едигея, в XV—XVI вв., в особенности же после падения Золотой Орды (1480), с последней четверти XV до последней

четверти XVI в., Ногайская орда, объединившая в своем составе тюркские кочевые племена в западной части «кыпчакских степей», до границ Москвы и Крыма, играла важную политическую роль в борьбе между Москвой, Казанью, Астраханью и Крымом и в судьбах всех тюркских кочевых племен Средней Азии и Юго-Западной Сибири. Именно в эту пору эпические сказания, связанные с историей Ногайской орды, получают широчайшее распространение среди тюркских народов Средней Азии и Сибири, входят как органическая часть в состав эпических преданий казахов и находят частично отражение в киргизской эпопее «Манас». Самое слово «ногаец» в употреблении среднеазиатских народов приобретает как бы расширенное значение, особенно в применении к героям эпических сказаний прошлого.

С казахско-ногайской эпической традицией связано, по-видимому, и имя жены Манаса — Канык*е*й. В эпическом сказании об Идиге Канык*е*й и Танык*е*й — дочери хана Тохтамыша, доставшиеся в плен Идиге после победы над их отцом; по распространенному обычаю они становятся женами победителя (*80*, 259). Персидские исторические источники подтверждают факт захвата Идигеем одной из дочерей Тохтамыша, от которой он имел сына. Выдачи этого сына и его матери в качестве заложников потребовал впоследствии от старика Едигея сын Тохтамыша, Джелал-ад-дин (*343*, т. II, 194). В казахско-татарском переводе «Истории монголов» Рашид-ад-дина («Сборник летописей», около 1600 г.) сообщается и имя этой дочери Тохтамыша: в издании проф. И. Березина — Джанык*е*й (вероятно, неправильно прочитано вместо Ханык*е*й) (*63*, т. II, ч. 1, 158). Тем самым имя это должно считать если не историческим, то во всяком случае засвидетельствованным в традиции, близкой к событиям конца XVI в. В казахском эпосе имена Канык*е*й и Танык*е*й стали традиционными именами для дочерей вражеского (обычно калмыцкого) хана, которые становятся добычей казахского богатыря, героя сказания. В богатырской песне «Шора-батыр» так называются сестры калмыцкого хана Карамана. Победив Карамана, Шора женится на Канык*е*й, а его друг Йсим-бай — на Танык*е*й. В песне «Кобланды-батыр» Канык*е*й и Танык*е*й — дочери калмыцкого хана Алшагира; они попадают в плен к Кобланды и при дележе добычи достаются его соратнику, богатырю Караману (*259*, 43, 93). Не случайно, может быть, имя или, скорее, прозвище Канык*е*й (собственно, ласкательная форма — «молодая ханша») перекрывает в «Манасе» другое имя этой героини — Санырабига.

Канык*е*й — дочь таджикского хана Темира или Ша-Темира (т. е. шаха Темира), царствующего в Бухаре. Имя последнего, несомненно, восходит к историческому времени знаменитого завоевателя Тимура, правителя Самарканда (умер в 1405). Под именем Са-Темира (с казахской заменой ш через с) Тимур известен в ка-

захско-ногайском эпосе, где, в соответствии с историческими фактами, он побеждает хана Тохтамыша с помощью Идиге. Форма имени свидетельствует об общем источнике и снова указывает на связь между киргизским и казахско-ногайским эпосом, сложившуюся в XV—XVI вв. В современном киргизском эпосе Темир утерял всякую связь со своим историческим прототипом, кроме имени: известно, что Орозбаков считал эпического героя Темира и знаменитого завоевателя Тимура разными лицами. У Каралаева историческое имя Ша-Темир, утратившее свое значение, заменено сказочным Кара-хан.

Указанные факты опровергают распространенное мнение о полной изолированности «Манаса» и киргизского эпоса от среднеазиатских эпических традиций. Напротив, обилие общих эпических имен, в значительной части исторических, свидетельствует об общих исторических судьбах среднеазиатских народов (в особенности киргизов и казахов) и о живом взаимодействии их эпического творчества. Это взаимодействие относится, очевидно, к тяньшаньскому периоду истории киргизов, более точно — к периоду XV—XVIII вв.: оно позволяет выделить среднеазиатский по преимуществу исторический слой киргизской эпопеи.

Из произведений киргизского «малого эпоса», оставшихся вне цикла «Манас», среднеазиатские источники имеет поэма «Джаныш и Байыш», представляющая близкую сюжетную параллель к популярной хорезмско-туркменской воинской повести «Юсуф и Ахмед» («Боз-Оглан») (см. ниже, стр. 198—201). Киргизское народное предание о Толубай-сынчи отражает общее среднеазиатское сказание о Кёроглы, отец которого был также ослеплен жестоким и несправедливым ханом, своим господином (в узбекском эпосе Толибай-сынчи известен как дед Гороглы) (*165*, 112 и сл.).

С эпохой калмыцких войн связаны, по-видимому, и имена главных врагов Манаса, в той мере, в какой они могут считаться историческими. Имя катайского властителя Эсен-хана имеет исторические параллели с именами нескольких калмыцких и монгольских ханов и полководцев. В пору первоначальной военной экспансии кочевого государства ойратов (калмыков), в первой половине XV в., мусульманские исторические источники неоднократно называют имя калмыцкого военачальника Эсень-тайчжи, сына главного ойратского вождя того времени — Тогона. Как сообщает академик Бартольд, мусульманский правитель Могулистана Вейс-хан (между 1418 и 1428 гг.) много раз воевал с Эсень-тайчжи. Вейс-хан сражался с калмыками в 61 битве, из которых одержал победу только в одной; два раза он был взят в плен калмыками и против своего желания должен был выдать за Эсень-тайчжи свою сестру (*46*, 86—87). Возможно, что историческое имя этого калмыцкого вождя сохранилось в киргизской эпопее за властителем калмыков и катайцев. Имя Эсень-бука носили два мон-

гольских правителя из рода Чингиз-хана: первый управлял чагатайским государством в начале XIV в. (ум. в 1318 г.), второй был властителем Могулистана в середине XV в. (1432—1462); при последнем казахские племена, отложившиеся от узбекского хана Абулхайыра, перекочевали в Могулистан, на берега р. Чу (около 1456 г.) (*46*, 75 и сл., 88).

Наибольший интерес в этой связи представляет имя главного катайского богатыря, сильнейшего противника Манаса — Конур-бая (по Радлову — Конгур-бай). Оно созвучно имени наиболее прославленного из богатырей Джангара — Хонгора (Буумин-Улан-Хонгор). Имя Хонгор в монгольских языках означает «светло-рыжий», «светловолосый»; «хунгур» — «буланый конь». Сходное значение имеет слово «конгур» в тюркских языках (ср. кирг. «конгур» — «темно-бурый», «смуглый»). Сходство этих имен заметили сами киргизские манасчи, столкнувшиеся в Восточном Туркестане с певцами калмыцкой «Джангариады». По их словам, калмыки тоже знают Конгур-бая; в их песнях он — главный герой. Такое совпадение вряд ли случайно и вместе с тем не может объясняться «заимствованием» героя из эпоса иноязычного, и притом вражеского, народа. Оно скорее указывает на то, что калмыцкий богатырь Хонгор—Конгур имел своим прототипом реальное историческое лицо, имя и память о котором сохранились одновременно в эпосе как самих калмыков, так и киргизов. Весьма возможно, что это был крупнейший калмыцкий вождь, живший во второй половине XVI в. и упоминаемый в калмыцких исторических источниках, — хан-нойон Хонгор (*558*, 25—26; *526*, 500; *482*, 117). Этот Хонгор был главой калмыцкого племени хошоутов и родоначальником династии, возводившей себя к брату Чингиз-хана, Хасару. Его сыновья известны в калмыцких сказаниях под эпическим прозвищем «пять тигров» (*199*, 98). При них калмыки приняли ламаизм и распространили свою власть на Тибет. Хошоуты господствовали в кочевом государстве ойратов в XVII в., в период наибольшего могущества и широчайшей военной экспансии калмыков.

Историческим является в эпопее, по-видимому, и имя калмыцкого хана Алооке. Имеются сведения «о нашествии калмыков под предводительством Аляку» на среднеазиатский город Отрар. А. К. Кларе, сообщивший эти сведения, связывает это событие с калмыцкими войнами XVII—XVIII вв. (*170*, 12—13). Легендарный характер имеют устные предания о нашествии Аляку, записанные Н. Н. Пантусовым в Атбаши (в Тянь-Шаньской обл.). Калмыцкий хан выступает здесь как всемирный завоеватель, подчиняющий своей власти весь Туркестан (*268*, 69—71). Интересно совпадение с эпизодом в «Манасе», где Алооке, покорив Среднюю Азию, переносит свою ставку в Андижан (вариант Орозбакова).

Между этими именами калмыцких ханов, закрепившимися в разное время в народной памяти, эпос устанавливает новые

связи, объединяя их в генеалогических рамках одного калмыцко-катайского царствующего дома. Конурбай становится сыном Алооке, Алооке — братом Эсен-хана; катайский царствующий дом пополняется новыми лицами, носящими уже тюркские или даже арабско-мусульманские имена, такими как братья Эсен-хана, Кара-хан и Азиз-хан (или Сорундук), отец Алмамбета. Возлюбленная Алмамбета, Бурулча, тоже член этой семьи: она — дочь Эсен-хана. У Эсен-хана есть и сын — Бёрюкёз, который в эпосе только упоминается.

Таким образом, встречающиеся в эпосе исторические или полуисторические имена, оторвавшись от реальной исторической почвы, входят в состав эпического сказания не с подлинной исторической судьбой своего носителя, мнимого прототипа эпического героя, а нередко в совершенно новой сюжетной функции, подсказанной идейно-художественным содержанием и развитием самого эпоса.

За вычетом этих более поздних имен, вошедших в киргизскую эпопею вместе с историческими наслоениями XV—XVII вв., эпохи калмыцких войн, остаются имена и образы героев, относящиеся к древнейшему, доисторическому слою киргизской эпической традиции. Традиция эта восходит, как у большинства других тюркоязычных народов, к архаическому типу богатырской сказки с характерными для нее элементами сказочно-мифологической фантастики. К этому слою Радлов относит самого Манаса и Джолоя, в которых он усматривает «не исторические личности, а мифические фигуры, гораздо более древние, чем исторические воспоминания киргизов». «Исторические воспоминания, — по мнению Радлова, — слились [в киргизском эпосе] с древними преданиями и сказками в новые создания фантазии» (*296*, ч. V, X—XII).

Образ самого Манаса — легендарного вождя киргизского народа, — вероятно, древнее, чем имена большинства его родичей и соратников, древнее также историко-географического фона, с которым прочно связан в своем позднейшем развитии исторический сюжет эпопеи (борьба киргизов с калмыками и катайцами). Само происхождение имени Манаса (как и имени его сына Семетея) до сих пор не получило удовлетворительного и бесспорного объяснения. Интересно отметить, что оно созвучно с именем Алпамыша, одного из древнейших героев тюркского эпоса, судьба которого в различных версиях дошедшего до нас сказания может быть вполне достоверно прослежена до X в. н. э. (огузская версия) и с большой вероятностью еще раньше — до VI—VIII вв. (алтайская версия «Алып-Манаш», перекликающаяся со сходными по сюжету монгольскими сказаниями) (*356*, 79—126; *312*).[3] Имя Алпамыш представляет собою производную форму от «алп» (богатырь) и Мамыш, или Манаш, как о том свидетельствуют варианты этого имени: Мамыш-бек (в «Родословной туркмен» Абулгази-

[3] Ср. также стр. 217—218 настоящего тома. — *Ред.*

хана) (*203*, 78), Алып-Манаш (в алтайской версии). Правда, сюжет «Алып-Манаша» (героическое сватовство и возвращение мужа на свадьбу своей жены) не имеет никаких точек соприкосновения с киргизской эпопеей, однако совпадение имени (может быть, нарицательного, как прозвище богатыря) само по себе является указанием на древность киргизской эпической традиции: алтайский «Алып-Манаш», перенесенный огузами в Среднюю Азию в VIII—IX вв., должен был до этого времени находиться в непосредственном соседстве с киргизским «Манасом», бытовавшим в верховьях Енисея.

Мы отмечали уже в образе Манаса архаические черты — исполинский рост и сверхчеловеческую силу, скорее характерные для сказочного великана, чем для героя исторического эпоса. Весьма древние корни имеет и представление о магической неуязвимости героя, универсально распространенное в эпосе тюркских народов и выраженное в «Манасе» и «Алпамыше» одинаково древней формулой. Из сюжетов, прикрепленных к Манасу, с древнейшей алтайско-енисейской богатырской сказкой может быть связан в особенности «заговор Кёзкаманов» (убийство героя коварными родичами и его воскрешение), а возможно, и поход Манаса и его соратников в «страну, откуда нет возврата» («Барса кельбес»). Конечно, в процессе многовекового развития образа Манаса эти древние сказочно-мифологические черты были многократно перекрыты историческими: Манас становится могучим вождем союза киргизских племен, защитников своего народа, великим полководцем и мудрым властителем.

Из соратников Манаса к древнейшему сказочно-мифологическому слою относится Эр-Тёштюк — один из вассальных ханов Манаса, образ, вошедший в эпос из самостоятельного сказания. Эр-Тёштюк известен в казахском народном предании и у тюркских народов Сибири (*282*, 85—95; *296*, ч. IV, гл. I, ст. 443—476). Киргизский эпос сохранил о нем обширную сказочную поэму, записанную Радловым и вторично изданную в версии манасчи Каралаева, насчитывающей 49 глав и около 16 000 стихов (там же, ч. V, гл. IV, ст. 526—589; *459*). Имя героя Эр-Тёштюк Радлов толкует как «ер-тюшлюк» — «подземный герой» («спустившийся под землю») в соответствии с формой этого имени в сибирской сказке (там же, XIV). О Тёштюке рассказывается, что он пробыл семь лет в подземном мире. Рассказ о приключениях Тёштюка представляет собой весьма оригинальный вариант широко распространенного международного сказочного сюжета о «трех царствах» (сказочный каталог, № 301) (*21*, 26). Герой этой сказки спускается под землю, освобождает трех царевен (или царевну) от сказочного чудовища и после ряда приключений спасается из-под земли с помощью чудесного помощника — гигантской птицы Симург (в киргизском варианте — Алп-Кара-куш), выносящей его на поверхность земли на своих крыльях. В основе этого

сказочного сюжета, вероятно, лежат более древние мифологические представления о посещении героем подземного потустороннего мира, царства мертвых. Сюжеты подобного рода характерны для алтайской богатырской сказки (ср., например, *250*, 31—64, 107—127 и др.) и связаны с древними шаманистскими верованиями тюркских народов. В «Манасе» неоднократно встречаются попутные упоминания о приключениях Эр-Тёштюка под землей (*296*, ч. V, гл. IV, ст. 90—92, 698—702, 1042—1050 и др.; ср. *80*, 219). Он — младший и самый любимый из девяти сыновей Элемен-бая. «Уже семь лет прошло с тех пор, как я спустился в недра земли, но только семь дней прошло с тех пор, как я поднялся на ее поверхность, — говорит о себе Эр-Тёштюк в варианте Орозбакова. — Крови у меня осталось всего одна ложка, а тело у меня все посинело» (по-видимому, намек на пребывание героя в царстве мертвых).

Сходные предания, очевидно, лежали в основе образов и эпизодов, повествующих о некоторых других богатыря цикла «Манаса». О старом Кошое, как было сказано выше, во всех записях «Манаса», начиная с записи Валиханова, неизменно говорится, что он «открыл запертые ворота рая». Возможно, что здесь сохранилось в мусульманизованной форме аналогичное сказание о посещении героем загробного мира. Другой, менее известный герой — Джюгерю (или Югерю), согласно сообщению Радлова, «входил в сношения с мертвыми» (*296*, ч. V, IX). О нем Радлов слышал песню, которая осталась незаписанной (там же, XVII). Орозбаков называет имя Джюгерю в числе ханов и батыров, приглашенных на поминки по Кокетею. О богатырше Сайкал Каралаев рассказывает, что она и Манас дали друг другу слово встретиться на том свете. Когда Манас умирает, Сайкал насильно приводят к умирающему и заставляют ее облечься в траурные одежды. Все это — остатки древних преданий, сохраненные эпической традицией и уже не вполне понятные самим сказителям.

Наиболее ярко выступают сказочные черты в образах врагов Манаса — прожорливого великана Джолоя, ханши Оронгу, великанши Канышай, богатырши Сайкал, одноглазых циклопов Малгуна и Мады-хана и волшебного стрелка Коджоджаша.

Сказочная прожорливость Джолоя, которая в эпосе является одним из элементов обычной гротескно-комической характеристики вражеского богатыря-исполина, напоминает великанов-людоедов из народной сказки. «Он съедал сразу шесть батманов жареного зерна, и всегда пахло пшеницей от Джолоя. Он выпивал зараз кровь 60 коней. Вот каков он был, великан Джолой», — говорит Орозбаков. «Еда не утоляла его голода, питье не унимало его жажды», — заявляет сказитель, записанный Радловым (там же, ст. 5—6). Согласно Радлову, хан Джолой, «могучий обжора», является единственным «достойным противником» Манаса. «Благодаря исполинскому своему телосложению и сверхъ-

естественной силе, — пишет Радлов, — он может быть побежден только тогда, когда он впадает после истребления неимоверного количества пищи и напитков в свойственный ему одному смертоподобный сон» (там же, IX). Радлов записал обширную эпическую поэму сказочно-героического содержания «Хан Джолой», в которой этот богатырь — главное действующее лицо (там же, 369—526). Поэма не связана с циклом «Манас». Джолой является в ней, вопреки всей остальной киргизской традиции, ногайцем; среди его врагов-калмыков называются Конурбай, Карача и др. Поэма содержит ряд традиционных сюжетных элементов, широко распространенных в эпосе тюркских и монгольских народов: угон табунов, героическое сватовство, предательство сестры героя, ставшей любовницей вражеского богатыря, опьянение героя, его пленение и заточение в подземелье, захват его жены, рождение сына, месть сына за отца и освобождение героя. Богатырша Сайкал (или Ак-Сайкал) в этой поэме, как и в версии «Манаса», записанной Радловым, является женой Джолоя.

Среди сказочных врагов Манаса в лагере калмыков и катайцев особого внимания заслуживают одноглазые великаны, известные в античном мифе и эпосе под именем циклопов. Сказания об одноглазых великанах («жалгыз көзду дөө») широко распространены в Средней Азии. В частности, повсеместное распространение имеет здесь сказочный сюжет, известный у большинства народов Запада и Востока и отраженный в «Одиссее» Гомера в рассказе об ослеплении Одиссеем циклопа Полифема (международный сказочный каталог, № 1137) (*21*, 76). Сюжет этот засвидетельствован у тюркских народов уже в средневековом огузском эпосе «Китаб-и Коркут» («Песнь о том, как Бисат убил Депе-Гёза»; Депе-Гёз — одноглазый великан-людоед, у которого глаз находится на темени, — «темеглазый»). В «Манасе» этот сюжет, известный также в казахских, киргизских и алтайских легендах и сказках (*263*, 61—64; *361*, 15—25; *6*, 150—151), представлен у Орозбакова в эпизоде с охотником Кутубием (в первом «казате»).

Одноглазый великан Малгун, сторожащий границы Катая, встречается Алмамбету и Сыргаку во время разведки. Малгун неуязвим: «Не поранить его мечом, даже пика ему нипочем, не пробьет секира его» (*224*, 251). Сыргак пронзает его глаз «найзой» (пикой). Глаз, судя по рассказу в «Китаб-и Коркут», — единственное уязвимое место чудовища: этим, по-видимому, объясняется способ его умерщвления в сказке. Шесть дней и ночей гоняются киргизские богатыри за слепым великаном, покуда Сыргак не сбивает с него волшебный шлем, охранявший его жизнь (второй вариант мотива магической неуязвимости). Тогда Алмамбет отрубает великану голову.

Одноглазый великан Мады-хан-дөө выступает против киргизов во главе большого катайского войска в битве под стенами Бейд-

жина. Он выезжает в бой верхом на однорогом бугае. Мады-хан тоже представляется неуязвимым; тело его звенит, как металл, когда его ударяют копьями: «Копьями били по всем местам — не замечает ударов Мады»; «рубят, колют батыры его — не берут секиры его; рубят, колют его силачи — не берут Мады-хана мечи» (там же, 332, 337). В отчаянии Манас обращается с молитвой к Аллаху; тогда копье Манаса пронзает великана, копья других богатырей также вонзаются в его тело, а Чубак ударом меча сносит голову его быку. Здесь победа над неуязвимым великаном получает позднейшую, мусульманскую, мотивировку как победа мусульманского богатыря над язычником.

Вражеские богатыри, выезжающие в бой верхом на быке, хорошо известны в сказочно-героическом эпосе тюркоязычных народов Сибири и принадлежат к его древнейшему слою. Верхом на быках выступают против героя богатыри подземного мира. Таков, например, семиглавый Дельбеген, великан-людоед, отправляющийся в поход на своем сивом быке (см. «Алып-Манаш»). Сам Эрлик, властитель подземного мира, «злой бог» шаманистской религии, выступает в бой верхом «на чернолысом порозе с саженными рогами» (*250*, 193). На позднейших ступенях развития среднеазиатского эпоса этот архаический образ заменяется характерным для романтики феодального Востока образом богатыря-великана, выезжающего верхом на слоне. На слонах выезжают в бой с Манасом 15 балбанов Дубуро-хана (в первом «казате»), как в узбекском сказочно-романтическом эпосе цикла Гороглы великан Макатил («Малика Аяр») (*165*, 390—391).

Со стороны вошел в цикл «Манаса» волшебный стрелок («мерген») Коджоджаш. В киргизском эпосе Коджоджаш известен как герой самостоятельной поэмы об искусном охотнике, истребителе горных коз: серая коза (по-видимому, связанная с мифологическим покровителем горных жвачных животных Кайып-эреном) заманивает его в непроходимые горы, где он и находит смерть. У Каралаева Коджоджаш, сын Карыпбая, вместе с Алмамбетом учился тайной мудрости у шестидесятиглавого дракона. Но он учился на три месяца больше, чем Алмамбет, и поэтому превосходит его в волшебной науке. Коджоджаш — «самый скорый скороход, первый верховой ездок и самый меткий стрелок». Алмамбет боится его больше, чем ангела смерти Азраила (*224*, 180). При отступлении киргизов от Бейджина Коджоджаш поочередно поражает своими меткими стрелами соратников Манаса — Сыргака, Чубака, Серека и многих других, последним — Алмамбета. Манас убивает Коджоджаша выстрелом из своего ружья Ак-келте.

К элементам сказочной фантастики в «Манасе» относятся также «аяры» (колдуны), сопровождающие вражеское войско, заговаривающие погоду и создающие миражи с целью запугать противника, «аджыдары» (драконы), с которыми герои вступают в единоборство, волшебные превращения и оборотничество (в похождениях

Кошоя в Кашгарию и в разведке Алмамбета). Не всё в этих образах имеет одинаково древнее происхождение: самые слова «аяр» (хитрый, коварный), «аджыдар» (от «аждахо» — «дракон»), «дөө» (див, великан) иранского происхождения и указывают на наличие позднейших международных культурных влияний, на возможность проникновения сказочной фантастики в эпос из международных сказочных мотивов. Правда, заимствованное слово в ряде случаев может перекрыть народное представление, имеющее глубокие местные корни: слово «див» заменит забытое древнее обозначение сказочного великана, «аярами» назовутся шаманы, которые в более древние времена должны были сопровождать войско, чтобы магическими средствами доставить ему победу (*46*, 97). Характерно, однако, что все эти чудеса (за исключением волшебных приключений Кошоя) по преимуществу приписываются катайцам или Алмамбету, тоже катайцу по происхождению, научившемуся тайнам волшебства у своих соплеменников (ср. ниже, стр. 89). «Древний и мудрый» катайский народ, по представлению сказителя, владеет тайными знаниями, волшебной наукой, в этом его сила — так мотивируется экзотика чудесного в «великом походе» на Бейджин.

Однако сказочная фантастика не является основным и ведущим элементом в «Манасе»; в этом — отличие эпоса героического, связанного с историей, от более древней по своему содержанию «доисторической» богатырской сказки и от более позднего романического эпоса феодальной эпохи — рыцарского романа на Западе или так называемого «народного романа» в странах мусульманского Востока. «Манас» — типичный героический эпос, подобно узбекскому «Алпамышу» и казахским богатырским песням на Востоке или русским былинам, эпическим песням южных славян, немецким «Нибелунгам» или французской «Песни о Роланде» у народов Запада. В героическом эпосе мифологическое и сказочное сводятся в основном к масштабам героической человечности; господствует не сказочная фантастика, а монументальный реализм, благородный и трезвый, несмотря на наличие идеализации в соответствии с нормой человеческого поведения, сложившейся в народном сознании. Сказочные мотивы встречаются, с одной стороны, как пережитки, с другой стороны, — как позднейший наносный культурный слой. Правда, этих пережитков в «Манасе», в соответствии с архаичным характером киргизской эпопеи, значительно больше, чем в героическом эпосе других народов Средней Азии.

Наиболее поздними и поверхностными являются в «Манасе» наслоения мусульманские. Как уже указывалось выше, мусульманские писатели XVI и даже XVII в. считают киргизов язычниками («кафирами») или полуязычниками, хотя, как видно по имени их предводителя Мухаммеда (ум. около 1533 г.) (*40*, 515), начало

проникновения мусульманства к киргизам относится к достаточно раннему времени. Но даже в XIX в., по свидетельству этнографов и путешественников-европейцев, официальное мусульманство имело у киргизов самый поверхностный характер и широкие народные массы фактически придерживались «двоеверия», в котором древние языческие обычаи и верования продолжали играть немаловажную роль.

В эпосе представления домусульманской эпохи везде перекрыты новой мусульманской идеологией, хотя всюду они просвечивают сквозь эти наслоения недавнего времени. Манас и его соратники, в особенности у Орозбакова, являются ревностными мусульманами, а борьба против калмыков и катайцев истолковывается многими сказителями как своего рода «священная война» («газават») против «неверных».

Рассказ об обращении Манаса в мусульманство 550-летним старцем Ай-коджо, современником и посланником пророка Мухаммеда, несомненно, является позднейшей мусульманской легендой, некоторые детали которой (видение ада или рая) восходят в конечном счете к общеизвестной легенде о призвании Мухаммеда. Имя Ай-коджо как святого старца, паломника в Мекку, связано с «Манасом» и в записях Валиханова, где в числе приглашенных на поминки по Кокетею упоминается «золотобородый» ходжа по имени Ай-ходжа «в белой чалме, огромной, как котел, с посохом в руке, в устах его призыв, и сам на божьей дороге, на стороне, где заходит солнце» (*80*, 220). А. А. Валитова высказала предположение, что этот проповедник мусульманства получил свое имя от исторического лица — одного из ходжей, правителей Восточного Туркестана, Ай-ходжи Кашгарского, в свое время известного и почитаемого в Средней Азии, деда правителя Кашгара Юсуфа-ходжи, который в середине XVIII в. поднял восстание кашгарских мусульман против их иноплеменных властителей.

В версии Орозбакова с обращением Манаса в мусульманство связан другой мотив: мальчик Манас, пасущий стада пастуха Овшара, в поисках пропавшего барана встречает в степи «сорок чилтанов» («кырк чилтен»), которые благословляют его и обещают ему свое покровительство и помощь. В дальнейшем чилтаны являются в минуты смертельной опасности на зов Манаса и охраняют героя, отвращая от него копья и стрелы врагов (позднейшее переосмысление мотива магической неуязвимости). «Сорок чилтанов» в мифологии и фольклоре мусульманских народов — сорок святых, таинственных руководителей мировой и человеческой жизни, которые призываются верующими в качестве заступников и в образе человеческом могут присутствовать среди людей (*20*). В среднеазиатском эпосе, прошедшем через влияние мусульманства, чилтаны нередко выступают как покровители героев и их помощники в беде. Аналогичный эпизод встречи с чилтанами рассказывается в узбекском эпосе о мальчике Гороглы: и

он встречает на пути своем чилтанов и получает их благословение.

В легенде с чилтанами связан таинственный Хизр (кирг. Кызыр), пророк, искавший и обретший бессмертие, вечный странник и помощник всех странствующих и находящихся в беде. В версии Каралаева с приходом Хизра связано обращение Манаса в мусульманство.

К позднейшим мусульманским элементам эпопеи относятся рассказы о паломничестве Манаса в Мекку. Паломничество это упоминается уже в записях Радлова (*296*, ч. V, гл. V, ст. 2445—2462); у Орозбакова оно выделено, как мы видели, в специальный эпизод, предшествующий малому походу и смерти Манаса. В версии Радлова упоминается о Сыргаке как участнике паломничества Манаса. У Каралаева такое паломничество совершает и Алмамбет, после принятия им мусульманства, вместе со своим боевым товарищем мусульманином Маджиком («Рассказ Алмамбета»). Каралаев сумел придать жизненные краски этой официальной религиозной теме и осветить ее человеческими чувствами. Алмамбет хочет взять с собою в Мекку и своего богатырского коня Сарала, но паромщик, седобородый старый шейх, отказывается пустить коня на паром: «И золота не захотел старик, проклятый паромщик, злой шейх! Вступил бы в Мекку Сарала». Алмамбет оставляет своего коня на берегу моря на попечении святого старца-диваны. Только шесть дней проводит Алмамбет в Мекке: ему снится покинутый конь, и он решает поскорее оставить «святые места».

Из основных героев эпопеи только двое носят имена мусульманского происхождения: отец Манаса, Джакып (Яков), и лучший соратник героя, богатырь Алмамбет.

Роль Джакыпа в эпосе определяется его традиционным местом в сюжете как бездетного отца (рождение Манаса) и свата (женитьба Манаса). В его характеристике у Орозбакова выступают черты не героические, а бытовые, несомненно, позднейшего происхождения. Джакып богат и хитер, дружит со своими господами и соседями-калмыками, берет себе младшую жену — калмычку и, живя в изгнании, приумножает свои стада и богатства. Его трусливое и покорное поведение по отношению к насильникам контрастирует с героическим характером и поведением его сына, мальчика Манаса. Любопытно, что после смерти Манаса он поддерживает своих младших сыновей от жены-калмычки, Абыке и Кёбёша, против Канукей и Семетея — сына Манаса. В поэме «Семетей» роль Джакыпа как изменника памяти и делу Манаса определяется окончательно. Все это вряд ли исконные черты отца героя. Можно думать, что образ Джакыпа возник в процессе создания генеалогии для первоначально изолированной фигуры Манаса.

В связи с этим следует отметить, что имя матери Манаса также

не имеет в эпосе вполне прочной традиции. У Орозбакова ее зовут Шакан, но прозвище ее, заменяющее имя, — Чийырды. По объяснению сказителя, оно происходит от имени ее первого мужа Чийыра, дяди Джакыпа (Джакып женится на вдове своего дяди по закону левирата). В записях Радлова («Рождение Манаса») однажды встречается имя Чиритчи (там же, гл. I, ст. 12 и сл.), созвучное с Чийырды, но во всех прочих случаях мать Манаса носит имя Чакан либо Бакдёлёт, то самое, которое Орозбаков дает младшей жене Джакыпа, калмычке.

В образе Алмамбета, возможно, древнем по своему происхождению, определяющее значение получили его мусульманские черты «героя веры», катайца-язычника, предназначенного от рождения чудесным образом стать мусульманином, который с мечом в руках будет сражаться на стороне киргизов против своих собственных родичей, оставшихся «неверными», и укажет Манасу путь в Бейджин.

История Алмамбета рассказывается в варианте Орозбакова перед сватовством Манаса и поминками Кокетея, в эпизодах, в которых Алмамбет выступает как действующее лицо. В варианте Каралаева (и у других сказителей иссык-кульской школы) Алмамбет сам рассказывает Манасу свою биографию во время разведки в начале «великого похода». Между этими вариантами имеются довольно значительные расхождения, как и с записью Радлова которая в общем ближе к варианту Орозбакова.

Чудесное зачатие, рождение от престарелого отца, тяжелые роды матери, знамения при рождении, наречение имени младенцу на пиру странствующим дервишем-диваной (или пророком Хизром), ранние боевые подвиги — представляют общие черты традиционной биографии эпического героя, роднящие Алмамбета с Манасом, но здесь эти черты получают специфическое истолкование в духе мусульманской легенды, предвещая появление на свет будущего борца за «истинную веру». У Каралаева мать Алмамбета, Алтынай, — тайная мусульманка. Алмамбет — не сын ее мужа, катайца-язычника Азиз-хана; он зачат чудесным образом от ангела, которого во время сна привел его матери белобородый старец-диванá, впоследствии покровитель Алтынай и ее сына. Этот рассказ Каралаева о чудесном зачатии Алмамбета, может быть, связан с мусульманской легендой о рождении пророка Исы (Иисуса) от архангела Гавриила (*519*, т. II, 21) и представляет собой мусульманизованный вариант древнего мотива о чудесном зачатии эпического и сказочного героя. В другом месте версии Каралаева Алмамбет называется сыном «священного луча» («нур»). Рождение героя от солнечного луча принадлежит к числу распространенных вариантов того же мотива чудесного зачатия.

Алмамбет уже во чреве матери предназначен стать «героем веры»: он рождается в ночь на пятницу, уже обрезанный, с именем пророка Мухаммеда (или со словом «ислам») на устах. Страш-

ные знамения при его рождении — семидесятидневный ливень, потоп и землетрясение — угрожают Бейджину разрушением; рушатся капища языческих богов. В варианте Орозбакова, где мать Алмамбета язычница, его принимает жена дунганина (катайца-мусульманина) Салар, которая перерезает младенцу пуповину, дает ему грудь и ухаживает за ним в течение первых трех месяцев его жизни. Когда спустя три месяца мать-язычница хочет взять ребенка, он плачет и не идет к ней на руки. У Каралаева новорожденного принимает также мусульманин, молодой пастух Маджик, сын купца-ходжи (паломника в Мекку), убитого катайцами. После обращения Алмамбета в мусульманство и бегства из Бейджина пастух Маджик становится ближайшим другом и постоянным спутником молодого героя-изгнанника. С помощью Маджика Алмамбет набирает себе дружину из сорока таких же джигитов-пастухов, Маджик сопровождает Алмамбета в его паломничестве в Мекку. Эти дружба молодого царевича с пастухом — традиционный биографический мотив, уже отмеченный нами в жизни мальчика Манаса, получает у Каралаева также мусульманское истолкование.

Обращение Алмамбета в мусульманство совершается у Каралаева под влиянием матери и чудесного сна, в котором его покровитель, аксакал-диванá, показывает ему блаженство рая и муки ада (как в легенде о Мухаммеде и в рассказе об обращении Манаса). Тайной мусульманкой является здесь также царевна Бурулча, дочь Эсен-хана, двоюродная сестра и возлюбленная Алмамбета, которая обещает молодому герою стать его женой при условии, если он примет ислам. Бурулча действительно становится женою Алмамбета после его возвращения в Бейджин победителем вместе с Манасом. У Орозбакова и Радлова Алмамбета обращает в мусульманство казахский хан Кёкчё. В обоих вариантах новообращенный предлагает своему отцу (у Орозбакова — обоим родителям) принять «истинную веру», и это приводит к вооруженному столкновению между отцом-язычником и его войсками, с одной стороны, и сыном-мусульманином и его джигитами — с другой. У Каралаева Алмамбет во время столкновения убивает своего мнимого отца Азиз-хана. После этого он покидает языческий Катай и уходит к мусульманам, чтобы впоследствии вернуться на родину вместе с Манасом.

Уже Радлов указывал на сходство истории Алмамбета с древнетюркским сказанием об Огуз-хане, легендарном родоначальнике и, согласно той же легенде, первом мусульманском властителе огузов (*296*, ч. V, XIII). Сходство это еще более заметно в новейших записях «Манаса». Действительно, в уже названной выше более поздней мусульманской версии сказания об Огуз-хане, которая сохранилась в «Сборнике летописей» Рашид-ад-дина и в сочинениях Абулгази-хана, Огуз-хан, сын язычника Кара-хана, властителя огузов, как будущий герой веры также чудесным обра-

зом рождается уже мусульманином. В течение трех дней и трех ночей он не берет грудь своей матери-язычницы, пока она втайне от мужа не становится мусульманкой. Когда Кара-хан сватает молодому царевичу дочерей своего брата, Огуз-хан требует от своих будущих жен, чтобы они уверовали в «истинного» бога. Две старшие не соглашаются, и Огуз-хан отказывается от общения с ними; младшая, уверовав по его требованию, становится его женой. Кара-хан, узнав, что сын его изменил вере отцов, собирает против него войско. В завязавшейся битве отец терпит поражение и погибает (*295*, 29 и сл., 43 и сл.). Сказания и песни об Огуз-хане, как уже было сказано (см. выше, стр. 50), еще во второй половине XVII в. имели распространение в Средней Азии, поэтому весьма вероятно, что они оказали некоторое воздействие и на формирование образа Алмамбета как героя веры.

Еще большее сходство с биографией Алмамбета представляет другая широко распространенная в Средней Азии мусульманская легенда. Герой ее, Сатук Бугра-хан, — один из основателей династии Караханидов — первой тюркской династии, принявшей мусульманство, правитель Кашгара и Баласагуна (X в.). Как пе[р]вый мусульманский властитель уйгуров этот легендарный «п[р]светитель» тюркских народов Средней Азии стал после сме[р]предметом религиозного культа и героем поэтической леге[н]ды (*513*, 1—79; *581*, I—XXXIX; см. также *532*, 142—155; *6*, 1[3]

Согласно этой легенде, царевич Бугра-хан, как и Алмамб[е]т с детства предназначен стать героем веры. Его появление на с[в]ет также сопровождается чудесными знамениями: страшным землет[р]сением, разлитием вод, выступивших из земли, цветами, распуст[и]вшимися среди зимнего холода. Языческие мудрецы предсказыва[ют], что царевич примет мусульманство; младенца решают умертвить, но матери удается его спасти. В возрасте 12 лет Бугра-хан тайно принимает мусульманство, побуждаемый явлением пророка Хизра (или вещим сном) и проповедью мусульманского старца ходжи Абу-Насра Самани. Со своими тайными единоверцами, во главе сорока дружинников, он поднимает восстание в Кашгаре, где правит брат его отца, Гарун-Бугра-хан, женившийся на его матери и заменивший царевичу родного отца. Во время ночного боя между мусульманами и язычниками молодой Бугра-хан, как и Алмамбет, вооруженный врывается в орду своего дяди-правителя. Когда тот отказывается принять мусульманство, царевич собственноручно убивает его (либо по его слову грешника поглощает земля).

Та же легенда рассказывает о дочери Бугра-хана, Ала-нур, чистой и целомудренной деве, что и ее, «как Марию», во время ночной молитвы посетил архангел Гавриил, который влил ей в уста каплю света («нур»), после чего в назначенный срок она родила сына, Сеида Алп-Арслана, впоследствии также прославившегося в войнах против «неверных» (*581*, XIX).

Легенда о Бугра-хане перекликается с историей Алмамбета не только по своей основной теме, но и в ряде подробностей (знамения при рождении героя веры, убийство язычника-отца или воспитателя героя, мотив «благовещения»). Мусульманизация образа Алмамбета отразила тот же круг религиозных и поэтических представлений, которые лежат в основе легенд об Огуз-хане и Бугра-хане.

Алмамбет, будучи первым по доблести и силе среди богатырей Манаса, в то же время изображается в эпосе могучим волшебником, обладателем тайной мудрости, которой он, по желанию своего отца-язычника, обучается в детские годы у шестидесятиглавого дракона на оз. Аверген. Алмамбет может менять свой облик, во время битвы с врагами он с помощью волшебного камня-яда заговаривает погоду, «наводит туман, ненастье и холод, заставляет падать снег, насылает буран»: «Началось всеобщее сражение. Алмамбет стал, как обычно, заговаривать погоду. Небо быстро покрылось тучами, лик земли был охвачен мраком, на предгорьях начал бить град, на берегах рек пролились дожди. Месяц еле мерцал, солнца не было видно, сгустились сумерки. Он превратил летний день в зиму, катайцев в их легких одеждах он заставил плакать навзрыд».

Как мы уже сказали, киргизский эпос в своей мусульманизированной форме приписывает искусство заговаривать погоду исключительно врагам-язычникам, катайцам и калмыкам, обычно — их «аярам» (колдунам). В «Семетее» (вариант Каралаева) этим искусством владеют также катайские богатыри — Конурбай, великан Мурадил, Чандояк, сын Коджоджаша, и др. Однако заговаривание погоды шаманами и вера в магические свойства камня-яда («жай таш») были до недавнего времени широко распространены среди всех тюркских народов, в частности среди казахов и киргизов в Средней Азии. О последних нам сообщает мусульманский историк конца XVI в. (1582): «Действуя камнем яда, они заставляют снег падать на идущие против них войска и производят такой холод, что воины не могут действовать ни руками, ни ногами. Вслед за тем они производят нападение и разбивают врагов» (*46*, 97; *296*, ч. III, 96; см. также *223*, 151—160). Таким образом, искусство Алмамбета связано с древнетюркскими шаманистическими верованиями, и лишь в позднейшую мусульманскую эпоху оно получило объяснение его «языческим» происхождением.

Верная и благородная дружба между киргизом Манасом и катайцем Алмамбетом, закрепленная обрядом побратимства, «молочного усыновления» Алмамбета матерью Манаса, поднимается над племенными и «расовыми» различиями и предрассудками и в этом смысле напоминает подобные же отношения между узбеком Алпамышем и калмыком Караджаном в позднейшей кунгратской версии эпоса «Алпамыш». Калмык Караджан, приняв му-

сульмапство, уступает Алпамышу невесту Барчин, становится его сватом и помощником в брачных состязаниях, заменяет Алпамыша на байге в состязании с калмыцкими богатырями и помогает ему в борьбе с ними, не щадя для него ни своих родных братьев, ни единоплеменников (*165*, 78).

Киргизский эпос более глубоко и реалистически раскрывает трагические противоречия, заключающиеся в образе Алмамбета. Оторвавшись ради «истинной веры» от своего народа и своих родичей, став боевым соратником Манаса, проводником киргизского войска в «великом походе» на Бейджин, Алмамбет испытывает и глубокую тоску по покинутой родине, и тяжелые страдания от недоверия окружающих к чужеземцу, перебежчику, «беглому рабу» катайцу, недоверия, которое вспыхивает по каждому новому поводу в столкновениях то с Эр-Кёкчё, то с Чубаком, то даже с самим Манасом. В патриархально-родовом обществе, построенном на прочных и тесных родовых и семейных связях, где опорой и защитой человека являются только род и племя, Алмамбет занимает, несмотря на свое высокое царское происхождение, положение изгоя, человека беззащитного, без рода и племени. С горечью Алмамбет говорит Манасу: «Каждый, кто имеет свой эль [род, племя], видно, считается эром [мужем]. Что он ни скажет, слово его имеет вес. Для джигита же, оторвавшегося от эля, лучше всего, видно, умереть. Каждый, кто опирается на свой калык [народ], что бы он ни сказал, его слово веско. Для несчастного же, кто покинул свой калык, лучше всего — поскорее умереть».

Эта глубокая психологическая трактовка киргизскими сказителями трагического конфликта между личностью и родовым коллективом, между индивидуальным убеждением и традицией — явление новой эпохи, связанной с разложением патриархально-родовых отношений, и также принадлежит к самой поздней стадии развития киргизского эпоса. Об этом свидетельствует, между прочим, и монологическая форма рассказа Алмамбета у Каралаева — форма, необычная для старой объективной манеры эпического повествования.

Таким образом, в сложном составе киргизской эпопеи можно различить по крайней мере три основных слоя. Древнейший, доисторический, восходит к архаическому типу богатырской сказки со значительным преобладанием сказочно-мифологической фантастики и не может быть прикреплен к определенным датам, в широких рамках он относится к VI—XIV вв. К этому слою восходят образы Манаса (в его первоистоках), Джолоя и Сайкал, Тёштюка, Оронгу, Коджоджаша и немногих других. Герои и сюжеты, восходящие к этому слою, находят близкие аналогии в богатырских сказках тюркских народов Сибири и ведут нас на древнюю родину киргизов, в верховья Енисея. Второй слой, исторический, по преимуществу связанный с реальным историческим

фоном калмыцких войн, датируется XV—XVII вв. В эту эпоху определилась основная историко-политическая тема эпоса — борьба киргизов с калмыками и катайцами и роль Манаса как вождя киргизов в этой борьбе. Этот слой характеризуется широкими связями эпоса «Манас» с эпосом других среднеазиатских народов, определяющими проникновение в его состав целой галереи образов героев, известных также эпосу других среднеазиатских народов, в особенности эпическим сказаниям ногайско-казахского цикла. К кругу этих исторических по своему происхождению героев относятся Кёкчё, Джамгырчи, вероятно, Кошой, Ша-Темир, а также враги киргизов — Эсен-хан, Конурбай и Алооке. Последний, наиболее поздний слой, с XVII по XIX в., определил собой мусульманизацию эпоса: тему «священной войны» против «неверных», превращение Манаса в великого завоевателя, вождя мусульманских народов Средней Азии в этой войне, образ Алмамбета как «героя веры» (по крайней мере в его современном облике), обращение Манаса в мусульманство, образ его духовного учителя Ай-коджо, элементы мусульманской мифологии и легенды (Хизр, чилтаны и т. п.), паломничество героев в Мекку, эпизодическую фигуру Джахангира-ходжи и др.

Новые наслоения связаны с расширением первоначальных рамок эпоса путем включения в цикл «Манаса» на разных ступенях его развития целого ряда действующих лиц, первоначально являвшихся героями самостоятельных исторических или сказочных сюжетов (Джолой и Сайкал, Тёштюк, Кошой, Кёкчё, Джамгырчи и др.). Некоторые из этих сюжетов до сих пор сохранились в виде самостоятельных поэм («Эр-Тёштюк», «Хан-Джолой»), другие продолжают существовать в «Манасе» как не вполне понятные для самих сказителей намеки на не вошедшие в его состав биографии этих героев (в особенности Кошоя).

Одновременно происходит и внутреннее расширение эпического сюжета. Манас получает связную эпическую биографию: рождение и детство с их фольклорными «общими местами», героическое сватовство. По такому примеру строятся аналогичные эпические биографии главных соратников Манаса — Алмамбета, еще позднее Чубака (у Каралаева).

Генеалогическая циклизация порождает образ сына Манаса — Семетея, мстителя за отца и наследника его славы, и внука Сейтека, мстителя за Семетея и его наследника.

Наконец, превращение первоначально коротких богатырских песен в огромную национальную эпопею сопровождается процессом стилистического развертывания, накоплением эпизодических сцен и действующих лиц и широким описанием подробностей военной и мирной жизни, поединков богатырей, массовых битв и народных праздников, обстановки и быта, тех реалистических и вместе с тем идеализованных деталей прошлого и настоящего

киргизского народа, которые с такой любовью развертывали перед своими слушателями лучшие из киргизских сказителей.

5. «СЕМЕТЕЙ» И «СЕЙТЕК»

Продолжением «Манаса» являются поэмы «Семетей» и «Сейтек», посвященные сыну и внуку героя киргизского эпоса и образующие вместе со старшей эпопеей «Манас» единую по сюжету эпическую трилогию.

По сравнению с «Манасом» обе поэмы гораздо у́же по охвату сюжетного материала, более сосредоточены вокруг ведущей биографической темы, менее богаты эпизодами и действующими лицами. Монументальная архаическая героика «Манаса», грандиозные, сверхчеловеческие масштабы описываемых событий далекого легендарного прошлого сводятся здесь до размеров человеческого, более близкого к быту и представлениям современности. На первый план повествования выдвигаются семейные и родовые отношения, распри между родичами, появляется любовный сюжет в героико-романической и сказочно-фантастической трактовке; с другой стороны, воинские сцены (в особенности в походе Семетея против Конурбая) имеют в ряде случаев не творческий, а подражательный характер, воспроизводя аналогичные ситуации и эпизоды старшей поэмы.

Все это — признаки, указывающие на сравнительно более позднее происхождение «Семетея» и «Сейтека», отразившее изменившиеся общественно-исторические условия, бытовые отношения и вкусы аудитории. По своему содержанию, мировоззрению и стилю обе младшие поэмы приближаются к жанру киргизского малого эпоса, к таким позднейшим произведениям героико-новеллистического содержания, не вошедшим в состав более древнего цикла «Манас», как «Курманбек», «Сарынджи», «Эр-Табылды» и некоторые другие.

Этим объясняется большая популярность «Семетея» у современного киргизского слушателя. «Семетей» вытесняет «Манаса» в репертуаре современных сказителей. Существуют выдающиеся «семетейчи», которые знают лишь небольшие отрывки «Манаса». Особенно часто исполняются такие эпизоды поэмы, как «Бегство Каныкей в Бухару» и «Женитьба Семетея» («Айчурек»).

«Семетей» и «Сейтек» связаны с «Манасом» по принципу генеалогической циклизации. Генеалогическая циклизация продолжает циклизацию биографическую. Живой, человеческий интерес слушателя к судьбе эпического героя подсказывает сказителям объединение его первоначально эпизодических подвигов в цельную эпическую биографию, охватывающую все события его жизни — от чудесного зачатия и рождения до смерти, нередко трагической. В дальнейшем популярный эпический герой наде-

ляется героическими предками, и в особенности потомками, носителями его славы, продолжателями его дела или мстителями за его гибель, которые становятся центром самостоятельных сказаний, частично использовавших популярные мотивы старшего эпоса.

Примеры генеалогической циклизации весьма многочисленны в эпическом творчестве всех народов. Напомним построенный целиком по этому принципу цикл сказаний об армянских богатырях, предках и потомках Давида Сасунского. В эпосе народов Средней Азии наиболее яркий пример генеалогического развития представляют эпические сказания о Кёроглы (Гороглы). В первоначальной традиции, имеющей, по-видимому, исторические корни и сохранившейся наиболее ясно в Азербайджане, герой бездетен, но у него имеются два приемных сына-любимца из числа его легендарных «сорока джигитов» — Айваз и Хасан. В среднеазиатском эпосе оба сына Гороглы становятся героями самостоятельных эпических сюжетов, преимущественно героико-романического содержания. В узбекских «сорока дастанах о Гороглы» сюжеты, посвященные подвигам и любовным приключениям Аваз-хана, превосходят в численном отношении дастаны, посвященные его приемному отцу. У Аваз-хана имеется сын Нурали и внук Джахангир, у Хасан-хана — сын Равшан. Все они выступают как главные действующие лица самостоятельных дастанов типа так называемых «народных романов», которые своим героико-романическим и сказочно-фантастическим содержанием и сюжетными шаблонами, заимствованными из старых частей цикла, отчетливо свидетельствуют о своем более позднем происхождении. Так первоначально бездетный полуисторический герой становится, по законам эпоса, родоначальником целой героической семьи, насчитывающей несколько поколений (*165*, 185 и сл.).

Принципы творчества сказителей при создании такого генеалогического цикла особенно наглядно выступают на примере генеалогического развития узбекского эпоса «Алпамыш» и хорезмско-туркменской воинской повести «Юсуф и Ахмед» (или «Бозоглан») (там же, 109 и сл., 119 и сл.).

В «Алпамыше» упоминается малолетний сын героя — Ядгар, подвергающийся жестоким преследованиям узурпатора Ултантаза, который захватил власть во время отлучки Алпамыша. Молодой Ядгар становится в узбекском эпосе героем самостоятельного дастана, в основном варьирующего наиболее популярные мотивы и эпизоды старшего эпоса. Как и его отец Алпамыш, Ядгар с колыбели обручен с красавицей, героиней эпоса, Ойдим-ой, отец которой откочевывает в страну язычников «аймаков» (вместо калмыков «Алпамыша»). Богатыри-язычники также сватаются к его невесте и готовы захватить ее угрозами или насилием. Подобно Барчин, невесте Алпамыша, Ойдим-ой, — богатырская дева и оказывает насильникам сопротивление. Она вызывает на

помощь своего жениха, находящегося на родине. Ядгар попадает в плен к язычникам, откуда его (как и отца его Алпамыша) освобождает полюбившая его дочь тюремщика. В конце концов Ядгар вместе с семьей своей невесты возвращается на родину и воссоединяется со своими родичами.

Некоторые важные элементы сюжета «Алпамыша» в «Ядгаре» отсутствуют (брачные состязания, возвращение мужа в день свадьбы своей жены с захватившим ее насильником), другие являются новаторством сказителя, но в целом существенно широкое использование популярных мотивов и ситуаций старшей поэмы.

Таким же продолжением распространенной в Средней Азии хорезмско-туркменской воинской повести «Юсуф и Ахмед» («Боз-оглан») является поэма «Али-бек и Боли-бек». Витязи эти — сыновья двух героев старшей поэмы. Они отправляются во главе огромного мусульманского войска на «священную войну» против языческого властителя Пулат-шаха; отцы их также воевали против язычника Гюзал-шаха. В этом походе участвуют младшие богатыри, второе поколение героев, сыновья известных слушателю действующих лиц старшей поэмы: Див-таш, сын полководца Ашурбек-сардара, дяди Юсуфа и Ахмеда и начальника их дружины; Мизраб-шах, сын их сестры Калдиргач; Боз-йигит, сын Боз-оглана, другого дяди старших героев, властителя Испагани. Все эти новые герои не имеют индивидуального лица, которое было бы создано многовековой эпической традицией. Они живут как тени имен и подвигов старшего поколения. Языческий богатырь Аслим предсказывает Пулат-шаху победу мусульманского воинства, подобно тому как в «Юсуфе и Ахмеде» это делает старец Баба-Камбар. Обоих шах бросает в темницу, из которой их освобождают победители.

Здесь также наличествует новаторство; однако сравнение с прототипом показывает иногда более свободное, иногда более механическое использование мотивов, образов, драматических схем и сюжетных ситуаций.

Необходимость генеалогического продолжения эпического сюжета, с точки зрения законов народного творчества, становится особенно настоятельной при трагической гибели любимого народного героя. Оптимизм народного творчества, о котором так справедливо говорил А. М. Горький, не терпит неразрешенных трагических диссонансов. Торжество коварных и злобных врагов над героем эпоса не может быть окончательным: за гибелью героя и временной победой его врагов должны последовать восстановление попранной справедливости и месть насильникам и захватчикам. Долг кровной мести, согласно обычаю, и восстановление законной, признанной народом власти лежат на сыне погибшего. Этим определяется содержание второй поэмы, выступающей либо как самостоятельное продолжение первой, либо как «второй тур» единого эпического сюжета.

В сказочном эпосе тюркских народов Сибири, а также в монгольских и якутских богатырских сказках сюжет этот повторяется неоднократно, что свидетельствует о его большой древности. Элементы, из которых он слагается, подсказаны реальными общественно-бытовыми отношениями, но они издавна сложились в серию прочных традиционных эпических мотивов. После гибели героя жена его, по обычаю варварского века, становится добычей победителя. Она носит во чреве младенца — будущего мстителя, стараясь сохранить ему жизнь; если это мальчик, прячет его или обманом выдает за сына захватчика. Семья богатыря и его друзья терпят от победителя муки и унижения, живут на положении рабов, но втайне сохраняют верность герою и его наследнику. Изменники (коварные родичи, неверная жена или сестра погибшего героя) временно торжествуют. Народ страдает от жестокой власти захватчиков. Богатырский младенец, чудесным образом спасенный, растет не по дням, а по часам, преследуемый недоверием и коварными происками отчима. Узнав тайну своего происхождения от старых друзей или соратников своего отца, он мстит его убийцам, низвергает захватчиков, предает изменников позорной казни и восстанавливает справедливость. Иногда в более архаических сказочно-мифологических вариантах этого сюжета победа над врагом сопровождается чудесным воскрешением убитого героя — с помощью богатырского коня, живой воды или целебной травы, чар верной жены или небесной девы.

В эпизоде заговора Кёзкаманов в «Манасе» мы уже встретились с одним из вариантов этого сюжета, как и в радловской записи «Хана Джолоя». Некоторые традиционные элементы, входящие в него, мы найдем в более сложной и оригинальной форме в сюжете «Семетея» и в более схематическом виде — в сюжете «Сейтека».

В составе эпоса о Семетее различимы следующие основные сюжетные звенья: 1) изгнание семьи Манаса, рождение и детство Семетея и его возвращение в Талас; 2) распри с родичами, вассальными ханами и дружинниками Манаса; 3) поход против Конурбая и месть за Манаса; 4) женитьба Семетея на Айчурек; 5) гибель Семетея. К этому как эпилог добавляется история Сейтека (месть за Семетея).

1. После смерти Манаса власть над киргизами переходит к его младшим братьям, Абыке и Кёбёшу, сыновьям младшей жены хана Джакыпа, калмычки Бакдёлёт. Дружина Манаса подчиняется новым властителям, которые захватывают владения и богатства Манаса и посягают на его вдову Каныкей, надеясь с помощью женитьбы на ней укрепить в народе авторитет своей власти. Отец Манаса, Джакып, выступая в роли свата вдовы своего старшего сына, выполняет только старинный обычай левирата, восходящий к периоду родового строя, широко распространенный до недав-

него времени и среди тюркских народов, согласно которому право на жену покойного переходит к его младшему брату. Пословица говорит: «Когда умрет верблюд и останется верблюжонок, не остается на земле его попона. Когда умрет старший брат и останется младший брат, жена его не будет вдовою». Однако по отношению к вдове Манаса посягательства Кёбёша и роль Джакыпа воспринимаются как святотатство. Постоянный эпитет, сопровождающий в эпосе имена сыновей Джакыпа, узурпаторов и насильников, — «негодяи» («арам кул» — букв. «нечистые рабы»).

В варианте, записанном Радловым, Канукей отвечает сватам, что она имеет во чреве младенца от Манаса. Если этот младенец окажется девочкой, она умертвит ее («потопит или сожжет в огне») и выйдет замуж за Кёбёша; если это будет мальчик, она за Кёбёша не пойдет. Рождается сын, и Канукей вместе с матерью Манаса, старой Чийырды (у Радлова — Чакан), с помощью Бакая бежит к своему отцу, хану Темиру, в Бухару, чтобы спасти будущего наследника Манаса от преследований братьев своего мужа. «Негодяи» Абыке и Кёбёш разрушают и сжигают покинутую юрту Канукей.

В вариантах Каралаева (и Орозбакова) Семетей родится еще при жизни Манаса, после «великого похода».[4] Умирающий от ран Манас, предвидя посягательства своих младших братьев, дает совет Канукей бежать с младенцем в Бухару. За отказ выйти замуж за Кёбёша Канукей терпит побои и надругательства нового властителя Таласа. Канукей спасает своего младенца из рук убийц, подменив его в колыбели однолеткой, сыном рабыни Каракунг (широко распространенный фольклорный мотив). После этого она бежит в Бухару вместе с матерью Манаса Чийырды.

Верной жене Канукей противопоставляется неверная памяти Манаса Акылай, которая охотно принимает сватовство Кёбёша и переходит на сторону победителей. Абыке сватается к вдове Алмамбета, Бурулче. В наказание за отказ он изгоняет ее из дворца и отдает в рабство. Голодная и нагая, она доит скот в стадах властителей Таласа. Верный Бакай в изодранном старом халате и кожаных штанах пасет верблюдов на горе Бешташ. Народ стонет под жестоким игом узурпаторов.

Рассказ о бегстве Канукей и Чийырды с младенцем Семетеем, об их скитаниях пешком и без пищи в безлюдной степи на пути в Бухару, о помощи старого Бакая и чудесном покровительстве сверхъестественных сил, поддерживающих и спасающих семью Манаса в ее испытаниях, принадлежит к числу наиболее трогательных и человечных эпизодов поэмы и пользуется у слушателей

[4] В отрывке «Манаса», записанном венгерским ученым Г. Алмаси, Манас перед отправлением в «великий поход» прощается с женой и младенцем Семетеем (*465*, 216—223).

особой популярностью. Прочность традиции подтверждается большой близостью различных редакций этого рассказа.

Среди эпизодов бегства Каныкей и Чийырды в Бухару один заслуживает особого внимания. В то время как беглянки, утомленные тяжелым путем, засыпают в тени священного дерева («бай-терек»), младенца Семетея кормит своим молоком самка белого архара. Рассказ о герое, вскормленном самкой животного, древний, широко распространенный фольклорный мотив, в основе которого лежат представления периода тотемизма о звериных предках племени или рода. Рядом с историей Ромула и Рема, вскормленных волчицей, напомним среднеазиатские сказания о младенце Гороглы, вскормленном кобылой, матерью его богатырского коня Гырата. В героическом эпосе эти древние мотивы входят в круг представлений о чудесном рождении и младенчестве будущего богатыря.

Рождение Семетея подготовляется в «Манасе», по варианту Орозбакова, обычными мотивами — долгой бездетностью родителей, их печалью о своем бесплодии, чудесным зачатием по благословению свыше (по молитве старого Кошоя на поминках по Кокетею). Неестественно долгая беременность (12 месяцев) и необычно тяжелые и продолжительные роды (6 дней) свидетельствуют, согласно традиционному представлению, о появлении на свет будущего богатыря. Имя ему дает таинственно появляющийся на пиру белобородый старец-дубана. Быстрый рост богатырского младенца и его буйное поведение в детстве говорят о его будущей силе. При этом повторяются мотивы из «Манаса»: непокорный мальчик Семетей избивает священнослужителей и ходжей. В обычном для богатыря юном возрасте, уже двенадцатилетним отроком, Семетей совершает свой первый подвиг — убивает в единоборстве знаменитого кокандского борца Тюе-балбана, победившего всех «балбанов» Бухары.

Эта победа знаменует собой «совершеннолетие» юного героя, начало его жизненного пути как батыра. Семетей воспитывался в Бухаре, в семье своего деда по линии матери — Темир-хана — и был усыновлен (по Каралаеву) ее братом Исмаилом. О тайне своего происхождения он узнает после первой победы от бедняка Сары-таза, которого впоследствии, в награду за дружбу и помощь, делает ханом (у Каралаева Сары-таз — младший брат Темир-хана, за свою строптивость сосланный в лес угольщиком). С этого момента молодой герой стремится исполнить свой долг — отомстить за своего отца Манаса его убийце Конурбаю и вернуть себе наследственную власть в Таласе.

Возвращение Семетея в Талас сопровождается чудесными знамениями, которые легитимируют его, с точки зрения народного сознания, как законного наследника своего отца. Разлившаяся во время половодья река Талас не является препятствием для героя, которого при переезде через ее бурные воды сопровождают духи предков — Манаса и его сорока дружинников. У мав-

золея Манаса таинственный звук, подобный грому, знаменует возвращение сына и наследника. Животные, служившие Манасу, приветствуют Семетея как своего хозяина. Копье само начинает колоть, ружье — громко стрелять.

В сказочном эпосе тюркоязычных народов (например, в алтайских богатырских сказках) животные, связанные с героем симпатической, магической связью, — его богатырский конь, охотничья птица (беркут), гончие собаки — более мудрые и более верные, чем люди, после гибели богатыря покидают его жилище, чтобы не достаться врагу, и возвращаются в дом только после воскресения своего хозяина или возвращения его наследника (*250*, 12—15). Рудименты этого древнего мотива использованы и в истории Манаса и Семетея. По рассказу Каралаева, конь Манаса, Тайбуруул, завещанный Семетею, после смерти своего старого хозяина горевал, как человек: несколько дней он не принимал пищи, в конце концов бежал в горы и одичал. С радостным ржанием Тайбуруул бежит навстречу Семетею, обнюхивает его и ласкается к нему. Чудесная собака Манаса, Кумайык, и его белый кречет, Акшумкар, становятся после его смерти невидимыми и исчезают; они ждут прихода Семетея и первые приветствуют его. Быстроногий верблюд Джелмаян, простоявший 12 лет на коленях у входа в мавзолей Манаса, встает при приближении его наследника и идет к нему навстречу. Последний мотив имеет более широкое распространение в среднеазиатском эпосе — он встречается и в рассказе о возвращении на родину узбекского богатыря Алпамыша. В «Семетее» мотив этот использован вторично в сцене встречи героя со старым Бакаем и его верблюдами. Почуяв приближение Семетея, верблюды, взревев, вдруг окружили его, и Бакай никак не мог сладить с ними и собрать их вместе.

Угрозой или силой Семетей возвращает себе и вооружение отца. Количество этих предметов, упоминаемых в варианте Каралаева, чрезвычайно велико: шесть мечей, среди них меч Зулпикор, копье («сыр-найза»), ружье Ак-келте, секира («айбалта»), непроницаемая для пуль шелковая броня («ак-олпок»), пояс с кисетом («ак-кисе»), походная сумка (хурджун) и даже камча. В сущности все вооружение богатыря получает значение освященных его памятью реликвий.

Руководителем и помощником Семетея при его возвращении в Талас становится старый Бакай, мудрый советник его отца. Он спасает Семетея от козней его деда Джакыпа, который, встречая внука, подносит ему отравленную чашу. Он учит Семетея щадить жизнь непокорных родичей. Отравителя Джакыпа убивают оскорбленные им женщины — Каныкей и Чийырды. Каныкей также жестоко расправляется с неверной женой Манаса, Акылай. Абыке и Кёбёша Семетей готов простить и даже предлагает первому, согласно семейному праву, руку своей матери Каныкей. Но братья Манаса сами поднимают войну против своего племян-

ника, в которой и погибают. Однако убивает их, согласно варианту Каралаева, не Семетей, а божественное предопределение, судьба, наказывающая их за совершенные злодеяния: против воли Семетея отцовское ружье Ак-келте поражает бегущего Кёбёша, а пика сыр-найза сама пронзает Абыке. Семетей горько сетует, что невольно пролил кровь своих непокорных родичей. «О, я бесхвостый и безгривый кулан!. . Нет у меня братьев, нет родных, вырос я на свете один-одинешенек. Мне бы надо было жить в тесной дружбе и союзе с Абыке и Кёбёшем, вручить боевое знамя Бакай-хану, идти на Катай, чтобы отомстить за льва Манаса, а теперь — о горе! Мои карие глаза затуманились!» — так говорил он, рыдая, опершись о свою секиру.

2. Распри с родичами, вассальными ханами и непокорными дружинниками занимают в «Семетее» гораздо больше места, чем в «Манасе». Обширные разделы эпоса посвящены изображению этой борьбы. Абыке и Кёбёша поддерживают обиженные Манасом вассалы, бывшие участники заговора семи ханов, такие как Урбю или их сыновья, например, сын Музбурчака. Отказывается признать власть Семетея и его троюродный брат Чинкоджо (сын Шапака и внук Шигая, брата Ногай-хана). По рассказу Каралаева, Чинкоджо не захотел приехать на поминки Манаса, не навестил и возвратившегося Семетея, иными словами, не выполнил обязанностей родича-вассала. В «Манасе» отец Чинкоджо, Шапак, на пиршестве, устроенном при откочевке Байджигита, пытается восстановить против Манаса его союзников и в конце концов погибает от руки соратников властителя. В «Семетее» Чинкоджо продолжает эту семейную распрю, интригуя против сына Манаса. Он восстанавливает против Семетея хана Толтоя, главу киргизского рода Джедигер. Толтой также является наследственным врагом Семетея: отец его, Багыш, по Каралаеву, был убит Манасом во время заговора ханов. С Толтоем Семетей ведет, в варианте Каралаева, борьбу за свою невесту Айчурек. Оба, и Чинкоджо и Толтой, погибают в этой борьбе.

Против Семетея выступает также Уметей, сын хана Кёкчё, его двоюродный брат со стороны матери. В качестве предлога для ссоры он требует, чтобы Семетей уплатил «кун» (выкуп за кровь) за его отца, убитого катайцами в войске Манаса во время «великого похода». Убийство Уметея ведет к новым кровавым распрям: его мать Акеркеч, сестра Канькей, поднимает против Семетея хана Кыяса, брата убитого Толтоя. С помощью изменника Канчоро Кыясу удается убить Семетея.

Для сказителя воцарение Семетея как законного наследника Манаса означает воссоединение киргизских племен, распавшихся и обнищавших при ханах-узурпаторах, богатство и благоденствие для народа, возвращение «счастливой поры» Манаса. Характерны слова, вложенные народным певцом в уста врага и убийцы Семетея, Кыяса: «Говорят, что, пока не было Манаса, киргизы были

унижены и скитались везде и повсюду. Манас собрал киргизов из разных мест и сделал их единым народом. Сын Манаса Семетей — это „железная крепость" киргизов». Семетей ставит перед собой цель — снова объединить свой народ и направить его силы против внешних врагов, калмыков и катайцев. Это продолжение дела Манаса, облеченное в характерную форму родовой мести Конурбаю за убитого отца. Семетей стоит за дружбу между родичами и соплеменниками и в междоусобных распрях обычно проявляет величайшую мягкость и снисходительность к ним: он готов простить им обиды, пойти на уступки, добивается их дружбы богатыми дарами. Нередко перед началом описания военных действий в варианте Каралаева повторяется формула: «Семетей быстро соскочил с Тайбуруула и, возложив ак-кисе себе на шею, сказал: „Дорогие мои! Отдаю в ваше распоряжение своего коня и свою голову. . ."». Но это миролюбие обычно не достигает цели.

В результате у слушателей остается впечатление слабости власти Семетея по сравнению с властью Манаса. Времена Семетея — это времена племенных раздоров, родовых и семейных распрей. Те, кто трепетал перед Манасом, отказываются признать власть его сына — «чунака» (сироты), бездомного и одинокого бродяги, как называют Семетея его многочисленные враги. В этом исследователи справедливо усматривают отражение более позднего времени — периода распада патриархально-родовых связей и политической слабости киргизского народа (XVII—XVIII вв.).

Непокорны Семетею и старые дружинники его отца — «кырк чоро» (сорок дружинников) Манаса, также перешедшие на сторону его младших братьев. По законам эпического творчества «кырк чоро» неизменно продолжают выступать как единое нерасчлененное целое, хотя наиболее прославленные дружинники Манаса давно погибли в «великом походе», а некоторые, как Шууту, держат сторону Семетея. В качестве наиболее активных изменников называются старший чоро, старик Кыргын-чал, и младший — Тазбаймат, на котором, по версии Радлова, лежала обязанность варить чай в походном котле. Именно их Абыке и Кёбёш посылают в первой части поэмы в качестве своих сватов к Каныкей.

Семетей рассматривает дружину Манаса как самое драгоценное наследие отца. Во время междоусобной войны с Абыке и Кёбёшем он берет дружинников в плен и милостиво прощает их. «После того сорок чоро стали служить Семетею, их жизнь сделалась такой же, какой была при Манасе. Они развлекались, играли в кости и охотились с соколами и собаками. Пищей их было мясо, питьем кумыс, забавы заменяли им работу».

Тем не менее дружинники продолжают бунтовать против сына своего прежнего властителя. С большой исторической правдивостью изображает Каралаев эти настроения строптивых и избалованных дружинников: «Во времена Манаса врагов побеждали мы, а слава доставалась ему. Манас был нисколько не

храбрее нас, но, несмотря на это, мы были его воинами и подчинялись ему. . . Неужели мы всю жизнь будем подчиняться кому-нибудь?»; «Кони наши, разжирев, стали сильными, храбрецы, разжирев, затосковали. Сорок чоро заскучали. При жизни сивогривого Манаса мы также иногда, возмутившись, отъезжали от него». Два раза дружинники пытаются уйти от Семетея и перебежать к его злейшему врагу Конурбаю. Во второй раз, настигнув перебежчиков в горах Тянь-Шаня, Семетей вынужден вступить с ними в бой и убивает всех, в том числе четырех своих родичей.

Иначе мотивируется уход дружины от Семетея в версии, записанной Радловым. Соратники Манаса состарились, им теперь 60—70 лет, они устали воевать и не хотят участвовать в продолжительных и опасных походах молодого вождя (*296*, ч. V, ст. 33—84). Среди жертв столкновения у Радлова названы и наиболее прославленные из дружинников Манаса — Алмамбет, Чубак, Аджибай, которые, по Орозбакову и Каралаеву, погибли ранее, во время «великого похода». Рассказ об избиении Семетеем отцовской дружины прочно укрепился в народной эпической традиции. Легендарные могилы сорока дружинников известны местным жителям в Тянь-Шане, в местности Кочкор.

Вместо сорока дружинников Манаса Семетея сопровождают только двое: сыновья Алмамбета и Чубака — Кульчоро и Канчоро. Первый из них — верный друг и преданный соратник вождя, второй — изменник. Это уменьшение состава боевой дружины наглядно свидетельствует об изменении сюжетного масштаба, происшедшем в младшей поэме.

3. Больше всего использован «Манас» в разделе «Семетея», посвященном походу против Конурбая. Из сверстников Манаса, кроме старого Бакая, в походе участвуют только его двоюродный брат Джамгырчи и его новый друг и помощник Сары-хан. Оба они погибают в начале похода. Бакай как бывший участник «великого похода» играет роль проводника: он указывает путь, предупреждает об опасностях, называет имена врагов, с которыми предстоит бороться. Его многочисленные реминисценции о «великом походе» создают как бы второй план для «малого похода» (так называется у Каралаева поход Семетея на Бейджин) и протягивают между ними нити сюжетных аналогий.

Основные участники похода — сверстники Семетея, младшие богатыри, сыновья знаменитых отцов, выступившие вместе со своим вождем, чтобы мстить за Манаса и за старших богатырей, погибших вместе с ним. Кроме Кульчоро и Канчоро, сыновей Алмамбета и Чубака, упоминаются Байталак — сын Бакая, Шамбат — сын Джамгырчи, Калык — сын Сары-хана. Однако трое последних в сущности простые статисты: все они попадают в плен к Конурбаю и бесславно погибают. Их имена вряд ли традиционны: они подсказаны сказителю принципом генеалогиче-

ской циклизации, но роли их не получили дальнейшей разработки. По тому же принципу вводится в поэму и младшее поколение врагов: сын Музбурчака, участника заговора ханов, Чинкоджо — сын Шапака, Уметей — сын Кёкчё, Толтой — сын Багыша, китайский великан Чандояк — сын волшебного стрелка Кодкоджаша, истребившего при отступлении киргизов от Бейджина лучших дружинников Манаса. Даже на сказочных животных, известных из старшей поэмы, распространяется тот же принцип: Акшумкар приносит Семетею своего птенца; хитрая лиса, сторожащая границы Катая и убитая Алмамбетом, заменяется в той же роли лисенком, выросшим за это время и по-прежнему сторожащим дорогу, по которой едут Семетей и его спутники, как ехали и их отцы.

Ряд эпизодов похода Семетея является вариацией соответствующих эпизодов «великого похода». Как в «Манасе», в начале похода Бакай назначается ханом. На границе Катая происходит встреча с хитрой лисой, архаром и уткой — сторожевыми зверями Конурбая, предупреждающими о приближении вражеского войска. Повторяется бой с великаном Мурадилом, охраняющим границ угон табунов Конурбая и столкновение с главным табунщик богатырем Карагулом. В «Семетее» против киргизских витя верхом на бугаях выезжают последовательно два одноглазых в ликана, Мааданча (в «Манасе» — Мады-хан) и Дынша. Первый выступает во главе восьмидесяти, второй — целой тысячи одноглазых великанов: мультипликация популярного мотива старшей поэмы, характерная для подражания.

Однако по сравнению с эпизодами «Манаса» боевые эпизоды похода Семетея против Конурбая лишены целеустремленности, присущей «великому походу» на Бейджин. Целью похода Семетея является не взятие Бейджина, а месть Конурбаю за убитого им Манаса. В связи с этим боевые столкновения киргизских богатырей с войсками Конурбая следуют одно за другим без видимого порядка и плана, наступление чередуется с отступлением и с попытками мирных переговоров с той и с другой стороны. Шаблонный характер имеют описания традиционных поединков с вражескими богатырями и балбанами и последующие массовые бои с «многочисленными, как муравьи», катайцами. Все это завершается убийством Конурбая и двадцати катайских ханов, захваченных благодаря хитрости Кульчоро. После этого акта кровной мести за убийство отца и его соратников следуют заключение почетного мира и благоразумный отказ Семетея от захвата Бейджина.

Новым в этой серии боевых эпизодов является рассказ об осаде катайцами Таласа после одного из отступлений киргизов. Осажденных, умирающих от жажды киргизов спасает Кульчоро, который и на этот раз хитростью убивает великана Тюктютамана и уничтожает караул, сторожащий возведенную катайцами на Таласе

плотину. Когда ночью Кульчоро открывает плотину, река, вырвавшись из запруды, затопляет лагерь Конурбая.

Значение этого эпизода комментируется самим сказителем как указание на упадок военной мощи киргизского народа. При Манасе катайцы не смели бы идти походом на Талас. Об этом говорит старый Бакай, как обычно, — свидетель прошлого: «Лучше бы не умер лев Манас и не остался жить без него киргизский народ».

В записи Радлова поход против Конурбая отсутствует, но о нем есть беглое упоминание в рассказе о смерти Манаса (*296*, ч. V, ст. 2510—2512). Логика сюжета заставляет полагать, что месть за отца принадлежит к изначальным эпизодам эпической биографии Семетея, о чем свидетельствуют и данные, приводимые Валихановым, упоминающим о сыне Манаса только как о мстителе за отца (*80*, 74).

4. Сказочно-романический характер имеет сюжет женитьбы Семетея на Айчурек. В этом сюжете, как и в самом образе возлюбленной Семетея, можно различить два последовательных напластования.

С одной стороны, Айчурек — дочь Акун-хана, афганского властителя, перешедшего на сторону Манаса, принявшего мусульманство и ставшего союзником киргизов. Как рассказывается в «Манасе» (версия Орозбакова), Манас и Акун-хан обручили детей своих до рождения. Этот старинный обычай (по-киргизски «бел-куда») распространен у многих народов, в частности, он был известен и тюркским народам Средней Азии и неоднократно отражен в эпической традиции этих народов («Алпамыш», «Козы-Корпеш», «Тахир и Зухра» и др.). Если в реальных бытовых отношениях еще недавнего времени выполнение этого обычая нередко приводило к острому конфликту между индивидуальным чувством молодых людей и патриархальной родительской властью, интересами рода и семьи. то в идеальном отражении эпоса и народного романа обручение до рождения или с колыбели в ряде случаев служит указанием на провиденциальную, священную и нерушимую связь, объединившую любящих еще до рождения. Это дает высшую санкцию их борьбе за свое чувство в тех случаях, когда изменившиеся семейные отношения или имущественные соображения заставляют самих родителей нарушить священный обычай. Классический пример подобной ситуации представляет казахская эпическая повесть «Козы-Корпеш и Баян-Сулу» и связанный с нею по сюжету среднеазиатский народный роман «Тахир и Зухра».

Однако, будучи дочерью афганского хана, Айчурек имеет и другое, сказочное, происхождение: она царевна-лебедь и по желанию может облекаться в лебединые одежды и принимать образ лебеди. Дева-лебедь — сказочно-мифологический образ, восходящий к пережиткам представлений периода тотемизма и хорошо известный как тюркскому эпосу и народным преданиям

(сказание о предках Идиге и др.), так и сказкам многих других народов (*21*, № 465А; ср. *31*, №№ 212—215 и прим.). Согласно версии Каралаева, Айчурек происходит «из рода Кайыпа», в киргизской языческой мифологии — покровителя горных животных. Таким образом, с реалистической, «исторической» интерпретацией образа героини перекрещивается в стадиальном отношении более древняя, сказочно-мифологическая.

Имя Айчурек (Ай-Чӱрек) в буквальном переводе означает «лунная красавица». Киргизское слово «чӱрек» (самка утки, чирок) употребляется в фольклоре как эпитет красавицы. Возможно, что самое имя героини связано с ее сказочным происхождением.

Та же двойственность и в сюжете женитьбы Семетея на Айчурек. Сюжет этот мотивирован реалистически: героине угрожает жених — Толтой, который хочет взять ее силой; спасителем является ее настоящий суженый, обрученный с нею с колыбели,— Семетей. Любовные сюжеты этого типа широко распространены в мировом эпосе; одним из ярких примеров в эпосе среднеазиатском может служить «Алпамыш», где герой, обрученный с колыбели с красавицей Барчин, спасает ее от ненавистных ей калмыцких женихов-насильников. В романическом эпосе сюжет этот приобретает особую популярность. Так, в западноевропейских рыцарских романах рыцарь обычно спасает свою даму от угрожающих ей насильников, нередко осаждающих ее замок с помощью вооруженных войск, и этим подвигом получает право на ее руку. В «Семетее» мы имеем именно такую ситуацию — осаду города Акун-хана войсками насильника Толтоя и его друга Чинкоджо.

С этим бытовым, реалистическим мотивом перекрещивается сказочный: Айчурек обращается в лебедь и облетает весь мир в поисках героя-богатыря, который в силах был бы освободить ее от насильника. Перед нами проходит длинный список имен молодых и старых ханов, которых она отвергает. Из них самый могучий — катайский богатырь Конурбай, но ему 95 лет. «Если бы ему было 25 или 30 лет, — говорит красавица, — я вышла бы за него замуж, несмотря на то что он „капыр" [язычник], чтобы только отомстить Чинкоджо и Толтою». Наконец, Айчурек прилетает в Талас и видит своего суженого Семетея; в нем она находит молодого героя, удовлетворяющего всем ее требованиям. Белая лебедь уносит чудесного кречета Семетея — Акшумкара. Поиски пропавшей птицы приводят жениха к невесте. Затем следует сватовство Семетея. В роли свата, по старинному обычаю, неоднократно отраженному в эпосе, выступает друг жениха, Кульчоро.

Рассказ о том, как царевна-лебедь по всему свету ищет достойного себя жениха и как она заманивает охотничьего сокола, а с ним — суженого ей царевича, представляет сказочный сюжет, который мог бы иметь самостоятельное существование, незави-

симо от его реалистической, бытовой и исторической мотивировки родовой распри между Семетеем и Толтоем. Первоначальную независимость двух сюжетов, сказочного и бытового, доказывает версия женитьбы Семетея, записанная Радловым, где сказочные мотивы вообще отсутствуют. В этой версии Айчурек просватана за родича Семетея — Уметея, сына Кёкчё. Прослышав о красоте и достоинствах Айчурек, Семетей посылает к ней сватом своего дружинника и друга Кульчоро. Вдвоем они похищают невесту с ее согласия и героически борются с войском обманутого жениха. Однако и в записи Радлова сохранилось указание на сказочную природу Айчурек. После гибели Семетея, когда Кыяс собирается убить ее сына Сейтека, Айчурек (как и в версии Каралаева) угрожает Кыясу, что наденет свои лебединые одежды («ак-куу кеби»), улетит к своему отцу Акун-хану и отомстит убийце (*296*, ч. V, «Семетей», ст. 1477—1480).

С еще большей отчетливостью выступают в этой версии другие сказочные черты Айчурек. Она может «вновь зажечь потухший огонь», может «воскрешать мертвых» (там же, ст. 277—279, 1301—1302). Когда Кыяс с помощью изменника Канчоро убивает Семетея, верный дружинник Кульчоро надеется отвезти тело убитого к Айчурек, которая его воскресит. Но Канчоро, поняв грозящую опасность, велит сжечь тело Семетея и развеять его прах (там же, ст. 1350—1354). В версии Каралаева встречается аналогичный эпизод: Айчурек прилетает в образе лебеди на поле битвы, чтобы спасти смертельно раненого Семетея; перешагнув через его тело, она вытягивает пулю из его раны. Мы имеем здесь древнее магическое представление, засвидетельствованное и у других тюркских народов, например в алтайских богатырских сказках. Здесь небесная дева Ак-Таджи, дочь Ак-Бурхана, таким же способом воскрешает убитого врагами-изменниками богатыря Алтай-Бучая. «Дочь Ак-Бурхана, Ак-Таджи, брала золотой платок. „Я не знавала греха“, — говорит она. Через лежащие кости Алтай-Бучая она туда и сюда перешагивала. Умерший Алтай-Бучай встал, потирая ладони, говорит: „Аданын!. . ну и спал же я“» (*250*, 19; ср. *296*, ч. I, 285—306). В дальнейшем Ак-Таджи становится женой героя.

Как жена главного героя поэмы Айчурек перенимает сюжетную функцию Каныкей, жены Манаса. Вместе с тем сказитель широко использует ряд относящихся к ней сюжетных мотивов, заимствованных из старшей поэмы. Сватовство Семетея к Айчурек сопровождается, как в «Манасе», ссорой жениха и невесты. Эротическая сцена свадебной ночи варьирует аналогичную сцену, завершающую в женитьбе Манаса свадебные игры, устроенные Каныкей. Айчурек, подобно Каныкей, просит Семетея не уезжать в поход на Бейджин; перед его последним боевым выездом она видит вещие сны, предсказывающие его гибель. После смерти Семетея, вооружившись мечом, она семь дней оказывает муже-

ственное сопротивление Кыясу и его людям. В дальнейшем вся ее любовь и забота сосредоточены на единственном, что ей осталось от Семетея, — на его сыне, в котором она растит мстителя за отца.

Тем не менее образ Айчурек отнюдь не простое повторение образа Каныкей. Для героини старшей поэмы характерны черты более монументальные и реалистические: мудрая советчица и боевой товарищ своего мужа, Каныкей связана, как мы уже говорили, со старинной патриархальной традицией богатырских жен среднеазиатского эпоса. Образ Айчурек, волшебной красавицы, имеет более лирический и романтический характер. Несмотря на древность фольклорных мотивов, отразившихся в этом образе, он разработан в соответствии с общим стилем поэмы — в духе сказочно-романической новеллистики, характерной для более поздней ступени развития эпоса.

5. Айчурек, Семетей и его дружинники Кульчоро и Канчоро образуют основную группу новых героев, введенных в эпическое сказание младшей поэмы. Кульчоро и Канчоро противопоставлены друг другу как идеальные образы верного дружинника и дружинника-изменника. В этом смысле они наследуют роли своих отцов, Алмамбета и Чубака, с тем отличием, что строптивость Чубака в «Манасе» не доходит до измены. Подобно своему отцу, Канчоро считает себя обделенным милостями своего господина, его любовью и доверием, почетными наградами, обижен предпочтением, которое Семетей оказывает сыну Алмамбета. Сами имена этих героев подчеркивают их душевные качества и сюжетную роль: Кульчоро — «витязь-цветок» (от слова «куль» из персидского «гул» — «цветок»), т. е. цвет дружины, идеал витязя-дружинника. Канчоро — «кровавый», «жестокий» (от слова «кан» — «кровь»). В записи Радлова эти представления материализуются: первый родился с цветком в руке, второй — со сгустком запекшейся крови (как, впрочем, Манас и Алмамбет).[5] Оба они — молочные братья Семетея, усыновленные Каныкей обрядом «молочного усыновления» (как Алмамбет усыновлен матерью Манаса в старшей поэме). При совершении обряда вещее знамение предсказывает их судьбу: из правой груди, которую сосет Канчоро, течет черная кровь.

Кульчоро, несомненно, любимый герой Каралаева, и в описании батальных сцен оттесняет на второй план Семетея. Неоднократно он спасает как Семетея, так и Канчоро, когда те во время боя попадают в окружение вражеских полчищ. Он убивает Толтоя, побеждает Чинкоджо, уничтожает во время похода против Конурбая сильнейших вражеских богатырей и великанов. От своего отца Алмамбета он унаследовал приемы хитрости и коварства в борьбе с врагами: если Алмамбет с помощью колдовства

[5] С. М. Абрамзон (*6*, 141) указывает на аналогичный мотив в «Сокровенном сказании» о Чингиз-хане (*200*, 85).

менял облик, чтобы пробраться неузнанным в лагерь своих соплеменников — катайцев, то его сын Кульчоро несколько раз переодевается катайцем и выдает себя за катайского богатыря, чтобы хитростью одолеть казавшегося непобедимым противника. Вернувшись к своим родичам и притворно приняв их веру, Кульчоро обманывает старого Конурбая (своего двоюродного дядю) и вместе с двадцатью катайскими ханами выдает его, безоружного, в руки Семетея.

Семетей выступает в поэме прежде всего в роли сына и наследника Манаса и мстителя за убитого отца. Он — как бы новый, воскресший Манас. Сказитель неоднократно подчеркивает его физическое сходство с отцом, в особенности в начале поэмы, когда Семетей возвращается на родину, облеченный в доспехи Манаса. Сравнение со старшим героем, неизбежное в таких случаях, подсказывает эпическую гиперболизацию образа нового героя: Семетей, по словам Каралаева, еще храбрее и сильнее Манаса, он «превзошел отца» (как и Кульчоро — своего отца Алмамбета). Своим грозным видом Семетей, как и Манас, может обратить в бегство самого храброго врага. В бою он непобедим и, подобно отцу своему, погибает как жертва коварства и хитрости.

Гибель Семетея воспринимается сказителем как результат трагической, роковой обреченности. В качестве выкупа за убитого родича Уметея он отдал своего богатырского коня и отцовский непроницаемый «ак-олпок» и остался беззащитным. Зловещие знамения предвещают его гибель: в мавзолее Манаса его не приветствует, как когда-то, таинственный громовой голос; жертвенное мясо не варится в котле, — значит, духи предков отступились от Семетея. («Если у тебя пища не варится, значит, умрет сегодня твой аба»). Конь, на котором Семетей выезжает в бой, не выносит его тяжести, и герой остается пешим. Отцовское ружье (Ак-келте) дает осечку и отказывается служить. На поле битвы Семетея преследуют зловещие сны. Картина его предсмертной тоски полна глубокого трагизма. К темам Манаса возвращает нас завещание умирающего героя, который поручает своему другу будущего младенца, остающегося во чреве его верной жены.

Трагическая судьба Семетея, погибающего в непосильной борьбе с мятежными родичами и вассалами, существенно отличает его от Манаса, окруженного бесспорным признанием и авторитетом хана-самодержца, ореолом мирового завоевателя, умирающего после бесчисленных побед. Образ Семетея лишен величественной монументальности, сверхчеловеческого могущества и силы, присущих Манасу: он гораздо человечнее, лиричнее, богаче психологическими оттенками, по крайней мере в варианте Каралаева, и в этом смысле также напоминает героев киргизского «малого эпоса», в особенности Курманбека, разделяющего его трагическую участь. Семетей — бедный сирота, выросший в изгнании, которого

родичи-враги презрительно называют бродягой. Он «храбрый, но неразумный», как о нем неоднократно отзывается не только старый Бакай, но и Кульчоро. Он беспечен и перед битвой нередко засыпает богатырским сном, опершись на пику (старый мотив магического сна, обычный в богатырском эпосе, но здесь использованный по-новому — для психологической характеристики героя). Все эти бытовые и психологические черты в обрисовке характера типичны для более поздней эпохи развития эпоса.

«Сейтек» по своей сюжетной схеме значительно проще «Семетея»: как эпилог трилогии поэма эта воспроизводит в классической форме основные типические черты сказания о сыне, мстителе за отца.

После гибели Семетея его жена Айчурек, несмотря на героическое сопротивление, достается победителю Кыясу как военная добыча. Семья Манаса и Семетея терпит тяжелые страдания и унижения. Мать Манаса, Чийырды, с отчаяния вспарывает себе живот. Старого Бакая и Каныкей Кыяс отдает на потеху своим батырам «как козла для козлодрания». Кульчоро, тяжело раненный, попадает в плен к Канчоро. Мстительный враг велит вырезать ему правую лопатку и отдает калеку в рабство своим табунщикам. Кульчоро носит им дрова и воду, кормится объедками, и два раза в день его подвергают жестоким истязаниям, пользуясь его беспомощностью. Изменники торжествуют: Канчоро стал ханом Таласа и женился на второй жене Семетея, предательнице Чачикей (повторяется сюжетная схема «Семетея» — верная жена Манаса Каныкей и изменщица Акылай). Народ страдает под игом угнетателя или разбегается, спасаясь от насилия.

Любопытную сказочную черту вводит Каралаев в своей версии «Сейтека»: чтобы сохранить верность Семетею, Айчурек кладет на ложе Кыяса другую женщину, которой силой волшебства придает свои черты. Сама она по ночам принимает образ лебеди и всю ночь сидит на «чангараке» (дымовом отверстии юрты).

Айчурек, ставшая все же против своей воли женой насильника Кыяса, от Семетея имеет младенца во чреве, которого она хитростью пытается выдать за сына победителя. Попытки Кыяса извести этого младенца, в котором он предчувствует будущего мстителя, кончаются неудачей благодаря решимости и мудрой предусмотрительности Айчурек. Долгая двенадцатимесячная беременность и продолжительные мучительные роды предвещают появление на свет будущего богатыря. Согласно известному шаблону, имя ему на пиру нарекает внезапно появляющийся и столь же внезапно исчезающий дервиш-диванá. В варианте, записанном Радловым, это «золотобородый Ай-коджо», т. е. тот самый святой старец, который когда-то обратил мальчика Манаса в мусульманство и в дальнейшем выступает в роли таинственного покровителя его семьи.

Богатырский рост младенца описывается обычной формулой. В двенадцать лет отрок достигает зрелости, как и отец его Семетей, и узнает тайну своего происхождения. Кульчоро исцеляется от своих ран с помощью мудрого врача Момунджана, призванного из Багдада, и становится главным помощником Сейтека в деле мести. Подобно старому Бакаю в «Семетее», он объединяет два поколения и передает Сейтеку наследие отца. Следует наказание узурпаторов и предателей. Изменника Канчоро умерщвляют женщины, Айчурек и Канык ей, подобно тому как в «Семетее» Джакыпа убивают Чийырды и Канык ей. Сейтек становится ханом Таласа, вотчины своего деда и отца. Народ возвращается на прежние кочевья и живет в мире и благоденствии.

Наступила счастливая пора, рассказывает Каралаев. Все старые нищенки стали питаться курдючным салом, а бедняки — кочевать по цветущим «джайлоо» и забавляться соколиной охотой на трехлетних скакунах. Не было таких гор, где бы они не побывали, развлекаясь охотой на косуль, и не стало врагов, с которыми приходилось бы воевать. Киргизы зажили счастливо и жили еще лучше, чем при Манасе и Семетее.

Будучи завершением эпической трилогии, «Сейтек» не должен вводить новых действующих лиц и сюжетных эпизодов. Однако у Каралаева есть тенденция к дальнейшему восполнению эпической биографии внука Манаса. Он разрабатывает сказочный эпизод с великаном Сарыбаем, сыном Джелмогуза, великана-людоеда, убитого Манасом. В сражении с Сарыбаем героям помогает великанша Куялы, дочь Кайыпа и подруга Айчурек. Все это представляет явно позднейшие вставки, начало нового сюжетного разрастания последней поэмы.

В свою обработку «Сейтека» в качестве эпилога Каралаев включил и широко распространенное народное предание, согласно которому герои киргизской эпопеи не умерли, а только скрылись и поныне живут в далекой Индии, на волшебном острове Арал. Смертельно раненный Семетей был унесен с поля битвы влюбленной в него сказочной пери Кокмончок, сестрой Айчурек, которая залечила его раны и наложила на него заклятие: не мертвый и не живой, не видящий и не слышащий появляется он в горах около места своей последней битвы, где его встречает богатырь Карадоо (его старый соратник) и тщетно пытается окликнуть. Семетей проходит мимо, не замечая его, и исчезает в горной пещере Кара-Ушкур. Кульчоро удается вернуть его к людям: молоко любимой матери Канык ей возвращает Семетею сознание и память и снимает заклятие пери. Однако через некоторое время после воцарения Сейтека он снова покидает свой народ и уходит вместе с Бакаем, Канык ей, Кульчоро и Айчурек. Бессмертие этих героев разделяют и животные, связанные с ними симпатической связью: конь Семетея — Тайбуруул, конь Бакая — Кокчолок, конь Куль-

чоро — Суркоён, белый кречет Манаса — Акшумкар и его верная собака — Кумайык.

По другим сказаниям, в числе скрывшихся называется и Чубак, который во время «великого похода» не был убит, но, тяжело раненный, пропал без вести. Некоторые варианты «Семетея» содержат эпизод поисков пропавшего Чубака. Семетей совершает несколько походов против разных народов, требуя с них «кун за Чубака». «Кун за Чубака» («чубактын куну») — распространенное народное выражение для нескончаемой тяжбы или претензии.

Легенды аналогичного типа об «уходе» и своеобразном бессмертии любимых народных героев имеют широкое распространение в мировом фольклоре. Обычно они связаны с «мессианистическими» представлениями о возможном возвращении героя, с которым вернется утраченный в прошлом золотой век народного благоденствия. Наиболее известный и близкий пример представляют средневековые кельтские легенды о короле Артуре. В последней битве, тяжело раненный в поединке со своим племянником, изменником Модредом, Артур исчезает с поля битвы. Его увозят сказочные феи на ладье через море на «остров блаженных» Авалон, где, погруженный феей Морганой в волшебный сон, он ждет возвращения в родную страну. Возвращение Артура, согласно кельтским легендам, означает возрождение кельтских народов, покоренных и угнетаемых англосаксами, против которых при жизни своей воевал Артур.

Сам Манас, согласно народным представлениям, не принадлежит к числу названных героев, сохранивших подобного рода «физическое» бессмертие. Призраки Манаса и его дружинников, сопровождающие Семетея при его возвращении в Талас и помогающие ему в тяжелых боях, — это духи умерших предков. Чудесное «призвание» певца Манасом и его сорока соратниками, о котором упоминалось выше, также рассматривается самими сказителями как появление призраков, умерших в чудесном сновидении.

Вопрос о сложении как «Сейтека», так и «Семетея» может быть решен с полной ясностью лишь на основании сличения всех известных вариантов эпоса. Однако даже сопоставление версии Каралаева со старой записью Радлова в этом отношении весьма поучительно. Мы отмечали уже наиболее существенные отличия варианта, записанного Радловым: отсутствие похода против Конурбая и сказочных мотивов в эпизоде с Айчурек, роль Уметея в этом эпизоде, отсутствие среди действующих лиц Чинкоджо и Толтоя (впрочем, о похищении табунов Толтоя упоминается в другом контексте, при перечислении подвигов Семетея) (*296*, ч. V, ст. 1228—1237); имеются расхождения в некоторых деталях рождения Кульчоро и Канчоро и немногие другие. За исключением этих относительно немногочисленных случаев, оба варианта в основных звеньях сюжета совпадают. Это совпадение нередко распространяется и на отдельные сюжетные подробности. Так,

в обоих вариантах Кульчоро отправляется к Айчурек как сват Семетея; он приезжает к ней вечером и застает ее на праздничном гуляньe среди прислужниц и охраняющих ее джигитов. Сходным образом и там и тут изображаются зловещие предзнаменования гибели Семетея: жертвенное мясо не варится, ружье дает осечку (в записи Радлова — в момент выстрела конь врага подскакивает и спасает жизнь всадника). В эпизоде возвращения Сейтека Кульчоро в обоих случаях просит главного табунщика отпустить его к Айчурек, чтобы зашить разодранный зипун; табунщик приказывает своим людям избить калеку, но потом отпускает его на один день на старой облезлой кобыле, и т. д.

Такое близкое сходство в деталях двух вариантов, одного в старой, другого в новой записи, заставляет думать, что в основе «Семетея» (как и «Сейтека») лежит одна поэма сравнительно недавнего происхождения, распетая в ряде творческих вариантов, но сохранившая гораздо большее единство, чем «Манас», который слагался в течение многих веков в сложном и противоречивом процессе объединения, соподчинения и перестройки первоначально не связанных между собой сказаний. Эпический сюжет обеих младших поэм в дальнейшем подвергался творческой, а иногда и механической амплификации, которую особенно наглядно иллюстрирует версия Каралаева.

В записи этой версии, сделанной Киргизской академией наук, «Семетей» насчитывает около 200 тыс. стихов, «Сейтек» — больше 100 тыс. У Радлова первая поэма (включая бегство Канышкей в Бухару) имеет только около 2500 стихов, вторая, примыкающая к ней как эпилог, — всего 500 стихов. Однако при этом необходимо учитывать, что варианты Радлова, по условиям исполнения, имеют характер сокращенных и несколько поспешных пересказов, в ряде случаев, как уже было указано, с явными сюжетными пропусками.

Расширение объема поэмы достигается у Каралаева в результате введения новых, нетрадиционных действующих лиц и эпизодов (например, в воинских сценах), более широкой описательной манерой и замедленным темпом повествования, а также путем включения обширных реминисценций старого поколения героев (Бакая, Канышкей, Конурбая, Толтоя и др.), связывающих настоящее с прошлым, времена Семетея с временами Манаса. Одной из таких чрезвычайно разросшихся вставок является, например, рассказ Толтоя о поминках по Кокетею. Такие реминисценции были, по-видимому, широко употребительны и у прежних сказителей в тех случаях, когда, исполняя отдельный отрывок огромной эпопеи, они хотели ориентировать слушателей в «предыстории». У Каралаева эта манера усугублена была, по-видимому, условиями записи в лабораторной обстановке научного учреждения: желанием сказителя придать своей версии особенно полное содержание и грандиозные масштабы.

Вряд ли возможно на данном этапе исследования с точностью определить время сложения «Семетея» и «Сейтека». Рассказ о сыне, мстителе за убитого отца, и самое имя этого сына — Семетей могли существовать уже на самой древней, сказочной ступени развития сюжета «Манаса». К этой ступени может восходить и сказочный в своей первоначальной основе сюжет женитьбы Семетея на «лебединой деве» Айчурек. Однако в окончательном виде «Семетей» и «Сейтек» в типологическом отношении моложе «Манаса». Общественно-историческая обстановка, отраженная в этих поэмах, роль реалистически-бытовой и сказочно-романической тематики, психология героев и художественная манера, как уже было сказано, во многом напоминают произведения киргизского «малого эпоса». Это дает возможность отнести время сложения упомянутых поэм в их основном сюжетном составе к XVII—XVIII векам.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подведем некоторые итоги.

Изучение «Манаса» только начинается. В настоящей работе ставятся лишь отдельные предварительные вопросы, касающиеся состава и исторического происхождения эпической трилогии, — вопросы, до сих пор в значительной степени дискуссионные; поэтому автор рассматривает свои положения лишь как введение в изучение эпоса «Манас». Коллективные усилия будущих исследователей позволят более всесторонне и глубоко определить идейное и художественное содержание киргизской национальной эпопеи, объяснить ее содержание и сложение конкретными условиями многовекового исторического развития киргизского народа, особенностями общественных отношений и исторически сложившегося национального характера, народного быта, традиций и верований. Тем самым должен еще ярче определиться тот особый национальный вклад, который киргизский «Манас» как всякий великий народный эпос вносит в общую сокровищницу мировой культуры.

Грандиозная киргизская эпопея еще недавно стояла перед нами как явление изолированное и уникальное, непонятное вследствие отсутствия близких, поясняющих аналогий в эпическом творчестве других народов. Наше исследование имело целью разрушить эту изоляцию систематическим сравнением киргизского эпоса со сходными произведениями других народов, прежде всего — с богатейшим эпическим творчеством народов Средней Азии, связанных с киргизским народом столетиями общей исторической судьбы.

Такое сравнение отнюдь не снимает вопроса о национальном своеобразии киргизской эпопеи, напротив, характерные нацио-

нальные особенности отчетливее выступают на фоне исторического и социально типичного. При этом мы различаем два круга вопросов.

С одной стороны, эпическое творчество разных народов обнаруживает сходные черты в идеях и образах, мотивах, сюжетах, композиции и стиле даже там, где между этими народами отсутствовало непосредственное историческое соприкосновение и культурное взаимодействие (*144*, 156—167). К таким общим чертам героического эпоса относится, например, роль богатыря как защитника родины от чужеземных захватчиков, чудесное рождение героя, его богатырский рост и ранние подвиги, сюжет героического сватовства, образ девы-воительницы, роль богатырского коня, магическая неуязвимость героя, типичные сцены поединков между богатырями и массовых битв, изображение вражеских богатырей-великанов и многое другое. Сюда можно включить также некоторые общие принципы биографической или генеалогической циклизации эпоса, употребление постоянных украшающих эпитетов и сравнений, гиперболизм образов и т. п.

Дореволюционное литературоведение подходило к проблеме сходства литературных произведений, в частности произведений устного народного творчества, преимущественно с точки зрения так называемой «теории заимствования». С этой точки зрения неоднократно и без достаточных оснований говорили, например, о «влиянии» германского эпоса на кельтский или старофранцузский, о скандинавских «влияниях» в карело-финской «Калевале» (*141*, 80—98), о влиянии «Шах-наме» Фирдоуси на эпос народов Средней Азии и т. п. Всякое сходство тем, мотивов и сюжетов, образов и идей объяснялось «влиянием» или «заимствованием».

На самом деле сходство образов и сюжетных положений в ряде случаев может быть очень близким без того, чтобы было необходимо объяснять его литературным «влиянием» со стороны. Так, образ Каныкей, верной подруги Манаса, его мудрой помощницы и советницы, напоминает, как мы уже говорили, других богатырских жен среднеазиатского эпоса — Барчин в узбекском «Алпамыше» или Кортку в казахской богатырской песне «Кобланды-батыр». Все они в отсутствие мужей подвергаются сходным испытаниям под властью врага-победителя или коварных родичей, угрожающих им насилием и позором, и все выходят с честью из этих испытаний, мужественно и стойко сохраняя верность своему избраннику. Сходство это вызвано общими исторически типичными чертами воинского быта степных кочевников, реальными семейными и общественными отношениями патриархально-родового общества, отраженными в эпосе, а также близкими народными идеалами, характерными для этой ступени общественного развития.

Такое типологическое родство между литературными произведениями объясняется в конечном счете сходством явлений идеоло-

гии на одинаковых ступенях развития общества. Сравнение позволяет нам раскрыть историческую закономерность и типичность идей и образов, мотивов и сюжетов эпоса. В. И. Ленин говорил в этом смысле о возможности применить к социальным явлениям «общенаучный критерий повторяемости», «повторяемости и правильности в общественных явлениях разных стран». Возможность эта, как указывает Ленин, была научно обоснована учением Маркса об общественно-экономических формациях (*2*, 137).

С другой стороны, общность исторической судьбы народов с неизбежностью приводит к наличию у них общего культурного и литературного наследия и к более или менее активным культурным и литературным взаимодействиям между ними. Отражением древней общности народов Южной Сибири и Западной Монголии является в «Манасе» ряд мотивов, сюжетов и образов алтайско-енисейских богатырских сказок, сложившихся на древней родине киргизов и отражающих шаманистские представления тюркских народов до их мусульманизации: сказания об убийстве и воскрешении героя («Кёзкаманы»), о путешествии героя в потусторонний мир, в «страну, откуда нет возврата» («Эк-Тёштюк»), и др. Позднейшие, среднеазиатские связи киргизского народа отразились в «Манасе» проникновением в эпопею героев казахских и ногайских эпических сказаний — Эр-Кёкчё, Джамгырчи, Ша-Темир и т. д.; с другой стороны, богатырь Манаша и его конь Ак-Кула входят в казахскую версию «Эр-Кёкшю». Еще позднее история Алмамбета как героя веры формируется под влиянием среднеазиатских мусульманских легенд об Огуз-хане и Бугра-хане. Среднеазиатские связи «Манаса» до сих пор почти не изучались. Между тем для правильного понимания исторической части эпоса они требуют самого пристального внимания.

Историческая действительность отражается в эпосе в типически обобщенных образах, правдивых, несмотря на эпическую идеализацию. Исторически правдиво изображены, например, в начале эпопеи отношения между киргизами и калмыками, между Манасом и его дружинниками или его родичами, племенными вождями и вассальными ханами, картины материального быта народа, его обычаев, верований, праздников и т. п. Однако, хотя в «Манасе» и упоминаются отдельные исторические имена, прямых отражений исторических событий мы в эпосе не найдем. В этом смысле историческая документальность героического эпоса может быть очень различна. Чем архаичнее эпос, тем он менее «документален»: сказания о ногайских богатырях или старофранцузская «Песнь о Роланде» с этой точки зрения гораздо более историчны, чем «Манас». Однако, если Манас и Семетей и не имеют реальных исторических «прототипов», эти образы, созданные творчеством народного коллектива, правдивы и историчны, воплощая в монументальной форме лучшие черты народа: «отвагу и честность, любовь

к свободе, верность в дружбе, мужественную стойкость в борьбе с врагами».[6]

Многовековая история эпоса предполагает последовательное развитие и переоформление сюжетов и образов, отражающее изменение общественных отношений и идеологии. Мы видели, как образ Манаса проходит через ряд таких последовательных исторических трансформаций — от сказочного богатыря волшебной сказки, племенного вождя, главаря дружины богатырей, до могучего феодального властителя и мирового завоевателя. Героическая брачная поездка Манаса с укрощением строптивой невесты или захватом ее вооруженной силой заменяется сватовством отца с уплатой огромного калыма, согласно мусульманскому обычаю. Сказочная лебединая дева Айчурек становится дочерью афганского хана, которую предназначенный ей с детства жених Семетей спасает от осаждающего ее город насильника. Образы и сюжеты эпоса многостадиальны и сохраняют в ряде последовательных наслоений пережитки более древних ступеней исторического развития. Так, в образе Манаса сохраняются архаические черты сказочного богатыря чудовищных размеров, силы и магической неуязвимости (которая может по-новому мотивироваться покровительством мусульманских святых, отводящих от героя стрелы противника); «великий поход» на Бейджин (в версии Каралаева) Манас по-прежнему совершает во главе своих дружинников; Санырабига оказывает Манасу сопротивление на брачном ложе, и этим мотивируется вмешательство воинской силы в мирное сватовство хана Джакыпа. Обязанность исследователя — раскрыть в киргизской эпопее эти последовательные наслоения.

Методической основой подобного исследования является сравнение вариантов. Только сравнение вариантов позволяет разложить огромную эпопею на ее составные элементы, выделить более древние части, наметить процесс сложения и развертывания эпического сюжета, процесс длительный и сложный, продолжавшийся много веков. Версия Орозбакова имела сводный характер по замыслу самого певца и не должна заслонять от нас реального многообразия народных эпических сказаний о Манасе. Уже сравнение версии Орозбакова (представителя тянь-шаньской школы сказителей) с версией Каралаева (сказителя иссык-кульской школы) и со старыми записями Валиханова и Радлова (середина XIX в.) позволило нам в ряде случаев продвинуться в вопросах истории сюжета. Несмотря на неполноту этих записей, мы неоднократно находили в их показаниях свидетельство относительной древности и традиционного характера отдельных мотивов и эпизодов эпоса. Необходимо систематическое изучение уже записанных вариантов других сказителей, и в то же время нужны дальнейшие записи но-

[6] «Правда», 1939, 26 мая, № 144, «Праздник советского искусства» [об эпосе «Манас»].

вых вариантов, в особенности в более отдаленных районах распространения «Манаса» (например, среди киргизов Синьцзяна).

Большую помощь историку может оказать изучение встречающихся в эпосе собственных имен, в особенности племенных и географических названий. Однако историческое толкование имен требует большой осторожности. Возможно, что Кёзкаманы в «Манасе», согласно гипотезе проф. А. Н. Бернштама, действительно связаны с древним названием тюркского народа — «команы» (*59*, 142—143), но, может быть, это более новое прозвище, обозначающее людей, принявших чужие, немусульманские обычаи и веру. Весьма осторожно следует подходить к географическим названиям у Орозбакова: они часто подсказаны ему историческими домыслами его «ученых» консультантов (Орхон, вероятно, и Алтай). Сравнение вариантов и здесь обязательно: оно позволит с известной достоверностью выделить группу имен, действительно традиционных для эпоса в большинстве его вариантов.

Заслуживают внимания и местные предания и приурочения, связанные с «Манасом». В большинстве своем они ведут нас на Иссык-Куль, в Тянь-Шань и в долину Таласа (Каркара как место поминок по Кокетею, курган Кошоя в Атбаши, могила «кырк чоро» в Кочкоре, мавзолей Манаса в Таласе и др.). Все это подкрепляет с новой стороны намеченные нами среднеазиатские связи «Манаса».

Но за всей этой кропотливой предварительной работой, исторической и филологической интерпретацией не следует забывать живого современного звучания киргизской эпопеи. Эпос, веками живущий в творческой памяти народа как создание народного коллектива и драгоценное общее достояние, отражает в художественных образах жизнь и мировоззрение народа, его общественные идеалы — патриотизм, свободолюбие, демократизм патриархального общества в пору «счастливого детства человечества» (Маркс). Поэтому народный эпос сохраняет свое значение и для нашего времени как живая память народа о его прошлом, воплощенная в поэтических образах.

Задача критической интерпретации великого киргизского эпоса — донести до нашей современности живое поэтическое звучание этого замечательного памятника народного творчества.

СКАЗАНИЕ ОБ АЛПАМЫШЕ И БОГАТЫРСКАЯ СКАЗКА

Часть I

СКАЗАНИЕ ОБ АЛПАМЫШЕ

Глава I. КУНГРАТСКАЯ ВЕРСИЯ

(Редакции узбекская, каракалпакская, таджикская и ***казахская****; арабская сказка)*

1

Классический вариант узбекского «Алпамыша» записан от Фазила Юлдашева (1873—1953), крупнейшего современного узбекского сказителя. Уроженец кишлака Лойка Булунгурского р-на Самаркандской обл., пастух, потом бедный дехканин из полукочевого узбекского племени кырк, Фазил был учеником выдающихся в свое время сказителей так называемой булунгурской школы, лучших хранителей традиций богатырского эпоса, славившихся, как и сам Фазил, исполнением «Алпамыша». Записанная от Фазила в 1928 г. редакция «Алпамыша» насчитывает около 14 000 стихов в обычной для узбекских дастанов форме краткого прозаического рассказа, чередующегося с развернутым стихотворным повествованием. Рукопись хранится в фольклорном архиве Узбекской академии наук (№ 18).

Вариант Фазила Юлдашева отличается замечательной полнотой и художественностью разработки. Узбекский оригинал напечатан с сокращениями под редакцией и с предисловием поэта Хамида Алимджана (*401*). С этого текста был сделан русский перевод Л. М. Пеньковского (*15*).[1]

В пересказе содержания мы отметим ряд подробностей, имеющих существенное значение для истории сюжета.

Первая часть поэмы рассказывает о рождении и детстве героя и о его брачной поездке за своей нареченной невестой.

В стародавние времена в шестнадцатиколенном племени кунграт в местности Байсун жил Дабанбий. У Дабанбия был сын Алпинбий. У Алпинбия было два сына — Байбури и Байсары. Старший, Байбури, был «шахом» Кунграта; младший, Байсары, был бием и стоял во главе десяти тысяч юрт байсунского рода.

[1] Более ранние издания см. *13*, *14*.

Братья были знатны и богаты, но у них не было детей. Однажды на пиру их попрекнули бездетностью. Чтобы испросить благословение ложу своему, они отправились в паломничество к гробнице Шахимардана (легендарная могила халифа Али Шахимардана, т. е. «властителя мужей», в Ферганской обл.). Сорок дней и ночей они провели у гробницы и по истечении этого срока услышали голос, возвестивший им исполнение их желания: «Байбури, бог тебе сына с дочкой послал, и не по одному, а сразу двойню послал. Байсары, и тебе бог дитя послал, только не двойню, а дочку одну послал. Поезжайте вы теперь домой, а когда дети родятся, соберите народ и устройте большой той [пир]. На тое в одежде каландара [странствующего дервиша] буду я сам [т. е. сам Али Шахимардан] и каждому из детей ваших имя дам».

В положенный срок родились дети. На пир, который устроили братья для всего народа, пришел и странник-каландар, посетивший их ранее во сне. Он нарек имя сыну Байбури Хаким, его дочери — Калдыргач (Ласточка), а дочери Байсары — Барчин. Он предсказал славу Хакима как богатыря и велел обручить его с Барчин («обручение с колыбели», по-узбекски — «бешик киритма»). Ладонью своей он ударил мальчика по плечу, и у Хакима сохранился на плече отпечаток его «пятерни».

Как объясняется в дальнейшем, прикосновение руки Али сделало Хакима неуязвимым: он в огне не горит, меч не ранит его, и пуля (стрела) не берет.

Когда дети достигли возраста трех лет, отцы отдали их в школу («мактаб») учиться читать и писать. Когда им исполнилось семь лет и они уже стали «грамотеями», родители взяли их обратно в дом: Хакима — обучаться «падишахскому и военному делу», Барчин — «доить овец».

В семилетнем возрасте мальчик Хаким совершает первый богатырский подвиг: он натягивает старый лук своего деда Алпинбия, сделанный из четырнадцати батманов меди, стрела летит, как молния, и сбивает верхушку горы Аскар. За этот подвиг Хаким, как поясняет сказитель, получает прозвище Алпамыш: «На свете было без одного 90 богатырей, предводителем богатырей был Рустем, пусть же теперь богатырем («алпом») будет и Алпамыш».

Богатырский дедовский лук в дальнейшем сопровождает Алпамыша в брачных состязаниях в стране калмыков и служит средством узнания героя при возвращении его на родину (в конце поэмы).

Но между братьями происходит ссора. Узнав от Алпамыша, что мусульманин по Корану обязан платить «зякет» (подать в пользу бедных), Байбури требует от своего младшего брата уплаты ему этой подати. Байсары отказывается выполнить это требование как неслыханное прежде в кунгратском народе, оскорбляет послов брата и наносит им жестокие увечья. После этого он решает с десятью тысячами юрт своего племени и всем скотом откочевать в страну калмыков (страну Кашал — «чужеземную страну»), за шесть месяцев пути от Байсуна, через горы Алатау, и отдаться под покровительство калмыцкого шаха Тайчахана.

Прибыв в страну калмыков, кунгратцы останавливаются в степи Чилбир-чоль, у озера Айна-коль (Зеркальное озеро). Не знавшие на родине земледелия, они топчут посевы своих хозяев, принимая их за пастбище для скота. Калмыки жалуются своему хану, но тот, узнав об обстоятельствах дела, принимает Байсары и его родичей под свое покровительство и отдает им степь Чилбир «на летовки», а озеро Айна-коль — «на водопой» для скота.

У калмыцкого шаха было девяносто богатырей-великанов, которые жили вместе в пещерах в отдаленном лесу (в местности Токапстан — «стране тугаев»). «Каждый из них носил панцирь весом в девяносто батманов, каждый съедал в день девяносто баранов, каждый получал от шаха ежемесячно девяносто золотых туманов», «каждый имел по сорок девушек-прислужниц». Среди этих богатырей самыми сильными были семь братьев, сыновья злой и хитрой старухи («мастан-кампир») Сурхайиль. Старшего звали Кокалдаш, второго — Кукамон, младшего — Караджан. Дочь Байсары, красавица

Барчин, вызывает к себе любовь калмыцких богатырей. К этому времени ей уже исполнилось четырнадцать лет, «плечи у нее были каждое в пятнадцать четвертей». Сурхайиль-мастан отправляется сватать Барчин за своего младшего сына Караджана, но терпит неудачу: нарядно одетый Караджан напрасно разъезжает верхом на коне вокруг бархатной юрты красавицы. Кукамон пытается взять ее силой; но богатырская дева, схватившись с ним, подбрасывает его в воздух и бросает на землю. Наконец, Кокалдаш во избежание раздоров между братьями является вместе с другими богатырями к Байсары, предлагая ему отдать дочь или одному из них, или всем вместе как «общую жену». Байсары и Барчин отвергают их домогательства, но калмыцкие богатыри грозят захватить Барчин насильно, если она не выберет одного из них. Барчин просит отсрочки на шесть месяцев и посылает гонцов в Кунград, к своему нареченному жениху.

Узнав о положении Барчин, Алпамыш, побуждаемый своей сестрой Калдыргач, решает, вопреки советам отца, ехать в страну калмыков. Он отправляется за конем к деду Култаю — табунщику, рабу и домочадцу Байбури. Предупрежденный своим хозяином, Култай пытается отказать Алпамышу и даже набрасывается на него с бранью и побоями, но рассерженный молодой богатырь, поборов старого табунщика, заставляет Култая дать ему укрук для ловли коня. Три раза попадается Алпамышу на аркан один и тот же неказистый на вид чубарый жеребенок. Алпамыш видит в этом указание «судьбы» («такдир»), хотя и сомневается в своем выборе. Но Байчибар, как оказывается, настоящий «тулпар» — крылатый богатырский конь; на нем Алпамыш, захватив дедовский богатырский лук, отправляется в дальний путь в страну калмыков.

В дороге Алпамыш находит ночлег на мазаре, у гробницы святого. Здесь богатырю в волшебном сне является Барчин, которая подносит ему чашу с вином и приветствует его песней. Алпамыш отказывается от ее любви, пока не сокрушит своих врагов, насильников-калмыков.

Вступив на калмыцкую землю, он находит приют у пастуха Кайкубаткаля, пасущего овец Байсары, и расспрашивает его о положении своего дяди и его дочери.

У высокой горы Мурад-тепе появления Алпамыша ожидает калмыцкий богатырь Караджан. Он видел Алпамыша во сне, почувствовал его превосходство и решил заключить с ним дружеский союз, стать, как и он, мусульманином. Алпамыш в форме иносказания объясняет ему цель своей брачной поездки: он называет себя соколом («лочин»), который гонится за дикой уткой («суксур»), улетевшей с озера Кок-камыш, верблюдом-самцом («нор»), разыскивающим свою верблюдицу («мая»). Караджан отвечает в той же иносказательной форме: «Упущенная тобою утица села на озеро Айна-коль, девяносто хищных птиц (гаджир) окружили ее». И дальше: «Верблюдица твоя ходит в степи Чилбир-чоль; на голове ее платок в 1500 тилла. Видал я: девяносто богатырей ей угрожают».

Караджан предлагает сопернику дружбу, ведет его в свою юрту и угощает. На его коне Байчибаре он отправляется к Барчин как сват друга. Барчин не верит калмыку, она думает, что он убил ее жениха и отнял у него коня; чтобы испытать его искренность, она предлагает ему свою любовь. Но Караджан остается верен другу. Тогда Барчин сообщает ему, что она отдаст свою руку тому из женихов, кто выйдет победителем в четырех состязаниях: конь его должен обогнать всех других коней на байге (узб. «пайга» — «конская скачка»), он должен натянуть тугой богатырский лук, не сломав его, выстрелить (из ружья) на расстоянии 1000 шагов в тенгу (мелкую серебряную монету) и победить соперников в борьбе («кураш»). «Народу, значит, не будет обиды: кто победит, тот и женится на мне». Барчин уверена, что ее нареченный жених выйдет победителем в состязаниях и перед всем народом покажет свою доблесть.

О втором и третьем состязаниях (испытание луков и стрельба в цель из ружья) рассказано очень кратко; центральное место занимают описания

байги и борьбы, где помощником Алпамыша выступает Караджан на правах его друга и свата жениха. Оба эти описания принадлежат к лучшим и наиболее прославленным частям поэмы.

Байгу устраивают от горы Бабахан, на расстояние сорокадневного пути. Участвуют в ней пятьсот коней, из них три — калмыцкого шаха. «Я сам не прочь в жены ее взять, может быть, судьба благосклонной ко мне окажется и один из моих коней первым придет», — говорит шах. На Байчибаре скачет Караджан. Калмыкам «паршивый Чибар» кажется плохим конем, но «синчи» (знаток коней, конюший) Кокалдаша признает его настоящим крылатым тулпаром, который легко победит своих соперников. За это разгневанный Кокалдаш велит ослепить своего синчи. К горе Бабахан Караджан действительно приезжает первым. Тогда калмыки, чтобы лишить его возможности участвовать в состязании, связывают его и коня, забивают Байчибару гвозди в копыта и пускаются вскачь.

Караджану не скоро удается разорвать путы и освободить коня. Под ударами его камчи Байчибар распускает крылья и несется по воздуху, потом переходит на рысь и постепенно, несмотря на гвозди в копытах, обгоняет всех остальных коней. Впереди остается только Кокалдаш на своем Кокдонане. В это время Алпамыш и Барчин вместе со всем народом с высокого холма смотрят на приближающихся коней. На ласковый призывный крик Барчин Байчибар вырывается вперед и первым приходит к цели. Барчин ухаживает за измученным конем и зубами вынимает гвозди из его копыт.

В борьбе Караджан побеждает всех противников Алпамыша, кроме старшего и сильнейшего — Кокалдаша, в том числе и своих братьев: брошенные в воздух победителем, они разбиваются насмерть. Сказитель с неистощимым юмором и воображением характеризует все новыми и новыми гиперболическими чертами этих богатырей-великанов. Один из них съедает в день девяносто верблюдов, другой опоясан кушаком в пятьдесят обхватов, третий носит кавуши (кожаные калоши), сшитые из девяноста больших воловьих шкур, у четвертого колпак из дважды шестьдесят аршин алачи (полосатой бумажной ткани). «Кошкулак — тоже здоровый детина, усищи у него разрослись во все стороны, среди них в волосах мыши наплодили детей, кошка, погнавшись за ними, догнала их только через шесть месяцев». С последним противником, Кокалдашем, борется сам Алпамыш и долго не может одолеть его, пока Барчин своими насмешками не возбуждает мужество и злость своего жениха, грозя, что сама выйдет вместо него на единоборство. Подброшенный в небо, «как алчик» (игральная бабка), Кокалдаш разбивается насмерть, как и прочие калмыцкие борцы.

После этого весь народ признает Алпамыша победителем. Отпраздновав свадьбу с Барчин, он вместе с ней, Караджаном и большинством кунгратцев возвращается на родину. По дороге Алпамыш и Караджан отбивают нападение калмыцкого войска, которое посылает вслед за ними калмыцкий шах Тайча-хан по наущению злой старухи Сурхайиль. В стране калмыков остается только семья Байсары, который все еще не хочет помириться со своим старшим братом.

Вторая часть поэмы рассказывает о пленении Алпамыша и возвращении его на родину в день свадьбы Барчин с соперником-самозванцем.

После отъезда Алпамыша Тайча-хан, по совету мстительной Сурхайиль, отнимает у Байсары все его имущество и делает его пастухом. Весть об этом доходит до Кунграта, и Алпамыш снова отправляется в Калмыкию во главе своих сорока джигитов. Среди них и муж Калдыргач, Бек-Темир, бек кунгратского колена тартувли (Алпамыш, как поясняет сказитель, — бек колена канджигали). На этот раз коварной Сурхайиль удается обмануть узбекских витязей. Она выходит им навстречу у горы Мурад-тепе с сорока красавицами, устраивает пир, и джигиты засыпают, опьяненные вином и любовью. Воины

калмыцкого шаха убивают всех, кроме Алпамыша, и сжигают их тела на костре. Алпамыш, уснувший богатырским сном, неуязвим: он в огне не горит, мечи отскакивают от тела спящего, пущенные в него стрелы не пронзают его. По совету Сурхайиль калмыки вырывают глубокую яму («зиндан» — подземную темницу) и, привязав спящего богатыря к хвосту коня, стаскивают его в яму. Алпамыш просыпается пленником на дне зиндана и горько оплакивает свою судьбу.

Между тем весть о гибели Алпамыша доходит до Кунграта. У Байбури был сын Ултан-таз («таз» — «лысый паршивец») от пленницы-рабыни из «кызылбашей» (персов). В отсутствие Алпамыша Ултан захватил власть в Кунграте. Своего отца, старого Байбури, и его «байбиче» (старшую жену), мать Алпамыша, он сделал своими слугами, а Калдыргач-аим угнал в степь, к озеру Бабир-коль, пасти верблюдов. Караджана он сослал в горы Алатау, запретив ему приходить в Байсун. Барчин, у которой вскоре после отъезда Алпамыша родился сын Ядгар, он не обижал: «Куда ей от меня деться: все равно моей она стать должна» (по обычаю вдова старшего брата переходила к младшему).

Однажды в темницу Алпамыша залетел раненный охотником дикий гусь. Алпамыш, залечив его рану, посылает его вестником к своим родным с письмом, написанным кровью. По дороге, у горы Шакаман, искусный стрелок («мерген»), уже ранивший этого гуся во время первого перелета, снова пытается подстрелить его в надежде исцелиться его желчью от болезни, несмотря на то что старуха-мать просит его пощадить посланца, летящего с письмом на крыле. Но стрела на этот раз не попадает в цель, и гусь, благополучно долетев до кунгратских кочевий, опускается на озеро Бабир-коль, где Калдыргач находит письмо. По ее просьбе для спасения Алпамыша в страну калмыков отправляется Караджан. С трудом он находит место его заточения, но Алпамыш в последнюю минуту отказывается от помощи друга, не желая быть обязанным ему своим спасением: на половине высоты он обрывает брошенный ему шелковый аркан и остается в зиндане. Вернувшись на родину, Караджан рассказывает Калдыргач о своей неудаче и велит ей молчать о том, что он видел Алпамыша. «Пусть думают, что он погиб».

Однажды в яму, где сидел Алпамыш, нечаянно провалился любимый козленок калмыцкой царевны Тавка-аим. Пастух Кайкубат-каль, разыскивавший козленка, открыл место заточения Алпамыша. Кайкубат был влюблен в свою прекрасную госпожу. Алпамыш обещает отдать за него царевну, когда выйдет из зинадана и победит ее отца. В качестве калыма он требует с него по барану в день. Съев таким образом все стадо Кайкубата, он учит пастуха воровать, но неумелый Кайкубат, пробравшись в чужой загон, попадается хозяину, который немилосердно избивает его.

Тогда Алпамыш изготовляет из костей съеденных баранов «чангавузы» (губные гармоники) и посылает Кайкубата продавать их на базаре. Дочь калмыцкого шаха, услыхав игру Кайкубата, велит своим девушкам привести его в свой дворец. Кайкубата расспрашивают, девушки бьют его, и, наконец, он рассказывает царевне о своей дружбе с пленным богатырем. Любопытная Тавка-аим хочет посмотреть на него, но Кайкубат в отместку за обиду заставляет царевну отвезти его на своей спине к темнице Алпамыша.

Увидав героя, Тавка-аим тотчас влюбилась в него. Она приказала вырыть подземный ход из своего дворца в зиндан и каждый день стала навещать своего возлюбленного. Об этом случайно узнала Сурхайиль и поспешила сообщить Тайча-хану, который по ее совету велел немедленно завалить зиндан землей. Чтобы спастись от верной гибели, Алпамыш просит царевну привести ему коня. Почуяв запах сухого ирыка — степной травки, которую поднесла ему калмычка, Байчибар вспоминает своего хозяина и вырывается на свободу. Он опускает в подземелье хвост, который чудесным образом удлиняется до сорока «кулачей» (обхватов), и вытаскивает своего хозяина. Освобожденный Алпамыш побеждает калмыцкое войско, убивает шаха и злую Сурхайиль и сажает на престол пастуха Кайкубата, за которого отдает обещанную ему царевну. Кайкубат освобождает своего бывшего хо-

зяина Байсары и с почетом возвращает ему отнятое имущество. Чтобы калмыки слушались шаха-пастуха, Алпамыш, по уговору с ним, делает вид, что сам находится у него в подчинении. После этого он прощается со своим другом и едет на родину.

Возвращаясь из семилетнего плена, Алпамыш переваливает через Алатау и в первый раз с горы Аскар видит опять родные степи, летние кочевья кунгратова племени. Встреченные в пути караванщики Ултана рассказывают ему о переменах на родине после получения известия о гибели Алпамыша, о воцарении нового господина, которого они называют Ултан-беком. В гневе Алпамыш убивает караванщиков. Байчибар, вступив на родные пастбища, «ржет, кусая удила». Заслышав его ржание, из табуна, пасущегося в камышовых зарослях, выбегает старая сивая кобыла, его мать, и с радостным ржанием кружится вокруг своего жеребенка. Молодой раб-табунщик со слезами на глазах рассказывает страннику о судьбе Алпамыша и его семьи, то же повторяют другие табунщики у озера Бабир-коль, где он останавливается на ночлег.

Дальше он встречает сестру свою Калдыргач, босую и в лохмотьях, пасущую на берегах озера стадо верблюдов. Старый черный верблюд, семь лет пролежавший, не вставая, на пастбище в отсутствие своего хозяина, теперь внезапно подымается, бежит ему навстречу, семь раз подряд обегает вокруг него. Калдыргач спешит за верблюдом, ей кажется, что она узнала в незнакомом всаднике своего брата, но он проезжает мимо, не назвав себя.

Еще дальше Алпамыш встречает несметные стада баранов, прежде принадлежавшие Байбури, расспрашивает пастухов и видит среди них деда Култая, своего старого раба, который все еще оплакивает Алпамыша, как «любимого ребенка». Алпамыш называет себя, но старик, не раз обманутый в надеждах на возвращение своего воспитанника, не верит ему, пока Алпамыш не показывает знакомый знак на плече — отпечаток «пятерни» Шахимардана. Узнав о предстоящей свадьбе Барчин с насильником Ултаном, Алпамыш меняется одеждой с Култаем, чтобы явиться неузнанным на свадебный пир. «Кто друг мне, кто враг — своими глазами посмотреть хочу». Култай режет для гостя белую козу. «Вырезал батыр из белой козьей шкурки бороду себе, из кожи ножницами приставной нос выкроил» и стал неузнаваем.

По дороге он встречает простых женщин, спешащих на свадебный пир, которые принимают его за седобородого дедушку Култая. Он съедает их дорожные припасы и незаметно кладет в посудины «сухого кизяка коровьего, пометных катышек овечьих — козьих». Женщины, открыв посуду, проклинают старого шутника.

Описание свадебного пира начинается с козлодрания, в котором Алпамыш — Култай берет приз («улак»). Неузнанный, герой видит насилия и обиды, чинимые Ултаном над его родными и близкими. Его старуха-мать, оплакивая сына, чистит на краю арыка требуху зарезанных для пира баранов. Старый Байбури носит бурдюки с водой. Беззащитный мальчик Ядгар терпит побои от Ултана и его слуг. Барчин все еще отказывается признать насильника Ултана своим женихом, стойкостью своей она поддерживает молчаливое сопротивление семьи Алпамыша.

Посланный Ултаном на кухню варить плов, мнимый Култай расталкивает поваров, переворачивает котлы и бросает в печь бакавула Парманкула — начальника поварни, который особенно обижает мальчика Ядгара.

Происходит состязание в стрельбе из лука. Переодетый Алпамыш стреляет дальше всех, но луки ломаются, не выдерживая его руки. Тогда он просит принести ему старый бронзовый четырнадцатибатманный лук Алпамыша, который остался лежать на озере Арпали, заросший степной травой. По указанию Барчин лук этот, который не в силах поднять приспешники Ултана, приносит богатырский младенец Ядгар, и Алпамыш, натянув его без труда, сбивает ветку с далекой чинары.

Наступает вечер. Переодетый Алпамыш участвует вместе с молодежью в пении импровизированных свадебных частушек («олан»). Сперва он состя-

зается, обмениваясь язвительными четверостишиями со старой рабыней Бадам, матерью Ултана, ставшей теперь знатной барыней и хозяйкой пира. Чванливая старуха является комической фигурой: она не произносит звука «р», и этот недостаток речи особенно смешно выступает при исполнении свадебных песен с традиционным любовным припевом «Яр-яр!» (она поет «Яй-яй!»). Затем он обменивается лирически прочувствованными строфами с печальной невестой Барчин. При этом он убеждается в ее верности и намекает на свой приход и близкую месть.

Многие свадебные гости уже стали догадываться, что под маской Култая скрывается вернувшийся хозяин Алпамыш. Теперь настоящий Култай возвещает всему народу о возвращении властителя. Герой вместе со своими друзьями уничтожает приспешников Ултана и предает его самого мучительной казни. В это время из страны калмыков возвращается Байсары со своими близкими.

Поэма заканчивается воссоединением распавшегося племени кунграт под властью героя Алпамыша.

2

«Алпамыш» — один из наиболее распространенных и популярных в Узбекистане народных дастанов. Вместе с вариантом Фазила Юлдашева он был записан с 1922 по 1958 г. пятнадцать раз — от народных сказителей областей Самаркандской (4 раза), Кашкадарьинской (3), Ташкентской (3), Сурхандарьинской (2), Бухарской (1), Ферганской (1), Наманганской (1), в том числе от таких крупнейших исполнителей народного эпоса, как Эргаш Джуманбульбуль-оглы (Самаркандская обл., Нуратинский р-н, 1869—1938), Мухамедкул Джамрат-оглы Пулкан (Самаркандская обл., Хатирчинский р-н, 1874—1941), Абдулла-шаир Нуралиев (Кашкадарьинская обл., Китабский р-н, 1874—1956), и зарегистрирован в репертуаре Ислам-шаира (Самаркандская обл., Нарпайский р-н, 1872—1950), Нурмана-бахши (Самаркандская обл., Пайарыкский р-н, 1862—1940) и ряда других.[2]

Различия между вариантами узбекского «Алпамыша» не касаются основной линии сюжета, они ограничиваются лишь отдельными более частными мотивами. Ближе всего к Фазилу Пулкан-шаир. Подобно Эргашу и Бекмураду Джурабаеву, он был учеником нуратинской школы сказителей, центром которой был кишлак Курган (Нуратинского р-на), знаменитый своими народными певцами, откуда происходил Эргаш; но в то же время он слушал и певцов булунгурской школы, к которой принадлежал Фазил. Сопоставление вариантов Фазила и Пулкана позволяет восстановить традицию школы и вместе с тем показывает, что индивидуальное мастерство даже такого большого народного художника, как Фазил, обычно проявляется не столько в создании новых мотивов, выходящих из рамок этой традиции, сколько в более развернутой, глубокой и яркой интерпретации сюжета, образов, ситуаций как выражения идейно-художественного содержания поэмы.

[2] Подробнее об этих сказителях см. *165*, 39—54.

Обзор мотивов позволяет установить важнейшие отклонения отдельных вариантов.[3]

Родословная братьев Байбури и Байсары содержит значительные отклонения и, по-видимому, не имеет прочной традиции. У Берди-бахши Давонбий — отец братьев, Алпинбий не упоминается. Давонбий разделил свой народ между сыновьями: Байбури сделал ханом Байсуна, Байсары — ханом Кунграта. Он завещал им жить вместе, не расходиться: «Байсуну не жениться от Байсуна, но жениться от Кунграта, а Кунграту не жениться от Кунграта, но жениться от Байсуна».

Эти отношения дуальной экзогамии между двумя коленами одного племени в дальнейшем мотивируют поездку Алпамыша за откочевавшей к калмыкам «байсунской» невестой.

Ултан-таз у других узбекских сказителей — не сын Байбури, а раб (вар. Сад.), сын иноплеменника-раба Гуваркуля (вар. Бб.), раб из кызылбашей, купленный в Персии за четыре тилла (вар. Дж.).

Бездетным братьям как знамение исполнения их желания является во время охоты беременная самка дикого оленя («кийика»), которую они решают пощадить (вар. Бб.), — мотив, встречающийся в аналогичной ситуации в казахской поэме «Козы-Корпеш» и в позднейшем народном романе «Тахир и Зухра» и, вероятно, заимствованный оттуда.

В день, когда появляется на свет Алпамыш, у верблюдицы рождается верблюжонок, у кобылы — жеребенок (будущий Байчибар). Младенца Алпамыша поили молоком верблюдицы (вар. П.). Одновременным рождением героя и его коня мотивируется существующая между ними «симпатическая» связь (ср. анатолийские сказки о Бейреке — Алпамыше, стр. 163): верблюжонок, «молочный брат» Алпамыша, — очевидно, тот черный верблю[д], который узнает и приветствует хозяина при его возвращени[и].

Ссора между братьями в вариантах Джурабаева и Берди-бахш[и] происходит из-за зякета, как у Фазила. В варианте Пулка[на] Байбури требует уплаты зякета в качестве калыма за дочь, а сто[л]новение между братьями происходит оттого, что девочка Барч[ин] вырывает дыни в огороде Байбури, «спелые вместе с неспелыми». В последующей ссоре Байбури оскорбляет брата словами: «Ведь равно добро Байсары принадлежит мне и достанется моему сыну». Мотивировка варианта Пулкана остается изолированной; другие бытовые мотивировки — в каракалпакской версии (см. ниже, стр. 135).

---

[3] Благодаря дружеской помощи узбекских фольклористов Х. Зарифова и М. Афзалова я имел возможность ознакомиться с вариантами Пулкана (П.), Берди-бахши (Ташкентская обл., Пскентский р-н, — Бб.) и Бекмурада Джурабаева (Самаркандская обл., Нуратинский р-н, — Дж.) — по первой части «Алпамыша», с вариантами Берди-бахши, Джурабаева и Бури Садыкова (Ферганская обл., — Сад.) — по второй части. Далее для обозначения вариантов употребляются указанные сокращения.

По приезде Байсары в страну калмыков в некоторых вариантах первым влюбляется в Барчин калмыцкий шах Тайча-хан. В варианте Берди он отдает Байсары степь Чилбир-чоль и озеро Айна-коль в качестве калыма за его дочь, которую он возьмет в жены через семь лет (когда ей исполнится четырнадцать лет). В дальнейшем, однако, Тайча-хан в сватовстве не участвует; его оттесняют калмыцкие богатыри-великаны. Однако в байге, как у Фазила, кони Тайча-хана упоминаются на первом месте. В каракалпакской версии калмыцкий шах — главный претендент на руку дочери Байсары.

Во всех вариантах женихами Барчин выступают девяносто калмыцких богатырей-великанов, среди них Кокалдаш (Бб. и Дж.) и Караджан. Неудачное сватовство матери Караджана, хитрой старухи («мастан-кампир»), имеется в варианте Берди-бахши. Традиция гротескных портретов богатырей-великанов в варианте Пулкана напоминает вариант Фазила: булавы у них в девяносто батманов, пояс в девяносто обхватов, на карман не хватило сорока пяти халатов; шальвары из кожи трехсот верблюдов, «одно яичко не поместилось в них»; борода — как чаща кустарника, в ней спрятались лисицы, если бы за ними погнались собаки, догнали бы к середине дня, и т. п.

Алпамыш узнает о сватовстве калмыцких богатырей от вестников, посланных Барчин (П., Бб.). Согласно другому варианту, о нареченной невесте герою рассказывает старуха, которую он нечаянно обидел во время игры в алчики (П., Дж.), — обычный в сказках такого типа способ раскрытия семейной тайны, которую родители скрывают от молодого богатыря (долга мести за отца и т. п.). Аналогичный мотив встречается также в казахской и каракалпакской версиях и в некоторых анатолийских сказках о Бейреке — Алпамыше. Пулкан знал, по-видимому, оба варианта этого эпизода и использовал их одновременно.

Посещение мазара по пути к калмыкам и связанный с ним пророческий любовный сон встречается только у Фазила и Пулкана. Вариант Джурабаева рассказывает о встрече с пророком Хызром, который благословляет героя.

В вариантах Пулкана и Берди-бахши встрече Караджана с Алпамышем предшествует, как у Фазила, сновидение Караджана, которое убеждает его в превосходстве Алпамыша и его веры. Однако во всех вариантах сохранились следы другой, более древней формы этого эпизода: дружбе богатырей предшествует единоборство, в котором Алпамыш побеждает Караджана (П., Бб.). Вариант Берди-бахши объединяет сон и борьбу: Караджан предлагает Алпамышу единоборство, чтобы испытать на деле превосходство его веры. В варианты Пулкана и Джурабаева введено другое богатырское испытание: по настоянию Караджана Алпамыш, чтобы показать свою силу, дает себя связать шелковым арканом в сорок обхватов; только по молитве, с помощью святых, ему

удается разорвать эти добровольные узы. Связывание арканом с согласия обманутого богатыря — обычный эпизод в сказке «Развратная мать» (каталог Аарне, № 590 — *21*, № 315B, 318). Он использован, в частности, в популярном узбекском романическом дастане «Рустам-хан» (*165*, 160, 162). Отражение единоборства богатырей сохранилось и у Фазила: Алпамыш, заключив Караджана в богатырские объятия, сломал своему другу несколько ребер. Пулкан эклектически объединяет все параллельные варианты этого эпизода: сон и «обращение», единоборство, испытание арканом, богатырские объятия.

В диалоге между Алпамышем и Караджаном архаический характер имеют иносказания-загадки, основанные на брачной символике. В варианте Берди-бахши Алпамыш говорит Караджану, что пришел искать кобылицу, потом — верблюдицу, а Караджан отвечает ему: «Твоя кобылица пасется на Чилбир-чоль, ее окружили 90 жеребцов [или 90 «норов» — верблюдов-самцов]. Она их не подпускает к себе, но спеши! Пока ты успеешь дойти, она может забеременеть». Вариант Пулкана дает смягченную форму традиционного иносказания в стиле романических дастанов: «Из моего сада улетел соловей, — говорит Алпамыш, — я ищу его: я спрашиваю тебя о моем улетевшем соловье. . .».

В сцене угощения Алпамыша в юрте Караджана подчеркивается богатырская прожорливость жениха (П., Бб.): он съедает в день девяносто кобыл, девяносто жеребцов, девяносто баранов, девяносто козлят. В варианте Пулкана он угрожает съесть своих хозяев-калмыков, если его не накормят как следует, и калмыки в страхе разбегаются (мотив, известный из сказок о глупом черте,— *21*, № 1149; использован, в частности, узбекским эпосом в приключениях Аваз-хана, сына Гороглы, — *165*, 254, 260).

Эпизод с синчи встречается в вариантах Пулкана и Берди-бахши. У Пулкана он носит имя Тулибай-синчи, подобно отцу (или деду) Гороглы в узбекской версии этого сказания, который был ослеплен несправедливым ханом при аналогичных обстоятельствах (*165*, 192, 195). Весь эпизод восходит, вероятно, к сказанию о Гороглы (сыне ослепленного синчи).

В вариантах Пулкана и Берди-бахши описаны три богатырских состязания, назначенных Барчин (байга на сорок дней, борьба, испытание луков), причем подробно — только два первых. Испытание крепости луков производится не самим женихом, как у Фазила, а невестой, которая ломает все девяносто луков, кроме лука Алпамыша (Бб.). У Джурабаева сохранилось только два испытания — байга и борьба (как в каракалпакской версии, см. ниже, стр. 135).

В большинстве богатырских сказок о сватовстве описываются три состязания: байга, стрельба в цель и борьба.

Во всех вариантах связанного Караджана освобождают по его молитве святые (Хизр, чилтаны и т. п.). Редакция Фазила откло-

няется здесь от обычной мусульманизованной формы сказания. В его варианте вообще нет прямого вмешательства святых в подвиги героев. Фазил утверждал, что такая помощь свыше ослабляет интерес к герою: при поддержке святых, говорил он, и слабый человек может одолеть любое препятствие (*165*, 41).

В борьбе выступает сперва Кàраджан, а потом Алпамыш. Последний и самый сильный из калмыцких богатырей — Кокалдаш (Дж., Бб.). В варианте Берди-бахши Алпамыш прощает побежденного Кокалдаша из уважения к его брату Караджану (позднейшее смягчение, свойственное вообще этому варианту). Обычно в сцене борьбы даются гротескные портреты калмыцких богатырей-великанов (П.).

Вариант Пулкана содержит дополнительные испытания жениха невестой. Во время свадьбы Алпамыш должен был поднять Барчин с арбы и отнести ее на руках в свадебную юрту, но он не смог выполнить это требование обычая: когда он потянул невесту за руку, она не тронулась с мéста, когда она потянула его, он покачнулся. Потом она задала ему загадки (в стихах), которые он правильно разгадал (тоже стихами). Тогда Барчин признала себя побежденной, он обнял ее и взял ее за грудь (символическое осуществление супружеских прав). Так они достигли исполнения своих желаний. Возможно, что этот эпизод, отсутствующий в других вариантах, отражает древнюю форму сказания — состязания жениха с невестой, богатырской девой (как в огузской версии). Не исключается, однако, и вторичное проникновение в эту редакцию сказочных мотивов укрощения строптивой невесты на брачном ложе (*21*, № 519), притянутых образом богатырской девы Барчин.

Основные эпизоды пленения и спасения Алпамыша остаются неизменными во всех вариантах. Различия здесь касаются в большинстве случаев незначительных подробностей.

В варианте Берди-бахши Алпамыш остается в стране калмыков вместе с сорока джигитами, которых присылает ему Байбури. Таким образом, отпадает необходимость в обычной завязке второй части — насилии над Байсары и вторичной поездке Алпамыша. С помощью старухи и сорока девушек героя обольщает калмыцкая царевна Тавка-аим. Во время пира, устроенного старухой, Алпамыш влюбляется в царевну. После освобождения из плена он берет ее с собой на родину и ради нее прощает ее отца, калмыцкого шаха — примирительная развязка, которая свойственна варианту Берди-бахши и в сцене борьбы и представляет известное сходство с казахской версией (см. ниже, стр. 140).

В варианте Садыкова отсутствует эпизод с гусем и связанная с ним поездка Караджана. Берди-бахши истолковывает этот эпизод в духе мусульманского благочестия: чтобы помочь спасти Алпамыша, ангел («малик») принимает вид гуся.

Эпизод с Караджаном в варианте Джурабаева сохранил оригинальную черту, восходящую к древнему преданию. После неудачной попытки спасти своего друга Караджан, обидевшись, возвращается в Байсун с вестью о его смерти и становится после этого везиром Ултана. Алпамыш по возвращении из плена убивает изменника на состязании в стрельбе из богатырского лука. Древность мотива измены Караджана подтверждается алтайской версией сказания («Алып-Манаш»).

Роль Кайкубата и калмыцкой царевны и связанные с ними комические эпизоды в основном сходны у всех сказителей.

В спасении Алпамыша главную роль играет его конь Байчибар, которого доставляет ему Тавка-аим. В варианте Берди она дает коню понюхать одежду хозяина, после чего он вырывается на свободу (мотив более исконный, чем в варианте Фазила). У Садыкова Алпамыш сжигает волос своего коня; конь, почуяв запах, является на зов господина (магическое средство, широко распространенное в сказках и в узбекских романических дастанах). Хвост Байчибара, опущенный в яму, волшебным образом удлиняется, как в варианте Фазила (Бб., Дж.). У Садыкова — позднейшая рационализация мотива: к хвосту богатырского коня царевна привязывает шелковый аркан.

В рассказе о воцарении Ултана интересные подробности содержит рассказ Берди-бахши. У Байбури было шестьдесят рабов-иноплеменников, среди них Гуваркуль, отец Ултан-таза. В отсутствие Алпамыша последний низложил старика Байбури и сам стал падишахом, а богатства Алпамыша роздал рабам.

Важнейшие эпизоды возвращения Алпамыша также повторяются без существенных изменений во всех вариантах: встреча в степи с Калдыргач, пасущей верблюдов; встреча с Култаем, признание и переодевание; встреча на свадьбе с отцом-водоносом, матерью, ставшей служанкой, с Ядгаром, терпящим насилия от самозванца и его приспешников; решающие сцены «узнания» — стрельба из лука (Ядгар приносит отцу его старый богатырский лук) и пение «олана». Эпизода козлодрания нет ни в одном из трех вариантов, убийство рабов Ултана (караванщиков, по Фазилу) имеется в варианте Джурабаева, комический эпизод с женщинами, отправляющимися на свадебный пир, — в вариантах Джурабаева и Берди-бахши.

В варианте Садыкова описана встреча со старым верблюдом из стада Калдыргач, который приветствует своего хозяина, и с сивой кобылой, узнающей своего жеребенка Байчибара (как у Фазила); в варианте Джурабаева — только сцена с верблюдом; в варианте Берди-бахши — только сцена с кобылой. Сопоставление вариантов указывает на древность этих эпизодов, сохранившихся также в анатолийских сказках о Бейреке (вар. I и III, см. ниже, стр. 165).

В варианте Садыкова стрельба из лука в золотую тыкву яв-

ляется «условием», которое Барчин ставит свадебным гостям (т. е. смягченной формой испытания доблести жениха). Ему предшествует другое «условие»: поднять тушу огромного зарезанного верблюда и три раза обнести ее кругом. Оба испытания может выполнить только Алпамыш — Култай.

Казнь жениха-самозванца имеет незначительные варианты.

3

Ответвлением узбекской версии являются варианты «Алпамыша», записанные за последние годы среди таджиков и подготовленные к печати Академией наук Таджикской ССР под редакцией фольклориста Р. Амонова.[4] Два варианта, очень близкие по содержанию, записаны от братьев Тагоевых — Бекмурода (род. в 1918 г.) и Махмадмурода (род. в 1911 г.), уроженцев села Варзи Канда Колхозчинского р-на Ленинабадской обл., из которых младший является прекрасным сказителем и неоднократно исполнял «Алпамыша» в различных селениях Пянджикентского р-на, где он работает трактористом. Оба брата переняли сказание в начале 30-х годов, первый — от односельчанина, долго жившего в Узбекистане, второй — от приезжего узбека. Варианты братьев Тагоевых имеют традиционную для таджикского эпоса стихотворную форму с припевом «Эй!» после каждого стиха и насчитывают по триста с небольшим стихов. При таком ограниченном объеме повествование ведется в быстром темпе, сказитель не задерживается на отдельных ситуациях, описательных или психологических подробностях. Можно думать, что в основе этих вариантов лежит не перевод, а вполне самостоятельный краткий стихотворный пересказ иноязычного текста.

Третий вариант (Т 3) представляет прозаическую сказку, в которой первая часть сюжета отсутствует и рассказ начинается, как в некоторых казахских текстах (см. ниже, стр. 139), с пленения героя, за которым следует освобождение и возвращение на родину в день свадьбы жены с соперником-самозванцем. Текст записан от известного таджикского сказочника Хайдара Курбанова в селе Варгонза Китабского р-на Кашкадарьинской обл.

Имеется еще одна запись (Т 4), представляющая своеобразную контаминацию сюжета хорезмско-туркменской воинской повести «Юсуф и Ахмед» с отдельными мотивами из «Алпамыша» (см. ниже, стр. 196).

Проникновение «Алпамыша» в таджикскую языковую и национальную среду обусловлено многовековыми связями тюркоязычных и ираноязычных народов в Средней Азии и существованием как в Таджикистане, так и в Узбекистане многочисленного двуязычного населения, а значит, и двуязычных сказителей, кото-

[4] В дальнейшем сокращенно обозначается Т 1, Т 2 и т. д.

рые могли служить передатчиками при таких межъязыковых взаимосвязях. Однако в отличие от эпических сказаний о Гёроглы (тадж. Гуруглы), получивших у таджиков вполне самостоятельное творческое национальное развитие, «Алпамыш», по-видимому, проник в репертуар таджикских народных певцов сравнительно недавно и не получил здесь широкого распространения.

Важнейшие особенности варианта братьев Тагоевых заключаются в следующем.

Исторический фон борьбы между узбеками и калмыками полностью устранен. Действие поэмы перенесено в условно-сказочную географическую обстановку. Алпамыш живет в Чамбуле (Т 2), т. е. в легендарной столице Гёроглы, Ойбарчин (Т 1), или Гюльбарчин (Т 2), — в Испиёне (Исфаган, Т 1) или в Руме (Стамбул, Т 2). Чудесное рождение героя, обручение с детства, откочевка, калмыцкие женихи-соперники отсутствуют. Введена новая завязка, также сказочного характера.

У Алпамыша есть старший брат (или друг, Т 2) Карахан, который во сне увидел красавицу Ойбарчин и, влюбившись в нее, отправился на чужбину искать ее. Прощаясь со своей сестрой, он оставляет ей две чашки: одну — с молоком, другую — с водой; если вода замутится и молоко превратится в кровь, значит, он погиб на чужбине.[5] По этому признаку сестра узнает о смерти брата и просит семилетнего Алпамыша отправиться с ней вместе на розыски тела Карахана, но по дороге она отстает, и он уходит один.

Алпамыш добывает коня у табунщика Култая, который встречает его бранью и побоями, но вынужден уступить силе Алпамыша (ср. вар. Фазила). Приехав в чужой город, он узнает о четырех условиях, которые красавица ставит своим женихам: одной пулей из ружья свалить семь чинар (Т 1) или семь минаретов (Т 2), победить в борьбе семьдесят богатырей царевны, в том числе самого страшного, которого держат на цепи (или только последнего, Т 2), разорвать руками шелковую веревку, которую красавица сплела из четырех пудов пряжи, победить в конской скачке на четыре дня пути (в вар. Т 2 последнее условие отсутствует).

Скачка имеет много общего с описанной в «Алпамыше». В качестве наездника вместо героя скачет «один русский парень» (характерная модернизация!); в начале состязания этот парень засыпает (магическим сном) и трое суток спит непробудно; в это время участники скачки, убедившись, что конь его имеет крылья, вбивают гвозди в его копыта. Тем не менее конь Алпамыша обгоняет других и вырывается вперед, когда хозяин кличет его с холма, и Алпамыш зубами вынимает гвозди из его копыт (как Барчин в вар. Фазила).

Непосредственно вслед за свадебным пиром рассказывается о происках коварной старухи-колдуньи, которой удается опоить героя снотворным зельем, надолго усыпляющим его (мотив опьянения отсутствует). Спящего Алпамыша бросают в подземелье, где он просыпается только через семь лет. Следует эпизод с птицами, посланными с вестью на родину (воробышек — Т 1, ласточка — Т 2). Сестра Алпамыша (Джамиламох, Т 1) шлет ему на выручку его друга Джонмахмада (друг этот появляется здесь впервые и в отличие от Караджана не участвует в сватовстве). Древний характер имеет мотив обиды Джонмахмада — Караджана, встречающийся во многих версиях сказания как рудимент его роли друга-изменника (см. ниже, стр. 215): услыхав, что Алпамыш вспоминает о нем после всех своих родных, он собирается бросить его на произвол судьбы, потом одумывается, спускает ему веревку; однако пленный богатырь на половине подъема решает остаться в своей темнице, боясь, что друг будет похваляться его спасением. По просьбе самого Алпамыша Джонмахмад возвращается на родину с ложной вестью о его смерти.

[5] Широко распространенный сказочный мотив, ср. *591*, Е. 761.

Спасителями Алпамыша являются пастух Окилбай (узб. Кайкубат) и дочь падишаха, влюбившаяся в героя. Сцены между ними в схематической форме повторяют узбекскую версию. Алпамыш выбирается из подземелья, уцепившись за длинный хвост своего коня («длиной в семь газов», Т 1), которого приводит ему царевна, Окилбая он делает в благодарность падишахом.

Соперником-самозванцем в вариантах братьев Тагоевых выступает пастух Култай (в вар. Т 3 — безыменный «новый падишах»). «У Култоя были сильные родичи, он сразу сделал отца Алпамыша табунщиком, мать его сделал скотницей, сестру его сделал пастухом верблюдов, Ёдгорджона, его сына, сделал пастухом ягнят» (Т 1). В сценах возвращения, также сокращенных и схематичных, белая верблюдица, вспоившая Алпамыша своим молоком, узнает хозяина и бежит ему навстречу. У матери Алпамыша при виде сына из высохших грудей «полилось молоко». Ослепший отец узнает его по «отпечатку пятерни» между лопатками (Т 1, ср. вар. Фазила) или «по родинке с шахскую монету» (Т 2). Алпамыш в обличье пастуха-отца (заменившего в этом эпизоде изменника Култая) участвует в козлодрании и велит повару накормить голодного Ёдгора. Потом он просит у народа дать ему выстрелить из старого ружья Алпамыша («весом в семьдесят пудов»), за которым жестокий Култай посылает богатырского отрока. Алпамыш стреляет в цель (тыкву, Т 3) и из того же ружья убивает самозванца.

Среди мотивов, специфических для таджикской версии (Т 1, Т 2), древний характер имеет, может быть, выступление пастуха Култая в роли самозванца, претендента на руку мнимой вдовы Алпамыша (если только не считать, что мы имеем здесь дело со случайной позднейшей контаминацией, основанной на созвучности имен Култая и Ултана). Этот мотив встречается в кыпчакской версии (ср. ниже, стр. 187); возможно, что он сохранился как рудимент в узбекском варианте, послужившем источником для двух таджикских.

Новшеством является сказочное вступление, заменившее традиционную завязку: оно превратило богатырскую поездку за невестой, нареченной с детства, в обычное для волшебных сказок сватовство к далекой красавице, подвергающей своих женихов трудным испытаниям. Сами эти брачные испытания (особенно первое и третье) получили здесь не столько традиционно богатырский (воинский), сколько сказочный (волшебный) характер.

В остальных случаях мы имеем дело с обычным варьированием уже известных мотивов, не дающим ничего существенно нового для восстановления древнейшей истории сюжета, с сильными сокращениями, а иногда и с выпадением некоторых сюжетных звеньев. В какой мере в этих записях представлена самостоятельная национальная версия «Алпамыша», сказать трудно, поскольку таджикский материал пока еще имеет случайный характер; кроме того, остаются неизвестными и те узбекские варианты, которые могли послужить для него непосредственной основой.

Отмеченные сюжетные новшества могли возникнуть как на таджикской, так и на узбекской почве. Последнее будет казаться более вероятным, пока таджикский материал не исследован достаточно широко.

В прозаической форме сказки «Алпамыш» был записан в 1938 г. проф. И. Н. Винниковым в арабском кишлаке Джейнау Бешкентского р-на Кашкадарьинской обл. (*92*, 1—22). От своего узбекского прототипа арабская сказка сохранила немногое: имя героя; обручение с колыбели с дочерью его дяди, стадо которого он пасет; состязание с соперниками — сыном царя и сыном везира (каждый из них получает коня и девять верблюдов, раба и коня для раба, отец невесты посылает их в Самарканд: «Тот, кто раньше вернется, тому свою дочь в жены отдам!»); возвращение жениха в день свадьбы его невесты с соперником (сыном царя). В остальном сюжет богатырского эпоса подвергся полной трансформации в результате воздействия целой серии популярных мотивов волшебной сказки.

Сын царя и сын везира ослепляют Алпамыша и отнимают у него верблюдов (как злые братья в сказке). Потом они проигрывают все свое имущество в карты и должны наняться в истопники к торговцу в Самарканде. Тем временем слепой Алпамыш исцеляется с помощью собаки, которая приводит его к чудесному дереву, исцеляющему от всех болезней (мотивы сказки № 590 по каталогу Аарне). Под этим деревом он находит клад — кувшин с золотом. Он выкупает своих спутников и возвращает им их добро, полученное от дяди, при условии, что они позволят ему поставить свою печать на их спины. Они возвращаются домой раньше него и сообщают отцу невесты, что Алпамыш погиб. Отец отдает дочь царскому сыну. Алпамыш возвращается во время свадебного пира своей невесты. Он велит «спустить штаны» жениху и его приятелю, и по клейму на их теле выясняется, что они — его рабы. Так он восстанавливает свои права — развязка, встречающаяся в ряде волшебных сказок, где герой (младший брат или младший зять) обличает старших, обманным образом пытавшихся присвоить себе награду за совершенный им подвиг (см. *591*, № 55; *470*, т. III, 114 и прим. 1).

Арабская сказка может служить интересным примером свободного сюжетного новотворчества в области сказочного жанра в условиях утраты историко-героического содержания традиционного эпического сюжета в новой национальной и социальной среде, в которой традиции эти отсутствовали.

4

Характер самостоятельных первоисточников имеют две другие национальные версии эпоса «Алпамыш» — каракалпакская и казахская. Обе они, как и узбекская, пользуются обычной для эпоса стихотворной формой с короткими прозаическими вставками повествовательного содержания.

В Каракалпакии в настоящее время записано пять вариантов «Алпамыша», из которых напечатано три.[6]

1. В 1901 г. А. Диваев под неточным заглавием «Алпамыш-батыр. Киргизская [т. е. казахская] поэма» опубликовал в оригинале и в русском переводе рукопись, «записанную каракалпаком

[6] В дальнейшем сокращенно обозначаются: 1) Див., 2) КК 1, 3) КК 2.

Турткульской волости Аму-Дарьинского отдела, импровизатором Джия-Мурадом Бек-Мухаммедовым, по профессии бахши» (*127*, т. IX; *418*, т. 6). Рукопись содержит только первую часть сказания.

2. В 1934 г. каракалпакским фольклористом К. Аимбетовым от сказителя Хожабергена Ниязова («Огизжрау») был записан в Чимбайском р-не Каракалпакской АССР другой вариант поэмы (*396*).

3. От сказителя Кияс-жрау Хайретдинова, живущего в Нукусе, А. Каримовым записан наиболее обширный вариант, опубликованный в 1957 г. (*397*).

Два других варианта 1956—1957 гг. принадлежат крупнейшему народному сказителю Каракалпакии Курбанбаю Тажибаеву (1873—1958) и сказителю Есемурату Нурабуллаеву (Кунградский р-н).[7]

Все три печатных варианта очень близки по содержанию. Важнейшие отклонения от узбекской версии заключаются в следующем.

Родословная Алпамыса отсутствует. Байбори и Байсары живут в земле Жидели-Байсын («жидели» означает «поросший жидой»), которая находится «в стороне Бухары» (КК 2), и принадлежат к племени Конграт. «Паршивый Ултан» (Ултан-таз) — пастух Алпамыса, раб (КК 1), стоит во главе девяноста семейств рабов («токсан уйли куллар», КК 1). Имя невесты Алпамыса — Баршын или Гюльбаршын («цветок Барчин», «красавица Барчин»). Дети рождаются у бездетных родителей по предстательству святых («сорока чильтанов», которые в дальнейшем являются покровителями героя, Див.) и обручены с колыбели. Ссора между отцами происходит на праздничном пиру, во время козлодрания, из-за «улака» (приза), который Байбори несправедливо отнимает у своего свата.

В стране калмыков, куда откочевал Байсары, к его красавице-дочери сватаются одновременно старый калмыцкий шах Тайша-хан и его главный богатырь Каражан. Между ih людьми происходит вооруженное столкновение. Отсутствуют гротескные фигуры женихов Баршын — калмыцких богатырей-великанов Кокалдаша и его братьев, а также их матери, злой старухи Сурхайиль (коварная и злая старуха «мастан-мама» появляется, однако, во второй части, в эпизоде пленения героя). Кокаман-каска выступает как доверенный раб (КК 1) или везир (Див.) калмыцкого шаха.

Коня Алпамыс получает в табуне Култая. Неказистый вид чубарого жеребца, пойманного Алпамысом, картинно описывается в варианте Диваева: «Грива его поднималась выше ушей, шел он ровною, на все четыре ноги, поступью, на хвосте он нес целую охапку саксаула, а на челку и гриву не смотрите, на них налип целый вьюк колючек перекати-поля».

Гюльбаршын обещает выйти замуж за того, чей конь победит в сорокадневной байге. Другие состязания отсутствуют; однако борьба назначается шахом как дополнительное испытание победителя.

Алпамыс впервые узнает о своей невесте не от вестников, посланных за ним, а от обиженной им старухи (как в узбекских вариантах П. и Дж.): он гоняется за девушками, которых старуха посылает за водой. Как обычно в восточных сказках этого типа, герой приходит к матери и выпытывает у нее правду, сжимая ее ладони, в которых по его просьбе она приносит ему отведать горячих зерен пшеницы.

[7] Пользуюсь сведениями, любезно сообщенными мне И. Т. Сагитовым, заведующим сектором фольклора Каракалпакского научно-исследовательского института в Нукусе.

Встревоженный зловещим сном, Каражан с высокой горы видит подъезжающего Алпамыса. На его расспросы Алпамыс отвечает загадкой: когда ему было восемь лет, ушел от него старый верблюд, за ним пошла верблюдица, а вслед за ними — и верблюжонок с медным поводом, их он разыскивает повсюду (КК 1). Между богатырями происходит поединок; только после этого побежденный Каражан принимает мусульманство и становится другом пощадившего его соперника (ср. узбекские варианты П. и Бб.). Он едет к Баршын как сват Алпамыса; она сперва не верит ему (как в узбекской версии), потом, по просьбе Баршын, Каражан освобождает ее отца Байсары, которого калмыцкий хан посадил в темницу, чтобы заставить отдать ему дочь.

С узбекской версией совпадает эпизод, в котором конюх Тайша-хана Таджин, заметив у Байшубара крылья, убеждается, что это — настоящий тулпар, с которым состязаться невозможно (КК 1).

В байге главным соперником Каражана является его сын Дуст-Мухаммед (Досмамбет — КК 2, Каллимжан — КК 1). Он сообщает калмыкам, что отец его засыпает семидневным богатырским сном (Див., КК 2); по коварному совету Дуст-Мухаммеда калмыки связывают его отца во время сна и калечат Байшубара, забивая ножи в его копыта. Связанного Каражана по его молитве освобождает пророк Хызр; он же вынимает ножи из копыт коня. Каражан обгоняет всех своих соперников, кроме сына, который мчится рядом с ним на вороном коне своего отца (Каратулпар, Кара-ат), отказываясь уступить ему дорогу. Отец сбрасывает его с коня и убивает. Столкновение Каражана с сыном во время байги является позднейшим отложением популярного на Востоке *сюжета боя отца с сыном* (Рустам и Сохраб в «Шах-наме» Фирдоуси, Кёроглы и его сын Хасан-бек в азербайджанской версии этого сказания — *165*, 172—174, и др.). Магический сон наездника перед началом байги представляет более древнюю форму этого мотива в брачных состязаниях.

Борьба назначается калмыцким шахом по совету его приближенных или везиров, чтобы не отдать девушку приезжему батыру, «имеющему всего лишь одну лошадь» (КК 1). Описание борьбы Алпамыса с ханскими бойцами Кайтпасом и Кокжалом в варианте сказителя Хайретдинова (КК 2) отдаленно напоминает сцену борьбы в узбекской версии. Сцена эта заканчивается всеобщим кровопролитием, которое в других вариантах (КК 2, Див.) вызвано предательским выстрелом Кокамана в Алпамыса из ружья. Выстрел Кокамана, может быть, является рудиментом третьего состязания — стрельбы в цель (первоначально из лука). Состязание в стрельбе из лука в каракалпакской версии выпало, вероятно, потому, что состязаться с Алпамысом некому, поскольку единственным его соперником (после побратимства с Каражаном) остается здесь калмыцкий хан. Кроме того, лук как оружие в XVIII—XIX вв. выходит из употребления (у Фазила и в казанско-татарской сказке он заменен ружьем).

В наказание за предательство хан велит казнить Кокамана. Алпамыс и Баршын возвращаются на родину, Байсары остается в стране калмыков.

Во второй части возвращение Алпамыса в страну калмыков мотивируется, как в узбекской версии, насилиями, которые Байсары терпит от мстительного Тайша-хана. Байсары посылает своей дочери весть через караванщиков. Алпамыс, выехав один на помощь тестю, забывает помянуть бога и святых чилтанов. В дороге ему во сне является старец, который предвещает ему наказание — семилетний плен в стране калмыков (позднейший мусульманский мотив, который встречается в казахских сказках «Джелкилдек», «Орак, сын Алеуко» со сходным сюжетом пленения и возвращения героя, — см. ниже, стр. 183 и 186).

Злой старухе удается обмануть Алпамыса: в шатре посреди дороги его встречают сорок девушек-красавиц и обольщают вином и любовью; потом, опьяненного, его бросают в глубокую яму. Эпизод с диким гусем, которого пленник посылает на родину, в ряде деталей (очевидно, древних) близко соприкасается с узбекским вариантом Фазила. Вопреки наставлениям героя, гуси останавливаются на горе, где жили мергены (стрелки-охотники);

один из них, мерген Шакаман, не слушаясь советов своей старухи-матери, стреляет в гуся-посланника, но стрела не попадает в цель и поражает его самого (вар. КК 2; в вар. КК 1 Шакаман, как у Фазила, — название этой местности).

На помощь Алпамысу выезжает его друг Каражан, только что вырвавшийся из калмыцкого плена; его снаряжает в путь сестра героя Карлыгач, получившая письмо. Неудача поездки, как в приведенных ранее таджикских вариантах, по-разному связывается с мотивом «обиды» Каражана. В варианте КК 1 Каражан, нагнувшись над ямой, слышит голос Алпамыса, который спрашивает: «Уж не пришел ли ко мне мой друг Каражан, который стал моим другом из страха перед моим мечом?». В варианте КК 2 Алпамыс, не узнав сперва друга, расспрашивает его о всех своих близких, но забывает спросить о Каражане. Оскорбленный Каражан хочет ехать обратно, но в конце концов прощает Алпамыса и спускает ему веревку; однако на половине подъема Алпамыс решает, что его спаситель будет хвалиться своим подвигом, перерезает веревку и снова падает в яму. Противоречия и непоследовательность этого рассказа объясняются первоначальной ролью Каражана как друга-изменника (ср. алтайскую версию, стр. 214).

Пастух Кайкубат прозывается в каракалпакской версии Ашим-каль, а калмыцкая царевна — Арзайым. За обещание Алпамыса сделать его ханом Ашим скармливает ему ханское стадо, потом, переодевшись каландаром, нищенствует и, наконец, ворует, чтобы накормить его. Через него Алпамыс, притворившись влюбленным в калмыцкую царевну, посылает ей сделанную им свирель. Комические сцены между Алпамысом, пастухом и царевной менее развернуты, чем у Фазила (или в казахской версии). Царевна, влюбившись в героя, по его указанию хитростью выпрашивает у отца его коня и оружие. Спасается Алпамыс при помощи шелкового аркана (в вар. КК 2 аркан привязан к хвосту его коня). Следует месть калмыкам и воцарение пастуха Ашим-каля, который женится на ханской дочери.

Основными эпизодами возвращения в каракалпакских версиях остаются встреча с пастухом Култаем, Джедигером (Ядгаром) и Баршын, состязания в стрельбе из лука и в пении «олана», за которыми следует узнание и наказание самозванца. Эпизоды с Калдыргач, пасущей верблюдов, со старым верблюдом и с сивой кобылой отсутствуют (как и в казахской версии).

Как у Фазила, Култай сперва не хочет признать своего любимца, потому что слишком часто обманывался в своих надеждах; он узнает его по отпечатку пяти пальцев на плече (КК 1). В варианте КК 2 Култай вместе с Джедигером закалывает барана, чтобы накормить неузнанного гостя. На свадебный пир Ултана Алпамыс отправляется в одежде Култая, чтобы самому посмотреть, кто из его людей прав, кто виноват (КК 2, как в вар. Фазила). Он натягивает на лицо маску (делает себе бороду) из шкуры ягненка.

Следует комический эпизод с женщинами, спешащими на свадебный пир, — расширенный по сравнению с редакцией Фазила. С описанием Фазила совпадает и сцена с поварами, представляющая один из очень древних элементов сюжета (см. ниже, стр. 312): Алпамыс — Култай поздравляет Ултана, который отсылает его на кухню. Повара грубо обращаются с бедняком, дают ему объедки. Рассерженный Алпамыс бросает повара в котел. Затем он принимает участие в стрельбе из лука, который берет то у одного, то у другого гостя, но ни один лук не выдерживает его богатырской руки. Так он ломает семь (или восемьдесят, КК 2) луков. Тогда он просит принести ему старый богатырский лук Алпамыса, поднять который может лишь богатырский сын Джедигер (с помощью чилтанов, КК 2). Алпамыс стреляет и попадает в цель. Олан он поет сперва с Гулшин, старой матерью Ултана (которая, как обычно, картавит), потом с невестой. Происходит узнание. В это время женщины приносят Ултана на белой кошме (обряд венчания хана, КК 2). Узнав вернувшегося господина, они бросают свою ношу и разбегаются. На зов Алпамыса приходит Джедигер, вдвоем они истребляют «девяносто семейств рабов» (КК 2) и предают мучительной казни самозванца Ултана.

В целом каракалпакская версия, хотя и дает сокращенную и переработанную форму брачных состязаний (часть первая), в остальных чертах мало отклоняется от более полной узбекской версии.

5

Казахский «Алпамыс» записан в девяти вариантах, хранящихся в фольклорном архиве Академии наук Казахской ССР. Из них напечатано три.

1. «Кысса-и Алфамыш» представляет печатную «народную книгу» дореволюционного времени, изданную впервые в Казани в 1899 г. Джусупбеком Шейхул-Исламовым и с тех пор до 1916 г. переиздававшуюся семь раз. Название «кысса» (повесть) указывает на книжный характер этой обработки; форма имени *Алфамыш* является домыслом редактора, «сверхлитературной» формой, неправильно восстановленной на основе обычной в тюркских языках постановки *п* вместо *ф* в заимствованных словах. «Кысса» после краткого вступления (семейные отношения Байборы и Байсары и рассказ о чудесном рождении детей у бездетных родителей) переходит, минуя первую часть, непосредственно к событиям второй части (пленение и возвращение героя).

Эта книжная форма эпического сказания получила в Казахстане широкое распространение, как видно по заглавиям других текстов, в значительной части рукописных, которые были собраны фольклорными экспедициями Академии наук Казахской ССР: «Кысса Алфамыш», «Алпамыс батырдынг киссасы» и др.

Введение и вторая часть сказания, содержащиеся в старопечатной публикации, были использованы вместе с каракалпакской записью первой части А. Диваева для сводного варианта «Алпамыс-батыра» сперва в «Сборнике образцов казахской народной литературы», изданном в 1931 г. писателем С. Сейфуллиным (ч. 1, Кзыл-Орда), потом в книге «Богатырский эпос» («Batьrlar»), составленной писателем Сабитом Мукановым (*408*, 157—246[8]). Этот сводный текст также широко распространен. Он послужил основой и для русского пересказа акад. А. С. Орлова (*259*, 10—33; *29*; *426*, 142—162; *411*, 235—236; *338*).

2. «Великан Алпамыс» в прозаической форме сказки-«побывальщины» (т. е. эпической песни в прозаическом переложении) записан А. Диваевым в 1909 г. в Ного-Куринской волости Чимкентского уезда, опубликован им же в русском переводе в «Туркестанских ведомостях», 1916, № 217—218.

3. «Повесть о богатыре Алпамысе» («Алпамыс батырдын киссасы») представляет наиболее полный вариант казахского «Алпамыса», обнаруженный экспедицией Академии наук Казахской ССР

[8] «Швы» между тремя частями сводного текста составитель обозначил многоточиями (*408*, 161 и 197).

в 1958 г. у акына Джелсу Джакыпова, живущего в Южно-Казахстанской обл., на руднике Ачисай. Текст был записан самим Джакыповым в 1948 г. от престарелого акына Аккожаева, который перенял его в конце XIX в. от известного в Южном Казахстане акына Майкота. По рассказу Аккожаева, Майкот «выучил его по какой-то рукописи или книге». Вариант Аккожаева—Майкота опубликован Академией наук Казахской ССР в серии «Казахский эпос» (кн. 3) в 1957 г. и переведен на русский язык поэтами А. Тарковским и Ю. Новиковой (*399*; *180*, 215—350). Он положен в основу подготовляемого Академией научного издания казахской версии эпоса.

4. Из рукописных текстов мне известен «Алпамыс-батыр» в варианте, который записал студент К. Нургалиев по найденной им рукописи Искака Джусупова (Северо-Казахстанская обл., Булаевский р-н, совхоз Чистов). Текст Джусупова записан в 1934 г. со слов акына Рахата.[9]

В варианте Джусупова—Рахата из первой части сохранено только введение: чудесное рождение героя от бездетных родителей и поимка богатырского коня. В сказке Диваева (ВА) исчезли какие бы то ни было следы первой части. В обоих вариантах отсутствуют Баршын, брачная поездка и сюжет «муж на свадьбе жены»; остался только рассказ о пленении героя и о спасении его из плена чужеземной красавицей, которая становится его женой.

Отметим важнейшие особенности казахской версии по сравнению с узбекской и каракалпакской.

Первая часть сказания сохранилась более полно (хотя тоже с значительными сокращениями) только в варианте Аккожаева—Майкота (Каз 1).

Байборы происходит из страны Жидели-Байсын (в этой форме казахская традиция сходится с каракалпакской), из племени конгырат (конграт), Сарыбай — из племени шекти (Каз 3 — Чекти). Култай — родич (троюродный брат) Байборы (в вар. Каз 3 упоминаются два брата этого последнего — Култай и Чинибай, который рано умирает, оставив малолетнего сына Тортая, воспитывающегося у Култая). Ултан — незаконный сын Култая от рабыни, «что кизяк собирала»; он взят в дом бездетным Байборы. Ултан вырастает огромным и безобразным («грудь со скирду, нос, как холм, зубы-резцы, как кетмень. . . рот большой, как очаг. . . глазницы, как глубокий зиндан»). Он не слушается своего приемного отца и попрекает его бездетностью (Каз 3); за это Алпамыс, когда подрос, отрезал ему уши и прорезал ступни.

Байборы и его жена Аналык, совершив паломничество к озеру в «священных» горах Каратау, вымаливают себе потомство по предстательству «Шапты Азиза» («волосатого святого» — так прозван Баба Туклас, почитаемый казахский святой, который часто упоминается в эпосе, в частности как предок Идиге и ногайских богатырей, см. ниже, стр. 228). Святой возвещает им рождение сына и дочери — Алпамыса и Карлыгаш. По его благословению Алпамыс будет неуязвим: «Стрелять будут — не пробьет его пуля, рубить будут — меч его не разрубит, он будет врагом калмыков». В дальнейшем святой становится покровителем Алпамыса.

[9] В дальнейшем мы обозначаем вариант Аккожаева Каз 1, Джусупова — Каз 2, старопечатную публикацию — Каз 3 и сказку Диваева — ВА.

Беременная Аналык испытывает желание поесть мяса леопарда («каблан») — это древнее представление «симпатической магии», широко распространенное в эпосе среднеазиатских народов (то же рассказывается и о матери Манаса, ср. выше, стр. 36).

В то же время у бездетного Сарыбая рождается дочь Гюльбаршын, обрученная с Алпамысом с колыбели (форма ее имени совпадает с каракалпакской).

Нарушение обещания и откочевка Сарыбая мотивируются в варианте Каз 1 тем, что Алпамыс — единственный сын Байборы; в случае его смерти, думает Сарыбай, Гюльбаршын может достаться его названному брату, рабу Ултану (по закону левирата).

Богатырский младенец калечит своих сверстников во время игры (широко распространенный у разных народов мотив богатырского детства — *144*, 159). О далекой невесте ему впервые рассказывает старуха, ребенка которой он нечаянно покалечил. В табунах своего отца он выбирает неказистого чубарого коня, который сам поддается предназначенному ему хозяину. О положении Гюльбаршын он узнает уже в пути из письма, которое она написала ему на придорожном камне (мотив, не встречающийся в других версиях). Ее руки насильно добивается калмыцкий хан Караман. По приезде в страну калмыков Алпамыс побеждает огромное калмыцкое войско и самого хана и восстанавливает свои права на невесту. Этим заменяются в варианте Каз 1 все брачные состязания; Караджан и другие калмыцкие богатыри отсутствуют.

Завязкой второй части во всех казахских вариантах является угон скота Байборы в отсутствие Алпамыса калмыцким ханом Тайшыком (который в вар. Каз 1 никак не отождествляется с ханом Караманом, погибшим во время брачной поездки Алпамыса). Разгневанный Байборы посылает сына за табунами, угрожая ему отцовским проклятием в случае ослушания. Алпамыс выезжает один. Между тем калмыцкому хану снится зловещий сон, предвещающий гибель его царства: ему угрожает бешеный черный верблюд («бура»). Спасти хана берется безобразная старая колдунья («мыстан-кемпир»), которая требует в награду руку ханской дочери Каракёз-аим (букв. «черноглазая красавица») для своего паршивого и больного сына. Испуганный хан вынужден согласиться. Следует, как и в других версиях, обольщение Алпамыса хитрой старухой, в котором участвует кроме сорока девушек и сама ханская дочь. Эта последняя, полюбив богатыря, тщетно пытается предостеречь его: опьяненный, он теряет сознание. Однако враги не могут ни сжечь его, ни поразить оружием. Повторяется формула неуязвимости (Каз 2): «Палачи бросили Алпамыса в огонь, он не сгорел, бросили в воду, он не утонул, стали рубить саблей, не разрубили, стреляли в него, не погиб, даже на виселицу вешали, — все испробовали, ничего не вышло» (в вар. Каз 1 неуязвимость объясняется вмешательством святых, его покровителей). Старуха велит бросить Алпамыса в глубокую яму.

Дальнейший эпизод с диким гусем и поездка Карабая (соответствующего Караджану других версий) на выручку Алпамыса сохранились только в варианте ВА. Алпамыс и здесь отказывается от помощи друга, боясь, что это «будет зазорно». Центральное место во всех вариантах занимают сцены между Алпамысом, пастухом Кейкуатом (узб. Кайкубат) и калмыцкой царевной, которые здесь полнее и ближе к узбекскому первоисточнику, чем в каракалпакской версии (так, Кейкуат заставляет влюбленную царевну отвезти его на спине к темнице Алпамыса). Переодетая диваной (юродивым), царевна хитростью выпрашивает у отца коня и оружие своего возлюбленного, приманивая Байшыбара запахом одежд его хозяина. Герой спасается из ямы, ухватившись за длинный хвост своего коня (ВА). Он вступает в бой с калмыцкими богатырями-великанами Таймесом и его сыном (Каз 1), потом истребляет все калмыцкое войско. После наказания хана и колдуньи он сажает на престол пастуха Кейкуата, за которого отдает главную из сорока девушек царевны (новые имена: Журметуз — Каз 1, Нарзанкул — Каз 2). Сам он женится, согласно обещанию, на своей спасительнице, калмыцкой царевне Каракёз. Это новшество казахской версии отличает ее от двух других, где герой отдает царевну своему другу — пастуху Кайкубату.

Женитьбой Алпамыса на своей спасительнице заканчивается вариант ВА (Баршын и связанные с ней мотивы здесь совершенно отсутствуют). В варианте Каз 2 Алпамыс, соскучившись по своим родным, решает вернуться на родину. Об этом сообщается в кратком заключении. Здесь также отсутствует всякое упоминание о Баршын, а значит, и сюжет «возвращения мужа». В варианте Каз 1 богатырь покидает свою вторую жену через месяц после зловещего сна, побуждающего его спешить на родину. Следуют трогательные сцены прощания: Каракёз седлает его коня и, плача, следует за ним; три раза Алпамыс возвращается к провожающей его возлюбленной. В конце поэмы, при всеобщем торжестве, Каракёз «также не забыта». Алпамыс навещает ее «два раза в год».

Рассказ о возвращении Алпамыса содержит в варианте Каз 1 ряд оригинальных эпизодов, которые встречаются также в очень близкой по содержанию второй части сводного варианта «Batırlar» (Каз 3).

Алпамыс возвращается на родину в одежде дивааны. Первым он встречает своего родича Тортая, который должен прислуживать пяти рабам-табунщикам, ставшим беками. Тортай осведомляет его о положении на родине. Алпамыс убивает беков-рабов (вероятно, вариант истребления караванщиков или пастухов Ултана в узбекской версии).

Дальше Алпамыс встречает своего отца Байборы, который является здесь пастухом верблюдов (вариант встречи с сестрой Калдыргач в узбекской версии). Он с песней гонит перед собою непослушное стадо. Эта песня с припевом «Арай, джаным, арай!» — новшество казахской версии.

Следует встреча с дядюшкой Култаем, которого Ултан сделал чабаном (овечьим пастухом). Два старых козла из его стада, когда-то любимые козлята мальчика Алпамыса, узнают вернувшегося хозяина (вариант эпизода со старым верблюдом). Култай узнает своего племянника по родимому пятну на плече. Алпамыс посылает Култая на свадебный пир предупредить мальчика Жедигера о своем возвращении. Култай принимает участие в козлодрании и берет улак (у Фазила этот подвиг совершает Алпамыш, переодетый Култаем). Жестокий Ултан заковал семилетнего Жедигера в цепи и выгнал его в стень пасти овец. Когда Жедигер возвращается домой, Ултан отдает его своим людям вместо козленка для игры (Каз 3).

Переодетый Алпамыс, придя на свадебный пир, состязается в пении олана с вороватой служанкой Шафией, потом со старой женой Ултана Бадамшой (которая заменила его старуху-мать Бадам-бикеш узбекской версии); традиционный комический мотив картавости распространен в варианте Каз 1 на обеих певиц. Наконец, Алпамыс поет с самой Гюльбаршын и убеждается в ее верности.

После этого Алпамыс встречает старуху-мать с вязанкой дров за спиной; несмотря на слепоту, она узнает «своего единственного»: ее «иссохшие, несчастные груди» снова налились молоком, «оглохшие и давно заложенные уши» снова открылись, и «сера потекла из них».

Последнее испытание — состязание в стрельбе в «жамбу» (победителю Ултан обещал руку Карлыгаш, Каз 1). Побеждает вернувшийся хозяин. Следует расправа с самозванцем, которого предают мучительной казни. Байборы снова становится ханом, а Алпамыс счастливо живет со своей Гюльбаршын.

По сравнению с узбекской и каракалпакской версиями в казахской обнаруживается дальнейшее сокращение первой части (Каз 1) вплоть до полного ее выпадения (Каз 3) и одновременно сокращение второй части, в которой калмыцкая царевна вытесняет Барчин (Каз 2, ВА). В результате этого процесса эпическая поэма перестраивается в сказку (побывальщину), теряя полностью свое историческое содержание (ВА).

6

Основные среднеазиатские версии «Алпамыша» — узбекская, каракалпакская и казахская — обнаруживают столь значительное сходство в сюжете и большинстве мотивов, что, несомненно, в основе их лежит одна поэма, впоследствии многократно изменявшаяся в устнопоэтической традиции.

Анализ содержания и сопоставление вариантов позволяют точнее определить географический район, племенную и национальную среду и историческую эпоху сложения этой поэмы.

По происхождению «Алпамыш» во всех трех версиях (особенно отчетливо в узбекской) — племенной эпос кунгратцев. Герой и его возлюбленная, их семья и родичи принадлежат, по рассказу Фазила, к «шестнадцатиколенному племени кунграт» (т. е. к племени, состоящему из шестнадцати родов). «Племя кунграт», во главе которого стоит Байбури, а потом его сын Алпамыш, — это родной народ Алпамыша, к которому он привязан узами кровного родства, «кочевья Кунграта» — это его родина, о которой он тоскует в изгнании.

Племя кунграт впервые появляется в среднеазиатских степях в эпоху монгольского завоевания (начало XIII в.). С этого времени кунгратцы играют важную роль в истории монгольской империи, в частности Золотой Орды. В настоящее время кунгратцы имеются в составе большинства тюркоязычных народов Средней Азии. Во всех трех версиях поэмы кочевья кунгратцев расположены в местности Байсун (или Жидели-Байсын — в каракалпакской и казахской). Байсун находится на юге Узбекистана, к северу от города Термеза, в нынешней Сурхандарьинской обл. До революции Байсунское бекство входило в состав Бухары. Здесь же, в верховьях Амударьи, следует искать те «пастбища на берегах Аму», где, согласно варианту Фазила, пасутся стада Алпамыша.

По казахским народным преданиям, страна Жидели-Байсын, легендарная родина Алпамыс-батыра, лежит «где-то за Бухарой» (*282*, 61, 171; см. ниже, стр. 208). «В стороне Бухары» лежит родина Алпамыса и в каракалпакской версии (КК 1).

Действительно, как выяснил проф. А. А. Семенов, в узбекских исторических источниках XVI—XVII вв. местность к северу от Термеза («вилайет Термеза») называется уделом («юртом») кунгратцев. Они получили его во владение при разделе завоеванных земель между узбекскими кочевыми племенами, пришедшими в Среднюю Азию вместе с Шейбани-ханом (около 1500 г.). «Каждая из областей тимуридского государства была отдана в юрт [владение] того или другого узбекского племени, возглавлявшегося своим племенным вождем, эмиром. . . Термез, например, составлял юрт племени Кунграт. . .» (*174*, 42; *245*, 164).

Это обстоятельство позволяет датировать «кунгратскую» редакцию «Алпамыша», локализованную в Байсуне, временем после завоевания Шейбани (XVI в.).

Интересно отметить, что не только в узбекском варианте, но также в старых казахских и каракалпакских текстах Алпамыш постоянно называется узбеком, Барчин—узбекской девушкой, Байчибар — узбекским конем (*127*, т. VII, 57 и др.; *408*, 171, 189, 194, 210 и др.). Слово «узбек» как этнический и политический термин употребляется здесь в том смысле, который он имел в Средней Азии во времена Шейбани-хана, а также в возникших после его завоевания «узбекских» ханствах (*174*, 39).

Подтверждением этой датировки является также характерный для «кунгратской» редакции «Алпамыша» исторический фон — столкновения узбеков с калмыками. Борьба с калмыками в эпосе тюркоязычных народов Средней Азии — историческое отложение времен великого Ойратского царства и калмыцких набегов на среднеазиатские степи, имевших место с XV по XVIII в. Монгольские племена «ойратов» («четыре колена ойратов») объединились в конце XIV в. в могущественное кочевое государство. Мусульманские источники называют ойратов «калмыками» (отсюда русское «калмыки»). С начала XV в. начинаются набеги калмыков на Семиречье. Мусульманский правитель Могулистана (восточной части Туркестана) Вейс-хан (между 1418—1428 гг.), как сообщает В. В. Бартольд, много раз сражался с калмыцким военачальником Эсень-тайчжи, сыном главного ойратского предводителя того времени Тогона, дал калмыкам шестьдесят одну битву, из которой только в одной одержал победу; два раза он был взят в плен калмыками и против своего желания должен был выдать за Эсень-тайчжи свою сестру (*46*, 86—87) (типичный случай в войнах с кочевыми народами, представляющий известное историческое сходство с положением Байсары и Барчин). Сын Эсеня, Амасанчжи, совершил в 1472 г. набег на Семиречье. Такое же нашествие имело место в 1525 г. при Сеид-хане. В 1551—1556 гг. калмыки одержали победу над казахским ханом Теввекулем. Еще более ожесточенный характер приняли калмыцкие набеги в начале XVII в., когда калмыки прорвались в низовья Волги, захватили ногайские кочевья между Волгой и Яиком и частично подчинили себе кочевавших там ранее ногайцев. События эти сыграли решающую роль в окончательном распаде Большой ногайской орды (*168*, 31). В начале XVIII в. возобновились набеги на казахов. В 1723 г. калмыки вторглись в долину Таласа, разгромили казахов, в 1724—1725 гг. разрушили Ташкент и Туркестан. Калмыцкое нашествие начала 1720-х годов вошло в историю казахского народа как «годы великого бедствия» («актабан шубрунды») (*173*, 234).

Мусульманские исторические источники XVI—XVII вв., по словам Бартольда, считают язычников калмаков самыми могущественными врагами среднеазиатских мусульман (*39*, 539). Кал-

мыки в это время захватили Семиречье. Ставка калмыцкого хана находилась на южном берегу р. Или, т. е. за хребтом Алатау, через который лежал путь Байсары и Алпамыша в страну калмыков.

Отметим характерную подробность: монгольские царевичи из правящего дома Чингиз-хана носили титул «тайчжи» (от китайского «тай-цзы» — «царевич»), который усвоили и калмыцкие удельные князья (Эсень-тайчжи, Амасанчжи-тайчжи и т. п.). Наиболее крупные феодалы в XVI—XVII вв. начинают величать себя «хонтайчжи» (*97*, 142—156). Собственное имя калмыцкого хана в «Алпамыше» — Тайча-хан — является отражением этого феодального титула.

«Алпамыш» сложился среди степных кочевников-скотоводов, живших в условиях патриархальных родо-племенных отношений. Эпос сохранил об этом яркое воспоминание. В редакции Фазила кунгратцы, которые у себя на родине не знали земледелия, прибыв в страну калмыков, топчут посевы своих хозяев, принимая их за пастбища; в варианте Пулкана стада Байсары, заболевшие чесоткой во время долгой перекочевки, ломают древесные насаждения, о которые чешутся. По свидетельству историков, конфликты такого рода были обычным явлением при расселении кочевых узбеков Шейбани-хана среди оседлого населения Мавераннахра (нынешнего Узбекистана): «Расселение сопровождалось вытаптыванием и потравой пашен, превращением возделанных земель в пастбища» (*174*, 42).

С этой точки зрения заслуживает внимания и мотивировка конфликта между братьями Байбури и Байсары в узбекских вариантах. Байбури требует от своего младшего брата уплаты подати — «зякета». Согласно мусульманскому праву (шариату), зякет должен платиться каждым имущим мусульманином «главным образом для ведения войны против неверных, для поддержания исламизма и для содержания бедных, неимущих членов общины». «Фактически эта повинность взималась феодалами, — как поясняет историк М. П. Вяткин, — в свою пользу. . . Уплата зякета являлась показателем признания подданства тому, кому зякет платился» (*101*, 94—95 и прим. 1). Байсары с негодованием отвергает это требование своего брата как новшество, неслыханное среди кунгратцев и нарушающее свободу патриархальных отношений. Натуральная или денежная подать, уплачиваемая главе рода, который тем самым хочет стать для своих родичей государем, феодальным сюзереном («шахом», как именуется Байбури у Фазила), — это характерный признак разложения патриархально-родовых отношений и зарождения государства. «В Средней Азии пережитки военной демократии — наследие кочевого быта — столкнулись [в XVI в.] с формами гораздо более высокой государственности, которые, по мере укрепления феодальных отношений в среде кочевников, прочно усваиваются ими» (*174*, 48).

Впрочем, «Алпамыш» как древний богатырский эпос, сложившийся в социальной среде, которая продолжала существовать в основном в условиях патриархально-родового уклада, лишь поверхностно затронут этим процессом феодализации, в особенности по сравнению с характерным для репертуара узбекских сказителей позднейшим романическим эпосом («народным романом»), возникшим уже в условиях развитого феодализма и отражающим более сложные и дифференцированные общественные отношения феодального Узбекистана.

Этнографическая экспедиция, посетившая в конце 20-х годов Байсунский р-н Сурхандарьинской обл. УзССР (т. е. район «Алпамыша»), застала здесь у узбеков-кунгратцев еще немало пережитков родовых отношений и кочевого быта (*289*, 37—52). При преобладании земледелия большую роль в хозяйстве играло полукочевое скотоводство с перекочевками на «летовки» («джайлау»), отстоявшие на десять-двадцать верст от кишлака. Сохранялись родовые деления: из пяти колен племени кунгрsuperscript, проживающих ныне в районе Байсуна, два — канджигали и тартувли — упоминаются в «Алпамыше» (согласно редакции Фазила, Алпамыш-бек — канджигали, его шурин Темир-бек — тартувли). Среди других старинных семейных обычаев сохранялись левират (право на вдову братьев ее мужа, которым сын рабыни Ултан обосновывает у Фазила свои мнимые права на Барчин) и обручение с колыбели; сохранились и многие описанные в «Алпамыше» народные свадебные обряды. Зарегистрированы и некоторые географические названия, упоминаемые Фазилом: горный хребет Баба-таг (в «Алпамыше» — гора Баба-хан, где устраивается байга), урочища и кишлаки Ойна-коль, Ойна-булак (Зеркальный ключ), Байбури.

Таким образом, можно сказать, что кунгратская редакция «Алпамыша» в основных своих чертах, сохраненных современной устной традицией узбеков, каракалпаков и казахов, сложилась среди узбеков племени кунгрat, в условиях родо-племенных отношений и кочевого быта, на общем историческом фоне враждебных столкновений между калмыками и тюркскими народами Средней Азии (начиная с XV в.), в период после завоевания Шейбани-хана (XVI в.), когда кунгратцы поселились к северу от Термеза, в Байсунском бекстве.

Сравнение узбекской версии «Алпамыша» с каракалпакской и казахской подтверждает бо́льшую древность первой и распространение кунгратской редакции эпоса в направлении с юга (Бухара—Самарканд) на север.

Наиболее очевидно это обстоятельство по отношению ко второй части, повествующей о возвращении Алпамыша. Важнейшие эпизоды возвращения — встреча с Култаем, роль Ядгара, состязание в пении олана и в стрельбе из лука — объединяют все три версии. Казахская версия обнаруживает здесь изолированное новшество — образ Тортая. В сцене исполнения олана каракалпак-

ская версия сохранила характерный комический образ старой косноязычной матери Ултана, но дала ей другое имя — Гулшин-шор («рабыня Гулшин»); в казахской версии Бадамша сохранила свое имя (ср. узб. Бадам-чор), но она стала первой женой Ултана, при этом комический мотив механически мультиплицирован и картавит также Шафия — служанка Баршын (Каз 1).

Существенные звенья узбекской версии сохранились частично в каракалпакской, частично в казахской, чаще, однако, в первой, поскольку вторая подверглась значительному сокращению. Каракалпакская версия сохранила комический эпизод с женщинами, спешащими на пир (даже в несколько развернутом виде); приход Алпамыша, переодетого Култаем, к Ултан-тазу с поздравлением и последующую сцену на кухне с поваром, которого рассерженный богатырь бросает в котел. Старый богатырский лук Алпамыша здесь с трудом приносит мальчик Ядгар. Оба эти эпизода отсутствуют в казахской версии. Зато в последней (Каз 3) остался эпизод участия Култая — Алпамыша в козлодрании, когда он берет улак, хотя, вопреки первоначальному смыслу сцены (испытание неузнанного героя), подвиг этот приписывается не переодетому Култаем Алпамышу, а самому старому Култаю (замена эта вызвана тем, что в казахской версии герой приходит на пир в одежде юродивого — диваны). К этой сцене примыкает другая, также отсутствующая в каракалпакской версии, когда самозванец отдает мальчика Ядгара как приз на скачках на потеху своим слугам.

Сцена с Калдыргач, пасущей верблюдов, отсутствует в обеих поэмах. В казахской версии пастухом сделан сам Байбури: великолепная сцена, в которой он с песней бежит за убегающим стадом, является творческим новшеством казахских сказителей. Исчез вместе с тем и древний мотив узнания хозяина верным домашним животным (верблюдом), сохранившийся в разных вариантах в таджикской версии (Т 1—2), в одной анатолийской сказке о Бейреке (см. ниже, стр. 165) и в некоторых особенно архаических отражениях сказания о возвращении мужа («Одиссея»).

Такое выпадение отдельных звеньев эпического повествования в процессе устной передачи сказания особенно наглядно выступает в эпизоде с диким гусем и поездкой Караджана на выручку друга. В известных нам записях казахского «Алпамыша» эпизод этот отсутствует, но казахская сказка «Великан Алпамыс», записанная Диваевым, свидетельствует о том, что он существовал и в казахской устнопоэтической традиции. Запись новых вариантов казахской версии внесет дальнейшую ясность в вопрос об эволюции содержания поэмы.

Сложнее обстоит дело с первой частью, в которой самый сюжет претерпел значительные изменения. Наиболее существенное отличие узбекской версии от казахской и каракалпакской — разработка сюжета богатырского сватовства.

В узбекской поэме соперниками героя являются девяносто калмыцких богатырей-великанов, из которых самые сильные, во главе с Кокалдашем и Караджаном, — сыновья хитрой старухи Сурхайиль-мастан. Число состязаний — три: байга, стрельба в цель и борьба. Испытание луков в редакции Фазила и Бердибахши, по-видимому, представляет новообразование — часть эпизода стрельбы из лука, когда вернувшийся хозяин, как в каракалпакской версии, ломает восемьдесят луков, не выдерживающих силы его богатырской руки (ср. аналогичный эпизод в огузском «Бамси-Бейреке», стр. 157). В каракалпакской версии единственные претенденты на Барчин — сам Тайча-хан и его богатырь Караджан, между которыми происходит кровавое столкновение, а после перехода Караджана на сторону узбека соперником Алпамыша остается только Тайча-хан. Состязания ограничиваются байгой, к которой для дополнительного испытания победителя прибавляется борьба.

Можно думать, что каракалпакская версия пошла здесь по пути упрощения. В тюркской и монгольской богатырской сказке брачных состязаний обычно бывает три, в соответствии с реальной бытовой традицией воинских состязательных игр (см. ниже, стр. 271 и сл.). Отодвинув борьбу на второй план (как бы в качестве дополнительного испытания), каракалпакская версия устранила стрельбу в цель (рудиментом которой остался, однако, предательский выстрел Кокамана: последний, хотя и стал «везиром» или «рабом» Тайча-хана, сохранил имя одного из братьев Кокалдаша, соперников героя).

Вместе с тем образы сказочных калмыцких богатырей-великанов в узбекской версии весьма архаичны: их жизнь в лесных пещерах, в общем мужском доме, их требование отдать им Барчин «общей женой», традиционное описание их чудовищной наружности — все это восходит к древней поэтической традиции богатырской сказки, в которой герой обычно вступает в состязание с чудовищными богатырями-соперниками, «силой нездешней». Может быть, именно архаическая сказочность этих образов подсказала модернизацию каракалпакской версии: замену девяноста богатырей-великанов Тайча-ханом и Караджаном. Для этой новой роли Тайча-хана могли быть предпосылки уже в узбекской версии, поскольку и здесь калмыцкий шах восхищается красотой Барчин и посылает своих коней участвовать в байге.

Но поскольку Караджан переходит на сторону Алпамыша, его соперником при этих новых обстоятельствах остается в сущности один Тайча-хан, с которым из-за его ранга и роли пассивного «эпического монарха» вряд ли возможны были богатырские состязания. Из последних легче всего могла сохраниться байга, в которой хозяева коней, по обычаю, могут сами не участвовать. Байга — всенародное состязание, следовательно, она открывает возможность участия любого числа неназванных и неиндивидуализованных

соискателей. Тем не менее потребность в некоторой индивидуализации и драматизации действия заставила создателя этой версии ввести новый образ — Дуст-Мухаммеда (или Каллим-хана), сына Караджана, как соперника своего отца в байге (хотя о претензиях его на Барчин в поэме ни раньше, ни после ничего не говорится); для этого был использован популярный мотив поединка отца с сыном. Но стрельбу в цель пришлось убрать из-за отсутствия соперников, а борьба становится дополнительным испытанием, лишенным обычных в узбекской версии красочных портретов калмыцких богатырей-великанов, женихов Барчин.

Эти общие новообразования каракалпакской версии, несомненно, указывают на общий источник, который должен был содержать кроме новой формы героического сватовства всю серию мотивов возвращения, встречающихся в каракалпакской версии параллельно с узбекской. Однако вряд ли возможно восстановить более точно эту промежуточную ступень при обычной зыбкости устнопоэтической традиции. Создание этой новой версии (как и предшествовавшее оформление узбекско-кунгратской редакции сказания), вероятно, не было результатом единоличного и однократного творческого акта; скорее можно думать о творческой инициативе группы или школы сказителей, располагавших возможностью черпать те или иные подробности рассказа, неоднократно обращаясь к вариантам более старой устной традиции.

Казахская версия пошла по пути дальнейшего упрощения. В варианте Каз 1 брачные состязания заменены боем между Алпамышем и калмыцким ханом Караманом, выступающим в роли жениха-насильника. В большинстве других казахских вариантов (Каз 2—3, ВА) брачная поездка Алпамыша и вся первая часть устранены полностью. С другой стороны, творческим новообразованием казахских сказителей явилась женитьба Алпамыша, *согласно данному обещанию, на своей спасительнице* — калмыцкой царевне Каракёз, в отличие от остальных версий, где герой, верный своей Барчин, не выполняет обещания и отдает царевну своему другу-пастуху. Тогда (вар. КК 1) возникает ситуация горестного расставания богатыря и царевны, близко напоминающая аналогичное положение в народном романе «Тахир и Зухра» при возвращении Тахира на родину, может быть, даже под вторичным влиянием этого романа (ср. ниже, стр. 204). Либо Каракёз могла совершенно вытеснить Барчин, а *богатырский эпос — переосмыслиться* как сказочный роман, рассказывающий о спасении героя из плена чужеземной красавицей (Каз 2—3).

Современные узбекские варианты «Алпамыша» также имеют свои новообразования и не могут быть отождествлены с кунгратской устнопоэтической традицией XVI—XVII вв., послужившей ближайшим или более отдаленным источником как этих вариантов, так и новой каракалпакско-казахской версии. Поэтому указание

на бо́льшую древность узбекской редакции сказания по сравнению с каракалпакской и казахской не решает механически вопроса об относительной древности того или иного частного мотива. Вопрос этот должен ставиться о каждом мотиве в отдельности: в некоторых случаях новая редакция могла сохранить и более древний мотив.

Приведем несколько примеров.

Так, можно с уверенностью сказать, что приезд Караджана на Байчибаре к Барчин в качестве свата Алпамыша и последующая сцена между ними (Барчин не верит Караджану, думает, что он убил Алпамыша и отнял у него коня, испытывает его) входили в первоначальный состав кунгратской версии: здесь вариант Фазила подтверждается другими, близкими по содержанию узбекскими вариантами (П. и Бб.), а также каракалпакской версией. Новшествами последней является насилие Тайча-хана над Байсары и освобождение его Караджаном по просьбе Барчин.

К первоначальному составу кунгратской версии следует отнести и эпизод «опасного перелета» дикого гуся — посланника Алпамыша — через гору Шакаман, где ему угрожают мергены (сцена между искусным стрелком и его матерью): каракалпакская версия рассказывает об этом в форме, очень сходной с версией Фазила (частично и с казахской сказкой Диваева). Эпизод этот сохранился также во всех таджикских вариантах (Т 1—3).

Извещение Алпамыша послами, отправленными Барчин, сохранилось только у Фазила и Пулкана. Однако конкурирующий эпизод со старухой, обиженной юным Алпамышем, в разном виде вошедший в другие узбекские редакции (Бб. и Дж.), а также в казахскую (Каз 1) и каракалпакскую (КК 2), представляет скорее новшество, проникшее в эпическое сказание как широко распространенный в подобных ситуациях сказочный мотив (*165*, 298). Сказочное происхождение имеет и испытание силы героя при помощи аркана в эпизоде поединка между Алпамышем и Караджаном (узб. вар. П. и Дж.).

С другой стороны, несомненно, древними являются черты друга-изменника в образе Караджана, стертые у Фазила, но пережиточно сохранившиеся в узбекском варианте Джурабаева, а в ослабленной форме («обида» Караджана) — в таджикской и каракалпакской версиях и в казахской сказке Диваева (ВА).

Древнего происхождения и магический семидневный богатырский сон Караджана во время байги (особенно отчетливо в каракалпакских вар. КК 1 и КК 2; ср. также Т 1); предательское связывание Караджана соперниками-калмыками — позднейшая рационализация этого сказочного мотива. Можно думать, что шелковый аркан, на котором калмыцкая царевна вытаскивает Алпамыша, — такая же рационалистическая замена хвоста его коня Байчибара, волшебным образом вытянувшегося на сорок

кулачей (в некоторых вариантах оба мотива совмещены); в более же древней, сказочной форме сюжета спасителем пленного героя вообще является богатырский конь, его волшебный помощник, а не влюбленная царевна (так в алтайском «Алып-Манаше»).

К таким же древним мотивам относятся, по-видимому, и свадебные состязания Алпамыша с богатырской девой Барчин, и одновременное рождение Алпамыша и его коня, хотя мотивы эти засвидетельствованы только в узбекском варианте Пулкана.

Архаический характер имеют и брачные загадки Алпамыша в диалоге с Караджаном, сохранившиеся у Фазила и Берди-бахши (в смягченной форме — у Пулкана и в каракалпакском вар. КК 1); мы встретим их также в монгольских сказках о сватовстве (см. ниже, стр. 298).

Вместе с тем каракалпакская и еще более казахская версии не только короче узбекской, но гораздо беднее конкретными подробностями историко-географического и общественного характера, в особенности по сравнению с редакцией Фазила. По мере удаления от района, в котором определилось новое общественно-историческое содержание кунградской версии, эпос становится все более абстрактным и схематичным, теряет связь с общественной действительностью, превращается в побывальщину и волшебную сказку (ср. записанную Диваевым казахскую сказку «Великан Алпамыс» и, особенно, сказки таджикскую и арабскую).

Многие новшества, несомненно, существующие в узбекских вариантах, объясняются мусульманизацией сказания, характерной особенно для феодального Узбекистана. В этом отношении выделяется вариант Пулкана, как, впрочем, и другие дастаны, записанные от этого сказителя. Можно предположить, что начало этой мусульманизации относится уже к кунградской поэме XVI в., поскольку во всех трех современных версиях рождение детей у бездетных родителей происходит в результате паломничества, по предстательству мусульманских святых (у узбеков — Али-Шахимардана, у казахов — Баба Тукласа, у каракалпаков и в некоторых узбекских вариантах — Хизра и сорока святых чилтанов), а наречение имени совершается дервишем-каландаром, тем же Шахимарданом или Хизром, заменившими в этой роли древнего шамана (см. ниже, стр. 240). У Пулкана покровителями бездетных баев выступает целая вереница персонажей мусульманской мифологии: Али-Шахимардан, Баба Камбар, Хизр и сорок чилтанов. В благодарность Байбури по их повелению строит медресе (как это сделал бы в позднейшее время знатный и богатый мусульманин). Имя его сыну нарекают муллы.

Первое имя, которое Алпамыш получает в узбекских вариантах при рождении, мусульманское — Хаким (Хаким-бек). У Фазила он носит это имя на всем протяжении рассказа, «Алпа-

мыш» — только прозвище, которое герой получает после первого подвига.

Магическая неуязвимость Алпамыша, свойственная герою древней богатырской сказки, объясняется Фазилом и Пулканом в духе мусульманского благочестия прикосновением Али-Шахимардана (или Хизра — вар. П.). След его «пятерни» на плече — отличительный признак Алпамыша в сцене узнания, конкурирующий с традиционным в сказках родимым пятном (Каз 1, Т 2). «Пятерня» служит средством узнания и в некоторых других вариантах, однако без всякого объяснения ее происхождения (КК 1, Т 1).

Мотив этот получил в среднеазиатском фольклоре довольно широкое распространение. Так, в узбекской сказке «Джулак-батыр», сходной в некоторых элементах сюжета со сказанием об Алпамыше, братья узнают героя по его «примете»: «на спине знак от пяти пальцев святого Али» (*264*, 137; ср. также в казахской сказке об Идиге, записанной Потаниным, примету героя при рождении: «На лопатке у него будет печать Азраила, на лбу — печать Джебраила» — *287*, 285).

Хаким-бек и Барчин обучаются в школе мусульманской грамоте у муллы. Такое обучение для бека Хакима как молодого мусульманина-феодала было требованием обычая или моды: Фазил, по его собственным словам, должен был вводить этот мотив всякий раз, когда исполнял свои дастаны перед людьми знатными и благочестивыми, светскими и духовными феодалами старого Узбекистана (*165*, 34).

В записанном от Фазила варианте романического дастана «Рустам-хан» рассказывается о таком же обучении героя, сына Султан-хана, властителя Акташа (*165*, 157). Популярным литературным прототипом могла послужить поэма «Лейли и Меджнун» (в ее узбекских народных вариантах) или народный роман «Тахир и Зухра», следующий этому образцу (*165*, 295, 300).

Ссора братьев из-за зякета, может быть, исконный мотив кунгратской версии XVI в., отражающий реальные общественные столкновения того времени, когда кочевые узбеки Шейбани оказались в рамках мусульманской феодальной государственности Средней Азии. В таком случае в иной исторической обстановке он мог оказаться неактуальным и даже непонятным и уступить место современному бытовому мотиву столкновения на козлодрании из-за улака (у Пулкана — ссора из-за дынь). Отсутствие в новых условиях реальной мотивировки для ссоры и откочевки особенно заметно в варианте КК 1, где Сары-бай решает порвать с семьей Бай-бори из страха, что в случае смерти Алпамыша его дочь достанется «рабу» Ултану. Несомненное новотворчество Фазила и его ближайших учителей — благочестивое поучение о «щедрости и скупости», которое обучившийся мусульманской грамоте «мулла Хаким» находит в Коране, когда разъясняет своему

отцу обязанности мусульманина платить зякет в пользу бедных (так же в вар. Бб.).

Вставкой сравнительно недавнего времени (только в вар. Дж. и П.) является ночевка Алпамыша на мазаре (в вар. П.— Гуристан), благословение святых и волшебный любовный сон, обещающий встречу с Барчин. Вещий сон (в частности, любовный) мог быть древним эпическим мотивом, однако его романическая разработка (лирическая любовная песня Барчин с припевом «Алияр!», букв. «Али-друг!»), несомненно, нового происхождения.

Такой же вставкой, обычной в мусульманском эпосе, является встреча в пустыне с пророком Хизром, который благословляет героя (узб. вар. Дж.) (*165*, 421).

Дружбе Алпамыша с Караджаном, как и в большинстве вариантов, несомненно, предшествовал поединок. Мотив религиозного обращения Караджана в вещем сне (вариант Фазила) появился в результате позднейшей мусульманизации сказания.

Во всех вариантах, кроме варианта Фазила, связанный Караджан освобождается благодаря помощи святых (Хизра и чилтанов), которых он призывает в молитве. Возможно, что так было уже в кунгратской версии (в более архаических богатырских сказках магический сон наездника прерывается различными также магическими средствами).

Алпамыш попадает в плен к калмыкам потому, что при выезде забыл помолиться святым (КК 1 и КК 2). Эта позднейшая религиозная мотивировка, встречающаяся и в близких по содержанию казахских богатырских сказках («Джелкилдек», «Орак, сын Алеуко», см. ниже, стр. 183 и 186), заменила, может быть, другие формы нарушения магического запрета (сохранившиеся еще в алтайском «Алып-Манаше»).

Впрочем, все эти проявления бытовых форм мусульманского благочестия (как и некоторые другие — в словах или поступках действующих лиц-мусульман) имеют и в узбекских вариантах древнего богатырского эпоса в большинстве случаев поздний и притом поверхностный характер. Идея воинствующего исламизма нигде не определяет собой содержания «Алпамыша», и даже противопоставление мусульман-узбеков и «язычников»-калмаков не является идеологическим стержнем сюжета в отличие от позднейшей воинской повести феодального времени («Юсуф и Ахмед») или от некоторых, тоже более поздних, вариантов «Манаса».

Другая особенность современных узбекских записей, притом лучших из них, прежде всего классической редакции Фазила, заключается в богатстве деталей и полноте эпического содержания — обилии сцен, эпизодов, статических диалогов, описаний. Такая эпическая широта и кажущаяся «полнота» рассказа не

могут сами по себе служить критерием древности данной редакции эпоса; напротив, в ряде случаев широкое и полное развертывание эпического сюжета, увеличение числа эпизодов и разработка деталей свидетельствуют о зрелости устнопоэтической традиции, о длительном пути от краткой эпической песни до эпопеи большого масштаба. По-видимому, редакция Фазила Юлдашева (и его учителей, сказителей булунгурской школы) обнаруживает признаки такого художественного расширения по сравнению с кунгратской версией XVI—XVII вв. Особенно широко развернуты в этой редакции диалоги между послами Барчин, Байбури, Алпамышем, Калдыргач и Култаем перед отъездом Алпамыша в страну калмыков (вообще вся роль Калдыргач как вдохновительницы и помощницы своего брата), блестящее описание байги и борьбы, комические сцены между пастухом Кайкубатом и калмыцкой царевной (продажа «чангавузов» на Новом базаре — «Янги базар», — принадлежащем царевне, песенка Кайкубата и др.), многие эпизоды возвращения Алпамыша, описание свадебных обрядов, народных игрищ и праздничных пиров, тайные посещения Алпамышем своей невесты, «по узбекскому обычаю», заполняющие время «сорокадневной байги», и т. п.

Развернутый эпизод с ослеплением прозорливого конюха («синчи») у Фазила производит впечатление позднейшей вставки, восходящей к широко популярной биографии Гёроглы, сына слепца (Тулибая-синчи). Имя Тулибай-синчи этот конюх сохранил в варианте Берди-бахши. В других версиях только упоминается, что один из наездников-калмыков заметил у Байчибара крылья и предупредил о том других (КК 1, Т 1). Мастерство узбекского сказителя-импровизатора («шаира») заключалось, между прочим, в умении развертывать рассказ, творчески обогащая его такого рода подробностями. В этом смысле показательно предание, сохранившееся среди самаркандских сказителей, будто Эрназар-бахши, исполняя «Алпамыш» во дворце бухарского эмира Насруллы (умер в 1860 г.), в течение шести месяцев оттягивал освобождение героя из плена калмыцкого шаха, рассказывая о все новых и новых препятствиях, пока окончательно потерявший терпение эмир не пригрозил, что отправит на выручку своего собственного боевого коня вместо Байчибара (*165*, 32).

Разумеется, мы не можем, учитывая неполноту материала, восстановить полностью кунгратскую версию «Алпамыша» в ее первоначальной форме (XVI—XVII вв.). Однако произведенное выше сопоставление вариантов позволяет принять примерно такую последовательность повествования.

Часть I. Бездетные родители терпят поношение за свое бесплодие. Паломничество и помощь святых. Обручение с колыбели. Наречение имени и благословение («неуязвимость»). Ссора («зякет») и откочевка. Сватовство калмыцких богатырей (в каракалпакско-казахской версии — Тайча-хан, Караджан). Три условия

Барчин (байга, стрельба из лука, борьба). Отправление послов к Алпамышу (позднее — столкновение Алпамыша со старухой). Выбор коня (роль Култая). Встреча с Караджаном, брачные загадки, поединок и побратимство (позднее — обращение Караджана во сне). Караджан принимает Алпамыша в своей юрте и едет его сватом к Барчин (сомнения Барчин, испытание Караджана). Первое состязание (байга). Караджан — наездник Алпамыша. Магический сон Караджана. Калмыки связывают соперника. Освобождение (помощь святых). Караджан обгоняет калмыков. Алпамыш и Барчин встречают коней (призывный клич Барчин). Второе состязание (стрельба в цель). Третье состязание (борьба). Помощь Караджана. Портреты калмыков-великанов. Кокалдаш. Победа Алпамыша. Отъезд Алпамыша и Барчин из страны калмыков (преследование). Байсары остается у калмыков.

Часть II. Насилие Тайча-хана над Байсары и вторая поездка Алпамыша с сорока джигитами. Старуха-колдунья («мастан-кампир») и сорок девушек. Опьянение Алпамыша, гибель джигитов. Неуязвимость Алпамыша и его пленение. Эпизод с диким гусем («опасный перелет»). Неудачная поездка Караджана («обида» Караджана, друг-изменник, позднее — отказ Алпамыша от помощи Караджана). Эпизод с Кайкубатом и калмыцкой царевной (козочка царевны, уплата калыма, чангавуз, комический эпизод между пастухом и царевной). Любовь царевны к Алпамышу (подземный ход, вмешательство старухи). Спасение Алпамыша (с помощью коня, потом — царевны и коня). Расправа Алпамыша с калмыками. Воцарение Кайкубата. Возвращение Алпамыша. Встреча с караванщиками (пастухами) и их истребление. Встреча с Калдыргач и эпизод с верблюдом (с матерью Байчибара). Встреча с Култаем, узнание (по родимому пятну), угощение, перемена одежды и облика. Комический эпизод с женщинами (Култай — Алпамыш на козлодрании). Встречи с Ултаном, с отцом и матерью, с Барчин. Ядгар. Столкновение на кухне. Пение олана с одной из женщин из окружения невесты (с картавой Бадам, матерью Ултана) и с самой невестой. Состязание в стрельбе из лука. Ядгар приносит богатырский лук Алпамыша. Узнание. Наказание изменника.

Как видно из этого обзора, редакция Фазила, за немногими отклонениями, весьма близка к первоначальной форме кунградской версии. По-видимому, сказители булунгурской школы (Самаркандской обл.) сохранили в наиболее полном виде эпическую традицию, сложившуюся в Байсунском бекстве. Записи «Алпамыша», предпринятые среди кунгратов Сурхандарьинской обл., в районе Байсуна и Термеза, могли бы внести окончательную ясность в этот вопрос.

Глава II. ОГУЗСКАЯ ВЕРСИЯ

(«Бамси-Бейрек» и анатолийские сказки о Бейреке)

1

Огузская версия сказания об Алпамыше представлена «Рассказом о Бамси-Бейреке, сыне Кам-бури», входящим в состав средневекового эпического цикла «Книга моего деда Коркута» («Китаб-и дедем Коркут»), и современными анатолийскими сказками о Бейреке.[10] К ним присоединяется свидетельство хивинского хана Абулгази в его «Родословной туркмен» (1660 г.), содержащей имена героя и героини этого сказания.

«Рассказ о Бамси-Бейреке» совпадает по сюжету с «Алпамышем» как в первой, так, в особенности, и во второй части.

Бамси-Бейрек, один из богатырей Салор-Казана, — сын Байбура-бека (ср. Байбури). На пиру у Баюндур-хана бездетный Байбура просит других огузских беков помолиться за него и благословить его сыном. Одновременно Бай-Биджан-бек просит благословить его дочерью и обещает, если бог дарует ему дочь, обручить ее с колыбели с сыном Байбура-бека.

Молитва беков была услышана, и Байбура, обрадованный рождением сына, отправил своих купцов в Стамбул — привезти ему хорошие дары. Купцы взяли для мальчика серого морского жеребца, крепкий осиновый лук и палицу-шестопер и пустились в обратный путь.

Тем временем сыну Байбуры исполнилось пятнадцать лет, он стал добрым джигитом, но не имел еще имени, так как «в тот век юноше не давали имени, пока он не отрубил головы, не пролил крови». На пути из Стамбула купцы подверглись нападению пятисот гяуров крепости Оник. Юноша, находившийся на охоте со своими сорока джигитами, перебил гяуров и спас купцов. Когда об этом стало известно Байбуре, он созвал других огузских беков, и дед Коркут дал юноше имя и благословил его: «Ты зовешь своего сына Басамом,[11] [теперь] пусть его имя будет Бамси-Бейрек — владелец серого жеребца».

Однажды во время охоты, преследуя дикую козу, Бамси-Бейрек увидел красный шатер, поставленный на зеленом лугу. Этот шатер был шатром Бану-Чечек, уже с колыбели обрученной с Бейреком. Девушка, узнав своего жениха, решила испытать его мужество. Она послала ему свою подругу Касырча-Нике («сваху Касырча»), потребовала у него части добычи, а потом, назвавшись сама служанкой Бану-Чечек, предложила ему три состязания: «Давай выедем вместе на охоту: если твой конь обгонит моего коня, ты обгонишь и ее коня. Выпустим тоже вместе стрелы; если ты меня превзойдешь, ты превзойдешь и ее; потом поборемся с тобой: если ты меня одолеешь, ты одолеешь и ее». Бейрек побеждает во всех трех состязаниях. С трудом ему удается повалить ее в борьбе, после чего она называет герою свое имя. Бейрек трижды поцеловал свою невесту, один раз укусил ее [12] и в знак обручения подарил ей золотое кольцо.

Вернувшись в дом отца, Бейрек просит его посватать ему подходящую невесту: «Такую девицу, чтобы, пока я еще не встал с места, она уже встала;

---

[10] Подробнее об этом цикле см. ниже, стр. 584 сл. — *Ред.*

[11] Росси читает не Басам, как Бартольд, а Бамсам, т. е. «мой Бамса» (см. *570*, 115, прим. 1).

[12] В башкирской записи А. Н. Киреева (вар. Б) жених (в младенческом возрасте) должен укусить невесту в ухо в знак обручения.

чтобы, пока я еще не сел на своего черного богатырского коня, она уже села; чтобы, пока я еще не вышел на битву, она уже принесла мне голову [врага]». По этому описанию отец узнает Бану-Чечек, дочь Бай-Биджан-бека. Но, оказывается, у Бану-Чечек есть брат — удалой Карчар («дали Карчар»),[13] «кто сватает девицу, того он убивает». Сватом отправляется дед Коркут. Карчар, узнав о цели его прибытия, бросается на него с поднятым мечом, но, по молитве Коркута, поднятая рука Карчара остается неподвижной в воздухе. Карчар вынужден просить пощады. Исцеленный по вторичной молитве деда, он соглашается отдать ему сестру за сказочный калым: «Доставьте тысячу верблюдов, никогда не видавших самки; доставьте тысячу жеребцов, никогда не поднимавшихся на кобылу; доставьте тысячу баранов, никогда не видевших овцы; доставьте тысячу псов без хвостов и без ушей, еще доставьте мне тысячу блох. Доставьте мне все, что я сказал, ладно, отдам [вам девицу], не доставишь, то я теперь тебя не убил, а тогда убью».

Байбура и Коркут соглашаются на эти условия. Первый достает в своих стадах верблюдов, жеребцов и баранов, второй берется доставить псов и блох. Блохи заедают раздетого Карчара. Освобожденный дедом Коркутом от этой пытки, он соглашается отдать Бейреку свою сестру.

Свадебный шатер, по обычаю огузов, поставили, где упала стрела жениха. На жениха, тоже по обычаю, надели красный кафтан, подаренный невестой («в знак ее девства»). У остальных джигитов Бейрека были белые кафтаны, и это им не понравилось. Тогда Бейрек, чтобы избежать разногласий, предложил в течение сорока дней носить кафтан всем джигитам по очереди: «Сегодня я надел [кафтан], завтра [его] наденет мой заместитель; до сорока дней надевайте его, один за другим; потом подарим его какому-нибудь бедняку».

Тем временем гяур, бек крепости Байбурд, узнает через своего соглядатая, что Бай-Биджан-бек выдал обещанную ему дочь за Бейрека, который «в эту ночь входит в ее свадебный шатер». С 700 гяурами он совершает набег на пирующих. «Заместитель» Бейрека (очевидно, тот, кто носил красный кафтан жениха) был убит, сам Бейрек с тридцатью девятью джигитами уведен в плен. Родители Бейрека, его невеста и беки огузов долго оплакивали его, «много горевали по Бейреку, потеряли надежду».

Прошло шестнадцать лет. «Не знали, умер ли Бейрек, жив ли он». Удалой Карчар пришел однажды в диван Баюндур-хана, властителя огузов, просить, чтобы отправились на поиски пропавшего: «Если найдется джигит, принесет мне весть, что Бейрек жив, я одарю его золотым шитьем, золотом и серебром; а кто принесет мне весть о смерти Бейрека, за того я выдам свою сестру». Ялтачук (или Яртачук), сын Яланчи, которому Бейрек когда-то подарил свою рубаху, сшитую невестой, решает обманом завладеть красавицей Бану-Чечек. Смочив эту рубаху в крови, он приносит ее Баюндур-хану как доказательство гибели Бейрека. Невеста узнает свой подарок. Все облекаются в черные одежды. Бану-Чечек отдают Ялтачуку, который «справил малую свадьбу, назначил день для большой свадьбы».

Отец Бейрека еще раз посылает своих купцов на поиски сына. Они прибыли к Байбурду, к крепости Цара-Сара, в день великого праздника гяуров, которые «призвали и Бейрека, заставили его играть на кобзе». Увидев купцов, Бейрек стал расспрашивать их о судьбе своих родичей и жены и узнал о предстоящей свадьбе. Плача, он рассказывает о том своим джигитам.

У бека гяуров была дочь, которая каждый день приходила повидать Бейрека и полюбила его. Узнав о его горе, она соглашается отпустить его из крепости, если он обещает ей, вернувшись, жениться на ней. Бейрек дает клятву, и она спускает его с крепости на аркане. В табуне гяура Бейрек

---

[13] В переводе Бартольда — «безумный Карчар», «безумец», что вряд ли правильно. «Дали» — «удалец», обычное прозвище богатыря в огузском эпосе (так же и в позднейшем сказании о Кёроглы: Дали-Хасан, Дали-Мехтер и др. — см. *165*, 170). Отсюда турецкое *делибаш* (букв. 'удалая башка'), сербское *делија* — 'молодец, храбрец, воин'.

находит своего богатырского коня. Серый морской жеребец, увидев хозяина, «узнал его, встал на обе [задние] ноги и заржал». Вскочив на коня, богатырь бросает вызов беку гяуров: «Я оставляю в залог своих тридцать девять джигитов; найду одним меньше — убью за него десятерых». Гяуры преследуют беглеца, но не могут настигнуть его.

Прибыв в страну огузов, Бейрек встречает певца, который спешит на свадьбу Бану-Чечек; он берет у него кобзу и взамен оставляет ему своего коня. По дороге он встречает плачущих пастухов, которые готовятся забросать камнями свадебный поезд Ялтачука, потом встречает свою младшую сестру, все еще оплакивающую брата, потом старших сестер, которые дают ему поесть. По его просьбе они приносят ему старый изношенный кафтан своего брата, но в этой одежде он так похож на Бейрека, что сестры готовы признать его. Между тем он хочет прийти на пир неузнанным: «Мне надо посмотреть, кто среди огузов мне друг, кто враг». Тогда он бросает кафтан и, надев на себя старый мешок, является на свадьбу, притворившись безумным.

На свадьбе в это время происходило состязание в стрельбе из лука, в котором участвовали молодые беки огузов вместе с женихом. Глядя, как стреляют беки, Бейрек произносил благословение; когда стрелял жених, он бросал проклятия. Лук жениха он сломал пополам. Тогда ему принесли старый лук Бейрека. Мишенью был перстень жениха. Бейрек попал стрелою в перстень и расколол его. Беки огузов приветствовали его, а главный богатырь Салор-Казан сказал: «Слушай, безумный певец, проси у меня, чего хочешь». Но безумный певец попросил только, чтобы его покормили. Салор-Казан берет его под свою защиту и говорит: «На сегодняшний день я уступаю ему свое бекство; дайте ему пойти, куда хочет, и делать, что хочет».

Его повели на пир. «Насытившись, он толкнул котлы, пролил [пищу], опрокинул их, стал бросать куски мяса направо и налево». Войдя в шатер к девицам, «он игравших на зурне прогнал, барабанщиков прогнал, кого прибил, кому разбил голову». Потом он потребовал, чтобы невеста сплясала под его игру на кобзе. Сперва вместо невесты вышла плясать ее подруга Касырча-Нике, потом другая женщина, Бугазча-Фатима. Обеих он узнает и высмеивает в свадебной частушке. После этого выходит плясать и петь сама Бану-Чечек. В песнях, которыми они обмениваются, он упрекает ее в измене, но затем убеждается в ее верности: он видит на руке ее свое кольцо и рассказывает ей об их первой встрече.

Происходит узнание. Капля крови из пальца сына возвращает зрение ослепшему от слез Байбура-беку. Испуганный Ялтачук убегает и прячется в камышах. Бейрек велит поджечь камыши, Ялтачук просит пощады и, пройдя «под мечом» Бейрека, получает прощение.

После этого беки огузов во главе с Салор-Казаном выступают вместе с Бейреком против крепости Байбурд, наносят поражение гяурам, освобождают пленных джигитов Бейрека, семерых его сестер выдают замуж за семерых джигитов и празднуют свадьбу сына Байбура-бека с дочерью хана Бай-Биджана.

Среди многочисленных вариантов сказания об Алпамыше «Бамси-Бейрек» представляет собой интерес как наиболее ранняя запись (рукопись — XVI в., текст — не позже XV в.). Однако для произведений устнопоэтического творчества время записи еще не определяет относительной древности редакции: наряду с элементами действительно древними, как показывает сравнение с кунградским «Алпамышем» в современных фольклорных записях, «Бамси-Бейрек» содержит ряд новшеств, специфических для огузской редакции сказания.

Сходство «Бамси-Бейрека» и «Алпамыша» касается общих линий сюжета, состоящего в обоих случаях из одних и тех же

основных частей: рождение детей по молитве бездетных родителей и обручение с колыбели; богатырские состязания, сопровождающие сватовство (скачка коней, стрельба из лука, борьба); долголетнее пленение героя и возвращение его в день свадьбы жены. На этом фоне особенно важное значение приобретает совпадение отдельных частных мотивов (во второй части): освобождение героя влюбленной в него дочерью врага; переодевание и приход неузнанным на свадебный пир; состязание на пире в стрельбе из лука, в котором побеждает вернувшийся хозяин, стреляющий из своего старого богатырского лука; пение олана (свадебных частушек), предшествующее развязке (сперва с одной из женщин, сопровождающих невесту, потом с самой невестой); роль сестры (сестер) и старого отца, оплакивающих мнимую гибель героя. Совпадают и имена отцов обоих героев (Байбура-бек и Байбуры), а также, по крайней мере частично, и самих героев (Алпамыш и Бамси). Имя Алпамыш (Алпамыс), при сопоставлении со свидетельством Абулгази (Мамыш-бек) и алтайской сказки (Алып-Манаш), объясняется как алп-Мамыш, т. е. богатырь Мамыш; Бамси, согласно толкованию Х. Зарифова, [14] может быть фонетическим искажением того же имени — из *Алп+Мамс(и)*.

Героиня в «Бамси-Бейреке» носит имя Бану-Чечек, а не Барчин, как в «Алпамыше». В большей мере, чем в «Алпамыше», она сохранила древние черты богатырской девы, воинственной амазонки, подтверждаемые свидетельством Абулгази, башкирской и татарской народной сказки.

Имя отца героини — Бай-Биджан-бек — не имеет соответствия в других версиях. Однако в огузских преданиях он был, по-видимому, лицом известным. В сборнике пословиц, приписываемых Коркуту («Аталар сёзю» или «Огуз-наме»), он, по сообщению Бартольда, упоминается как «идеал бека» (*49*, 473).

Имя жениха-самозванца в огузской версии — Ялтачук, или Яртачук, — также не совпадает с кунгратским. Он не раб и не брат героя, а, по-видимому, друг-изменник (Бейрек подарил ему, очевидно, как другу, свою рубашку, сшитую невестой): он приносит ложную весть о смерти героя на чужбине и за это получает руку мнимой вдовы (мотив, который содержится в алтайском «Алып-Манаше»).

По сравнению с «Алпамышем» в «Бамси-Бейреке» отсутствуют локализация в Байсуне, среди узбекского племени кунграт, и калмыцкая тема — эти специфические новшества кунгратской версии XVI в. С другой стороны, в «Бамси-Бейреке» также дана новая историческая локализация, связанная с распространением огузов в Закавказье и Малой Азии (после XI в.) (*49*, 473): крепости

[14] Этторе Росси в предисловии к своему изданию ватиканской рукописи «Китаб-и Коркут» также считает возможным развитие *Alpamsy* из *Alp+Bamsy* (*571*, 59).

Байбурд и Оник (к юго-западу и юго-востоку от Эрзерума), ущелье Пасенг (вероятно, местность Басин, там же), где врагами огузских богатырей являются не калмыки, как в «Алпамыше», а гяуры-христиане, царь Гурджистана Шюкли и его «беки». Байбурд был окончательно захвачен огузами во второй половине XIV в. В «Бамси-Бейреке» он принадлежит еще «беку гяуров», пленившему героя: это определяет дату окончательного оформления огузской версии сказания в том виде, как она сохранилась в «Книге Коркута». Сказание вошло, — вероятно, значительно раньше — в цикл Коркута, который становится помощником героя в сватовстве и нарекает ему «счастливое» имя. Бамси входит в число огузских богатырей как соратник («помощник») Салор-Казана и один из беков Баюндур-хана, эпического властителя огузов. Он упоминается в других рассказах этого цикла (II, IV) в поэтическом «каталоге» беков, участвующих в битве с врагом, называясь по тому основному эпическому сказанию, которое прикреплено к его имени, — «витязь серого коня», «со славой покинувший Байбурд, крепость Пара-Сара, заставший готовым свой свадебный шатер, надежда семи дев» (т. е. семи сестер, дожидавшихся его возвращения из плена) (*194*, 22). В «Рассказе о пленении Салор-Казана» (XI) он говорит о себе, вызывая противника на единоборство: «Меня зовут Бамси-Бейреком, сыном Байбуры-хана, тем, кто со славой слетел с Байбурда, крепости Пара-Сара, когда чужие хотели взять его невесту, остановил [их], взял [ее]. Приди, гяур, поборемся» (*194*, 100).

Главным действующим лицом Бейрек выступает также в заключительной, двенадцатой главе «Книги Коркута» — «Рассказ о том, как внешние огузы восстали против внутренних и как умер Бейрек». Рассказ этот содержит предание (в основе своей, вероятно, историческое) о межплеменной распре между «внешними» и «внутренними» огузами. Восставшие беки внешних огузов убивают Бейрека за то, что он остается верен Салор-Казану и отказывается присоединиться к ним. Бейрек в этом рассказе значительно отличается от эпического героя Алпамыша — Бамси. Рассказчик нигде не вспоминает о сказании, наиболее прочно прикрепившемся к его имени (бегство из крепости Байбурд и возвращение в день свадьбы жены). Вместо богатырской девы Бану-Чечек, дочери Байбиджан-бека (или Барчин из племени салоров), о которой также не упоминается, женой Бейрека является здесь молодая дочь Аруза, старейшего из беков внешних огузов, которую умирающий витязь завещает сыну Казана, Уруз-беку (*194*, 104).

Возможно, именно этим обстоятельством объясняется то, что у героя двойное имя — Бамси-Бейрек. В рассказе III это объясняется так: Бамси — имя, которым назвал его отец; Бейрек — богатырское имя, которое нарекает герою Коркут, согласно обычаю огузов, после первого подвига (*194*, 34). В рассказе XII он выступает, однако, только как Бейрек. Можно думать, что ска-

зание о героическом сватовстве и возвращении мужа, связанное первоначально с именем Алпамыша — Бамси, было перенесено в цикле Коркута на исторического богатыря Бейрека (бека внешних огузов и соратника Салор-Казана), погибшего во время междоусобной распри между огузами, подобно тому как русский богатырь Алеша Попович или сербский Марко Кралевич — персонажи по происхождению также исторические — сделались героями того же эпического сказания, восходящего в конечном счете к широко распространенной древней богатырской сказке о возвращении мужа (см. ниже, стр. 306—307).

О том же Бейреке в огузском эпосе было известно еще другое эпическое сказание, следы которого также сохранились в «Китаб-и Коркут». «Рассказ о Кан-Турали» (VI) называет его вместе с героем этой песни в числе четырех молодых огузских богатырей, носивших на лице покрывало: «Кан-Турали был джигитом, обладавшим красотой и совершенством; среди огузов четыре джигита ходили с покрывалом: один — Кан-Турали, другие — Кара-Чюкюр, его сын Кырк-Конук и всадник серого коня Бейрек» (*194*, 66). В «Бамси-Бейреке» его невеста Бану-Чечек при первой встрече со своим женихом говорит: «Слушайте, девушки, мне говорили, что отдали меня Бейреку, чье лицо закрыто покрывалом; не он ли это?» (*194*, 66). Смысл обычая неясен: можно предположить, что покрывало, скрывавшее красоту молодого героя, имело магическое назначение.[15] В других версиях сказания об Алпамыше этот мотив не встречается. Вероятно, он был связан первоначально не с Алпамышем, а с огузским богатырем Бейреком.

Наиболее существенное различие между кунградской и огузской версиями сказания — в разработке сюжета героического сватовства. Богатырским состязаниям между женихами в «Алпамыше» соответствуют в «Бамси-Бейреке» те же три состязания между женихом и невестой. Гротескные фигуры женихов-великанов, соперников героя, в «Бамси-Бейреке» отсутствуют, как и вообще калмыцкая тема. В связи с этим отсутствует и специфическая для кунградской версии фигура калмыка Караджана — названного брата героя и его помощника в сватовстве; в роли помощника в «Бамси-Бейреке» выступает покровитель богатыря старец Коркут, вещий певец и мудрый наставник огузов.

В развитии сюжета брачных испытаний состязание жениха с невестой, богатырской девой, несомненно, отражает более древнюю ступень семейно-общественных отношений, восходя к брачным обычаям эпохи материнского рода. Само по себе это обстоятельство еще не позволяет утверждать, что эта более архаическая по происхождению форма брачных состязаний тем самым древнее и в данном сказании. Однако эпизод богатырского состязания

[15] Ср. аналогичные примеры табу, которые приводит Фрезер (*502*, 120—122).

между Алпамышем и Барчин имеется и в башкирской народной сказке (см. ниже, стр. 174 и сл.), а образ невесты Алпамыша как богатырской девы прочно сохранился во всех версиях сказания, в том числе и в узбекской редакции Фазила Юлдашева. Вместе с тем в богатырских сказках тюркских и монгольских народов Сибири и Центральной Азии состязание между женихами — обычный элемент свадебной поездки богатыря, притом в форме, рядом подробностей напоминающей кунгратскую (в особенности узбекскую) версию (см. ниже, стр. 271 и сл.). Поэтому вполне возможно, что эти две формы героического сватовства сосуществовали в сказании об Алпамыше как параллельные варианты уже в глубокой древности.

Новшеством «Бамси-Бейрека», несомненно, являются роль удалого (или «безумного») Карчара, брата Бану-Чечек, который вступает в бой со всеми, кто сватается к его сестре, и сказочный калым, которого он требует от отца Бамси. Состязание жениха с невестой и братом невесты — два параллельных варианта брачных состязаний, и калым, назначенный братом, дублирует брачное состязание, будучи своеобразной разновидностью тех «трудных задач», которые жених выполняет в некоторых сказках (*591*, Н 310—359), нередко с помощью свата (каким в огузской поэме является Коркут). Менее существенно кажущееся противоречие между обручением жениха и невесты с колыбели и брачными состязаниями между ними: в богатырской сказке провиденциальная связь между богатырем и его «суженой» не только не исключает последующего испытания доблести жениха, но скорее предполагает его (см. ниже, стр. 294).

Пленение героя в обеих версиях — результат вражеского нападения, жертвой которого он становится во время сна; однако нападение это происходит при разных обстоятельствах. В «Алпамыше» оно служит продолжением кровавого конфликта с соперниками-калмыками и осуществляется с помощью обычной в сказках хитрости (опьянение обманутого героя, вызванное чарами злой колдуньи). В «Бамси-Бейреке» ночное нападение бека гяуров на брачный шатер лишено элементов сказочной фантастики: по-видимому, враг вместе с тем и соперник Бейрека.

Не объясненной до конца остается роль «заместителя» жениха в случайном спасении последнего и связь этого эпизода со старинным брачным обычаем огузов, восходящим, вероятно, к обрядовым пережиткам группового брака: сорок джигитов Бамси имеют право поочередно носить красную рубаху жениха, подаренную ему невестой «в знак ее девства».

Из характерных для кунгратской версии эпизодов второй части в «Бамси-Бейреке» отсутствуют эпизод с диким гусем, которого герой посылает вестником на родину, связанная с этим неудачная поездка друга-помощника на выручку героя и серия комических сцен с пастухом Кайкубатом. В последнем случае мы

имеем дело с очевидным новшеством, специфическим для кунгратской редакции сказания, в двух первых — с древним элементом сказания, который сохранился во всех его версиях, кроме огузской.

В сценах возвращения отсутствует фигура богатырского сына Ядгара; в этом отношении различные версии сказания обнаруживают значительные колебания, может быть, восходящие к параллельным вариантам сказания о возвращении мужа (в древнейшей обработке этого сказания Ядгару соответствует аналогичный образ Телемаха, сына Одиссея).

2

Сказание о Бейреке в живой народной традиции на несколько столетий пережило эпическую песню, вошедшую в конце XV в. в «Книгу Коркута». Сказки о Бейреке, сходные по содержанию с огузским эпосом, до сих пор широко распространены по всей Анатолии. Известно двенадцать вариантов, из которых девять записано в 30-х годах. В материалах по «Деде Коркуту», собранных в издании Орхан Шайк Гёкьяй (*510*, XLIV—LXXI), перепечатано большинство записей. Обзор десяти вариантов дается в исследовании Вальтера Рубена о «Книге Коркута» (*571*, 206—227[16]). Сказка о Бейреке известна также в армянском варианте, записанном в Кесарии (*548*, 150—158; см. *570*, 58, прим. 5).

В Байбурде существует легендарная могила Бей-Бёйрека. Имя Бёйрек было очень распространено у жителей деревень, окружавших Байбурд. Среди армян, живших до первой мировой войны в дер. Алмышка, расположенной в этом районе, некоторые семьи считали себя потомками Бёйрека и армянской княжны, властительницы Байбурда (*570*, 58).

Анатолийская сказка не восходит непосредственно к «Бамси-Бейреку». В ней отсутствуют специфические черты этой версии, представляющие очевидное сюжетное новшество: роль удалого Карчара и деда Коркута в сватовстве, а также вся сюжетная рамка огузского эпоса (связь с Салор-Казаном и его беками и с ханом Баюндуром). Только в варианте I имеются следы этих мотивов: здесь постоянным помощником Бейрека является покровительствующий ему старый дервиш (дед — «*деде*»); на пути к невесте герой вступает в единоборство с ее братом, воинственным пастухом (чабаном); отец Бейрека называется «падишахом огузов» (ср. также в вар. II: «падишах огузов Ай-хан»).

Можно думать, что в основе современной сказки лежит огузская эпическая версия сказания, более древняя, чем «Бамси-Бейрек». При сопоставлении вариантов довольно отчетливо выступают ее основные черты. Большинство их имеется и в «Бамси-

[16] Мы сохраняем нумерацию вариантов сказки, принятую Рубеном.

Бейреке». Наиболее значительное расхождение касается обстоятельств чудесного рождения героя (отсутствует обручение с колыбели). Общая линия развития сюжета в основном одинакова, за исключением эпизодов, которые являются специфическим новшеством «Бамси-Бейрека» или отдельных сказок.

Огузская сказка имела следующие сюжетные звенья: чудесное рождение младенца у бездетных родителей (по предстательству святого-дервиша); одновременное рождение его богатырского коня; наречение имени (тем же дервишем); брачные состязания с невестой; обручение; пленение героя и долголетнее заточение; купцы сообщают узнику весть о предстоящей свадьбе его жены; освобождение из плена дочерью врага; герой находит своего коня, который узнает его; возвращение на родину в день свадьбы жены; изменение одежды и облика; встреча с сестрой или матерью (старый верблюд узнает своего хозяина или старая кобылица — своего серого жеребенка); состязание в стрельбе из лука на пиру; пение свадебных частушек; наказание обманщика.

Расхождения вариантов сказки относятся в особенности к переходным звеньям сюжета: мотивировке первой встречи героя с его невестой, обстоятельствам пленения героя, мотивировке свадьбы с соперником-самозванцем (ложная весть о гибели героя), образам помощников и посредников (добрая старуха, старый пастух); отдельным эпизодам брачных состязаний и возвращения.

Если, с одной стороны, сказки, по всей видимости, восходят к более ранней редакции огузской песни о Бейреке, чем та, которая дошла до нас в «Книге Коркута», то, с другой стороны, они содержат много новшеств, мотивов сказочного характера, эпизодов из других сказок. Это видно из более подробного разбора сказочных вариантов.

Большинство сказок начинается с чудесного рождения героя. Бездетный отец, отправившись в паломничество, получает от дервиша чудесное яблоко, которое он должен разделить с бесплодной женой, а кожицу или сердцевину — дать своей кобыле. Яблоко, подаренное дервишем, — обычное объяснение чудесного зачатия в обширной группе восточных (арабских, персидских и тюркских) сказок (см. ниже, стр. 229).

Одновременно рождаются герой и его богатырский конь. Имя мальчику и коню, спустя некоторое время, нарекает тот же дервиш.

В некоторых вариантах (II, III, VII) отец воспитывает мальчика в подземной пещере, куда не проникают солнечные лучи (очевидно, для того, чтобы уберечь его от дурного взгляда). Этот древний сказочный мотив, основанный на широко распространенных представлениях об опасностях полового созревания и связанных с ними обычаях (*502*, 156—157, 18—21), в других версиях сказания об Алпамыше не встречается и может быть позднейшего, местного происхождения: мы находим его и в анатолийских народных романах (*296*, ч. VIII, 27—57; *501*; *537*, 456).

В других, модернизированных, вариантах (I, VI) будущий богатырь (как Алпамыш у Фазила Юлдашева) учится грамоте в мусульманской школе (мектебе) у муллы. В варианте III школа находится в пещере (*510*, XLV, прим. 2) — любопытный пример объединения вытесняемого сказочного и нового бытового представления.

Встреча героя с невестой в большинстве сказок ничем не мотивирована. В вариантах IV и VII старуха, которую он неосторожно задел во время игры, в наказание посылает его на опасное сватовство — распространенный сказочный мотив, встречающийся и в некоторых вариантах «Алпамыша», но обычно связанный с раскрытием тайны, от которой старшие оберегают будущего богатыря (обручение с колыбели, впоследствии нарушенное, долг мести и т. п.).

В варианте I дервиш (дэдэ), воспитатель молодого героя, посылает добыть себе невесту. На пути к ней Бейрек пересекает безводную степь, сражается с воинственным пастухом, братом невесты, побеждает черного и лого баранов из его стада, борется с пахарем, проходит через змеиную лину. Эти сказочные испытания являются амплификацией, частично нанс нающей приключения героя в подземном царстве в сказке о трех царст (*21*, № 301 — пахарь, бараны, змеиная долина). Поединок с братом невесты восходит к варианту сказания, сходному с «Бамси-Бейреком» (удалой Карчар).

В двух сказках (вар. VIII и VI) встреча с невестой мотивируется эпизодом, заимствованным из сказки о развратной матери (*21*, № 590): мать (или сестра) молодого героя, чтобы извести сына, по совету своего любовника притворяется больной, просит отведать мяса богатырского коня, посылает сына с опасным поручением.

Варианты I, V, VI: девушка оставляет у изголовья спящего героя свою тяжелую боевую палицу, которую он с трудом может поднять и отнести в назначенное место (сказочное испытание силы, обычно отсутствующее в героических вариантах сказания о сватовстве).

Варианты II, V, VI: в чужой стране Бейрек находит гостеприимную встречу у старухи, которая усыновляет его (распространенный сказочный мотив), от старухи он узнает о красавице-девушке, решает попытать свое счастье в сватовстве.

Герой состязается со своей невестой в борьбе (вар. I, II, VI), в бо[р] и верховой езде, во время охоты (V), в стрельбе из лука (III). В варианте испытания отсутствуют: Бейрек получает согласие отца невесты.

Варианты I, II, V: побежденная невеста пытается отравить жен[ха]. В варианте I конь возвращает жизнь отравленному богатырю. Мотив э[то]г в сказании об Алпамыше также не встречается: он подсказан, вероятно, сюжетом насильственного укрощения богатырской девы.

Следует обручение с невестой и возвращение на родину, завершающее первый круг повествования. Начало второго круга (пленение) имеет много вариантов.

Наиболее устойчив мотив магического богатырского сна.

Вариант III: герой «во время прогулки» засыпает у волшебного источника. «Король гяуров» (gavur krali), издали наблюдавший за ним, пользуется этим, чтобы захватить его в плен и бросить в темницу.

Вариант VII: побежденный «король гяуров» нападает на Бейрека во время сна; богатырский конь напрасно пытается разбудить его.

Вариант: дочь «короля Урусов» (Urus krali), приняв образ джейрана с золотым и серебряным рогом, во время охоты заманивает Бейрека и его сорок джигитов в лес к «сонному источнику» («уйку пынары»). Испив его воды, все засыпают; не пьет только конь Бейрека. Богатырей связывают во время сна и бросают в подземелье (зиндан).

Другие мотивировки имеют позднейший и более случайный характер. Вариант I: дервиш-помощник посылает героя в новые сказочные приключения (за волшебной водой источника, похищенной королем гяуров). Вариант IX: соперник называет ему имя новой красавицы, за которой он отправляется в сватовство. Вариант VI: героя заманивает олень, которого он преследует во время охоты (ср. вар. V).

Только вариант X содержит мотив ложного известия о смерти пропавшего богатыря, которое приносит соперник-обманщик.

Почти во всех вариантах (I—III, V—VIII, X) пленник после долгих лет заключения случайно узнает от купцов, своих соплеменников («огузов»), которых он расспрашивает о своей родине и семье, о предстоящем замужестве его мнимой вдовы. Стихотворный диалог между Бейреком и купцами очень сходен во всех вариантах сказки и имеет много общего с таким же стихотворным диалогом в «Бамси-Бейреке».

Дочь врага («короля гяуров») влюбляется в пленника и освобождает его (вар. I, II, V—VIII, X). Он спускается с башни при помощи ее пояса (VI) или держась за ее длинные волосы (I, VII). Мотив этот в разной форме содержится в «Бамси-Бейреке» и в «Алпамыше», где девушка спускает героя с башни или вытягивает из подземелья при помощи шелкового аркана («в десять обхватов»).

Вариант X: герой переодевается девушкой, спасительница бежит вместе с ним.

Варианты II, V, VII: девушка требует от пленника обещания вернуться за ней и взять в жены и научает героя хитрости, чтобы получить ее у отца.

В большинстве вариантов (I, II, V—VIII) герой находит своего коня, который узнает и радостно приветствует его.

Варианты I, II, X: дервиш помогает Бейреку вовремя вернуться на родину к предстоящему свадебному пиру его жены.

Чтобы не быть узнанным, герой представляется безумным (II, X), переодевается дервишем (I), певцом-ашиком, играющим на сазе (V), пастухом (VII).

Он встречает сестру или мать (вар. I—III, V, VII, X), чаще всего у колодца. Сестра узнает брата (I, X). Старая кобыла (мать его богатырского коня) ржет при его приближении (III), плачет при виде своего жеребенка (I). Героя узнают собака и жеребец — брат его коня (V). Старый верблюд узнает своего хозяина и бежит за ним (VII). Мотив этот отсутствует в «Бамси-Бейреке», но засвидетельствован в «Алпамыше» и принадлежит к древнейшему составу сказания о возвращении мужа (пес Аргус в «Одиссее»), — см. ниже, стр. 312 и сл. Вариант VII особенно близко напоминает «Алпамыша»: сестра Бейрека (как Калдыргач) пасет в пустыне стадо верблюдов; один из верблюдов узнает своего хозяина, Бейрек молча проезжает мимо сестры, верблюд бежит за ним следом, сестра в отчаянии.

Варианты III, VII: Бейрек находит приют у старухи. Вариант VI: он узнает новости от старика.

На свадебном пиру стреляют в цель, побеждает неузнанный хозяин. Цель — золотая тыква (II, X), золото (I), ожерелье невесты (VII), медный горшок (III). Кто попадет в цель, получит руку невесты (I) — так во многих других сказаниях этого типа (см. ниже, стр. 313 и сл.). Герой стреляет из железного лука (X); первоначально это должен был быть богатырский лук хозяина (как в «Алпамыше» и в «Бамси-Бейреке»).

Варианты I, VII: жених стрелял тридцать девять раз неудачно, сороковой выстрел предоставляется Бейреку, который попадает в цель.

Следует обмен свадебными частушками с невестой; скрытые намеки в частушках весьма напоминают соответствующие строфы в «Бамси-Бейреке» (и в «Алпамыше») и очень сходны в разных вариантах.

В вариантах VI, VII, X Бейрек поет один.

Самозванный жених в страхе прячется в курятнике (I, II), бежит в горы (V), жестоко наказывается (I).

Варианты I, II, V: Бейрек требует от «короля гяуров» возвращения сорока пленных джигитов, их оказывается только тридцать девять; благодаря этой хитрости он вместо сорокового получает королевскую дочь.

Имена героев почти во всех вариантах сказки совпадают, что также указывает на общий источник. Героя зовут Бей-Бёйрек (Böygek), как и в «Китаб-и Коркут». Имена Алпамыш, Мамыш

или Бамси не встречаются. Следовательно, можно предположить, что на этой ступени развития огузского сказания произошло отождествление героя сказки о богатырском сватовстве и возвращении мужа с историческим огузским беком Бейреком.

Героиня в отличие от героинь других версий получила сказочное имя Ак-кавак кызы — «девушка белого (т. е. серебристого) тополя».[17] Конь Бейрека, рожденный в один день с героем, — Бенги-боз (серый, игреневый): серым («боз») он является и в «Бамси-Бейреке», и в алтайском «Алып-Манаше» в отличие от чубарого (Бай-чубар) в «Алпамыше».

Соперник-самозванец носит имя и прозвище Каль-везир (иногда также Балтачи). «Каль» — «лысый паршивец», в сказке тюркоязычных народов часто — хитрый бедняк-пастух. Не указывает ли это на забытую связь с Ултан-тазом — «лысым паршивцем» Ултаном, рабом Байбури, который также становится правителем (т. е. везиром) Кунграта? В «Бамси-Бейреке» имя героя Ялтачук (рядом с Яртачук) созвучно с Балтачи («дровосек») и может быть (согласно особенностям арабского алфавита) графическим искажением этого последнего (неправильно прочитано вместо Балтачук).[18]

Наконец, дервиш (в некоторых версиях — деде), которому герой обязан своим рождением и именем (в варианте — помощник героя в сватовстве), в огузской версии сказания легко мог отождествляться с деде Коркутом — патриархом племени и мудрым шаманом; однако современная сказка уже не сохранила никаких следов этого отождествления.

Таким образом, анатолийские сказки о Бейреке позволяют нам восстановить утраченное промежуточное звено между «Бамси-Бейреком» и «Алпамышем», более древнюю редакцию огузской версии. Конечно, и эта редакция с самого начала представляла некоторые различия в сказочных подробностях, сохранившиеся и в позднейшей сказочной традиции; на это в особенности указывает вариант I с братом невесты, дервишем, помощником в сватовстве (как в «Бамси-Бейреке»), и дополнительными сказочными испытаниями в брачной поездке. Но в целом отличия огузской версии от кунгратского «Алпамыша» обнаруживаются вполне отчетливо в обеих частях сюжета, в особенности в первой (брачные состязания с богатырской девой, отсутствие женихов-соперников).

Сказание об Алпамыше — Бамси было перенесено огузами в Закавказье и Анатолию в период их передвижения на Ближний Восток под предводительством сельджуков, т. е. не ранее

---

[17] Белый тополь упоминается и в «Бамси-Бейреке» в связи со свадебным шатром Бану-Чечек (см. *570*, 58, прим. 5).

[18] Однако Росси читает по ватиканской рукописи *Яланджук*, сын *Яланджи* (*570*, 128).

первой половины XI в. Это позволяет отнести сложение огузской версии «Алпамыша», связанной с именем Бейрека, ко времени до начала XI в., т. е. к периоду господства огузов в низовьях Сырдарьи (IX—X вв.).

3

В современном фольклоре огузов-туркмен не сохранилось, по-видимому, никаких отражений сказания об Алпамыше — Бейреке ни в эпической, ни в сказочной форме. Оно оказалось вытесненным, как и другие эпические сказания цикла Коркута, новым эпосом о национальном герое Кёроглы и пышным расцветом эпоса романического («народного романа»). Однако «Родословная туркмен» Абулгази-хана (около 1660 г.) среди других воспоминаний о героях цикла Коркута, относящихся к среднеазиатскому (сырдарьинскому) периоду истории огузского эпоса, содержит важное свидетельство об Алпамыше и его невесте, богатырской деве Барчин, основанное, по-видимому, на туркменской народной традиции середины XVII в.

В последней главе этого труда, озаглавленной «О девушках, которые были беками в огузском иле» (племени), Абулгази называет — со слов «знатных людей и бахши, сведущих в истории», — «семь девушек», которые, «подчинив себе весь огузский иль, много лет были беками». Среди них после жены Салор-Казан-алпа (которая известна как воительница из «Китаб-и Коркут») на втором месте упоминается «Барчин-Салор, дочь Кармыш-бая и жена Мамыш-бека» (т. е. Алпамыша).

По словам Абулгази, «могила ее находится на берегу реки Сыр и пользуется известностью в народе. Узбеки ее называют Голубое жилище — *Кӧк-кесене* (кашане) — Барчын; [это] великолепный гумбез [купол], убранный изразцами» (*203*, 78).

В другом месте мы указали, что мавзолей «Кёк-Кашане» существовал до недавнего времени недалеко от развалин древнего города Сыгнака, в нескольких километрах к северо-западу от станции Тюмень-Арык, на р. Сырдарье, в местности, которая в X в. принадлежала огузам (*160*, 93—102). В 1900 г. мавзолей этот описал и сфотографировал археолог В. Каллаур (*181*, *182*); когда в 1927 г. мавзолей посетил проф. А. Ю. Якубовский, от него оставалась бесформенная груда развалин (*390*, 154—158).

В настоящее время низовья Сырдарьи населены казахами: вытеснение огузов кыпчакскими племенами началось, как известно, уже в середине XI в. Местное казахское население уже не связывает развалины «Кёк-Кесене» (голубое здание) с именами Барчин и Алпамыша, как во времена Абулгази. Однако старое сухое русло Сырдарьи (лежащее к западу от нового), по которому расположены развалины многочисленных древних («огузских») городов и крепостей, носит еще в различных своих частях названия «Огуз-Жилгасы», или «Огуз-сай» («Огузов овраг»), «Баршин-

Дарья» и др. С именем Барчин связано, вероятно, и название города Барчинкент (или Барчинликкент), существовавшего в этих местах и разрушенного монголами при Чингиз-хане (1220 г.) (*214*, 7—11; *50*, 236—237, 482).

По сравнению с огузской эпической традицией в Азербайджане и Анатолии свидетельство Абулгази сохранило некоторые более древние черты сказания. Имена героев — Мамыш-бек (Алпамыш) и Барчин в отличие от Бейрека и Бану-Чечек (или Ак-кавак-кызы) поддерживаются всей среднеазиатской традицией (кунградской версией) и башкирской народной сказкой (Алпамыша и Барсын-хылуу), а имя Алпамыш (из Алп-Мамыш) засвидетельствовано, кроме того, казанско-татарской сказкой (Алпамша) и алтайским эпосом (Алып-Манаш).

В памяти туркменских «стариков и бахши» XVII в. Барчин осталась жить как богатырская дева, амазонка, которая была «беком среди огузов» (племени салор). Эти черты героиня древнего сказания в разной степени сохранила и в огузской, и в кунградской версиях, и в современных народных сказках, особенно в башкирской.

Глава III. КЫПЧАКСКАЯ ВЕРСИЯ

(Башкирская, татарская и казахские сказки)

1

С докунградской версией «Алпамыша» связаны две современные народные сказки: башкирская — «Алпамыша и Барсын-Хылуу» (*53*, № 19) и казанско-татарская — «Алпамша» (*447*, т. I, 7—18). Обе наряду с позднейшими искажениями обнаруживают некоторые своеобразные архаические черты. Сказки не содержат ни упоминаний о Кунграте, ни локализации в Байсуне, ни калмыцкой темы, ни обычного мотива богатырских состязаний между женихами. Вместо последних в башкирской сказке, как в огузской версии, выступает мотив состязания женихов с невестой — богатырской девой.

Башкирская сказка опубликована по-русски в записи и переводе Бессонова (вар. А).

Имя героя — Алпамыша, героини — Барсын-Хылуу (башкирская форма из Барчин-Сулу — Барчин-красавица). Имена их родителей не традиционные — Алар-хан и Булар-хан.

Ханы условились обручить своих детей еще до их рождения, но один хан умер, а другой отказался выдать дочь за сироту. Тогда девушка сказала: «Кто победит меня в борьбе, за того я и выйду замуж». «После этого та девушка ушла из дома, поставила на вершине одной горы шатер и поселилась там. С разных сторон приезжали богатыри, чтобы получить ее себе в жены, но она всех их убивала, скатывая камни с вершины горы вниз».

Однажды, когда Алпамыша со своим товарищем ловил рыбу бреднем, на него скатился камень величиной со стог сена. Товарищ объяснил ему, что камни скатывает с вершины горы Барсын-Хылуу. «Если кто-нибудь вкатит этот камень на верх горы или победит ее в борьбе, то за того человека и выйдет замуж Барсын-Хылуу». Алпамыша подбрасывает камень ногой, подымается на вершину горы, борется с Барсын-Хылуу семь дней и семь ночей и, поборов, тотчас делает ее своей женой.

После того как они прожили вместе семь дней, Барсын велела своему мужу «подарить что-нибудь» ее родителям (т. е. заплатить за нее калым). «У Алпамыши было девять лугов коней; кроме того, у него был один предводивший косяк лошадей светло-саврасый жеребец» («ак боз»?). Этого жеребца и семьдесят аршин холста он вручает своей жене для подарка. Но мать, отец и старший брат Барсын-Хылуу поочередно отказываются от приношения. Брат поясняет: «Ты вышла замуж по своим расчетам (т. е. без согласия семьи), за тебя идет сюда другой хан, как хочешь, так и спасайся от него».

Вражеский хан собирает войско и выступает в поход. Алпамыша готовится сразиться с ним. Для этого ему нужен богатырский конь. Он обращается «к своему рабу, конскому пастуху по имени Колтаба», с просьбой дать ему «светло-саврасого жеребца». За это он обещает ему свой дом, свое племя, все свое добро и красавицу Барсын:

Дядя Колтаба, дядя Колтаба,
Водившего косяк светло-саврасого
Дай, пожалуйста, дядя! Дай, пожалуйста, дядя!
Пускай за это мой дом, мое племя, все мое добро
И моя Барсын-Хылуу будут твоими, будут твоими.

Тогда Колтаба объясняет ханскому сыну, как поймать и укротить жеребца, Алпамыша следует его совету. Но потом, уже простившись с женой, он вспоминает, какой ценой получил коня, возвращается к Колтабе и, сжав его изо всех сил у себя под мышкой, заставляет отказаться от обещанного владения и от Барсын.

Приехав к месту сражения, Алпамыша почувствовал неодолимое желание спать. «А уж если он спал, то спал семь дней и семь ночей». Он ложится и засыпает. Хан велит вырыть возле него яму, в которую «потом и свалили Алпамышу», а светло-саврасую лошадь заперли в «каменный сарай» и давали ей каждый день только по горсти сена, а водой не поили.

Вместе с Алпамышей спустили в яму и его товарища, «который ходил вместе с ним». Из доски, которую «ветер занес в яму», пленники сделали тумру (домбру) и много лет наслаждались игрой на ней. Чтобы они не умерли с голоду, хан велел спустить им в яму «только одну козу об одном сосце». Но ханские дочери, которые услыхали звуки тумры, стали приходить к яме каждый день и спускать туда хлеб.

Однажды мимо ямы пролетали дикие гуси. Алпамыша стал подзывать их к себе, но они пролетели мимо; только один, летевший отдельно, спустился к нему, и на его пере Алпамыша написал письмо Барсын-Хылуу, которая, найдя перо, узнала, что муж ее жив.

Дочери хана, наслаждавшиеся игрой Алпамыши, решили, наконец, его освободить. Они принесли с собой семидесятиаршинный аркан, к которому Алпамыша привязал козу, а потом уцепился за одну ее ногу, а товарищ за другую. Алпамыша таким образом вылез, но товарищ сорвался; тогда Алпамыша помог ему вылезти. Затем он дал девушкам свой платок и велел отнести «с наветренной стороны» к каменному сараю, где был заперт светло-саврасый конь. Почуяв запах хозяина, конь разломал сарай и вырвался на свободу.

Узнав, что Алпамыша бежал вместе с конем, хан снарядил войско для преследования. «Вот идут они походом, а Алпамыша сидит на вершине одной горы, жарит что-то и ест. Тогда люди подошли туда и окружили его со всех сторон. Алпамыша сказал им: „Погодите, пока я не наемся, а там и будем сражаться друг с другом“. Они не послушались его и начали пускать в него

стрелы. Алпамыша каждую стрелу, какая только прилетит и воткнется в землю, берет в руки, переламывает, кладет в огонь и, поджаривая что-то на огне, сидит себе спокойно и ест». Наевшись досыта, он вырвал с корнем толстую осину и истребил все вражеское войско вместе с ханом.

Домой он возвращался «много лет». Около своего дома он встретил конское стадо с пастухом и спросил, чьи это лошади. Пастух ответил, что лошади прежде принадлежали Алпамыше, а теперь принадлежат Колтабе; на вопрос же о том, кто лучше — Алпамыша или Колтаба, он сказал: «Алпамыша был очень злой, не кормил досыта, а дядя Колтаба очень хорошо угощает». После этого Алпамыша убил конского пастуха. То же повторилось с коровьим пастухом. Третий, овечий пастух, напротив, оплакивал своего пропавшего хозяина. Он отвечал незнакомцу: «Этот скот принадлежал дяде Алпамыше, но он уехал куда-то, а теперь его жену Барсын-Хылуу хочет взять Колтаба, об этом я и плачу». Алпамыша открылся пастуху: «Не плачь, мой младший братец, я — твой старший брат Алпамыша». Пастух признал его по примете — «у Алпамыши на темени был золотой месяц». Пастух предложил хозяину поменяться с ним одеждой, чтобы его «не опознали».

После этого Алпамыша пошел туда. Входит в аул: те устраивают свадебный пир, варят мясо и собирают народ, а сам Колтаба сделался бием и собирается взять в жены Барсын-Хылуу. Алпамыша подошел к ним, но они не узнали его. Колтаба, увидев его, сказал: «Ты зачем ходишь сюда, бросив своих овец, за которыми смотришь?». Тот отвечал: «Я проголодался, поэтому и пришел сюда». Ему дали немножко мяса и погнали оттуда. Потом собрались люди по такому делу: позади дома Алпамыши была одна толстая осина; кто, натянув лук Алпамыши, пробьет эту осину насквозь, за того и должна выйти Барсын-Хылуу. Но натянуть лук Алпамыши никто из них не мог. Алпамыша сказал им: «В старое время мой старший братец Алпамыша иногда заставлял меня натягивать свой лук». Тогда Колтаба сказал: «Ну, не ворчи тут, плешивый!» — и прогнал его прочь. Но старики сказали: «Не прогоняй его, пускай натягивает, если может натянуть». После этого Алпамыша натянул лук, взял одну стрелу и прострелил ею насквозь ту осину, которая стояла позади дома. Тогда они подумали: «Это, должно быть, сам Алпамыша».

Происходит встреча героя с родителями, которые узнают его, потом с красавицей Барсын, которая «сняла с его головы тюбетейку, посмотрела и увидела его золотой месяц». Тогда они узнали друг друга, устроили свадебный пир, а Колтабу подвергли мучительной казни, привязав его к хвосту «сорока нежеребившихся кобыл». «То место на земле, где к ней прикасалась его голова, становилось кочкой, а то место, где текли из глаз слезы, делалось озером».

Так погиб Колтаба, а Алпамыша и Барсын-Хылуу стали жить счастливо.

Оригинальные особенности той версии сказания, которую представляет башкирская сказка, — брачные состязания жениха с невестой и роль табунщика Култая (Колтабы) как жениха-самозванца.

Встреча жениха с невестой, богатырской девой, у ее девичьего шатра на вершине горы и борьба, за которой следует обручение, напоминают аналогичный эпизод богатырского сватовства в «Бамси-Бейреке». Из трех богатырских состязаний сохранилась борьба, но прибавилось новое, сказочного характера, — бросание тяжелого камня.

Отсутствует мотив чудесного рождения от бездетных родителей по предстательству святых; однако сохранился другой, связанный с ним мотив: герои предназначены друг другу помолвкой до рождения. Отсутствует и ссора отцов с последующей отко-

чевкой отца невесты (как в кунгратской версии); чтобы объяснить необходимость традиционных брачных состязаний, вводится отказ отца Барсын выдать дочь за осиротевшего Алпамышу — нарушение сговора. Завязка эта, по-видимому, заимствована из популярных народных повестей «Козы-Корпеш и Баян-Сулу» и «Тахир и Зухра».

Роль табунщика Колтабы (Култая) как жениха-самозванца связана с эпизодом выбора богатырского коня. Эпизод этот сохранил весьма архаический характер, хотя и отодвинут в сказке к началу второй части, когда Алпамыша отправляется в поход против вражеского хана. За совет и помощь в укрощении саврасого жеребца Алпамыша обещает рабу-табунщику свой дом, свое племя, свое добро, свою жену. Мы увидим и в других сказаниях, что такая роль Култая, невозможная с точки зрения узбекской версии, отражает один из древних вариантов сказания. Попытка Алпамыши насильно заставить табунщика отказаться от обещанной награды, вероятно, введена позднее, чтобы обосновать незаконность поведения Колтабы в отсутствие хозяина (захват власти, дома и жены, в сущности уступленных ему ханским сыном). В редакции Фазила Алпамыш борется с Култаем до того, как получает от него коня; возникает вопрос, не является ли этот мотив рудиментом более древней формы сказания.

Пленение героя, как в более архаических версиях, происходит во время магического «семидневного сна», который одолевает его перед боем. Мотив неуязвимости в этом месте выпал; тем не менее спящего богатыря не убивают, а бросают в яму — в соответствии с древней формой сказания. Однако неуязвимость Алпамыши для вражеских стрел иллюстрируется в последующей сцене за обедом у костра (когда героя преследуют ханские войска). Весь этот эпизод с его сказочно-бытовыми подробностями близко напоминает аналогичную сцену между Бисатом и неуязвимым одноглазым Депе-Гёзом в «Китаб-и Коркут» (*194*, 80). Для Депе-Гёза готовится на огне жаркое (из человеческого мяса), он лежит у скалы, «подставив спину под солнце». Бисат пускает в него одну стрелу, потом вторую и третью, но «ни одна стрела не прошла, раскололась». Тогда Депе-Гёз сказал старикам, готовившим ему обед: «Мухи этого места нам надоели!». Заметив Бисата, он схватил его за горло и «сунул в голенище своего сапога» с намерением изжарить его и сожрать за ужином (ср. в башкирской сказке: одного из врагов Алпамыша «сунул себе за пазуху, а потом и говорит: „Смотри, как я буду сражаться!“»). Возможно, что эта сцена, не встречающаяся в других версиях сказания об Алпамыше, была подсказана башкирскому сказителю каким-нибудь устным вариантом сказки об одноглазом великане.[19]

[19] Среднеазиатские варианты этой сказки многочисленны, см. ниже, стр. 593.

Рассказ о пребывании Алпамыши в плену состоит как бы из осколков традиционных эпизодов сказания, вырванных из контекста и частично обессмысленных. Товарищ, с которым Алпамыша попадает в плен, — очевидно, Караджан; когда его вытаскивают из ямы, веревка обрывается, как в эпизоде неудачного спасения Алпамыша его другом. Разрозненный характер имеют и другие традиционные мотивы сказания: дикий гусь, домбра, коза (козочка царевны в узбекской версии?), наконец, спасение с помощью ханских дочерей (заменивших влюбленную царевну) и богатырского коня.

Скомкано и описание возвращения Алпамыши на родину. Древней форме сказания принадлежат встречи героя — сперва с пастухами, изменившими своему хозяину (табунщики и коровники), которые терпят за то заслуженную кару, затем с овечьим пастухом, «младшим братом» (домочадцем) и в дальнейшем помощником Алпамыши, как Култай в кунгратской версии (та же последовательность в алтайском «Алып-Манаше»).

Золотой месяц на темени героя (позднее золотой хохолок, как у Козы-Корпеша) — признак сказочного царевича; этот мотив древнее мотива родимого пятна (казахская версия) или, тем более, отпечатка пятерни Хизра (узбекская версия).

Из эпизодов на свадебном пиру отсутствуют встреча с сыном (о котором нет вообще никаких упоминаний) и пение олана. В развернутом виде сохранилась только стрельба из лука с мотивом весьма древним, поясняющим первоначальный смысл этого богатырского состязания: только тот, кто сумеет натянуть богатырский лук хозяина и попасть в цель, получит право на его вдову.

Среда, в которой сохранилась современная народная сказка, уже не воинская, богатырская, а крестьянская. Поэтому оказались значительно ослабленными специфически воинские черты сказания, в частности богатырские игры-состязания, замененные бросанием тяжелого камня. Ханский сын Алпамыша ловит рыбу бреднем вместе со своим «товарищем», огромный камень богатырской невесты залетает ему в сапог, домбру он мастерит из доски, «занесенной ветром» в подземелье, сражается с врагами, вооружившись вырванной с корнем осиной, и т. п. Известные социальные симпатии и антипатии сказочника вложены в слова пастухов, когда они говорят неузнанному ханскому сыну, что «Алпамыша был злой, не кормил досыта», а дядя Колтаба (раб-табунщик, ставший бием) «очень хорошо угощает».

2

Кроме варианта А. Г. Бессонова, башкирская версия известна еще в четырех записях. В записи Сагита Мирясева (опубликована в литературном журнале «Сәсән», 1928) соперник героя, носящий

имя Култап, является, как у Бессонова, пастухом, у которого Алпамыша берет коня, силой заставляя его затем отказаться от своих претензий (тип А). В трех других записях Колтуба — везир хана Булара, отца Барсын (тип Б). Этот второй вариант, во многих существенных подробностях отличающийся от первого, полнее всего представлен в записи А. Н. Киреева (1948 г.), опубликованной в журнале «Эдеби Башкортостон», со слов выдающегося сэсэна (сказителя) и кураиста (народного музыканта) семидесятивосьмилетнего Хайруллы Ишмурзина из дер. Мунсасип Бурзянского р-на Башкирской АССР.

В варианте Ишмурзина у хана Айлара — сын Алтан, у хана Булара — дочь Барсын, которые обручены с колыбели. Их однолеток Алпамыша — сын Актубы, старого табунщика хана Булара. Алпамыша рос не по дням, а по часам, «в три дня вытянулся в три аршина, на четвертый день пошел. . . На камень наступит — искры летят, идет по земле — вода выступает». «Алпамыша значит исполин» (т. е. алп) — поясняет сказитель.

Алпамыша вырос богатырем. Пошел он к отцу-табунщику просить коня:

Мне конь нужен, отец,
Для стрельбы нужен лук.
Курай нужен песни играть,
Нужна красна девица стройная.
Серого конана в табуне
Поймай, отец, отдай мне, отец,
Я отправлюсь в дальний путь.
Сивого дунана в табуне
Поймай мне, отец, отдай мне, отец,
Я промчусь на нем по всему свету.

Курай (дудку) он сам может себе вырезать, лук и стрелы — сам раздобыть, девушку — сам разыскать, только коня должен ему дать отец. Табунщик отвечает сыну, что все кони в табуне — и серый конан (трехлетка), и сивый дунан (четырехлетка) — принадлежат хану Булару, «а ханское добро раздавать нельзя». Алпамыша уходит опечаленный.

Тем временем подросла Барсынхылу и стала красавицей. Но обрученный с нею сын хана Айлара вырос дурачком. В разговоре со своей подругой-невесткой Барсынхылу раскрывает свое сердце: она не хочет идти за своего нареченного жениха, ей нужен молодец, который был бы богатырем. «Под ним камень не выдержит, от стрел его души дрожат, сядет — равнина провалится, упрется — гора рухнет, а как пойдет — земля задрожит, и льва он запугает», — таким должен быть богатырь. Чтобы не нарушить обычая, Барсын объявляет отцу, что пойдет лишь за того, кто победит ее в борьбе: «Кто хочет быть меня достойным, не пожалеет спины и выйдет побороться со мной, кто победит меня в этой борьбе, пусть тому меня и выдает отец».

Затем Барсынхылу приказала оседлать лучших коней из отцовской конюшни, пригласила невестку и подружек, посадила на плечо ловчую птицу и отправилась в степь. На холме она раскинула свой «тирмэ» (юрту) и стала там жить.

Мимо холма проходил Алпамыша, играя на курае. Девушки из баловства бросили в него камень. Алпамыша поймал камень одной рукой и бросил его обратно. Потом они бросили другой камень, побольше, наконец, скатили с холма огромный камень с жернов величиной. Алпамыша пнул его ногой, и камень покатился обратно в гору. Узнав от своей невестки имя молодца, Барсынхылу послала ему весточку со своей птицей. Алпамыша, прицелившись, сбил стрелой «третье перышко правого крыла птицы». Птица улетела обратно и села на плечо красавицы. Алпамыша, взойдя на холм, узнал хан-

скую дочь и преподнес ей перышко. Барсын предложила ему бороться. С трудом он одолел ее, и побежденная Барсын «отдалась на волю Алпамыши». После этого она хочет следовать за своим победителем, но Алпамыша, не решаясь просить руки ханской дочери, просит ее подарить ему своего серого толпара (богатырского коня). Происходит укрощение коня: «Алпамыша бросился к серому толпару и прямо схватил разъяренного коня за узду. Не успел он вскочить на него, как толпар взмыл на дыбы и швырнул Алпамышу в поднебесье, да Алпамыша не упал, а тут же крепче сел в седло. Во второй раз конь скинул его на землю. Алпамыша по щиколотку ушел в землю, а скоро вскочил на коня. И в третий раз серый толпар попытался сбросить седока, но Алпамыша крепко натянул узду, каблуками примял бока толпару и погнал его вокруг холма. А как вернулся на гору, он посадил впереди себя Барсынхылу и ускакал в сторону ханского дворца».

Барсын приводит своего жениха к отцу, и после долгих просьб девушки, обращенных к отцу, матери, старшему брату, хан Булар вынужден отдать свою дочь батыру-пастуху.

Устраивается свадебный пир. Но ханский везир Колтуба, который сам имел виды на дочь своего господина, тайно посылает посла к хану Айлару, чтобы сообщить ему о свадьбе нареченной невесты его сына. Узнав о коварстве Колтубы, хан Булар велит посадить его в темницу, а своим везиром назначает старого табунщика, отца Алпамыши. Тем временем оскорбленный хан Айлар снаряжает огромное войско. Алпамыша-батыр, оседлав своего серого толпара, с ловчей птицей Барсын на плече, выезжает навстречу врагу во главе воинов хана Булара. Битва продолжается шесть дней и шесть ночей. Алпамыша истребляет целые полчища врагов, остальные спасаются бегством. После боя утомленный батыр лег отдохнуть под огромным дубом, «поставил на цепь серого толпара, посадил на ветку птицу» и заснул богатырским сном. «Алпамыша имел обыкновение спать подряд шесть суток». Проведав об этом, хан Айлар велел своим слугам захватить спящего витязя живым, заковав его в цепи «до каждого пальца». Напрасно серый толпар пытался ржанием разбудить богатыря, напрасно его птица «безнадежно голосила». Алпамыша не проснулся, и ханские слуги бросили его в глубокую подземную темницу, а коня его заперли за семью железными воротами.

Алпамыша проснулся в положенное время, скованный по рукам и ногам, и не мог освободиться. На свист прилетела его охотничья птица. Она покормила голодного зерном, стала клевать его цепи и высвободила один палец. Тогда Алпамыша освободил обе руки, сбросил с себя цепи, вытащил из кармана перышко Барсынхылу, написал письмо своей жене и, вложив его в клюв птицы, выпустил ее на волю.

Тем временем Булар-хан, обеспокоенный исчезновением зятя, отправил послов на его розыски во все края. Под большим дубом, где заснул Алпамыша, послы нашли на земле его лук и стрелы. «Один посланец пробовал взять лук, но одному не сдвинуть даже с места. Лук — преогромный, в шесть саженей, стрела — в пять саженей. Наконечник стрелы золотой, а оперенье серебряное. Десять человек подняли оружие Алпамыши, принесли ко дворцу и прислонили к дереву». Все решили, что Алпамыши нет в живых.

Между тем коварный Колтуба убедил хана, что зять его перебежал к врагу, так как оружие его осталось целым. Хан, поверив ему, снова назначил его везиром и отправил Актубу в темницу. Став ханским везиром, Колтуба «народ заставил проливать слезы, стар и млад поставил на колени, стал править, не внимая слезам и мольбам». Птицу с вестью от Алпамыши он успел перехватить и посадил в клетку, письмо прочел, но никому о нем не сказал, так как решил сам посвататься к Барсын.

Алпамыша, находясь в одиночестве в темнице, достал из-за голенища свой курай (дудочку) и тешил себя грустными песнями, наигрывая на нем. Его игру услышали ханские дочери, пленились ею, стали просить его поиграть еще, но он отказывался, требуя, чтобы они привели ему коня. Наконец, по его просьбе они согласились принести ему по волосу с хвоста, челки и гривы коня. Алпамыша поджег три конских волоска (средство симпатиче-

ской магии, часто встречающееся в сказках). Почуяв запах, серый толпар вырвался из конюшни, прискакал к темнице своего хозяина, разбил ее стены ударами копыт. Уцепившись за его хвост, Алпамыша вылез из подземелья и помчался в свою страну.

На обратном пути следуют обычные три встречи с пастухами. Первые два — овечий и коровий пастухи — рассказывают неузнанному богатырю, что хозяином в стране стал теперь Колтуба, который «накладывает руку на Барсынхылу», не высказывая сожаления о судьбе своего прежнего господина, и Алпамыша убивает их «щелчком в лоб». Третий — конский пастух — ждет, что «скоро вернется Алпамыша-богатырь, утешит свою Барсынхылу, низвергнет Колтубу». Ему Алпамыша называет себя и спешит на байгу (свадебное состязание), переодевшись в платье пастуха.

«Действительно, перед ханским дворцом шла байга. Многие хотели жениться на Барсынхылу, ибо она славилась и красотой, и умом, и богатырской силой. Всякие хитрости устраивал Колтуба, но дело у него не выгорело. Барсынхылу перехитрила всех, поставив такое условие: „Созовите йыйын (народное празднество с состязаниями и играми), — сказала она, — устройте байгу. Кто с шестисаженного лука Алпамыши выпустит пятисаженную стрелу с золотым наконечником и серебряным опереньем да прострелит то дерево, за него я и выйду“».

Многие пробовали взяться за лук, но никто не мог натянуть тетиву. Когда появился Алпамыша, переодетый пастухом, его не хотели допустить к состязанию: «Мол, куда тебе, пастуху!». Но он взял лук и, прицелившись, попал в дерево, расколов его пополам. Тут все собравшиеся узнали Алпамышу и приветствовали его. Колтубу богатырь передал народу для расправы. «Народ торжественно поднял на руки Алпамышу и Барсынхылу, сделал Алпамышу своим ханом, а Барсын стала его женой». На своем сером толпаре они вернулись во дворец, а «народ прославлял их песней».

По сравнению с вариантом Бессонова текст сказки, записанный А. Н. Киреевым, отличается гораздо большей сохранностью, художественной цельностью и логической последовательностью, усиленной в ряде случаев новыми связями и мотивировками. Девичья юрта Барсын и рассказ о первой встрече героев отражают один из древних мотивов сказания (как в огузском «Бамси-Бейреке» и отчасти в узбекской версии Фазила Юлдашева). Бросание камня мотивировано «баловством» девушек; укрощение коня и стрельба из лука в птицу Барсын, может быть, являются рудиментами двух исчезнувших в башкирской версии брачных состязаний (испытания коней и стрельбы из лука). Традиционные мотивы второй части — курай, на котором Алпамыша будет играть ханским дочерям, охотничья птица Барсын (в кунгратской и алтайской версиях дикий гусь), которую он пошлет вестником из темницы, даже перышко, на котором пишется письмо родным, — искусно введены и подготовлены в первой части. «Товарищ» Алпамыши (Караджан) устранен окончательно, благодаря чему рассказ о бегстве из темницы оказался более концентрированным. То же относится и к описанию возвращения, где отсутствует преследование и связанная с ним сцена у костра, заимствованная в версии Бессонова, как мы видели, из сказки об ослепленном одноглазом великане. Огромный богатырский лук Алпамыши — также древний сказочный мотив, как о том свидетельствует кунгратская версия.

Однако при всей сохранности текста сказки в изложении Хайруллы Ишмурзина тип Б содержит по сравнению с А очень существенные сюжетные новшества. Несомненно, Колтуба (Колтаба) был первоначально в башкирской версии не везиром, а табунщиком, как у Бессонова, что подтверждается совпадением его имени с именем табунщика Култая в узбекском «Алпамыше», от которого герой получает своего богатырского коня. Можно думать, что двойственная роль старого табунщика, который дает герою коня и на этом основании получает право на его невесту, перестала быть понятной сказителю и его аудитории, в результате чего эта необычная и архаическая фигура в роли соперника героя была заменена более обычным и до известной степени банальным образом коварного и злого везира (как в огузских сказках о Бейреке). Сходную замену мы найдем и в казанско-татарской сказке, где Кылтап превращен в злого хана, врага героя, к которому, однако, по традиции сюжета, богатырь обращается с той же (неуместной в данной ситуации) просьбой дать ему «бело-саврасого коня». В сказке Ишмурзина эта сторона роли табунщика перешла к отцу героя Актубе, который оказался здесь «старым табунщиком», вопреки древней традиции, по которой Алпамыша является сыном хана (демократическое новшество, характерное для современной крестьянской сказки). К своему отцу богатырь обращается с той же просьбой дать ему коня, повторяя уже известный, закрепившийся в сказках этого типа стишок («Серого конана в табуне поймай мне, отец, отдай мне, отец, я отправлюсь на нем в далекие края. . .» и т. д.). Однако обращение это остается безрезультатным, поскольку ханский табунщик мог дать коня ханскому сыну, но не своему собственному. С просьбой о коне герою приходится уже вторично обратиться к побежденной им невесте, причем это довольно неуместно, поскольку она предлагает ему свою руку. Следующий затем эпизод укрощения коня оказался, таким образом, перемещенным, не связанным с указанием, которое дает герою старый табунщик (как в «Алпамыше» Култай или как Колтаба в типе А), что также подтверждает нашу реконструкцию сюжета.

Два других варианта типа Б записаны Г. Вильдановым (рукопись в архиве Башкирского филиала АН СССР) и А. Харисовым (в сборнике «Башкирские народные сказки», Уфа, 1956). Вариант Харисова не содержит никаких существенных отклонений; в записи Вильданова отсутствует нареченный жених Алтан, Алпамыша — не сын пастуха, а сын Кунгырат-хана из города Кунграта (может быть, указание на связь с кунгратской версией?).

О популярности сказания об Алпамыше в Башкирии свидетельствует местное предание о происхождении горы Алыптау (или Алпамышатау) в южных отрогах Урала (Абзезиловский р-н). Рассказывают, что, когда могучий богатырь Алып (или Алпамыша) однажды вернулся из похода, он высыпал землю из своей кожа-

ной обуви («кыныйрак») и насыпал два высоких холма, которые зовутся в народе его именем. Затем он прошел семь шагов, и где он ступил, образовалось семь полян, которые служат летними кочевьями («джайлау») для семи башкирских родов, ведущих свое происхождение от богатыря Алпамыши.

3

Современные демократические черты, а также позднейшие искажения сюжета еще заметнее в казанско-татарской народной сказке «Алпамша» (тип А).

Герой этой сказки не ханский сын, а простой пастух, отличающийся большой силой. От одного старого деда он однажды узнает, что на горе готовится состязание: падишах отдает свою дочь Сандугач тому, кто победит в беге, первым поднимется с тремя тяжелыми жерновами на вершину горы. Когда Алпамша приходит на состязание, он вызывает всеобщий смех своей бедной одеждой. Разбив один жернов пополам, он берет обе половины под мышки, в два других продевает руки и первым поднимается на гору. Падишах, согласно обещанию, отдает пастуху дочь и полцарства.

К Сандугач раньше сватался падишах по имени Кылтап, угрожавший ее отцу войной в случае отказа. Алпамша, по совету старого дедушки, решает вдвоем с Сандугач идти на войну. Он просит у старика двух коней. Старик предлагает ему выбрать их из коней «двух полков кавалерии», которые стояли в городе. Происходит испытание коней: какого Алпамша дернет за хвост, с того шкура слезает. Наконец, нашлись два крепких коня, которые выдержали испытание. На них Алпамша и Сандугач отправляются на врага.

Доехав до вражеской страны, Алпамша решает прежде всего похитить у падишаха Кылтапа его бело-саврасого коня («ак-буз»). Проникнув тайком в опочивальню, где спит Кылтап, он поет ему:

Дядя Кылтап,
Дядя Кылтап,
Бело-саврасого коня если бы ты дал, дядя,
Бело-саврасого коня если бы ты дал, дядя,
Тогда твоя Сандугач пусть будет тебе.

Кылтап соглашается и объясняет Алпамше, как раздобыть коня: бело-саврасый конь вместе с другими конями на рассвете спускается к ручью на водопой, там его надо поймать. Алпамша ловит коня вместе с Сандугач и привязывает его к дубу; на коне золотое седло, к седлу привязана золотая сабля, готовая для битвы. Алпамша и его жена оставляют прежних коней, садятся на бело-саврасого и отправляются дальше.

Вскоре Алпамша чувствует неодолимую потребность уснуть и говорит Сандугач: «До того времени как я тебя взял, я не спал 12 ночей и, взяв тебя, не спал 12 ночей; посплю-ка я немного». На случай приближения врагов он оставляет ей шило и молоток, чтобы разбудить его ударом в лоб.

Когда появилось вражеское войско, Сандугач не решилась разбудить спящего мужа, опасаясь убить его. Она сама выехала в бой и порубила много врагов. Наконец, получив тяжелую рану, она вынуждена была вернуться к отцу. Тогда войска Кылтапа захватили спящего Алпамшу и его коня и бросили богатыря в темницу, сверху заделанную чугунной решеткой.

Кылтап решил еще раз посвататься к Сандугач, но ее отец отвечал: «Пока жив Алпамша, это не в моей воле».

Алпамша проснулся только через 24 дня. Ему захотелось есть и пить. Тут пролетал дикий гусь, которого он когда-то воспитал, будучи еще пастухом. На его зов гусь опустился в темницу, и Алпамша на его пере написал

письмо Сандугач, прося ее прислать ему «вьюк печеного хлеба, бочку воды и скрипку». У него было два друга: одному он когда-то дал сто рублей, другому — свой «кочедык» (крючок, которым плетут лапти). К ним он велел Сандугач обратиться за помощью.

Дикий гусь уронил письмо на балконе дворца падишаха, и нашла его младшая сестра Сандугач. Первый друг отказался ехать, второй сразу согласился и доставил Алпамше припасы и скрипку. Через него Алпамша передал жене, чтобы она ждала его в течение пяти лет: «Скажи моей жене, пусть подождет меня два года, затем еще два года и еще один год; если после этого я не вернусь, пусть что хочет, то и делает».

Оставшись один, Алпамша стал играть на скрипке. Тем временем Кылтап, решив погубить Алпамшу, послал к нему свою дочь и ее прислужницу-старуху с ядом. Дочь, однако, услышав игру Алпамши, сжалилась над ним и уговорила старуху вылить яд на землю.

Потом дочь падишаха села на коня Алпамши и, подъехав к решетке темницы, стала разговаривать с пленником. Она обещала выпустить его, если он «возьмет ее в свои товарищи». Хитростью она достает для него из отцовского сундука, который охраняли две злые собаки, алмаз, чтобы подпилить решетку, и одежду. Освобожденный из темницы Алпамша выходит во двор, где к нему выбегает его бело-саврасый конь. Конь вдруг заговорил: «Часам к двенадцати ночи будь готов. Двумя ударами я разобью дверь, ты уцепишься за мою гриву, и вместе мы умчимся домой». Пока падишах и его дочь спали, конь спас своего хозяина.

Дойдя до своего города, Алпамша переодевается пастухом и отпускает коня пастись. Конь всегда по желанию своего хозяина являлся на его зов. В городе герой нашел приют у одной старой вдовы, которой он выдал себя за сапожника. Через нее он послал жене и дочери падишаха сшитые для них башмаки, которые им очень понравились; однако прийти во дворец он как бедный человек отказался, говоря, что ему не в чем выйти на улицу. В темнице накануне освобождения ему приснился голубь: старуха объясняет, что жена его, с которой он в разлуке, родила ему мальчика. От нее же он узнает, что дочь падишаха скоро будет праздновать свадьбу. Старуха уговаривает его пойти с ней вместе на свадебный пир: «На свадьбе всех накормят, и тебя угостят, и рюмку водки подадут».

Алпамша в одежде нищего приходит на свадебный пир вместе со старухой. Он просит подаяния у невесты и ее сестры; они дают ему сперва немного муки, потом краюху хлеба. Он просит еще; в разговоре они начинают узнавать его. «У нашего зятя, — говорит сестра, — между бровями локоть длины, а на голове имеется печать, я сама видела». Когда нищий нагибается за хлебом, сестра Сандугач сбивает с него шапку, и они узнают его по приметам. Тогда Сандугач говорит родителям, что вернулся ее муж Алпамша, от которого у нее «и мальчик имеется». Падишах не верит, что это Алпамша, и требует, чтобы незнакомец показал «свое мастерство». Алпамша готов удовлетворить желание тестя: по его зову, говорит он, явится бело-саврасый конь, принадлежащий ему и Сандугач, они вместе сядут на коня и проедут по городу. «Когда мы будем проезжать по улицам, следом за нами начнут вылетать стекла из окон — вот мое мастерство».

Все происходит по слову Алпамши. Когда они едут с Сандугач верхом на своем богатырском коне по городу, «стекла не выдерживают топота коня и вылетают из рам».

В городе был «памятник» Алпамше, поставленный ему, когда он одержал победу в состязании. Теперь по приказанию падишаха солдаты разрушают его выстрелами из ружья. У этого памятника Алпамша когда-то оставил свое ружье: оно весило семь батманов, и поднять его могли только тридцать-сорок человек.

«Алпамша говорит солдатам: „Стойте! Из ружья так не стреляют, попробую-ка я сам выстрелить“. Он один поднимает ружье и стреляет в тех, кто разрушает памятник, уничтожает их. А Сандугач смотрит. Когда Алпамша выстрелил из ружья, народ поверил, что действительно Алпамша вернулся».

Новый жених Сандугач в страхе бежал. Пастух Алпамша и его жена снова счастливо соединились.[20]

Ряд оригинальных особенностей сюжета объединяет казанско-татарскую сказку с башкирской и отражает общие черты древнего происхождения; в других мы имеем новшества, преимущественно связанные с бытованием сказки в демократической, деревенской или городской, социальной среде.

Герой Алпамша — простой пастух. В связи с этим исчезают мотивы чудесного рождения, магической неуязвимости и богатырского детства героя. Воинские состязания между женихами или женихов с невестой заменяются демократической формой испытания силы — бегом с жерновами под мышкой, несмотря на то что невеста Сандугач сохранила черты богатырской девы старого сказания.

Соперником-самозванцем и здесь первоначально был Култай — Кылтап, хотя роль его оказалась в дальнейшем распределенной между несколькими действующими лицами. Безымянный старик, «дедушка», советчик героя, указывает ему, в каких конюшнях искать себе богатырского коня, следовательно, он выступает в роли табунщика Култая, хотя и своеобразно модернизованной (конюшни принадлежат двум «кавалерийским полкам», квартирующим в городе). С другой стороны, вражеский падишах носит имя Кылтап (ср. башкирск. Колтаб) и претендует на руку Сандугач. Именно у него получает Алпамша своего настоящего богатырского «бело-саврасого коня», а должен был бы получить его не у вражеского падишаха, против которого он идет войной, а у старика-табунщика. Алпамша обращается к нему со стихами («Дядя Кылтап, бело-саврасого коня если бы ты дал, дядя. . . тогда твоя Сандугач пусть будет тебе»), которые адресованы не вражескому падишаху, а табунщику «дяде Кылтапу» и близко совпадают с такой же песенкой в башкирской сказке. В дальнейшем падишах перестает быть активным соперником героя, уступая место безымянному жениху, за которого выдают ее родители. Очевидно, этим женихом первоначально был дед Кылтап, табунщик, которому Алпамша уступил свою молодую жену за помощь в поимке богатырского коня.

Испытание и выбор коня происходят, таким образом, дважды: в первый раз они описаны в явно модернизованной и вульгаризованной форме («кавалерийские» конюшни), во второй раз— в традиционной сказочной форме (на заре, у водопоя).

Магический сон и здесь служит причиной пленения героя. Новым является популярный (в особенности в романическом эпосе)

[20] В русском переводе отсутствуют (вероятно, устранены) модернизмы оригинала: два полка кавалерии (добывание коня упрощено), шило и молоток, скрипка, которая заменила кубуз (старинный губной музыкальный инструмент), «памятник», ружье в семь батманов; роль последнего играет огромный лук Алпамши, который «сорок джигитов поднять не могут».

эпизод боя героической красавицы с вражеским войском, угрожающим ее спящему (или раненому) возлюбленному (*165*, 343). Поскольку по сюжету Алпамша, погруженный в богатырский сон, попадает в плен, этот романический эпизод остается без последствий: красавица возвращается к своему отцу. И здесь, как в башкирской сказке, отсутствует мотив неуязвимости, и остается непонятным, почему падишах бросает героя в темницу вместо того, чтобы убить его.

В рассказе о пребывании в плену сохранился эпизод с диким гусем, который (иным способом, чем в башкирском варианте Ишмурзина) введен уже в начале сказки историей о том, как юноша-пастух спас и воспитал дикого гусенка. Любопытно отметить большую стойкость некоторых древних мотивов: подобно тому как в кунгратской версии гуся, посланника Алпамыша, встречает на озере сестра героя Калдыргач, так и здесь прилетевшую птицу «на балконе падишаха» первой замечает младшая сестра героини, которая и в дальнейшем, как мы увидим, выступает в традиционной роли Калдыргач.

Караджана в поездке заменяют две демократические фигуры товарищей пастуха Алпамши, одному из которых он одолжил 100 рублей, а другому дал крючок для вязания лаптей. Между ними распределяются роли друга-изменника и друга-помощника, роли, которые объединяет Караджан в кунгратской версии. Друг, однако, существенного значения для развития сюжета не имеет и должен лишь, в угоду рационалистическому правдоподобию, обеспечить пленного героя провиантом («возом хлеба и бочкой воды») и доставить ему музыкальный инструмент, игрой на котором он, согласно сказанию, пленяет сердце дочери падишаха. Новшеством является попытка этого последнего отравить своего пленника, хотя фигуры царевны и старухи вполне традиционны. В спасении Алпамши участвуют и дочь падишаха, и богатырский конь, роли которых по-новому разграничены: решетку темницы распиливает влюбленная девушка, а конь спасает своего хозяина из дворца падишаха.

Возвращение очень упростилось и лишилось в новой социальной среде специфических элементов богатырского сказания. Вводится обычный в сказках образ доброй старухи, помощницы героя. Другой сказочный мотив — башмаки, сшитые переодетым сапожником, — не получает развития. Отец и мать героя отсутствуют, так как он безродный пастух, но очень существенно упоминание о младенце-сыне, родившемся, как Ядгар, после пленения отца. Приход героя на свадьбу в одежде нищего, просящего подаяние, не соответствует героической атмосфере «Алпамыша», но встречается во многих вариантах «возвращения мужа», в особенности в современных народных сказках. Олан и здесь отсутствует, узнание происходит по примете — сказочной «печати» на голове героя. Узнает его сестра героини, которая в данном

случае особенно явно заместила сестру героя, поскольку лишь эта последняя могла знать его приметы так же, как жена. Новое испытание, назначенное падишахом, — дополнительный сказочный мотив, восходящий к сказкам о «мастерстве», которому герой обучился в далеких странствиях, у чудесного наставника и т. п. (ср. *21*, № 653—654), с характерной бытовой модернизацией: стекла в домах вылетают от топота копыт богатырского коня. Любопытную модернизацию представляет заключительный эпизод, когда герой расправляется со своими врагами при помощи «богатырского ружья» сказочного веса, которое могут поднять только тридцать-сорок человек. Ружье заменило здесь богатырский лук — средство узнания и орудие мести вернувшегося хозяина (ср. аналогичную замену в таджикских вариантах). Непонятным модернизмом является «памятник», воздвигнутый Алпамышу на месте, где он некогда оставил свое ружье, и разрушенный солдатами по повелению падишаха, отца героини. Мы думаем, что «памятник» (обозначаемый во многих тюркских языках персидским словом «ядгар» — см. *433*, 136; *386*, 725) является результатом любопытной народной этимологии, превратившей в памятник имя сына Алпамыша — Ядигара, который подвергается преследованию прислужников падишаха-самозванца и один может поднять и принести для последнего состязания и мести тяжелый богатырский лук своего отца.

В другой рукописной редакции татарской сказки (Б[21]) сюжет подвергся еще более значительному искажению.

Кылтап — старший сын падишаха, Алпамыш — его младший брат, богатырь. У другого падишаха — две дочери: старшая — красавица Гюльсулу, младшая — богатырская дева («батыр кыз») по имени Сандугачсулу или Карлыгачсулу (оба имени употребляются попеременно, одно восходит к имени героини, другое — к имени сестры героя). К Сандугач сперва неудачно сватается Кылтап; она с вершины горы стреляет в своих женихов из пушки. Красавицу побеждает Алпамша, который ловит ядро на лету и бросает его обратно (пушечное ядро заменило здесь тяжелый камень башкирской версии). Затем, поднявшись на вершину горы, Алпамша вступает в борьбу с богатырской девой и побеждает ее, после чего падишах отдает свою дочь победителю.

В дальнейшем следует, как и в других сказках этой группы, нападение вражеского падишаха. Алпамша вместе с Сандугач отправляется в поход на врага. Коня он получает от своего брата Кылтапа, предлагая ему в награду не свою нареченную невесту (как в более архаической башкирской версии), а ее старшую сестру, красавицу Гюльсулу. При этом повторяется тот же традиционный стишок, обращенный на этот раз к старшему брату:

Старший брат Кылтап, старший брат Кылтап,
Отдай мне бело-саврасого коня!
Свояченицу свою Гюльсулу
Кому же мне отдать, как не тебе?

[21] Записан Х. Х. Ярмухаметовым в 1948 г. в дер. Тауспы байлар, Мензелинского р-на, Татарской АССР.

Вернувшись на родину за конем, Алпамша узнает, что Кылтап в его отсутствие захватил власть, сделал старого отца табунщиком, а мать послал пасти коров (эпизод развязки — «возвращения мужа», вырванный из контекста). Он укрощает насильника побоями и восстанавливает справедливость.

Дальше следуют обычные эпизоды пленения и возвращения: Алпамша попадает в плен во время магического сна, посылает письмо Карлыгач на крыльях гуся; его друг (носящий имя Арслангали) предпринимает неудачную попытку спасти его из темницы; игрой на скрипке, которую принес ему Арслангали, Алпамша пленяет сердце младшей дочери падишаха; она освобождает богатыря; согласно обещанию, Алпамша женится на своей спасительнице.

В традиционной развязке («возвращение мужа») конфликт полностью устранен. Вспомнив о Сандугач, Алпамша решает вернуться на родину и приходит домой в день свадьбы своего старшего брата с Гюльсулу, которую он сам ему сосватал. Невеста первая, по обычной примете, узнает в нищем мужа своей сестры. Он возвращается к Сандугач, и тесть уступает ему свой трон.

Для истории сюжета татарской сказки характерно прежде всего сохранение в этой рукописной редакции (Б) состязания между богатырской девой и ее женихами, притом в форме, первоначально очень близкой к башкирской версии (бросание огромного камня и борьба), тогда как в печатном варианте (А) оно заменено явно модернизованной формой состязания между женихами (бег с тяжелыми жерновами). Это совпадение позволяет думать о наличии общего источника башкирской и татарской версий, что подтверждается одинаковым именем соперника героя (Колтаба и Кылтап) и, в особенности, обращенными к нему стишками с просьбой о коне. Хотя в татарской сказке Кылтап является в одном варианте (А) вражеским падишахом, в другом (Б) — старшим братом героя, однако и в рукописной редакции (Б) его роль как соперника героя засвидетельствована первым неудачным сватовством и эпизодом с родителями, а сопоставление с башкирской версией заставляет видеть в нем, как и в падишахе печатного варианта (А), еще одну трансформацию переставшего быть понятным архаического образа старого раба-табунщика (Култая), которому герой обещает уступить свою невесту в награду за богатырского коня.

4

С «Алпамышем» связаны также две казахские богатырские сказки, близкие друг другу в сюжетном отношении: «Джелкилдек» и «Орак, сын Алеуко». Подобно башкирской и татарской сказке, они представляют докунгратскую версию этого сказания в оригинальной форме, существенным образом отличающуюся от других версий.

Казахская сказка «Джелкилдек» записана В. В. Радловым (*296*, ч. III, 101—119) и имеет следующее содержание.

Старый хан Нёрмён-Бет погиб в войне с главой неверных (капыр басы) Телегеем. Погиб и его семилетний богатырский сын Джас-Тюлюк, а дочери Кюнюкей и Тюнюкей попали в плен к врагу. Младший брат погибшего хана Эс-Темир (Ös-Temir), вернувшись из похода, узнает о случившемся и по ука-

занию пророка Хизра, посетившего его во сне, отправляется искать помощи у Сары-хана, у которого подрастает богатырский сын, уже достигший семилетнего возраста.

За этой вводной частью начинается рассказ о Джелкилдеке.

Отец его Сары-хан, или Сары-бай (ср. Бай-сары в «Алпамыше»), не имел детей. Однажды на пиру его высмеяли, попрекнув бездетностью. Вместе с женой он отправляется в паломничество и вымаливает себе потомство — сына и дочь. Богатырский младенец отличается магической неуязвимостью: ни меч, ни пуля его не берут. Сделав себе лук из таволги и камышовые стрелы, он пускает их в стариков и старух, которые жалуются на него Сары-баю. Тот решает отдать мальчика на воспитание своему табунщику, рабу Топай-кулю.

Топай-куль был великаном. На меховую шапку ему не хватало девяноста овечьих шкур. «У Топай-куля была белая борода, состоявшая из берез, и черная борода, состоявшая из сосен. В жаркие дни табуны девяноста рыжих жеребцов прохлаждались в его бороде». Когда Эс-Темир по пути во владения Сары-бая заехал в сосновый лес, Топай-куль подумал: «Это вошь ползет в моей бороде». Явившись к Сары-баю, Эс-Темир сказал: «У вас есть младенец, который до сих пор не имеет имени. Я приехал, чтобы дать ему имя». С согласия отца Эс-Темир нарекает мальчика «семилетним Джелкилдеком». Против воли родителей Джелкилдек соглашается помочь Эс-Темиру победить врага.

Собравшись в поход, Джелкилдек просит Топая дать ему коня из своего табуна: «Брат, дай мне коня! Если я умру, пусть мой скот и народ будут твоими; на том свете я получу их обратно из твоих рук. Если я вернусь живым, пусть половина принадлежит тебе. Ты будь старшим братом, я буду младшим. Береги отца и мать моих. А теперь дай мне коня!».

Чтобы испытать коней, Топай хватает их за хвост и бросает через реку. Только одного паршивого бурого жеребенка он не мог добросить до другого берега, — тот упал в реку. Топай забросил аркан, но не сумел поймать жеребенка. Поймал его арканом сам молодой богатырь, «наложил уздечку, — стал он двухлетним жеребенком; оседлал его, — стал он четырехлетним конем; натянул подпругу, — стал он пятилетним; сел верхом, — стал шестилетним». Вместе с Эс-Темиром и его сорока дружинниками они отправляются на врага, но при первой опасности Эс-Темир со своими товарищами бежит, и Джелкилдек продолжает свой путь один.

Увидев вражеское войско, конь просит хозяина отпустить ему подпруги и разнуздать его: повалявшись на земле и поев травы, он встает богатырским конем, с серебряным седлом и серебряной сбруей. Он велит Джелкилдеку, зажмурив глаза, мчаться на врага. Богатырь рубит направо и налево; когда он открывает глаза, он видит, что истребил вражеское войско.

Зная, что враг неуязвим, «глава неверных» Телегей решает одолеть его хитростью. Он велит вырыть яму на пути Джелкилдека. Молодой герой опять бросился на врага, зажмурив глаза, но так как на этот раз он забыл произнести имя божие, он провалился в яму. Конь был пойман ханом неверных. Ханская дочь просила отца подарить ей лошадку, но отец, не доверяя дочери, приказал запереть ее вместе с конем Джелкилдека в конюшню, обнесенную семью железными стенами.

Сидя в яме, Джелкилдек увидел однажды дикого гуся, который спустился на его зов, и на крыле его он написал письмо с поклоном отцу своему Сары-баю, матери, сестре Карашаш и другу Кара-Топаю, прося их прислать ему пищи и питья («сорок кобылиц и сорок бурдюков кумыса»).

Чтобы родные могли найти его, он обещает играть на своей дудочке («сыбызгы»).

Гусь прилетает к дому Сары-бая. Карашаш читает отцу письмо брата. Снаряжается караван с продовольствием, который сопровождает сам Сары-бай вместе с женой, дочерью и «другом» (табунщиком). По звуку свирели они находят узника и спускают ему пищу на шелковом аркане длиною в сорок обхватов. Насытившись, Джелкилдек велит им возвращаться домой.

«Никто, — говорит он, — не вытянет меня из ямы, раз этого не может сделать мой отец».

Оставшись один, он обращается с молитвой к богу и получает прощение, после чего выбирается из ямы без посторонней помощи. Герой находит приют у старой женщины, которая усыновляет его как сироту. Он открывается ей и просит помочь ему раздобыть своего богатырского коня. Старуха, приняв вид голубя, летит к ханской дочери и рассказывает ей про хозяина ее бурого коня. Красавица заочно влюбляется в юношу и соглашается ему помочь. Притворившись больной, она просит отца отпустить ее погулять верхом на коне. По уговору Джелкилдек приходит на гулянье, просит разрешения, согласно старинному обычаю, погнаться за девушкой и, нагнав ее, вместе с ней спасается на своем богатырском коне.[22] Потом он освобождает пленную дочь хана Нёрмён-Бета Кюнюкей (сестра ее Тюнюкей тем временем умерла) и побеждает Телегея. Предав его мучительной казни, он возвращается к Эс-Темиру с обеими девушками.

Эс-Темир, покинувший друга в опасности, сознавая свою вину, предлагает Джелкилдеку испытание. Оба они стреляют в воздух; стрела, пущенная Эс-Темиром, поражает его самого в темя. Джелкилдек готов простить друга, но тот настаивает на вторичном испытании. Во второй раз пущенная им стрела поражает Эс-Темира насмерть.

Джелкилдек возвращается на родину. Родители его еще живы, на сестре женился Топай-куль, «как раз происходила свадьба». Джелкилдек разгневался на Топая: «Ты — раб, как же ты женился на моей сестре?». Он отрубил ему голову, взял весь скот, который принадлежал его отцу, сам стал ханом и жил счастливо.

В отличие от «Алпамыша» содержанием казахской богатырской сказки является не героическое сватовство с обычными богатырскими состязаниями в первой части и спасением жены от соперника-самозванца во второй, а месть врагу-насильнику за родичей или соплеменников. Тем не менее «Джелкилдек» близко соприкасается с «Алпамышем» в рассказе о рождении и детстве, пленении и освобождении героя.

Чудесное рождение юного богатыря от бездетных родителей совпадает с описанным в «Алпамыше» в характерных подробностях (поношение Сары-бая на пиру, рождение близнецов — брата и сестры), как и формула магической неуязвимости героя и эпизод поимки богатырского коня. В этом эпизоде особое внимание привлекает роль табунщика, воспитателя и «друга» Джелкилдека, раба Топая. Топай-куль, или Кара-Топай, — имя, не случайно созвучное с именами Култаба (Култап) и Култай; за помощь в поимке коня молодой богатырь (как в башкирской и татарской сказках об Алпамыше) обещает отдать ему свой народ и скот. Самый образ старого табунщика-великана обнаруживает здесь весьма архаические черты сказочного или мифологического происхождения.

Джелкилдек попадает в плен к своему врагу, хану неверных Телегею, потому что забыл произнести имя божие (как Алпамыш в каракалпакской версии). Это благочестивое измышление рас-

[22] Об обычае «скачки за девушками» см. ниже, стр. 267. Ср. *296*, ч. III, 149.

сказчика вытеснило более древний мотив «семидневного сна» богатыря и позволило ввести в этот эпизод своего рода рационализацию архаических сказочных мотивов: волшебный конь помогает богатырю в битве с врагами, он бросается в бой, «зажмурив глаза», и таким образом попадает в яму.

Эпизод с гусем сохраняет традиционную форму (роль сестры), а поездка Сары-бая и его семьи на помощь пленному сведена (как в татарской сказке) к рационалистической задаче — обеспечить его едой и питьем. Участие в этой поездке Кара-Топая в качестве «друга» Джелкилдека и отказ героя от помощи, по-видимому, являются отголосками неудачной поездки Караджана. Музыкальный инструмент сохранился, но в новой и случайной роли. Влюбленная ханская дочь помогает пленнику освободить коня, однако спасение из ямы происходит без их участия, по благочестивой молитве пленника, благодаря помощи «свыше», в соответствии с мотивировкой самого пленения.

Освобождение героя, согласно содержанию сказки, завершается не его возвращением к оставленной жене, а местью врагу и спасением пленной дочери Нёрмён-Бета. Однако два эпизода развязки, подсказанные сюжетом «возвращения мужа», несомненно, указывают на связь с «Алпамышем». Испытание луков и наказание Эс-Темира («божий суд») представляют обычное окончание сказок, рассказывающих о возвращении героя, у которого братья-изменники похитили добытую им невесту и сказочные сокровища (см. ниже, стр. 320, тип А). Свадьба раба Топая и сестры Джелкилдека и убийство Топая вернувшимся хозяином заменили обычное содержание эпизода возвращения мужа на свадьбу своей жены и подсказаны, очевидно, версией «Алпамыша», в которой в роли соперника-самозванца выступал (как в башкирской и татарской сказках) табунщик Топай.

5

Казахская богатырская сказка об Ораке, сыне Алеуко, записана Г. Н. Потаниным как вторая часть сказки «Алеуко-батыр, сын Алеке» (*282*, 98—103). По сюжету весьма близкая «Джелкилдеку», она также рассказывает не о брачной поездке героя, а о мести врагу, однако содержит элементы, родственные сказанию об Алпамыше, в повествовании о рождении и детстве и о пленении и возвращении героя.

У Алеуко-батыра было девять сыновей, которые все погибли от руки его врага, калмыцкого батыра Кобукты. Оставшись бездетным, Алеуко отправился в паломничество вместе с женой, чтобы испросить себе сына. На могиле святого Баба-Токты его посетило видение: явился святой, который предрек ему рождение сына-богатыря и затем в образе бродячего дервиша-диваны (юродивого) пришел на пир, чтобы, согласно своему обещанию, дать имя богатырскому младенцу.

Когда мальчику минуло семь лет, народ стал собираться в поход, чтобы отомстить калмыкам. Родители не хотели отпустить Орака, но друг Алеуко, Али-бий, выпрашивает для него разрешение участвовать в походе. В течение сорока дней сестра Карлыгач снаряжает брата в дорогу. Чтобы выбрать ему коня, она призывает табунщика Кодара. Коней она подвергает сама тому же испытанию, как и Топай-куль в «Джелкилдеке»; выдерживает это испытание только трехлетний серый жеребец, который три раза падает на середине реки и выплывает на берег. Поймав коня, Орак садится на него, просит благословения отца и отправляется в путь вместе с войском.

Следует описание подвигов молодого Орака. Он убивает калмыцкого богатыря Кайсака и преследует калмыков до их города. Кобукты советует своим соплеменникам не вступать в бой с врагом: «Он вас всех побьет, потому что у него есть святой Баба-Токты-Шаш-Тазы. Надо взять его хитростью». Калмыки вырывают глубокую яму и ставят на краю ее разряженных девушек. Орак бросается к девушкам и падает в яму. В дальнейшем объясняется, что это случилось с ним потому, что он ни разу не помянул своего святого. Конь Орака убежал в степь и вернулся к своему войску. Чтобы богатырь не выбрался из ямы, калмыки завалили ее горой.

«Через сорок дней они вытащили Орака и сковали его ноги цепью. Привели девицу, дочь калмыцкого хана, чтобы взять плод («токум») от Орака. Орак не захотел дать плод. Тогда опять опустили его в яму». Это повторялось два раза.

Калмыки отвозят Орака на пустынный остров. Его приключен на острове представляют конгломерат мотивов из восточных сказок о ф тастических путешествиях в дальние страны. После ряда приключе его спасает огромная птица Кара-гус (Симург казахского фольклора), кото переносит его через море. В образе этой птицы ему помог святой Баба-Ток после того как герой покаялся в своих прегрешениях.

Вернувшись на родину, Орак узнает, что его скотом завладел Кодар и сильно хочет жениться на его сестре Карлыгач. «Родители плакали каждый день, вспоминая своего сына, но Кодар сказал им: „Орак давно уже умер. Я женюсь на Карлыгач и заберу ваш скот". От страха родители Орака промолчали». Народ сразу узнал вернувшегося Орака, который предал Кодара мучительной казни.

После этого Орак отправился в поход на калмыков с сорокатысячным войском, взял много калмыцких городов, с помощью своего святого одолел в борьбе Кобукты, заставил его принять мусульманство и стал ханом вместо отца своего Алеуко.

Мотивы чудесного рождения героя и его сестры Карлыгач, наречение имени, выбор коня совпадают с аналогичными эпизодами «Джелкилдека» и «Алпамыша», в особенности последнего (имя и роль сестры, снаряжающей героя в боевую поездку). Раб-табунщик носит здесь имя Кодар, заменившее традиционное Култай (или Топай) под влиянием широко популярной казахской повести «Козы-Корпеш», где Кодар-куль выступает в сходной роли жениха-самозванца. Кодар помогает Карлыгач выбрать коня для брата и тем самым, очевидно, приобретает те же права на наследство героя, что и табунщик Култай. Это показывает развязка, где еще очевиднее, чем в «Джелкилдеке», выступают мотивы сказания о возвращении мужа (захват власти и имущества героя, тяжелое положение отца и матери).

Рассказ о пленении Орака, включая благочестивую мотивировку, также в основном совпадает с соответствующим эпизодом в «Джелкилдеке». Девушки как приманка, — может быть, отда-

ленное отражение эпизода со старухой и девушками в кунгратской версии, как и архаическое «взятие плода» отдаленно связано с любовью ханской дочери к пленному богатырю. В остальном традиционные эпизоды плена и спасения героя не сохранились, они заменены приключениями на острове, представляющими, вероятно, мотивы более позднего происхождения.

Сопоставление казахских богатырских сказок «Джелкилдек» и «Орак, сын Алеуко», частично довольно близких по содержанию, заставляет думать, что до распространения в Казахстане кунгратской версии «Алпамыша», сложившейся не ранее XVI в., здесь существовала другая, более древняя версия сказания, сходная с башкирской и казанско-татарской народными сказками и отличная от огузского сказания об Алпамыше — Бейреке. Оригинальная особенность этой версии — наличие образа раба-табунщика Култая (Култабы) как жениха-самозванца, соперника героя, которому молодой богатырь, отправляясь в поход, обещает свою жену, свой народ и свой скот в награду за помощь в поимке и укрощении чудесного богатырского коня, необходимого для успеха этого похода.

Стихотворная формула обращения Алпамыша к «дядюшке Култаю» (Култабе) встречается в сходном виде в башкирской и татарской сказках и оставила достаточно ясный след в казахском «Джелкилдеке», где образ старого табунщика сохранил, по-видимому, древние сказочно-мифологические черты, выступающие, как будет показано ниже, еще отчетливее в более архаической по своему общему характеру монгольской богатырской сказке.

Между табунщиком Култаем, другом и домочадцем Алпамыша в кунгратской версии, и табунщиком Култабой, рабом-самозванцем, разница очень значительная. Однако и в кунгратской версии (редакция Фазила) между молодым Алпамышем и Култаем происходит столкновение из-за коня: Алпамыш должен просить Култая дать ему коня для богатырской поездки и вступает с ним при этом в настоящую борьбу; возможно, что эпизод этот представляет пережиток более древней ступени развития сказания. Знаменательно и то, что во второй части «Алпамыша» Фазила Култай уже не является табунщиком, как в первой, а сторожит овец и баранов своего нового хозяина Ултана. Можно предположить, что сказители, сложившие кунгратскую версию, отождествили с табунщиком Култабой доброго овечьего пастуха второй части сказания, традиционного помощника героя при возвращении. Так был создан идеальный образ этого патриархального раба, домочадца семьи Байбури и друга-воспитателя его сына Алпамыша.

При сходстве сюжетной роли Култабы (Култая) и Ултана как соперников героя обращает на себя внимание и самая созвучность имен (Ултан-куль — Култаб). Не исключена возможность, что раб Ултан-таз как соперник героя в кунгратской версии

восходит к более архаическому образу раба-табунщика Култабы. Любопытно с этой точки зрения, что в казахской версии Ултан является сыном Култая (незаконным — от рабыни-калмычки), а сам Култай — братом Байбури. С другой стороны, в таджикских вариантах (Т 1—2), восходящих, вероятно, к неизвестному нам узбекскому, где получению коня от табунщика Култая предшествует (как у Фазила) борьба между ним и молодым богатырем, Култай во второй части сюжета также выступает в роли соперника-самозванца (вместо отсутствующего здесь Ултана). Старый табунщик может стать соперником героя, потому что от его помощи и согласия зависит важнейшее условие успеха брачной поездки — выбор и поимка богатырского коня. Как мы увидим дальше, в монгольской богатырской сказке дедушка Ак-Сакал — табунщик, достающий герою его богатырского коня, — обычно его старший родич. Возможно, что в этом отразились древние представления о правах рода и его представителя (свата) на невесту родича.

Другие особенности рассматриваемой версии не могут быть восстановлены с полной отчетливостью ввиду значительных расхождений между башкирской и татарской сказками и особого содержания двух казахских. Однако предположительно можно наметить некоторые общие черты, которые могли быть свойственны всей этой группе в целом. Героическое сватовство носило здесь, по-видимому, более архаический и примитивный характер (борьба и метание камня, — вероятно, как состязание между женихами и невестой, подобно башкирской сказке). Чудесное рождение от бездетных родителей и наречение имени, отсутствующие в башкирской и татарской сказках, первоначально должны были присутствовать и здесь, как это обычно для большинства богатырских сказок, точно так же и магическая неуязвимость героя, закрепленная известной формулой (как в «Джелкилдеке»). Пленение объяснялось магическим «семидневным» богатырским сном, — может быть, нарушением магического запрета, получившим позднее мусульманскую форму. Наличествовали эпизоды с диким гусем и неудачной попыткой спасения героя другом его, с музыкальным инструментом, с ханской дочерью и конем. В сценах на свадебном пире жениха-самозванца существенную роль играли помощь доброго овечьего пастуха, с которым герой менялся одеждой, может быть, эпизод с богатырским сыном Ядгаром (отраженный в татарской сказке), пение олана (которое, однако, не сохранилось в современных народных сказках) и стрельба из богатырского лука хозяина как развязка.

Эта докунгратская версия, отличная от огузской редакции, по району своего распространения может быть условно названа кыпчакской. Она проникла на запад, в башкирскую и татарскую среду, вместе с продвижением в этом направлении кыпчакских племен (XI—XIII вв.).

6

Перенесение мотивов сказания о «возвращении мужа» на свадебный пир сестры с изменником или самозванцем, отмеченное нами в казахских сказках «Джелкилдек» и «Орак, сын Алеуко», имело здесь, по-видимому, достаточно широкое распространение, как о том еще ярче свидетельствует записанная Радловым казахская богатырская сказка «Эркем-Айдар» (*296*, ч. III, 321—332).

В основной своей части сказка эта представляет вариант распространенного сюжета «развратной матери» или «развратной сестры» (*21*, № 590).[23]

Эркем-Айдар и сестра его Наран-Сулу не имеют ни отца, ни матери. Герой совершает подвиги на богатырском коне, которого он приручил, когда это был «паршивый бурый жеребенок», и который чудесным образом вырос и окреп, как конь Джелкилдека, пока он его седлал. Своей магической неуязвимостью (впрочем, не спасающей его от временной смерти) он обязан заклятью сестры-волшебницы: «Если будут стрелять в тебя, пусть пуля не пронзит тебя; если ударят мечом, пусть меч не поразит тебя, и пусть никто не будет равен тебе по силе».

В отсутствие брата сестра вступает в любовную связь с его врагом, богатырем Усун Сары Алпом, которого она прячет в своем доме, в подземелье. По его совету она притворяется больной и посылает брата с опасными поручениями за сказочными лекарствами: за ложкой крови семиглавого людоеда Джелмауза, за молоком белого верблюда и желчью сивого бесхвостого волка. Богатырю помогают полюбившие его три сестры (небесные девы), которые предупреждают его о коварстве Наран-Сулу. С ее помощью Усун Сары Алпу удается одолеть и убить богатыря, но небесные девы воскрешают его волшебными средствами. Герой женится на своих спасительницах и отправляется мстить сестре-изменнице и ее любовнику. В дальнейшем использован традиционный эпизод возвращения мужа, как в «Алпамыше», — с пением «олана» и стрельбой вернувшегося хозяина из богатырского лука.

Брат приходит на свадебный пир своей сестры, приняв вид «лысого паршивца» и превратив коня своего в паршивого бурого жеребенка. Он состязается в пении свадебных частушек с двумя девушками, которых побеждает. Следует другая свадебная игра — стрельба в цель. Эркем-Айдар ломает один за другим луки участвующих в состязании гостей, не выдерживающие его богатырской руки, а потом и лук жениха. Разгневанный жених велит принести старый богатырский лук Эркем-Айдара: если «паршивец» не сумеет натянуть его, ему отрубят голову. Приветствуя свой лук, герой велит сперва намазать его брюшным салом рыжей кобылицы, чтобы выпрямить его, потом кладет на него пудовую стрелу и одним выстрелом убивает пятьсот врагов. Жених обращается в бегство. Эркем-Айдар истребляет вражеское войско и подвергает изменницу-сестру мучительной казни.

Сказка о «развратной сестре» с аналогичным содержанием и развязкой записана Потаниным у монгольского племени хотогойту («Ховугу и Хадын-дзюге»).

Богатырь Ховугу, преданный своему врагу Хадын-дзюге изменницей-сестрой и спасенный от смерти богатырским конем, возвращается на родину, приняв вид «малорослого человека», на «паршивом жеребенке». Старик-пастух гостеприимно принимает его в своем жилище и закалывает для него

[23] Об отражениях этого сюжета в сказках тюркоязычных народов см. *165*, 162 и сл.

жирного барана. Старуха-мать Ховугу живет в бедности, в «худенькой юрте». Хадын-дзюге забавляется стрельбой из лука с другим богатырем и предлагает пришельцу принять участие в состязании. «Что за человек?», — спрашивает он. — «Побираюсь», — отвечал Ховугу. — «Умеешь ли стрелять?». — «Плохо». Хадын-дзюге пригласил его показать свое искусство. Ховугу сделал лук из камыша, а стрелу — из дэрису. Начал стрелять, но стрела падает близко от лука и далеко не летит. «Если б был хороший лук, я бы лучше выстрелил», — говорит Ховугу. Велели привезти старый Ховугин лук в телеге — так он был велик. Роль этого богатырского лука в развязке забыта рассказчиком: ее оттеснило, как обычно, более жестокое наказание, которому подвергаются изменники. «Тогда Ховугу снова принял прежний вид великана, схватил Хадын-дзюге и изрезал его на десять частей, сестру привязал к хвостам девяти кобыл и разорвал на части, взял свой скот, народ, мать, возвратился домой и женился на средней девице Нойон-дариху» (одной из трех небесных дев, его спасительниц) (*285*, т. II, 175—177).

Сказки эти интересны как косвенное свидетельство широкого распространения и популярности сказания об Алпамыше, во всяком случае второй его части, содержащей традиционные мотивы «возвращения мужа». Эта готовая стандартная развязка перенесена была в сказку совершенно другого типа, самостоятельную, с прочно сложившимся сюжетом, ввиду наличия в ней аналогичной ситуации — возвращения в родной дом мнимо погибшего богатыря, который должен хитростью и силой восстановить свои права, подвергнуться испытанию, удостоверяющему эти права (стрельба из богатырского лука), и наказать врагов-изменников, захвативших власть во время его продолжительного отсутствия.

Возвращение брата строится по типу «возвращения мужа», несомненно, более древнему и более распространенному. Сходное использование этой развязки в казахской и монгольской сказках дает основание предположить, что это соединение имеет значительную давность.

Глава IV. ОТРАЖЕНИЯ «АЛПАМЫША» В СРЕДНЕАЗИАТСКОМ ЭПОСЕ

(«Юсуф и Ахмед», «Джаныш и Байыш», «Козы-Корпеш», «Ядгар» и др.)

1

Современные фольклорные варианты «Алпамыша», разбросанные на огромной территории, простирающейся до Волги, южного Урала, Закавказья и Малой Азии, свидетельствуют о широком распространении и популярности этого древнего эпического сказания у кочевых народов Средней Азии на протяжении средних веков и нового времени. Не менее важным свидетельством этой популярности являются частичные соприкосновения «Алпамыша» с рядом других, по-видимому, более поздних произведений среднеазиатского эпоса: с хорезмско-туркменской воинской по-

вестью «Юсуф и Ахмед», с киргизской поэмой «Джаныш и Байыш», с казахской эпической новеллой «Козы-Корпеш и Баян-Сулу» и некоторыми другими. Рассмотрение этих памятников позволит дополнить картину развития докунгратской версии сказания.

Воинская повесть «Юсуф и Ахмед» (или «Боз-оглан») широко известна по всей территории Средней Азии в устном исполнении народных певцов, в рукописях и с конца XIX в. в форме народной книги («кысса»), в многочисленных изданиях, печатавшихся в Казани, Самарканде и Бухаре (с 1889 г.), которые в значительной степени способствовали ее популярности. По хорезмской рукописи поэма была издана венгерским тюркологом Вамбери с немецким переводом (*593*, 94—114; *534*). Известна кашгарская рукопись Института востоковедения АН СССР, содержащая некоторые варианты (*310*, 146—167). В Узбекистане дастан этот записан от сказителей Фазила Юлдашева, Пулкан-шаира, Саид-Мурада Панаева (Бухарская обл.), Курбан-палвана (Самаркандская обл.) и зарегистрирован в репертуаре других известных сказителей. Туркменская редакция издана по рукописи Б. Каррыевым и переведена на русский язык Г. Шенгели (*436*, *216*). Авторство приписывается в рукописи туркменскому поэту XVIII в. Магрупи, которому, как обычно в таких случаях, принадлежит, очевидно, лишь позднейшая поэтическая обработка устной формы «народного романа». В сюжетном отношении эта туркменская редакция почти не отличается от хорезмской, изданной Вамбери, совпадает с ней в значительной степени и в тексте наиболее популярных песен, что свидетельствует о существовании прочной литературной (рукописной) традиции этой повести.

Содержание дастана (по туркменскому варианту) следующее.

Юсуп и Ахмет — двоюродные братья, сыновья двух сестер хана Боз-оглана, правителя Исфагана, из туркменского племени Эмрели. Отцы их — Ага-бек и Баба-бек — полководцы Боз-оглана и его родичи. С юности молодые витязи славятся своими воинскими подвигами; под их началом — сорок джигитов, во главе которых стоит полководец Ашир-бек-сардар (у Вамбери Ашур-бек — их дядя по матери). Напуганный воинской славой племянников, Боз-оглан по навету одного вельможи изгоняет их из своего царства. Братья откочевывают со своими джигитами и десятью тысячами кибиток в местность Сабзабар и оттуда совершают набеги на пути, ведущем к Исфагану (у Вамбери одерживают победу над кызылбашами у источника Арпа-булак).

Во время одного похода в пустыне, на могиле святого, Юсупа в ночном видении посещают святой халиф Али, пророк Хизр-Ильяс и сорок чилтанов и, дав ему испить чашу шераба (сладкого напитка), благословляют на боевые подвиги.

Слава Юсупа и Ахмета доходит до Ургенча (Хорезма), где царствует Эр-Али-хан, повелитель пяти ханов этой страны. Он приглашает братьев вместе со всем их народом в Хиву. Здесь Юсуп-бек обручается с Гюль-Хатиджей, прекрасной дочерью Эр-Али-хана (у Вамбери — Гюль-Асал), Ахмет-бек — с Адиной, дочерью его вельможи Надир-султана (у Вамбери — Хадича). «Хан Эрали поставил Юсупа беком страны Хорезм. Бекство над городом Хазараспом вручил он Ахмету. . . Юсуп-бек себе пиром [духовным наставником] избрал Улу-ходжу, ишана, Ахмет-бек — Шейхи-Шерена, ишана.

После этого слава Юсупа и слава Ахмета распространилась по всему миру, с Востока до Запада, и долетела до трона небесного».

В языческой стране Миср (Египет) был царь Гозель-шах. Однажды он увидел странный сон, который не мог объяснить ни один из его приближенных. Только мусульманский мудрец Баба-Камбар, прибывший из страны Чин-Мачин (Китай), растолковал сон в том смысле, что Юсуп и Ахмет победят Гозель-шаха и завладеют его троном. Разгневанный шах бросил Баба-Камбара в зиндан и послал своего раба, хитрого Мурзаммеда (у Вамбери — Мирза Ахмед), в Ургенч, чтобы захватить в плен обоих беков. Притворившись изгнанником из Мисра, Мурзаммед сумел войти в доверие к Юсупу, несмотря на предостережение Боз-оглана, посетившего своих племянников в Хорезме. Ему удалось заманить братьев вместе с их джигитами на охоту в ущелье Эсгерских гор (у Вамбери — Аскар), где у источника Арча-Булак (у Вамбери — Арпа-Булак) их окружило войско Гозель-шаха. В это время Юсуп был погружен в трехдневный богатырский сон, а его джигиты упились вином.

«Был Юсуп-бек создан алпом; он по сорок дней и ночей проводил, зорких глаз не смыкая; но зато коль уснет, то три дня и три ночи спит беспробудно. Как раз в эту пору пришлось ему спать. Мурзаммед рассчитал это время. Пока Юсуп-бек спал в палатке своей, Ахмет-бек и Ашир-бек-сардар со своими джигитами пьянствовали и валялись беспомощными на земле».

Разбудив обоих беков, Мурзаммед наводит их на вражескую засаду. «В котловине лежавшие сорок сильнейших джигитов пустили коней своих, слева и справа по двадцати налетали. Связали Юсупу они и Ахмету руки и ноги и прочь поскакали, везя свои жертвы». Ашир-бек и его отряд, проснувшись, пытаются отбить пленных, но терпят поражение и возвращаются с печальной вестью в Ургенч, где жена Юсупа Гюль-Хатиджа, его сестра Абадан (у Вамбери — Калдыргач) и мать Лагли-ханум встречают их горькими упреками и жалобами.

Гозель-шах велит побить царевичей камнями. «Но камни никак ни в Юсупа не могли попасть, ни в Ахмета: они поражали самих палачей и истребили всех» (у Вамбери — благодаря помощи святых никакие казни не приносят им вреда). Тогда шах приказывает тюремщику Хамзе-Кызылбашу бросить братьев в подземелье.

Там с ними вместе находится и ранее заключенный Баба-Камбар, с которым они вступают в дружбу. В заключении они проводят «семь лет, семь месяцев, семь дней и семь часов».

У тюремщика Хамзы была дочь, красавица Карагёз («черноглазая»), которая полюбила Юсупа и Ахмета (у Вамбери — влюбилась в Юсупа и тайно уверовала в ислам). Она навещала узников и приносила им пищу вместе с другой девушкой, Биби-Нияз, пленницей из Ургенча. С помощью Карагёз (у Вамбери — из веретена) Юсуп делает себе дутар и поет песню, в которой прославляет красоту Карагёз.

Между тем до Ургенча дошла ложная весть о казни обоих беков (у Вамбери — весть привез один купец). На плач женщин слетаются ручные журавли Юсупа, и Гюль-Хатиджа посылает их в Миср принести ей известие о милом. Журавли кружатся над темницей. Юсуп приманивает их пением и посылает их, а вслед за ними двух ласточек, свивших гнездо в темнице, к Боз-оглану и жене с приветом и просьбой о помощи.

По прошествии семи лет Гозель-шах, узнав, что его пленники все еще живы, велит привести их во дворец и пытается обратить их в свою языческую веру, обещая им жизнь, если они отрекутся от родины. Юсуп отвечает гордым отказом: он расхваливает перед шахом свою родину и поносит врагов. Узнав, что Юсуп певец, Гозель-шах хочет испытать его искусство. Он устраивает состязание между ним и своим придворным шапром Гёкджеком (у Вамбери — Кёкча), обещая пленному свободу в случае победы и смерть, если он окажется побежденным. Юсуп побеждает своего соперника, и шах отпускает братьев. Уходя, Юсуп угрожает шаху, что вернется в его страну с огромным войском. С ним придут люди из Маргелана, Намангана, Коканда и Кашгара, придет из Исфагана Боз-оглан, придут туркменские племена — текинцы

и помуты, салоры и сарыки, «придут сто тысяч эрсари» (у Вамбери — придут афганцы и жители Индостана; «в Туркестане никто не останется дома: кто только зовется узбеком, примет участие в походе»). Гёкджек-шаир с отрядом воинов преследует братьев, но терпит поражение и в ратном состязании.

Приблизившись к Ургенчу, Юсуп и Ахмет видят праздник и козлодрание и от одного джигита «в зеленой чалме» узнают, что назначена свадьба Адины, невесты (жены) Ахмета, которую отец ее, прослышав о гибели братьев, выдает против ее воли замуж за сына Алладат-бая (у Вамбери — за туркмена Ой-хана). «Суета там была. Там зарезали триста овец, сто коров, шестьдесят лошадей и тридцать верблюдов; рису было четыреста вьюков верблюжьих; шестьдесят поваров хлопотали над пловом. Стрелки состязались в стрельбе, боролись борцы, верховые из ружей стреляли, ок-кесме совершали, вдали козлодрание шло. Скоморохи, певцы, музыканты, сказители — все состязались в искусстве своем. Той был на славу» (у Вамбери — братья приходят на пир под видом музыкантов; в некоторых узбекских вариантах они входят в юрту Надир-бека, отца невесты, переодетые певцами, и, по его просьбе, поют для свадебных гостей; их песня содержит намек на близкое возвращение беков и угрозы по адресу Надир-бека).

Следует встреча Юсупа с Гюль-Хатиджой, облеченной в траурные одежды, и взаимное признание (у Вамбери — жена Юсуфа, Гюль-Асал, ослепла от слез и сперва не узнает мужа). Затем братья встречают Абадан (Калдыргач) и мать Юсупа, ослепшую от горя, как и верный полководец Ашир-бек. Всем им Юсуп возвращает зрение, потерев их глаза священной землей из-под копыт Дюль-Дюля — коня Али, которую дал ему старец Баба-Камбар. Гости также узнают вернувшихся беков. Алладат-бай просит и получает прощение, как и его сын, за которого Юсуп отдает свою сестру Абадан (у Вамбери — Ашур-бек связанными приводит отца невесты Назир-бека и жениха к Юсупу, который прощает их по предстательству своего пира Улу-ходжи). Затем Юсуп находит своего тестя Эр-Али-хана, также ослепшего в разлуке с братьями, исцеляет его, и хан уступает ему свой престол.

Отпраздновав свадьбу Ахмета и Адины, Юсуп вспоминает о своем обещании отомстить Гозель-шаху и освободить из плена Баба-Камбара. Он объявляет «священную войну» и с огромным войском выступает против страны Миср. Среди разноплеменных витязей, участвующих в походе, особенно доблестно сражается старый богатырь Сапа-оглы Чакан, соратник Гёроглы. Братья побеждают Гозель-шаха, облагают его огромной данью, обращают его в мусульманство и освобождают святого старца, предсказавшего их победу. Захватив с собой красавицу Карагёз и свою соплеменницу Биби-Нияз, они с торжеством возвращаются в Хорезм.

В отличие от древнего богатырского эпоса, сложившегося в основном в условиях кочевого быта и патриархально-родовых отношений, «Юсуф и Ахмед» — воинская повесть, типичная для более поздней феодальной эпохи. Герой этой повести не степной богатырь, как Алпамыш, бек кочевого племени, защитник своей семьи и рода-племени, а мусульманский царевич, восточный рыцарь, кочевой феодал, ведущий со своей дружиной «священную войну» против неверных. Героические подвиги джигитов в этой борьбе, их боевая доблесть, любовь к родине, стойкость и непреклонность в борьбе с врагами даже перед лицом смерти составляют главную тему дастана; мотивы романические имеют по сравнению с этой темой подчиненное значение.

Происходит «священная война» мусульман против неверных, и храбрые туркменские джигиты во главе с царевичами Юсуфом и Ахмедом и полководцем Ашир-беком являются ее героями.

Наличие в воинской повести этого идеологического фона, как и вообще широкое влияние мусульманских религиозных представлений (благословение и помощь святых, роль духовных наставников, чудеса, прорицания и вещие сны), — все это обличает позднейшее происхождение дастана о Юсуфе и Ахмеде и его феодальный характер по сравнению со старым богатырским эпосом «Алпамыш», в котором момент конфессиональный имеет второстепенное значение и позднейший, поверхностный, характер.

Произведение это возникло, вероятно, в Хорезме уже в период владычества узбекских ханов, не ранее XVII в., в узбекской или, скорее, в туркменской среде. Хорезм неоднократно называется родиной героев, прославляется ими в песнях, хотя они сами родом из Исфагана, а по происхождению туркмены из племени эмрели, как и их дядя Боз-оглан. Ургенч, старая столица Хорезма, стал названием страны, а главным ее городом, резиденцией Эр-Али, уже является Хива.

Дастан в отличие от «Алпамыша» имеет обычную для позднего жанра «народных романов» прозаическую форму, со вставными лирическими песнями, исполняемыми героями и выдержанными в ряде случаев в строфической форме газелей, заимствованной из классической литературы. В рукописях (например, в которая издана Вамбери) и в литографированных изданиях заметны и другие признаки литературной обработки, свидетельствующие о влиянии письменной традиции на историю этого произведения.

Вряд ли есть основание полагать, что дастан этот имеет сколько-нибудь древнюю, тем более историческую традицию. Это народный роман, который сложил певец, скорее всего, туркмен из племени эмрели, использовав в модернизованной форме старинное широко популярное эпическое сказание, может быть, связав его с именами каких-нибудь в свое время прославленных туркменских феодальных вождей.

Рассказ о пленении и возвращении Юсуфа и Ахмеда по общему содержанию и целому комплексу мотивов совпадает со второй частью сказания об Алпамыше. Завязка имеет сходство с рассказом о пленении героев в кунгратской версии: падишах видит зловещий сон, предвещающий гибель его державы (сходно — в казахских вариантах «Алпамыша»), он посылает коварного слугу (Мирзаммед — старуха Сурхайиль) заманить героя и его джигитов в засаду. Юсуф, подобно Алпамышу, попадает в плен во время магического богатырского сна; есть и мотив опьянения (остальных джигитов); к этим двум параллельным мотивировкам пленения сказитель добавляет третью, реалистическую: Юсуф и Ахмед, безоружные, попадают в засаду. Мотив магической неуязвимости Алпамыша получил здесь модернизованную мусульманскую окраску: осужденные языческим царем на казнь мужественные молодые витязи, мученики за веру, остаются благодаря заступни-

честву святых невредимыми в руках палачей. Брошенные затем в зиндан, они проводят здесь те же положенные семь лет. Помощь пленникам оказывает влюбленная в Юсуфа дочь тюремщика (имя ее — Карагёз, «черноглазая» — совпадает с именем дочери калмыцкого хана Каракёз в «Алпамыше», по казахскому и узбекскому вариантам Садыкова). При этом, однако, отсутствуют характерная для кунгратской версии «Алпамыша» фигура пастуха Кайкубата, влюбленного в царевну, и комические сцены между ним и калмыцкой царевной (очевидное новшество кунгратской версии). Птицы (журавли, ласточки) посылаются вестниками на родину, но в дальнейшем этот традиционный мотив остается неиспользованным: родные не оказывают помощи героям и как будто считают их погибшими. Юсуф мастерит себе музыкальный инструмент, который становится средством его спасения, однако узники не спасаются, как обычно, из плена бегством — падишах сам отпускает их.

Сестру Юсуфа в узбекской версии Вамбери зовут, как в «Алпамыше», Калдыргач. Она также оплакивает своего брата, пропавшего на чужбине. Сходство этих образов особенно заметно в том же варианте Вамбери, в той сцене, где сестра Юсуфа с мужественной укоризной обращается к его джигитам, покинувшим своего пленного вождя.

Роль Алпамыша в «Юсуфе и Ахмеде» распределяется между двумя братьями, при этом в темнице (как и в других эпизодах) ведущим персонажем является Юсуф, тогда как сюжет «мужа на свадьбе своей жены» прикреплен к Ахмеду. В этой последней части повествования сказитель использовал лишь общую линию популярного сюжета. Отсутствуют эпизоды, известные почти во всех версиях сказания (роль Култая и Ядгара, переодевание, пение олана, стрельба из лука и др.): вероятно, они были отброшены как архаические и сказочные. В развязке сохранился мотив, известный только огузской версии («Бамси-Бейрек») и каракалпакской редакции «Алпамыша», но встречающийся и в других восточных вариантах сюжета «возвращения мужа»: герой чудесным образом исцеляет своих родителей, ослепших от горя. В «Юсуфе» мотив этот повторен три (у Вамбери — четыре) раза: ослепли и прозревают мать Юсуфа, полководец Ашир-бек и хан Эрали (у Вамбери — также жена Юсуфа Гюль-Асал). Два раза повторяется мотив птиц как вестников из плена (журавли и ласточки). В туркменской версии кроме дочери тюремщика Карагёз появляется вторая спасительница пленников — Биби-Нияз. Такая немотивированная мультипликация популярных тем представляет позднейшее подражание.

Как видно из приведенного ранее свидетельства Абулгази, сказание об Алпамыше (Мамыш-беке) и богатырской деве Барчин-Салор бытовало в туркменской (огузской) среде еще в середине XVII в. Однако «Юсуф» содержит ряд характерных элементов

древнего сюжета, отсутствующих в огузской версии (неуязвимость героев в сцене казни, птицы как вестники из плена, самодельный музыкальный инструмент). С кунгратской версией воинскую повесть сближает также завязка второй части (сон падишаха, роль коварного Мурзаммеда, засада, опьянение джигитов), имя и роль сестры героя — Калдыргач, вероятно, и десять тысяч юрт, откочевавших с братьями из Исфагана (ср. откочевку Байсары в страну калмыков). Однако при отсутствии локализации в Байсуне и калмыцкой темы, характерной для этой версии в её позднейшем оформлении (с XVI в.), можно думать лишь о какой-то более ранней редакции, сохранившейся среди кочевых узбеков в районе Хивы и Аральского моря уже после завоевания Шейбаниханом Южного Узбекистана. Хорезм XVII в. представлял район, особенно благоприятный для такого взаимодействия туркменской и узбекской народной среды.

Участие в составе воинства Юсуфа богатыря Сапа-оглы Чакана, одного из соратников Гёроглы, свидетельствует о сближении и взаимодействии различных эпических циклов. В этом смысле особенно любопытный пример представляет таджикский вариант «Юсуфа и Ахмеда», недавно записанный Р. Амоновым в Ленинабаде от Маджида Шарипова, уроженца с. Пастигав Матчинского р-на (род. в 1910 г.), известного как сказочник, исполнитель «Гуруглы» и «Алпамыша». Вариант этот имеет форму прозаической сказки. Основной сюжет «Юсуфа и Ахмеда» контаминирован в нем с мотивами из «Алпамыша» и некоторыми именами из популярного в Таджикистане «Гуруглы».

Исторический фон Хорезма и связанная с ним обстановка кочевого быта в таджикской сказке отсутствуют. Ашур-сардар имеет старшего брата Алпамыша и является дядей Гуруглы-Султана; Ахмад-бек и Юсуф-бек женаты на дочерях старого Алпамыша, их родина — город Чамбул (прославленный в эпосе как город и крепость Гуругли). Врагом братьев вместо Гозельшаха выступает безымянный языческий падишах города Хайбар. Чтобы заманить молодых беков, он посылает своего вельможу Кокча, который объединил роли коварного Мирзы-Ахмеда и придворного поэта Кокча по узбекской версии. Пленение братьев происходит как в оригинале (опьянение). Отбить пленников тщетно пытается их тесть «седовласый Алпамыш» по просьбе своих детей (в оригинальной версии Ашур-бек-сардар). «Две ночи и два дня бился он, из убитых воздвиг он горы, получил тридцать одну пулю, потерял сознание, схватил коня за гриву, упал на коня. Увидев своего хозяина в таком положении, конь вышел из битвы, направившись к Чамбулу». Дочери с крыши своего дома видят приближающегося отца. «Видно, испугался он битвы с врагами, бросил Ахмад-бека и Юсуф-бека в руках врага, убежал». Они осыпают старого отца упреками (как Ашур-бека в основной версии): «Отец, дожил ты до семидесяти лет, а испугался смерти. Спасая свою жизнь, оставил Ахмад-бека и Юсуф-бека в руках врагов, убежал». Алпамыш заплакал и сказал: «О боже, возьми душу Алпамыша, чтобы не слышал он таких слов». И с этой молитвой «отдал он богу свою душу».

В темнице братья проводят семь лет. Эпизод с птицами несколько изменен под влиянием «Алпамыша»: это не ручные журавли, а дикие гуси, которых жены посылают на чужбину к своим мужьям, и на обратном пути на родину их подстерегает меткий стрелок; из стаи спасаются только два гуся, несущие

письма обоих пленников. Как и в оригинале, вместе с молодыми беками в темнице находится «старец» («бобо»), но Каракёз-оним, влюбившаяся в Юсуфа, — дочь не тюремщика, а падишаха, как в «Алпамыше». Когда падишах, очарованный игрою Юсуфа на дутаре, приказывает привести пленников в свой дворец, Юсуф требует, чтобы царевна сама отнесла их на спине «вверх по сорока двум ступеням темницы» (механическое воспроизведение комического эпизода из «Алпамыша», здесь не очень уместное ввиду характера отношений между Юсуфом и Каракёз).

Состязание с придворным певцом отсутствует. Вместо этого царевна научает Юсуфа сказать падишаху, что он приехал с намерением посвататься к его дочери, которая имеет от него ребенка; чтобы убедить в этом падишаха, царевна приводит во дворец мальчика, которого выдает за своего сына. Падишах велит казнить Кокча, обманувшего его доверие, и отпускает пленников, которые обещают вернуться за старцем и Каракёз.

В сценах возвращения влияние «Алпамыша» сказывается еще сильнее. Во время семилетнего отсутствия братьев престол захватил «верблюжий пастух». У жены Ахмад-бека родился мальчик, которому теперь семь лет (ср. узб. Ядгар). Жена Юсуфа умерла от горя, на жене Ахмада самозванный властитель собирается жениться. Беки приходят на свадебный пир, переодевшись музыкантами. Первой они встречают свою сестру Колдирвач-оним (ср. узб. Калдыргач), «с непокрытой головой, босую, раздетую, голодную», которая пасет в степи верблюдов. Один из ее верблюдов узнает своих хозяев, как в «Алпамыше», и подбегает к ним. Устраивается козлодрание, на котором сперва Юсуф, а потом Ахмад берут улак, калеча при этом слуг нового хозяина. Повторяется сцена на кухне с грубым поваром; неузнанный Ахмад кормит своего голодного и забитого мальчика. Пришельцев узнают по золотой косе под тюбетейкой. Далее следует наказание самозванца: Юсуф подвергает его четвертованию (в отличие от примирительного окончания в оригинале).

Эпилогом является поход братьев на город Хайбар. Здесь вводится новый мотив, заимствованный из волшебных сказок.[24] Чтобы победить падишаха, необходимо сперва умертвить старую колдунью, поддерживающую его своими чарами. Каракёз выпытывает у старухи тайну ее смерти. На берегу большой реки стоит ива, под ее корнями спрятан сундук, в сундуке есть голубь, в зобу его — червь, в котором «сила» колдуньи; чтобы достать сундук из воды, нужен перстень Сулаймона (царя Соломона, повелителя духов). Юсуф совершает этот сказочный подвиг с помощью влюбленной в него девушки: когда червь раздавлен, колдунья испускает дух. Затем следует битва, обращение побежденного падишаха в мусульманство, освобождение старца и свадьба Юсуфа с его спасительницей.

Соприкосновение дастана «Юсуф и Ахмед» с «Алпамышем» в таджикском варианте имеет, несомненно, вторичный и поздний характер, но оно важно как свидетельство творческого развития эпической традиции в сравнительно недавнее время и вместе с тем — широкой популярности сказания об Алпамыше.

2

Значительно более сложным представляется взаимоотношение «Алпамыша» с киргизской эпической поэмой «Джаныш и Байыш». Подобно «Юсуфу и Ахмеду», поэма эта имеет двух героев и сближается с «Алпамышем» лишь во второй части сказания (пленение

[24] Ср. сказку «Кощеева смерть в яйце» (*21*, № 302); *591*, Е 710 сл., 730 сл.; *470*, т. III, № 197, 431—433.

и возвращение), но вместе с тем она сохраняет некоторые весьма древние черты этого сказания, отсутствующие в хорезмско-туркменской воинской повести.

Поэма «Джаныш и Байыш» известна в двух вариантах, существенно различающихся в деталях. Один — сказителя Калыка Акиева — напечатан на киргизском языке (*417*), другой — сказителя Мусульманкулова — хранится в рукописной записи в фольклорном архиве Академии наук Киргизской ССР.

Согласно варианту Мусульманкулова (А), Джаныш и Байыш — сыновья киргизского Асыл-хана, до старости оставшегося бездетным. Совершив паломничество в Медину, хан вымолил у бога двух сыновей-близнецов, будущих богатырей. В возрасте пятнадцати лет Джаныш и Байыш, охотясь со своими джигитами, встречают на озере семь купающихся девушек-пери. По совету их отца, царя птиц Нуркоджо, братья похищают одежды двух из них — Айчолпон и Кюнчолпон, и красавицы пери становятся их женами.

В это время калмыцкий хан Шумурт, опасаясь молодых киргизских богатырей, решает обманом захватить их в плен. Польстившись на обещанную награду — руку ханской дочери Балкыз, хитрый джигит Джелмаян берется выполнить поручение хана. Ему удается войти в доверие к братьям и заманить их вместе с джигитами на охоту на озеро Алаколь, несмотря на то что они были предупреждены старым Асыл-ханом. Джаныш и Байыш, безоружные, попадают в засаду. Байыш при этом захвачен в плен, а Джаныш, раненый, спасается на своем богатырском коне Ак-тулпаре и прячется в глубокой яме, которая чудесным образом закрывается на глазах у преследователей.

По совету мудрого калмыцкого старца Буртабаша хан велит посадить Байыша в темницу. Ханская дочь Балкыз, уже просватанная за Джелмаяна, заочно влюбляется в киргизского витязя. Долгое время (в течение десяти лет) Балкыз разыскивает место заключения своего возлюбленного. Наконец она находит его, узнает издали по его блестящему золотому чубу. С помощью двух чудесных коней она вытаскивает Байыша из темницы, и они вместе бегут на его родину. В пути, после ряда приключений, они находят Джаныша и вместе отражают нападение калмыцкого хана Шумурта и его полчищ. В этом бою Балкыз убивает своего отца (после того как он отказался принять мусульманство), а Байыш — предателя Джелмаяна.

Подъехав к родному городу, братья видят, что он разрушен. Они оставляют Балкыз и своих коней в укромном месте и в одежде странствующих дервишей отправляются на разведку. От пастуха Токтобая, который раньше был вельможей (ханским казначеем), они узнают о переменах, происшедших в их отсутствие. Акджал и Дарваз — рабы Джаныша и Байыша — захватили власть, свергли Асыл-хана, собираются жениться на Айчолпон и Кюнчолпон и убить Баямана, сына Байыша. Братья приходят на свадебный пир, встречают сперва своего старого отца, потом плачущих жен, которые не хотят выходить замуж за «вонючих рабов», насильно навязываемых им в мужья, наконец, мальчика Баямана, стойко переносящего насилия и унижения. Чтобы испытать своих близких, дервиши советуют им покориться новым господам, чем вызывают негодование героического мальчика. Тогда Акджал и Дарваз отдают приказ повесить юного Баямана. Дервиши спасают его: они сбрасывают свои нищенские колпаки и народ по золотым чубам узнает вернувшихся царевичей. Асыл-хан возвращается на свой престол. Балкыз отдают Байышу. Устраивают праздничный той, который продолжается девяносто дней.

Вариант Калыка Акиева (Б) обнаруживает наиболее существенные отличия в завязке приключений братьев и в разработке отдельных эпизодов в рамках в основном одинакового сюжета.

Джаныш и Байыш — сыновья киргизского хана Нуркана и внуки хана Азирета, правителя города Усур. Азирет-хан вел успешные войны с врагами киргизов — катайцами. Через разделявшую их реку Аккурган он построил мост, по которому киргизы совершали набеги на катайцев. Когда он состарился, он велел заложить мост камнями, чтобы китайцы не могли напасть на киргизов. При его сыне Нуркане, слабом и невоинственном правителе, о существовании моста забыли.

Джаныш — старший сын Нуркана, Байыш — младший. Перед рождением Байыша его мать почувствовала непреодолимое желание съесть тигриное сердце. От этой пищи Байыш вырос ребенком необыкновенной силы. Когда он подрос, его женили на красавице Кумышай, дочери Кулбес-хана.

Пленение Байыша происходит иначе, чем в варианте Мусульманкулова. Братья отправляются на охоту со своими сорока джигитами на озеро Ортаколь и узнают о тайне моста. Вопреки предостережениям родителей Байыш решает перебраться на другой берег. Братьев отправляют вместе с их джигитами без оружия в надежде, что, испугавшись опасности, они сами вернутся. Отвалив камни, они попадают в прекрасную местность Айдынколь, из-за которой в прежние времена киргизы воевали с катайцами. Здесь их окружают полчища катайцев во главе с ханом Сиядатом, властителем Бейджина. Испуганные джигиты бегут, Джаныш и Байыш совершают чудеса храбрости, в особенности Байыш, который убивает главного катайского балбана (сплача) Аяза. Тяжело раненный, он попадает в плен к Сиядату; Джаныш спасается на своем чудесном коне и скрывается от преследователей в глубокой яме, где его находят сорок джигитов. Они привозят Нуркану весть о пленении его младшего сына. Снаряжается киргизское войско во главе с сорока джигитами и Джанышем, чтобы освободить пленника. Среди них мерген (стрелок) Куланчи и киргиз Тама, которые под видом торговцев отправляются на разведку.

Рассказ о плене Байыша в основном совпадает с вариантом Мусульманкулова. Хану Сиядату не удается казнить Байыша: он настолько силен, что не умирает даже на виселице. Самого могучего из катайских балбанов, Арчина, брата Аяза, которого хан посылает бороться с пленником, он убивает в единоборстве. По совету младшей из ханских дочерей, прекрасной и мудрой Джелкайын, героя бросают в подземелье. Но Джелкайын — тайная мусульманка и влюблена в Байыша, она носит ему пищу и подготовляет его бегство на родину. Куланчи и Тама удается найти место заключения Байыша и принести ему весть с родины; однако Байыш велит им скрываться, пока с помощью катайской царевны он сам не выберется из темницы.

Так проходит семь лет. Наконец, Джелкайын удается устроить бегство возлюбленного: при помощи двух тулпаров и аркана она вытягивает его из ямы. Катайцы преследуют беглецов. Происходит битва, в которой Байыш совершает чудеса храбрости. В тяжелую минуту на выручку является Джаныш со своим войском, которого привели Куланчи и Тама; Байыш в единоборстве убивает хана Сиядата и обращает его войско в бегство.

Возвращение героя в основных чертах также совпадает с предшествующим вариантом. Во время отсутствия братьев их страною завладели Акджал и Дарбаз, два пленных раба-катайца. Захватив казну Нуркана, они роздали ее народу, свергли Нуркана и сами стали ханами. Они решили взять в жены Кумушай и Айсалкын — жену и дочь Джаныша, и угрожают убить его сына Баямана, родившегося вскоре после отъезда отца. Об этом Джаныш и Байыш узнают от своего вельможи Сарбана, бека города Кайры, который также низложен новыми властителями и как нищий должен просить подаяния. Оставив своих спутников с конями, братья, переодетые нищими, спешат в родной город Усур и попадают на свадебный пир. Они сперва встречают своих родителей, изгнанных из дворца и живущих в бедности, затем Баямана, его мать и сестру. Они решают испытать Баямана: ему грозит виселица, только согласием на брак своей матери и сестры с ханами-самозванцами он может сохранить жизнь, но он предпочитает смерть согласию на позор. Сцена казни Баямана и здесь заканчивается узнанием. Народ приветствует вернувшихся на родину

царевичей. Нуркан снова становится ханом, Байыш женится на Джелкайын. Акджала и Дарбаза хотят повесить, но Баяман заступается за них. Он говорит, что не подобает ханам равняться с рабами и мстить им; пускай они исполняют, как рабы, свою прежнюю работу.

Поэма «Джаныш и Байыш» представляет некоторое внешнее сходство с «Юсуфом и Ахмедом», поскольку и здесь сюжет пленения и возвращения, восходящий к сказанию об Алпамыше, распределен между двумя героями-братьями. В варианте Мусульманкулова (А) к этому присоединяется очень близкая по содержанию завязка (роль коварного Джелмаяна в пленении героев). Однако в киргизской поэме отсутствуют наиболее яркие и популярные эпизоды семилетнего плена Юсуфа и Ахмеда (птицы как вестники из темницы, игра на музыкальном инструменте, состязание в пении, устроенное падишахом, дружба со старцем Камбаром). Роль царевны-спасительницы (Балкыз, Джелкайын) разработана вполне самостоятельно и содержит серию эпизодов, различных в обоих вариантах (вар. А — поиски пленника; вар. Б — столкновения между ханом и его дочерью). С другой стороны, киргизская поэма самостоятельно почерпнула из древнего сказания ряд традиционных мотивов, отсутствующих в воинской повести. К таким мотивам относятся поиски героя его друзьями Куланчи и Тама, остающиеся без последствий (ср. поездку Караджана в кунградской версии); спасение героя влюбленной в него царевной при помощи коней и аркана (в «Юсуфе» хан сам отпускает пленников после их победы на состязании); переодевание братьев (нищими) при возвращении на родину; встреча с доверенным лицом царевичей, выступающим в сюжетной роли «домочадца» Алпамыша, пастуха Култая (в вар. А — Токтобай, в вар. Б — Сарбан); встреча с живущими в нищете стариками-родителями; в особенности же роль богатырского сына, преследуемого захватчиками (Баяман — Ядгар), и мотив рабов (Акджал и Дарбаз), получивших власть в отсутствие законных наследников и стремящихся, подобно Ултану, закрепить ее браком с мнимыми вдовами (вар. Б — с женой и дочерью) своих прежних господ.

Поэтому всего вероятнее, что сходство киргизской поэмы с «Юсуфом и Ахмедом» имеет случайный характер и основное сюжетное новшество обоих произведений — раздвоение героя — введено киргизским сказителем независимо от хорезмского, тем более что и распределение ролей между братьями в этих произведениях неодинаково. В киргизской поэме в плену находится один Байыш: Джаныш чудесным образом спасается и лишь в последней части (возвращение) присоединяется к своему брату. Соответственно двум героям вводятся два самозванца (Акджал и Дарбаз) и две героини, их невольные жертвы: в варианте А — это жены обоих героев, Айчолпон и Кюнчолпон; в варианте Б — жена Джаныша Кумышай и его дочь Айсалкын (Байыш соединяется со своей спасительницей Джелкайын).

В то же время киргизская поэма гораздо архаичнее хорезмской воинской повести по сюжету, образам и стилю. Это — богатырский эпос с многочисленными чертами сказочного характера, отсутствующими в «Юсуфе»: чудесное рождение героев, вкушение родительницей звериного мяса (как средство «симпатической магии»), женитьба героев на девушках-пери (мотив, введенный в вар. А), поединок с чудовищными богатырями-великанами («балбанами»), уничтожение многотысячных полчищ врагов (калмыков или катайцев) и многое другое, сохранившееся весьма широко в архаическом по общему характеру киргизском народном эпосе.

В целом поэма «Джаныш и Байыш» — любопытное свидетельство несомненного, хотя, по-видимому, и отдаленного, знакомства киргизского сказителя, сложившего ее, со сказанием об Алпамыше (по крайней мере во второй его части — пленении и возвращении), притом в довольно архаической форме, во всяком случае предшествующей формированию кунгратской версии.

3

Частичное соприкосновение с «Алпамышем» обнаруживает казахская стихотворная повесть «Козы-Корпеш и Баян-Сулу».

Повесть эта известна в большом числе вариантов, записанных среди казахов, башкир и тюркоязычных народов Сибири (алтайцев, барабинцев), частью в оригинале, частью в русских пересказах и переводах (с начала XIX в.). Особенно много существует казахских записей.[25]

В основе этого произведения лежит, по-видимому, местное казахское предание, связанное с легендарной могилой любящих на реке Аягуз, к северу от озера Балхаш — неподалеку от Сергиополя (*267*, 19—21; *184*, 274 сл.; *282*, 109).

Отец красавицы Баян — Карабай и отец Козы — Сарыбай (ср. в «Алпамыше» — Байсары) долго были бездетными. Однажды на охоте они встретили беременную самку марала — предвестие исполнения их заветного желания. Карабай пощадил ее как добрую примету, но Сарыбай подстрелил ее. Друзья решили обручить своих детей, если бог дарует им сына и дочь. Однако когда Сарыбай в день получения радостной вести о рождении сына разбивается насмерть, Карабай отказывает сироте в руке своей дочери и откочевывает в страну калмыков. Дочь он обещает своему рабу, богатырю Кодар-кулю, который помог спасти его огромные стада при перекочевке через безводную степь.

---

[25] Казахстан: *242*, 323—325; *296*, ч. III, 221—252; *184*, 278—292; вариант акына Жанака (начало XIX в.) — *272*, 74—91 (сокращенное переложение); стихотворный пересказ поэта Георгия Тверитина — *273*; перевод В. Потаповой — *180*, 441—530; на казахск. яз. — *428*. Башкирия: *210*; *211*, 111—135. Сибирь: *296*, ч. IV, 9—20. Алтай: «Козын-Эркеш» и «Кёзюйке и Баян» — *356*, 199—288. О «Козы-Корпеш» см.: *184*, 274—278 (с библиографией); *371*, 49—63 (с библиографией); *29*, 173—175; *426*, 171—192; *411*, 260—282; *28*, 272—300.

Козы, узнав (от старухи, обиженной им при игре в алчики, или от своего дяди Айбаса), что он обручен с дочерью откочевавшего бая, отправляется в чужую страну разыскивать ее.

Описание брачной поездки героя в ряде вариантов, по-видимому, наиболее архаических, напоминает богатырскую сказку. Мать пытается удержать Козы от опасной поездки и предупреждает о препятствиях, которые встретятся ему в пути. Иногда она сама (или с помощью старой колдуньи) создает эти препятствия, имеющие магический характер. Козы преграждают путь сорок диких волков, разъяренная верблюдица, бурная река, непроходимые горы, лесная чаща; зверей он убивает своим мечом, тем же мечом он прорубает себе дорогу через леса и горы.

Приблизившись к кочевьям Карабая, он встречает пастухов, охраняющих его стада (верблюдов, лошадей, коров, овец), поочередно расспрашивает их и остается у них на ночлег. Переодевшись пастухом — «лысым паршивцем» («ташча»), он нанимается на службу к Карабаю. Невеста узнает его по золотому чубу, спрятанному под шапкой, и проводит с ним ночь. Чтобы избежать дурной огласки, отец притворно соглашается на свадьбу дочери с пастухом Козы, коварно замыслив убить его во время пира, но Козы, предупрежденный невестой, благополучно спасается со свадебного пира. Поэма имеет трагическую развязку: Кодару (иногда вместе с родичами красавицы) удается обманным образом убить безоружного Козы, скрывающегося в степи; Баян в свою очередь убивает ненавистного ей жениха и закалывается на могиле своего возлюбленного.

Как уже отмечалось исследователями (*371*, 49—51), завязка казахской повести имеет много общего с завязкой кунгратской версии «Алпамыша»: обручение до рождения, нарушение обещания, откочевка к калмыкам и последующая брачная поездка героя за своей нареченной невестой. Совпадения эти вряд ли случайны: в кунгратском «Алпамыше» новая завязка — нарушение обещания и откочевка — вводит калмыцкую тему и мотивирует брачные состязания героя с угрожающими его невесте калмыцкими женихами-насильниками, представляя своеобразное новшество этой версии. Это общее сходство ситуации породило в некоторых вариантах «Козы-Корпеш» черты, свидетельствующие о дальнейшем сближении сюжетов.

В казахском варианте Радлова к Баян сватается калмыцкий хан, который просит руки красавицы для своего сына. В казахском варианте Баранова сам Кодар — калмыцкий раб, сирота-найденыш, подобранный Карабаем; чтобы захватить Баян, он приводит с собой отряд калмыков. Разбив отряд Кодара, Козы «привязал врага за ноги к своему стремени. До самого вечера таскал он Кодара, пока тот не обещал ему отказаться от Баян». В дальнейшем Кодар нарушает обещание и, как обычно, убивает Козы.

Сходство роли Кодара и жениха-самозванца привело, как мы видим, к вытеснению имени Култабы именем Кодар в сказке об Ораке, сыне Алеуко (см. выше, стр. 186). В башкирском «Кузый-Курпесе» противник героя носит имя Колтор-баши, Колтор-таз. Не является ли Колтор контаминацией Култабы (Култая) и Кодара?

В разной форме в казахскую эпическую новеллу проникают обычные в богатырской сказке испытания жениха. В том же баш-

кирском варианте отец красавицы, нанимая Кузы табунщиком, ставит ему условие поймать и укротить трех одичавших «гулевых» кобылиц, гулявших в табуне три года, шесть и девять лет. В казахском варианте Баранова Кодар задает табунщику Кузы другую задачу: принести молот, забытый им на месте прежней стоянки, «такой тяжелый, что десять человек не могли поднять его с места». В том же варианте брачному испытанию подвергается и сам Кодар. Желая отвергнуть его домогательства, невеста предлагает ему «три трудных дела»: сосчитать несметные стада ее отца; во всех местах безводной степи вырыть глубокие колодцы, чтобы пасущийся скот мог иметь достаточно воды; устроить искусственное озеро, наполнив его водой из реки Аягуз. В редакции казахского акына Жанака (начало XIX в.) Козы вызывает своего соперника на состязание в укрощении диких коней, стрельбе из лука («через десять узких отверстий») и забивании кольев для тына «голым кулаком».

Баян узнает нареченного жениха по песне, в которой он намекает на свой приход, сопровождая пение игрой на домбре: «он запел о красавице, которой на свете нет краше, и как эта красавица ждет-поджидает жениха; словом, пропел ей всю свою и ее историю и под конец так закончил свою песню: „Скоро, скоро объявится жених; близко он, да не знает, примет ли его первая по красоте и богатству в степи девушка“» (казахский вар. Баранова).

В других вариантах изменившего свой облик жениха узнает любимая козочка Баян (казахский вар. Радлова) или старые овцы из стада (барабинский вар. Радлова).

В ряде вариантов подчеркивается, что Козы приходит на свадьбу Баян. В алтайской богатырской сказке «Кёзюйке и Баян» (*356*, 241—288) герой в образе «жалкого тас-таракая» — «лысого паршивца», верхом на «паршивой лошаденке» является на свадебный пир своей невесты, которую родители выдают за сына бая Сыныскана. Он обменивается с Баян песнями, свадебными частушками, по которым она узнает его (мотив олана). Своего коня он получает (подобно Алпамышу) от доброго дедушки, столетнего старика Аг-Сакала (который в начале сказки нарек младенцам «счастливые имена»). Как все герои алтайских богатырских сказок, он отличается магической неуязвимостью.

Еще ближе к богатырской сказке о сватовстве другой аналогичный вариант того же сюжета — «Козын-Эркеш» (*356*, 199—240). Обручение героев до рождения, нарушение обещания и откочевка здесь совершенно отсутствуют. Козын-Эркеш отправляется искать свою суженую Байым-Сур, дочь Караты-кана, о которой он узнал из «мудрой книги». Приняв вид «грязного тас-таракая» («лысого паршивца»), он приезжает на ее свадебный пир с богатырем Алтын-Сабаром, младшим из семи братьев-великанов Дьети-Сабар (ср. семь калмыцких женихов-великанов в кунгратском «Алпа-

мыше»). Ему предлагают состязание с женихом (в прыгании), и он оказывается победителем. Его помощником первоначально является Кодыр-Уул (т. е. Кодар-куль), главный пастух Каратыкана. Пастух сам втайне добивается руки Байым-Сур и в дальнейшем становится соперником героя. Развязка соответствует другим вариантам «Козы-Корпеша».

На этих примерах прослеживается проникновение в казахскую повесть целой серии родственных мотивов, заимствованных из сказания об Алпамыше. В алтайских вариантах, несомненно, происходящих (как показывает издатель) из Казахстана,[26] бытовая новелла приняла вид обычной в алтайском фольклоре богатырской сказки с сюжетом героического сватовства. Внедрение элементов богатырской сказки в бытовую повесть доходит здесь до полной ассимиляции, свидетельствующей о широком распространении древнего сказания и на территории расселения тюркоязычных народов Алтая.

Вопрос о времени происхождения «Козы-Корпеша» до сих пор остается спорным. Мы думаем, однако, что вряд ли эта эпическая новелла могла сложиться раньше XVI—XVII вв. Об этом свидетельствует и историко-географическая обстановка повести (Семиречье в период калмыцких набегов), и бытовая (любовная) тематика произведений этого жанра («Кыз-Жибек», «Айман и Шолпан»), заменившая более древнюю героическую, типичную для богатырского эпоса (личное чувство, вступающее в конфликт с деспотизмом патриархальной семьи).

С другой стороны, необходимо отметить близкую сюжетную связь казахской повести с несомненно более поздним, прошедшим литературную обработку среднеазиатским народным романом «Тахир и Зухра»,[27] в котором аналогичный в сюжетном отношении конфликт любовного чувства и семейного деспотизма перенесен из условий патриархального кочевого быта в обстановку феодального дворца и города, в область утонченных чувств и романических приключений, характерных для литературы феодального общества.

Завязка этого романа в основном совпадает с завязкой казахской повести, а следовательно, и кунградской версии «Алпамыша».

Падишах и его везир не имели детей. Отправившись вместе в паломничество, они в чудесном саду встретили старца-дервиша, который подарил им по яблоку, сказав, что от этих волшебных плодов жены их забере-

---

[26] См. *356*, примечания, стр. 390—392 (упоминание о верблюдах, зарезанных на свадебном пиршестве, и другие признаки «южного» происхождения «Кёзюйке»). Ср. *186*, 39—54.

[27] Узбекистан: *339*; Туркмения: *442*, *243*; Таранчи: *296*, ч. VI, 236—247; *269*, 30—48; Сибирь: *296*, ч. IV, 340—355 (тобольские татары); Восточный Туркестан (уйгуры): *568*; *531*, 3—34; Малая Азия: *568*, 8—14; *537*, 308—309. О связи романа с «Козы-Корпешем» см.: *267*, *184*, 276; *165*, 293 сл.

менеют и родят им сына и дочь (мотив чудесного зачатия в форме, обычной для волшебной сказки, в частности для анатолийских сказок о Бейреке). Дервиш велел дать детям имена Тахир и Зухра и обручить их с колыбели. Соответственно этому предсказанию у везира родится сын, у падишаха — дочь. Везир, узнав во время охоты радостную весть об исполнении своего желания, погнал коня вскачь и разбился насмерть. Падишах после этого отказался от своего слова и не захотел обручить свою дочь с мальчиком-сиротой.

Нарушение обещания приводит в дальнейшем к трагическому конфликту, жертвой которого становятся любящие, предназначенные друг другу судьбой и несправедливо разлученные людьми.

Традиционный эпизод обручения до рождения или с колыбели соответствует распространенному обычаю старого времени (у узбеков — «бешик киритма», у казахов — «эже кабыл» и др.). Обычай этот встречается и у других народов. В истории брака он отражает тенденцию, в связи с развитием отцовской семьи и парного брака, оградить «нареченную» невесту от посягательства рода, в особенности в среде родовой аристократии (*519*, 176, 255). В дальнейшем, при браке-купле, его укреплению способствовали экономические интересы семейств, заключающих между собою брачную сделку. Как проявление патриархального семейного деспотизма такое решение судьбы молодых людей задолго до их зрелости нередко приводило к острым конфликтам с их индивидуальным выбором, особенно многочисленным в условиях разложения старых патриархально-родовых традиций.

Этнографический материал по этому вопросу очень богат и разнообразен, в особенности в исследованиях по семейным обычаям казахов. Согласно «Описанию» Левшина, «многие отцы, особенно знатные и богатые, сговаривают детей своих еще в пеленах» (*212*, 99). «Еще не будучи отцами, друзья сговариваются между собой, для большего скрепления дружбы, породниться посредством союза будущих своих детей» (*247*, 68). Друзья, заключившие между собою братский союз, называются у казахов «тамырами». «У тамыра для тамыра нет ни в чем отказа, какой бы он ценный подарок ни попросил», — сообщает Потанин. Тамыры стараются сделать свою дружбу наследственной: «тамыр, отец невесты, называет сына своего тамыра окулгау» (зятем). Такими тамырами, говорит Потанин, «являются Карабай и Сарыбай в начале „Козы-Корпеша“». Они договариваются, что, «если их ожидаемые дети будут одного пола, они сделают их тамырами, а если разных, то женят их. . .» (*280*, 84—85).

Как сообщает Л. П. Потапов, обычай обручения до рождения был известен и среди узбеков-кунгратцев Байсунского р-на под названием «этек джертиш» («разрывание нижней полы одежды»). «Сущность этой формы заключения брака состоит в следующем: знакомые и дружно живущие семьи уславливаются, если у них родятся дети разного пола, поженить их. Обычно так сговариваются отцы и уже потом говорят женам. Если в предположенное

время у них действительно рождаются дети разного пола, их считают женихом и невестой. Мать новорожденной невесты привозит ее к матери новорожденного жениха. Мать жениха разрывает нижний край рубашки своей будущей невестки и повязывает ей на голову новый платок, говоря, что теперь она — ее дочь (разрывание нижнего края платья, вероятно, символизирует лишение девственности). После этого устраивается угощение. Некоторое время спустя мать маленького жениха едет вместе с ним к невесте. Мать невесты надевает своему будущему зятю тюбетейку. После этого также бывает угощение» (*289*, 48—49).

Обручение четы героев до рождения или в колыбели мотивируется в эпосе и в народном романе вмешательством «высших сил», прямым указанием божественного предстателя. Как герои сказки они «предназначены» друг другу. Этим объясняется и оправдывается в народном сознании та исключительная, провиденциальная любовь, которая соединяет в дальнейшем героя и его суженую. Если затем те или иные житейские соображения изменившегося имущественного или общественного положения, личные столкновения (как в «Алпамыше») или смерть одного из отцов (как в «Козы-Корпеше» или в «Тахире и Зухре») заставляют родителей порвать эту связь, свободное чувство любящих, вступающее в борьбу с этими «низкими» соображениями, получает как бы высшую религиозную санкцию и моральное оправдание с точки зрения патриархального обычного права.

Отсюда понятно дальнейшее использование мотива нарушенного обещания в народных романах с аналогичными любовными конфликтами. Так, туркменская версия популярной в Закавказье и на Ближнем Востоке любовной повести «Ашик Гариб», известная здесь под названием «Шасенем и Гариб», вводит в качестве завязки историю падишаха и везира, беременную самку, пощаженную во время охоты, обручение детей до рождения (как в «Козы Корпеше», — без участия дервиша-покровителя), смерть везира и нарушение шахом обещания (*374*, 3—4).

В другом варианте эта завязка использована в народном романе «Аслы и Керем» (*538*, 310—315 [28]), пользующемся не менее широкой популярностью в Туркмении, Азербайджане и Анатолии, герой которого, ашик Керем, легендарный «патрон» ашиков, прославился своей чудесной смертью, сгорев от любовного пламени, вырвавшегося из его уст вместе с песней в честь возлюбленной.

У бездетного шаха и его везира рождаются сын и дочь от чудесных плодов, которые подносит их женам дервиш-покровитель. Нарушение обещания, которым обменялись отцы до рождения детей, мотивируется здесь тем, что везир, христианский священник, пожалел о своем согласии отдать дочь за царевича-мусульманина. Отец и мать Аслы сообщают падишаху, что

[28] Туркменская версия «Аслы-Керем» (*407*) значительно отличается от версии Куноша.

дочь их умерла, и испрашивают разрешения переселиться в другую страну. Керем, уже став юношей, видит свою нареченную невесту в чудесном сновидении, он становится ашиком и отправляется на поиски возлюбленной.

В сказании об Алпамыше древность обручения до рождения подтверждается огузским «Бамси-Бейреком», где оно носит, как у узбеков, название «бешик киритма». Нарушение обещания происходит и в башкирской сказке «Алпамыша и Барсын-Хылуу», но мотивировка его смертью отца Алпамыши нетрадиционна и заставляет предполагать влияние казахской эпической новеллы, имеющей широкое распространение и в Башкирии.

4

Обычным следствием популярности героев народного эпоса является генеалогическая циклизация: в результате новотворчества сказителей знаменитый эпический герой становится отцом или родоначальником поколения «младших богатырей», продолжающих или варьирующих его подвиги. Типичным примером такого новотворчества является узбекский дастан о Ядгаре, сыне Алпамыша, записанный от Фазила Юлдашева и зарегистрированный в репертуаре другого известного сказителя, Пулкан-шаира (*419*; *165*, 108—111). Молодой Ядгар, уже известный из второй части «Алпамыша» своим первым богатырским подвигом (семилетним мальчиком он поднимает и приносит отцу его исполинский четырнадцатибатманный бронзовый лук), должен был получить свою эпическую биографию, и узбекский сказитель, сложивший о нем дастан, один из отдаленных учителей Фазила и Пулкана, удовлетворил запросы своих слушателей, создав продолжение «Алпамыша» при помощи новой комбинации знакомых мотивов, заимствованных из старого эпоса в его кунградской версии.

Как и его отец Алпамыш, Ядгар с колыбели обручен со своей одногодкой красавицей Ойдим-ой. В то время, когда в Кунграте хозяйничал Ултан-таз Бай-Шумрат, отец Ойдим-ой откочевал в страну Аймак, лежащую вблизи Калмыкии («аймак» — название мелких родовых подразделений у калмыков и других монгольских народов, здесь — собственное имя страны и народа). Богатыри-язычники также сватаются к невесте Ядгара и готовы захватить ее угрозами и насилием. Подобно Барчин, Ойдим-ой — богатырская дева и оказывает насильникам сопротивление. Она вызывает на помощь своего жениха, оставшегося на родине. Вернувшийся из плена Алпамыш (как когда-то его отец Байбури) напрасно старается удержать молодого героя от опасной поездки. Ядгар попадает в плен к «аймакам», из которого его (как ранее отца его Алпамыша) освобождает полюбившая его дочь тюремщика. Победив с помощью Ойдим-ой преследующих его врагов, аймакских богатырей, Ядгар вместе с семьей невесты возвращается на родину в Кунград и воссоединяется со своими родичами.

Некоторые важные элементы сюжета «Алпамыша» остались в этой своеобразной компиляции неиспользованными — прежде всего брачные состязания и возвращение мужа в день свадьбы жены с соперником-самозванцем: пленение героя и его освобожде-

ние примыкают здесь непосредственно к богатырской поездке на помощь невесте. Другие эпизоды поэмы представляют новаторство сказителя, например, сватовство знатного бека Ураз-Али-Кушбеги, роль старого богатыря Ой-Кашка как посредника между Ядгаром и аймакскими богатырями. В целом, однако, для манеры подражателя характерно использование популярных мотивов и ситуаций старшей поэмы (вплоть до таких подробностей, как эпизод с потравой посевов аймакского хана кочевниками-кунгратцами).

Казахские и каракалпакские варианты «Ядгара» неизвестны, как нет данных и о более широком распространении этой поэмы в пределах самого Узбекистана. Однако в Казахстане существует эпическая поэма о внуках Алпамыша, сыновьях Жедигера (казахская форма имени Ядгар), — «Алатай и Жапаркуль» (записана в Алма-Атинской обл.). Действие поэмы происходит в пору завоевания Казахстана русскими в стране Жидели-Байсын, где племенем кунграт в это время правит казахский хан Жапаркуль, сын Жедигера и внук Алпамыша, а во главе войска стоит его младший брат, батыр Алатай.

Поэма эта любопытна как пример живучести в народном сознании поэтических образов древнего богатырского эпоса, в живой традиции которого могли сложиться новые сказания о потомках Алпамыш-батыра как об участниках исторических событий XIX в.

Казахские народные предания рассказывают о легендарной родине Алпамыша, стране Жидели-Байсын, как о предмете вековых народных мечтаний. Страна эта лежит где-то «за Бухарой» (*282*, 61). Угнетенные народные массы думали найти утешение в этой сказочной утопии и создали образы искателей социальной справедливости — таких, как народный мудрец Асан-кайгы (или Асан-койды) или батыр Утеген, которые искали и нашли путь в эту счастливую страну.

Согласно преданию, записанному Потаниным в ауле Валихановых (Кокчетавский р-н б. Акмолинской обл.), Асан-койды имел «способность предвидеть будущее». «Целых семь лет [он] искал такого места, где можно было бы поселиться без тревог, без боязни, что побеспокоят другие. Он был и в Семиречье, и в Алтайских горах, и в других местах и, наконец, нашел такую местность где-то около Ирана. Эта местность называется Джийдели-Байсын. Она — в пятнадцати днях езды за Бухарой. Потомки Асан-койды и теперь там».

Этот Асан-кайгы, по другому сообщению, записанному Потаниным, «желая переселиться в край, где не бывает зимы, разведывал о землях, перебравшись в Джийдели-Байсын, местность за Бухарой, остался там и послал семь человек к народу трех сотен (уч жуз) пригласить их [казахов] перекочевать; но три эля не имели возможности переселиться к Асан-кайгы на Джийдели-Байсын

по причине бывшей у них тогда войны с неприятелями» (*282*, 56, 170—171; об Асан-кайгы см. также: *173*, 203; *428*, 91—93). От этих семи джигитов Асан-кайгы, по преданию, ведут свое происхождение семь казахских родов.

Известно, что в старое время в самые тяжелые годы голода, нищеты и политического гнета разоренная беднота казахских аулов снималась с места и направлялась искать счастья в эту далекую сказочную страну народного предания; многие при таких перекочевках погибали, не найдя того, о чем мечтали.

Знаменитый казахский акын Джамбул использовал эту народную легенду в своей сказочной поэме «Утеген-батыр» (1937 г.) (*118*, 107—139). Утеген ведет свой народ в страну Жидели-Байсын через непроходимые пустыни и лесные чащи, в пути сражается со страшными чудовищами и после долгих испытаний достигает, наконец, желанной цели. Как воплощение долголетней мечты страдающего и угнетенного народа перед сказителем и его героем встает Советская страна. Замечательной картиной небывалого расцвета родины старого акына в наши дни заканчивается поэма Джамбула.

Так в творческой переработке народного поэта советской эпохи многовековая фольклорная традиция становится выражением передовой идеологии нашего времени.

Глава V. АЛТАЙСКАЯ ВЕРСИЯ

(*«Алып-Манаш»*)

1

Сравнительно недавно (1939—1941 гг.) стала известна алтайская богатырская сказка «Алып-Манаш», представляющая наиболее архаическую версию сказания об Алпамыше. Она была записана в 1939 г. от алтайского сказителя Н. Улагашева, который слышал ее в молодости в с. Елей Старобардинского р-на (в бассейне реки Томи, около Кузнецка) от сказителя Ясмата. Сам Улагашев называл поэму «Алып-Манаш» «кузнецким» сказанием. На алтайском языке поэма была опубликована впервые в 1940 г. По-русски она напечатана два раза: в несколько сокращенном прозаическом переложении (*102*, 73—83 — вар. Б) и в полном переводе (*356*, 79—126 — вар. А). В дальнейшем мы отмечаем (в скобках) некоторые мелкие отличия варианта Б от основного текста — варианта А.

У богатыря Байбарака и его жены Эрмен-Чечен было двое детей: сын Алып-Манаш — богатырь, «на бело-сером коне ездящий», и дочь Эрке-Коо. Подобно отцу своему Байбараку (у которого «между глаз стада овец с тридцатью баранами могли пастись, между плеч табуны лошадей с тридцатью жеребцами гулять могли»), Алып-Манаш был богатырем-великаном («алы-

пом»): «Нос его на сопку похож, брови — на северный лес, глаза — на огонь костра». Как большинство других героев алтайской богатырской сказки, он неуязвим. Согласно обычной для алтайской сказки эпической формуле, «покраснеть — крови ему не дано, умереть — души у него нет» (Б: Байбарак похитил Эрмен-Чечен, богатырскую деву, против воли старика-отца, который в гневе проклял своего зятя: «За это целый год пусть проспит твой сын Алып-Манаш, когда станет мужчиной»).

Родители женили сына на красавице Кюмюжек-Ару, дочери Кыргыз-хана (Б: *однако Алып-Манаш «не захотел свою жену полюбить»*).

Однажды, перелистывая «книгу мудрости», Алып-Манаш прочитал в ней о том, что в далекой стране, «где небо с землею сходится», у злого Ак-Кана, «на бело-чалом коне ездящего», есть дочь Эрке-Каракчи, «первая красавица»: «человеческого лица никогда она не видела, мужская рука красоты ее не касалась». «Мой очаг вместе с ее очагом разожжен, моя постель вместе с ее постелью постлана», — говорит Алып-Манаш (каноническая формула алтайской богатырской сказки, означающая, что герой и героиня родились одновременно и предназначены друг другу). Много женихов сваталось к красавице, но злой Ак-Кан ни за кого не отдает свою дочь: «Шестьдесят силачей свататься ездили — обратно не вернулись; семьдесят богатырей со сватовством обращались — назад следов нет; видно, злобный Ак-Кан всех женихов погубил». Не слушая уговоров родителей и сестры и просьб молодой жены, Алып-Манаш отправляется в опасное сватовство.

Много месяцев и лет едет Алып-Манаш через моря и горные хребты и наконец доезжает до широкой темно-синей реки. «Ширину реки на крылатом коне не перелететь, на семивесельной лодке не переплыть». Его переправляет старик-перевозчик в берестяной лодке, которая высотой «на утес похожа», длиной — «в день на коне не объедешь». Лодочник предостерегает его. Алып-Манаш как залог своего возвращения оставляет ему медную девятигранную стрелу: пока она блестит, богатырь жив; если она покроется ржавчиной, значит, он умер или находится в смертельной опасности.

Когда Алып-Манаш приближается к стране Ак-Кана, его богатырский конь также предсказывает ему неминуемую гибель, но герой бьет коня и смеется над его предсказанием. Вступив на землю Ак-Кана, он чувствует непреодолимую усталость, слезает с коня, кладет под голову седло и засыпает богатырским сном. Конь оплакивает судьбу своего хозяина и, поднявшись на небо, превращается в звезду.

Пастухи Ак-Кана находят спящего богатыря и принимают его за черную сопку: «Из черной сопки буря бьет, с корнем деревья выдирает, валежник перевертывает, камни в толокно превращает. От этой бури горы обваливаются, реки из берегов выходят, хребты гор, как ремень, вытягиваются». Ак-Кан посылает на разведку семиглавого великана Дельбегена-людоеда, выезжающего верхом на сивом быке. Дельбеген в ужасе подтверждает слова пастухов: «Много лет я на земле прожил, никогда так не пугался, чуда такого не знал! Видно, к какому-то богатырю в нос я попал. В ту пору богатырь чихнул, как порывом бури, через десять гор, через сто озер меня перебросил. От испуга я чуть не умер. Слова пастухов правдой были».

Ак-Кан высылает против спящего витязя шестьдесят своих силачей и семьдесят богатырей во главе целого войска. Но стрелы, ими выпущенные, «о богатырские доспехи Алып-Манаша, будто трава, смялись»; шестисаженные сабли и стальные мечи «на десять частей разлетелись», «в крючья согнулись». Алып-Манаш, «не шевелясь, спать продолжал». Тогда по приказу хана его люди «в девять долгих дней девяностосаженную яму вырыли» и столкнули в нее спящего Алып-Манаша. Его богатырские доспехи, шестидесятисаженный меч, луновидное седло и железный лук с семьюдесятью двумя тетивами, которых никто не мог поднять, остались лежать в степи.

Девять месяцев спал Алып-Манаш богатырским сном. Проснувшись, он видит, что скован по рукам и ногам железной цепью и лежит «в глубокой пропасти, дерном накрытой». На его жалобную песню к яме сбегаются звери и слетаются птицы, но не могут ему помочь.

Однажды мимо этих мест пролетает стая диких гусей. Они сталкивают в яму одного из стаи, «чтобы богатырю помощь оказать». На крыльях этого гуся Алып-Манаш пишет привет своим родным. Гусь прилетает на стойбище Байбарака, на реке его замечает сестра богатыря Эрке-Коо. Родные, узнав о бедственном положении пленника, решают послать на выручку его названного брата, богатыря Ак-Кобена. Его снаряжают в дальний путь, дают ему пищу на семь лет. «Эрмен-Чечен, из груди своей молока надоив, два кусочка вкусного сыра состряпала. Золотой ташаур аракой наполнила». Ак-Кобен едет тем же путем, что и его друг; старый перевозчик переправляет его через реку, богатырь находит девяностосаженную яму, но, увидев на дне ее Алып-Манаша, отказывается ему помочь, потому что в своем письме на родину богатырь не вспомнил о нем и не послал ему привета. Алып-Манаш просит друга простить его, но Ак-Кобен остается неумолимым. Завалив яму «высокой горой», он съедает чудесную пищу, которую мать послала своему сыну, чтобы восстановить его силы: «Два кусочка вкусного сыра сам съел, араку из золотого ташаура сам выпил. От этого силы его удвоились, кости увеличились, лицо красоту приобрело: на Алып-Манаша он стал похож». Собрав кости богатырей, погибших от руки Ак-Кана, с намерением выдать их за кости Алып-Манаша, он отправляется в обратный путь, решив завладеть женой своего друга, оставшейся на родине, красавицей Кюмюжек-Ару.

Старому перевозчику он рассказывает о смерти Алып-Манаша и показывает его богатырские кости. Однако старик не видит ржавчины на стреле, оставленной ему когда-то Алып-Манашем. Тогда Ак-Кобен вырывает стрелу из рук старика и бросает ее в воду. Старик, плача, начинает вылавливать ее девяностосаженным неводом (Б: перевозчик сам роняет стрелу «в черную воду»).

Тем временем богатырский конь Алып-Манаша, возвратившись с неба, пытается освободить героя, опустив в яму свой шелковый хвост, но от тяжести богатыря хвост обрывается, и Алып-Манаш падает обратно на дно ямы. Привлеченные шумом падения прислужники Ак-Кана тщетно посылают свои стрелы вдогонку коню. От усталости конь засыпает в тени гигантского тополя (очевидно, священное дерево «бай-терек» — «древо жизни») и в вещем сне узнает волшебное средство, с помощью которого может восстановить свои силы и спасти хозяина: для этого он должен раздобыть золотую целебную пену, которая плавает на самом малом из трех озер, у подножия золотых гор, во владениях хана Кюлер-бия, «там, где небо и земля сошлись». Превратившись в «тонкую волосинку», невидимый для ханской стражи («быстрокрылые соколы, злые псы, богатыри, у озер на страже стоящие»), конь проглатывает целебную пену и возвращается с ней в страну Ак-Кана (Б: эпизод с целебной пеной отсутствует; конь сбрасывает в яму высокий железный тополь, по которому Алып-Манаш вылезает из ямы).

Между тем Ак-Кобен сообщает семье Алып-Манаша ложную весть о смерти своего друга, показывает его кости, якобы оставшиеся на месте битвы. Отец, мать, сестра и жена оплакивают погибшего. Потом старый Байбарак предлагает вдову своего сына его названому брату: «Когда пропадет жеребец, остается у него жеребенок. Когда умирает богатырь, у него жена остается. Кюмюжек-Ару молодую одинокой, богатырь, не оставь». Ак-Кобен, давно ожидавший этого предложения, чтобы «покуражиться», просит времени на размышление.

Богатырский конь Алып-Манаша приносит ему золотую целебную пену, половину проглатывает сам, половину дает проглотить своему хозяину. От этого у обоих силы в шесть раз умножились, в десять раз оба они статнее стали. Алып-Манаш разрывает железные цепи, поднимается из ямы, находит свои доспехи, вооружается и вызывает Ак-Кана на смертный бой. Уничтожив его войско, он убивает самого хана в единоборстве, сбивает одним богатырским щелчком все семь голов людоеда Дельбегена («метко по сростку голов его щелкнул») и стальной саблей разрубает пополам жену хана и его дочь Эрке-Каракчи, виновную, как и ее злобный отец, в смерти стольких славных богатырей: «С дочерью своей — Эрке-Каракчи — сколько лошадиной крови

вы пролили, сколько богатырей загубили» (Б: Эрке-Каракчи на огненно-рыжем коне принимает участие в битве вместе с отцом; Алып-Манаш ударяет ее тугой восьмигранной плетью между глаз).

Пленников Ак-Кана богатырь отпускает в родные места, весь его народ он кладет в правый карман, а скот — в левый и таким образом увозит их на свою родину.

На обратном пути Алып-Манаш, «всем телом встряхнувшись», превращается в грязного и неопрятного тас-таракая (лысого и паршивого старика), а богатырский конь его, покатавшись по земле, становится малорослой скверной клячей. У реки они встречают старика-перевозчика, который оплакивает своего погибшего друга Алып-Манаша и рассказывает о предстоящей свадьбе Кюмюжек-Ару. Но выловленная им девятигранная стрела не заржавела и блестит, подобно солнцу, а сам герой, приняв свой настоящий вид, успокаивает старика.

В образе тас-таракая Алып-Манаш подъезжает к стойбищу Байбарака. В пути он встречает Кан-Чурекея (мужа Эрке-Коо), который тоже едет на свадебный той. Этот той ему не по душе, он вспоминает Алып-Манаша. Превратившись в муху, герой обгоняет своего спутника. В шестигранном аиле он видит невесту Кюмюжек-Ару, окруженную женщинами, которые заплетают ее косы. Он обменивается с ней песнями, в которых выспрашивает ее, добровольно ли она согласилась выйти за Ак-Кобена, и намекает на свое возвращение. Верная памяти своего мужа, Кюмюжек-Ару с радостью встречает весть о его приходе. Жених несколько раз безуспешно пытается отогнать назойливого оборванца. Почуяв беду, он обращается в серого журавля и вылетает через дымовое отверстие юрты. Алып-Манаш, «встряхнувшись всем телом», принимает свой настоящий вид, стреляет в журавля из железного лука с семьюдесятью двумя тетивами. «Когда стрела на землю падать стала — вслед за ней журавлиные перья и пух посыпались» (Б: «Стрела скользнула по темени журавля. С тех пор и поныне журавль живет с этой отметиной. Алтайцы журавлиного мяса не едят. „Эта птица, — говорят они, — хотя и поганая, но человеческой крови“»).

Алып-Манаш выпустил из своих карманов людей и скот Ак-Кана, и они поселились на его земле (обычная форма угона вражеского народа и скота в алтайских сказках). Уничтожив изменника Ак-Кобена, Алып-Манаш устроил праздник для всего народа и зажил счастливо на своей земле.

Кроме опубликованного варианта Улагашева Горно-Алтайский научно-исследовательский институт истории, языка и литературы располагает рукописным вариантом, записанным в начале 1957 г. заведующим сектором литературы С. С. Суразаковым от алтайского сказителя Очубая Алексеева (из племени куманды). Согласно рассказу сказителя, частично совпадающему со сведениями, записанными от Улагашева, сказание это бочатское (телеутское) и завезено к кумандинцам из бывшего Кузнецкого уезда лет сто назад знаменитым бочатским сказителем по имени Кобёк (из с. Тон-Аскак). От Кобёка это сказание перенял сказитель Дьаймат, а от Дьаймата — Алексеев, который слышал и самого Кобёка. По словам Алексеева, Улагашев использовал для своего варианта тот же источник. Этим объясняется сходство новой записи со старой во всех существенных подробностях. Некоторые расхождения наблюдаются в именах действующих лиц. Своего героя Алексеев называет не Алып-Манаш, а Алпомыш — вслед за Кобёком, Дьаймат называл его Акпомыш (вероятно, с позднейшим переосмыслением). Мать героя прозывается Эже-Буудей, сестра его

сохраняет, как в кунгратской версии, старое эпическое имя Карлагач (Ласточка), муж ее — Эрке-Мендирем, дочь Ак-Кана — Алтын-Манжак, старик-перевозчик — Оржобок. Алпомыш отправляется в брачную поездку в страну Ак-Кана не для себя, а для «слабосильного богатыря» Ак-Кобена, выступающего в дальнейшем в той же роли друга-предателя. Сватовство героя к Кюмюжек-Ару с обычными для первой части сказания брачными состязаниями отсутствует и здесь, как в варианте Улагашева.

Были бы желательны дальнейшие записи этого сказания от алтайских сказителей, принадлежащих к другим школам, чтобы установить, насколько эта существенная черта и те, о которых будет сказано ниже, являются прочными особенностями алтайской версии.

2

С среднеазиатским сказанием об «Алпамыше» алтайский «Алып-Манаш» совпадает в настолько существенных элементах, что нельзя не признать в нем другую (очевидно, более архаическую) версию того же сказания. Совпадают имена героев (Алпамыш и Алып-Манаш) и их отцов (Байбури и Байбарак). Совпадает сюжет второй части сказания: долголетнее пленение героя и возвращение его в день свадьбы жены с соперником-самозванцем («муж на свадьбе своей жены»). Совпадает целый цикл мотивов этого сюжета, которые тем самым выделяются как древние элементы сказания.

Герой попадает в плен во время богатырского сна: сон этот имеет в богатырской сказке магический характер, в «Алпамыше» он мотивирован рационально — опьянением, но позднейший характер этой мотивировки явствует из сопоставления с анатолийскими сказками о Бейреке и даже с «Юсуфом и Ахмедом». Очевидно, огузский вариант сказания содержал первоначально мотив магического сна.

Враги пытаются убить спящего богатыря — пронзить его стрелами, зарубить мечами, но никакое оружие не берет его, так как он магически неуязвим. Сцена эта в среднеазиатской версии очень сходна с алтайской.

Спящего героя бросают в вырытую для этого глубокую яму (зиндан). Пленник посылает на родину письмо, написанное на крыльях дикого гуся. Сестра героя первая видит гуся и находит письмо. На помощь пленнику посылают его друга (названого брата). Однако в отличие от Караджана обиженный Ак-Кобен выступает в роли друга-изменника.

Герой спасается с помощью своего коня, хвост которого волшебным образом удлиняется. При первой попытке богатыря подняться хвост обрывается на середине подъема (в «Алпамыше» этот эпизод мотивирован по-новому — нежеланием Алпамыша быть обязанным своим спасением Караджану). Роль чужеземной краса-

вицы (дочери хана или тюремщика) в спасении героя, в которого она влюбляется, представляет, таким образом, более поздний романический вариант. Однако наличие этого мотива как в кунгратской, так и в огузской версии сказания («Алпамыш» — «Бамси-Бейрек») позволяет считать его достаточно древним, сложившимся еще на среднеазиатской родине огузов (т. е. не позже XI в.).

Эпизод с Кайкубатом и комические сцены между ним и ханской дочерью отсутствуют: они представляют, как мы видели, позднейшее новшество кунгратской версии.

Освобожденный из плена богатырь побеждает и убивает вражеского хана.

Следует возвращение на родину. На свадьбу жены с соперником-самозванцем герой приходит в обличье «лысого паршивца», оборванного старика тас-таракая (в алтайской сказке) или в одежде своего верного раба и помощника (в «Алпамыше»). В «Алып-Манаше» мотив этот, широко представленный в многочисленных тюркских и монгольских сказках о сватовстве, имеет более архаический характер магического превращения не только самого героя, но и его богатырского коня (герой «всем телом встряхнулся», конь «покатался по земле»). В «Алпамыше», несмотря на рационализацию (переодевание вместо превращения), еще просвечивают черты первоначальной концепции (богатырь надевает бородатую козлиную маску, в которой он становится неузнаваемым).

В подготовке развязки решающую роль играет пение свадебных частушек с невестой, за которым следует узнание (сцена олана в «Алпамыше»).

Герой убивает соперника-самозванца из своего богатырского лука. Следы этой развязки сохранились во всех версиях «Алпамыша», как и в «Бамси-Бейреке», хотя в большинстве случаев в смягченной форме (стрельба из богатырского лука хозяина как форма узнания). Сказочное превращение соперника в журавля в «Алып-Манаше» представляет, по-видимому, позднейший мотив, связанный с этиологической легендой («отметина» на голове птицы).

Наиболее существенное сюжетное отличие алтайской версии представляет роль Ак-Кобена как друга-изменника, приносящего ложное известие о смерти героя с целью завладеть его мнимой вдовой. Эпизод неудачной поездки Караджана на выручку друга (после получения от него письма, принесенного диким гусем), несомненно, представляет вариант, аналогичный поездке Ак-Кобена, но неудача Караджана в узбекской версии Фазила Юлдашева и в ряде других редакций обычно мотивируется (довольно искусственно) нежеланием самого Алпамыша быть обязанным другу своим спасением: он обрубает брошенную ему веревку на половине подъема и падает обратно на дно ямы.

В некоторых вариантах этого эпизода сохранилось, однако, как было указано выше, более отчетливое отражение первоначаль-

ной роли Караджана как друга-изменника, мотивированной его «обидой» на Алпамыша. Каракалпакская версия содержит этот эпизод в форме, наиболее близкой алтайской сказке: Караджан обижен тем, что его друг вспомнил о нем после всех своих родичей, и готов уже (подобно Ак-Кобену) оставить Алпамыша в подземелье; Алпамыш умоляет простить его; Караджан смягчается, после чего следует обычный рассказ о неудачной попытке вытянуть Алпамыша из ямы, прерванной, в данном контексте еще менее мотивированно, чем обычно, отказом этого последнего от дружеской помощи, которой он сам только что добивался. В сходной форме мотив обиды содержится и в таджикской версии (Т 1—2). В узбекском варианте Джурабаева Алпамыш также пренебрегает помощью Караджана. Обиженный тем, что Алпамыш спросил о нем после всех своих родичей, даже после Култая, Караджан, вернувшись в Кунграт, переходит на сторону Ултана и становится его везиром. Алпамыш убивает его вместе с самозванным женихом.

В «Бамси-Бейреке» ложную весть о гибели Бейрека также приносит жених-самозванец, обманщик Ялтачук, посланный отцом героя узнать о его судьбе. Эпос сохранил смутное воспоминание о том, что Ялтачук был другом героя: Бейрек когда-то подарил ему свою рубашку, которую сшила ему Бану-Чечек (см. выше, стр. 156).

Следы эпизода, аналогичного неудачной поездке Караджана, сохранили и татарская сказка, и казахский «Джелкилдек». Герой и здесь посылает птицу вестником на родину, однако цель последующей поездки забыта и получила позднейшее, рационалистическое истолкование: доставить пленнику пищу и питье, без которых он не мог прожить во время долголетнего плена.

Неразвитым остался этот эпизод и в киргизской поэме «Джаныш и Байыш», где Куланчи и Тама находят пленного богатыря, но по его просьбе не предпринимают ничего для его спасения.

Как будет показано в дальнейшем, фигура друга-изменника, выступающего в роли жениха-самозванца и вестника мнимой гибели героя, известна и в западных версиях сказания о возвращении мужа (например, в русской былине «Добрыня и Алеша», в английской поэме XIII в. «Король Горн» и др.). Это совпадение подтверждает большую древность указанного мотива.

Героический образ Караджана, облагороженный кунгратскими сказителями, сохраняет печать известной сюжетной двойственности: по-видимому, он объединяет две первоначально самостоятельные сюжетные роли — соперника-самозванца (может быть, друга-изменника, подобно Ак-Кобену) и помощника в сватовстве (как обычно, друга или названого брата жениха).

Не случайно, может быть, он носит и имя-прозвище Караджан (букв. «черная душа»), в казахской сказке Диваева — Карабай (букв. «черный бай»).

Ряд эпизодов и действующих лиц «Алпамыша» в алтайской версии отсутствует: Кайкубат и влюбленная царевна (с соответствующими комическими сценами), Ядгар (богатырский сын) и связанные с ним сцены, отдельные эпизоды возвращения (встреча с пастухом Култаем, сцены со старыми родителями, с сестрой, свадебные игры с участием неузнанного хозяина — «улак», стрельба из лука и т. д.).

Не следует думать, что все эти элементы среднеазиатской версии являются позднейшим новшеством: напротив, в ряде существенных мотивов, отсутствующих у Улагашева (образ Ядгара, роль Култая, стрельба из лука), среднеазиатские версии соприкасаются, с одной стороны, с монгольским сказочным эпосом («Гесериада»), с другой — с древнейшим отражением того же сказания в «Одиссее» Гомера. Рассказ о возвращении мужа в варианте Улагашева вообще значительно короче рассказа о пленении и освобождении героя и носит следы большой поспешности в изложении. Возможно, мы имеем здесь дело с позднейшим пропуском ряда эпизодов, с укороченным вариантом.

Можно думать, что таким же новшеством алтайской сказки является отсутствие в ней первой части сказания — героического сватовства. Следы этого «первого круга» повествования сохранились в достаточно явных противоречиях второго. С одной стороны, нелюбимая и покинутая героем жена Кюмюжек-Ару становится в дальнейшем героиней сказания о возвращении мужа. Родители «заранее» выбрали своему сыну красавицу-жену (обручение с колыбели?), хотя в богатырской сказке (в частности, и в алтайской) герой обычно добывает невесту подвигом, даже если она «суждена» ему или обручена с ним заранее (см. ниже, стр. 271 сл.). С другой стороны, «суженой» Алып-Манаша является дочь Ак-Кана, рожденная с ним в один день и предназначенная, как он узнает из «книги мудрости», стать его женой («мой очаг вместе с ее очагом разожжен, моя постель вместе с ее постелью постлана»). Однако, отправившись в обычное богатырское сватовство, Алып-Манаш сразу попадает в плен к Ак-Кану, а потом, освободившись из плена, безжалостно убивает свою «суженую» и возвращается к нелюбимой жене. Очевидно, герой первоначально добывал назначенную ему судьбой невесту обычными для богатырской сказки подвигами — состязаниями, как в «Бамси-Бейреке» или «Алпамыше», но от этой первой части сказания в «Алып-Манаше» сохранилась лишь завязка обычного типа, в которой герой узнает о существовании «суженой» и, вопреки советам своих родителей, выезжает в опасное сватовство.

Неполнота начала алтайской сказки подтверждается также отсутствием традиционного биографического зачина — рассказа о чудесном рождении героя, имеющего в богатырских сказках этого типа почти повсеместное распространение. Все среднеазиатские

и ближневосточные версии сказания об Алпамыше — Бамси имеют подобное начало.

Архаические черты алтайской версии несомненны: героический эпос выступает здесь с чертами богатырской сказки, более древними, чем в среднеазиатских и ближневосточных версиях.

Богатырской сказке принадлежат и образ самого героя, сказочного великана — алпа, магически неуязвимого, и роль его коня, способного на волшебные превращения и наделенного сверхчеловеческой мудростью, единственного помощника героя в сватовстве, чудесным образом избавляющего его из плена. Подобно своему коню, и герой обладает даром магических превращений: на свадебный пир своей жены он, «встряхнувшись», является в образе старого тас-таракая.

Сказочный характер имеет и свадебная поездка героя. Имя предназначенной ему невесты, «суженой», он узнает из «мудрой книги». Страна ее лежит на краю света, «где небо с землей сходится», это — страна, откуда нет возврата («назад следов нет»). Путь туда лежит через широкую реку, которую «на крылатом коне не перелететь, на семивесельной лодке не переплыть». В основе этих сказочных образов, несомненно, лежат древние мифологические представления о «потустороннем мире» — царстве мертвых, лежащем за недоступным водным рубежом. Обращает на себя в этом смысле внимание фигура старика-перевозчика в берестяной лодке, которую «в день на коне не объедешь» (ср. с Хароном античной мифологии). Переступив границы этой страны, герой засыпает магическим сном.

Сказочный характер имеют и враги героя: злобный Ак-Кан и, в особенности, семиглавый великан-людоед Дельбеген, выезжающий на бой верхом на сивом быке, в шаманистской мифологии главный из богатырей подземного мира, выступающий в свите властителя этого мира, черного бога Эрлика.

Как во всех богатырских сказках, имена действующих лиц и географические названия имеют не исторический, а сказочный характер и не могут быть приурочены к более определенному месту и времени.

Таким образом, алтайская богатырская сказка «Алып-Манаш» дает представление о наиболее архаической версии сказания об Алпамыше, однако с той существенной оговоркой, что поздняя редакция Улагашева никак не является прямым источником огузского и кунгратского эпоса и в ряде случаев обнаруживает характерные местные особенности: позднейшие оригинальные отклонения, а также неполноту и искажения в передаче древнего сюжета, который в отдельных существенных подробностях мог сохраниться в более архаической форме в той или иной из позднейших среднеазиатских редакций эпоса.

Подобно огузской и кыпчакской версиям «Алпамыша», алтайский «Алып-Манаш» связан с докунгратским этапом развития ска-

зания, который мы отнесли, по среднеазиатским материалам, к периоду, предшествовавшему монгольскому завоеванию и передвижению огузов и кыпчаков на запад и юго-запад (до XI—XII вв.). Алтайская сказка записана в непосредственном соседстве с древнейшей родиной огузов в предгорьях Алтая, которую они покинули до IX в. Это позволяет отнести возникновение не дошедшего до нас прототипа сказки к древнейшему периоду известной нам истории огузов — к эпохе тюркского каганата (VI—VIII вв.).

Сопоставляя перечисленные версии сказания, слагавшиеся на протяжении ряда столетий, мы можем проследить постепенное распространение сказания об Алпамыше на огромной территории, занятой в то время тюркскими кочевыми племенами, от Алтая через Среднюю Азию до Урала—Волги и Малой Азии.

В древнейшей форме богатырской сказки, современным отражением которой является алтайский «Алып-Манаш», сказание это существовало в предгорьях Алтая уже в VI—VIII вв.

Отсюда оно было занесено огузами в низовья Сырдарьи, где засвидетельствовано в IX—X вв., по показаниям позднейших исторических источников (Абулгази, около 1660 г.). У огузов это сказание получило самостоятельное развитие, войдя в цикл богатырских песен о Салор-Казане. Здесь оно было перенесено на Бейрека, бека внешних огузов, «помощника» Казана. Отсюда при сельджуках (XI в.) оно проникло в Закавказье и в Малую Азию; поздним, сильно феодализованным отражением этой версии в литературной обработке конца XV в. является «Рассказ о Бамси-Бейреке» в «Китаб-и Коркут» (рукопись XVI в.). Для его ориентировочной датировки отправной точкой может служить взятие Байбурда огузами (середина XIV в.). Народную форму той же огузской версии сохранили анатолийские сказки.

С передвижением на запад кыпчакских племен сказание это в XII—XIII вв. проникло в другой самостоятельной версии в Казахстан, Башкирию и на Волгу. Эта версия, отразившаяся в башкирской и казанско-татарской сказке, известна только в сильно модернизованных и демократизованных формах современных побывальщин, которые сохранили, однако, некоторые ей одной присущие архаические черты (старый табунщик как соперник героя).

Кочевые узбеки Шейбани-хана (начало XVI в.) перенесли сказание об Алпамыше в Южный Узбекистан (Байсунское бекство в кунгратской версии), где на основе древней богатырской песни или сказки, принесенной кунгратцами с их приаральских кочевий, сложился героический эпос «Алпамыш», получивший в дальнейшем распространение среди узбеков, каракалпаков и казахов.

Эту хронологическую последовательность выделения огузской, кыпчакской и кунгратской версий не следует рассматривать как генетическую филиацию. Версии эти не происходят одна из другой, т. е. кыпчакская версия не происходит из огузской или кунграт-

ская — из огузской и кыпчакской. Каждая из них — своеобразное «ответвление» от древнего источника, самостоятельно продолжает и развивает общее наследие в конкретных исторических условиях последующей обособленной жизни. Не исключается также, что сказание уже в древнейшей достижимой для нас форме имело параллельные варианты: например, героическое сватовство могло рассматриваться как состязание между женихами или как состязание женихов с невестой, богатырской девой; соперник-самозванец мог быть другом-изменником или старым табунщиком, которому герой обещал отдать невесту за чудесного богатырского коня, необходимого для совершения подвига; в рассказе о возвращении мужа мог быть или отсутствовать богатырский сын.

Переработка каждой версии была очень значительна; огузская версия в особенности, несмотря на то что она была записана ранее других, обнаруживает совершенно самостоятельные черты, связанные с влиянием феодальных отношений и мусульманской идеологии. Напротив, кунгратский «Алпамыш», несмотря на свое хронологически более позднее ответвление от общего источника (а может быть, именно *благодаря* этому обстоятельству), сохранил гораздо большее сходство с алтайским «Алып-Манашем» и со всем кругом богатырских сказок тюркских и монгольских народов Южной Сибири и Центральной Азии (см. ниже, стр. 303).

Поскольку переработки эти имели не механический, а творческий характер, они обнаруживают в каждом случае *качественное своеобразие*, которое объясняется историческими особенностями жизни данного народа. Каждая национальная версия эпического сказания отражает лицо народа, ее создавшего, характерные особенности его общественной жизни, быта и верований.

Не менее существенные различия обнаруживают различные версии сказания, рассматриваемые с историко-типологической точки зрения как последовательные ступени развития эпического жанра. Следует в особенности отметить, что кунгратский героический эпос в его трех национальных редакциях (узбекской, каракалпакской и казахской) представляет в идейном и художественном отношении явление, качественно совершенно новое по сравнению с богатырской сказкой или с героической «былиной» (краткой эпической песнью), из которой он сложился.

В историко-типологическом отношении алтайский «Алып-Манаш» представляет древнюю богатырскую сказку с сюжетом, ограниченным родовыми и семейными отношениями патриархального общества, для которых тема богатырского сватовства особенно характерна. Мы увидим дальше, что по идейно-художественному содержанию, по традиции мотивов и образов произведение это тесно связано с архаическими типами сказочного фольклора тюркских и монгольских народов. На прослеженном нами пути эта древняя богатырская сказка, рассказывающая о поездке героя за невестой в «страну, откуда нет возврата» («Барса келмес»),

в процессе развития самих народов от патриархально-родового до феодального строя превратилась в героический эпос, наполненный конкретным историческим содержанием: врагами Алпамыша в среднеазиатском эпосе сделались «язычники»-калмыки, исторические враги среднеазиатских тюркских народов в XV—XVII вв., а на Кавказе — «гяуры» (христиане) Гурджистана (т. е. Грузии), бек крепости Байбурд, коварно захвативший в плен Бейрека и его сорок джигитов и бросивший их в подземелье.

Этот путь трансформации древнего эпического сказания от богатырской сказки к героическому эпосу имеет весьма существенное типологическое значение для теории развития эпоса. Следует, однако, оговорить, что сказочное происхождение сюжетов героического эпоса, которое в свое время в общей форме отстаивал Вильгельм Вундт в своей «Психологии народов» и вслед за ним Панцер — специально для германского эпоса (*599*, 348—515; *559*), отнюдь не имеет того универсального значения, которое хотели придать ему эти ученые. Еще менее могут удовлетворить новейшие теории зарубежной фольклористики, пытающиеся в подновленном виде возродить концепции так называемой мифологической школы (*596*; для германских эпических сказаний с обзором новейшей литературы — *579*, 1—21). Например, нет никаких оснований считать, что русские былины, южнославянские юнацкие песни или французские chansons de geste явились результатом трансформации древних богатырских сказок или, тем более, мифов, несмотря на наличие в них отдельных мотивов сказочного происхождения, кстати, гораздо более обильных, как на западе, так и на востоке, в более позднем романическом эпосе периода развития феодализма (рыцарском и народном романе).[29] Русские, южнославянские, старофранцузские эпические сказания и героические песни (подобно богатырским песням казахско-ногайского цикла в Средней Азии) сложились на более поздней ступени общественного развития и потому имели в самой основе своей более исторический характер, отражая судьбы народа в форме героической идеализации. Иначе — в эпическом сказании об Алпамыше или у германских народов в сказании о юном Зигфриде, драконе и кладе, о сватовстве и гибели Зигфрида, которые представляют бесспорные примеры трансформации богатырской сказки в героическую эпопею — трансформации, засвидетельствованной в том и в другом случае на протяжении столетий в ряде последовательных версий, филиация которых может быть восстановлена сравнительно-историческим исследованием и крайне интересна и поучительна с теоретической точки зрения (*164*, 65 сл.).

Добавим, что современные народные сказки, башкирская и татарская, бытующие в крестьянской среде, придали сюжету

[29] Об использовании сказочной фантастики в средневековом романическом эпосе см. *165*, 378 сл.

демократическую и частично модернизованную окраску: башкирский Алпамыша становится сыном бедного ханского табунщика, татарский Алпамша — простой пастух, который сватается к ханской дочери; первый со своим товарищем ловит рыбу бреднем, второй в состязании с другими женихами должен подняться в гору с тяжелыми жерновами под мышкой; его богатырский лук стал «ружьем весом в семь батманов», который могут поднять «только тридцать-сорок человек».

Так историческая и социальная действительность по-разному отражается в поэтическом творчестве народных сказителей на каждой ступени его развития, наполняя старинный эпический сюжет актуальным для своего времени идейным и общественным содержанием, но мера и характер этого историзма различны на разных ступенях развития народа и в разных условиях его исторического существования.

Часть II

БОГАТЫРСКАЯ СКАЗКА

Алтайская богатырская сказка «Алып-Манаш» и родственные по сюжету казахские («Джелкилдек» и др.) представляют тип сказания об Алпамыше, более архаический, чем героический эпос в его кунгратской и огузской редакциях. Сказочный образ богатыря-великана (алпа) и чудесный характер его подвигов, прежде всего центрального в этом сюжете — героического сватовства, довольно явственный мифологический фон многих мотивов и образов, отсутствие конкретной исторической локализации и более широкой общественно-политической, народной и государственной перспективы, выходящей за рамки патриархальной семьи и рода, — все эти признаки заставляют видеть основу сюжета Алпамыша в богатырских сказках, типологически наиболее древнем эпическом жанре фольклора тюркоязычных и исторически с ними связанных монгольских народов Южной Сибири и Центральной Азии. Сопоставление «Алпамыша» с многочисленными родственными по сюжету или отдельным типичным мотивам богатырскими сказками названных народов освещает вопрос о происхождении и первоначальном характере этого сказания.

Из обширного материала богатырских сказок мы привлекаем прежде всего богатые по содержанию и неоднократно записанные сказки народов Алтая — собственно алтайцев («алтай кижи», по старой, неправильной терминологии — «ойроты», или «алтайские калмыки») и шорцев. Сказки алтайцев, в географическом и историческом отношении более непосредственно связанных с кочевыми народами Средней Азии, представляют особенный интерес и в ряде случаев , как это ясно на примере «Алып-Манаша», сохранили более архаические формы сюжетов среднеазиатского эпоса. Для широкого сравнения привлекаются по мере необходимости богатырские сказки хакасов (по старой терминологии — «минусинские татары», или «абаканцы»).[30]

---

[30] Богатырские сказания алтайцев: *296*, ч. I; *86*, 89—167; *250*; *17*; *342*; *356*; *357*; ср. *290*; *288*; *337*. Шорские сказки: *296*, ч. I, 310—399; *133*; *11*; ср. *291*. Богатырские сказки хакасов: *573* (нем. перевод); *296*, ч. II. См. также *406*.

Несмотря на географическую близость, каждый из этих маленьких народов представляет в этническом, как и в языковом, отношении вполне самостоятельную группу с очень своеобразными чертами национального фольклора; однако при сопоставлении отчетливо выступают существенные общие черты, основанные частью на общности происхождения, частью на древней исторической близости и сходных условиях исторического развития.

Еще более далекие связи устанавливаются с якутскими «олонхо» (*368*; *391*; *252*). Сложившиеся в своих древних основах еще на южной родине якутов, тесно общавшихся с тюркоязычными и монгольскими народами Южной Сибири (*256*, 269—298), они в ряде случаев, несмотря на оригинальные особенности позднейшего национального развития, представляют как бы контрольный материал, позволяющий выделить элементы древней традиции в богатырских сказках народов Алтая.

С этой же точки зрения особенно важное значение для исследования богатырской сказки имеет богатый сказочный эпос монгольских народов. При всем его своеобразии наличие общих традиций, объединяющих его с богатырской сказкой тюркоязычных народов Сибири на основе многовековой исторической близости этих народов, не подлежит сомнению и может быть прослежено в идеях и образах, мотивах и сюжетах и в ряде особенностей поэтического стиля. В целом монгольские сказки имеют более архаический характер, древняя сказочно-мифологическая фантастика выступает в них особенно отчетливо; с другой стороны, на более глубокую основу первоначальных шаманистских верований обычно накладывается более или менее сильный отпечаток религиозного учения и мифологии ламаизма. Мы привлекаем для сравнения старые записи Г. Н. Потанина из Северо-Западной Монголии (*285*), ойратские «былины» в переводах акад. Б. Я. Владимирцова (*244*), халха-монгольские героические сказания, некоторые бурят-монгольские богатырские сказки (*36*; *12*), а также «Повесть о хане Харангуе» (*312*) и эпос о Гесере (*106*[31]) как позднейшие литературные обработки устных эпических сказаний, совпадающие с тюркским и монгольским сказочным эпосом в целом ряде традиционных по происхождению мотивов и эпизодов.

Для установления предыстории сказания об Алпамыше существенное значение имеет наличие древней и прочно сложившейся традиции разработки этого сюжета (в особенности эпизодов богатырского сватовства) в алтайской сказке и в монгольском сказочном эпосе, имеющих значительные черты сходства, несомненно, указывающие на общность происхождения.

Ближе всего по характеру к среднеазиатскому героическому эпосу стоят казахские богатырские сказки (*296*, ч. III — «Джел-

[31] Содержит перевод первых семи песен восточномонгольской версии (пекинский ксилограф 1716 г.). Ср. *577*. Из старых записей: *286*, 3—131; *116*; *358*.

килдек», «Кан-Шентей», «Эркем Айдар», «Дудар-кыз»; *282*, 47—198 — «Таласпай-Мерген», «Ер-Тюстюк», «Алеуко-батыр», «Мерген-Дарьиши»), в которых элементы сказочной фантастики в значительной мере ослаблены, выступают как изолированные пережиточные мотивы на фоне героического повествования, обогащенного реалистическими чертами бытового и исторического характера. В этом смысле казахские сказки сближаются в особенности с кунгратской редакцией «Алпамыша» как сложившиеся в сходных социальных условиях и в близкой по характеру этнической и историко-географической среде.

Сказание об Алпамыше состоит из пролога и двух частей: пролог рассказывает о чудесном рождении и богатырском детстве героя, первая часть — о героическом сватовстве, вторая — о пленении героя, его освобождении и возвращении на родину в день свадьбы жены с захватившим ее в свою власть соперником-самозванцем. Каждый из этих трех разделов имеет свою историю, засвидетельствованную в аналогичных по содержанию богатырских сказках.

Глава I. ПРОЛОГ

1

Пролог, являющийся вместе с тем и завязкой действия, сообщает о чудесных обстоятельствах, при которых родился герой.

Мотив чудесного зачатия и рождения будущего героя имеет широкое распространение в мифе, сказке и эпосе (*518*; *519*; *87*, 533—538). В своих наиболее архаических формах он связан с первобытными представлениями о партеногенезисе (т. е. девственном зачатии), восходящими к эпохе материнского рода: герой родится от того, что его мать съела волшебное яблоко (во многих волшебных сказках) или испила воды чудесного источника, от запаха цветка, от солнечного света, дождя, ветра и т. п. Народное воображение, стремившееся к поэтической идеализации образа эпического героя, охотно пользовалось для этой цели традиционными сказочными мотивами, основанными на мифологических представлениях и верованиях более древней эпохи, но утративших с развитием общества свое первоначальное мифологическое содержание.

В богатырской сказке и в более позднем героическом эпосе народов Средней Азии почти универсальное распространение имеет зачин, рассказывающий о бездетных, уже состарившихся родителях, которые вымаливают у бога или у какого-нибудь чудесного покровителя долгожданного наследника — будущего героя эпического повествования. Мотив этот широко представлен и

в волшебной сказке народов Ближнего Востока и Средней Азии (арабской, персидской и тюркской). Из фольклора он давно уже проник в классическую литературу этих народов, как о том свидетельствуют «Лейли и Меджнун» Низами (XII в.), «Фархад и Ширин» Навои (XV в.) и др., а также многочисленные тюркские народные романы позднейшего происхождения, как среднеазиатские («Сейпуль-Малик», «Хемра» и др.), так и ближневосточные («Шах Исмаил», «Аслы и Керем» и многие другие) (*584*, 63).

В богатырских сказках тюркоязычных народов Сибири (алтайцев, шорцев, хакасов и др.) богатырь обычно сын бездетных старика и старухи, достигших семидесяти, восьмидесяти, иногда ста лет. Обстоятельства чудесного рождения долгожданного наследника не всегда одинаково ясны. Участие отца для рождения младенца как будто не нужно: отец уезжает в далекую, иногда долголетнюю поездку, в поход против врага,[32] чаще всего, по собственному желанию или по совету жены, — на продолжительную охоту.[33] Последний мотив закрепляется и, может быть, основан на обычае: не только в богатырской сказке, но также в позднейшем героическом эпосе и народном романе («Алпамыш» Фазила Юлдашева, «Козы-Корпеш», «Тахир и Зухра» и др.), когда будущей матери богатыря наступает время рожать, ее супруг неизменно уезжает на охоту; возвращающемуся спешат сообщить «добрую весть» и получить награду («суюнчи»).

Когда отец, вернувшись после длительной отлучки, встречает в доме родившегося в его отсутствие долгожданного ребенка, он нередко испытывает сомнения в своем отцовстве: архаическое представление о чудесных обстоятельствах рождения вступает здесь в противоречие с позднейшими, более рациональными представлениями.

В шорской сказке «Ак-Кан», записанной Н. Дыренковой (*133*, 159 сл.), другой вариант — сказителя Морошки — имеет заглавие «Алтын-Тойчи и Алтын-Тана» (*11*, 151 сл.), мотив этот едва обозначен. Старуха Алтын-Арыг посылает своего мужа старика Ак-Кана в тайгу охотиться на птиц и зверей. Старик Ак-Кан уезжает на девять дней (у Морошки более правильно — на девять лет); по возвращении он видит, что в его дворце сидят за золотым столом «юноша и девица» (у Морошки — «мальчик и девочка»), по объяснению матери, — «сын и дочь наши, добрыми духами нам посланные» (вариант Морошки). Дети, поднявшись, приветствуют Ак-Кана: «Здравствуй, отец!». «То увидев, Ак-Кан правой стороной рта улыбнулся, правую руку подал: „Если вы мои дети будете, здравствуйте тоже“» (ср. у Морошки: «Если отцом меня называете,

---

[32] Шорск.: «Аран-Тайджы» (*296*, ч. I, 415 сл.); хакасск.: «Ак-Хан и Айдолей-Мирген» (*573*, 49 сл.), и др.

[33] Алт.: «Хан-Мерген» (*250*, 196 сл., 202 сл.); шорск.: «Алтын-Тайджи» (*296*, ч. I, 366 сл.), «Картыга-Перген» и «Ак-Хан» (*133*, 10 сл.), и др.

моими сыном и дочерью будьте, мое старое сердце порадуйте, в моем жилище живите, моими наследниками останетесь»).

В другой шорской сказке — «Картыга-Перген» — конфликт выступает более отчетливо и остро. Старик Алтын-Кан покидает свою бездетную жену и отправляется охотиться на шесть лет в золотую тайгу. По возвращении домой он находит жену свою беременной. «Жена моя, Алтын -Көөк, [ты] до сего времени, до старости ребенка не родила [сказал]. Теперь, когда я в золотую тайгу поднялся, без меня каким образом беременной стала? [сказал]. Да, в большом стойбище хороших людей нет разве! В мое отсутствие распутничать, как видно, стала. Поэтому и беременной стала! [сказал]». Когда родился богатырский младенец, Алтын-Кан подвергает его испытанию. «Алтын-Кан сказал: „Если [это] мой ребенок, — что бы ни случилось — он все равно не умрет. Если чужой ребенок [другого человека], то умрет!“ [сказал]». Ребенок «покатился — пополз», открыл настежь дверь, вышел, на верхушку лестницы забрался, стремительно спустился, переступая со ступеньки на ступеньку. При каждом движении богатырского младенца Алтын-Кан повторяет свое испытание: «Если действительно мой ребенок, то и там даже не умрет, если чужой ребенок, то умрет!». И так до трех раз. Ребенок выдерживает испытание (*133*, 11).

В алтайской сказке «Хан Мерген» бездетный старик-отец, оплакивающий свое горе, уезжает в тайгу на охоту, сражается с вражеским богатырем, покоряет его народ, потом возвращается в свой дворец и узнает, что за время его долговременной отлучки у него родился сын. «Вошел в золотой дворец с копьем в руке из черной стали, остановился меж очагом и дверью. Как от радуги, был свет от двух глаз новорожденного. „Что у тебя за роди́ны, ни раньше — ни позже? Что у тебя за ребенок? Живем себе дома молчком и рожаем детей незаконных. Так вот ты какая жена!“. Замахнулся копьем на дитя и хотел ударить, но мать бросилась на защиту ребенка и стала бороться с мужем». Жена говорит хану Мергену: «Когда нет дитяти, ты же скорбишь и плачешь, а когда народилось, ты хочешь умертвить. О правде спроси у Бурыл-бурхана». Как объясняется в сказке, Бурыл-бурхан — «толмач-посредник» верховного божества «Еты-бурхан» («Семерица бурханов», т. е. семизвездие) и является «покровителем» хана Мергена. Бурыл-бурхан дает младенцу коня и нарекает ему имя. «Здравствуй! — говорит ему Бурыл-бурхан. — Когда не было у отца твоего детей, он плакал, я ему дал дитя; пусть имя твое будет Кыс-Мерген — имеющий красно-чалого коня» (*250*, 200—202).

То же повторяется при рождении второго сына. Хан Мерген опять уезжает на охоту в тайгу; когда он возвращается, в доме праздник по случаю рождения ребенка. «Что случилось у меня здесь?» — «Жена нашего хана родила дитя, радуемся этому и устроили пир». Хан Мерген соскочил с коня, черные глаза его на-

лились кровью, вошел в аил. «Какая такая баба, когда нет меня, родит незаконных детей? Пусть имя мое забудется, если я не рассеку черную печенку твою вместе с ребенком». Младенцу, спасенному из рук хана Мергена, имя и коня также дает Бурыл-бурхан. «Бурыл-бурхан поднялся к семи бурханам и говорит: „Чтобы без наследника не осталось владение, я дал сына, а он отгоняет его. Что делать теперь с ханом Мергеном? Пусть будет по имени Куманак, имеющий красно-рыжего коня“» (*250*, 203—204).

Братья Кыс-Мерген и Куманак, изгнанные отцом, живут вне его дома как «незаконные». «Мы родились незаконно, скитаясь умрем, а вы, родившиеся законно, живите дома», — говорят они родителям.

В дальнейшем они встречают своего младшего брата, «законнорожденного». «Если ты сын будешь хана Мергена, то мы — разные: ты — законнорожденный, а я — незаконнорожденный», — говорит ему Куманак. Но младший брат предлагает ему свою дружбу: «Не питались ли мы сосками одной матери, не лежали ли мы в утробе одной матери? Где ты будешь умирать, там и я с тобой умру, не отстану, куда ты поедешь» (*250*, 207).

Слово «незаконнорожденный» — «сураз», как и самое понятие незаконного, внебрачного рождения, относится к более позднему времени, к уже прочно сложившимся отношениям патриархальной семьи. На самом деле, как правильно разъясняет Г. Потанин, Кыс-Мерген и Куманак-Мерген — «дети, дарованные женщине богом Бурыл-бурханом», «рожденные от бессеменного зачатия, вроде Чингиз-хана, Гэсэра и предка калмыцкого народа Цороса» (*250*, 291). В казахском сказании о Чингиз-хане, зачатом матерью от солнечного луча, младшие братья также обвиняют его в том, что он незаконный сын («безродный», «ребенок без отца»), право быть властителем он доказывает, повесив свой лук на солнечный луч (*296*, ч. III, 88; *282*, 47—48).

Объяснение чудесного зачатия вмешательством божественного покровителя может быть в различной степени ясным в зависимости от большей или меньшей отчетливости лежащих в его основе мифологических представлений. Так, в вышеприведенной шорской сказке «Алтын-Тойчи и Алтын-Тана» дети-близнецы посланы бездетным старикам «добрыми духами»; «незаконнорожденные сыновья» хана Мергена в алтайской сказке «дарованы» женщине богом Бурыл-бурханом. В ряде других алтайских богатырских сказок будущий герой посылается бездетным старикам-родителям по их молитве «тремя Курбустанами» («Уч-Курбустан») (*250*, 65 сл., 156). В сказке «Ак-Би» бездетный старик-отец по совету жены сам подымается на небо к Уч-Курбустану просить у него «детской воды» («бала-су»), т. е. магического оплодотворяющего напитка. Он приезжает к «трем бурханам», обращается к ним с молитвой, и старший бурхан возвещает ему рождение трех сыновей (*250*, 128—130).

В монгольском сказочном эпосе под влиянием ламаизма с его учением о перевоплощении мотив этот получает особенно широкое развитие. Так, в дюрбютской богатырской сказке «Ирин-Сайн-Гунын-Настай-Мекеле» отцу героя, хану Мэнку-тургеле, 990 лет, матери Энкэдургеле 886 лет; младенец Ирин-Сайн, как и его братья, является на самом деле сыном одного из небесных богов («тенгиров»): он — «сын неба», «сошел с неба» (*285*, т. IV, 429, 470, 479).

Гесер-хан, которого называет здесь Потанин, сын старика нойона Санлуна и прекрасной молодой пленницы Гекше Амурчила; на самом же деле он представляет земное перевоплощение второго сына Хормуста-тенгрия — Уйле-Бутугекчи, сошедшего на землю согласно решению своего отца и тридцати трех тенгриев.

«Когда затем, в восьмую ночь первой луны, Гекше Амурчила возвращалась домой с топливом, на пути она встретила такого необыкновенного великана, что при виде его со страху упала в обморок. . . Пролежав так некоторое время и придя в себя, она вернулась домой. . .». На утро по огромным следам на снегу она дошла до горной пещеры, где увидела того же великана, сидящего на золотом троне, с бунчуком из рябого барса, в шубе и шапке из рябого барса, с бородой рябого барса. От этой встречи она понесла Гесера (*106*, 41—42).

В этом последнем рассказе в облике божественного прародителя отчетливо проступают звериные (тотемические) черты. Можно думать, что мифологические образы ламаистской религии перекрывают здесь более древние народные представления о связи чудесно-рожденного героя с божественным покровителем рода или родоначальником.

Рассказом о чудесном рождении богатырского младенца у бездетных стариков-родителей открываются также многие казахские богатырские сказки («Джелкилдек», «Дудар-кыз», «Мерген-Дарыши» и др.) и целый ряд произведений среднеазиатского эпоса: «Алпамыш» в его кунгратской и огузской редакциях, киргизская эпопея «Манас», казахские былины «Кобланды-батыр», «Шора-батыр», «Саин-батыр» и др.

В ряде случаев этот популярный зачин, несомненно, является позднейшим добавлением: в былинах о Кобланды и Шоре это видно из сопоставления более краткой и позднейшей распространенной редакции;[34] в казахской богатырской сказке «Орак, сын Алеуко»

[34] Краткий, вероятно, первоначальный вариант «Кобланды» начинается с первого подвига героя — похода против хана Казана; позднейший, распространенный, дает полную биографию героя от рождения (см. *29*, 172—173; *259*, 34 сл.). Согласно ногайскому преданию, Нарык, отец Шоры, был изгнан ханом за то, что убил его сына, пытавшегося соблазнить красавицу-жену Нарыка; Шора родился в степи во время перекочевки изгнанника; см. *19*, 34—38; *296*, ч. VII (записано в Крыму). Позднейшая казахская редакция былины о Шоре начинается с обычного рассказа о бездетных родителях, терпящих поношение за свое бесплодие; см. *127*, т. IV; *259*, 87.

бездетный отец совершает паломничество, после того как девять старших сыновей его погибли в боях с калмыками (*282*, 98).

В среднеазиатском фольклоре сказочно-мифологический характер мотива чудесного рождения значительно ослаблен по сравнению с алтайским и, в особенности, монгольским фольклором. Мотив этот обычно оформляется здесь в соответствии с господствовавшими у мусульманских народов Средней Азии религиозными суевериями и бытовой практикой врачевания бесплодия магическими средствами. Родители будущего героя совершают паломничество на могилу почитаемого мусульманского святого «чудотворца» — Али-Шахимардана («Алпамыш»), Баба-Тукласа («Шора-батыр» — *127*, т. IV; *259*, 88), Баба Омара («Саин-батыр» — *296*, ч. III, 210—211), Олав-хаджи (в узбекском дастане «Ширин и Шакар») (*165*, 143), ночуют на его мазаре. Обычно во сне им является старец, предвещающий исполнение их заветного желания; в дальнейшем этот старец становится покровителем, чудесным помощником рожденного по его предстательству богатыря. Из перечисленных божественных «покровителей» Баба-Туклас, «волосатый святой» («шашлы Азиз»), особенно популярный в казахском фольклоре, несомненно, является, подобно Коркуту, древним шаманом домусульманской эпохи. Он считается предком-покровителем («арвах») мангытских (ногайских) князей, потомков Идиге, и выступает в этой роли в эпических сказаниях о ногайских богатырях (*80*, 231—235; *259*, 134—135). Можно думать, что и в других случаях мусульманский святой в роли божественного предстателя заменил чудесного родоначальника, который мыслился сперва как отец героического младенца.

Мусульманские обычаи и представления вообще нередко перекрывают более древние, языческие. Чтобы обеспечить рождение младенца мужского пола, святому приносят в жертву «по самцу от каждого рода скота» («Алеуко-батыр» — *282*, 95—96), «жеребца, быка, барана-самца и козла» («Дудар-кыз» — *296*, ч. III, 373), «жеребца, самца верблюда и барана» («Мерген-Дарьши» — *282*, 104). Магическое значение имеет и прикосновение к священному дереву, под которым проводят ночь бездетные супруги: «Когда они пришли туда, полы одежды [его] зацепились за ветки терновника» («Джелкилдек» — *296*, ч. III, 137).

В волшебных сказках, особенно в восточных (арабских, персидских, тюркских), обычным средством магического оплодотворения является яблоко, которое подносит бездетному падишаху (иногда и его везиру) встреченный им во время паломничества (или посетивший его во сне) старик-дервиш. Яблоко это падишах должен разделить со своей супругой, а в некоторых сказках — кожицу (или сердцевину) отдать кобыле; в последнем случае одновременно с героем рождается жеребенок, его однолетка — предназначенный ему богатырский конь (*583*, 9; *470*, т. I, 545; *547*, 91). Сказки о Бейреке прочно усвоили этот мотив, широко

распространенный и в анатолийском народном романе (*537*, 453). В родственном по сюжету «Джелкилдеке» он имеет оригинальную местную форму: по молитве бездетных родителей с неба спускается чаша с медом, вкушение которого обеспечивает чудесное зачатие (*296*, ч. III, 137).

В основных версиях сказания об Алпамыше (кунградской и огузской) также сохранились в прологе бездетность родителей и чудесное зачатие, уже входившие, очевидно, в состав сказания в IX—X вв., в пору формирования эпоса об Алпамыше — Бейреке в составе цикла Коркута в низовьях Сырдарьи. Однако в огузском «Бамси-Бейреке» отсутствует паломничество на могилу святого, появившееся в кунградской версии в результате позднейшей мусульманизации: здесь бездетный Бай-Бура-бек во время пира просит у беков огузов благословения, которое имеет магическую силу. «„Пусть всевышний бог даст тебе сына", — сказали они. В тот век благословение беков было [истинным] благословением, их проклятие — [истинным] проклятием, их молитвы были услышаны» (*194*, 32).

По этому образцу построен пролог другой, несомненно, более поздней, песни «Китаб-и Коркут» — о Богачджане, сыне Дерсехана. Беки огузов и здесь во время пира по просьбе бездетного отца «подняли руки, произнесли молитву; по молитве одного богоугодного мужа бог дал [хану] дитя» (*194*, 15). В киргизском «Манасе» рождение сына Манаса, Семетея, у бездетной Каныкей происходит при аналогичных обстоятельствах, по благословению («бата») старого богатыря Кошоя. Отсутствие подобного зачина в алтайском «Алып-Манаше» объясняется, вероятно, неполнотой сохранившегося варианта.

В разработке мотива бездетности эпическая традиция также обнаруживает некоторые общие черты. Бездетные родители терпят поношение за свое бесплодие обычно во время пира. В «Алпамыше» Фазила Юлдашева братьям Байбури и Байсары, явившимся на большой той, не оказали почета, не вышли к ним навстречу, не усадили их, как знатных гостей, на мягких подстилках, обделили пловом, а сидевший у порога байбача сказал им, грубо рассмеявшись: «Окупается пир через наследников. А у кого детей нет, у того богатство перейдет в чужие руки, надежды на него плохие, потому и угощают его, как придется».

Сходный эпизод встречается в казахских богатырских сказках. В сказке «Дудар-кыз» хан, созывая своих подданных на пир, велит объявить: «Для того, кто не имеет сына, здесь нет места; для того, кто не имеет дочери, здесь нет кумыса; пусть они не приходят на этот пир». Когда бездетный Сары-бай (ср. в «Алпамыше» Байсары) и его жена, вопреки запрету, все же приезжают, никто не выходит им навстречу. Изрезав мехи с кумысом, оскорбленный бай возвращается в свой аул (*296*, ч. III, 372—373).

В связанной с «Алпамышем» казахской сказке «Джелкилдек» бездетного Сары-бая (имя, широко распространенное в сказаниях этого типа) приглашают на пир с целью насмеяться над ним. Пира на самом деле не было, бая и его жену встречает мальчишка — «лысый паршивец» («ташша бала»), который объявляет им: «Это пир для людей, у которых есть дети, это пир не для бездетных. Для того, кто имеет сына, здесь есть место, для того, кто не имеет сына, здесь нет места». Опозоренный Сары-бай, зарезав взятых с собою кобыл и вылив кумыс из бурдюков, спешит вернуться в свой аул (*296*, ч. III, 136—137).

В казахской былине «Шора-батыр» так же обращаются с отцом героя Нарык-баем (лицо, по-видимому, историческое): его не пускают на пир к хану и высылают ему навстречу безобразную старуху, которая срамит его за бездетность. Перебив своих коров и изрезав сабы с кумысом, Нарык-бай в слезах возвращается домой (*259*, 87—88).

В другой казахской былине — «Саин-батыр» — оскорбление будущему отцу героя Боз-Монаю наносят пастухи, его рабы, которые отказывают бездетному старику в повиновении и избивают его, зная, что некому за него заступиться. Боз-Монай в трогательной жалобе оплакивает свою бездетность (*296*, ч. III, 209).

В киргизской эпопее скорбит из-за бездетности Джакыб, будущий отец Манаса. Жалобу бездетного Байбури содержит и казахская версия «Алпамыша» (Каз 1—2). Древность мотива плача засвидетельствована алтайской богатырской сказкой: там старый хан Мерген, жалуясь на бездетность, поет о своем горе, и все живые существа прислушиваются к его скорбной песне: «„Нет сына охранять мое жилище, нет дочери отдать чужеродному; народ мой и скот мой останутся в пустыне“. Так говоря, он запел скорбную песню. Камни и деревья вторили эхом. Алтай-Канай гремел раскатами; птицы с лунообразными крыльями, звери с раздвоенными копытами гнались за ним. Семьдесят ханов земных, шестьдесят ханов подземных, слыша песню, все говорили: „Что за несчастный поет эту песню?“» (*250*, 197).

В «Бамси-Бейреке» бездетных родителей на пиру не оскорбляют, но отражение этого мотива сохранилось в «Богач-хане», притом в своеобразной форме, по-видимому, более архаической, чем в казахском эпосе: «Хан ханов, хан Баюндур, раз в год устраивал пир и угощал беков огузов. Вот он снова устроил пир, велел зарезать из коней жеребцов, из верблюдов — самцов, из овец — барана [жертвоприношение для обеспечения мужского потомства], в одном месте велел поставить белый шатер, в одном — черный, в одном — красный. Он говорил: „У кого нет ни сына, ни дочери, того поместить в черный шатер, разложите перед ним черный войлок, поставьте перед ним мясо черного барана; станет есть, — пусть ест; не станет, — пусть подымется и уйдет. У кого есть сын, того поместите в белый шатер, у кого есть дочь, —

в красный шатер; у кого нет ни сына ни дочери, того проклял всевышний бог, мы тоже проклинаем его, пусть так и знают"». С Дерсе-ханом поступают в соответствии с этим приказом, он вынужден покинуть пир (*194*, 14).

В отличие от огузской версии в кунградском «Алпамыше» у бездетных родителей по благословению свыше рождаются близнецы — сын и дочь. В богатырской сказке народов Сибири такой вариант мотива чудесного рождения засвидетельствован несколькими примерами: ср. шорскую сказку «Алтын-Тойчи», или «Ак-Кан» (*11*, 150 сл.; *133*, 158 сл.), хакасскую «Ак-кан и Айдолей-Мирген» (*573*, 49 сл.) и некоторые другие. Брат и сестра — однолетки, вырастающие в одиночестве (после гибели своей семьи), — нередко являются героями алтайского сказочного эпоса.[35] Их взаимная привязанность и помощь другу другу в испытаниях составляют содержание ряда типичных «семейных» сюжетов богатырской сказки (брат освобождает сестру, похищенную врагом-насильником; сестра спасает или воскрешает брата, изменнически убитого врагами, коварной женой и т. п.).

Близнецы рождаются по благословению святого в казахских сказках «Джелкилдек» и «Орак, сын Алеуко», связанных по сюжету со сказанием об Алпамыше. Сестра богатыря часто носит в среднеазиатском героическом эпосе имя Ласточка (узб. Калдыргач, каз. Карлыгаш).[36] Роль героической сестры особенно разработана в узбекских вариантах «Алпамыша», в первую очередь в классической редакции Фазила Юлдашева.

С другой стороны, в «Алпамыше», как и в «Бамси-Бейреке», одновременно рождаются герой и предназначенная ему невеста, в кунградской версии — по благословению и предстательству мусульманского святого (Али-Шахимардана). За мусульманским вариантом этого мотива скрывается древнее представление, по которому герой и его «суженая» родились в один день и час, согласно формуле алтайской богатырской сказки, сохранившейся в «Алып-Манаше»: «Мой очаг вместе с ее очагом разожжен, моя постель вместе с ее постелью постлана» (*356*, 83 и прим. 14). В результате получается, что в кунградском «Алпамыше» (узб. вар. Фазила Юлдашева) Али-Шахимардан, чудесный предстатель бездетных родителей, должен одновременно обеспечить появление на свет трех младенцев-однолеток — героя, его невесты и его сестры.

Святой, посещающий бездетного отца в чудесном сновидении, обычно предрекает, как в «Алпамыше», будущую славу героического младенца. Пророчество, таким образом, одновременно является магическим благословением. Иногда отцу предоставляется

---

[35] См. алт.: «Алтаин-Саин Салам» (*296*, ч. I, 12 сл.), «Мадай-Кара» (*250*, 107 сл.); шорск.: «Кан-Мерген» (*133*, 81), «Ай-Толай» и «Казыр-Тоо» (*11*, 31 сл., 137 сл.); хакасск.: «Ай-Меке» (*296*, ч. II, 1 сл.), и др.

[36] Ср.: «Кобланды-батыр» (*259*, 35), «Орак, сын Алеуко» (*282*, 99).

выбор: «девять сыновей или вместо них одного» («Алеуко-батыр» — *282*, 99), «много детей или одного, равного тысяче» («Саин-батыр» — *296*, ч. III, 211). Отец выбирает сына-богатыря. С чудесным сновидением может быть связано и наречение имени героя — тоже как форма магического благословения: будущий покровитель героя называет отцу его имя или обещает явиться еще раз и дать имя новорожденному.

2

Наречение имени играет весьма существенную роль в эпической биографии героя богатырской сказки как магическое благословение и предсказание его будущего героического пути. В этнографической литературе о тюркоязычных народах Сибири и Средней Азии обряд этот в настоящее время представлен очень бедно. По свидетельству Радлова, у алтайцев и хакасов имя ребенку дается сразу же после его рождения главой семейства (*565*, т. I, 315, 379; *86*, 85). Согласно старому казахскому обычаю, наречение имени происходило на третий день после рождения, при торжественном переложении младенца в колыбель. При этом собирали одноаульцев, закалывали барана (обычная ритуальная трапеза), мулла читал молитву. Имя давал «самый почетный мужчина», у богатых — чаще всего мулла, вероятно, заступивший в этой роли более древнего шамана (*255*, 58—59). По другому свидетельству, «при наречении имени и обрезании устраивается пир и приглашается ходжа» (т. е. мулла или другое «почтенное» лицо), «который должен принести счастье ребенку благословением и прорицанием» (*565*, т. I, 476; *123*). В старой Хиве обряд этот также совершало «почетное» лицо: «. . . сыну везира имя дает сам хан, сыну муллы — казий, муфтий или райс, сыну обывателя — нередко старшина квартала (аксакал)» (*308*, 299).

Повсеместное распространение этого эпизода в эпосе и богатырской сказке заставляет думать, что он является поэтическим отражением древнего магического обряда шаманистской религии тюркских и монгольских народов, который в более позднее время был вытеснен из бытового обихода мусульман аналогичным по значению обрядом обрезания.

«Родословная туркмен» Абулгази-хана (1660 г.) сохранила в полулегендарной форме рассказ о наречении имени младенцу Туман-хану. Во время пира, устроенного по случаю рождения наследника ханского престола, Коркут, мудрый патриарх Огузова племени, вещий певец и шаман, по просьбе собравшегося народа нарекает младенцу «хорошее» (т. е. счастливое) имя — «Туман». В ответ на сомнения народа Коркут объясняет, что имя предрекает счастливое будущее мальчика: «Туман, который долго не держится, я уподобил юности этого мальчика, а солнце [появившееся] позднее, я уподобил счастливой и долгой жизни этого

мальчика, когда он, став взрослым, воссядет на троне своего отца» (*203*, 58).

Древность этой исторической легенды засвидетельствована тем, что Абулгази заимствовал ее из своего источника — исторического труда Рашид ад-Дина «История Огуза и тюрок и владычества их над миром» (начало XIV в.) (*510*, XIX).

В аналогичной роли выступает Коркут и в эпических сказаниях огузского цикла, где он нарекает счастливое имя богатырям Бамси-Бейреку, Богач-джану и Бисату, сыну Аруза (*194*, 16, 34, 77). Обряд сопровождается пиршеством и благословением, в котором вещий Коркут предрекает славу молодого героя. Существенной особенностью «Китаб-и Коркут» является указание на обычай огузов наречения или перемены имени при наступлении гражданского совершеннолетия (после первого воинского подвига): «В тот век юноше не давали имени, пока он не отрубил головы, не пролил крови. . .» (*194*, 33). Бамси-Бейрек и Богач-хан действительно получают имя после первого богатырского подвига. Сын Байбурабека, раньше прозывавшийся Басам, нарекается Коркутом «Бамси-Бейрек, владелец серого жеребца». Такую же перемену имени сохранила кунгратская версия «Алпамыша»: Хаким (таково в этой версии мусульманское имя богатыря, нареченное ему при рождении) после первого подвига получает богатырское прозвище Алпамыш (т. е. алп Мамыш).

Бытовая основа этого эпизода наиболее ярко выступает в алтайских богатырских сказках в форме, близко напоминающей огузский обряд, описанный Абулгази и «Книгой Коркута».

В старости у бездетного Кара-Кана рождаются близнецы — сын и дочь. Счастливый отец созывает весь народ на пир, который продолжается семьдесят дней, после чего хозяин просит гостей дать его детям «хорошие имена». «Тот, кто хорошее имя даст, место рядом со мной займет, лучшей ему араки подам, лучшую лошадь подарю. Тот, кто имя плохое даст, плетью будет бит по спине, по щеке он получит щелчок, плохою смертью он умрет». Шесть дней гости, испуганные угрозой хана, не находят, что сказать в ответ. На седьмой день к ханским дверям подъезжает «надевший бесшерстную шубу свою, на заморенном двухлетнем коне седобородый старичок с непокрытой головой, посадив старуху свою за спиной». Старуха предлагает хану дать имя младенцам, старик отговаривает ее: «Не боишься хана — он большой человек!». Кара-Кан велит принести старухе шелковую шубу, шелковый пояс, волшебную шапку и обещает отдать ей все это в подарок, если она назовет хорошие имена, если же имена будут плохие, без одежды она будет ходить, пояс послужит ей петлею, а шапка — камнем. Затем он подносит ей ташаур с аракой, взяв который в руки, старуха «в чашку плеснула и брызнула вверх» (магический шаманистский обряд), «рукой погладила косы свои» и произнесла заклинание: «Пусть не обижен растет красотой, пусть не узнает

он жизни плохой, плечистые пусть не поборют его, пусть не боится богатырей, пусть достигает цели своей, будет радостной жизнь у него, будет имя его — Айтюнюке, богатырь, известный по всей земле». Сестра его получает имя Каспан (*357*, 95—97).

Сходную сцену магического заклинания старухи изображает алтайская богатырская сказка старой записи «Алтын-Мизе» (*250*, 71—72). Здесь богатырский младенец, ханский сын, велит своему старшему богатырю Учкур-Кула созвать народ на пир, чтобы назвали ему «путь и имя». «Кололи [лошадей], гривастых, как верблюды-самцы (бууры), имеющих набрюшное сало, как облака». Учкур-Кула обращается к гостям: «Назовите имя моему хану! Кто даст хорошее имя, тому дам часть этого скота, дам часть этого народа. Кто худо назовет, отрублю голову, положу к ногам; отрублю ноги, положу к голове!» Гости в страхе молчат. Заклинание совершает старуха, жена старика-табунщика («адучи»), «с укрюком в 90 сажен», который ранее помог младенцу-хану найти себе богатырского коня. Она приходит на пир вместе со своим стариком, старик не пускает ее: «Должно быть, умирать твоя кровь играет!». Учкур-Кула посылает двух богатырей связать старика и привести старуху. Следует описание обряда: «Одели ее в белые шелка, так что глаза солнца и месяца заиграли», «обмыли мылом, надели на нее вывороченную черную лисью шапку, посадили на белый шердек в шесть рядов, поставили перед ней золотой стол о шести углах, поставили перед ней пищу илим-чикыр. Старуха сделалась красивой, будто жена хана. Перед ней шесть молодиц (келин) держали чогочей (чашку), шестьдесят молодиц пели ей песни». Старуха благословляет младенца-хана («алкап» — «благословлять не руками, а словами, восхвалять, желать хорошего», как объясняет собиратель, подразумевается магический заговор). «Нет души умереть, нет годов состариться! Нет крови, краснея, проливаться» (магическая неуязвимость героя). «Плечистый чтобы не схватил, пальчатый чтобы не словил, щекастый чтобы не оговорил. Достигай, куда направился, побеждай, на кого осердился. Не я благословляю тебя, а благословляет тебя конь, [находящийся] на небе [волшебный помощник]». «А имя твое — Алтын-Мизе. Не я так называю тебя, а вверху стоящий Уч-Курбустан-Кудай так называет тебя. Хребет-народ (арка ён), согласны ли вы?». Народ отвечает: «Согласны!».

Более кратко подобное описание в сказке «Ай-кан», записанной Радловым.

Хан Олёнчӱ-Пагай, до старости остававшийся бездетным, после рождения сына собрал свой народ на пир и просил приискать имя его сыну. Но никто не мог наречь имя царевичу. Наконец, одна старуха-вдова сказала: «Пусть будет его имя Ай-хан. Согласны ли?». Народ согласился. Хан в благодарность за хорошее имя подарил старухе шелковую одежду и табун коней (*296*, ч. I, 88—89; *86*, 145).

Древний характер обрядовой традиции, отразившейся в алтайской сказке, подтверждается аналогичными мотивами в бурят-монгольском и якутском фольклоре, притом с более явственным развитием мифологических элементов.

В якутском улигере «Хан-Джаргыстай» герой, оставшись в десятилетнем возрасте без родителей, обращается с молитвой к «белому господу богу», чтобы он «определил его назначение, направил, чтобы он стал человеком». Белый господь собирает народ и спрашивает: «Умные люди, отгадайте! Знахари, узнайте! Как назвать младенца, какой ему назначен конь, какое оружие, какая одежда?». Люди, собравшись, три дня шумели, ничего не могли придумать. Наконец, один человек постучался в дверь белого господа и говорит: «Будешь ли ты согласен, если я дам имя этому дитяти, родившемуся на земле, и укажу лошадь?. .». С согласия господа он называет богатырского коня, с оружием и платьем, «готовым для мужчины». «„А имя ему [герою будет] Хан-Джаргыстай с Венерой-звездой (Чолбон) на лбу, с месяцем на затылке, с солнцем на груди, с бессмертной жизнью, с непрерывающимся дыханием!“ — сказал» (*368*, 202—203).

В бурят-монгольской богатырской сказке «Хан-Гужир» у престарелого хана и его жены рождается сказочный младенец: верхняя часть его туловища из чистого золота, нижняя — из чистого серебра. На третий день хан созывает народ свой на пир, угощает гостей и предлагает им дать имя младенцу: «Кто съест это мясо и выпьет это вино, тот и пусть даст имя новорожденному». Долго никто не решается, наконец, из толпы выходит «один тоненький-претоненький старик с бородой до земли». Он выпил вино, съел мясо (жертвенная трапеза) и дал новорожденному имя — Хан-Гужир (*36*, 63). В дальнейшем старичок выступает как чудесный покровитель молодого героя, помогая ему раздобыть богатырского коня.

Своеобразный характер имеет обряд наречения имени в шорской богатырской сказке. «Мальчик с чашей, наполненной напитком (кумысом, айраном), выходит в открытую степь, в долину и ждет первого встречного (обязательно старого человека — старика или старуху), который и даёт ему имя». Чаша с напитком представляет, очевидно, жертвенное возлияние «хозяевам» природных стихий или духам предков. В бытовом обиходе недавнего прошлого обряд этот, по-видимому, не сохранился. Составитель сборника «Ай-Толай», отмечая эту особенность, указывает только, что «в фольклоре обычно имя будущему богатырю присваивает мифический старичок — дух гор, лесов, воды, появляющийся из земли или с неба и так же бесследно исчезающий, как растаявшая снежинка» (*11*, 213, прим. 11).

В сборнике «Ай-Толай» эпизод этот повторяется в сходной форме в сказках «Алтын-Кылыш», «Алтын-Сом» и «Алтын-Тойчи» (*11*, 65, 98, 153). Ср., например, «Алтын-Кылыш».

После пира, «когда хозяин и гости насытились, Каткан-Чула [дядя героя] сказал: „Эзе, эзе, Ак-Кан дорогой, сыну твоему новорожденному имя надо бы дать". Айраном золотую чашу наполнив, Ак-Кан младенцу в руки дал. Мальчик на ноги встал, в синюю долину убежал. На четыре стороны света кланяясь, к лесам и горам обратился: „Напитка из чаши моей отведайте, на меня не гневайтесь, именем добрым меня нареките, худого имени не давайте. . .". Тотчас перед ним, как из-под земли, седой старичок явился, чашу из рук его взяв, до дна вино выпил, мальчику так сказал: „Если имени славного ты достоин, никто его у тебя не отнимет; если имя к тебе не пристанет, пусть ветер тотчас его унесет. Алтын-Кылыш [Золотой меч] имя твое отныне, на бело-яблочном коне по имени Ак-Коят будешь отныне ездить. . . Теперь лицом к дворцу отца повернись, на меня не оглядывайся". Алтын-Кылыш наказ старика исполнил, ко дворцу отца обернулся, земле родной поклонился; когда назад оглянулся, старика не стало, как белый сокол в небе, он растаял, как белая нитка в воде, исчез. . .» (*11*, 65).

В сборнике Н. П. Дыренковой мотив этот в аналогичной форме представлен в сказках «Картыга-Перген» и «Ак-Кан» (*133*, 13, 163—165).

Шестилетний богатырский сын просит мать наречь ему имя. Мать отвечает: «„Дать тебе имя мне нельзя! Взяв угощение в золотой чаше, ты пойди к золотой горе и крикни. Человек, который должен дать тебе имя, сам придет!". То услышав, ребенок, держа золотую чашу, к подножию золотой горы направился. Ребенок закричал: „Человек, который даст мне имя, ко мне пусть придет! Из золотой чаши еды испробовав, имя пусть [мне] даст!". Потом видит: [сюда] с хребта золотой горы в золотой шубе с посохом из пестрого камыша старик идет. [Подойдя, старик] „Имя твое назову я!" — сказал. Взяв золотую чашу, старик пищу попробовал. Обращаясь к луне и солнцу, закричал, имя назвал: „Имеющий отцом Алтын-Кана ты будешь! Алтын-Көөк твоя мать! . . Шесть лет питаясь пеплом, возросший, имеющий светло-солового коня ростом в сорок саженей, неумирающий, непогибающий Картыга-Перген твое имя пусть будет!" — [так] сказал» (*133*, 13).

Мифологический характер образа чудесного покровителя, нарекающего имя герою, особенно ясен в тех случаях, когда в этой роли выступает божество, покровительствующее юному герою: в алтайской сказке «Хан Мерген» — Бурыл-бурхан (*250*, 204), в шорской «Каратты-Перген» — «девять создателей» и т. п. (*296*, ч. I, 378—379). В шорской сказке «Ай-Мангыс» безыменный юноша-сирота находит под «красивой березой», стоящей на берегу моря (священное дерево), коня в узде и седле. «Юноша заплакал и продолжал: „Нет у меня ни отца ни матери, некому дать мне имя!". Конь говорит: „Бог даст тебе имя". Не успел он отъехать от березы, обернулся и видит: на березе сидит беловласый старец и говорит: „Стой, сын мой, я нареку тебе имя. Пусть оно будет Аймангыс".

И с тех пор юноша стал называться Аймангысом. Юноша спросил: „Что ты за человек, нарекший мне имя?“ — „Что я за человек? Я — бог-создатель. Я нарек имя сироте, у которого нет отца. . .“». Далее старик наставляет юношу, что отца его «убил богатырь Чеек (Чек-Перген), взявший себе народ и угнавший его скот». Аймангыс отправляется мстить за отца (*296*, ч. I, 378—379; *86*, 162).

Явственное влияние восточных культур и религий (в особенности распространенного среди монголов ламаизма) обнаруживают те алтайские и хакасские сказки, в которых молодой богатырь находит свое имя написанным на луке седла волшебного коня, чудесным образом ниспосланного ему свыше, в «грамоте» от Кудая или Трех Курбустанов с магическим благословением, лежащей в переметной суме у седла, или на своем богатырском луке.[37] Ср. в алтайской сказке «Когутэй»: Бархатно-вороной конь, пойманный героем, говорит ему: «Мой хозяин, на плетьевой стороне в моем арчимаке [переметной суме] письмо есть. Его достань, в нем написанное прочитай». Богатырь письмо достает, его читает: «Ты, богатырь, на третьем небе Тремя Курбустанами (Уч-Курбустан) назван Ездящим на бархатном вороном коне. Твоя красная кровь никогда не прольется, ты никогда не умрешь» (магическая неуязвимость). «Всех семьдесят мудрых хитрецов ты победишь. Шестидесяти алтайских мудрых хитрецов ты сильнее. Имеющие губы не посмеют словами тебе противиться. Имеющие челюсти не посмеют тебя ругать. Имеющие большой палец не смогут тебя победить. Носящие воротники не решатся тебя за ворот взять. Твои плечи никогда и никем не будут к земле придавлены. Ничья сабля сзади тебя не коснется, спереди — не рассечет. Пусть слава твоего коня за пределы Алтая перейдет, пусть твоя слава героя всю землю покроет. Имя тебе будет Кускун-Кара-Матыр — Ездящий на бархатном вороном коне. . .» (*17*, 116—117).

В сравнительно редких случаях имя богатырю нарекают отец, мать или старший родственник (дядя), в соответствии с реальной бытовой практикой более позднего времени, но и тогда обряд этот связан с благословением, имеющим характер магического заклинания. Так, в казахской богатырской сказке «Кан-Шентей», где позднейшие образы мусульманской религии явственно наслоились на более древние, магические, герой после первого богатырского подвига (месть за отца) просит мать дать ему имя. «У меня нет имени, — говорит он, — если я потеряюсь, каким именем будут меня кликать?». «Мать сказала: „Сложи свои руки, дитя мое. Ты дитя Карыс-Кара, в ребрах твоих нет зазубрин, в спинном хребте твоем нет суставов, имя твое да будет богатырь Кан-Шентей. Когда стреляют, пусть пуля не пробьет тебя. Когда ударят

[37] См. алт.: *17*, 116 и прим. 193, «Ак-би» (*250*, 135); хакасск.: «Ай-Мерген и Айдолей», «Ак-Хан и Айдолей-Мерген» (*573*, 31, 72).

мечом, пусть он не ранит тебя!" [магическая неуязвимость]. „Путь, которым ты поедешь, пусть будет счастливым. Спутником твоим да будет Хызр. Силу пусть даст тебе пророк Хазрат Али. . ."» (*296*, ч. III, 303).

Как мы видели на ряде примеров, наречение имени далеко не всегда происходит непосредственно после рождения героя; нередко оно совершается в шестилетнем, семилетнем, девятилетнем возрасте, т. е. когда по сказочному канону богатырский младенец уже обнаруживает способность к воинским подвигам, нередко — перед первым выездом. Еще чаще молодой богатырь получает имя после первого подвига (как в «Китаб-и Коркут»). «Имена даются не сейчас по рождении, — пишет исследователь алтайской сказки В. Вербицкий, — а когда богатырь уже ощутит в себе силу и готовится к проявлению ее в битве. Имена даются на сражении или после подвигов бранных» (*86*, 145; *573*, XI).[38]

Сохранились также некоторые следы переименования героя после первого подвига, с наступлением воинского «совершеннолетия» (как в «Бамси-Бейреке» и в кунгратском «Алпамыше»). Так, алтайский богатырь Кан-Толо сперва прозывается Очи-бала («младшее дитя»): отец его умер, не успев дать ему имя. После победы над злыми богатырями Дьер-Киндиком и Тельбен-Кара-Каном спасенные героем слепые старик и старуха дают ему «полную чашку ячменных щей», от которых ему прибавляется роста и силы «в десять раз», после чего они нарекают ему «правильное имя». «Говорят старики после этого нежно: „Друг наш! Правильное имя твое так: на кроваво-рыжем коне ездящий богатырь Кан-Толо. Твой отец рано умер, тебе не успел он даже имени дать. Так и звался ты Очи-бала. . ."» (*356*, 309).

Точно так же другой алтайский богатырь, приемный сын старика Когутэй, носящий имя Бобренок, после первого богатырского выезда из родного аила получает свое настоящее имя Кускун-Кара-Матыр — Ездящий на бархатном вороном коне (*17*, 117).

Как отмечает Потанин, «в монгольских и восточно-турецких сказках нередко описывается обряд, в котором отмечается переход богатыря из юношеского в более зрелый возраст. При этом богатырю дается новое имя. Так, Гэсэр до этого обряда носил имя Джöро и только после обряда стал называться Гэсэром» (Прим. к *250*, 282).

Однако обычно богатырский младенец в первые годы своей жизни не имеет имени, как, например, «юноша» («мальчик») в уже названной шорской сказке «Ай-Мангыс».[39]

В одной из анатолийских сказок о Бейреке герой носит прозвище «безымянный бей» («атсыз бей»). Родившись по представительству дервиша оттого, что его родители вкусили волшебного

[38] Казахск.: «Джелкилдек» (*296*, ч. III, 139); якутск.: «Хан-Джаргустай» (*368*, 183).

[39] Шорск.: «Юноша» (*296*, ч. I, 358), «Ай-Мангыс» (*86*, 163).

яблока, он остается без имени, так как его чудесный покровитель обещает падишаху явиться сам, чтобы наречь его сыну правильное имя. Когда мальчик спрашивает мать, почему другие дети прозвали его «безымянным беем», появляется дервиш и нарекает ему имя Бей-Бейрек (*510*, XLV, вар. III). Такое же прозвище «безымянный бей» получает при совершенно аналогичных обстоятельствах герой популярного анатолийского романа «Исмаил-шах и Гюлисар» (*537*, 458; *296*, ч. VIII, 28—30). В обоих случаях в основе сказочно-новеллистического мотива лежит засвидетельствованный в огузском эпосе, — по-видимому, уже забытый — обряд наречения имени при наступлении воинской зрелости.

С кунгратским «Алпамышем» ближе всего соприкасаются казахские богатырские сказки и героические былины, где имя младенцу нарекает мусульманский святой, его будущий покровитель, которому он обязан своим чудесным рождением. Обычно, предрекая бездетным родителям рождение сына (или сына и дочери), святой или сразу называет его имя, или обещает явиться на праздник для наречения имени будущему герою. В последнем случае, как в «Алпамыше» Фазила, он принимает образ странствующего дервиша-каландара или «диваны».

В богатырской сказке «Алеуко-батыр» герою, совершившему паломничество на могилу святого Баба-Тукты, во сне является святой — «человек в белой чалме», который предрекает ему рождение близнецов, сына и дочери: «Бог даст тебе одного сына и одну дочь. Когда родятся дети, я сам дам им имена». «Вскоре жена сделалась беременною. Через десять месяцев и десять дней родились сын и дочь» (неестественно продолжительная беременность и долгие роды свидетельствуют о появлении на свет сказочного богатыря). «Алеуко-батыр опять собрал народ и устроил пир. Народ собрался дать детям имена. Алеуко взял сына на подол; жена взяла дочь на подол; они шли и не давали народу дать имена. Они говорили народу: „Кто даст хорошее имя, тому мы дадим золото с конскую голову“. В то время приехал один сарт дуана (юродивый), сидевший на сером осле (кёк исек), навьюченном курджунами (переметные сумы); на голове у дуаны была белая чалма. Дуана сказал: „Если я дам хорошее имя, то отдадите ли вы мне это золото?“ — „Дам“, — сказал Алеуко. Дуана открыл лицо сына Алеуко-батыра и сказал, что имя его будет Орак-батыр; открыл лицо девицы и сказал, что имя ее будет Карлыгач. Дуана взял два золота, каждое величиною с конскую голову, и уехал. Народ сказал, что эти имена нехорошие. „Такие имена, — говорили в народе, — мы и сами могли бы придумать; поэтому не дадим дуане золото, которое он увез!“. Народ погнался за дуаной; дуана побежал от народа. Когда народ приблизился к дуане, дуана толкнул осла и исчез вместе с ним. Это был сам святой Баба-Токты-Шаш-Азиз. Детей положили в колыбель и устроили той» (*282*, 99).

Сцена близко напоминает «Алпамыша» в редакции Фазила Юлдашева и эпизод наречения имени хана Тумана у Абулгази.

В былине «Шора-батыр» тот же святой является бездетному Нарык-баю, совершившему паломничество на его могилу, и, предрекая рождение сына-богатыря, велит дать ему имя Шора. На пиру, когда младенца кладут в золотую колыбель (по казахскому обычаю, на третий день после рождения), появляется тот же святой старец и нарекает младенцу имя Шора (*127*, т. IV, 30).

В былине «Саин-батыр» в той же роли выступает святой Баба-Омар. Явившись во сне бездетному Боз-Монаю в том же образе «человека в белой чалме», он предрекает ему рождение сына, который будет назван Саин-батыр. В соответствии с этим народу, собравшемуся на пир, хозяин предлагает «угадать» имя новорожденного. «Ребенку, которого я увидел до своей смерти, дайте имя, во сне моем ему было назначено имя, кто найдет это имя, того я девяносто раз одену в шелка, девять иноходцев он оседлает, беки и баи, сидящие здесь, пусть в душе своей найдут это имя». Гости предлагают разные имена, спорят и ссорятся между собою, но «ни одно имя не нравится хозяину», «никто не находит имя Саин». Наконец, появляется старик, которому было уже 130 лет, «самый старый в ногайском народе», бедняк, на которого беки и баи смотрят с презрением. Он спрашивает собравшихся, неужели никто еще не нашел имени сыну Боз-Моная. Ему угрожают виселицей за его дерзость, если он не сумеет выполнить своего обещания, но он «находит» имя Саин и получает богатую награду (*296*, ч. III, 214—216).

Здесь — очевидная контаминация двух типов сказания: старик (патриарх племени или шаман, как в группе алтайских сказок) дублирует, с одной стороны, мусульманского святого, уже назначившего имя богатырскому младенцу, с другой — его обычного двойника на пиршестве, странствующего дервиша-дивану.

Социальная окраска (противопоставление мудрого бедняка богатым и знатным) является результатом позднейшего классового расслоения общества в условиях феодализма.[1]

Дервиш-дивана, представляющий мусульманского святого, покровителя героя, заменил, в условиях мусульманизации среднеазиатского фольклора, более архаическую фигуру шамана — предка-покровителя рода (по-казахски «арвах»). Связь эта становится совершенно ясной при сопоставлении сказания с алтайской богатырской сказкой.

В шорской сказке «Кан Мерген, имеющий старшую сестру Кан Арго», записанной Н. Дыренковой, родившийся у героя богатырский младенец отправляется с чашей, наполненной аракой, в белую степь искать человека, который назвал бы его имя. «Мальчик стоял-стоял, целых три дня простоял. Из здешнего народа знатные, чтобы назвать имя, не находят, простые назвать имя стесняются. Через три дня по берегу черного моря, опираясь на посох

из пестрого камыша, старик подходит. Тех людей, которые дорогу не дают, старик по головам бьет, тех людей, которые стоят поперек дороги, по ногам бьет. *Слизь, [выделяясь] из глаз старика, попадает ему в нос; сопли из носа попадают ему в рот; слюна изо рта, стекая, журчит по груди.* Старик на передние полы, разрывая [их], наступает. Старик шел-шел, к мальчику подошел. „Любимое дитя мое, почти три дня ты здесь стоишь, разве из здесь собравшихся людей не нашлось ни одного человека, чтобы тебе имя дать? Если я, старый человек, назову, имя-прозвище твое далеко ли прославится?". Мальчик сказал: „Дай мне имя, старик! Я слышал, что имя, данное старым человеком, нерушимо. Старый человек много слышал, много видел. Нет ничего, что бы ты не знал". Мальчик пестро-бледную чашу подал. Старик чашу схватил и одним духом выпил. *У старика борода растопырилась, нос расширился, рот открылся — опьянел* [старик]». После этого громким голосом он произносит обычное в таких случаях заклинание-благословение и нарекает младенцу имя Алтын-Ок (*133*, 143—145).

Сцена эта особенно интересна натуралистическим изображением состояния экстаза, в который впадает прорицатель-шаман. Сходными чертами изображается у Фазила юродивый-дивана, наследник среднеазиатского шамана, в образе которого на пир, устроенный Байбури по случаю рождения детей, является Али-Шахимардан, нарекающий имена новорожденным и предрекающий будущую славу Хаким-бека — Алпамыша:

«Гости уже разъезжаться собрались, видят бии; вдалеке идет каландар, *пена изо рта его падает*. Бредет каландар, от *молитвенного радения пьяный*, тоже на пир идет. Присмотрелись братья, вспомнили: это — тот самый каландар, что во сне детей напророчивал, дать детям имя обещал [т. е. Али-Шахимардан]. А народ об этом ничего не ведал. Встали бии с места, вышли каландару навстречу, поклонились ему, руку ему поцеловали, привели с почетом на пир. Вынесли бии всех своих троих детей, положили их святому человеку в полы халата. Нарек старец святой сына Байбури Хаким-беком, шлепнул младенца рукой по спине, остался на ней отпечаток его пятерни» (*15*, 10). Согласно позднейшему мусульманскому истолкованию, отсюда — магическая неуязвимость Алпамыша, являющаяся обычно также результатом заклятия-благословения при наречении имени.

3

С благословением-заклинанием, сопровождающим наречение имени, богатырская сказка нередко связывает магическую неуязвимость героя — ср. алтайскую сказку «Алтын-Мизе» (*250*, 72), казахскую «Кан-Шентей» (*296*, ч. III, 303), и др.

Мотив магической неуязвимости, непроницаемости тела богатыря для вражеского оружия встречается в сказочном фольклоре и героическом эпосе многих народов (*591*, D 1840; *469*). Народное сознание видит в этом чудесном свойстве причину непобедимости своего героя и объясняет его магическим заклятием или другими волшебными средствами: так, тело младенца Ахилла (как и Сосруко, героя нартского эпоса) было закалено на огне, юный Зигфрид искупался в крови дракона и т. п. Позднейшей рационализацией этого представления является чудесный панцирь, непроницаемый для вражеского оружия.

В дальнейшем возникает потребность примирить сказочную неуязвимость с реальной возможностью гибели героя и рассказом об этой гибели. Богатырь имеет уязвимое место, по разным причинам оставшееся незащищенным: Зигфрид может быть поражен между лопатками, Ахилл — в пяту, Сосруко — в коленный сустав, Исфендияр (в «Шах-наме» Фирдоуси) — в глаз и т. п. Эта «условная уязвимость» объясняет обстоятельства их гибели.

В эпосе тюркоязычных народов большинство героев неуязвимы — мотив, восходящий к традиции богатырской сказки. Об Алпамыше (в редакции Фазила Юлдашева) говорится: «Если бросить его в огонь — он не горит, если ударить мечом — меч не пронзает, если выстрелить из ружья — пуля не берет» («Алпамыш ўтга салса қуймас эди, қилич салса ўтмас эди, милтиқ отган блан ўқи ботмас эди» — *401*, 226). Формула неуязвимости встречается и в киргизском «Манасе»: «Если поджечь его — огонь не берет, если вздумаешь ранить его — топор тупится, если захочешь застрелить — стрела не проходит, если выстрелишь из пушки — ядро не пробивает». Аналогичный характер эта формула имеет и в казахских богатырских сказках «Джелкилдек», «Кан-Шентей», «Эркем-Айдар». В сходном с «Алпамышем» по сюжету «Джелкилдеке» она применяется с незначительными различиями по отношению к обоим богатырским младенцам, поочередно являющимся главными героями этой сказки (*296*, ч. III, 133, 136). Ср. о Джелкилдеке: «Если стрелять — ружье не попадает, если ударить — меч не режет, если проклясть — проклятье не доходит, если бросить в огонь — он не горит, если бросить в воду — не тонет» («Атса мылтық тімäйді, шапса қылыш отпöідў, қарғаса қарғыс жетпäіді, отка салса кўімöідў, суға салса батпаіды. . .»). В «Кан-Шентее» формула повторяется в благословении героя матерью; в «Эркем-Айдаре» — в заклятии его сестры-волшебницы: «Если стреляют — пусть ружье не пронзит тебя, если мечом ударят — пусть не пронзит тебя» («Атса мылтық, ötпöсўн! Қылыш шапса ötпöсўн!» — *296*, ч. III, 303, 322). Такое же заклинание произносит над одноглазым циклопом Депе-Гёзом и в огузском эпосе его мать, сказочная дева-пери («Китаб-и Коркут»): «Сын, да не воткнется в тебя стрела, да не будет рубить твоего тела меч». Ср. дальше:

«Они выпускали стрелу — стрела не втыкалась, ударяли мечом — меч не резал, кололи копьем — копье не действовало» (*194*, 78).

Широкое распространение этой формулы неуязвимости в фольклоре тюркоязычных народов свидетельствует о ее большой древности. Не менее архаический характер имеет другая формула, типичная для богатырской сказки алтайцев, в частности характеризующая героя в «Алып-Манаше»: «Покраснеть — крови ему не дано, умереть — души у него нет» (*356*, 80).[40] Ср. в других сказках, записанных от сказителя Улагашева: «Кровью истечь — у него крови нет, умереть — у него души нет» (*356*, 205). «Чтобы покраснеть, крови у него нет, со стоном умереть — души у него нет: бессмертен Алтай-Бучай» (*356*, 55).

Возможно, что вторая часть этой формулы объясняется широко распространенным у первобытных народов представлением, что герой или его чудесный противник (великан, волшебник и т. п.) неуязвим для оружия, а следовательно, бессмертен, потому что душа его хранится в потаенном месте (*591*, Е 710 сл.). Мотив этот, как напоминает по этому поводу А. Коптелов, нередко встречается и в алтайском фольклоре. Так, души ханов Еки-деек и души их лошадей хранились в золотом шестиугольном ящике в животе желтого медведя, скрывавшегося на пустынном острове среди желтоядовитого моря (*342*, 58). Душа Тельбеген-Кара-Кана и душа его коня находились в четырехкрылом беркуте. Душа Козын-Эркеша — алмазный нож, который он хранит в одной из своих девятирядных бронзовых подошв (*356*, 379, прим.).

В алтайских сказках старой записи («Аносский сборник») та же формула встречается в более развернутом виде: «Нет крови краснеть, нет души (тын) умереть в муках; нет недостатка в плечах, нет суставов в позвонках и ребрах. Лучше этого как быть человеку? Народился же [ты] алыпом. Лучше этого можно ли родиться?» (*250*, 48).

Таким образом, магическая неуязвимость рассматривается сказкой как признак алпа, т. е. древнего сказочного богатыря-великана, каким, в частности, является и Алпамыш (алп Мамыш).

Другой признак чудесного богатырского сложения — «в позвонках и ребрах (богоно сеок) нет суставов» (*250*, 45, 48, 148). Мы сталкиваемся с этим представлением и в казахской богатырской сказке («Кан-Шентей»): «Ребро твое без зазубрин, позвоночник — без суставов» (*296*, ч. III, 303).

«Условная уязвимость» в казахской богатырской сказке — преимущественно особенность дивов-великанов: чтобы одолеть своего неуязвимого противника, богатырь должен знать его слабое место. В одном из вариантов казахской сказки об Идиге герой убивает дива Чугунное ухо («Чуюн-гулак-дяу») выстрелом из бо-

[40] Ср. там же, стр. 82 — о грозном Ак-Кане (властителе страны, «откуда нет возврата»): «У него в жилах крови нет, умереть — он души не имеет».

гатырского лука: «Идиге попал ему в горло, единственное мягкое место в его теле; остальное тело Чуюп-гулака было все железное» (*287*, 303). В каракалпакском варианте «Идиге» тело этого великана, который носит здесь имя «Каратеин, черный див», «всегда, как булат, твердое»: «в него если выстрелишь — ружье не берет». Только когда он спит, оно, «как свинец, расплавляется». Идиге стреляет в спящего и попадает ему в сердце (*321*, 6—13).

Согласно сообщению проф. А. Маргулана, див Шоин-кулак (Чугунное ухо), как и одноглазый циклоп («жалгыз-кёз») казахских сказок, уязвим только в глаз, в уши и в пятки (*227*). Уязвимым местом одноглазого Депе-Гёза в огузском эпосе («Китаб-и Коркут») также является его единственный глаз. «Кроме глаза, у него нигде мяса нет» (*194*, 80). Это представление, по-видимому, лежит в основе сказки об ослеплении циклопа.

«Непробиваемой кольчугой» владеет герой алтайской богатырской сказки Ай-Тюнюке (*357*, 100). Другой алтайский богатырь, Алтын-Көök, носит в походе «непробиваемую шубу» (*357*, 50). Неуязвимость Манаса также объясняется по-новому: тем, что он носит боевую одежду — «непроницаемый для стрел шелковый олпок». Ср. в варианте Радлова: «Его белый панцирь (ак-олпок) не пробьет ружейная пуля, не пронзит пуля винтовки» (*296*, ч. V, гл. II, ст. 1232—1236). Поэтому Конурбаю удается нанести Манасу смертельную рану, только изменнически застигнув его во время утреннего намаза, который он совершал в рубашке и босой.

В историческом эпосе соответственно рационализируется и представление об «условной уязвимости». Дочь калмыцкого хана Кобыкты, красавица Карлыга, полюбив богатыря каракыпчака Кобланды, помогает ему хитростью одолеть ее отца. Его белую кольчугу (аксаут) в девять слоев, говорит она Кобланды, не пробить ни ружьем, ни мечом, но на животе недостает четырех застежек-крючков, «чтобы его обдувал ветерок». Кобланды, нацелившись в пупок преследующего его калмыцкого хана, пронзает его стрелой из своего богатырского лука (*180*, 124—127; *259*, 41).

В «Алпамыше» Фазила Юлдашева неуязвимость богатыря-великана отчетливее всего показана в сцене его пленения. Алпамыш, опьяненный вином, спит богатырским сном; коварная Сурхайиль хочет его сжечь, но он в огне не горит; Тайча-хан велит своим воинам изрубить его мечами, но «алмазные» исфаганские мечи не режут его, а стрелы отскакивают, не пронзая его тела; богатырь продолжает спать непробудным сном. Древность этой сцены, встречающейся в разных формах почти во всех версиях (кроме «Бамси-Бейрека»), подтверждается в особенности алтайским «Алып-Манашем», в котором она имеет еще более ярко выраженный сказочный характер.

Но алтайская сказочная традиция вводит аналогичный эпизод и в другие, даже заносные сюжеты. В сказке «Козын-Эркеш» (алтайский вариант «Козы-Корпеша») Кодыр-Уул неудачно пы-

тается убить героя: «Черным своим мечом Козын-Эркеша по шее ударил — черный меч надвое разлетелся, на шее даже царапины не осталось. Кодыр-Уул с черным копьем подлетел, в грудь Козын-Эркеша ударил. Словно по вечному льду черное копье скользнуло, на груди следа не оставило». Уснувшего богатырским сном Козын-Эркеша осыпает стрелами бесчисленное войско Кодыр-Уула: «За тучей пущенных стрел Козын-Эркеш исчез. Спящего богатыря густо стрелы покрыли». Когда богатырь просыпается, он видит: «Стрелы с желтыми наконечниками кругом горами лежат, бесчисленное войско на хребте, солнце закрыв, стоит» (*356*, 226—228). Сходно описание в другой редакции той же сказки — «Кёзюйке и Баян»: «Вот всадники остановились, острые стрелы в Кёзюйке из тугих луков пустили. Большим холмом стрелы пали, богатыря засыпали. «Теперь Кёзюйке погиб», — всадники так подумали, курган из стрел тесным кольцом окружили. Тогда Кёзюйке быстро на ноги встал, стрелы с себя стряхнул, черностальную саблю выхватил, справа и слева рубить принялся. Немного времени прошло — все войско ханов тут полегло» (*356*, 286).

Столь же безуспешны попытки старого богатыря Алтын-хана умертвить богатырского младенца Ай-Миргена, героя хакасской сказки. Алтын-хан ударяет его по шее стальным мечом, но меч не сечет, пытается пронзить его стальным копьем с девятью наконечниками, но копье не колет. Стреляет в него из своего богатырского лука, но стрела отскакивает, как от камня (*573*, 9—11).

В «Китаб-и Коркут» огузские витязи также не могут одолеть неуязвимого Депе-Гёза: «Они выпускали стрелу — стрела не втыкалась, ударяли мечом — меч не сек, кололи копьем — копье не действовало» (*194*, 78). Три раза стреляет богатырь Бисат в одноглазого, и три раза стрела «не прошла, раскололась», а Депе-Гёз продолжал лежать на боку и только сказал: «Мухи этого места мне надоели» (*194*, 116).

Выражение «мухи этого места мне надоели» неоднократно встречается в сказках о великане, которого герой безуспешно забрасывает камнями или стрелами («комарики покусывают» — *202*, 24). Можно думать, что и здесь в основе сказочного мотива лежало представление не только о гигантском росте великана, но и о его сказочной неуязвимости.

Иногда чудесное происхождение богатырского младенца отмечено другой чертой, которая чаще встречается в волшебной сказке: герой родится «по грудь в золоте, по локоть в серебре» (согласно известной формуле русской сказки). Ср. в алтайских сказках: «грудь из золота, спина [зад] из серебра» («Кан-Пудей» — *296*, т. I, 62), «с золотой спиной и серебряным задом» («Хан-Мерген» — *250*, 200); в хакасских сказках: «наполовину из золота, наполовину из серебра» («Алтен-Бёлте» — *573*, 106); в бурят-монгольских сказках: «верхняя часть туловища из чистого золота, нижняя — из

чистого серебра» («Хан-Гужир» — *36*, 62). В героическом эпосе этот сказочный мотив еще сохраняет «Манас» вместе с другими чудесными чертами богатырской сказки: «как будто он сотворен из сплава золота и серебра, как будто он сотворен из подпорки между небом и землей, как будто он сотворен из луны и солнца».

В башкирской сказке об Алпамыше у героя другая сказочная примета — «золотой месяц на темени», по которой его узнают при возвращении.

Герой якутской богатырской сказки Хан-Джаргыстай — «с Чолбон-звездой [Венерой] на лбу, с месяцем на затылке, с солнцем на груди, с бессмертной жизнью, с непрерывающимся дыханьем» (*368*, 20).

В богатырском эпосе и народном романе сказочный «месяц на темени» или «звезду на лбу» заменяет родинка как бытовая примета героя, а в мусульманском истолковании — отпечаток пятерни Али-Шахимардана на лопатке (как в кунгратском «Алпамыше»), или «на лопатке печать Азраила, на лбу печать Джебраила» (как в казахской сказке об Идиге — *287*, 295), или, в результате позднейшего упрощения, «печать на голове» (татарская сказка «Алпамша»).

Другой аналогичной приметой героя, особенно в казахских богатырских сказках, является его «золотой хохол» (косичка или чуб), признак его чудесного или царственного происхождения («алтын-айдар»). Согласно казахской пословице, у такого сказочного богатыря «золотая коса до пояса». Девушка-лебедь узнает своего суженого Таласпай-Мергена по его золотому хохлу (*282*, 76); так же узнает красавица Баян-Сулу своего нареченного жениха Козы-Корпеша; в киргизской поэме «Джаныш и Байыш» (вариант Мусульманкулова) народ узнает вернувшихся на родину царевичей по золотым чубам; в таджикском варианте «Юсуфа и Ахмеда» героя также узнают по золотой косе, спрятанной под тюбетейкой.

В бытовом представлении сказочный «золотой хохол» героя отождествляется с «кокилем», прядью не выстриженных на головке младенца волос, которая «посвящает» его покровительству святого (обычай, распространенный среди мусульманских народов Средней Азии и восходящий к более древним магическим представлениям).

4

Рассказ о богатырском младенчестве и детстве Алпамыша получил в кунгратской версии новое содержание под влиянием мусульманских и феодальных представлений недавнего прошлого: Алпамыш и Барчин обучаются грамоте в мусульманской школе (см. выше, стр. 151). Однако, как герой богатырской сказки, Алпамыш уже в семилетнем возрасте совершает свой первый богатыр-

ский подвиг: подымает тяжелый четырнадцатибатманный бронзовый лук своего деда Алпинбия и стрелой сбивает верхушку горы Аскар. В том же возрасте и его богатырский сын Ядгар повторяет подвиг отца: на свадебном пиру Ултана он приносит тот же тяжелый отцовский лук, который должен стать орудием мести в руках хозяина.

В богатырской сказке герой совершает свой первый подвиг в сказочно юном возрасте: нередко ему всего три года, иногда пять или семь лет («семилетний» Джелкилдек), в исключительных случаях — девять. Герой шорской сказки, записанной Радловым, Алтын-Эргек в трехлетнем возрасте отправляется мстить за отца: его старшая сестра, а потом и богатырский конь пытаются уговорить его подождать до девяти или хотя бы до семи лет, но нетерпеливый младенец, не слушая их советов, отправляется в богатырскую поездку (*296*, ч. I, 403).[41]

Богатырский младенец растет, как в волшебной сказке, не по дням, а по часам. В день (или в месяц) он вырастает за год, в два дня (или месяца) — за два года и т. д. Этим чудесным ростом сказка объясняет раннюю зрелость своего героя. Ср. в ойратской былине «Дайни-Кюрюль», записанной акад. Б. Я. Владимирцовым: «По прошествии суток мальчик стал похож на годовалого ребенка, по прошествии двух суток стал похож на трехгодовалого. Стал он ступать по земле, вышел наружу и сделал себе, наладил камышовый лук и ковылевые стрелы; пошел он бегать, покачиваясь, да постреливать поверху летающих ворон, сорок, понизу бегающих мышей-мышек» (*244*, 107).

В богатырской сказке алтайцев обычно встречается формула такого типа: «Через два дня выговаривает [слово] „мать“, через шесть дней выговаривает [слово] „отец“. Бегает с луком [сделанным] из жерди (сырая), со стрелами из [растения] сырыльджин [полынь]. Не пропуская кверху летящую птицу; стреляет; не пропуская вниз летящую птицу, убивает» (*250*, 70).

Во всех подобных случаях владение луком, удачная охота считаются признаком возмужалости богатырского младенца. Ср. еще: «Ночуя две ночи, говорит „мать“, ночуя шесть ночей, говорит „отец“. Из дудки сделал лук, из тростника сделал стрелу; стрелял пташек, а потом потерялся» (*250*, 203). Более подробно говорится в сказке современной записи («Келер-Куш»): «Два дня от рождения минуло: „Мама!“ — ребенок промолвил. Шесть дней миновало: «Отец!» — ребенок сказал. На седьмой день на ноги встал, на девятый лук и стрелы взял, к черной горе на охоту отправился. По северным склонам пошел — шестьдесят зайцев шутя убил, по солнечной стороне пройдя, одной стрелой пятьдесят зайцев убил. . .» (*342*, 112).

---

[41] Ср. в ойратском эпосе аналогичный разговор между трехлетним богатырем Бум-Эрдени и дядюшкой Ак-сахалом (*244*, 59).

Таким образом, стрельба из богатырского лука становится средством испытания воинской зрелости юного богатыря. Лук этот отличается чудовищной тяжестью. Мальчик Таласпай-Мерген в казахской сказке приносит огромный лук убитого в бою богатыря Карамана. «Нашли лук Карамана, который он оставил в степи, когда охотился. Этот лук обыкновенно носили два балвана [силача], а мальчик принес один, без посторонней помощи. Он стал стрелять разных зверей, куланов и других» (*282*, 73). В хакасской сказке «Аг-Ай» шестилетний богатырь один подымает тяжелый лук, который с трудом приносят шесть человек, берет в руку стрелы, которые с усилием несут шесть человек. Чтобы испытать свою силу перед богатырской поездкой, он стреляет в медный утес на вершине далекого холма: стрела пробивает утес и холм и заодно поражает трех богатырей, стоявших на его вершине (*573*, 80—82). Испытание это сходно с первым подвигом Алпамыша в редакции Фазила Юлдашева.

5

С наречением имени или с первой богатырской поездкой связана добыча коня, верного спутника и помощника героя, без которого невозможно достижение цели поездки, совершение богатырского подвига, в частности героическое сватовство. В героическом эпосе богатырский конь понимает человеческую речь, предупреждает витязя о грозящей опасности, дает ему мудрые советы, уносит раненого с поля боя. Он мчит богатыря через безводные степи, непроходимые горы и леса, перескакивает через широкие водные пространства, в кратчайший срок приносит его к желанной цели.

В богатырской (как и в волшебной) сказке конь как волшебный помощник героя обладает еще более чудесными свойствами. Он меняет свой вид, превращается в звезду, птицу или муху, оборачивается паршивым маленьким жеребенком. Он нарекает имя герою, чудесным образом создает для него «народ и скот», указывает суженую ему невесту, предупреждает о сказочных препятствиях на пути к ней и учит, как преодолеть эти препятствия, помогает в выполнении трудных задач невесты или будущего тестя, переносит героя через безбрежное море — огненное, ядовитое или ледяное, на край света, где «небо и земля сходятся». Он воскрешает убитого героя волшебными средствами или с помощью его суженой, одной из трех небесных дев. Он вытягивает его из подземелья (как в «Алпамыше»), опуская в семидесятисаженную яму «один волос из своего хвоста» (*342*, 24). Соответственно этому герой, находясь в затруднении, обращается к своему коню за советом и помощью: «Мудрый ум — твоя сила, меткие стрелы — мое средство. Свой совет мне дай» (*342*, 131). Он молится коню, как божеству, «обняв обе передние ноги» (*250*, 183). Гадая о будущем у священ-

ного золотого тополя, он получает ответ: «Если не выйдешь из слова [коня] Ерденити-кан-ерена, то нет тебе никогда дороги умереть» (*250*, 187).

В образе коня как волшебного помощника в богатырской сказке еще ощущается отдаленная связь с мифологическими представлениями о звере, чудесном помощнике человека, основанными на древних тотемистических верованиях. В эпосе эти сказочные мотивы в значительной степени ослаблены, но сохраняются как элемент героической идеализации богатырского коня, главного помощника и неизменного спутника степного богатыря.

В богатырской сказке тюркских и монгольских народов конь «предназначен» герою и связан с ним от рождения «симпатической» связью. Связь эта очень часто начинается от рождения: герой и его конь — однолетки, рождены (а иногда и зачаты) в один день и час. «Конь рождается в один день со своим будущим седоком и на высоких хребтах ожидает, когда тот придет за ним, — пишет исследователь алтайского эпоса А. Коптелов. — Он дает себя поймать только после того, как богатырь называет свое имя. Нередко конь приносит богатырю боевую одежду и доспехи, приносит „книгу мудрости“, предсказывающую все походы, бои и важнейшие события в жизни» (*356*, предисл., 40).

Так, в алтайской сказке «Кёзюйке и Баян» мудрый Ак-Сагал говорит герою: «В один час, в один день с тобою родился твой конь, Кёзюйке. Одновременно с тобой конь твой окреп и вырос. Девятый год пошел, как он тебя поджидает. На вершине белой горы кровавокаурый конь стоит. Если сумеешь кроваво-каурого изловить, лучшим твоим другом будет» (*356*, 254).

Кёзюйке находит коня и готовится набросить ему на шею белый аркан. Но конь, узнав в нем своего назначенного хозяина, говорит ему: «Шею мою понапрасну белым арканом не мозоль. В один день, в один час, Кёзюйке, мы родились. Пуповины у нас с тобой одновременно оборваны. Днем тебе, Кёзюйке, верным другом буду. Ночью тебе хорошим товарищем буду. Волосяной аркан свой прочь отбрось, по доброй воле навсегда меня забирай!» (*356*, 255—256).

В другой алтайской сказке — «Айтюнюке» — одновременно с богатырским младенцем рождается в табунах старого Кара-хана «светло-игреневый жеребенок». Табунщик сообщает хану, что «семьдесят он жеребят, семьдесят маток изувечил» (*357*, 91—92). Таковы же обычные признаки богатырского младенца: приставленные к нему мамки не могут насытить его голод, в детских играх он калечит своих сверстников. Здесь эти признаки переносятся на богатырского жеребенка, предназначенного стать жизненным спутником героя.

Древность этого представления подтверждается монгольскими (ойратскими) былинами, записанными акад. Б. Я. Владимирцовым. Здесь также старый табунщик, дядюшка Ак-сахал, называет

малолетнему богатырю Бум-Ердени (или в другой былине — Кэкэ-Зеве) «предназначенного» ему коня: «Родился [он] вместе с тобой, в тот день, когда и ты появился на свет. . . . Вот славный конь, судьбой предназначенный для тебя» (*244*, 59—192).

Мотив этот сохраняется и в казахских богатырских сказках: так, с богатырем Мерген-Дарьши в один день рождается его конь Карагай-гара (*282*, 104). В киргизском героическом эпосе Манас и его конь Ак-Кула (по варианту Орозбакова) также рождаются одновременно: в то время как мать Манаса Чийирды в тяжелых муках рожает Манаса, ее муж Джакып принимает новорожденного буланого жеребенка Ак-Кулу у своей черногривой кобылы. В ближневосточных версиях сказания о Кёроглы названый сын последнего Хасан и рыжий жеребенок Хасана зачаты и рождаются на свет одновременно, заранее предназначенные друг для друга благословением героя, который покидает свою молодую жену на следующий день после свадьбы.[42]

В волшебной сказке одновременное рождение богатырского младенца и его коня (а иногда и его охотничей собаки) мотивировано обстоятельствами их чудесного зачатия от яблока, подаренного отцу героя чудесным покровителем (старцем или дервишем): кожура (или сердцевина) яблока достается кобыле (или борзой). Этот мотив использован в анатолийских сказках о Бейреке, а также во многих анатолийских «народных романах» (см. выше, стр. 163; *537*, т. XIII, 453; *486*, 67—70).

Чудесному рождению героя богатырской сказки соответствует столь же чудесное появление на свет его коня. В алтайских и шорских сказках юный богатырь находит коня чаще всего непосредственно после наречения имени, на привязи у своего жилища или в тайге, обычно уже оседланного и с вооружением. Ср. в алтайской сказке «Алтаин-Саин Салам» (в записи Радлова): юноша возвращается с охоты и видит, что «у дерева, где привязывают коней, стоит рыжий конь Айкым-Сайкым с золотым седлом, а к входной двери прислонен черный с украшениями лук и железная стрела» (*296*, ч. I, 12—13). Ср. в алтайской сказке новой записи («Темир-Саная»): «По хребту черной горы конь богатырский спускается, серая шерсть коня, как железо, блестит, седло коня красным золотом вышито, узда коня дорогим жемчугом унизана, богатырские доспехи на коня навьючены, лук с трехгранной стрелой к седлу приторочен» (*342*, 23).

Сходное описание — в шорской сказке «Ак-Кан»: «Юноша встал, из золотого дворца вышел. Когда взглянул, у золотого столба-коновязи — кони бело-рыжий и бело-серый стоят. Спины обоих коней покрыты золотыми седлами. Серебряные уздечки на их головах; золото-серебряные кольчуги навьючены [на конях] — так стоят» (*133*, 165).

[42] См. азерб.: «Кёроглы» (*190*, 128); анатол.: *537*, т. XII, 206.

Конь ниспосылается с неба, по молитве юного богатыря, его божественным покровителем. Ср. в алтайской сказке старой записи «Аин-Шаин-Шикширге»: молодой герой после наречения имени «взошел на гору Сумер-Улан, зычным голосом закричал, омотомо засвистал: „Наверху пребывающий Уч-Курбустан, бог мой! Без одеяния, нагого пустил [меня]!". Из основания (из комля) неба поднимается, клубясь, черный туман; гремя, черный туман опустился. Посреди железной степи земля всколыхнулась. Шикширге сбежал туда бегом. Когда прибежал на то место, [видит] рыжий конь Илизин [стоит]. Черный панцирь в тороках, арагайлук навьючен. Шелковый повод волочится [по земле], как обрубок. Придя, взялся за повод и развязывает вьючок («артынчак»). О шестидесяти шести пуговицах золотую курмэ отвязывает и надевает, о девяносто девяти пуговицах черный панцирь надевает поверх. Из алмаз-стали белый меч наперекрёст привешивает. Белобледную пику, как посохшее дерево, берет в руки. Ноги вступили в стремя, уселся в три изгиба. . . » (*250*, 37—38).

Нередко, как уже было сказано, на луке седла или в грамоте, лежащей в переметной суме, герой находит написанными свое имя и имя своего коня. Так, например, в хакасской сказке «Ай-Мирген и Айдолей»: «Наутро юноша вышел из юрты, видит коня бело-серого, с золотой гривой, украшенного серебряными поводьями, оседланного, с девятью ремнями у хвоста и девятью на животе. Обойдя вокруг бело-серого коня, он находит на луке седла надпись от Кудая со своим именем. Имя его — Ездящий на белосером коне Айдолей» (*573*, 30—31).

Несмотря на то что конь в сущности «предназначен» герою свыше, во многих богатырских сказках он должен быть найден и выбран в табуне, пойман и оседлан. Оба представления не противоречат друг другу: выбор и поимка коня являются испытаниями богатырской силы героя и, с другой стороны, испытанием предназначенного ему коня. «Если теперь догонишь и поймаешь коня Учкур-конгура, то буду я твоим конем постоянно», — говорит конь молодому витязю в алтайской сказке «Алтын-Мизе» (*250*, 94—95). «Если [это] мой ездовой конь, — говорит богатырь Кан-Таджи в другой алтайской сказке, — то обвернись, черный аркан, три раза вокруг тонкой шеи. Если не мой ездовой конь, то пади, растилаясь на поле» (*250*, 160).

Поимка и укрощение коня в богатырской сказке часто имеют волшебный характер. Герой преследует своего коня, обернувшись беркутом. «Гнал поверх земли, семь раз окружив ее, прогнал семьдесят юртов [разных] ханов. Сквозь Алтай прогнал шесть раз, прогнал сквозь шестьдесят ханских юртов» (*250*, 95). Брошенный на шею коня аркан не останавливает его бега. «Жеребенок, таща [богатыря] на аркане, поскакал. [Богатырь] уселся верхом на тайгу Сумер-Улан. Тайга Сумер-Улан разорвалась пополам: [жеребенок] бежал дальше, волоча [богатыря]. [Богатырь] обвернул аркан во-

круг черного камня; черная тайга приподнялась и разрушилась» (*250*, 160).

Великолепное описание сказочного бега коня, волочащего на аркане богатыря, который пытается его оседлать, содержит алтайская сказка «Малчи-Мерген». Некоторыми подробностями оно напоминает описание скачки Караджана на Байчибаре в «Алпамыше» Фазила Юлдашева: «Над головой аркан раскрутив, на пышногривую шею шестиухому жеребцу накинул. . . Что дальше было, Малчи не помнил, память вмиг у него отшибло. . . Когда же Малчи очнулся, внизу вершины тайги увидел: над вечной тайгой жеребец его мчал. . . Еще раз Малчи взглянул: внизу озера и реки увидел. Над ними он, как на крыльях, летел. . . Вверх Малчи поглядел: под синим небесным куполом, средь облаков белоперых, сквозь темную тучу он мчится, землю из глаз потеряв. . . От страха Малчи чуть ума не лишился, однако аркан из руки не выпустил, круче еще на кулак намотал. „Будь, что будет!“ — решил. . . Вперед Малчи поглядел: вороной шестиухий конь будто на крыльях летит по небу. . . ».

Наконец укрощенный конь говорит богатырю, выдержавшему это испытание: «„Ты — мой наездник единственный, мой богатырь долгожданный! Конем твоим верным стану, хозяином будь моим. Отныне Малчи-Мергеном, на вороном жеребце ездящим, будешь ты называться, крылатый конь вороной отныне мое имя будет“. Так шестиухий конь вороной радостно богатырю сказал; раз головой тряхнул — узда жемчужная на ней появилась, пышной гривой тряхнул — на спине золотое седло красуется, еще раз гривой взмахнул — тороки седельные добром наполнились, одежды разной в тороках — с головы до ног одеться богатырю достаточно, оружия и доспехов навек хозяину хватит. . . » (*357*, 27—29).

В казахских богатырских сказках, в значительной мере утративших сказочно-мифологическую фантастику алтайской, на первый план выступают выбор и испытание коня, предназначенного герою для совершения подвига. Мы видели, как производится это испытание в сказках, родственных по сюжету сказанию об Алпамыше: в «Джелкилдеке» или в «Ораке, сыне Алеуко» — при участии старика-табунщика, а в последнем случае — и сестры героя Карлыгач.

В обеих сказках герою «предназначен» конь, которого — единственного из всего табуна — его помощник не в силах перебросить через реку. В сказке об Ораке табунщику Кодару «приказали пригнать табун к большой реке. Девица Карлыгач брала каждую лошадь и перебрасывала на другую сторону реки. Всех перебросала и сказала: „Здесь нет лошади, достойной моего брата Орака. Нет ли еще лошадей, кроме этих?“ Кодар сказал: „Десять лет назад я пустил нескольких лошадей на остров“. Сам Кодар поехал за этими лошадьми, сев на гнедого жеребца Токпак-Жалды. Пригнал лошадей; их уже стало сто голов. Девица Карлыгач и этих лошадей

начала по одной перебрасывать на другой берег. Остался один трехлетний серый жеребенок. Она также бросила его; он упал на середине реки и вышел на тот же берег, с которого девица бросила его. Она снова бросила его; он опять упал на середине реки и опять вышел на тот берег, с которого был брошен. Она в третий раз бросила его; тогда он упал на другой берег. „Вот этот годится“, — сказала девица. Тогда Орак поймал эту лошадь и сел на нее верхом» (*282*, 100).

В другой казахской сказке — «Ир-Гокше» — в испытании коня еще отчетливее выступает значение приметы («предопределения»). Мать молодого героя, которую он просит найти ему коня, говорит: «„Иди в табун, возьми узду и укрюк и пригони лошадей. Которая останется сзади всех, садись на нее“. Поехал мальчик в табун и погнал лошадей. Осталась одна буланая (сары) лошадь, грива до колен, копыто величиной в место для огня, глаза — с чашку для кумыса (достаган). Ир-Госай сел на эту лошадь и приехал домой» (*282*, 81).

Подобное испытание коня и одновременно его молодого хозяина сохранилось и в большинстве редакций сказания об Алпамыше (за исключением огузской версии), также почти полностью утратившего сказочно-мифологическую фантастику. В каракалпакской версии, записанной А. Диваевым, герой выбирает себе из табуна пастуха Култая чубарого коня, которого он подымает за хвост. «Собрав в мускулах все свои силы, четырнадцатилетний Алпамыс-султан, наподобие тигра, ухватился своей могучей пятерней за хвост коня. . . У Байчибара, наподобие дромадера, подогнулись колени и полились из глаз слезы с кровью, уши он навострил и три раза сильно рванулся, но Алпамыс не выпустил его. Он сразу дал почувствовать свою непомерную силу. Байчибар еще ранее дал себе слово, что сядет на него тот муж, который поставит его на ноги, схватив за хвост. „Значит, это и есть мой хозяин“, — подумал Байчибар и остался спокойным» (*418*, 124).

В башкирской сказке «Алпамыша и Барсын-Хылуу» элементы традиционной фантастики сохранились несколько более отчетливо. Дедушка Колтаба, старый табунщик, указывает молодому герою, как найти себе коня: «Тогда Колтаба сказал ему: „Пойди, поймай повод его шелкового недоуздка, что будет длиной в семьдесят аршин; ты поди, заляг в песок, лежи, не кажись, а когда он придет пить воду, ты поймай его за недоуздок. Он бросит тебя три раза к небу, три раза к земле, ты в это время не падай с ног; после этого ты овладеешь им“. Он отправился туда, куда те лошади приходят пить воду, и залег в песке. Вот, в одно время, когда светло-саврасая лошадь пришла и спустилась к воде, он тотчас же поймал ее. Тогда светло-саврасая лошадь бросила Алпамышу три раза к небу и три раза к земле, но Алпамыша не свалился с ног. После того светло-саврасая лошадь сказала: „Теперь, молодец, я уже

стала твоей.“ После этого Алпамыша сел на светло-саврасую лошадь и поехал» (*53*, 119—124).

Сходный эпизод выбора и укрощения коня вводит башкирская сказка и в родственную по сюжету любовную повесть «Кузый-Курпэс и Маян-Хылу» (башкирский вариант «Козы-Корпеша»). Перед отправлением героя в богатырскую поездку старуха, заменившая в этой роли старого табунщика или сестру героя, указывает ему у водопоя, как найти коня.

«Кузый-Курпэс отправился к месту водопоя конского табуна с целью поймать Кук-толпара и залег возле тропки, по которой кони спускались к реке. В полдень пошли табуны. Прошел к реке один табун, прошел другой, и вот показался третий, впереди которого шел Кук-толпар. Приблизившись к тому месту, где притаился Кузый-Курпэс, Кук-толпар захрапел, вздыбил гриву, взыграл и отбежал обратно. Второй раз опять то же. В третий раз понесся он во весь дух мимо того места, где скрывался Кузый-Курпэс, но последний ловко метнул свой аркан, и он обвился вокруг шеи коня. Три раза вскидывает толпар Кузый-Курпэса к небу, три раза бил к земле, но ему от этого ничего не сделалось. Тут Кук-толпар обрел человеческую речь, сказал: „Ну, теперь я стал твоим, а ты — моим. Чего ты от меня хочешь, егит?“» (*211*, 111—135).

Сказка сохранила и древний мотив — появление волшебного коня с полным богатырским снаряжением для его будущего хозяина, только здесь это вооружение, как и самый конь, — наследие отца. «Разрежь мой хребет, — говорит конь, — и достань оттуда вросшие в мою спину золотое седло, секиру, серебряное зеркало и охотничью одежду твоего отца (бобровую шубу, енотовую шапку, енотовую шубу и пояс с серебряной насечкой), а после того, для заживления раны, введи меня в реку и оставь меня там» (рационализация сказочной фантастики).

В узбекском варианте Фазила Юлдашева испытание коня решается указанием свыше: три раза подряд из табунов Култая на аркан Алпамыша попадается тот же чубарый жеребенок, и Алпамыш, хотя и недоволен неказистой наружностью коня, видит в этом «предопределение» («такдир»). Однако Калдыргач и Култай хвалят выбор Алпамыша и узнают в неказистом на вид жеребенке настоящего богатырского коня, крылатого тулпара.

Неказистый вид богатырского коня, как и в «Алпамыше», соответствует канонам сказки. Превращение безобразного жеребенка в волшебного богатырского коня происходит до известной степени параллельно такой же трансформации героя сказки — младшего сына, крестьянского парня, дурачка, «лысого паршивца» («каля» тюркских сказок) в сказочного красавца царевича или крестьянской дочери, нелюбимой падчерицы (золушки) — в прекрасную царевну и соответствует наивному демократизму сказки (*165*, 357; *230*, 203 сл.). «Паршивым бурым жеребенком» является

пойманный героем богатырский конь во многих казахских сказках, в частности в родственных «Алпамышу» по сюжету «Джелкилдеке» и «Эркем-Айдаре». При седлании конь чудесным образом вырастает и превращается в богатырского. Ср. в «Эркем-Айдаре»: «Когда он поймал жеребенка, ему было три года, когда он взнуздал его, ему стало четыре года, когда он оседлал его и поехал, ему стало пять лет» (*296*, ч. III, 321). Сходным образом в «Джелкилдеке»: «Он взнуздал его, стал он тогда двухлетним жеребенком; оседлал его, он стал четырехлетним; подтянул подпруги, сделался он пятилетним конем; он сел на него, коню стало шесть лет. . . » (*296*, ч. III, 141—142). В богатырской сказке другого содержания — «Дударкыз» — «девушка поймала арканом рыжего жеребенка, ему было три года; она взнуздала его, стало ему четыре года; оседлала его, он сделался пятилетним конем; села на него верхом, ему стало шесть лет» (*296*, ч. III, 376).

Древность этого мотива подтверждают алтайские сказки. Богатырь Кан-Тайджи седлает своего волшебного коня, которого он поймал жеребенком-сосунком; он кладет на него потники, «как поле», надевает «золото-серебряную узду», кладет на него «бронзовый арташ» — «жеребенок сделался четырехлетним конем; подтянул вперемежку тридцать подпруг — [жеребенок] сделался шестилетним конем. Когда надел подхвостник, [жеребенок] сделался семилетним конем» (*250*, 161—162).

Якутская богатырская сказка дает этот эпизод в оригинальной местной обработке. Красавица Туналыкса (Солнце белеющее) ищет себе коня. Она бросает недоуздок и ловит им неказистого на вид жеребенка. «Верно, [только] для меня попался эдакий невзрачный, некрасивый!». Привязала его крепко-накрепко к толстому дереву. На следующее утро видит, что годовалый жеребенок с корнем вырвал дерево и бегает. «Верно, [уж только] для меня, несчастной. . . попала эдакая скотина!». Она собирается зарезать его «ножом с оловянными украшениями». Конь человеческим голосом просит запереть его в «трехгранный амбар». Наутро она открыла амбар, посмотрела: «стоит лошадь с самородным серебряным седлом, самородным серебряным недоуздком, серебряной уздою, серебряным побочным [нижним] чепраком, с серебряным [верхним] чепраком, с серебряными переметными сумками». Лошадь говорит своей хозяйке человеческим голосом: «А имя мое — лошадь Угаллилан-Улан. Если буду бежать десять дней, силы не истощатся на бегу» (*368*, 155).

6

С эпизодом добывания коня связан во многих богатырских сказках образ старого табунщика, представляющий прототип Култая в сказании об Алпамыше. Старик-табунщик указывает молодому богатырю предназначенного ему чудесного коня и помогает поймать его.

Наиболее разработан этот образ в монгольском эпосе, где старик-табунщик обладает чертами, приближающими его к патриарху племени или наделенному магическими силами шаману. Его обычное прозвище «Ак-сахал Адучи» — «белобородый табунщик» — состоит из тюркских и монгольских элементов: *ак-сахал* («белобородый старец», «патриарх») — тюркское слово, *адучи* («табунщик») — монгольское (от *аду* — «табун») (*250*, 281).

Как сообщает акад. Б. Я. Владимирцов, «с особой любовью ойратская былина останавливается на „лучшем из табунщиков" — старце Ак-сахале, который с такой ревностью заботится о главном достоянии героя, об его табунах, который помогает ему найти достойного богатырского коня. Иногда этот табунщик прямо заменяет отца героя, оттесняет того на задний план; он дает советы богатырю, герой его чествует и чтит, как отца. Аристократической былине делается тогда неловко, и она возводит Ак-сахала в ранг аристократии, делает его родственником, например, дядюшкой героя. Это явная инновация; образ табунщика для нас ясен, и мы можем определенно указать, какие исторические условия его создали; сами эпопеи дают нам этот материал» (*244*, 47).

Проф. Г. Д. Санжеев на основании бурят-монгольского эпоса пытается уточнить вопрос о социально-исторических корнях этого образа: «К сказанному необходимо добавить, что, помимо своей аристократической тенденции, ойратский рапсод имел еще и другое основание сделать „табунщика" дядюшкой героя: монгольский эпос знает самостоятельный образ „дядюшки героя", являющегося, кстати сказать, опекуном и „табунщиком" малолетних детей, как, например, в булагатском эпосе. Поэтому в ойратском эпосе мы имеем скорее всего ассимиляцию двух образов — дяди и табунщика — в один. На основании материалов ряда эпосов мы могли бы отрицать даже и ассимиляцию и признать, что образ „дяди-табунщика" в ойратском эпосе не новый; но данные унгинского эпоса заставляют нас держаться в этом вопросе средней линии — мысли об ассимиляции. В унгинском эпосе мы устанавливаем чистый тип „табунщика" (есть он и в хакасском), всегда именуемого Агсагалдай. „Агсагалдай" фонетически является, конечно, вариацией „Ак-сахала". Этому табунщику в унгинских степях не посчастливилось: его по-прежнему оставили пасти стадо и табуны своих хозяев, мокнуть под дождем, мерзнуть на морозе да глодать, усевшись где-нибудь у двери, кости и жалкие остатки со стола своих господ; ему не пришлось быть возведенным в звание дяди, он даже низведен до положения „черного китайца" (то есть раба)» (*12*, XXX—XXXI).

Нам представляется, что образ старого табунщика в эпосе как монгольских, так и тюркских народов — весьма древний и сложился еще в условиях патриархально-родового общества: важная общественная роль хранителя табунов кочевого племени возвысила его образ, придав ему черты мудрого «ак-сахала», патриарха пле-

мени, и почетное прозвище «дядюшки», т. е. старшего родича, иногда опекуна молодого героя (может быть, пережиток «авункулата»), вместе с тем его помощника, наделенного в богатырской сказке сверхчеловеческими знаниями и силой. В условиях феодализации героического эпоса, как правильно отметил академик Владимирцов, этот патриархальный образ должен был вступить в противоречие с новой социальной иерархией. Подобно тому как Коркут, патриарх кочевого племени и вещий шаман, становится у Абулгази «везиром» огузских ханов, так и табунщик-аксакал должен был занять более высокое социальное положение как дядюшка молодого хана, героя эпопеи, хотя пережитки его патриархального происхождения и прежней роли отчетливо выделяют его и сейчас на общем социальном фоне эпоса феодальной эпохи.

Вместе с тем возможно было и социальное снижение, как это имело место, согласно указанию проф. Санжеева, в унгинском эпосе: реальный табунщик в условиях феодального общества является «рабом», как те рабы-табунщики в казахской былине «Саинбатыр», которые отказываются подчиняться старику Боз-Монаю и с которыми позднее так жестоко расправляется его сын Саинбатыр (*296*, ч. III, 208, 218—221). Эта двойственность была уже отмечена в специальной литературе в отношении халха-монгольского эпоса, постоянным персонажем которого является старик-табунщик Аксагалдай: «Интересен этот образ своей двойственностью: если табунщик Аксагалдай в былине „Эринцэн-мэргэн" выступает в роли старшего брата героя и его спасителя, то, наоборот, в былине „Дзалудай-мэргэн" он, запуганный мангусом, решается на измену своему господину и портит его вооружение. За это он впоследствии несет тяжкое наказание. Мы, вероятно, не ошибемся, если выскажем предположение, что в этом двойственном персонаже отразилась борьба раба со своим поработителем, что в Аксагалдае мы можем видеть раба, который в момент борьбы своего господина с противником восстает против своего владетеля. Первоначально Аксагалдай был, вероятно, родовым рабом».

Указанные обстоятельства имеют прямое отношение и к двойственной роли раба-табунщика — старого Култая (Култабы) в различных версиях сказания об Алпамыше.

В ойратских былинах, записанных Б. Я. Владимирцовым, роль Ак-сахала-табунщика как покровителя и помощника героя представлена особенно яркими примерами. В «Бум-Эрдени» дядюшка Ак-сахал — «лучший из табунщиков, триста семьдесят семь лет ему, три поколения караулил он табуны». Когда юный герой собирается в богатырскую поездку, дядюшка Ак-сахал сперва советует ему подрасти (герою всего три года), потом называет предназначенного ему богатырского коня — «бедового серого Лыско величиной с гору» и суженую ему красавицу-невесту. Он же по просьбе молодого богатыря достает ему из заветного «белого со

львами сундука, который не двигали десять лет», снаряжение для коня и оружие для самого витязя: шлем, кольчугу, лук и стрелы, богатырский меч и пику. Бум-Эрдени оставляет «дядюшку» наместником на время своего отсутствия. «Кто выйдет из послушания, — сказал он, — моего престарелого дядюшки, тому обрежу я язык, отрублю уши. Я ставлю его наместником своим в царстве-государстве, для всех его делаю начальником» (*244*, 59—64).

Вернувшись из богатырской поездки, Бум-Эрдени награждает «дядюшку» невестой, завоеванной им в бою красавицей, и обещает почитать его, как отца: «Лучший из табунщиков, Ак-сахал, старик-дядюшка, сел на быстрого буланого с белым пятном жеребца, ходившего с бесплодными кобылицами, и выехал им навстречу. Увидел Бум-Эрдени, как он приближается, и сказал своему брату старшему: „Дадим в жены лучшему из табунщиков, старику-дядюшке Ак-сахалу, трехсот семидесяти лет, эту двадцатипятилетнюю Кэ-Зандан-Го, красавицу, дочь Керсен-хана. И будут они нам отцом и матерью. Мои ведь батюшка и матушка в раннем моем детстве преставились, отошли на небеса“. А старик Ак-сахал, хотя и достиг трехсот семидесяти семи лет, как взял в жены двадцатипятилетнюю красавицу Кэ-Зандан-Го, приобрел силы тоже двадцатипятилетнего» (*244*, 93—94).

Сходным образом и в былине «Кигийн-Кийтюн-Кэкэ-Тэмюр-Зеве» дядюшка Ак-сахал, «лучший из табунщиков, трехсотсемидесятисемилетний старец», «старший над правой стороной, восседавший как владыка на крепких белых подушках», после бесплодных уговоров отложить поездку указывает юному богатырю предназначенных ему коня и невесту и достает ему сбрую и вооружение (*244*, 191—192).

В другой былине — «Шара-Бодон» — старый табунщик выступает в более скромной и свойственной его положению роли: он приводит своему «милому дитяти» богатырского коня, пойманного для него в отцовских табунах: «Табунщик, старец Ак-сахал, сел верхом на быстрого буланого коня. Сев верхом, взял он укрюк из березового дерева, прицепил петлю-аркан и отправился к табунам-коням. Поймал он коня вороного, как беркут, величиною с мглистый Хангай, милого дитятки Шара-Бодона, повернул назад и привел домой. Спросил его Шара-Бодон: „Хан седой табунщик, седой господин мой! В добром ли здоровье скот-табуны, в добром ли здоровье подданные, уделы?“. Так говоря, о разном его спрашивал, расспрашивал. „Как здоровье подданных, уделов, не знаю я, — отвечал Ак-сахал, — а скот-табуны в добром здоровье“» (*244*, 234). Этот ответ подчеркивает отсутствие в данной былине той «аристократизации» образа старого табунщика, которую Владимирцов имел основание отметить в двух предыдущих.

В обширной богатырской сказке «Ирин-Сайн-Гунын-Настай-Мекеле», записанной Потаниным у дюрбютов (ойратов) Кобдинского округа (Западной Монголии), «белобородый старик-табун-

щик» («ак сахал эбуген адучи») сохранил более патриархальные черты. Он стоит во главе «десяти тысяч табунов» отца героя, хана Мэнкутургеле, которые описываются в обширном прологе, изображающем сказочно благополучную и счастливую жизнь семьи и народа Ирин-Сайна.

«Белобородый старик-пастух (ак сахал эбуген адучи) с седой бородой по колена протянул дзель [канат для привязывания кобылиц] на длинном зеленом лугу, поставил свою белую юрту наравне с горой Орду-Цаган дверью на восток, оседлал мухортого коня Аргуля, подкованного золотыми подковами, и с криком и свистом пригнал сто тысяч пегих и двести тысяч каурых кобылиц; пегих и каурых жеребят он по шерстям разбирал, брал за морды и надевал на них оброти; вырвавшихся жеребят он всех переловил и перевязал. От вершины реки Джинтыр-Наймын до ее устья он на дзель навязал жеребят, чтобы посмотреть на лицо и сравнить рост. У всех одна походка; косички на висках (халха усюн) почти до земли висят. Двадцать пять девушек брали по ведру и шли доить кобыл; на помощь им шли такого же возраста двадцать пять молодцов. Кумыс (чигэнь) стоял в архыте, как озеро Цайлим-Цагэн; архыт был такой, что десять тысяч человек не могли пошевелить его, десять тысяч туменей было на нем колец (шиширге). Красного [то есть коровьего] кумыса также было наготовлено. Была выкопана дзуху [яма вместо очага], и запах от вареного кобыльего мяса разносился по степи».

Во время пира в ставке хана-отца табунщик, соответственно своему положению, выполняет почетную обязанность — разливает кумыс: «Архыт (чан для кумыса), который не могли сдвинуть десять тысяч человек, белобородый старик-табунщик поставил в колени и стал разливать» (*285*, т. IV, 436).

Главная роль старого табунщика в рассказе заключается в поимке коня для юного богатыря. Мальчика Ирин-Сайн-Гунына, сына престарелого хана, «решили посадить на коня» (у кочевых народов это событие в жизни ребенка отмечается особым семейным праздником, ср. у казахов — *255*, 59—60). «Белобородому старику-табунщику велели привести коня, чтобы Гунын мог в этот счастливый день въехать на горы, увидеть долины и проложить след». Пастух Ак-сакал Адучи был стар и выпил семьдесят пять чашек вина, обессилел и сказал: «Все-таки для вашего сына я изловлю коня». Пастух завил свою огромную бороду, заложил ее за пазуху, взял семидесятиколенный укрюк с семьюдесятью семью ремнями, сел на мухортую лошадь Аргуй с золотыми подковами и поехал вверх по реке ловить коня (*285*, т. IV, 438).

Поимка богатырского коня изображается сказочными чертами, уже известными нам из других богатырских сказок, но здесь развернутыми в широкое художественное полотно. Темно-гнедой Хангил-Таши «за месяц заслышал пастуха, за день зачуял, за полдня на вид взял». Он понесся на восток, от бега его «поделались

ямы», табунщику приходилось то спускаться в ямы, то въезжать на бугры. Он сказал своему коню: «Если ты его не догонишь, четыре твои копыта отрублю». Конь ему отвечал: «Если ты его не поймаешь, твои десять пальцев зубами изжую». Конь табунщика несся через горы и долины, «малые горы перешагивал, на большие горы наступал, потряхивался, переваливался, головой мотал, с седла [седока] потягивал; удила с громом грыз, каменистое место в мелкий камень разбивал, яры равниной делал, пески в плотный камень сбивал, где съеживался, — с наперсток был, где растягивался, — в ремешок становился». Несколько раз они обегают Алтай. Наконец, табунщику удается догнать Хангила и набросить на него аркан, но он не может его удержать. Он «завернул ремень за сопку, ремень натянулся и оборвался». Преследование продолжается. «Догнал он Хангила до места, где земля с небом сходится и где живет Хан-Гариде» (гигантская сказочная птица, в тюркском фольклоре — Алп-кара-куш). Здесь табунщику удается схватить конец оборванного ремня. «Сколько служил хану, — говорит он, — не довелось еще доезжать до конца мира! Видно, суждено мне обучить коня для царевича!». Тут он набросил на Хангила седло и сел на него. Скачка началась снова. Наконец, «на двадцать шестой день по выезде возвратился Адучи на Хангиле, как на смирном коне». По приезде Гунын спросил его: «Поймал ли коня?». Старик Адучи отвечал: «Никогда еще такого страха не испытывал». «Выпил чашку водки и говорит Гуныну: „Пятнадцать лет служил твоему отцу, серый жеребец со ста кобылами стал жеребцом с тысячью кобыл, рыжий жеребец со ста кобылами стал жеребцом с тысячью кобыл. Этого жеребенка я тебе сберег!“. Сказав это, он лег спать» (*285*, т. IV, 438—440).

Во второй части сказки сын белобородого пастуха Адучи, Алтычи-Мерген, во время пира нарекает имя двухлетнему приемышу (племяннику) Ирин-Сайна, будущему богатырю Харалы-Хара. Можно думать, что сам Ак-сакал Адучи должен был в начале сказки выступить в той же роли по отношению к герою: хотя об этом запись Потанина умалчивает, это предположение подтверждается аналогией сказок тюркоязычных народов.

Среди последних имя и образ старого табунщика Ак-сакала Адучи хорошо известны в фольклоре алтайцев. Монгольское слово *адучи* («табунщик») указывает на возможность влияния монголов-ойратов, которым алтайцы были подчинены на протяжении нескольких столетий (до второй половины XVIII в.). В понимании алтайцев оно, по-видимому, смешивается с тюркским словом *адачи* («охотник», «стрелок»).[43] Однако сказание об Алпамыше позволяет

[43] Ср. примечание к сказке «Алтын-Мизе» (*250*, 66): «адучи—стрелок»; к сказке «Кан-Таджп» (там же, 158, прим. 3): «Слова „адучи“ в алтайском языке нет. По-алтайски конский пастух — „джилкичи“. Есть „адачи“ — „стрелок“. В монг. „аду“ — „конский табун“, „адучи“ — „табунщик“».

предполагать наличие аналогичного образа и в древних поэтических преданиях самих тюркоязычных народов.

Наиболее полное отражение эта фигура получила в поэме «Кёзюйке и Баян», представляющей, как уже было сказано, самостоятельную версию казахского сказания о Козы-Корпеше и Баян-Сулу, насыщенную элементами алтайской богатырской сказки. На пиру у Ак-хана по случаю рождения Кёзюйке и его нареченной невесты Баян, после того как приглашенные гости, как обычно, не сумели найти имя для новорожденных, выступает «столетний старик Ак-Сагал», нарекает имя Кёзюйке и произносит обычное в таких случаях заклятие-благословение, а «дряхлая старуха», (его жена?) совершает тот же обряд над Баян (*356*, 248).

В дальнейшем Кёзюйке по совету матери отправляется к тому же старику Ак-Сагалу, чтобы спросить у него, где най себе богатырского коня. «На окраине наших пастбищ, на грани нашего Алтая столетний старик живет, — говорит мать К зюйке. — Кости его от старости ослабели, голова его, как лебе побелела, лицо его, словно курт, пожелтело. Среди нашего нар он — самый старый и мудрый. Зовут его Ак-Сагал. Это он тебе им придумал, к нему, сынок, отправляйся». Старик Ак-Сагал не назван здесь табунщиком; Кёзюйке приносит ему как подарок или жертву «баранье жирное мясо и два ташаура араки», но по своей роли Ак-Сагал, несомненно, тот же старый табунщик алтайской сказки: он указывает Кёзюйке предназначенного ему богатырского коня, родившегося в один день с героем, и дает совет, как поймать его арканом «на вершине белой горы», где он ждет своего будущего хозяина (*356*, 252—254).

В алтайской сказке «Кан-Таджи» (в старой записи Н. Никифорова) молодой богатырь, привесив на руку «аркан в шестьдесят саженей», отправляется на поиски коня. Ему встречается старик-адучи (табунщик), держащий в руке «укрюк в шестьдесят саженей». «Старик, пасущий скот, белобородый адучи (ак-сакалду адучи), не видал ли ты моего ездового коня, где он ходит?» — спрашивает Кан-Таджи. Табунщик указывает ему, где найти себе богатырского коня. Следует сцена поимки коня с обычными сказочными подробностями (*250*, 158—159).

В другой сказке того же сборника — «Алтын-Мизе» — скотом героя распоряжается «старик с белой бородой (ак-сакалду) Адучиби, с укрюком в девяносто саженей длиной» (*250*, 66, 69). Имя младенцу, как мы видели, нарекает не он, а его старуха, однако сопоставление с другими сказками дает основание думать, что это распределение ролей между супругами — не первоначальное.

Если сопоставить с этим материалом фигуру табунщика деда Култая в кунгратской версии «Алпамыша» и дядюшку Култабу в современных народных сказках (башкирской, татарской, в казахском «Джелкилдеке» и др.), можно с уверенностью заключить, что патриархальный образ старого табунщика, белобородого деда

«ак-сакала», принадлежал к древнейшему составу тюркских, как и монгольских, богатырских сказок и что от его помощи и совета зависела поимка богатырского коня и тем самым успех брачной поездки героя. Двойственность этого образа, о которой говорилось выше, сделала возможным двоякое его использование: как помощника героя (дед Култай) и как самозванца-раба, получившего в награду за помощь право на невесту, которую добыл себе герой, на его владение и имущество (Култаба). В более поздней, кунгратской версии сказания социальная характеристика раба-самозванца становится более определенной и острой, отражая углубление классового антагонизма в формирующемся феодальном обществе.

Глава II. ГЕРОИЧЕСКОЕ СВАТОВСТВО

1

Сюжет героического сватовства, богатырской поездки в поисках невесты (обычно — «суженой», предназначенной герою) занимает одно из важнейших мест в эпической биографии героя богатырской (как и волшебной) сказки.

Некоторые этнографы видели в этом сказочном сюжете отражение реального обычая, представляющего пережиток матриархальных отношений, «по которому царское происхождение или царская кровь передавались не через мужчин, а через женщин, по которому также трон из поколения в поколение переходил к мужчинам чужого рода, иногда даже к чужеземцу, который, женившись на одной из царевен, делается царем у народа своей жены. Народная сказка, имеющая бесчисленные варианты, рассказывающая об искателе приключений, являющемся из неизвестных стран и умудряющемся получить руку царевны, а с ней и половину царства, эта народная сказка является, быть может, отдаленным эхом реального обычая древности» (*502*, 210).

Для богатырской сказки более существенно, что в патриархально-родовом обществе, где в условиях экзогамии добыча невесты из чужого рода-племени нередко связана была с умыканием (с согласия девушки или против ее воли), поездка в чужую страну с целью сватовства должна была получить героическую окраску, свидетельствуя о мужестве, предприимчивости, физической силе молодого витязя.

Обычное право тюркских народов Сибири и Средней Азии предписывает брак вне своего рода. У казахов, по сообщению Мухтара Ауэзова, «брак допускался только при отсутствии кровного родства до седьмого предка» (*29*, № 10—11, 215). По свидетельству казахского просветителя Алтынсарина, «знатные ордынцы»

(т. е. родовая и феодальная аристократия казахов) «всегда старались сватать за сына дочь таких же знатных лиц, только совершенно другого рода» (*18*, 103). Поскольку расселение происходило по родовым группам, невеста всегда бралась из чужого, часто из очень далекого аула, «иногда верст за 700 и больше» (*255*, 23). На Северном Алтае еще сохранился в конце XIX в. обычай умыкания — с согласия невесты (*86*, 84), всюду в других местах вытесненный сватовством и браком-куплей (уплатой калыма). «Девушка всегда бывает достоянием иноплеменных», — говорит отец про свою дочь-невесту в якутской богатырской сказке «Хан Джаргыстай» (*368*, 163). Мы уже отмечали в одном из вариантов узбекского «Алпамыша» (сказителя Берди-бахши) интересную мотивировку поездки героя в страну калмыков старинным обычаем дуальной экзогамии между двумя коленами племени Кунграт-Байсун, к которому, согласно этому варианту, принадлежали Алпамыш и Барчин (см. выше, стр. 126). С точки зрения этих обычаев несомненным новшеством узбекских вариантов Фазила и Пулкана являются родственные отношения между отцами героя и героини, о которых ничего не знают ни казахская и каракалпакская версии, ни огузский «Бамси-Бейрек».

В волшебных сказках герой, отправляющийся в брачную поездку, преодолевает на своем пути сказочные преграды (вражеские заставы, непроходимые водные рубежи, препятствия волшебного, «магического» характера) или должен выполнить трудные задачи, которые его будущий тесть или сама невеста возлагают на соискателей ее руки (сказочные подвиги разного характера, сложные поручения, обмен загадками и т. п.) (*591*, Н 310—359; *547*, 316—320; *578*, 186—189).

Однако в патриархально-родовом обществе, в особенности на высшей ступени его развития, в период «военной демократии», сюжет брачной поездки принимает, с преобладанием воинских интересов, характер по преимуществу героический, в связи с чем широкое распространение в мифе, сказке и эпосе получают брачные состязания между женихами или жениха с отцом, или с братом невесты, или с ней самой.

В античных мифах и эпических сказаниях обычными формами таких состязаний, в соответствии с реальными традициями гимнастических и воинских игр, являются бег (с вариантами конских ристаний или состязания на колесницах), стрельба из лука и борьба. Примеры в этнографической литературе приводились неоднократно (*502*, 289—302).

Так, Одиссей добывает Пенелопу состязанием в беге с другими женихами; Пелопс, чтобы получить руку Гипподамии, состязается с отцом ее Эномаем в беге на колесницах; женихи Аталанты состязаются в беге с ней самой, причем побежденный платится головой. Состязание в стрельбе из лука встречается, например, в сказании о Геракле: Эврит обещает дочь свою Иолу тому из же-

нихов, кто победит его в стрельбе из лука. Геракл также борется с Ахелоем за Деяниру.

Аналогичные сказания широко распространены и за пределами античного мира. В древнеиндийском эпосе «Махабхарата» женихи царевны Драупады должны натянуть огромный лук и пять раз попасть в цель, стреляя в нее через спицы вращающегося колеса. Победителем оказывается Арджуна, который берет красавицу в жены для себя и для своих четырех братьев (полиандрия как пережиток группового брака) (*228*, 466—499). В основе этого сказания лежит древний индийский обычай «сваямвара» (svayamvara), согласно которому девушка из воинской касты сама выбирала себе жениха либо женихом ее становился победитель на богатырском состязании. Обычай этот сохранялся в некоторых частях Индии до недавнего времени и нашел поэтическое отражение в индийских сказках (*488*, 122). В одной из них состязающиеся должны натянуть богатырский лук и разбить стрелою колонну дворцового зала. Когда стрела героя Махабала попадает в цель, из разбитой колонны выходит Майяласундари, которая обручается с победителем. Затем Махабала разгоняет других женихов своими стрелами: развязка, представляющая любопытное сходство с «Одиссеей» (*522*, 221).

С типологической точки зрения наиболее архаическую форму таких брачных состязаний сохранили сказания, где борьба происходит между женихом и самой невестой (как в «Бамси-Бейреке»). Этот вариант героического сватовства связан с образом богатырской девы, который распространен в эпосе многих народов. Таковы «удалые поленицы» в русских былинах, древнегреческие «амазонки», девы-воительницы (Schildmaid) и валькирии в эпосе скандинавском, воинственные героини кельтского эпоса, «Шахнаме» Фирдоуси и многие другие. Богатырь, побеждая воинственную деву, обычно делается ее мужем или возлюбленным, а побежденная дева, став его женой, лишается своей богатырской силы. Широко известным примером брачного состязания богатыря с такой девой-воительницей является древнегерманское сказание о Зигфриде и Брюнхильде. В немецкой «Песни о Нибелунгах» женихам Брюнхильды предлагаются три состязания: метание тяжелого копья, огромного камня, который с трудом поднимают несколько богатырей (ср. аналогичный мотив в башкирской сказке), и прыжок на дальность расстояния вслед за брошенным камнем. Побежденные женихи платятся головой (*21*, № 519; *591*, H 332, H 345).

Можно полагать, что сказание об амазонках, как и образ богатырской девы в эпосе и сказке, в конечном счете восходит к бытовым отношениям эпохи матриархата (*209*). Однако и патриархально-родовое общество, согласно разнообразным историческим и легендарным свидетельствам, сохраняло у многих народов, вплоть до высшей ступени варварства и даже в период развиваю-

щихся феодальных отношений, пережитки более независимого положения женщины в семье и обществе и сперва равноправного, а позднее эпизодического участия ее в воинских предприятиях своих родичей и соплеменников — как реальную бытовую предпосылку эпического образа «девушки-воина». В частности, независимое и даже почетное положение женщины у тюркских и монгольских народов в средние века засвидетельствовано многими источниками, как и участие женщин-воительниц в боевых предприятиях своего рода и племени (*585*, 369).

Сопоставляя широко распространенные эпические сказания о героическом сватовстве с брачными обычаями первобытных народов и пережитками подобных обычаев у народов более высокой культуры, некоторые этнографы пришли к заключению, что бытовой основой этих сказаний является древний обычай испытания силы жениха (*502*, 301; *597*, 159—163). «Брачные состязания могли преследовать цель подвергнуть испытанию ловкость, силу и мужество женихов, их искусство в беге или в верховой езде» (*502*, 395).

Полулегендарные свидетельства такого рода сохранились и о древних народах Средней Азии. Согласно сообщению греческого писателя Клавдия Элиана (конец II—начало III в.), подобный обычай был известен у саков: «Если мужчина хочет взять в жены девушку, он сражается с нею. Тот, кто одержит победу, повелевает и властвует, побежденный — подчиняется» (*385*, 93).

Более позднее свидетельство, относящееся уже непосредственно к монгольско-тюркским народам, содержится в путешествии венецианца Марко Поло (вторая половина XIII в.). Согласно его рассказу (*279*, 248—249), у хана Кайду (правнука Чингиз-хана, владевшего в то время Семиречьем и смежными землями) была «сильная и храбрая дочь»; «звали ее по-татарски Ангиарм [по-видимому, Ай-Ярук], а по-французски это значит „светлая луна“». Эта девушка была очень сильна; не было в целом государстве ни юноши, ни витязя, кто мог бы ее побороть; побеждала она всех. Отец хотел выдать ее замуж, а она не желала и сказала, что не выйдет замуж, пока не сыщется такой рыцарь, кто победил бы ее; разрешил ей отец выходить замуж по собственному выбору; обрадовалась королевна этому решению и возвестила по разным странам, что выйдет за того, кто захочет с нею побороться и победит ее.

«Узнали об этом во многих странах и землях, и много благородных юношей из разных стран приходили попытать счастье, и делалось испытание вот как: приходил король [т. е. хан Кайду] в главный покой дворца со многими людьми, мужчинами и женщинами, а потом выходила на середину покоя королевская дочь, разряженная, в богато расшитом сандальном платье, приходил и юноша в сандальном наряде; и было условлено: коль юноша ее победит, на землю повалит, то возьмет ее в жены; а коль королевская дочь победит рыцаря — проигрывает он сто коней и отдает их королевне» (выкуп как замена смертной казни побежденного).

«Таким-то образом выиграла королевна более десяти тысяч коней, и не могла она отыскать ни витязя, ни юноши, кто бы мог ее победить. Да и не диво: была она красиво сложена, высокая и плотная, чуть не великанша».

По сообщению Марко Поло, в 1280 г. пришел туда свататься «сын богатого короля», молодой, красивый и сильный, который понравился хану Кайду, и хан тайно посоветовал дочери поддаться ему; но она не согласилась и вновь оказалась победительницей, «и не было никого в целом покое, кто не огорчился бы этим».

Марко Поло добавляет, что хан Кайду «водил дочь, что королевского сына победила, во многие битвы, и во всех схватках не нашлось витязя, кто бы взял над ней верх. Не раз, скажу вам, отправлялась дева к врагам, силою захватывала витязя и приводила его к своим. Случалось это много раз».

Несмотря на романический характер рассказа, известие о боевых подвигах дочери хана Кайду подтверждается другими источниками. О дочери Кайду, воинственной красавице, упоминают современный событиям персидский историк Рашид ад-Дин, который знает ее под именем Хутулун-Чага, а также китайские летописи (*279*, 293, прим. 38).

В форме игры состязания в верховой езде между юношами и девушками были до недавнего времени широко распространены у казахов и киргизов под названием «кыз-качар» (скачка за девушкой), реже — «кыз-быры» (девушка-волк) или «кыз-кову» (охота за девушкой). В этнографической литературе существует много описаний этой игры, в которых черты брачного состязания выступают с разной степенью отчетливости (*212*, 119; *100*, 286; *135*, 795; *117*, 110; *121*, II; *580*, 42, русск. перевод — *375*, 154; *594*, 190; *565*, т. I, 492, и др.).

Диваев описывает «кыз-качар» как состязание между женихом и невестой. Жених «приезжает в сопровождении расфранченных молодых людей своего аула, все на прекрасных конях».

«Вот подводят дочери-невесте лучшего скакуна, на которого она садится, разодетая в дорогие одежды; ее сопровождают девицы и женщины, также разодетые по-праздничному. . . Невеста указывает жениху намеченный пункт, до которого она поскачет. Вот она с силой стегнула нагайкой своего коня. . . Жених скачет за ней, невеста нагайкой своего коня. . . Жених скачет за ней, невеста напрягает все силы, чтобы ускакать к условленному месту, не дав возможности догнать себя. Жених догоняет, она отбивается, но он, не смущаясь, стремится к заветной цели — поймать ее за грудь.

Если жениху удается догнать [ее], не доезжая до условленного места, невеста обязана проскакать еще раз до того места, откуда скакала ранее, где остались подруги. Затем скачут в одиночку те девицы, которые присутствуют, и преследуют их молодые люди, которые прибыли с женихом, стремясь к тому же. . .

Позор тому молодому человеку, который не догонит [девушку]. Она поворачивает коня к преследующему, наносит несколько ударов нагайкой и опять скачет, оставив его далеко за собою, а иногда вышибает из седла.

Подвергшийся такому сраму молодой человек обязан заколоть животное и угостить присутствующих его вареным мясом. Если же девица падала с лошади, она штрафа не платила» (*121*).

Другие авторы описывают «кыз-быры» как состязание между девушкой и несколькими юношами, претендующими в игре на роль ее «женихов».

«Девушка выбирает себе лучшего скакуна в табунах своего отца и выезжает на открытое место; за нею выстраиваются в ряд джигиты, конечно, все соискатели ее благосклонности, и по данному сигналу скачка начинается. Наездница должна доскакать до поставленного в известном расстоянии столба («динчек»), джигиты должны помешать ей в этом; последние охватывают ее полукругом, пытаются сбить ее с должного направления, заскакивают ей навстречу, одним словом, начинается оживленная, дикая скачка. . . Если ее поймали прежде, чем она доскакала до поворотного столба, она поневоле должна выдержать целый приступ самых пламенных, подчас далеко не церемонных ласк; одежда ее часто летит клочками, ее теребят, тащат с лошади, целуют, обнимают. . . Но зато горе и джигитам, если они дали ей возможность доскакать до цели. Тогда роли переменяются: преследующие обращаются в преследуемых, преследуемая — в преследующую. „Пастухи гнали волчицу, теперь волчица начинает душить баранов". Наездница взмахивает над головою своей тяжелой ременной нагайкой, „камчою", она гонится за джигитами; неловкий наездник не успевает увернуться, платится жестоким ударом по чему попало, таким ударом, что частенько валится с лошади и надолго теряет возможность гоняться за „волком-девкою". . .» (*100*, 383—386).

В других описаниях «скачка за девушкой» в еще большей степени утратила характер брачного состязания, превратившись в обычную спортивную игру молодежи, сопровождающую различные семейные и общественные праздники. Однако признаки первоначального брачного обычая отчетливо видны в этой игре.

В поэтическом отражении этот древний обычай засвидетельствован в казахской богатырской сказке «Джелкилдек», совпадающей, как мы видели, в целом ряде мотивов с «Алпамышем». Бежавший из плена Джелкилдек уговаривается с влюбленной в него красавицей, дочерью хана, что она выпросит у отца разрешение выехать во время праздника на прогулку верхом. Явившись на праздник, Джелкилдек просит разрешения погнаться за понравившейся ему девушкой. «Можно ли схватить мне эту девушку за грудь?» — спрашивает он у людей, на что получает ответ согласно старинному обычаю: «Если ты богатырь, попробуй ее схва-

тить». Джелкилдек, согласно уговору, легко догоняет дочь Телегея, садится на круп ее коня и увозит ее (*296*, ч. III, 149—151). Здесь свадебная игра возвращается к своему первоначальному значению — обрядового состязания, дающего право на невесту.

У калмыков также существовал аналогичный свадебный обычай, по которому жених, чтобы осуществить свои супружеские права, должен был сперва нагнать невесту на коне (*502*, 301).

Возможно, что и другие игры-состязания, сопровождавшие свадебный той у кочевых народов Средней Азии, — байга, борьба, стрельба в золоченую тыкву («алтын кавак»), также являются пережитками подобных древних брачных состязаний.

2

Брачная поездка героя в тюркских и монгольских богатырских сказках нередко сохраняет весьма архаические, сказочно-фантастические черты. Сказочная красавица, «суженая» героя — небесная дева, живущая на краю света; на пути к ней герой пересекает непроходимые горы, леса и водные рубежи, сражается со сказочными чудовищами; испытанием его доблести являются трудные и опасные поручения, которые будущий тесть возлагает на соискателей руки его дочери.

Одним из многочисленных примеров этого архаического типа богатырского сватовства может служить алтайская сказка «Ак-би».

Герой Алтын-коо, младший из трех сыновей, которых бездетный Ак-би вымолил у трех Курбустанов, получив имя и волшебного коня, высказывает желание жениться: «Класть под голову — рукав потерся, накрываться — шуба потерлась» (обычная в алтайском сказочном эпосе формула, которой богатырь объясняет родителям свое желание найти себе подругу жизни). Мать его, Ермен-чечен, по «золотой книге» называет ему «суженую» («тушту тукай»): «Суженая твоя вот где оказывается — за тремя небесами, дочь Тэнгри-хана [т. е. небесного хана], Тэмене-коо. Место твое объединилось [с ее местом], огонь твой с ее огнем слился» (также традиционная формула, выражающая взаимное предназначение богатыря и его «суженой»).

Алтын-коо немедленно собирается в путь. Его волшебный конь предупреждает его об опасности. «Достигли мы до крайнего препятствия [до последней заставы — «пуудак»]. У этого препятствия есть черная лисица в шестьдесят саженей. Если ехать далее, то есть два соловых парных коня; если ехать далее, есть семь кээров [богатырей]; если ехать далее, то есть три медведя; что с ними будем делать?» — «Спасение и средство будет за тобой, а стрельба и ловля будет за мной», — отвечает богатырь. На этот раз препятствия обходятся при помощи волшебства: конь превращается в муху, богатырь — в ласточку, которая гонится за ней, и таким образом они обманывают бдительность сторожевых зверей Тэнгри-хана.

Приехав в ханскую ставку, Алтын-коо обращается в тас-таракая («лысого паршивца»), а его богатырский конь — в двухлетнего лохматого жеребенка («такылу ябага»). В ставке сидят богатыри-великаны (алпы), во главе их — «лучший из великанов» Темир-Мизе, который сватается к Тэмене-коо. Тэнгри-хан узнает гостя, алпы в страхе разбегаются. Но, соглашаясь выдать дочь за Алтын-коо, Тэнгри-хан назначает ему еще испытание: из трех медведей, что за горой Темир-тайга (Железная тайга), привести самого младшего. Алтын-коо выполняет и это поручение, ласковыми словами уговаривает мед-

ведя следовать за ним («я приехал не по своему желанию — по приказанию своего тестя Тэнгри-хана, не имея другого выхода») и приводит его на поводе к золотой коновязи Тэнгри-хана, который в ужасе просит отпустить страшного зверя обратно в его жилище. После этого богатырь, обратив свою жену в золотое кольцо и положив его в карман (мотив, также традиционный для алтайской сказки), возвращается на родину (*250*, 135—142).

К тому же типу относится алтайская сказка «Кан-Пудей».

Герой, также чудесного происхождения, сын бездетных стариков («с грудью из золота, со спиной из серебра»), решает свататься к «дочери неба» Тэмэн-Окö. Отец невесты, Тэнгэри-кан (небесный хан), посылает жениха сражаться с Йылан-бием («Властителем змей») и с огнедышащими великанами Узун-Калан и Кыска-Калан, которые сватались к его дочери, побороть и привести в его ставку чудовищных зверей — одного из трех медведей и из трех сивых быков, тигра, «желтого» (рыжего) жеребца, пасущегося у Желтого моря, одолеть кита, живущего в Синем море, и неведомого зверя Андалма. Каждый раз, когда Кан-Пудей приводит хану пойманное (обычно — ласковыми словами) сказочное чудовище, испуганный хан, как и в предыдущей сказке, просит скорее отпустить его. После этого Тэнгэри соглашается отдать победителю свою дочь и устраивает свадебный пир (*296*, ч. I, 69—86).

Монгольские богатырские сказки этого типа содержат сходные мотивы сказочного сватовства. Примером может служить бурят-монгольская сказка «Хан-Гужир».

Герой, как обычно, — чудесный сын бездетных родителей («верхняя часть туловища из чистого золота, нижняя — из чистого серебра»). После наречения имени и добычи коня он просит родителей отпустить его искать себе невесту. Отец называет ему «суженую» — красавицу Гонок-гохон-духэ, дочь Гули-хана. Оказывается, родители в молодости договорились породниться (новый, бытовой мотив обручения до рождения или в колыбели, заменяющий сказочное «предназначение»). «Когда вы были молоды, — напоминает Хан-Гужир своему будущему тестю, — однажды на охоте вы дали обещание породниться (стать зятьями) и, чтобы скрепить этот договор, разменялись мясом, зажаренным на рожне, и оба съели это мясо». Тем не менее Гули-хан назначает жениху обычные сказочные испытания: сразиться с чудовищем Тальян-шара-мангатхаем с пятьюдесятью восемью головами, живущим у Желтого моря, привести на цепи его чудовищную желтую (рыжую) собаку Гунир, которая за три версты чует врага по запаху и подымает лай, принести перо гигантской птицы Хан-Хэрэгдэ (соответствует в монгольских сказках Симургу), вырезать «желтое масло величиной с бабку» из печени хана Нарангэрэла, исцеляющее раны. Все эти подвиги герой совершает частью богатырской силой, частью — хитростью и волшебством. Когда же ненасытный Гули-хан поручает своему будущему зятю вытребовать принесенные им жертвы у небесного божества Эсэгэ-малан-тенгира, разгневанный Хан-Гужир убивает злого хана и берет свою нареченную невесту.

На обратном пути («второй тур» сюжета) свадебный поезд подвергается нападению сказочного чудовища, похожего не то на птицу, не то на человека, но герой убивает чудовище, истребляет всю его родню, возвращает похищенных людей и скот и благополучно возвращается на родину (*36*, 64—78).

3

Этот древнейший, сказочно-фантастический тип богатырского сватовства на последующей ступени исторического развития оттесняется воинским, героическим. Богатырские состязания между

женихами как центральный эпизод героического сватовства широко распространены в богатырских сказках тюркских и монгольских народов. В соответствии с реальными бытовыми традициями воинских игр этих народов обычной формой таких состязаний являются бег коней («байга»), стрельба из лука и борьба («кураш»), иногда с подробностями, очень близко напоминающими состязания в «Алпамыше». Тройственность брачных состязаний держится повсюду очень прочно, иногда со ссылкой на «обычай» воинских состязаний между женихами («мёрёй» или «мёриг»), однако в реальной общественной практике недавнего прошлого такой обычай, по-видимому, не засвидетельствован. В отдельных сказках тот или другой вид состязания может отсутствовать или заменяться другими, более примитивными формами спортивных игр (метание камня, бег взапуски, прыжки и т. п.). Нередко, в особенности в более архаических монгольских сказках, богатырские состязания сочетаются со сказочными испытаниями жениха: волшебными преградами на его пути, трудными задачами, загадками и т. п. Элемент чудесного, сказочно-мифологическая фантастика как древняя основа сюжета сохраняются в различной степени в изображении красавицы-невесты, ее царства, чудовищных вражеских богатырей, угрожающих захватить ее силой, в гиперболическом характере состязаний, в роли чудесного помощника (волшебного богатырского коня) и т. д. При несомненном существовании своеобразных различий, характерных для определенной племенной или народной среды, не менее ясно выступают и здесь некоторые общие черты развития сюжета, отдельных образов и мотивов, основанные на древней исторической общности и соседстве названных народов. В шорских сказках, записанных от сказителя Н. А. Напазакова («Кайчи Морошка» — *11*), сватовство богатыря неизменно сопровождается состязаниями между женихами — бегом коней и борьбой. Невеста героя является его «суженой», она предназначена ему свыше, он узнает о ней из рассказа мудрой сестры или со слов старых родителей. Она живет «за семьюдесятью перевалами, за шестьюдесятью реками, за владениями семидесяти ханов» (*11*, 72); путь в ее страну лежит через бело-молочное море: если копыта коня при прыжке коснутся его воды, он превращается в камень вместе со всадником (*11*, 72—73).

Руки красавицы-невесты добиваются многочисленные женихи, могучие богатыри-великаны. Эпизод начинается стереотипным описанием: «Внизу долина бескрайняя, стада бесчисленные пасутся, дым от костров, как туча, вздымается, пар от котлов туманом колышется. Среди долины дворец стоит. Вокруг него людей видимо-невидимо, для коней коновязей не хватает — видно, в долине великий той. Алтын-Коок, видно, просватывают, супруга она себе выбирает. Чтобы счастье свое попытать, сюда богатыри съехались, борьба и спор меж ними не утихают. . . » (*11*, 67). Ср. еще: «Вниз поглядел: в широкой долине туман поднимается бело-

синий; пар из котлов стоит до небес; народ толпится, как черный лес; коновязи не хватает коням; земли не хватает богатырям; сверкают мечи, сияет броня. . . » (*11*, 51).

Брачные состязания носят название «мёриг». Ср. «Алыпы исхода мёрига ждут — все женихи, которых созвал на той богатырский хан Ак-Сагал» (*11*, 49). Как поясняет редактор сборника, «*мёриг* или *марыг* — конские соревнования по случаю сватовства богатырей к знатной невесте. Победа в состязаниях давала преимущество богатырю в сватовстве» (*11*, 211—212, прим.). В бытовом языке «мёриг» означает «согласие при сватовстве», «помолвка». В сходных значениях это слово употребляется у других тюркоязычных народов Алтая, а также у соседних с ними монгольских народов (в форме «мёрё)», — обстоятельство, указывающее на древность связи значений «сватовство», «помолвка» и «богатырское состязание». Такую же двойственность значений обнаруживает в тюркских языках и слово «байга» (первоначально — «конское состязание»). В богатырских сказках оно обозначает свадебный пир («той») и одновременно, в расширенном значении, — богатырские состязания; согласно пояснению редактора сборника, — «конские скачки», «борьба» (*11*, 215, прим.). Ср.: «В долину глянул. В долине великий той происходит, байга великая разыгрывается, пар из котлов облаками клубится, люди в долине, как тайга, шумят. „Эзе, эзе, Кара-Алып, — Сарыг-Каан к нему обратился, — вовремя ты приехал: большая байга у меня идет, богатыри в борьбе состязаются, руки моей дочери добиваются“. . .» (*11*, 101).

В сказке «Ай-Толай» такие богатырские состязания происходят три раза: при сватовстве самого героя, его названного брата Кюрен-Кылыш и при выдаче замуж его сестры Пий-Коок. В первых двух случаях устраивается скачка коней и борьба: «Есть дочь у хана — Алтын-Талба. Стоит у дворца женихов толпа — к дворцу Сарыг-Каана со всей земли богатыри молодые пришли. Кто в равной всех победит борьбе, — будет мужем Алтын-Талбе; чьего коня быстролетней бег, — будет мужем Алтын-Талбе» (*11*, 32). При выдаче замуж Пий-Коок ее брат Ай-Толай устраивает состязание в стрельбе из лука в перстень невесты, повешенный им на белой березе, на вершине скалы, «у поднебесья». «Ай-Толай всем женихам сказал: „Много хороших среди вас стрелков. . . Тому, чья стрела попадет в кольцо, тому, чья стрела метка и остра, будет женою моя сестра“» (*11*, 51—52). Сто стрелков принимают участие в состязании, два дня они стреляют, но никто не может попасть в цель, покуда не приезжает «суженый» красавицы, богатырь Ак-Кобек. Его золотая стрела, пущенная издалека, из Белой тайги, проходит сквозь перстень, не задев его.

Сцены, изображающие скачку коней и борьбу героя с соперниками, силачами или великанами, по-разному могут варьироваться сказителями. В сказке «Алтын-Тойчи и Алтын-Тана», записанной от кайчи Ак-Мета, картина окончания скачки в ряде

подробностей напоминает классическое описание байги в «Алпамыше» Фазила Юлдашева. Бело-сивый конь богатыря Чаш-Пилека скачет голова в голову с красно-игреневым его врага Кара-Кылыша. Богатыри толпой стоят у цели в ожидании появления коней, «как стаи ласточек, с места на место перемещаются, как стаи трясогузок, топчутся, все вдаль глядят. . . Меж двумя горами золотая нить натянута — какой из коней первым придет, тот ее грудью своей порвет».

«Вот бело-сивый и красно-игреневый конь появились; ухо в ухо бегут, удилами друг друга касаются. Чаш-Пилек с вершины горы закричал, как гром загремел: „О бело-сивый конь деда моего, девяносто девять раз ты в беге выигрывал, неужели в сотом беге проиграешь? В последний раз бегущий, о бело-сивый конь, силы свои в ноги стяни, всю мощь к голове стяни, первым к меже золотой добеги!. .“. Бело-сивый конь, услышав голос Чаш-Пилека, задними копытами землю взметнул, передние копыта далеко вперед выбросил — сразу коня красно-игреневого опередил, первым золотой нити грудью коснулся. . . ».

Подобно Барчин, которая таким же страстным призывом помогла Байчибару вырваться вперед у последней меты, шорский богатырь с благодарностью ласкает и холит коня-победителя: «Чаш-Пилек к коню бело-сивому подбежал, серебряную узду с него снял, по спине и гриве погладил и так сказал: „О бело-сивый слуга и брат моего деда, теперь ты свободен. В молочном озере пей, на шелково-травяном взгорье пасись. Если захочешь, на мою землю возвращайся, в довольстве и холе живи!. .“» (*11*, 171—172).

Сходство деталей может объясняться общностью типичной ситуации и реалистически-правдивым ее изображением, но, может быть, как в ряде дальнейших случаев, она связана с общей традицией изображения таких ситуаций в эпосе тюркоязычных народов.

В богатырских сказках алтайцев невеста, предназначенная герою, его «суженая» («тушту тукай»), также живет «за тремя небесами» (*250*, 135) или на краю света, «дальше того места, где земля и небо слились» (*342*, 138). Чтобы проехать в ее царство, богатырь Келер-Куш «у земли и неба дорогу просить стал. Земля и небо разошлись. Келер-Куш-богатырь две железные горы принес, между землей и небом, как стойки, поставил, сам, как муха, в щель между землей и небом на коне пролетел» (*342*, 139). Герой узнает о невесте из вещих слов своей матери, или от дедушки Ак-сакала (старого табунщика), или из «мудрой грамоты» в переметной суме своего седла. Невеста эта — его «суженая», «от роду ему предназначена»: «Келер-Куш-богатырь для нее создан, Темене-Коо девица для него рождена» (*342*, 138). Они зачаты и родились в один день и час: «Келер-Куш-богатырь, ездящий на ковровочубаром коне, от роду женихом Темене-Коо предназначен, в один день в утробах матерей Келер-Куш и Темене-Коо зачаты, у одного очага должны они жить, одна постель для них постлана. . .» (*342*,

144). Ср. в другой сказке — «Кара Маас»: «У тебя с племянницей нашей, Кан-Тюлкю-красавицей, одновременно ресницы открылись, пуповины в один час резаны. . .» (*342*, 265).

Нередко невеста тоже дожидается прихода своего «суженого», ждет его «в течение семи лет», как Темене-Коо, дочь Тэнгри-хана (небесного хана), — своего жениха Алтын-коо (*250*, 137), или сама отправляется искать его, как красавица Суремея, ездящая на молочно-белом коне, в сказке «Кулакчин». При встрече она говорит ему: «Добрый юноша Кулакчин! Много лет я тебя искала. Многие богатыри меня сватали, я им отказывала. Ресницы наши в один день открылись, пуповины наши в один день резаны. В одном аиле мы жить должны, на одной постели сны делить, у одного очага греться. Так судил нам Бог Курбистан. С этого дня до конца нашей жизни на плодородном Алтае вместе жить будем. . .» (*342*, 181).

Невесте угрожают вражеские богатыри, отец вынужден им покориться, «силой замуж ее выдает»; поэтому герой должен спешить, до свадьбы осталось всего три дня (*342*, 138—140). Иногда, как в «Келер-Куш», где мифологические основы сказочного сюжета выступают особенно отчетливо, героине угрожают богатыри подземного мира: «Кобон-Эркеш-богатырь, на темно-сером коне ездящий», племянник Эрлик-бия, злого бога шаманистской религии, властителя подземного мира. «Подземный Эрлик-бий родителей моих запугал, за проклятого Кобон-Эркеша, племянника Эрлик-бия, меня они просватали», — так жалуется невеста. «Через два дня из-под земли к моему очагу тридцатиголовый желтый змей выйдет, меня живую проглотит, в подземное царство утащит» (*342*, 145). «Подземные хищники дочь мою единственную силой мечей берут, под землю на муки уводят», — говорит отец невесты (*342*, 141—142).

При таких обстоятельствах приезд героя в сущности напоминает сюжет «мужа на свадьбе своей жены»: богатырь приезжает за своей невестой, когда свадьба с соперником уже началась. «Народ многочисленный на свадьбу собрался, Темене-Коо-красавицу за Кобон-Эркеша выдают. . .» (*342*, 140).

Как сообщает Вербицкий, в богатырских сказках алтайцев испытание силы женихов, как и боевые столкновения между женихами-соперниками или невесты с женихами, встречаются неоднократно (*86*, 148). Слово «байга» (конское состязание) употребляется, как у шорцев, в значении «свадебный пир» (*86*, 85). Среди сказок кайчи Н. Улагашева, сказителя, от которого записан алтайский вариант «Алып-Манаша», три обычных брачных состязания содержит рассказ о сватовстве богатыря Кан-Толо к Алтын-Чечек, сестре ханов Илбис и Дилбис (*356*, 310—312). Соперниками героя являются три богатыря, из которых первый, Чонкыр-Кюлюк, уже получил согласие братьев. Кан-Толо приезжает на свадебный пир, где собралась «тьма народа». На пиру он ведет себя за-

носчиво, схватывается с оскорбившим его женихом. Братья невесты, чтобы избежать кровопролития, устраивают богатырские состязания. «Кто из трех состязаний сумеет выиграть два, тот невесту возьмет. Состязания будут такими: у кого будет меткой стрела, у кого будет лошадь быстрее, кто окажется сам посильнее. . .» (*356*, 314). Состязания эти имеют сказочный характер: «За железной горой виден тополь железный. Задача: кто сумеет вершину сломить тому тополю меткой стрелою. И вторая: вперед привезти листьев с тополя, что на закате, и травы с золотого хребта, что на севере. . . А с востока из ядовитого озера привезти мелкий-мелкий песочек. . . И третья: пнуть железную гору и пополам разломить ее сразу» (*356*, 314). Последнее состязание заканчивается борьбой с главным соперником Чонкыр-Кюлюком, которого герой убивает ударом о железную гору.

Перед началом второго состязания (скачки коней к тополю) Кан-Толо, которого опоили до беспамятства, засыпает богатырским сном и пропускает время выезда (ср. аналогичный эпизод при выезде Караджана). Только на третьи сутки верному коню удается разбудить богатыря, но после хмеля он не держится в седле. Вместо него на его рыжем коне скачет «подслеповатый мальчишка» «в шубенке худой», который опережает ушедших далеко вперед соперников героя (*356*, 316—317).

В сказке «Кокин Эркей» железно-чубарый конь этого богатыря дважды участвует в скачке без своего хозяина, обгоняет других коней и добывает герою руку дочерей двух ханов (*356*, 134, 137).

В одной из алтайских версий «Козы-Корпеша» герой, носящий здесь имя Козын-Эркеш, добывает свою суженую, красавицу Байым-Суур, дочь грозного Караты-хана, в брачных состязаниях сказочного характера, устроенных по требованию его тайного соперника, богатыря Кодар-ууля (Кодар-куль казахской поэмы). Караты-хан отдает свою дочь за Алтын-Сабара, младшего из семи братьев-богатырей («Дьети-Сабар» — «семизвездие»), добивавшихся ее руки. Прочитав о своей суженой в «мудрой книге», которую он находит в сумке своего золотого седла, Козын-Эркеш является на ее свадебный пир, приняв вид грязного и оборванного тас-таракая («лысого паршивца»). Невеста, узнав предназначенного ей жениха, бросает ему курдюк трехлетнего барана, которым она должна была отметить своего избранника. В состязании с другими женихами только тас-таракай может выполнить условие, поставленное Караты-ханом: «Кто черное море перескочит, пятьдесят косяков коней перепрыгнет, пятьдесят занавесей ногой не заденет, — пусть мою дочь возьмет. . .» (*356*, 216). Победитель, приняв свой прежний богатырский вид, увозит красавицу. Следует развязка, известная из сказания: изменническое убийство Козын-Эркеша Кодар-уулем и месть Байым-Суур убийце ее возлюбленного.

Состязания богатырей упоминаются в алтайских сказках и как свадебные игры. В богатырской сказке «Хан-Мерген» (в старой записи Н. Никифорова) такие состязания происходят на свадьбе богатыря Кыс-Мергена, который побеждает в богатырских играх семьдесят ханов, приехавших на его свадебный пир (*250*, 208—209). Такие состязания, согласно примечанию Г. М. Токмашева, носят у алтайцев название «марган-мӧрӧй»: «*марган* от глагола *маргышјат* — состязаться в борьбе, в беге лошадей, быстроте кошения сена» (*250*, 209, прим. I). Современный словарь алтайского языка Н. Баскакова дает значения: *марган* — 'заклад, пари'; глагол *маргыш* — 'биться об заклад'; *мӧрӧй* — 'соревнование, то, что является призом'.

Слово «мӧрӧй» известно и у телеутов в том же значении, что у алтайцев и шорцев. В указанном уже примечании в качестве иллюстрации приводится телеутская сказка: «Какой-то хан... задумал отдать замуж свою дочь и объявил „мӧрӧй". Он желал выдать ее за богатыря Алтын-Эргека и надеялся, что он приедет на состязание. Богатыри съехались, но Алтын-Эргека нет между ними. Он принял захудалый вид: „голова голая, голени паршивые" («пажи тас, палтыри кодур»), приехал к хану, но тот его не узнал. Съехавшиеся богатыри требовали мӧрӧй. Хан был принужден уступить им. Он объявил, что отдаст дочь тому, кто принесет железную лиственницу. Никто не был в состоянии принести ее, кроме человека с голой головой и паршивыми голенями. Хан объявил новый мӧрӧй: кто бросит выше всех камень вроде мячика. И на этот раз верх одержал человек с голой головой. Хан объявил третий мӧрӧй: кто принесет гору и поставит ее подле ханской юрты. Хан должен был отдать дочь за Алтын-Эргека» (*250*, 209, прим. I).

Согласно сообщению А. Шифнера, в записанных им богатырских сказках хакасов («минусинских татар») невеста предназначена герою свыше, решением Кудая (верховного божества), которое герой узнает непосредственно или находит начертанным на своем богатырском луке или в грамоте, лежащей в его переметной суме. Если имеется несколько претендентов на руку красавицы, между ними устраиваются состязания — «бег коней, борьба, стрельба из лука через кольцо, а иногда ставятся еще более трудные задачи: поднять камень со дна морского или победить какого-нибудь могучего богатыря» (*573*, XIII).

Так, в сказке «Алтен Бёлте и Кобирчи Тайджи» Кобирчи, по совету своего старшего брата Алтен Бёлте, решает свататься к «прославленной дочери хана», «обитающей между небом и землей, над тремя небесами». В роскошной юрте хана он видит толпу богатырей, добивающихся руки ханской дочери. Красавица-невеста ставит женихам условия: «Чей конь обгонит остальных, того я возьму в мужья. Кто победит остальных в борьбе, за тем я последую». С героем состязаются богатыри Кара Тас Мёкё и

Катай Моос. Он побеждает их с помощью брата, который скачет на его коне и одолевает в борьбе самого сильного из его соперников (ср. роль Караджана в «Алпамыше»); таким образом он получает руку невесты (*573*, 115—118).

В той же сказке скачки и борьба упоминаются и как свадебные игры (*573*, 113—114). На свадебном пиру своего брата, преследуя противника, Кобирчи стреляет из лука в небо и наносит дочери неба рану в левую руку.

В якутских «олонхо», как пишет Г. Эргис, «брак заключается вне своего рода. Молодой человек, достигший брачного возраста, едет в дальние места в поисках богатырских подвигов и невесты. Брак заключается тогда, когда жених окажется победителем на состязаниях и в боях со своими соперниками» (*252*, 37). Такие состязания устраиваются во время большого «ысыаха» (кумысный пир с жертвоприношением «для освящения коневодства и плодородия», обычно в весеннее время). «Большой ысыах начинается с широкого оповещения народа и приглашения всех удалых героев и богатырей на состязания. Победителям в награду отдается в жены дочь хозяина». На такой ысыах являются богатыри как земного, так и подземного мира («абаасы»). Состязания эти — борьба, стрельба в цель, бег взапуски, прыжки, конские скачки и т. п. Во время подобных состязаний «между соперниками часто вспыхивают настоящие бои не на жизнь, а на смерть» (*252*, 36).

Сказочное состязание подобного рода изображается в записанной Ястремским былине «Две шаманки»; при этом вместо героя подвиги совершает его дядька Суодолба, выступающий в освященной древней традицией роли свата, заместителя жениха в брачных состязаниях.

Богатырь Кюлюктэй-Бэргэн добивается руки красавицы Туярыма-Куо, дочери Томорон-Тойона. Его сопровождают в качестве сватов старший брат и дядька Суодолба. Отец невесты отвечает, что к дочери ее сватается могучий богатырь Бура-Дохсун, сын Грозного Грома. Надо одолеть в борьбе его силачей (борцов) и обогнать его скороходов. Суодолба говорит: «Если есть у них силачи, я поборюсь. Если есть у них скороходы, я буду бегать вперегонки». В состязании Суодолба побеждает, убивает сперва силача, потом скорохода и уносит дочь Томорон-Тойона (*391*, 144—149).

Большое сходство с «Алпамышем» в отдельных подробностях обнаруживают некоторые казахские богатырские сказки, записанные Радловым и Потаниным, в особенности те, где сказочно-мифологический элемент ослаблен, отодвинут героической трактовкой сюжета.

Сказка «Кан-Шентей» (*296*, ч. III, 306—313) наиболее приближается к алтайским по архаическому типу сказочной фантастики.

Герой — сын старика Карыс Кара, которому девяносто пять лет, и его жены, старухи восьмидесяти пяти лет. После ряда подвигов, совершенных

в детстве, он узнает от усыновившей его старухи о прекрасной дочери Айна-кана, которую решает посвататься, несмотря на уговоры старухи. Ехать в страну Айна-кана надо через огненное море, раскинувшееся на сорок дней пути: «если птица через него перелетит, она сожжет себе крылья, если конь перебежит, он сожжет себе копыта». Богатырский конь Кан-Шентея переносит седока через огонь, но обжигает себе копыта; волшебной мазью, полученной от старухи, богатырь залечивает его ожоги.

Приехав в страну Айна-кана, Кан-Шентей по совету своего коня принимает образ «лысого паршивца» — «таза» («ташча»), а коня своего обращает в плохого бурого жеребенка. От старухи он узнает, что к дочери хана сватаются богатыри Шайыркай, Шаркай и Кактыркай, которые грозят захватить ее насильно; отец решил выдать ее за Кактыркая. На свадебном пиру «ташча» ведет себя заносчиво и обнаруживает богатырскую прожорливость: съедает все блюда, которые подаются гостям, разбрасывает и бьет посуду. Мудрая девушка Сынчи Сары-кыз узнает в «лысом паршивце» лучшего из героев и суженого своей госпожи. По ее совету ханская дочь требует, чтобы отец назначил состязание женихов. Она заявляет отцу: «Я недовольна женихом и свадьбой. Отчего ты не отдашь меня палвану, который победит в борьбе, отчего не отдашь тому, чей конь обгонит других в байге, отец мой?».

На следующее утро назначаются состязания. Когда условия становятся известными, три тысячи коней являются на байгу; расстояние пробега намечают на семь месяцев пути. Герой долго не находит для своего коня подходящего наездника, а сам он, как объясняет рассказчик, боялся скакать, «чтобы в его отсутствие не похитили дочь Айна-кана» (позднейшая мотивировка). Тогда одна женщина из его племени, когда-то попавшая в плен к Айна-кану, приводит ему своего семилетнего сына. После испытания выясняется, что только этот мальчик может справиться с богатырским конем героя. Во время скачки конь Кан-Шентея принимает свой прежний вид и через семь дней первым приходит к цели, где собрались свадебные гости, ожидающие возвращения своих коней, в их числе и «лысый паршивец».

Борьба богатыря с его главным противником, вражеским палваном Сасык Кара, продолжается семь дней и семь ночей. При помощи хитрого приема, подсказанного конем, ему наконец удается одолеть противника. Последним испытанием героя-паршивца является серия магических метаморфоз: он превращается в сизого голубя, потом в серого ястреба, наконец, принимает снова свой богатырский вид. После этого он получает руку ханской дочери.

Интересной особенностью этой сказки является наличие «второго круга» приключений. Когда Кан-Шентей со своей молодой женой возвращается на родину, богатырь подземного мира Кара-Тюн нападает на свадебный поезд и проглатывает ханскую дочь вместе с ее спутниками. Кан-Шентей спускается под землю, побеждает великана-людоеда, семиглавого Джелмауза, и освобождает свою жену и других пленников, проглоченных великаном. Из-под земли они спасаются на крыльях гигантской птицы Алп-Кара-Куш, птенцов которой Кан-Шентей спасает от угрожавшего им дракона. Приключения героя в подземном мире представляют вариант известной сказки о «трех царствах» (*21*, № 301; см. ниже, стр. 319 и сл.).

Мотивы богатырского сватовства, сходные с разработанными в «Алпамыше», содержатся и в сказке «Мерген-Дарьши» (*282*, 95—97).

Богатырский младенец, как мы видели, также вымолен у бога бездетными родителями. Узнав о доблести юного богатыря, хан Харафа посылает к нему посла — богатыря-великана, верхом на Джелмая, быстрой, как ветер, сказочной верблюдице, с просьбой помочь ему против насильника, «индейского падишаха» («эндёнынг патшаси»), который добивается руки его дочери.

Мерген-Дарьши приезжает ко двору хана, приняв облик «худенького человека» (очевидно, «лысого паршивца» сказки). Узнает его та же мудрая прислужница ханской дочери, Сынчи-Сары-кыз. По совету Мерген-Дарьши отец красавицы объявляет «индейскому» хану, что он выдаст за него свою дочь, «если сила индейского палвана победит ханского палвана, если индейский бегунец обгонит ханского бегунца и если индейский стрелок победит ханского стрелка». В борьбе Мерген-Дарьши побеждает «железного силача» («темир-палван») «индейского» хана. Цель в стрельбе — заячья лопатка («джаурун»), поставленная за шестьюдесятью сопками; стрела Мерген-Дарьши пробивает середину лопатки. В скачке участвуют два коня индейского хана и конь героя Карагай-гара, седоками на ханских конях являются две старухи, а на коне Мерген-Дарьши — его племянник. «Когда приехали на место, откуда должна была начаться скачка, старухи напоили племянника Мергена водкой; он уснул; старухи положили ему под голову турсук [кожаную флягу]. Оставив его в таком положении, они уехали [вариант эпизода с Караджаном]. Мерген-Дарьши воткнул в землю свою пику, взобрался на ее вершину и оттуда увидел, что его племянник спит головой на турсуке» (вероятно, он разбудил его — момент, опущенный в записи). Проснувшись, племянник погнался за старухами, убил их вместе с конями и доскакал один. После этого началась битва между войсками индейского хана и хозяина, в которой герой совершает чудеса храбрости. Наконец решили покончить дело борьбой между вождями. Мерген-Дарьши одолел хана и отрубил ему голову. После этого он получил руку ханской дочери.

В сказке «Алеуко-батыр, сын Алеке» (*282*, 95—97) предысторией героического сватовства является тайное обручение героя и героини.

Алеуко, сын богатого бая Алеке, видит во сне ханскую дочь и влюбляется в нее. Ему удается ночью проникнуть в ханский дворец, увидеть красавицу и снискать ее любовь. Она дарит ему на память перстень. Но хан не согласен отдать свою дочь за человека «черной кости». Он требует от отца жениха уплаты сказочного по размерам калыма: «Пусть Алеке наполнит скотом все мои летовки, зимовки и осеневки; тогда я выдам дочь за его сына». Алеке выполнил условие, но хан, воспользовавшись отъездом сына, откочевал («убежал») вместе со всем своим народом. Дочь он решил отдать за «слепого великана» («сокур дау») Карьке.

Алеуко приходит на свадебный пир своей невесты, приняв вид «тасча бала» («паршивого мальчика»). В борьбе он побеждает самого сильного из борцов, брата жениха: ударив его об землю, превращает в «порошок» («кул болды» — «в золу превратился»). Тогда на борьбу выходит сам Карьке; но «паршивец» хочет бороться только при условии, что победитель получит ханскую дочь, на это хан не соглашается. Потом устроили байгу. «Паршивец» поскакал вместе с другими на своем худом жеребенке. «Дети, сидевшие на бегунцах, стали смеяться над ним». Сперва он отстал от них, но на полдороге обратил худого своего жеребенка, жеребенок принял настоящий вид, герой обогнал на богатырском коне всех соперников и первым пришел к цели.

Тут ханская дочь, увидя на руке его свое кольцо, узнала жениха. Они уговорились бежать. Будучи волшебницей, она посадила его себе на спину и полетела. Слепой богатырь погнался за ними и настиг их: решили стрелять друг в друга. Стрела Алеуко пронзила его соперника. Хан вынужден был отдать свою дочь победителю.

Сказка эта имеет ряд интересных особенностей, приближающих ее к сюжетному типу «мужа на свадьбе своей жены». Поскольку герой в сказках о сватовстве, в особенности в наиболее архаических, всегда является «суженым», он нередко приходит

как желанный или даже ожидаемый гость на свадьбу своей нареченной невесты с нелюбимым соперником, обычно насильником. В этой сказке свадьбе предшествовало тайное обручение героя и героини вопреки желанию ее отца (новый мотив социального неравенства), героиня узнает своего настоящего жениха по обручальному перстню (как в сказании о возвращении мужа). На свадебном пиру героини с соперником происходят не брачные состязания, а сходные с ними по характеру богатырские свадебные игры, повторяющие обычный ритуал героического сватовства (борьба — скачка коней — стрельба из лука); однако благодаря возвращению неузнанного жениха они принимают характер богатырских состязаний из-за невесты, из которых последнее — стрельба из лука — становится смертельным поединком, как и обычный способ расправы с женихом-самозванцем в сказании о возвращении мужа.

Любопытно отметить проникновение популярных сказочных мотивов брачного состязания в историческое по происхождению сказание об Идиге, притом в форме, чрезвычайно близкой уже известной нам сказке «Мерген-Дарьши». В большинстве вариантов этого сказания Идиге женится на дочери Са-Темира (шаха Тимура — Тамерлана), которую спасает от похитившего ее богатыря-насильника (алпа). В одном из казахских вариантов, записанных Потаниным, эпизод этот имеет другую форму (*287*, 310—311).

Идиге сватается к дочери хана Тасемира (т. е. Са-Темира). Соперником его является калмыцкий палван Эр-Джоко, который «отнимает ее силой» у отца. По совету Идиге Тасемир объявляет калмыцкому богатырю, что он согласен отдать за него дочь, «но только под условием, если палван преодолеет ханского силача в борьбе и если калмыцкий бегунец опередит ханского бегунца». Калмыцкий богатырь соглашается.

«Идиге пустил свою лошадь в бег с лошадью калмыка; у калмыка седоком была старуха, у Идиге — мальчик. Идиге влез на воткнутую пику и видит, что мальчик его спит, положив турсук под голову» (мотив магического сна — отсутствует мотивировка опьянением, которая введена в «Мерген-Дарьши»). «Идиге выстрелил из лука в турсук и попал в него» (в «Мерген-Дарьши» этот момент пропущен). «Мальчик проснулся, сел на лошадь и хотел пуститься догонять старуху; лошадь его нейдет, посмотрел: ноги ее связаны» (как в эпизоде с Караджаном). «Мальчик разрезал путы, взял две горсти земли (глины) и догнал старуху. Старуха говорит: „Приехал ли со мной?“. Идиге бросил ей в глаза землю, и идигеева лошадь пришла первая, лошадь калмыка отстала».

Потом Идиге и Эр-Джоко боролись в течение трех дней. Наконец, Идиге победил, поломав своему сопернику ребра. После этого он женился на дочери Тасемира, от которой имел сына Нурали (исторический Нуреддин).

4

В эпосе монгольских народов сватовство героя обычно также сопровождается богатырскими состязаниями с противниками, чаще всего в классической форме скачки коней, стрельбы из лука и борьбы (*312*, 21), нередко с обычными сказочными амплифика-

циями — препятствиями на пути к невесте или трудными задачами тестя после победы над соперниками. Отдельные эпизоды сватовства, в особенности изображение конской скачки, в ряде подробностей напоминают «Алпамыша». Сказочно-фантастический фон проступает значительно отчетливее, чем в сказках тюркоязычных народов.

Простейшим примером может служить богатырская сказка «Цаган-хан и Гунын-хара», записанная Г. Потаниным среди халхамонголов (*285*, т. II, 178—181).

Гунын-хара — сын бездетных стариков, вымоливших у бога желанного наследника. Богатырский младенец растет не по дням, а по часам. Цаган-хан, опасаясь молодого богатыря, дает ему ряд трудных поручений: между прочим, посылает его за девицей Сайхан-санги-абахай, дочерью Ирибсын-хана. Путь в ее страну лежит через «великую Красную реку» и «Желтое море». «Кто выпьет воды их, умрет: ни человек, ни животное не в состоянии переплыть их». Богатырский конь переносит героя через три препятствия. Прибыв в землю Ирибсын-хана, Гунын-хара видит множество юрт и собравшийся народ. От встречного он узнает, что два богатыря, добивающихся руки ханской дочери, «состязаются в три игры, кому достанется Сайхан-санги-абахай: таков был обычай в той стране». Приезжий решает принять участие в состязаниях и заявляет об этом отцу красавицы: «Услыхав, что в твоей стране обычай, что желающий получить Сайхан-санги-абахай должен играть в три игры, я приехал сюда». Эти три игры, как обычно, — стрельба, борьба, бег коней. На следующий день герой побеждает своих соперников во всех состязаниях и получает руку ханской дочери.

В ойратских былинах, записанных академиком Б. Я. Владимирцовым, невеста богатыря всегда является его «суженой», красавицей, ему «предопределенной в силу древних благопожеланий». Дядюшка Ак-Сахал, «лучший из табунщиков», называет герою ее имя и говорит о «судьбою предназначенном» ему богатырском коне. Ср. «Бум-Эрдени»: «А что касается твоей суженой красавицы, красавицы, тебе предопределенной, так на юго-восточной стороне, в стране далекой, куда надо девяносто девять лет ехать, куда большая птица долетит в изнеможении и куда хороший витязь доедет в расстройстве, куда плохонький витязь совсем не доедет, ослабев и заблудившись, — там живет красавица Тюктюмень Солонго, дочь хана Тэб-Джиргал. . . Оживляет она умерших, подымает павших, на сухом дереве заставит листья распуститься, на сухом русле заставит воду побежать — такая, говорят, волшебная красавица; она-то и есть, говорят, твоя суженая!» (*244*, 59—60).

Типичную форму брачной поездки и богатырских состязаний дает былина «Шара-Бодон» (*244*, 232—252).

Когда юному богатырю исполнилось три года (обычный возраст первой богатырской поездки в ойратских былинах), он просит своих родителей дать ему коня и оружие и назвать ему «предопределенную судьбою суженую». Родители уговаривают его повременить, затем исполняют его просьбу: «Твоя суженая, судьбой предопределенная, прежними пророческими благопожеланиями обретенная, — красавица Набчи-Го-Зандан, дочь хана Наран-Сюндюл-Дархана, живущего на передней стороне, на восходе солнца, на даль-

нем расстоянии в восемь тысяч лет пути». Для того чтобы добыть ее, надо победить соперников в богатырских состязаниях. «С десяти сторон собрались состязатели для того, чтобы добиться красавицы Набчи-Го-Зандан, дочки Наран-Сюндюл-Дархан-хана, что живет на передней стороне, на восходе солнца. Прибыл туда Ерким-Хара-богатырь, сын величественного Неба, и состязается».

Несмотря на уговоры родителей, юный богатырь, получив коня, отправляется в путь. По дороге он преодолевает сказочные препятствия: перескакивает через «обрывистую черную гору, которую нельзя было ни объехать, ни проехать», минует «белую реку», убивает «желтую лису в тридцать саженей с хвостом в три сажени», побеждает на богатырских заставах «пятьсот воинов с саблями» и «пятьсот воинов с сагадаками» (луками), с помощью «небожителей Хормусты» переезжает посуху через «кипящую огненную красную борозду» (или «огненное красное море»), «через которую нельзя было проехать, которую нельзя было объехать»; наконец, укрощает «черного, как гриф, верблюда-жеребца, преисполненного силы бешеного слона», которого «подбородок обтирает траву, а макушка обтирает небо», охраняющего въезд в ханскую ставку.

С этими встречами чередуются другие: богатырь проезжает мимо пастухов, охраняющих бесчисленные стада его будущего тестя, мимо старика — овечьего пастуха, старого табунщика, коровьего пастуха и верблюдчика и расспрашивает их о пути. Овечьего пастуха, набрасывающегося на него с бранью, он убивает, остальные дружески предупреждают его о предстоящих опасностях. Эпизод этот близко напоминает аналогичные сцены в «Алпамыше» и «Козы-Корпеше».

В одиноком жилье, у края стойбища, Шара-Бодон находит юрту «старика, которому было много лет». Коня своего он превратил «в поганую вороную лошаденку», а сам превратился «в глупенького человечишку, отправившегося искать потерянных верблюдов». На вопрос старика о цели путешествия богатырь (как Алпамыш в кунгратской версии) отвечает брачными загадками: «Я — верблюдчик возвышенного Неба. Ушел куда-то кладеный верблюд с большими горбами да трехлетний черный жеребец-верблюд, ушла также с ними молодая желтая верблюдица, которой еще не протыкали носа. Вот эдаких-то трех верблюдов я и потерял. Не известно ли у вас, в вашей стране, о таких верблюдах, такого рода?». Старик догадывается об истинном смысле этих иносказаний: «Этот молодчик не верблюдов ищет! Это враки, будто он отправился искать верблюдов. Что касается его потерянных верблюдов, так вот что это значит: его черный кладеный верблюд — это Ерким-Хара, славный богатырь, вот что это. Черный верблюд-жеребец — Гунун-Хара-Бэкэ, сын царя черных драконов, а молодая желтая верблюдица, которой еще не протыкали носа, — красавица-дочка нашего хана. . . Не зря он тут, есть у него дело; дочь нашего хана — суженая, судьбою предопределенная, этого человека. . .».

Шара-Бодон открывается старику и объясняет, почему он переменил свой облик: «Подумал я, что если приеду по-настоящему, как витязь, то произойдет бой, а если предстану плохоньким дурачком, то все обойдется» (позднейшая рационализация древнего сказочного мотива). Старик помогает ему советом и рассказывает о предстоящих брачных состязаниях: «Находятся там состязатели с десяти сторон, находятся там злоносные молодцы с двадцати сторон, находятся там три брата мангуса» («мангусы» — многоголовые чудовища-людоеды монгольской сказки); «находится там небесный Ерким-Хара-богатырь, находится Гунун-Хара-Бэкэ, сын царя черных драконов. . . Устраивают эти три стороны состязания. Сговариваются о том, чтобы поставить для бега коней с расстояния в девяносто девять суток пути, хотят устроить стрельбище с того же расстояния, хотят померяться силами, мощью плечей да лопаток. Решили они, что тот, кто победит в борьбе, кто выйдет первым в стрельбе из лука, чей конь придет первым, тот и возьмет себе дочку нашего хана».

Шара-Бодон приезжает в ставку Наран-Сюндюл-Дархана и принимает участие в состязаниях, которые объявляет хан. Ссылаясь на «обычай» страны, хан говорит: «Есть у меня единственное дитятко, но не отдам я его в руки горделивого человека, в торока пугливой лошади. Муж-молодец должен пройти три богатырских состязания. Возьмет мою дочь тот, отдам я ее тому, кто победит на богатырских состязаниях трех родов. Выдам я ее, устроив по закону свадебный пир, свадебные забавы-игрища, избрав счастливый день, подождав благословенного часа, следуя всем мирским обычаям. Таков закон нашей страны, да и всех людей обычай таков».

Перед началом состязаний Шара-Бодон, похваляясь перед соперниками, предлагает им сказочно-гиперболические условия: скачку коней и стрельбу из лука на расстоянии не девяноста девяти дней, а девяноста девяти лет пути, и борьбу насмерть. «В нашей стране стрельба с расстояния девяноста девяти суток пути считается плохой стрельбой; скачка коней на расстоянии девяноста девяти суток пути считается скачкой плохоньких лошадей; а борьба без признания друг друга врагом-недругом — борьба детская». «Богатыри бьются между собой, как враги-недруги, а когда испортятся доспехи, вооружение, борются тогда, состязаются силою плечей да лопаток. А затем пускают коней состязаться в беге, ставят их скакать с расстояния девяноста девяти лет пути, и это называется состязанием средним. . .».

Описание скачки содержит ряд подробностей, напоминающих «Алпамыша»: «Братья — черные мангусы пустыни — выставили пять вороных коней, пятиголовых, с чертовской поступью, сын величественного неба, Ерким-Хара, выставил своего облачно-сивого коня, Гунун-Хара-Бэкэ выставил вороного коня, Шара-Бодон — своего вороного, как беркут». Коней отправляют к месту начала скачки, на расстояние девяноста девяти суток, как предлагали богатыри. «Путь в девяносто девять суток поглотили они в девять суток, путь в девять суток поглотили они в одни сутки и достигли места, где были знаки» (обычная формула преодоления сказочных расстояний в монгольском фольклоре). Хан вместе со своими подданными и женихи (которые в скачке сами не участвуют) выходят встречать коней. Происходит обычный спор, чей конь приближается первым. «Ерким-Хара сказал, что приближается его конь, заявил это же и пятнадцатиголовый черный мангус, Гунун-Хара-Бэкэ заявил, что его лошадь приближается. А Шара-Бодон сказал: „Приближается шум моего коня, это наверно!“. Тут послышалось, как потряслась широкая Гоби; показалось, будто тысяча коней скачет; потянулась пыль, как от тысячи коней, мрак-туман заволок все; послышалось только, что кто-то останавливается со звоном. Оказалось, что это вороной, как беркут, конь Шара-Бодона, пришедший первым из всех коней. . .».

Для стрельбы также устанавливается сказочная цель: «Победившим должен быть тот, чья стрела, пущенная с расстояния в полдня пути, пройдет через ушко тонкой иглы, пройдет через отверстие большой иглы, перебьет стебель ковыля, пройдет через отверстие таза лисицы, затем пройдет под кривым деревом и вдребезги разобьет большой валун-камень». Стрела главного соперника героя, Ерким-Хара, пройдя весь этот путь, при ударе о камень расщепляется на десять частей. Стрела героя разбивает валун-камень.

В борьбе участвуют только Ерким-Хара и Шара-Бодон. Борются с переменным счастьем, наконец герой побеждает, но не убивает соперника, а дарует ему жизнь, после чего они становятся названными братьями (как Алпамыш и Караджан в кунгратской версии): «Стали они с Ерким-Хара братьями на всю жизнь, произнесли пророческие благопожелания; потянули они вместе табаку, полизали вместе нож, произнесли прекрасные благопожелания». Невесту отдают победителю, и после свадебного пира молодые с народом, скотом и другими подарками возвращаются на родину.

Ряд существенных эпизодов ойратской былины повторяется в халха-монгольской «Богдо-нойон-Джагар-хан»: встреча в пути с пастухами, брачные загадки, участие героя в состязаниях в об-

разе «паршивого мальчика» — мотив, довольно обычный в монгольском сказочном эпосе (*312*, 21).

Молодой Джагар-хан, по совету своего коня, едет свататься к красавице Оюн-дагиги («небесной деве»), дочери Ирбистэ-хана. В пути он принимает вид «скверненького парнишки», а коня превращает в «чесоточного жеребенка». При встрече с ханскими пастухами на их вопрос о цели его путешествия он отвечает, что ищет «белую верблюдицу, белого верблюжонка и черного верблюда» (т. е. царевну, ханшу и хана — уже знакомые нам брачные загадки). Овечий пастух дает герою добрые советы, как избежать опасностей, ожидающих его при входе в ханскую юрту. По настоянию царевны, которая догадывается о приходе «суженого», хан разрешает «парнишке» принять участие в брачных состязаниях: конской скачке, стрельбе в цель и борьбе. В первом состязании на «чесоточном жеребенке» вместо героя скачет его друг, овечий пастух. В результате «парнишка» побеждает всех своих соперников, но хан ставит ему дополнительное условие — в качестве калыма привести ему трех небесных коней. После ряда новых приключений Джагар-хан выполняет и это условие и получает ханскую дочь.

Записанная Потаниным дюрбютская (ойратская) богатырская сказка «Ирин-Сайн-Гунын-Настай-Мекеле» (*285*, т. IV, 429—486), как мы уже отмечали, особенно интересна по богатству сюжета и архаичности целого ряда мотивов, отчетливо проступающих сквозь поверхностную окраску религиозных представлений ламаизма.

Герой Ирин-Сайн родится от престарелых родителей, достигших сказочного возраста — нескольких сот лет. На самом деле он сын одного из небесных богов («Гурбустен-тенгиров»). После первых богатырских подвигов, совершенных в младенчестве, Ирин-Сайн решает жениться.[44] Родители указывают ему невесту: это красавица Толи-Зандан-тайгнэ, дочь Тотуркай-Илгысан-хана — «в восточной стороне, где солнце восходит, куда ни птица не долетает, ни зверь не добегает», «это — твое счастье» (т. е. твоя суженая). Руки ханской дочери добиваются «с десяти сторон богатыри, с двадцати сторон богатыри» — «три игры по закладу играют: борются, в бег бегают и в цель стреляют». Состязания эти называются «мӧрӧ», сходно с алтайским «мӧрӧй» (современный монгольский словарь указывает для слова *мӧрий* значение 'ставка, заклад, пари' — *311*).

Брачная поездка героя амплифицирована многочисленными препятствиями сказочного, частично магического характера. Сперва герой должен вступить в единоборство с пятидесятисаженным волком с пятисаженной шеей. В дальнейшем выясняется, что волк этот — брат героя, богатырь Китын Арслын, также рожденный от тенгиров: равный по силе богатырю, он мудрее его и становится его советником и помощником («помощной» зверь — тотемистический родич сказочного героя).

Следующая серия препятствий имеет магический характер и совпадает по мотивам с многочисленными в эпосе алтайцев шаманистскими по происхождению рассказами о поездке богатыря в подземный, потусторонний мир, в царство властителя мертвых, злого бога Эрлика (*250*, 54—58; *282*, 183). Герой в начале этого пути должен запастись определенными частями убитого им животного, которые в дальнейшем служат выкупом (жертвой), умилостивляющим сказочных зверей, охраняющих дорогу к цели: «Пять лет проедешь, на перевале горы Ихи-Ундур-Улан, у мелкой черной воды, в мелком лесу из зандына, будет лежать белый аргали [горный козел]; если ты не убьешь его, вернись сюда, а убьешь — возьми его два глаза, четыре бабки и восемь жил.

[44] О брачной поездке Ирин-Сайна см. *285*, т. IV, 467—480.

год еще проедешь, увидишь двух воронов (хун-кире); один ворон скажет другому: „Ты у лошади выклюй глаза, а я выклюю у богатыря!“. Тогда ты отдай им два аргалиных глаза по своему разуму; если не возьмут, вернись сюда. Еще год проедешь, встретишь двух старух Зеку и Цаган, у которых ноги дзереньи, клювы медные. Одна из них скажет: „Ты вынь себе жилы у лошади, а я возьму жилы у богатыря“. Тогда ты этим старухам (эмегенам) отдай по своему разуму аргалиные жилы. А если не возьмут, то вернись сюда. Еще год проедешь, ты встретишь двух ребят; один из них спросит другого: „Тебе взять конские бабки, а мне человечьи или тебе человечьи, а мне конские?“. Тогда ты отдай им по своему разуму бабки аргали; если не возьмут, то вернись сюда. . .».

Дальнейшие препятствия имеют традиционный сказочный характер: чудовищная змея проглатывает героя, но он прорубает отверстие из ее утробы и вылезает наружу вместе с ранее проглоченными ею жертвами; затем богатырю встречается непроходимый лес, в котором он пробивает просеку волшебной стрелой своего богатырского лука; девяностосаженный бык с девятисаженными рогами; «посвященный богам» верблюд-самец, который «верхней губой хлещет по небу, нижней — по земле»; наконец, Ядовитое море, через которое герой переходит, «сделав великую дзаду», т. е. наслав мороз, так что «море покрылось льдом на девять четвертей» (шаманистское заговаривание погоды: у тюркских народов при помощи камня-«яда» — см. выше, стр. 89).

В дальнейшем спутником героя в его брачной поездке и помощником в богатырских играх становится богатырь Эре-Нидун-Торцо-Золу, его названый брат. Когда Ирин-Сайн вместе с этим спутником приезжает к своей суженой, состязания уже закончились и невеста досталась богатырю Докшин-Хара-Кюрюлю. Но отец соглашается повторить их для нового богатыря, приехавшего «с солнцезакатной стороны»: «Теперь, богатыри, снова три игры играйте! Тому отдам свою дочь, кто победит: кто поборет, кто обежит на лошади и кто лучше выстрелит».

Богатырские состязания имеют сказочно-гиперболическую форму. Конец Ирин-Сайн предлагает пустить «до края небес», «где небо с землей сходится». «Пятьдесят лет надо было ехать вперед и обратно». Но Ирин-Сайн «сократил землю» («застегнул землю на пуговицы» — прием преодоления сказочных расстояний в фольклоре монгольских народов): «где было пять лет ехать, сделал пять месяцев; где пять месяцев, — там пять дней». Конь его приходит первым.

Соответственно этому испытание в стрельбе также имеет сказочный характер. «„Поставьте в ряд семь сине-белых камней, за ними — лисью нору, потом — былинку от травы белой, дэрису, ушко иголки, верблюжий хургусун (помет) и в лиственницу, стоящую при подошве Арслын-олы, вбейте гвоздь; я все эти меты трону, — говорит богатырь, — и не дам стреле упасть, подхвачу ее на лету». Когда стрела ударилась в намеченное дерево, от дерева пошел огонь с зимовку богатого человека».

Последнее состязание — единоборство с соперником — заменяется сказочными задачами: из воды сделать трут, из льда — кремень, зажечь лед вместо дров и сварить на нем в один час целого двухлетнего быка. После этого Ирин-Сайн должен еще привести своему будущему тестю огромного черного буру (верблюда-самца), прикованного на южном краю его царства, на границе неба и земли, с тех времен, «когда земля и небо еще не были разделены». Только совершив и этот сказочный подвиг, Ирин-Сайн получает свою суженую.

Многочисленные соответствия с «Алпамышем» обнаруживает изданная Г. Санжеевым монгольская героическая повесть «Хан Харангуй», представляющая в ряде эпизодов значительное сходство с ойратской былиной «Шара-Бодон» (*312*).

Хан Харангуй с детского возраста прославился своей доблестью. Подобно большинству героев богатырских сказок, он отличается магической неуязвимостью: «непобедимый силачами», он не имеет «в ребрах промежутка, а в задней части — сустава»; пущенная в него стрела с треском отскакивает назад и падает на землю, «точно попала в скалу».

Его «суженая» — прекрасная «дагини» (небесная дева) Толи Гоа, дочь хана Аги-Бурал, живет в восточной стороне, на расстоянии девяноста девяти лет пути. Она «может устранить бедствия двенадцати прошедших лет и наперед уничтожить бедствия будущих двенадцати лет. Она может вырастить плоды на засохшем дереве и достать воду на засохшем месте. Она воскрешает умершего, обогащает обедневшего человека. Таково ее могущество. Она так прелестна, что когда она спит, повернувшись лицом назад, то люди задней [северо-западной] стороны от ее блеска поднимаются [с постели], открывают дымоход юрты, выносят [ночной] пепел и доят коров, думая, что с утренним рассветом взошло солнце. Она так прелестна, что когда спит, повернувшись лицом вперед, то люди передней стороны поднимаются [с постели], открывают дымоход своей юрты и доят своих коров, думая, что настала утренняя заря. . .».

Толи Гоа, которой угрожает сватовство «сына небес» Эрхим-Хара, посылает хану Харангую посла — «седого пастуха верблюдов». Верхом на «быстрой соловой верблюдице, которую и ветром не догнать» (в тюркских сказках — Джелмая), пастух является к молодому хану с этой вестью: «Так ли ты позволишь постороннему человеку отобрать у тебя твою суженую?» — говорит он.

Хан Харангуй выезжает в указанном направлении. Вслед за ним родители высылают его младшего брата Уладай-Мергена как помощника в опасном сватовстве. В пути хан Харангуй побеждает чудовищного пятнадцатиголового мангуса. Прибыв во владения Бурал-хана, братья принимают вид «грязных плешивых парней», а коней своих обращают в «шелудивых жеребят». Встретив седого пастуха верблюдов, они на вопрос о цели своего путешествия отвечают все той же загадкой, построенной на брачной символике: «Мы вдвоем потеряли трех верблюдов. . . Один из них — черный самец с проткнутым носом, вместе с ним — трехлетняя черная верблюдица, необъезженная и с непроткнутым носом [невеста], третий же — черный холощеный верблюд с задернутым [удилами] носом». Свою мощь «плешивые парни» показывают до состязания, одолев огромную верблюдицу, с которой никто не мог справиться в стаде, и трех лучших ханских борцов («силачей»). Толи Гоа узнает в паршивцах своего суженого и его брата.

На свадебном пиру хан Харангуй поносит предложенное ему угощение. «Что это за мясо и вина вы привезли? Это же ведь лишь для маленьких-премаленьких младенцев да суки». По его приказу Уладай-Мерген наливает вино «в пестрые фарфоровые чаши, большие, как море, которые еле пройти и семидесяти людям», и угощает гостей вином и мясом.

Чтобы избежать кровопролития, Бурал-хан назначает женихам три состязания: «Ну, мои дети, не стоит тут вам между собой кушать мясо и кровь. Кто из вас выйдет победителем в трех состязаниях мужей, тот пусть берет мою дочь». Эрхим-Хара предлагает своему сопернику пустить коней с девятимесячного расстояния, с девятимесячного расстояния стреляться, а бороться у ханского дворца. Хан Харангуй, похваляясь перед соперниками, отвергает эти «скромные» предложения: «Ведь это же детская игра, лай собачей суки! Надо пустить лошадей с расстояния девяноста девяти месяцев, поскачем до Айхан-тохоя и пустим их до сих пор. Стреляться из лука будем также с расстояния девяноста девяти месяцев. На самом краю мы поставим белый камень величиною с овцу; подалее мы поставим черный камень величиною с быка; еще подалее мы поставим пятьдесят телег дров; еще подалее воткнем [в землю] надбедренную кость быка; еще далее водрузим стебельковую белую травку; еще далее водрузим золотую иглу; соорудим еще скалу. Вот нужно будет насквозь прострелить эту скалу так, чтобы можно было проехать через

нее на одноколке; и пусть стрела, пройдя через скалу, приведет в смятение половину подданных хана и сделает там пожар. . .».

Эрхим-Хара терпит поражение во всех трех состязаниях. В борьбе хан Харангуй побеждает силача Дархан-Хара. В конской скачке против коней Эрхим-Хара скачет Уладай-Мерген верхом на темно-рыжем богатырском коне хана Харангуя. Описание этой скачки в ряде мотивов совпадает с описанием в «Алпамыше».

В начале состязания наездник героя (подобно Караджану) лишен возможности выехать одновременно со своими соперниками. Приехав к месту, назначенному быть началом скачки, Уладай-Мерген, вопреки предостережению брата, оборачивается, чтобы посмотреть на родные кочевья, и, потеряв сознание, падает с коня (мотив магического сна). Конь тщетно пытается его разбудить. Когда богатырь наконец проснулся, прошло уже девять месяцев с начала скачки. Конь велит навьючить на него «спереди два камня величиною с трехлетнего быка, а сзади — два камня величиною с четырехлетнего быка» и по очереди обгоняет всех остальных коней.

«С этими словами темно-рыжий конь помчался [вслед за прочими конями], летя махом, точно беркут, рыская, точно синий волк, подпрыгивая, как голодный лось; скачет он, дальние горы приближая [укорачивая путь], перешагивая через широкие равнины и мчась без отдыха десять суток, на расстоянии девяти месяцев увидел пыль коней [сильных], как тысяча ветров. Когда темно-рыжий конь обогнал этих коней, они попадали друг на друга, подавленные его величием. Далее темно-рыжий конь, мчась уже на расстоянии десяти месяцев, увидел пыль двух коней: желто-пестрого, не обгоняемого и ветром, и пестрого, не обгоняемого [даже] вихрем. Когда он обогнал их, они попадали друг на друга, подавленные его величием. Мчась далее с топотом, увидел темно-рыжий конь пыль большого вороного коня и красно-чалого коня с крепкими поводьями, мчавшихся удила в удила. Боясь, как бы и эти не попадали, подавленные его величием, темно-рыжий конь перелетел [перепрыгнул] над ними и далее с топотом помчался. Увидел также пыль двух кобылиц слоново-белой масти и, задевая их, помчался, говорят, далее, разбив им передние [ноги] и засунув их ноги в их кобыльи кушаки [пояса]. Когда же темно-рыжий конь [таким образом] рассек кобылиц по сердцу и заду, то они, очень об этом сожалея, помчались вслед за ним с пустой грудью. Далее, мчась с топотом на расстоянии пятнадцати месяцев, увидел темно-рыжий конь пыль коня слоново-красно-чалой масти с львиной мордочкой и снял с него узду. Затем сказал темно-рыжий конь: „Ну, мой Уладай-Мерген, сбрось с меня четыре навьюченных камня! Теперь я ускачу, как полагается аргамаку. Ты же крепко держись, как полагается мужу, и во время скачки держись крепко, мой Уладай-Мерген, не прерывая свое гиканье и не мигая своими ясными глазами!». Быстро обогнав коня слоново-красно-чалой масти со львиной мордочкой, темно-рыжий конь помчался далее».

За этим следует завершающая сцена: соперники, поднявшись на холм, ждут появления коней, спорят о том, кто скачет первым, герой ласково встречает коня-победителя, невеста (как Барчин в «Алпамыше») с любовью ухаживает за ним.

«Тем временем Эрхим-Хара и хан Харангуй вдвоем поднялись на Болдзотынский серый холм и стали, говорят, спорить между собой: „Это — пыль моей лошади! Это — пыль твоей лошади!“. [Тем же временем] примчался, говорят, темно-рыжий конь; из дыхания его загорался огонь, пуская облаками дым; из его четырех копыт бились черные ключи и отдавалось пылью, покрывавшей все и вся. Подъехал тогда хан Харангуй на своем малом вороном коне и золотым своим арканом кое-как поймал своего темно-рыжего коня на том же холме; затем снял с него седло, вытер пот и привязал его к золотой осине, что стояла около дворца, построенного из шкурок черных соболей. Тогда прекрасные дагини Толи Гоа и Уйлен Солонго взяли свои золотые и серебряные гребни. Затем девицы стали темно-рыжему коню гладить шею, вытирать его пот и расчесывать хвост и гриву, [таким образом] почистили его. . .».

После поражения своего борца Эрхим-Хара вынужден признать победу соперника, хан Харангуй получает в жены Толи Гоа, а брат его — ее сестру Уйлен Солонго.

На обратном пути на родину герои преодолевают новые препятствия и совершают новые подвиги — борются с богатырями-великанами, драконами, мангусами. Существенный интерес представляет приключение на «пятом ночлеге», когда сопернику героя, Эрхим-Хара, удается похитить его жену Толи Гоа. Эрхим-Хара является к хану Харангую под предлогом примирения, «везя с собою вина на ста белых верблюдах и ведя с собою сто восемь прекрасных пажей». Опознав богатырей во время пира (как старуха Сурхайиль — Алпамыша), он убивает Уладай-Мергена отравленной стрелой, но никаким оружием не может умертвить неуязвимого хана Харангуя. Прекрасную Толи Гоа он уносит «на верхнее небо». Придя в сознание, герой подымается вслед за похитителем в его небесный дворец, где уже готовится свадебный пир: «Там уже собрались заставить прекрасную дагини Толи Гоа совершить [брачное] поклонение». Освободив жену и наказав похитителя, хан Харангуй возвращается на землю, где тем временем мудрая Уйлен Солонго уже возвратила жизнь своему мужу. После новых приключений братья со своими женами возвращаются на родину.

Эпизод похищения Толи Гоа и освобождения ее во время свадебного пира с соперником представляет известное сходство с сюжетом «мужа на свадьбе своей жены». Этот сюжет как второй «тур» сказания о сватовстве в свете других многочисленных совпадений сходен, — может быть, не случайно — со сказанием об Алпамыше.

Еще больший интерес в этом отношении представляет монгольско-тибетский эпос «Гесер-хан» (*106*). Не касаясь сложных и до сих пор окончательно не разрешенных вопросов о происхождении и составе этого эпоса в его многочисленных версиях,[45] можно сказать, что он содержит в своей основе народные сказания о сказочном богатыре, представляющие во многих мотивах и эпизодах значительное сходство с монгольскими богатырскими сказками, но прошедшие в ряде версий литературную переработку под сильным влиянием религиозной идеологии ламаизма.

В. Стасов в 1868 г. и Г. Потанин пытались сопоставить отдельные эпизоды сказания о Гесере с русскими былинами и западноевропейским эпосом и даже наивно искали прямого источника их сюжетов и образов в монгольской эпопее (*332*, 948—1259; *284*, 121—158 и др.). Сопоставления эти поверхностны и малоубедительны и ограничиваются общими местами, тогда как сходство «Гесер-хана» с монгольскими и тюркскими сказаниями несомненно, — в частности, и в сюжете героического сватовства, представляющем для нас особый интерес благодаря наличию и здесь, как в «Хане Харангуе», второго «тура» повествования, сходного со второй частью «Алпамыша» («возвращение мужа»).

Богдо-Гесер Мерген-хан рождается чудесным образом как земное воплощение («хубилган») второго сына Хормуста-тенгрия от девицы Гекше-Амур-чила, живущей в бездетном браке со стариком Санлун-нойоном. Уже в младенческом возрасте он совершает ряд подвигов, а в возрасте шести лет сва-

[45] Обзор версий см. *106*, 222—224; *116*.

тается к прекрасной дагини (небесной деве) Рогмо-гоа, дочери Сенгеслу-хана (песнь I, гл. 20—22 — *106*, 69—94).

Рогмо-гоа — богатырская дева: впоследствии в отсутствие Гесера она одна выезжает против вражеских полчищ, «взмахивает мечом по нападающим справа — десять тысяч сметает, взмахивает по нападающим слева — десять тысяч сметает» (*106*, 164). К красавице сватаются «десять тысяч женихов». Среди них она хочет выбрать того, кто в богатырском состязании победит ее трех знаменитых стрелков и трех могучих борцов: «Я давно порешила, что пойду за того жениха, который превзойдет в искусстве и вот этих трех моих знаменитых стрелков, и вот этих трех моих могучих борцов. Но никто еще не превзошел их. „Сколь же должна быть необыкновенна девушка, что сама избирает себе мужа?“ — с осуждением подумаете, быть может, вы». На этот вопрос, свидетельствующий о несоответствии архаического сюжета новым бытовым нормам, героиня отвечает указанием на свое чудесное происхождение и на необычайные знамения, сопровождавшие ее появление на свет.

«Из знаменитых же стрелков Рогмо-гоа один стрелял так, что выпущенная им рано утром стрела возвращалась на землю, когда солнце свершит больше трех четвертей своего пути; стрела другого возвращалась через столько времени, во сколько можно сварить два чая; стрела третьего возвращалась через столько времени, во сколько можно сварить один чай».

Женихи не выдерживают испытания. Гесер в образе «соплячка» Цзуру побеждает борцов и стрелков. Тогда Рогмо-гоа назначает новое, сказочное испытание: «Я выйду за того жениха, который сумеет, пока я обернусь спиной к женихам, распределить между всеми десятью тысячами мужчин семьдесят бараньих ребер и корчагу арьхи, а бирюзовый камень величиною с голову грифа сможет уместить себе в рот». Цзуру — Гесер побеждает и в этом состязании, и прекрасная Рогмо-гоа достается «соплячку».

Гесер долго еще не обнаруживает свое истинное лицо; в дом своего тестя, Сенгеслу-хана, он приходит как бедный зять сказки в обличье грязного пастуха и терпит дурное обращение родителей Рогмо-гоа. По наущению главного врага Гесера, его дяди Цотон-нойона (брата его земного отца, старика Санлуна), который сам добивался руки прекрасной дагини, устраивается новое богатырское состязание — скачка коней. «Пылая ненавистью к Цзуре, Цотон-нойон устраивает конские бега, созывая на них тридцать тысяч людей. Призом же он назначает чешуйчатый панцирь, знаменитый шлем Дагорисхой, славный меч Томарцак и щит Тумен-одон (десять тысяч звезд), и притом с тем условием, что выигравший возьмет на придачу и Рогмо-гоа в жены». По молитве Гесера — Цзуру его небесная бабушка Абса-хурцэ посылает ему с небес семилетнего гнедого коня, который, пойманный своим молодым хозяином, обращается в «шелудивого гнедого жеребенка-третьяка». Сенгеслу-хан потешается над своим зятем и его неказистым конем. «Ах ты, горе-зять! — говорит он. — Кого ты обгонишь на бегах на этом твоем шелудивом гнедом третьяке? Уж не с тем ли едешь, чтоб люди отобрали у тебя мое милое детище? Поезжай на бега на одном из моих заветных меринов, Бумба-токтохо». Но Цзуру отказывается от этого подарка, он боится, что Бумба-токтохо не поднимет его. «Уж лучше буду по привычке скакать на своем шелудивом гнедом третьяке».

В скачках участвуют тридцать тысяч соискателей. Цзуру сперва сдерживает своего шелудивого жеребенка и отстает от всех. «Но вот, придержав некоторое время, он пустил гнедого и сразу оставил позади десяток тысяч людей. Опять попридержал он гнедого и потом пустил, и обогнал еще один десяток тысяч. Опять попридержал и опять пустил: оставил позади третий десяток тысяч». Впереди остаются только Цотон-нойон на своем желто-соловом коне и Асмай-нойон на дивном синевато-дымчатом коне. Но и последнего из этих соперников обгоняет Цзуру, когда по его молитве трехлетний шелудивый гнедко принимает свой настоящий вид семилетнего гнедого коня, а небесная бабушка Гесера, Абса-хурцэ, пронзает сизого коня его соперника

«огненной стрелой насквозь через обе подмышки». Таким образом, Цзуру приходит победителем.

Цотон-нойон устраивает еще ряд дополнительных испытаний жениха, преимущественно сказочно-богатырского характера: с одного выстрела надо убить дикого буйвола и принести его тринадцатисуставный хвост, в один день облавы убить десять тысяч буйволов и указать брод через реку Уктус, застрелить сказочную птицу Гаруду (Симург тюркских сказок) и вырвать из ее крыльев два лучших пера. Цзуру проходит победителем через все испытания и только после этого открывается своей жене и принимает свое настоящее имя Богдо-Гесер-хан.

Во втором круге повествования рассказывается о похищении Рогмо-гоа тремя ширайгольскими ханами и о том, как Гесер возвратил свою жену и отомстил похитителям (*106*, 139—210).

Гесер отправляется на поиски другой своей жены — Аралго-гоа, которую похитил двенадцатиглавый мангус. Ему удается умертвить мангуса и вернуть себе жену, но красавица Аралго-гоа, не желая разлучаться с возлюбленным, дает ему выпить напиток забвения — «черного цвета напиток, называемый Бак», и Гесер, «позабыв все на свете», остается с нею в стране мангуса (*106*, 110—138).

Тем временем три ширайгольских хана снаряжают войско, чтобы похитить Рогмо-гоа для сына одного из них, Алтан-Герельту-тайджи. Тридцать богатырей Гесера успешно отбивают нападение, но в результате предательства Цотон-нойона они терпят поражение, погибают в бою, а Рогмо-гоа, также сражавшаяся с врагами, становится их добычей.

Попав в плен к ширайгольским ханам, Рогмо-гоа посылает весть Гесеру при помощи волшебной «живой стрелы», обещая дожидаться его возвращения в течение девяти месяцев: «Если до истечения девяти месяцев не приедешь, то, значит, ты, мой родной Богдо, сам хочешь, чтобы я стала женой Цотон-гертухана». Но проходит еще девять лет, и Гесер, под чарами напитка Аралго-гоа, не выходит из своего забытья. Потом ему напоминают о родине пролетевший мимо черный ворон, пробежавшая лиса, наконец, — «три сестры гесеровы, его гении-хранители», обернувшиеся журавлями (мотив, сходный с «Алпамышем»). Последним удается чудесным образом пробудить героя из его оцепенения. «Ах, что же это? Как похожи эти журавли на журавлей Тибетской земли! Что за чудные журавли!» — восклицает он и читает письмо, которое птица сбрасывает ему с шеи. Окончательно очнувшись, Гесер решает вместе с Аралго-гоа вернуться на родину.

Из приключений на обратном пути наиболее интересны его встречи по приезде на родные кочевья. От табунщика он узнает о гибели своих богатырей, о пленении Рогмо-гоа и о судьбе своего отца, старика Санлуна, который «живет в холопах у Цотон-нойона». В отсутствие Гесера Цотон захватил его ставку и все его достояние. Гесер встречает старика-отца, которого Цотон действительно обратил в своего «крепостного-табунщика». Обернувшись нищим старцем-ламой, он приходит затем к Цотону и предвещает ему близкое возвращение Гесера. Потом он встречает своего малолетнего племянника Лайджаба, сына благородного Цзасы-Шикира, любимого старшего брата Гесер-хана, погибшего вместе с тридцатью богатырями в войне с ширайгольцами. Мальчик также живет у Цотона в «рабском состоянии», дожидаясь возвращения и мести своего дяди Гесера (как Ядгар в «Алпамыше»). Он встречает и старушку-мать, живущую, как и вся его семья, в бедности и унижении. «Накинув на плечи шубу и взвалив на спину плетенку, она собирает дурцлагом аргал и кидает его в плетенку через левое плечо; походя то плачет она, то напевает». Гесер открывается матери. Следует наказание Цотона, которому Гесер, однако, оставляет жизнь.

Далее Гесер отправляется в страну ширайгольцев, чтобы отомстить врагам и отнять у них Рогмо-гоа. Он принимает еще раз облик столетнего

странника-ламы, потом «восьмилетнего сиротки» — Ольчжибая-найденыша. Развязка представляет значительные отклонения от классического типа «возвращения мужа». Рогмо-гоа, не дождавшись прихода Гесера, изменила своему мужу. Она догадывается, что лама и мальчик — превращения Гесера, и тщетно старается изобличить и извести его. Помощницей героя становится красавица Чоймсун-гоа, дочь одного из ширайгольских ханов, полюбившая незнакомца, в котором она тоже узнает Гесера. Во время пира, устроенного ширайгольцами по случаю сватовства Ольчжибай — Гесер состязается с женихом этой ханской дочери, Буке-Цаган-Манлаем, в стрельбе из богатырского лука. «Буке-Цаган-Манлай натягивает свой железный обложенный бычьим рогом лук и громко взывает: „Не я ли Буке-Цаган-Манлай, который убил шестерых богатырей Гесер-хана, государя десяти стран света?. . Найдется ли на этом пиру, кто выступит против меня? Кто сможет натянуть мой лук?"». «Ничтожный Ольчжибай» принимает вызов. Когда «чудесной своей силой» он натянул лук, «вдруг лук задымился, обратившись в золу и уголь». Ольчжибай — Гесер убивает жениха и отдает его тело на растерзание шести волкам (оборотням шести убитых богатырей). Тут же на пиру «чудесной своей силой он перебил у трех ханов всех их сановников и витязей». За этим следует уничтожение похитителя-самозванца и остальных ширайгольских ханов вместе с их войском. Жестоко наказанная Рогмо-гоа в конце концов получает прощение.

Вторая часть истории Гесера и Рогмо-гоа (песнь V) существенным образом отклоняется от классической формы сказания о возвращении мужа, представленной в «Алпамыше», своеобразным раздвоением образа врага-самозванца (ширайгольский хан и дядюшка Цотон-нойон) и похищенной им красавицы-жены (Рогмо-гоа и ширайгольская царевна Чоймсун-гоа), причем ситуация развязки значительно меняется вследствие измены Рогмо-гоа. Однако мы встречаем здесь ряд знакомых мотивов, хотя и в измененной функции: журавли как вестники из плена, перемена облика возвращающегося супруга, встречи с отцом, матерью, малолетним сыном (здесь — племянником), живущими в бедности и унижении, и состязание в стрельбе из лука на свадебном пиру (здесь — ширайгольской царевны), заканчивающееся убийством жениха и свадебных гостей. Мы вернемся к вопросу об этой форме сказания в связи с рассмотрением сюжета «возвращения мужа». Здесь будет достаточно отметить использование этого сюжета (как и в «Хане Харангуе», только с более отчетливыми подробностями) в качестве второго тура сказания о героическом сватовстве.

5

Гораздо реже в богатырских сказках тюркоязычных народов встречается с типологической точки зрения более архаичный сюжет брачных состязаний между женихом и невестой, богатырской девой, несмотря на то что самый образ девы-воительницы имеет достаточно широкое распространение не только в сказке, но и в позднейшем героическом эпосе (огузские сказания цикла Коркута, «Алпамыш», «Манас», некоторые былины казахско-ногайского цикла, как «Кобланды-батыр» и др.). Осколки древнего

сюжета имеют характер фольклорных пережитков сказочного характера; из трех богатырских состязаний обычно сохраняются одно или два; побежденная красавица, как всегда, становится женой победителя.

В казахской богатырской сказке «Таласпай-Мерген» среди многочисленных эпизодов эпической биографии этого героя упоминается и поединок с богатырской девой, дочерью гигантской сказочной птицы Алып-карагус. При встрече девушка стреляет в богатыря из лука, потом предлагает ему бороться. «Если ты победишь меня, то я выйду за тебя замуж». Борьба продолжается три дня, Таласпай остается победителем, девушка становится его женой, после чего он освобождает пленников («хороших связанных людей»), которых находит в ее доме (*282*, 77—78).

В одной из шорских сказок старой записи встречается следующий эпизод. Богатырь Чеек в сопровождении своего друга Аймангыса отправляется свататься к богатырской деве Кан-Кыс («Царь-девица», согласно переводу Вербицкого). У невесты этой «народа и скота — премногое множество». Она ставит своему жениху условие — победить ее в единоборстве: «если ты одолеешь меня, то я пойду за тебя, а если я одолею, то убью». Семь лет они «дрались, боролись, стрелялись»; наконец красавица одолела богатыря. После этого с ней семь лет борется его названый брат, которого она тоже побеждает. В третий раз опять борется сам жених, борьба продолжается три года, на этот раз он остается победителем, и богатырская дева становится его женой (*86*, 148—149; *296*, ч. I, 361—363).

В хакасской («сагайской») сказке «Алтын-Пыркан» герой является сыном бездетных стариков, которые долго терпели от народа поношение за свое бесплодие. Прославившись своими богатырскими подвигами (месть за отца), он подымается на верхнее небо, чтобы посвататься к Алтын-Чюстюк, младшей из трех небесных сестер, «воскрешающих умерших» (имена старших: Ай-Арыг, т. е. «сияние месяца», и Кюн-Арыг, т. е. «сияние солнца»). Алтын-Чюстюк поклялась быть женою того, кто победит ее в борьбе и в стрельбе из лука. Алтын-Пыркан побеждает небесную деву, и она становится его женой (*296*, ч. II, 134—137).

В якутской богатырской сказке «Нюргун Боотур Стремительный», изданной Г. Эргисом, богатырь Орулуос Дохсун узнает от своей сестры, небесной «белой» шаманки Айыы Умсуур, что ему предназначена в жены знаменитая женщина-богатырь, прекрасная Кыыс Нюргун, живущая в глубине девяти небес. Герой едет тридцать дней в ее страну, находит богатырскую деву спящей; проснувшись, она предлагает ему померяться с ней силой в борьбе. Они оказываются равными по силе, становятся боевыми товарищами, и после ряда богатырских подвигов, совершенных вместе, она становится его женой (*252*, 321—333).

В бурят-монгольских «улигерах», как сообщает Г. Санжеев, преобладают состязания жениха с родными невесты (отцом или братом) или с самой невестой. В окинском эпосе героини обычно «девы небес» (дагини), одетые в зеленые шелковые халаты и вооруженные луками, стрелами, копьями и т. д. «За того суждена я выйти замуж, — говорит дева небес в этом эпосе, — кто одолеет меня в трех состязаниях» (*12*, XXVII).

В целом можно сказать, что большинство рассказов этого типа носит характер эпизодов в составе более сложного сказочного сюжета; они не связаны между собой определенной сложившейся традицией разработки сюжета и остаются изолированными пережитками более архаической ступени развития сказочных сюжетов.

6

Приведенный материал, иллюстрирующий разработку сюжета героического сватовства в богатырских сказках тюркских и монгольских народов, обнаруживает некоторые существенные общие черты, несомненно, весьма древние, объясняемые, как уже было сказано, общностью источников и исторической близостью этих народов. В наиболее архаических версиях добыча невесты и связанные с нею брачные состязания женихов-богатырей обнаруживают сказочные, подчас мифологические черты. Сюжеты, образы и имена мифологического происхождения, после того как утратилось их мифологическое содержание, могут при этом оставаться подолгу традиционным элементом народной сказочной фантастики, воспринимаемым как чудесный вымысел. В процессе дальнейшего исторического развития монументально-героические, воинские черты все более вытесняют магическое и чудесное, частично сохраняющееся в качестве элемента фольклорной идеализации людей и событий «давнопрошедших времен».

Герой богатырской сказки рожден при чудесных обстоятельствах от престарелых родителей по заступничеству свыше: в сущности, в наиболее архаических вариантах, он сын небесного бога или божественного родоначальника, а не своего земного отца. Признаком его чудесного происхождения является магическая неуязвимость, которая сохраняется и в героическом эпосе, и другие сказочные приметы («звезда во лбу», золотой чуб), служащие вместе с тем средством его узнания. Наречение имени (божественным представителем или чудесным помощником) является одновременно пророчеством о его судьбах и магическим благословением, отражающим реальный древний обряд.

Невеста героя живет на краю света, «там, где небо с землею сходится», «за тремя небесами», «в стране, откуда нет возврата». Расстояние до этой страны измеряется многими годами и десятилетиями пути («девяносто девять лет») и преодолевается волшебными средствами (в монгольских сказках: «застегнул землю

на пуговицы», «где было девять лет ехать, сделал девять месяцев, где было девять месяцев, сделал девять дней»).

Невеста — «небесная дева», дочь Тенгри-хана (небесного хана), в тюркских сказках — нередко одна из «трех небесных дев», в монгольских — прекрасная «дагини». Она обладает чудесными свойствами: лицо ее излучает свет, подобный солнечному, она воскрешает мертвых («возжигает потухший огонь»), иногда приносит плодородие земле и т. п. Невеста предназначена герою свыше, она — его «суженая», они были зачаты и родились в один день и час. Об этом он узнает из вещего прорицания мудрых людей — стариков, родителей, сестры, старца-покровителя, иногда, по-видимому, шамана (ср. роль Коркута в сватовстве огузских богатырей), или находит ее имя начертанным вместе со своим именем и судьбой в «мудрой книге» или «грамоте» в переметной суме своего седла.

В позднейшее время, в «Алпамыше» и «Козы-Корпеше», предназначение свыше получает более реалистическое, бытовое истолкование — как обручение детей до рождения или с колыбели в соответствии с сохранившейся до недавнего времени бытовой практикой. Однако такое обручение рассматривается тоже как предопределение свыше (по указанию божественного предстателя) и служит мотивировкой провиденциального характера любовной связи, объединяющей жениха с невестой.

Широкое распространение в волшебной сказке и в позднейшем народном романе (как ближневосточном, так и среднеазиатском — узбекском и туркменском) получает мотив чудесного любовного сна, в котором предназначенные друг для друга герои впервые встречаются и воспламеняются взаимной любовью. Мотив этот засвидетельствован уже в начале нашей эры в среднеперсидском романе, однако в тюркско-монгольских богатырских сказках он не встречается. По-видимому, он имел распространение в иранской этнической среде, откуда проник и в среднеазиатский романический эпос, и в ближневосточный народный роман (*583*, 64—66), отчасти через посредство волшебной сказки.

Несмотря на провиденциальный характер связи между героем и героиней, жених добывает свою невесту подвигом, который является испытанием его богатырской доблести или, в более архаических формах сказки, его магического искусства. Мотивы предназначения и испытания героя отнюдь не исключают друг друга с точки зрения идеологии древней богатырской сказки, напротив, они друг друга предполагают (как и при поимке «предназначенного» герою богатырского коня). Только выдержав испытание, герой и доказывает свое право на невесту, обнаруживает перед людьми, что он тот самый, которому она предназначена свыше.

Поэтому в огузском «Бамси-Бейреке» (как и в башкирской сказке) герой должен победить свою нареченную невесту в состязаниях, являющихся испытанием не только его силы, но и его

права на невесту. Позднее, когда эта связь сделается непонятной, героический эпос, чтобы примирить предназначение (в форме обручения с колыбели) с традиционными богатырскими состязаниями, вводит новый мотив — «нарушенного обещания» (откочевки), как в «Алпамыше», «Козы-Корпеше» и некоторых других эпических сказаниях.

Соперники героя, вражеские богатыри, угрожающие силой захватить его невесту, в наиболее архаических вариантах богатырской сказки по именам и облику также являются фигурами сказочно-мифологическими. Это не только чудовищные великаны, но нередко богатыри подземного мира, такие как семиглавый людоед Дельбеген, или Кобон-Эркеш, племянник Эрлик-бия, сватающий невесту, чтобы увести ее в свое подземное царство, или семь богатырей-великанов Джети-Сабар (семизвездие), или многоголовые мангусы и «сын небес» Эрхим-Хара в монгольских сказках. Их чудовищные черты, уже лишенные мифологического отсвета «потустороннего» мира, надолго сохраняются не только в сказочном, но и в героическом эпосе как гротескная художественная гипербола — в противопоставлении благородному человеческому облику героя. Огромные, неуклюжие, страшные, гротескно-карикатурные враги-великаны оказываются беспомощными перед героической человечностью, несмотря на все видимое физическое превосходство.

Семь калмыцких богатырей-великанов в кунгратской редакции «Алпамыша» — сыновья старой колдуньи («мастан кампир») Сурхайиль — восходят к этим сказочным богатырям-великанам древней богатырской сказки. В их изображении эпос среднеазиатских народов обнаруживает общие черты, указывающие на прочно сложившуюся художественную традицию. В киргизском «Манасе» у одного из таких богатырей-калмыков «голова равнялась целому алачику [походная юрта], брови были подобны лежащей собаке, волосы торчали, как связка арканов». У другого «глазницы были подобны рвам, брови — моченой шкуре, ноздри — пещерам, ушные отверстия — ямам, вырытым для коновязи». «Грудь его подобна холму, на плечах его может поместиться пятьдесят человек, мясом одних только щек его можно досыта накормить пятьдесят волков». Богатырь вооружен луком длиной в тридцать аршин, найзой (пикой) в семьсот аршин, палицей весом в шестьсот батманов. Реальные враги, калмыки, заменили в этом изображении мифологическую «силу нездешнюю», но сохранили ее гротескно-гиперболические черты.

Помощниками героя в его богатырской поездке, в противоположность более архаической по мотивам волшебной сказке, лишь в редких случаях выступают «помощные звери», эти тотемистические предки и родичи богатыря. Исключительное место в этом смысле занимает записанная Потаниным монгольская сказка «Ирин-Сайн-Гунын-Настай-Мекеле», где брат и помощник

героя, сына неба («тенгира»), является ему то в образе волка, то в образе богатыря: любопытная древняя параллель к сказке о царевиче и сером волке (указатель Аарне, № 550), несмотря на поверхностное влияние ламаистских представлений (земные «перевоплощения» божества).

В соответствии с реальными бытовыми условиями жизни степных кочевников исключительную роль в качестве чудесного помощника героя как в древней богатырской сказке, так и в позднейшем героическом эпосе играет богатырский конь. В сказке, как мы видели, он наделен волшебными чертами, и именно волшебными, магическими средствами он и обеспечивает успех брачной поездки. В героическом эпосе чудесные свойства богатырского коня, лишенные мифологического фона, сохраняются как традиционный мотив героической идеализации. Но поимка предназначенного, «суженого» герою богатырского коня является и здесь важнейшим предварительным испытанием юного героя и обязательным условием успешности его поездки.

Вместо звериного помощника героя или рядом с ним появляется и человеческий помощник в разных образах и ролях. То это мудрый старик, вещий шаман, предок рода, мудрый дядюшка-табунщик, который дает ему советы или благословляет его перед началом поездки; то это названый (реже родной) брат и боевой товарищ, «побратим», помощь которого оказывается необходимой в богатырских состязаниях, в особенности как наездника в байге. Образ этого товарища и помощника в брачном сватовстве связан, по-видимому, с бытовой фигурой свата или «дружки» жениха, его помощника в свадебном ритуале, иногда сохраняющего в качестве представителя рода и некоторые права на невесту (пережитки группового брака, отчетливо отразившиеся на Западе в известном сказании о Зигфриде-свате и в родственных ему волшебных сказках) (*164*, 60). На такую роль одного из друзей жениха в свадебном обряде огузов указывает, может быть, загадочная фигура «заместителя жениха» в «Бамси-Бейреке» (*194*, 38; см. выше, стр. 161). В образе Караджана в кунгратской версии «Алпамыша» сохранились, по-видимому, некоторые черты этой фигуры заместителя героя в брачных состязаниях. Не здесь ли следует искать происхождения и тех особых прав, которые дедушка Култаба (табунщик Ак-сакал) имеет на жену героя, а также образа друга-изменника, который обманом пытается захватить ее в свою власть, основываясь на родовом праве (левират)?

Препятствия на пути героя в наиболее архаическом типе богатырской сказки имеют, как мы видели, сказочный, частично даже мифологический характер. Таковы в особенности магические рубежи — широкая река или море, через которое птице не перелететь и лодке не переплыть, — ядовитое, огненное, бело-молочное, ледяное. Такие водные рубежи известны в древних мифологиях как граница потустороннего мира, царства мертвых, и старый

перевозчик в «Алып-Манаше» в этом смысле весьма напоминает классический образ Харона, перевозчика в царство смерти. Только волшебный богатырский конь может перенести героя через это сказочное препятствие. Таким же магическим рубежом является непроходимая лесная чаща, через которую птице не перелететь, зверю не пройти: волшебная стрела героя пробивает через нее просеку.

Другие сказочные препятствия — чудовищные звери: змеиный царь (Джилан-бий), огромный черный верблюд-самец, девятирогий сивый бык, чудовище Кара-гула, гигантская рыба Кэр-балык (кит) и т. п. Они связаны с мифологическими представлениями шаманистской религии о «потустороннем» мире, подземном царстве злого бога Эрлика, и обычно упоминаются как препятствия в богатырских сказках, рассказывающих о нисхождении героя в подземный мир. В этом смысле, как было указано выше, особенно интересна монгольская сказка «Ирин-Сайн», в которой эти препятствия на пути героя преодолеваются искупительными жертвами, совпадающими с серией аналогичных мотивов в шаманистском эпосе.

Те же сказочные препятствия могут встречаться как брачные испытания жениха, обычно как «трудные задачи» тестя или злого хана (привести черного верблюда или сивого быка, пасущегося на краю света, у Желтого моря, и т. п.), вместе с более редкими брачными загадками и другими трудными поручениями.

К сказочным мотивам богатырского сватовства относится и традиционное появление героя на брачных состязаниях в измененном облике «лысого паршивца» («таз», «тасча»), грязного и оборванного «тас-таракая» алтайских сказок, а его богатырского коня — в аналогичном образе «паршивого», «шелудивого» или «лохматого» жеребенка. Переодевание героя при похищении невесты может иметь известное бытовое основание как средство самозащиты, чтобы обмануть бдительность родичей, охраняющих невесту. Но в богатырской сказке оно имеет характер магического превращения и связано было, по всей вероятности, с представлением о необходимости предохранить себя от дурного глаза, обмануть злых духов, усыпить бдительность богатырей подземного мира, стремящихся похитить невесту и увести ее в свое подземное царство, иными словами, служило магическим средством самозащиты и борьбы с врагами. В дальнейшем сказочное превращение заменяется более реалистическим переодеванием героя, но самый мотив сохраняется: неожиданная победа смешного и презираемого всеми «лысого паршивца» на его плохой лошаденке над сильными и самонадеянными соперниками и его превращение в сказочного царевича или богатыря, долгожданного «суженого» красавицы, соответствуют наивному демократизму народной сказки, которая охотно подчеркивает контраст между неказистым внешним обликом, а позднее и низким социальным положением

своего героя (младшего сына, «дурачка», пастуха или крестьянина) и его чудесными подвигами, которые не под силу более «высоким» сказочным персонажам (*165*, 357; *230*, 203 сл.).

В «Алпамыше», как в эпосе героическом, мотив магического превращения богатыря отсутствует; сказочные свойства «конька-горбунка» сохраняет лишь богатырский конь героя, чудесный тулпар с внешностью лохматого чубарого жеребенка. Как и многие другие мотивы богатырского сватовства, магическое превращение героя и его коня используется во «втором туре» сказания, при появлении мужа на свадебном пире жены. В алтайском «Алып-Манаше», в соответствии с традицией богатырской сказки, оно действительно имеет характер магического превращения. В позднейшем реалистическом истолковании богатырского эпоса остается переодевание героя как предосторожность, средство самозащиты и испытания верности жены, родичей и слуг.

В некоторых, по преимуществу монгольских, сказках приезду героя в ставку хана-отца на свадебные состязания предшествует встреча с ханскими пастухами. Таких встреч обычно несколько, чаще всего четыре, в соответствии с четырьмя видами скота: с табунщиком, верблюжатником, коровьим и овечьим пастухами. Пастухи расспрашивают переодетого или изменившего свой облик путника о цели его поездки; тот отвечает, как Алпамыш, иносказанием, обычной брачной загадкой («я — ханский верблюжатник, ищу молодую верблюдицу, которой еще не протыкали носа» и т. д.); собеседники легко разгадывают смысл ответа. Со своей стороны, богатырь узнает от пастухов подробности предстоящих ему состязаний. Первая встреча бывает обычно недружелюбной, и тогда герой убивает злого пастуха. Напротив, последний, добрый пастух становится в дальнейшем его помощником.

Разработка этого эпизода имеет в монгольском сказочном эпосе чрезвычайно прочную традицию (ойратский «Шара-Бодон», халха-монгольский «Богдо-нойон-Джагар-хан», повесть «Хан Харангуй»). Сходно описываются встречи с пастухами в кунгратской версии «Алпамыша» (отчасти и в «Бамси-Бейреке») и в казахском «Козы-Корпеше», которые очевидным образом связаны с этой традицией. Особенно важную роль этот эпизод играет во второй части сказания об Алпамыше, и здесь, как обычно, повторяющей в рассказе о возвращении мужа важнейшие этапы его героического сватовства.

В изображении состязаний между женихами в богатырской сказке уже сложился определенный прочный канон. В архаических формах, в особенности в монгольском сказочном эпосе, он имеет ярко выраженный сказочно-фантастический характер, который в значительной мере ослабевает, хотя и не исчезает полностью, в позднейшем богатырском эпосе, а также в казахских сказках.

Байга назначается на девяносто девять дней или даже на девяносто девять лет пути (девяносто девять дней кажутся герою «детской игрой»), иногда с использованием древнего сказочно-мифологического образа — «до края небес, где небо с землей сходится». В состязании участвуют тысячи или десятки тысяч коней (в «Гесериаде» — тридцать тысяч).

В «Алпамыше» Фазила Юлдашева сказочные масштабы сведены к героическим; в байге участвуют пятьсот коней, расстояние до горы Баба-хан — на сорок дней пути. Психологию сказителя героического эпоса отражают критические высказывания Фазила, записанные Х. Зарифовым. В варианте Пулкана коней сто шестьдесят тысяч. Фазил осуждал такое преувеличение: условия этого состязания, говорил он, настолько трудны, что в нем могли принять участие лишь самые знаменитые калмыцкие богатыри, «число которых не могло быть так велико» (*165*, 40).

Фактически эти многочисленные кони образуют лишь нерасчлененный общий фон состязания, и их быстро обгоняет герой. Основное внимание сосредоточено на двух или трех лучших конях, принадлежащих главным соперникам; описываются, как в «Алпамыше», преимущества этих коней. Борьба между ними перед конечной целью представляет главный интерес состязания.

Наездником часто является не сам герой, а его помощник и заместитель в сватовстве, как Караджан в кунгратской версии «Алпамыша»; в «Хане Харангуе» в роли такого помощника выступает брат героя, в халхамонгольском «Джагар-хане» — его друг, овечий пастух. В казахских богатырских сказках («Кан-Шентей», «Мерген-Дарьши», сказка об Идиге) наездник — мальчик, как и в алтайском «Кан-Толо», в соответствии с распространенным в среднеазиатских степях обычаем пользоваться во время байги жокеями легкого веса. Однако в фольклоре замена обычно имеет другую мотивировку, намекающую на сказочные свойства этого помощника, которые делают его необходимым участником состязания. Кан-Толо, коварно опьяненный своими врагами, не может скакать сам; его неожиданно выручает явившийся неизвестно откуда «худой подслеповатый мальчик» (*356*, 316 сл.). Кан-Шентей боится покинуть свою невесту, чтобы ее не похитили соперники (позднейшая рационализация непонятного мотива); старая женщина его племени предлагает ему в качестве наездника своего семилетнего мальчика, который один может справиться с его конем, потому что приходится родичем богатырю (*296*, ч. III, 310 сл.). Этому условию удовлетворяет и мальчик в «Мерген-Дарьши», который является племянником жениха (*282*, 105).

Во время скачки герой или его помощник сперва отстает (в «Гесериаде» намеренно придерживает своего коня) и лишь к концу состязания пагоняет и обгоняет опередивших его соперников. Этот вполне нормальный в бытовой практике эффект объясняется в некоторых случаях внезапным превращением плохого

паршивого жеребенка в чудесного богатырского коня. Чаще, однако, герой задерживается при выезде. Как перед битвой, им овладевает магический богатырский сон. В «Хане Харангуе» сон этот мотивируется нарушением магического запрета: герой предупреждает своего брата-помощника перед выездом не оглядываться, Уладай-Мерген оборачивается и засыпает, конь тщетно пытается его разбудить.

В дальнейшем мотив магического сна, переставший быть понятным, как и в аналогичном эпизоде пленения героя, по-разному мотивируется, чаще всего опьянением. В алтайской сказке «Кан-Толо» враги с коварным умыслом спаивают героя перед состязанием; коню с трудом удается его разбудить. В казахском «Мерген-Дарьши» «старухи напоили племянника водкой и положили ему под голову турсук». В сказке «Идиге» мотивировка отсутствует; Идиге будит уснувшего мальчика пущенной с дальнего расстояния стрелой своего богатырского лука, которая ударяется в турсук. Подразумевается злой умысел старухи, которая скачет на коне соперника: в дальнейшем юный наездник замечает, что ноги его коня связаны (ср. в «Хане Харангуе»: на седло навьючены камни). Сходным образом в кунгратской версии «Алпамыша» коварные калмыки связывают Караджана и его коня перед самым началом байги; но в каракалпакской версии просвечивает еще более древний мотив: калмыкам удается связать помощника героя, воспользовавшись его семидневным богатырским сном.

Разбуженный или освободившийся наездник оказывается далеко отставшим от своих соперников (в «Хане Харангуе» — на девять месяцев пути). Следует описание богатырской скачки, которая в «Алпамыше» Фазила Юлдашева еще сохранила традиционные сказочные черты. Богатырский тулпар, крылатый конь Алпамыша, подымает своего седока под облака, голова его начинает кружиться, он закрывает глаза, потом конь опускается и мчится по земле, обгоняя основную массу соперников, кроме двух или нескольких самых знаменитых коней (ср. в особенности описание скачки в шорской сказке «Алтын-Тойчи и Алтын-Тана», в монгольском «Хане Харангуе», в «Гесериаде» и др.). С последними предстоит самая тяжелая борьба: соперники «ухо в ухо бегут, удилами друг друга касаются» (*11*, 172); с одним самым опасным противником (как с Кокалдашем в «Алпамыше» Фазила) состязание продолжается вплоть до прихода к цели.

Заключительная сцена тоже подсказана бытовыми условиями подобных состязаний, но вместе с тем имеет свою традиционную форму. Сцена эта повторяется с незначительными вариациями в шорском «Алтын-Тойчи» и в казахском «Кан-Шентее», как и в монгольском эпосе «Шара-Бодон» и «Хан Харангуй». Владельцы коней, хозяева и гости и весь народ подымаются на возвышенное место вблизи цели в ожидании появления победителей. Кони приближаются, среди соперников возникает спор, чей конь несется

впереди других. Иногда конь героя, все еще бегущий вровень с первым из своих соперников, как в «Алпамыше», вырывается вперед на призывный зов своего хозяина («Алтын-Тойчи»). Герой трогательно ухаживает за своим обессиленным конем («Алтын-Тойчи»), или это делает, как в «Алпамыше», его невеста («Хан Харангуй»).

Стрельба из лука в архаических формах богатырского сватовства также имеет сказочные черты. Стреляют (в особенности в монгольском эпосе) на сказочно далекое расстояние, как в скачке, — на девяносто девять дней, а то и на девяносто девять лет пути. Меткость стрельбы определяется назначением сказочно сложной цели: стрела должна последовательно пройти через игольное ушко и в отверстие бараньей кости, сбить былинку ковыля, шарик овечьего помета и т. п. и в конце концов раздробить камень или расщепить древесный ствол.

Описания стрельбы из богатырского лука носят в алтайской и монгольской сказке фантастически гиперболический характер. Ср., например, в алтайском «Алтын-Мизе»: «. . .Алтын-Мизе берет в руки железный лук, у которого сто текпе [тетива] и стрела, которая может, играя, держаться на воздухе тридцать дней [не спускаясь] и попадать в цель. Медную стрелу положил на медную тетиву. Железный лук, у которого сто текпе, натянул так, что концы сошлись вместе. Утром натягивал, вечером отпустил. Шум от железного лука был, как гром неба. От пущенной стрелы потянулся огонь; на земле сделалось пламя [от ялбыш]. Золотой камень величиной с большой палец [Алтын-Мизе] перестрелил пополам. Пущенная стрела, как огонь, исчезла; пролетела стрела через три Алтая, по пути выжгла ханский терге [стойбище]. . . Куда стрела пролетела, не нашли. . .» (*250*, 89).

В кунгратском «Алпамыше» стрельба из лука оттеснена на задний план, — может быть, с выходом из употребления устаревшего оружия. В каракалпакской версии это состязание совсем отсутствует, у Фазила оно модернизовано и приняло рациональные формы: оно заменяется стрельбой из ружья в теньгу (мелкую серебряную монету) на тысячу шагов. Однако на его первоначальное место в сюжете указывает второй «тур» повествования (возвращение мужа), повторяющий важнейшие эпизоды свадебного пира, в котором состязание в стрельбе из богатырского лука играет в развязке решающую роль.

Борьба в сказках архаического типа также имеет фантастически гиперболизованные черты, одинаковые в сценах брачных состязаний и в обычных боевых поединках с вражескими богатырями. Богатыри-соперники борются много дней (а иногда и лет), от их усилий сотрясаются земля и небо, земля вспахана их ногами, как омешом (лезвием сохи): «где была вода, там стало сухо; где было сухо, стала вода; каменные скалы рассыпались щебнем, лиственничный лес весь выломался» («Ирин-Сайн» — *285*, т. IV, 450).

Наконец, после долгих усилий (иногда, как в «Алпамыше», после минутного раздумья и слабости) герой поднимает побежденного противника над головой и заносит (или бросает) его под облака, так что с высоты он разбивается о камни.

Ср. «Алтын-Мизе»: «Схватились за вороты, схватились за плечи. . . друг друга заворачивали назад, ходили и ревели, как сердитые бууры [верблюды-самцы]; друг друга гнули и визжали, как дикий трехлетний конь. Лежачее дерево ломалось лежа, стоячее дерево ломалось стоя. Если упираются на реки, то ходят по дресве [реки от битвы высохли], если прислоняются к тайгам, то ходят по их основаниям [горы развалились]. Где ранее были горы, тут стали воды, а где были воды, образовались горы. Моря и реки плещутся и кипят; большие горы делают каменные обвалы. Шум двух богатырей живые существа не могут переносить. Два богатыря ходят, покрытые черной пылью. Алтын-Мизе стал сердиться, хотя был кроткий, стал гневаться, хотя был не гневливый. Стал держать твердые кости, чтобы они воткнулись; толстое тело стал держать, чтобы оно разорвалось. Три раза примериваясь, поднимал; как ремень, стал крутить. Как бабку, стал поднимать; примерившись три раза, поднял; носил его промеж белых облаков, показывал [ему] синее небо. Бросил его так, что семь слоев земли распоролось по швам. Оттоптал ему шею от спины. Очищая свой горький пот, расхаживал. . .» (*250*, 91—92).

В сказках архаического типа как концовка обычно сохраняется сказочно-мифологический мотив: из крови убитого богатыря-великана образуются озера или реки, из костей (или мяса) — каменные горы. Ср. алтайскую сказку «Сай-Солонг»: «Выше белых облаков Теек-Беко поднял, в синих облаках повертел, на острые вершины семи скал бросил. Тело Теек-Беко в гору превратилось, от вытекшей крови море образовалось. . .» (*357*, 205).

В героическом эпосе среднеазиатских народов борьба, в соответствии с бытовой действительностью, играет в поединках между богатырями не менее важную роль, чем в состязательных воинских играх. Во вражеском войске (например, в киргизском «Манасе») существуют специальные борцы или «силачи» («балбаны»), которые изображаются как чудовищные великаны необыкновенного роста, прожорливости и силы. Таков в киргизском «Манасе» калмыцкий богатырь Джолой-хан, «могучий обжора»: «Он съедал сразу шесть батманов жареного зерна, и всегда пахло пшеницей от Джолоя; он выпивал зараз кровь шестидесяти коней; вот каков он был, великан Джолой».

Было уже сказано, что изображение калмыцких богатырей-великанов в «Алпамыше» традиционно. Их гротескно-карикатурные портреты, имеющие прочные корни в среднеазиатском богатырском эпосе (в частности, и в «Манасе»), развертываются наиболее широко именно в сценах борьбы. Мифологический фон и здесь отсутствует, но сказочный гиперболизм широко применяется

в противопоставлении герою его чудовищных противников. Завершающий эпизод подсказан этой традицией: богатырь швыряет своего противника в небо, как «игральную бабку», так, что, упав на землю, он разбивается насмерть.

Немногочисленные богатырские сказки, сохранившие более архаическую форму брачных состязаний — между женихами и невестой, богатырской девой, не представляют, как мы видели, единства в разработке этого сюжета и остаются изолированными эпизодами, образцами древнего сказочного мотива без прочно сложившейся и живой традиции его развития. В огузском «Бейреке» и в башкирской сказке эта форма героического сватовства также имеет архаический характер, изолированный и в среднеазиатской эпической традиции,[46] — обстоятельство, указывающее на древность этого варианта сказания, тем более что и в других редакциях «Алпамыша» героиня всегда остается богатырской девой. С этой точки зрения заслуживает внимания также узбекский вариант Пулкана с эпизодом свадебного состязания между героем и его невестой (см. выше, стр. 129).

Вместе с тем, как мы видели, первая часть «Алпамыша» в кунградской версии — брачная поездка героя и состязания между богатырями («условия Барчин») — уходит корнями в богатырскую сказку тюркских и монгольских народов. Описания конского состязания и борьбы с чужеземными богатырями-великанами, известные нам с наибольшей подробностью из классической узбекской версии Фазила Юлдашева, неоднократно повторяются в этих сказках в таких деталях, что наличие здесь весьма древней, притом широко распространенной традиции не подлежит никакому сомнению, хотя в среднеазиатском эпосе и оказались ослабленными древние сказочно-мифологические черты этого сюжета, его архаическая фантастика, поскольку она не вошла в новую форму сказания как элемент эпической идеализации. Можно думать, что параллельная форма брачных состязаний с девой-воительницей ввиду архаического характера была вытеснена в кунградской версии, вероятно, уже в ее древнейших истоках, более популярным вариантом сказаний о богатырском сватовстве, столь широко представленным в фольклоре тюркских и монгольских народов.

Добавим, что кунградская версия сохранила в наибольшей полноте и последовательности не только указанные выше эпизоды богатырского сватовства, но и большинство мотивов традиционного пролога богатырской сказки: чудесное рождение от бездетных родителей по благословению «святого» покровителя, наречение имени и древнюю формулу магической неуязвимости, стрельбу из бога-

[46] В киргизской эпопее «Манас» сватовство Манаса к Каныкей сохранило, в ослабленной и затушеванной форме, сходный архаический мотив — укрощение строптивой невесты, богатырской девы, на брачном ложе. Ср. выше, стр. 39.

тырского лука как первый подвиг героя, совершенный в младенчестве, добывание и укрощение богатырского коня с помощью старого табунщика. В «Бамси-Бейреке», хотя и более раннем по времени записи, многие из этих мотивов забыты, другие модернизованы в соответствии с указанными особенностями этой версии.

Глава III. ВОЗВРАЩЕНИЕ МУЖА

1

С древней богатырской сказкой связана по происхождению и вторая часть «Алпамыша» — рассказ о семилетнем плене героя и его возвращении на родину. Это обычный в сказках о сватовстве, а частично и в эпосе, использовавшем старинные сказочные сюжеты, второй «тур» (круг) повествования, ставящий героя-победителя перед новым рядом испытаний его доблести: он сам или добытая им с помощью богатырских подвигов молодая жена снова попадают во власть врагов (в сказочно-мифологическом эпосе — богатырей «подземного мира», «силы нездешней») и должны быть освобождены после новых испытаний и подвигов, частично варьирующих эпизоды первой брачной поездки.

В сказании об «Алпамыше» связь между первой и второй частью сюжета частично нарушена. Кунградский «Алпамыш», использовавший новую тему откочевки семьи невесты в страну калмыков, мотивирует вторую поездку героя на чужбину насилием над его тестем Байсары (в казахской версии — набегом калмыков на Байсун и угоном табунов его отца). В огузском варианте сохранились следы другой, вероятно, более древней мотивировки: нападение совершает отвергнутый или побежденный соперник Бейрека («Бамси-Бейрек», анатолийские сказки, вар. VII). В алтайском «Алып-Манаше» вводится вторая брачная поездка героя в «страну, откуда нет возврата», которая в редакции сказителя Улагашева отождествилась с первой поездкой, в результате чего контуры первоначального сюжета не могут быть восстановлены с достаточной определенностью.

Рассказ о пленении и освобождении героя слагается из серии мотивов, прочно связанных между собой и специфических, как о том свидетельствует алтайский «Алып-Манаш», уже для древнейшей формы сказания: пленение во время магического сна — неуязвимость спящего богатыря — семилетнее заключение в подземелье — птицы как вестники из плена — неудачная попытка освобождения (друг-изменник) — спасение с помощью коня (позднее при участии дочери врага) — месть и возвращение на родину. Магический сон, пленение в подземелье («подземное царство»),

спасение с помощью волшебного коня, как и чудесная неуязвимость героя, характерны для сказочно-мифологической основы сказания.

Птица как вестник, письмо, написанное на крыльях птицы, также принадлежат к традиционным мотивам богатырской сказки тюркоязычных народов. Сказочно-фантастические представления, очевидные в рассказе о полете дикого гуся в кунгратском «Алпамыше», соединяются в этом мотиве с реальными, бытовыми. А. Коптелов, отмечающий его распространенность в алтайском сказочном эпосе, видит в нем поэтическое отражение «голубиной почты»: «Голубь как почтовая птица впервые была применена на Востоке около двух тысяч лет тому назад. Голубиная почта в глубокой древности была известна китайцам, с которыми тюркские народы близко соприкасались и вели многочисленные войны» (*356*, 43; *483*, 125—126). В известной алтайской сказке «Алтай-Бучай» такими вестниками являются две утки (*250*, 4; *282*, 180[47]), в хакасских сказках — ласточка («Сюдэй-мерген» — *296*, ч. II, 608) или две совы («Ай-мерген и Алтын-кыз» — *296*, ч. II, 457 сл.), в казахском варианте «Козы-Корпеша» — ручной скворец,[48] в алтайском — дятел («Кезюйке» — *356*, 283 сл.), в узбекском народном романе «Равшан» (из цикла «Гороглы») — тоже скворец (*165*, 273). В позднейшем народном романе (туркменском и азербайджанском) сказочный мотив заменяется лирическим обращением героя к пролетающим птицам (или облакам), с которыми он посылает воздушный привет своей далекой родине или возлюбленной (*310*, 164—166). Богатырский эпос «Алпамыш» сохраняет здесь более архаическую форму, характерную для древней богатырской сказки.

2

За этим вступлением, в сущности играющим роль завязки второго круга повествования, следует его основная часть — рассказ о возвращении героя из долголетнего плена и о приходе на свадьбу своей жены с соперником-самозванцем.

Сюжет «возвращения мужа» («муж на свадьбе своей жены») имеет чрезвычайно широкое распространение в фольклоре и средневековой литературе европейских народов,[49] но в форме, в значительной мере модернизованной, утратившей черты богатырской сказки, столь очевидные в «Алпамыше».

---

[47] В сб. Н. Улагашева (*356*, 55) — позднейшая рационализация мотива: дочь-изменница сама доставляет письмо матери ее любовнику («как птица со стойбища поднялась, белой птицей в горах исчезла»).

[48] Вариант Е. Баранова (ПТКЛА, 5 марта 1899 г., стр. 41).

[49] Наиболее полный обзор материала дает И. Созонович (*325*, ч. II) («Поэтический мотив о внезапном возвращении мужа ко времени свадьбы своей жены, собиравшейся выйти замуж за другого» — *325*, ч. II, 361—567). Из обширной литературы ср. еще: *335*; *239*, прилож., 22 сл.; *584*; *21*, № 891. В связи с «Одиссеей» вопрос заново поставил акад. И. И. Толстой в работе «Возвращение мужа в „Одиссее“ и в русской сказке» (*348*, 509—522).

При всех вариациях этого сюжета основная схема его следующая.

Муж вскоре после свадьбы покидает молодую жену, чтобы отправиться в далекие страны (в крестовый поход, на войну, в паломничество, путешествие и т. п.). Перед отъездом он берет с нее обещание ждать его в течение определенного срока (чаще всего семь, иногда девять лет) и обещает вернуться не позже назначенного времени. На чужбине он задерживается не по своей воле (например, попадает в плен к врагам) или сам забывает о сроке. Жена получает ложное известие о его смерти (иногда в результате обмана со стороны соперника); ее принуждают к новому замужеству (родные, покровители и друзья или сам обманщик). Муж неожиданно узнает о предстоящей свадьбе своей жены накануне или за несколько дней и в этот короткий срок чудесным образом переносится на родину с помощью волшебного помощника (святого-покровителя, дьявола, благодарного демона, волшебника, дивного коня и т. п.) — единственный, собственно, сказочный мотив, сохранившийся в западных вариантах этого сюжета.

На родине от первого встречного (пастуха, крестьянина, нищего, певца, свадебного гостя) герой узнает о происходящей свадьбе. В некоторых случаях он возвращается изменившимся и неузнаваемым из-за пережитых голода и лишений, чаще он сам меняет свой облик (переодевается нищим, паломником, певцом), чтобы проникнуть неузнанным на свадебный пир. В некоторых вариантах этому предшествует встреча с родными (старухой-матерью, отцом или сестрой), которые также сперва не узнают пропавшего. В чужой одежде герой стучится в ворота дома, где празднуется свадьба; иногда при этом происходит столкновение между ним и привратниками или слугами нового хозяина; неузнанный, он получает место среди челяди или нищих, на скамье для музыкантов, или, реже, он просит молодую выйти к воротам и подать ему милостыню ради ее покойного супруга. Узнавание происходит по-разному: чаще всего по кольцу, которое он опускает в кубок с вином, поднесенный ему невестой по его просьбе (иногда — по половинке кольца, разломанного им на две части при расставании), или по песне, которую он поет на пиру как певец, или, наконец, по какой-нибудь физической примете (родинке, рубцу от старой раны и т. п.). Жена с восторгом возвращается к своему старому мужу (прыгает к нему через пиршественный стол — в славянских версиях). Неудачный соперник, если он виноват, несет заслуженную кару; в других случаях дело кончается примирением (он получает денежный подарок или женится на дочери или сестре вернувшегося мужа).

Сюжет мужа на свадьбе своей жены известен в нескольких десятках самостоятельных версий — французских, немецких, английских, итальянских, испанских, скандинавских, русских и славянских, венгерских, румынских, новогреческих. Среди них

представлены все основные жанры фольклора и средневековой литературы: народные эпические поэмы (французские эпопеи о Карле Великом, английская поэма XIII в. «Король Горн», русские былины «Добрыня и Алеша», «Чурила и Давид Попович», южнославянские песни о Марко Кралевиче и др.); средневековые рыцарские романы и связанные с ними народные книги (например, русские лубочные романы о Бове-королевиче и о Брунсвике); старинные народные баллады-романсы; современные народные песни (например, французские и немецкие о возвращении солдат); народные сказки, в том числе и русские («Солдат и леший»); многочисленные местные предания и легенды; литературные новеллы, имеющие различные устные и письменные источники (латинская новелла Цезария Гейстербахского о Герхарде из Голенбаха — XIII в., новелла Боккаччо «Мессер Торелло» — XIV в.) и ряд других.

Древнейшая из письменных записей сказания на Западе относится к началу XI в. (возвращение Раймунда де Боскет в латинском «Житии св. Веры», между 1010 и 1026 гг. — *554*; ср. *325*, 270). Широкая популярность сюжета связана с эпохой крестовых походов, когда совершались длительные поездки христианских рыцарей, паломников или купцов «за море», на Восток. Именно в эту эпоху в средневековом рыцарском романе и новеллистике (XII—XIV вв.) сюжет приобретает ту стандартную форму и романическую окраску, которая характерна для большинства западных версий (дальние странствования и приключения героя, романтика любви и верности). При этом рассказ о возвращении мужа вступает в сложные сочетания с другими популярными романическими сюжетами средневековой письменной и устной литературы, как-то: паломничество Карла Великого в Иерусалим, путешествие султана Саладина по Европе («Мессер Торелло»), приключения «рыцаря со львом» («Брунсвик») и т. д. Он прикрепляется к именам историческим (Карл Великий, герцог Браушшвейгский Генрих Лев, миннезингер Генрих фон Морунген — «благородный Моринген» старинной немецкой баллады) или к именам эпических и легендарных героев (Добрыня Никитич, Марко Кралевич, Бова и др.).

В конце XVI в. в Германии был распространен рассказ о дворянине, попавшем в плен и рабство на Востоке и вернувшемся на родину в день свадьбы своей жены благодаря волшебству доктора Фауста и помощи Мефистофеля (*213*, 151—153).

Сходство сюжета в основных эпизодах (при наличии вариантов) заставляет предполагать единый источник его распространения, притом достаточно древний, поскольку в письменную литературу он проникает уже в первой половине XI в. Пестрота вариантов уже в ранних средневековых записях подсказывает мысль, что источник этот следует искать в устной народной традиции, хотя до сих пор не удалось установить ни его происхождение, ни время и место его зарождения.

С этой «западной» версией «возвращения мужа» непосредственно связана известная азербайджанская повесть «Ашик-Кериб» (точнее, Гариб — «странник», «чужеземец»), впервые еще в 1837 г. записанная и переведенная на русский язык М. Ю. Лермонтовым от одного «ученого татарина» (вероятно, азербайджанца) в Тбилиси, с подзаголовком «Турецкая сказка». Повесть эта широко распространена в Азербайджане (записана несколько раз — *313*, 173—217; *23*, 214—217; *226*, 5—44; *239*, прилож., 22 сл.) и в Анатолии (*537*, 304—306). Она известна также в Армении и Грузии и среди горцев Северного Кавказа. Азербайджанские и анатолийские версии имеют обычную форму «народного романа» — прозаического рассказа со стихотворными вставками, лирическими песнями героя, народного певца-ашуга, и его возлюбленной. Из Азербайджана повесть об Ашик-Гарибе проникла в Среднюю Азию, в Туркмению и оттуда в Узбекистан. Среднеазиатская версия значительно отличается по содержанию от ближневосточной. Произведение это неоднократно издавалось и как народная книга (в начале XX в. — в Ташкенте и в Новой Бухаре).

В азербайджанской редакции, варианты которой разнятся незначительно, герой повести влюбляется в красавицу Шахсенем (у Лермонтова — Магул Мегерн), которую он видел в волшебном сне. С этого времени он становится певцом — «ашиком» и воспевает в своих песнях еще неизвестную ему красавицу. Он находит ее в Тбилиси, она тоже видела своего суженого в чудесном сне и ожидала его прихода, он пленяет ее сердце своими песнями; но она — дочь богатого купца, который требует за нее огромный «калым» (сорок кошельков с золотом). Гариб решает странствовать по свету, чтобы накопить богатство, обещая своей невесте вернуться через семь лет. Они обмениваются кольцами. Гариб после долгих скитаний попадает в Алеппо (Халап) и, прославившись там как певец, с помощью знатных покровителей становится состоятельным человеком. Тем временем отец Шахсенем готовится выдать свою дочь за богача Шахвеледа (у Лермонтова — Куршуд-бека). Жених распространяет ложную весть о смерти Гариба: по его наущению слуга приносит Шахсенем рубашку ее возлюбленного, смоченную в крови, как свидетельство мнимой гибели Гариба. Мать и сестра оплакивают свою потерю, старуха — мать Гариба слепнет от горя. Назначается свадьба. Но Шахсенем не верит смерти своего милого и поручает одному купцу, отправляющемуся с караваном в чужие страны, разыскать его и поторопить его возвращение к назначенному сроку. Она вручает ему свое обручальное кольцо (у Лермонтова — золотое блюдо), которое он опускает в чашу с вином, поднося ее певцу: по этому кольцу Гариб узнает посланника Шахсенем. До истечения срока остается всего три дня. По молитве Гариба ему является его покровитель, пророк Хизр (Хидир-Ильяс), который сажает его на своего волшебного коня и за один день доставляет в Тбилиси. На прощанье он дает ему горсть земли из-под копыт своего коня, обладающую чудесной силой — возвращать зрение слепому. Гариб приезжает в Тбилиси в день свадьбы своей возлюбленной, которая готова скорее покончить с собой, чем принадлежать ненавистному жениху. В родном доме слепая мать и сестра не узнают пришельца. Гариб берет у матери свой старый саз и как певец отправляется на свадьбу. Он проталкивается мимо сторожей, расставленных у ворот, и садится среди гостей. Его узнают по песне, Шахсенем бросается в его объятия, Шахвелед обнажает меч, чтобы убить обоих, но, узнав обо всем, что случилось с Гарибом, он вынужден покориться воле судьбы. Гариб исцеляет слепую мать, женится на Шахсенем, а сестру свою с богатым приданым отдает за Шахвеледа.

Туркменская версия повести («Шасенем и Гариб») неоднократно издавалась в оригинале и в русском переводе (*455*; *374*; ср. *593*) и представляет в сущности вполне самостоятельную обработку того же сюжета, сохраняющую, кроме имен, лишь общую ситуацию любовных отношений между героем и героиней и традиционную развязку («возвращение мужа»). Действие перенесено из городской среды в феодальную.

Шасенем — дочь шаха Аббаса, правителя Диарбекира, Гариб — сын его везира Хасана. Отцы обручили их до рождения, они вместе посещают школу и уже детьми влюбляются друг в друга, но после смерти везира шах нарушает свое обещание и изгоняет вдову с малолетним сыном из своей страны. Эта завязка следует роману «Тахир и Зухра», который послужил для автора образцом и при дальнейшем изображении судьбы разлученных родительской властью героев.

Все последующее содержание повести представляет рассказ о тайных любовных встречах Гариба и Шасенем. Сперва переодетый Гариб нанимается подручным к садовнику в загородном дворце шаха и получает возможность ежедневно встречаться со своей возлюбленной. Когда шах узнает об этом, герою приходится бежать в первый раз в Шемаху (Ширван), во второй раз — в Багдад, в третий раз — в Халап (Алеппо), но каждый раз по зову своей возлюбленной он снова возвращается в Диарбекир. Шасенем, со своей стороны, пытается следовать за Гарибом и разыскивает его, подвергая себя опасностям, но вынуждена всякий раз вернуться, не достигнув цели.

Сюжет осложняется введением нового лица — красавицы Гюль-Нагаль, которую шах разлучил с ее любимым мужем, богатым купцом Эзбер-ходжой. Гюль-Нагаль становится подругой и поверенной дочери шаха, затем — ее помощницей, разыскивает Гариба во время его вынужденных отлучек и приводит его к возлюбленной.

Уезжая в Халап, Гариб обещает вернуться к своей возлюбленной через семь лет. Он живет у мельника Баба-Нияза, который относится к нему, как к сыну. Помня о Шасенем, он отвергает любовь прекрасной дочери мельника, а также других красавиц. Между тем срок проходит, и в Диарбекире распространяется слух о смерти Гариба. Его мать Абадан и сестра Гюль-Джамаль ослепли от пролитых слез. Шах Аббас решает выдать дочь за своего вельможу и военачальника Шавеледа, Шасенем просит отца устроить семимесячный той в надежде, что за это время весть о ее предстоящем замужестве дойдет до Гариба.

Развязка такая же, как в традиционной форме сюжета. Приезжает купец Эзбер-ходжа на своей «быстрой, как ветер, верблюдице» (сказочная Джелмая), проделав путь из Халапа в три дня. По просьбе Шасенем он соглашается разыскать Гариба и оповестить его о предстоящей свадьбе. Чтобы Гариб узнал в нем посла Шасенем, он берет с собой платок и нож жениха, хранившиеся как память у Шасенем, и ее обручальный перстень, который он опускает во время пира в пиалу Гариба. «Семимесячная отсрочка свадьбы истекает через три дня, — торопит он сына везира. — Если ты не попадешь за эти дни в Диарбекир, Шасенем для тебя навеки потеряна». Незнакомый всадник на буланом коне помогает Гарибу за две ночи перенестись в Диарбекир. Это Али-Шахимардан, который на прощанье дает ему горстку праха из-под копыт своего коня Дюль-Дюля, чтобы вернуть зрение матери и сестре. В родном доме ослепшие женщины не узнают Гариба. Он берет у матери свой старый саз и идет как певец на свадебный пир своей возлюбленной с Шавеледом. Шасенем узнает его по песне, в которой он называет себя, и бросается в его объятья. Шах Аббас, узнав о случившемся, хочет казнить Гариба, Шавелед бросается на него с мечом, но заступничество гостей спасает любящих. Шах вынужден уступить и отдать свою дочь Гарибу. Возвращается

и Эзбер-ходжа на своей верблюдице, и обе подруги одновременно достигают исполнения своих желаний.

Ближневосточная версия «Ашик-Гариба» по своему общему характеру и отдельным мотивам настолько близка к европейским вариантам сказания о возвращении мужа, что может считаться их ответвлением, тем более что район ее первоначального распространения (Закавказье и Анатолия) связан с Западом теснейшим культурным взаимодействием (*325*, 547). Некоторые подробности напоминают, в частности, балканские варианты (южнославянские и новогреческие): встреча героя с матерью (или отцом), иногда с сестрой, чудесное возвращение с помощью коня (*325*, 508—509). Среднеазиатская версия («Шасенем и Гариб»), как мы видели, не вносит в развязку ничего существенно нового: оригинальная переработка сюжета касается в основном перипетий любовного романа. С «Алпамышем» в его разных редакциях «Ашик-Гариб», несмотря на общность сюжета, не обнаруживает никакой прямой связи, поскольку отсутствуют сходные черты в разработке основной темы «возвращения». Лишь исцеление ослепших от горя родственников героя в огузской (и каракалпакской) версии и в «Юсуфе и Ахмеде» (в отличие от кунградского «Алпамыша») представляет такую заслуживающую некоторого внимания сходную деталь, но сходство это, может быть, вторичное, связанное с общим районом распространения этих сказаний (Азербайджан, Хорезм и Туркмения).

Совершенно иной характер имеет древнейшая дошедшая до нас версия сказания о «возвращении мужа», представленная «Одиссеей» Гомера, и именно с этой версией, а не со средневековыми западноевропейскими ближе всего связано эпическое сказание об Алпамыше.

В центре древнегреческого эпоса стоит не романический мотив разлуки героя с молодой женой и последующего узнания по кольцу или песне, а героическая борьба изгнанника-царя против насильников, захвативших в его отсутствие дом, жену и власть в родной стране.

Одиссей пробыл двадцать лет в чужих краях, сперва — под стенами Трои, потом — в скитаниях по далеким морям и сказочных приключениях на обратном пути в родную Итаку. Его верная жена Пенелопа, тщетно дожидавшаяся возвращения мужа, окружена буйными женихами, знатными Итаки, в отсутствие царя захватившими его дом, расточающими его добро и добивающимися руки его вдовы. Отец Одиссея, старик Лаэрт, живет в бедности в своем сельском доме, среди рабов, мать умерла от горя, юный сын Телемах терпит издевательства насильников, покушающихся на его жизнь. Одиссей, которому покровительствует богиня Афина, возвратившись в Итаку (в одну ночь на волшебном корабле феакийцев), с помощью своей покровительницы принимает вид нищего старца, неузнанный приходит в свой дом, терпит грубости и издевательства женихов, испытывает верность своих домашних и слуг. Гостеприимно принимает его старый раб, «божественный свинопас» Эвмей. Одиссея узнает старая рабыня Эвриклея во время омовения ног — по рубцу на ноге, но он приказывает ей хранить его тайну. Он откры-

вается только сыну Телемаху, который становится его помощником в борьбе с женихами. Развязке предшествует состязание в стрельбе из лука как вариант темы героического сватовства. Пенелопа соглашается стать женой того из женихов, кто сумеет натянуть богатырский лук Одиссея и, не задев, пронзить стрелой кольца на рукоятках двенадцати боевых топоров, закопанных в землю в ряд острием вниз:

> . . . Слушай теперь, что скажу, и заметь про себя, что услышишь:
> Завтра наступит он, день ненавистный, в который покинуть
> Дом Одиссеев принудят меня; предложить им стреляньe
> Из лука в кольца хочу я: супруг Одиссей здесь двенадцать
> С кольцами ставил бывало жердей, и те жерди не близко
> Ставил одну от другой, и стрелой он пронизывал кольца
> Все. Ту игру женихам предложить я теперь замышляю;
> Тот, кто согнет, навязав тетиву, Одиссеев могучий
> Лук, чья стрела пролетит через все (их не тронув)
> двенадцать
> Колец, я с тем удалюсь из этого милого дома. . .

Ни один из женихов не в состоянии натянуть лук Одиссея. Только старый нищий выполняет условие Пенелопы, и в руках своего хозяина лук становится орудием мести и истребления женихов. Лишь восстановив свою власть и права, Одиссей открывается Пенелопе, которая признает его, когда он напоминает ей о тайне устройства их брачного ложа, известной только им двоим.

В «Алпамыше» в отличие от западных вариантов сюжета целый ряд мотивов напоминает «Одиссею». Мы находим в «Алпамыше», как и в «Одиссее», старика-отца героя, живущего в бедности и унижении (Байбури и Лаэрт), несовершеннолетнего сына, угнетаемого насильниками, которые угрожают его жизни (Ядгар и Телемах), старого пастуха, раба и «домочадца» в роли друга и помощника героя (Култай и «божественный свинопас» Эвмей).

Обращает на себя внимание ряд совпадений в подробностях, являющихся, может быть, следствием сходства общей ситуации. Одиссей просит сына сохранить тайну его возвращения, чтобы они могли испытать верность своих рабов: «чтобы сведать, кто между ими тебя и меня уважает и любит, кто, нас забыв, оскорбляет тебя, столь достойного чести» (*110*, песнь XVI, ст. 305—307). Алпамыш, подобно Одиссею, скрывает свой приход, чтобы узнать среди народа своих приверженцев и врагов: «Своими глазами он увидит в народе врагов, он пришел узнать народ и страну. . .». Мотив этот устойчив, повторяется в ряде вариантов «Алпамыша» (у Фазила, в каракалпакской версии, в «Бамси-Бейреке», а также в киргизской поэме «Джаныш и Байыш») — см. выше, стр. 124, 137, 157.

Как Эвмея не раз обманывали мнимые друзья и соратники Одиссея ложной вестью о предстоящем возвращении его на родину, так что он не верит теперь и самому Одиссею (*110*, песнь XIV, ст. 363 сл., 378 сл.), так и к Култаю приходят незнакомые люди, обольщают его надеждой, получают награду за добрую весть («суюнчи») и оставляют его в дураках; вот почему старик не верит и самому Алпамышу, пока не узнает его по знаку на плече

(см. ниже, стр. 343, — подобно тому как Эвриклея узнает Одиссея по рубцу от старой раны).

Сцена угощения Одиссея в патриархальном жилище пастуха Эвмея (песни XIV—XV) очень близко напоминает аналогичную сцену угощения Алпамыша пастухом Култаем (в каракалпакской версии — с участием Ядгара, см. выше, стр. 137).

Расправа Одиссея с нищим Иром (песня XVIII) представляет известное сходство с тем, как Алпамыш расправляется с поварами на свадебном пиру соперника-самозванца, — эпизод, также неоднократно засвидетельствованный как в кунгратской, так и в огузской версии (см. выше, стр. 127, 137, 157).

Аналогию в «Алпамыше» имеет трогательная сцена в доме Одиссея, где старый пес Аргус, лежащий полумертвым и покинутым на куче навоза перед домом, узнает в нищем старике пропавшего хозяина, приподымается, подползает к нему, виляет хвостом и, обессиленный, испускает дух (песня XVII). В «Алпамыше» старый верблюд из стада Калдыргач, семь лет пролежавший без движения на пастбище, почуяв близость хозяина, внезапно подымается, приветствуя его возвращение на родину.

Эпизод с верблюдом засвидетельствован не только в ряде кунгратских вариантов «Алпамыша», но и в одной из анатолийских сказок о Бейреке (VII, см. стр. 165) и может быть отнесен тем самым к древнейшему составу этого сказания. Его вариантом является аналогичная сцена со старой кобылой, матерью Байчибара, которая узнает своего жеребенка и начинает радостно кружиться вокруг него, — сцена, кроме Фазила, также засвидетельствованная в ряде анатолийских сказок (I, III). В одной из них Бейрека узнают собака (как в «Одиссее») и жеребец, брат его коня (V; см. стр. 165).

В киргизском эпосе при возвращении на родину Семетея, изгнанного сына и законного наследника Манаса, героя приветствуют любимые животные его погибшего отца: богатырский конь Тайбуурул, белый кречет Ак-Шумкар, чудесная собака Кумайык, а быстроногий верблюд Джелмаян, пролежавший двенадцать лет у входа в мавзолей Манаса, встает при приближении юного Семетея и идет ему навстречу (как верблюд в «Алпамыше»).

Широкое распространение этих мотивов в фольклоре тюркоязычных народов основано не только на реальном наблюдении над инстинктом животных, но и на представлении о «симпатической» связи между человеком и животными как его помощниками. Это представление отразилось, в частности, в богатырской сказке, где в соответствии с ее героическим содержанием такая «симпатическая» связь объединяет богатыря прежде всего с его верным конем, реже — с другими близкими ему животными (охотничей птицей, гончей собакой и т. п.). Повсеместная распространенность подобных представлений позволяет и в данном случае объяснить совпадение «Алпамыша» с «Одиссеей», несмотря на разительное

сходство указанных эпизодов, типологическим сходством ситуации и народных представлений, лежащих в ее основе.

Состязание в пении свадебных песен с невестой и ее женщинами, столь характерное для большинства вариантов «Алпамыша», в «Одиссее» отсутствует. В западных версиях сказания герой нередко переодевается бродячим певцом, и его узнают по песне, которую он поет на свадебном пиру (ср. «наигрыши» Добрыни в русской былине, песню в «Ашик-Гарибе» и др.).

Только в «Одиссее» и в «Алпамыше» сохранилась героическая развязка «возвращения мужа» — состязание с женихами-самозванцами и свадебными гостями в стрельбе из богатырского лука, который может натянуть лишь возвратившийся на родину герой, его хозяин.

В «Одиссее» эта свадебная «игра» имеет характер действительного брачного состязания между женихами (как бы повторяя героическое сватовство); в то же время она является средством узнания возвратившегося хозяина и испытания его доблести; при этом богатырский лук в руках хозяина становится орудием мести женихам-самозванцам. В «Алпамыше» Фазила Юлдашева нет брачного состязания и мести, сохранилась только свадебная игра как средство узнания, но сопоставление с другими вариантами ясно показывает первоначальную роль этого эпизода в героической развязке.

В варианте Фазила переодетый герой один среди свадебных гостей может поднять и натянуть старый (дедовский) лук Алпамыша, сделанный из четырнадцати батманов меди, и попадает в цель. Свадебные гости начинают шептаться, не вернулся ли Алпамыш (сходно в вар. Садыкова). Лук приносит мальчик Ядгар (во всех вариантах кунградского «Алпамыша»). В казахской версии Ядгар стреляет в жениха-самозванца и наносит ему рану. В узбекском варианте Джурабаева Алпамыш первым выстрелом из богатырского лука убивает изменника Караджана, перешедшего на сторону Ултан-таза (вторым — попадает в золотую тыкву). В таджикской версии (Т 1—2) он сперва стреляет в цель из своего богатырского ружья, потом поражает выстрелом самозванца (Култая). В алтайском «Алып-Манаше» соперник при появлении героя на свадебном пиру обращается в журавля и хочет спастись через отверстие в юрте, но его поражает стрела вернувшегося хозяина (сказочная форма того же мотива). В огузском «Бамси-Бейреке» возвратившийся герой в состязании с гостями на свадьбе стрелой из своего старого богатырского лука раскалывает перстень жениха (вероятно, — ослабленная форма мотива мести). В татарской сказке Алпамша из своего «богатырского ружья» весом в семь батманов убивает солдат падишаха, разрушающих его «памятник» (памятник — Ядгар). Сходным образом в казахской богатырской сказке «Эркем-Айдар», совпадающей в развязке со сказанием о «возвращении мужа», герой, получив в руки свой

богатырский лук, одним выстрелом уничтожает пятьсот врагов (*296*, ч. III, 331).

Таким образом, можно с уверенностью сказать, что лук как орудие мести первоначально присутствовал в развязке «Алпамыша», как и в «Одиссее». Позднейшее оттеснение этого мотива связано, вероятно, с желанием сказителя, в соответствии с нравами его времени, подвергнуть самозванца более жестокой и мучительной казни (различные пытки, четвертование с помощью диких коней и т. п.). Один из казахских вариантов (Каз 3) сохранил обе формы развязки: ранение Ултана стрелой Ядгара и жестокую казнь.

В небольшом числе вариантов стрельба из лука сохранила, как в «Одиссее», характер брачного состязания. Так, в одной из огузских сказок о Бейреке (I) ставится условие: кто попадет в цель, получает руку невесты (*510*, XIV). Особенно отчетливо это условие сформулировано в башкирской сказке: «Кто, натянув лук Алпамыши, пробьет эту осину стрелой насквозь, за того и должна выйти Барсын-Хылуу» (*53*, 124—125). Мотив этот, несомненно, древний (*487*, 132; *564*), поскольку в сказании о возвращении мужа испытание женихов повторяет и в этом отношении героическое сватовство.

Роль богатырского лука в испытании героя отражает в поэтической форме реальные обычаи и бытовые представления воинственного века. Владение богатырским луком, часто исполинских размеров, служит доказательством мужества и силы героя или испытанием его воинской зрелости: отсюда стрельба из лука как первый подвиг богатыря (в «Алпамыше» и в богатырских сказках).

По рассказу Геродота (IV, 9), царский род скифов вел свое происхождение от сына Геракла; сказочная властительница той страны, которую теперь занимают скифы, полуженщина-полузмея, при расставании сообщила Гераклу, что имеет от него трех сыновей, и спросила, кому из них оставаться в стране и владеть ею. Геракл передал ей свой лук со словами: «Когда увидишь, что сыновья возмужали, то лучше всего тебе поступить так: посмотри, кто из них сможет вот так натянуть мой лук и опоясаться этим поясом, как я тебе указываю, того оставь жить здесь. Того же, кто не выполнит моих указаний, отошли на чужбину» (*105*, 189).

Когда сыновья подросли, двое старших оказались неспособными выполнить предложенную отцом задачу и вынуждены были покинуть страну, а младший, по имени Скиф, выдержал испытание, остался в стране и впоследствии сделался родоначальником скифских царей. Здесь богатырское состязание служит испытанием сыновей героя с целью установить, кто из них унаследовал его богатырскую силу и тем самым имеет преимущественное право наследовать отцу.

Другие исторические предания связывают с подобным испытанием доказательство воинской доблести народа в лице его бо-

гатырей. Тот же Геродот (III, 21) передает ответ мужественного и сильного царя эфиопов послам персидского царя Камбиса, собиравшегося силой захватить его страну: «. . . передайте ему вот этот лук и скажите: „Царь эфиопов советует персидскому царю вот что: если персы так же легко сумеют натянуть столь большой лук, как я его натягиваю, то пусть они идут с несметной силой на долговечных эфиопов. Если же нет, пусть персидский царь возблагодарит богов, что они не внушили сынам Эфиопии присоединить к своей земле еще и чужую". С этими словами он отпустил тетиву и вручил лук послам» (*105*, 144—145).

Рассказ этот представляет известное сходство с богатырским сказанием о Шуну-батыре, широко распространенным у монгольских и тюркских народов.[50] Вражеский хан посылает отцу Шуну, хану Конгодою (Конгдайчи, т. е. Хун-Тайджи), железный лук такой тяжести, что приносят его шесть человек, и предлагает натянуть его. «Кто сумеет натянуть этот лук и выстрелить из него, тому мы будем платить дань; если Конгодой не сумеет выстрелить, пусть он платит дань нам», — говорит хану вражеский посол. Однако лук был такой, что никто не мог его натянуть; старшие сыновья Конгодоя оказались бессильными; брались тридцать человек разом, и все безуспешно. Только богатырь Шуну, младший сын Конгодоя, посаженный им в темницу по навету своих старших братьев, совершает этот подвиг, освобождая отца и народ от дани чужеземцу.

Возможно, что лук как символ мужественности играл особую роль в брачных обрядах. Геродот (I, 216) и Страбон (XI, 8, 6—8) рассказывают о массагетах, одном из древних народов Средней Азии, что «каждый из них берет в жены одну женщину, но живут они с этими женщинами сообща. . . Когда массагет почувствует влечение к какой-нибудь женщине, то вешает свой колчан на ее кибитке и затем спокойно общается с этой женщиной» (*105*, 79) (у Страбона: «вешает свой лук на повозке и общается явно»). Возможно, что сходный обычай был известен и огузам: намек на это содержится в «Бамси-Бейреке», как отмечает В. В. Бартольд. На свадебном пиру, перед стрельбой, Бейрек приветствует свой старый богатырский лук. «Первая часть обращения Бейрека к луку, — пишет Бартольд, — не вполне понятна; возможно, что ее следует понимать в том смысле, что Бейрек при входе к женщинам свободного поведения оставлял свой лук как знак своего пребывания» (*194*, 268). В свете упомянутого обычая массагетов «свободное поведение» отражает здесь древнюю форму брачных отношений.

---

[50] «Шуну-батыр». Бурят-монголы: *36*, 2, 36—51, 135—137 (два варианта); ойраты: *285*, т. II, 172, 54, прим., т. IV, 309—310, 866, прим.; алтайцы (телеуты): *296*, ч. I, 206—209; *86*, 86—87; хакасы («Суну Маттыр»): *296*, ч. II, 380—385. К истории сказания: *281*, 77; *86*, 119—121; *80*, 201—208; *565*, 169—171.

Можно думать, что роль лука в развязке «Одиссеи» и «Алпамыша» связана с этой древней символикой брачных испытаний. В поэме Фазила Юлдашева старый четырнадцатибатманный бронзовый лук Алпамыша, наследие его деда Алпин-бия, сопровождает героя на всем протяжении повествования. Первый подвиг семилетнего Хакима, после которого он становится алпом (богатырем) и получает прозвище Алпамыш, — чудесная стрельба из богатырского лука, когда стрелой своей он сбивает макушку Аскарских гор. Отправляясь за своей невестой в страну калмыков, Алпамыш берет с собою дедовский лук: «А вдруг во вражеской стране состоится состязание в стрельбе из лука — не может человек знать, что его в походе ждет, — надо и лук этот захватить». Во время семилетнего плена Алпамыша лук его остается лежать в степи близ озера Арпали, заросший травой. Его приносит отцу богатырский младенец, семилетний Ядгар, и в руках своего хозяина, в завершающем состязании, лук становится орудием узнания, а в первоначальной версии сказания — и орудием мести, как в «Одиссее».

Наконец, в «Алпамыше», как и в «Одиссее», основным содержанием рассказа о возвращении мужа является не романтика личной судьбы героя (как в западных вариантах), а героическая борьба за власть, родной дом и жену с узурпатором-насильником. При этом, несмотря на глубокое различие всей культурно-бытовой обстановки, «Алпамыш» (в особенности в классической редакции Фазила Юлдашева) сближается с поэмой Гомера как героизованное изображение патриархального семейного быта и общественного уклада народной жизни на заре развития классового общества. По сравнению с средневековыми, феодальными вариантами сказания, как оно сложилось на Западе (и тем более с позднейшими, современными), мы находим в «Алпамыше», как и в «Одиссее», живое и непосредственное отражение гораздо более ранней ступени развития человеческого общества, еще близкой патриархально-родовому строю на высшем этапе его развития, когда сложилась наиболее древняя форма этого сказания.

Некоторые ученые, изучавшие историю сюжета «возвращения мужа» (например, проф. И. Созонович), высказывали предположение, что в основе средневековых вариантов этого сюжета лежит «Одиссея» Гомера, первая по времени версия сказания, зафиксированная в письменной форме (*325*, 537). Между тем именно «Одиссея» занимает среди европейских вариантов совершенно изолированное положение, резко отклоняясь в ряде существенных мотивов от стандартной «западной» версии.

Напротив, новейшие исследователи в самой «Одиссее» хотят видеть обработку древнего, широко распространенного сказочного сюжета «возвращения мужа», совпадающего в основных чертах с гораздо более поздними по времени записи, но в отдельных подробностях более архаическими европейскими вариантами. Сопо-

ставление «Одиссеи» с этими вариантами должно служить, с этой точки зрения, доказательством, что «Одиссея» в ряде случаев утратила или сохранила только в виде рудиментов целый ряд признаков, присущих стандартной, «западной» версии (*348*, 512 сл.).

Однако среднеазиатская эпическая традиция в многочисленных отражениях эпоса и сказки об Алпамыше дает нам более древнюю, героическую версию сказания о «возвращении мужа», гораздо более близкую к гомеровской эпопее, чем позднейшие, средневековые, романические варианты этого сюжета. Это позволяет признать существование — в отличие от стандартного, «западного», — особого, «восточного», типа сказания о «возвращении мужа», засвидетельствованного в «Одиссее» и в рассмотренных ранее вариантах «Алпамыша».

Между тем сопоставление среднеазиатского эпоса с «Одиссеей» показывает, что ряд мотивов в кунградской версии «Алпамыша» древнее, чем в огузской («Бамси-Бейрек» и анатолийские сказки). Так, можно предположить, что роль богатырского сына Ядгара, засвидетельствованная в «Одиссее» Телемахом, утрачена в огузской версии. Киргизская поэма «Джаныш и Байыш» (фигура Баямана, сына героя) и татарская сказка (Ядгар, превратившийся в «памятник» Алпамыша) подтверждают это предположение. То же относится к встрече с отцом, живущим в бедности и унижении (Байбури — Лаэрт), к роли пастуха, раба и друга дома как помощника героя (Култай — Эвмей). Эти эпизоды нашли отражение и в некоторых европейских вариантах, фигура отца — в особенности в балканской группе (варианты южнославянские, новогреческие, албанские) (*325*, 509).

Но «Одиссея» не сохранила мотива узнания по песне (в «Алпамыше» — олан), содержащегося и во многих западных вариантах. Очевидно, роль певца противоречила традиционному представлению о царственном скитальце Одиссее. Такая близость сюжета «Одиссеи» и сказания об Алпамыше, часто даже в подробностях, не может, конечно, пониматься в смысле прямого литературного влияния эпоса Гомера на среднеазиатскую поэму «Алпамыш», хотя бы на самых ранних этапах ее сложения. Подобное «влияние» исторически непредставимо. Оба произведения устного эпического творчества имели, вероятно, общим источником древнейший сказочный сюжет, широко распространенный в фольклоре многих народов и в другом, более позднем варианте отложившийся в средневековых западных сказаниях о муже на свадьбе своей жены.

3

Существует целая группа волшебных сказок, которые, подобно сказанию об Алпамыше, объединяют в составе единого эпического целого двойной сюжет — «героического сватовства» и «возвраще-

ния мужа». Герой после ряда трудных подвигов (борьба с драконом, с великанами или дивами и т. п.) добывает красавицу и с нею — несметные сокровища, или чудесного коня и птицу, или угнанные в подземное царство отцовские табуны и т. п. На обратном пути его спутники (старшие братья или товарищи), не сумевшие достигнуть той же цели, коварно пытаются извести героя (наносят ему тяжелые увечья, убивают или сбрасывают его в подземелье), отнимают красавицу и другую добычу и, вернувшись на родину, приписывают себе его подвиги. Герою удается спастись (или исцелиться), он возвращается домой в тот самый день, когда его соперник празднует свадьбу с похищенной им красавицей. Различными способами ему удается разоблачить и наказать самозванца и вернуть себе похищенную возлюбленную.

К этой группе сказочных сюжетов относятся сказка об Иванецаревиче и сером волке (*21*, № 550), «Три царства» (№ 301), многие варианты «Конька-Горбунка» (№ 531) и др.; некоторое сходство в развитии (разоблачение самозванца) представляет и «Победитель змея» (№ 300).

Возвращение героя на родину в сказках этого типа создает ситуацию, очень близкую сюжету «возвращения мужа». Героический вариант развязки с пастухом, переодеванием и состязанием в стрельбе из лука, который становится орудием узнания и мести, дает, например, кумыкский вариант «Ивана-царевича» («О чудесной птице» — *365*, 29): «Пошел он домой, подходит к родным местам и видит одного табунщика. „Что нового в деревне?“ — спрашивает он его. „Да вот женится, — отвечает тот, — один герой, а потому большой пир кругом“. — „Дай-ка мне твою одежду, — говорит парень, — а я тебе дам свою. Я хочу посмотреть на пир“. Табунщик обменялся с ним, а тот идет и подходит к родному дому и смотрит. *Между тем невеста его обещала выйти замуж только за того, кто натянет лук ее мужа* (курсив мой. — *В. Ж.*). Тщетно оба брата старались это сделать. У них не выходило ничего. А младший и говорит им из окна: „А ну-ка, давайте я попробую“. Те сначала посмеялись над ним, а потом подумали, может быть, он, и правда, силен, и дали ему лук. „Ну, честные господа, — сказал он им, — в кого прикажете мне попасть: в петуха или в курицу, что там бродит по двору?“. Невеста же узнала его и говорит: „Валяй в петуха!“. Натянул младший брат лук и убил обоих братьев. Девица же бросилась к нему на шею и сообщила его отцу, кто он и что с ним. То-то радости было! А обоих братьев похоронили около ворот, и с тех пор все плевали на их могилу».

В узбекской сказке «Царевич Хасан-паша, доставший при помощи волка трех волшебных птиц, красавицу-царевну и желтого коня» (*264*, № 16, 109; *21*, № 550) тот же сюжет имеет романическую развязку, более близкую по характеру к западным вариантам «возвращения мужа»: «После того волк и царевич Хасан переоделись настоящими цыганами, чтобы их нельзя было сразу

узнать, и отправились в царство султана Мурада. Когда они прибыли, во дворце уже было назначено бракосочетание красавицы-царевны со старшим сыном султана Мурада. Перед самым днем свадьбы Хасан, наряженный нищим цыганом, пошел просить милостыни у нареченной невесты своего брата. Стоявшая у ворот дворца стража не хотела пропустить его во дворец из боязни, что он украдет что-нибудь. Хасан долго умолял стражу пропустить его. Наконец, сама царевна, раздавая милостыню на крыльце, заметила нищего цыгана и приказала пропустить его. Хасан подошел к ней и сказал, протягивая руку: „Царевна! Подай что-нибудь своему первому жениху, чтобы он весело мог погулять в день твоей свадьбы!". Царевна узнает своего пропавшего жениха и ведет его к султану-отцу. Старик-султан [Мурад] очень обрадовался, увидев пропавшего сына, а царевна взяла за руку царевича Хасана и объявила султану: „Вот этот царевич — мой жених, а не кто другой. . ."».

Из волшебных сказок этой группы наибольший интерес представляет сказка о трех похищенных царевнах (иначе — «Три царства», № 301). Герой этой сказки часто чудесного происхождения (сын женщины и медведя — «Медвежий сын», «Богатырь — Медвежье ухо»). После ряда приключений он спускается в подземное царство, где освобождает трех красавиц, находившихся в плену у дива-великана (или охраняемых драконом). Его спутники (старшие братья или товарищи), обманом завладев добычей, оставляют его в подземелье. После долгих странствований в подземном мире герою удается подняться на поверхность земли с помощью огромной сказочной птицы (Симург или Алп-Кара-Куш), которая выносит его из подземелья на своих крыльях, или при посредстве какого-нибудь другого чудесного помощника.

В группе вариантов, представляющих самостоятельную разновидность этого сюжета (которую мы можем условно обозначить № 301*), приключения в подземном мире отсутствуют; младший брат, отправившись на поиски похитителя табунов своего отца (или жеребят его чудесной кобылы), убивает трех дивов и добывает трех красавиц (обычно дочерей этих дивов), двух отдает своим старшим братьям, а на младшей женится сам. На обратном пути братья калечат героя и бросают его в степи; безногий богатырь живет вместе с безруким и слепым (ср. № 519), их исцеляет колдунья.[51]

В обоих типах этой сказки развязка (возвращение героя, разоблачение и наказание его спутников) содержит мотив стрельбы из лука, который встречается в двух вариантах.

Первый вариант. Герой предлагает братьям стрелять в воздух: «Кто из нас грешен, та стрела, которой он стрельнет,

[51] К этому типу относятся: туркменская сказка «Караджа-батыр» (*353*, 58—68), калмыцкая «Сказка про бурую кобылицу и трех богатырей» (*246*, 195—209), осетинская «Правда не пропадет» (*128*, 78—98) и др.

вернется обратно и попадет ему прямо в сердце» (т. е. «божий суд») (*246*, 209[52]). Стрелы, пущенные старшими братьями, поражают их насмерть, младший остается жив и восстанавливает свои права.

Особый случай представляет казахская сказка, перепечатанная Вамбери из книги Бронислава Залесского «Жизнь в киргизских степях» и озаглавленная им «История Кугула» (*81*, 347—361). Согласно Вамбери, она записана Залесским в Младшей орде (по-видимому, в р-не Мангышлака). По характеру «История Кугула» несколько отличается (в особенности во второй части) от обычного типа сказки и является, скорее, преданием с приурочением традиционного сказочного сюжета к местным событиям и именам. Тем показательнее сохранение в этом предании основных сюжетных линий богатырской сказки о героическом сватовстве и возвращении мужа, еще раз свидетельствующее о распространении среди казахов сказаний этого типа.

Отец героя, богатый казах по имени Буруцгай (Буруз-бай?), дожил до преклонного возраста, но не имел детей. В надежде испросить себе у бога потомство он отправился в паломничество и после долголетних скитаний удостоился чудесного видения, в котором «святой муж» возвестил ему исполнение его мольбы. По божьему велению он спросил Буруз-бая, желает ли он иметь сорок сыновей или сорок дочерей или только одно дитя по божьему усмотрению. Буруз-бай просил бога даровать ему сына и дочь.

Вернувшись в родной аул, Буруз-бай узнал, что жена его на сносях. Тот же святой муж явился счастливому отцу, чтобы наречь имена близнецам: сыну — Кугул, дочери — Чанисбег. Кугул рос богатырем и уже в возрасте четырех лет «выучился отлично стрелять». Когда ему было десять лет, один могущественный султан устроил пир, объявив, что выдаст свою дочь за того из гостей, кто пронзит стрелой золотую верхушку воздвигнутой им высокой мачты. Лучшие стрелки не могли попасть в золотую верхушку, так высока была эта мачта. Наконец явился Кугул, «на плохой лошаденке, в старой одежде, с луком за плечами». Рассказчик рационалистически интерпретирует этот традиционный сказочный мотив: «У него, впрочем, была и хорошая одежда и хорошие лошади, потому что его отец был богат и ни в чем ему не отказывал, но он желал явиться перед богатыми не иначе, как бедным и смиренным». Только жена султана узнает в неприглядном парнишке «великого батыра» и будущего своего зятя.

Кугул попадает в цель и после этого, «утомившись от напряжения», тут же засыпает трехдневным богатырским сном. Султан тем временем решил не отдавать свою дочь за бедняка. Узнав об этом, Кугул грозит ему жестокой расправой, но султанша уговаривает мужа выполнить свое обещание. Устраивается свадебный пир, после чего молодые возвращаются в отцовский аул Кугула.

В качестве свадебного подарка невеста потребовала от Буруз-бая из его табунов «рыжую кобылу, которая [не?] вязнет в песке». От этой кобылы рождается рыжий жеребенок, будущий волшебный конь Кугула, которому суждено спасти его «от многих несчастий». Его выкармливали с особой тщательностью в соответствии с мудрыми указаниями молодой женщины, и он подрастал вместе с Кугулом.

Однажды аул Буруз-бая посетил казахский хан, который так пленился красавицей-женой Кугула, что решил во что бы то ни стало завладеть ею. По совету своих приближенных он отправил Кугула с трудным поручением

---

[52] Развязку по первому варианту («божий суд») имеют также узбекская сказка «Джулек-батыр» (*264*, 128—148), башкирская «Богатырь Айуу-чолак» (*53*, 103—106) и осетинская «Правда не пропадет» (*128*, 78—98).

«против одной враждебной орды, с приказанием привести царствующего там хана живого или мертвого». Думали, что «посланный едва ли воротится через десять лет, а всего вероятнее, погибнет там». Мудрая жена объяснила Кугулу коварный умысел хана, но успокоила его тем, что волшебный конь поможет ему выдержать все испытания. Действительно, рыжий жеребец, обретший дар человеческой речи, помогает своему седоку во всех испытаниях. В бою с врагами он превращается в птицу и помогает Кугулу одолеть несметные полчища вражеского хана.

На обратном пути конь, обернувшись птицей, летит в родной аул Кугула и возвращается с известием, что хан «увез его жену и сестру, захватил его раба, заставил его отца навоз собирать, а мать — пасти овец». Кугул встречает в степи свою мать, пасущую овец, которая узнает его по родимому пятну «величиною с ладонь» между плечами. После этого он является к хану и требует его к ответу «В назначенный день он [Кугул] явился и сказал: „Ты — мой хан, я не хочу стрелять в тебя первый, начинай ты". Хан выстрелил и промахнулся. „Я опять-таки не хочу еще стрелять, — сказал Кугул, — собери лучших своих стрелков и прикажи им стрелять в меня, и только тогда, когда они не попадут в меня, я стану стрелять сам". Лучшие стрелки хана выступили из рядов. Каждый из них по очереди пустил по стреле в Кугула, но его лошадь превращалась то в орла, то в дрозда и защищала его от пуль, поднимаясь на воздух, и от стрел, ложась в степную траву. Напрасно: не могли попасть в него. Таким образом Кугул давал стрелять в себя три дня сряду. На четвертый день он сказал хану: „Хорошо же, так как ты мой господин, то ты и твои слуги первые стреляли в меня. Теперь мой черед". — „Делай, что тебе угодно", — отвечал хан. Кугул поставил лучшего ружейного стрелка и двух стрелков из лука позади хана, за ними еще трех, а четвертого — в четвертый ряд. Став напротив них, он сказал своему коню: „Верный мой конь, стой теперь смирно и не подымайся в воздух, чтобы я мог одною стрелою пронзить их всех". Лошадь стала, как окаменелая. Кугул из всей силы натянул тетиву, стрела полетела, пронзила ружейных стрелков, стрелков из лука и самого хана».

После этого Кугул наказал людей хана, забрал свою жену со всей остальной семьей, захватил все имущество хана, ханскую дочь взял себе в качестве второй жены, сестру свою отдал замуж за соседнего хана, сам сделался ханом и зажил счастливо.

Пролог содержит обычные мотивы: бездетность родителей, паломничество, явление святого, выбор между большим потомством и «одним вместо многих», рождение близнецов — брата и сестры, наречение имени тем же святым, богатырское младенчество, завершающееся овладением искусством стрельбы из лука. Добыча волшебного коня, будущего чудесного помощника героя, передвинута со своего традиционного места на конец первой части.

Богатырское сватовство состоит только из одного состязания — стрельбы из лука, на которое герой и его конь являются, как всегда, в невзрачном облике (с обновленной мотивировкой).

Второй круг (разлука и окончательное соединение героя и его возлюбленной) мотивируется, в отличие от других версий «возвращения мужа», не пленением Кугула, а отправкой его несправедливым ханом, выступающим в роли его соперника, в опасную «десятилетнюю поездку» с коварным умыслом погубить его и овладеть его женой. Подсказанный реальными бытовыми отношениями феодальной эпохи, этот мотив встречается и в волшеб-

ной сказке, и в героическом эпосе (ср. историю Нарыка, отца Чора-батыра, и его красавицы-жены — *19*, 34 след.). При этом сохраняется общая ситуация неожиданного возвращения мнимо погибшего героя, бедственное положение его отца и матери, узнание по родимому пятну и состязание с соперником—самозванцем в стрельбе из лука с развернутой сценой сказочного поединка, который принимает форму «божьего суда» (как в сказке № 301).

Второй вариант. Герой убивает из своего богатырского лука соперника-самозванца (или братьев-обманщиков). В этом случае почти всегда содержится ряд мотивов «возвращения мужа»: приход в день свадьбы жены, встреча с пастухом, переодевание, состязание в стрельбе из принадлежавшего хозяину богатырского лука, который, как обычно, является орудием мести и узнания. Ср. окончание грузинской сказки «Пашкундж» (тип № 300).

Спасенный из подземного мира птицей Пашкундж (Симург), младший из трех царевичей возвращается на родину. Дойдя до своего царства, он встречает *свинопаса*, который «сидит и плачет». «„Что это ты плачешь так?“ — „Как не плакать? — говорит свинопас. — У наших царей свадьба. Младшего они погубили, старший на его невесте женится“. „Слушай, — сказал царевич, — дай мне твою одежду. Бери сам мою. Я их младший брат, пойду посмотрю, как они женятся“.

Переоделся свинопасом и отправился к братьям. Сидит старший брат, радуется. А во дворе все войско собралось, держат *лук младшего брата*, друг с другом все *тягаются* — кто его натянуть сумеет. *Никто тот лук натянуть не в силах.* Дошел черед и до хозяина. „Дайте лук моему свинопасу, — кричит старший брат, сам смеется, — может, он натянет его!“.

Взял младший брат стрелу, натянул лук и крикнул: „В быка или в корову?“. Узнала невеста своего жениха, раскрылось ее сердце от радости, крикнула она: „В быка, корова чем же виновата?„ [сходно в кумыкской сказке, см. выше, стр. 318].

Пустил стрелу младший брат и убил старшего брата, женился на своей невесте и стал царствовать» (*114*, 73—74, здесь и далее курсив мой, — *В. Ж.*)

В туркменской сказке «Караджа-батыр» (тип № 301) изувеченный братьями безногий герой, прощаясь со своей женой, дает ей свой богатырский лук («тетиву») и стрелу: «Стрелу дашь тому, кто сможет стрелять, тетиву — тому, кто сможет ее натянуть». В дальнейшем, исцелившись от своего увечья, Караджа-батыр с помощью дружественного ему дива переносится на родину и приходит в дом своего отца-падишаха на свадьбу жены. Чтобы не быть узнанным, он нацепляет седую бороду, подарок дива. Жена требует от своих женихов выполнения условий первого мужа. «Он подошел к своей жене и попросил у нее стрелу. Та подумала:

„Не это ли Караджа-батыр? Очень уж похож!“. Караджа-батыр взял стрелы, натянул тетиву и застрелил старшего брата. Потом застрелил среднего. Собрался весь народ, пришел падишах, его везири, слуги. „Что ты сделал?! Кто ты?“ — спросил падишах. „Надо убить его!“ — кричали все. Караджа-батыр сказал им, кто он, и рассказал все, что он пережил, как издевались над ними его братья, как они бросили его одного без ног. Потом Караджа-батыр взял свою жену-пери и устроил такой той, что сорок дней и сорок ночей все веселились» (*353*, 67).

В узбекской сказке «Джулек-батыр» (*264*, 128—148 — контаминация типов № 301 и 301*) содержится также ряд других мотивов, характерных для «восточной версии» сказания о возвращении мужа. Герой, подобно Алпамышу Фазила, имеет «примету», по которой его узнают старшие братья, — отпечаток пятерни Али-Шахимардана на спине. Сохранилась и другая, более древняя примета — родинка на лбу (первоначально, вероятно, — звезда, признак сказочного героя).

«Джулек-батыр спросил: „Какая примета есть у вашего брата?“. Они ответили: „У него на лбу есть родинка, а на спине — знак от пяти пальцев святого Алия“. Джулек-батыр тотчас снял шапку с головы, и они увидели родинку на лбу. Он снял одежду и показал им также пять пальцев святого Алия. Они узнали брата. . .».

На чудесное происхождение сказочного героя указывает его имя: он «медвежий сын». Ср. аналогичную по содержанию башкирскую сказку «Айуу-Чулак-батыр» («Богатырь — Медвежье ухо», № 301) (*53*, 103—106). Первоначальное значение слова *джулек — чулак* (узб. *кулак*) — ухо забылось: прозвище богатыря стало собственным именем.

После долгих скитаний в подземном мире, спасенный птицей Симург, Джулек-батыр приходит в родной дом в день свадьбы своих старших братьев с тремя красавицами-пери, освобожденными им из подземного царства. Он видит приготовления к свадебному пиру и спрашивает «у одного человека» о причине этих приготовлений. «Братья Джулек-батыра привезли с *дороги, откуда не возвращаются* [страна, откуда нет возврата, — «Барса келмес»], трех пери. Сегодня *срок ожидания* прошел [очевидно, срок возвращения пропавшего героя], и вечером пери будут выданы». Подобно Алпамышу и Бамси-Бейреку (в смягченной форме мы отметили этот мотив и в «Одиссее»), Джулек-батыр нарочно затевает драку и бросает в огонь поваров: «„Хорошо, погодите, я попробую подложить огня“, — сказал Джулек-батыр. И он взял щипцы, но вместо того, чтобы подложить янтака [род кустарника, растущий в степи], он сунул человека в огонь, прежде чем можно было произнести «ана-мана!», он сунул сорок человек в сорок очагов. Тогда произошел беспорядок на пиру, люди стали шептаться: „Чур! Чур!“ — и все убежали с места».

Далее Джулек-батыр исцеляет своих стариков, отца и мать, ослепших от слез в разлуке с сыном, смочив им глаза своей слюной (мотив, встречающийся в огузской версии и в «Юсуфе и Ахмеде»).

Развязка происходит по первому варианту («божий суд»), но с явными следами контаминации со вторым (состязание в стрельбе в цель из богатырского лука хозяина): «„Отец, — сказал он дальше, — кто из *этого лука* [очевидно, из лука Джулек-батыра] *выстрелит в цель*, тот будет прав. *А кто не сможет выстрелить* [т. е. попасть в цель или натянуть богатырский лук] и убьет самого себя, тот не жалуйся на меня", Отец сказал: „Хорошо, сын мой, стреляйте!". Старший брат взял лук и стрелы и выстрелил. Стрела не попала в цель, а возвратилась к нему же и ударила ему в лоб. Он упал и умер. „Стреляй", — сказал он среднему брату. Тот также взял лук и стрелы и выстрелил. Стрела, не попавши в цель, возвратилась и убила его самого. Джулек-батыр тогда женился вторично на трех пери, задал пир, продолжавшийся сорок дней и сорок ночей, повеселил народ и достиг своей цели».

Можно предположить, что скитания сказочного героя в подземном царстве (по типу сказки № 301 и некоторых других) и в основе рассказа о двадцатилетних чудесных странствиях Одиссея в поэме Гомера и связаны с мифологическими представлениями о посещении героем загробного мира. «Путь Одиссея в загробный мир, его любовный плен на острове Калипсо, его приезд в царство злой волшебницы Кирки и, наконец, последнее местопребывание Одиссея перед его возвращением, лежащий далеко в море счастливый остров Феаков, все — как справедливо утверждает советский исследователь „Одиссеи" акад. И. И. Толстой, — реплики единого мифологического образа, тесно связанного с представлениями о стране смерти» (*348*, 7; см. также *500*, 37—38; *564*).

К тем же сказочным (в более глубокой своей основе — мифологическим) представлениям восходит в конечном счете и рассказ о семилетнем пленении Алпамыша в глубокой яме или подземной темнице (зиндане) калмыцкого шаха или бека гяуров и все другие разнообразные случаи пленения или скитания в заморских странах, которые встречаются в западных вариантах сказания о «возвращении мужа» как различные формы позднейшей исторической конкретизации. Не случайно поэтому версии этого сказания сохранили (как и сказка № 301) древний сказочный мотив чудесного возвращения из чужого царства с помощью волшебного помощника — демона, святого, волшебного коня и т. п. В «Одиссее» чудесный характер имеет переезд героя во время сна на волшебном корабле феаков. В сказании об Алпамыше героя спасает из подземной темницы

его сказочный богатырский конь (как в сказке № 301 — волшебная птица Симург или другие чудесные помощники). Позднее его заменит в этой роли дочь врага, влюбленная в героя чужеземная красавица.

Эти древние сказочно-мифологические черты сказания об Алпамыше наиболее отчетливо выступают, как уже было сказано, в алтайской богатырской сказке «Алып-Манаш». Ее герой, богатырь (алп), отправляется в брачную поездку в страну, откуда нет возврата («назад следов нет»); путь туда лежит через широкую реку, которую «на крылатом коне не перелететь, на семивесельной лодке не переплыть»; старый перевозчик напоминает Харона, перевозчика в царство смерти античной мифологии; едва переступив границы этой страны, герой засыпает магическим сном и спящим попадает в плен к врагам; враги эти — богатыри подземного мира (злобный Аккан, семиглавый великан Дельбеген, пожирающий людей); пленника чудесным образом спасает его волшебный богатырский конь.

В такой наиболее архаической форме сказание об Алпамыше входит в круг довольно многочисленных в фольклоре тюркских и монгольских народов богатырских сказок, которые рассказывают о богатырской поездке в подземное (потустороннее) царство, о борьбе героя с богатырями подземного (потустороннего) мира, иногда даже с самим властителем этого мира Эрлик-ханом, злым богом шаманистской религии.[53] Из них наиболее близка в сюжетном отношении к типу № 301 богатырская сказка «Эр-Тёштюк», известная в ряде казахских, киргизских и сибирских записей.[54] Богатырь, носящий прозвище Тёштюк и Тюшлюк (в переводе Радлова — «спустившийся в землю», «подземный» герой; *296*, ч. V, XIV), проводит семь лет под землей, с помощью чудесных спутников (Верти-гора и др.) добывает себе красавицу-невесту, выполняя трудные задачи ее отца, хана Барса-Келмес («пойдешь — не вернешься») или Улмес («бессмертный»), и возвращается на землю на крыльях гигантской птицы Алп-Кара-Куш (№ 301 В).

Аналогичные приключения героя в подземном мире (по типу № 301) описаны в казахской сказке «Кан-Шентей» во втором туре повествования (герой освобождает жену, похищенную богатырем подземного мира, и спасается благодаря помощи той же сказочной птицы — см. выше, стр. 278). Подобные богатырские сказки тюркских и монгольских народов, в том числе, как мы видели, и сказки

---

[53] Ср. алт.: «Аин-Шаин-Шикширге» (*250*, 31—64), «Мадай-Кара» (*250*, 107—127), «Кан-Таджи» (*250*, 187 сл.), «Алтай-Бучай» (*282*, 183 сл.), «Сай-Солонг» (*357*, 206 след.); казахск.: «Кан-Шентей» (*296*, ч. III, 317—321) и др.

[54] «Эр-Тёштюк» казахск. (*282*, 85—95); «Ер-Тюстюк» (два варианта): киргизск. (*296*, ч. V, 526—584; *459*), сибирск. (296, ч. IV, 443—476).

о сватовстве, в своей древнейшей основе связаны с мифологическими представлениями шаманистской религии, однако связь эта давно утрачена и образы, по происхождению мифологические, в дальнейшем развитии приобрели характер сказочно-поэтический. Сюжет «возвращения мужа» в первоначальной основе представляет именно такого рода богатырскую сказку.

В роли противников героя в волшебных сказках указанной группы (№№ 301, 550 и др.) обычно выступают его злые старшие братья (или неверные товарищи). В сказании о возвращении мужа в качестве самозванного жениха нередко также выступает друг-изменник (в английской поэме XIII в. «Король Горн»), названый брат (Алеша Попович в русской былине) или младший родич (молодой Нейфен в средневековой немецкой балладе «Моринген»), который приносит на родину ложную весть о мнимой смерти пропавшего героя. В некоторых вариантах кунгратского «Алпамыша» (например, у Фазила) сын рабыни Ултан-таз также является братом героя; в алтайском «Алып-Манаше» его соперником становится друг-изменник Ак-Кобен, и образ Караджана пережиточно сохранил, как мы видели, отдельные черты этой первоначальной роли.

Ултан, как и Ак-Кобен, обосновывает свои права на мнимую вдову Алпамыша старинным обычаем, согласно которому вдова после смерти мужа переходит к его младшему брату. Обычай этот, известный в этнографии под названием «левират», представляет пережиток группового брака (коллективного права родичей на женщину), который поддерживался при браке-купле соображениями экономическими и семейными (желанием сохранить в семье мужа имущество жены и ее детей).

Левират существовал у тюркоязычных народов еще в период «орхонских надписей» — VIII в. (*565*, т. I, 131) и в обычном праве господствовал до недавнего времени. У казахов, например, жена умершего «по истечении годового срока и годичных поминок должна выйти замуж непременно за одного из братьев умершего, называемых ее „амангерами“, или прямыми наследниками после мужа. Право наследования вдовы между несколькими братьями умершего принадлежит, по обычаю, самому старшему из них. . . Если она, вопреки обычаям, заявит желание выйти за постороннего, помимо амангеров, то который-либо из последних берет ее за себя насильно. . . Даже самые крайние насилия женщине со стороны ее амангеров, для того чтобы заставить ее выйти замуж, не возбраняются обычаями» (*247*, 99—100). Согласно старинной казахской пословице, «если умрет старший брат (ага), жена его — наследие младшего, если умрет младший брат (эни), то жена его — наследие старшего, подобно тому как от павшей лошади шкура есть непременная принадлежность хозяина» («ага ўлсе — женге мура, эни ўлсе — келин мура, ат ўлсе — саура мура» — *247*, 99).

Согласно материалам этнографической экспедиции к узбекам-кунгратцам Байсунского р-на, здесь также до недавнего времени существовал левират. «Вдову родственники покойного мужа стараются выдать за младшего брата покойного. Вдова, по крайней мере в настоящее время [1930 г.], может воспротивиться этому браку и выйти за другого. На этой почве часто разыгрываются недоразумения, так как родственники умершего стараются оставить у себя детей и имущество. Победа в таком столкновении часто остается за родственниками мужа, ибо этому способствует еще не искоренившийся обычай» (*289*, 48).

Обычай этот нашел отражение и в среднеазиатском эпосе — в киргизском «Манасе», в казахской эпической новелле «Кыз-Жибек» и др. В «Манасе» приводится и соответствующая киргизская пословица: «Когда умрет верблюд и остается верблюжонок, не останется на земле его попона. Когда умрет старший брат и остается младший брат, жена его не будет вдовою». Разумеется, Ултан, как сын рабыни-чужеземки, узурпирует права, принадлежащие только «законным» братьям; в этом смысле узурпатором является и младший брат Манаса Кёбёш, сын его отца Джакыпа от калмычки Бакдёлет, претендующий на руку вдовы Манаса Каныкей. Однако в реальной бытовой практике, как в «Алпамыше» и в «Манасе», права таких сыновей от младших, «незаконных» или полузаконных жен (по-казахски — «токал») обычно определялись не законом, а силой.

Напротив, Ак-Кобен как названный брат Алып-Маната, т. е. принятый в род (усыновленный его родителями), пользуется теми же правами, что и кровные родичи умершего. Вот почему Байбурак, отец Алып-Маната, сам уговаривает Ак-Кобена жениться на мнимой вдове своего сына словами той же, очевидно весьма древней, народной пословицы, которая приводится в «Манасе»: «Когда пропадет жеребец, остается у него жеребенок. Когда умирает богатырь, у него жена остается. Молодую Кюмюжек-Ару одинокой, богатырь, не оставь» (*356*, 110—111).

Это уговаривание мнимой вдовы ее отцом или старшими родичами сохранилось и в некоторых западных версиях сказания о возвращении мужа, — может быть, как пережиток мотива, когда-то связанного с древним обычаем. Так, князь Владимир, посаженый отец Добрыни, уговаривает его жену Настасью выйти замуж за его названого брата Алешу Поповича (друга-обманщика).

В «Одиссее» в домогательствах женихов Пенелопы, знатных Итаки, этнографы также усматривали отражение левирата, т. е. прав рода на вдову родича. «В первоначальной форме сказания, — согласно предположению Крука, — женихи были родичами, а не дерзкими самозванцами» (*487*, 108—110). Их присутствие в доме Одиссея для «семейного или родового совета» («family or tribal council») основано было первоначально на «общепризнанном праве

родичей распоряжаться в этом деле, настояв на браке Пенелопы с одним из их числа, в соответствии с родовым обычаем (tribal law) того времени». Участие в родовом совете (или в собрании родовой знати, как в царском доме Одиссея) связано было с правом на «открытый стол» (free messing), т. е. на кормление за счет хозяина, и «право это могло быть использовано как средство принуждения в отношении тех семейств, которые не склонны были подчиниться решению родового совета» (*487*, 118).

На левирате в сущности основано и право братьев сказки на невесту или жену, освобожденную сказочным героем. Поэтому, с одной стороны, конфликт возникает в результате обмана и предательства братьев, а с другой стороны, самое развитие нового понимания брачных отношений делает этих братьев обманщиками и узурпаторами. Месть Одиссея женихам Пенелопы в этом смысле особенно типичным образом отражает столкновение между двумя этапами в развитии брачных отношений — правами рода на жену (или вдову) родича и индивидуальными семейными связями «парного брака».

Другую форму узурпации прав отсутствующего супруга сохранила «кыпчакская» группа народных сказок, в которой в роли соперника-самозванца выступает старый табунщик Колтаба, раб героя и вместе с тем также его помощник в сватовстве, поскольку от его помощи и согласия зависят выбор и поимка богатырского коня — важнейшее условие успеха брачной поездки. Было уже сказано, что следы этой формы, по-видимому, сохранили варианты таджикские (роль Култая как соперника-самозванца) и казахские (родственные отношения героя с Ултаном, — см. выше, стр. 133 и 139). Мы видели, что в монгольской богатырской сказке дедушка Ак-сакал-табунщик (Ак-сахал-адучи), выступающий на том же основании в аналогичной роли помощника, советника и даже воспитателя молодого героя, является в ряде случаев его старшим родичем. Возможно, что и в этом образе отразились древние представления о правах рода и его представителя (свата) на невесту родича. Во всяком случае старый раб-табунщик Колтаба именно в награду за помощь герою в добывании коня получает право на его невесту.

В дальнейшем двойственный характер этого образа раба-табунщика как помощника и как соперника героя открывал, при растущем социальном расслоении общества, широкую возможность для социального осмысления и углубления темы захвата власти рабом в отсутствие господина. Эта социальная тенденция намечается в башкирской сказке в словах одного из пастухов: «Алпамыша был злой, не кормил досыта», а дядя Колтаба «очень хорошо угощает» (см. выше, стр. 170), — словах, отмечающих социальные симпатии и антипатии рассказчика. Еще отчетливее эта тема выступает в кунградском «Алпамыше», где раб Ултан

наследует роль (а может быть, и имя) соперника героя, рабатабунщика Колтабы (или Култая): при владычестве Ултан-таза «рабы стали беками, а беки — рабами». Отражение этой социальной темы мы находим и в киргизской поэме «Джаныш и Байыш», где в качестве захватчиков власти в отсутствие молодых беков выступают их рабы Акджал и Дарбаз, которые также хотят укрепить свое новое положение насильственным браком с мнимыми вдовами обоих царевичей.

В «Ядгаре», продолжении узбекского «Алпамыша», друг Алпамыша Бай-Шумрет, как и он, — кунгратский бек, вынужден откочевать в страну «аймаков» в пору захвата власти рабом Ултаном (своего рода добровольная «политическая эмиграция»).

Эти новые мотивы социальной розни, характерные в особенности для кунгратской версии, свидетельствуют о начинающемся социальном разложении патриархального общества и отражают те общественные сдвиги, которые происходили среди кочевых узбеков в период завоевания Мавераннахра (XVI в.). Однако в известных нам вариантах «Алпамыша» такого рода социальные мотивы не получили более глубокого развития, и симпатии сказителя и его слушателей отнюдь не на стороне узурпатора Ултана. К тому же Ултан — раб-иноплеменник, из «кызылбашей» (персов), или сын хозяина от иноплеменной рабыни (в варианте Фазила) — явление, типичное для патриархального рабовладения: так, соперник Козы-Корпеша Кодар-куль (раб Кодар) в некоторых вариантах казахской эпической новеллы — калмык-найденыш, подобранный отцом Баян; он приводит в ее аул отряд своих соплеменников-калмыков, поддерживающих его притязания на невесту, которым Козы наносит поражение.[55]

В условиях патриархального общества обиды и унижение, выпавшие на долю главы «рода-племени», старого Байбури, воспринимаются в эпосе как обида для всего его племени, а устранение законного наследника, прославленного богатыря Алпамыша, — как временная, противная родовым обычаям узурпация, которая прекращается самым фактом его возвращения. Выразителем народных симпатий к молодому беку становится в кунгратской версии старый пастух Култай, который является не только «рабом» Алпамыша, но и его «дорогим другом» («кадрдон»), членом патриархальной семьи Байбури.

Иначе подошел к этому вопросу проф. С. П. Толстов (*345*). Согласно выдвинутой им теории, основная тема сказания о «возвращении героя» — восстание рабов как социальное явление, характеризующее период образования рабовладельческого общества («генетическая революция»). Проф. Толстов видел отражение этой социальной темы не только в «Алпамыше» (и в связанном

[55] Ср. казахск. вар. Е. Баранова (ПТКЛА, 5 марта 1899 г., стр. 23 и 38—39).

с ним «Бамси-Бейреке»), но и в сходной по сюжету «Одис(
(возвращение Одиссея). Прототип этого сюжета, «несущий
сравнению с ним черты глубокого архаизма», Толстов усмот
в скифском предании о восстании рабов, записанном Геродотом
(IV, 1—4):

«Когда затем после 28-летнего отсутствия, спустя столько времени, скифы возвратились в свою страну, их ждало бедствие, не меньшее, чем война с мидянами: они встретили там сильное вражеское войско. Ведь жены скифов вследствие долгого отсутствия мужей вступили в связь с рабами. . . От этих-то рабов и жен скифов выросло молодое поколение. Узнав свое происхождение, юноши стали противиться скифам, когда те возвратились из Мидии». После нескольких неудачных попыток справиться с этими молодыми рабами силой оружия скифы, по совету одного из своих военачальников, вооружились кнутами. «Рабы же, устрашенные этим, забыли о битвах и бежали» (*105*, 187—188).

С точки зрения проф. Толстова, в «Одиссее» и в «Алпамыше» (и в связанном с ним «Бамси-Бейреке») сохранился «широко распространенный эпический рассказ о „возвращении героя", восходящий к более древнему эпосу о „возвращении племени", с выступающим в его архаических вариантах восстанием рабов как сюжетным центром» (*345*, 193).

Однако рассказ Геродота, несмотря на отдаленное соприкосновение с «Алпамышем» по общей социальной ситуации (захват восставшими рабами власти и жен отсутствующих хозяев и восстановление «законного порядка» после их возвращения), не содержит ни одного из специфических для «Алпамыша» и «Одиссеи» конкретных сюжетных элементов сказания о возвращении мужа и потому вряд ли может рассматриваться как его генетический «прототип». Что же касается женихов «Одиссеи», то они не рабы, восставшие во время долголетнего отсутствия своего господина, а знатные Итаки, скорее всего даже родичи царя, которые сватаются к его мнимой вдове по старинному родовому праву (левират); а в сказании об Алпамыше тема социальной розни, как мы видели, является вторичной, более поздней, специфической для кунгратской версии XVI в., и в условиях патриархального рабства не получила, да и не могла получить, ведущего значения в развитии сюжета.

4

В международном репертуаре волшебной сказки нет сюжета, который можно было бы считать прямым сказочным источником эпического сказания об Алпамыше, рассказа о возвращении Одиссея и родственных им сказаний. Сказка № 301 и другие дают лишь общее представление о *типе* того сказочного сюжета, который послужил основой для сюжета эпического. Реконструкция

этого сюжета скорее возможна на основе анализа его разнообразных эпических и фольклорных отражений и приводит нас к богатырской сказке уже известного нам типа.

Герой сказки имеет чудесное происхождение (рождается от престарелых родителей, первоначально — от божественного родоначальника, *или предстателя*). *Он наделен магической неуязвимостью* и другими признаками чудесного происхождения, которые в дальнейшем служат средством узнания. Он растет не по дням, а по часам и достигает воинской зрелости в сказочно юном возрасте. Его первый подвиг — стрельба из богатырского лука. Он получает с помощью своего предстателя или добывает сам предназначенного ему свыше волшебного коня. Этот зачин может встречаться в богатырских сказках разного содержания.

Герой узнает о своей «суженой», предназначенной ему «свыше» («небесной деве» в более древнем, мифологическом аспекте сказки). Он побеждает ее в богатырских состязаниях (если она выступает как богатырская дева) или побеждает в таких же состязаниях своих соперников (первоначально — богатырей подземного мира, стремящихся похитить его невесту и увезти ее в свое царство). *Чтобы обмануть бдительность соперников, он является на брачное состязание* (имеющее характер свадебного пира) в неказистом виде, превратив и коня своего в жалкого паршивого жеребенка (конька-горбунка). После победы он увозит невесту в свою родную страну.

За этим следует «второй круг» повествования: пленение героя его врагами (соперниками) во время магического богатырского сна, семилетнее пребывание в плену (в «подземном мире» или в подземной темнице), похищение невесты соперником (или соперниками) и угроза насильственного брака, чудесное освобождение героя с помощью коня (или другого волшебного помощника), возвращение на родину в день свадьбы жены с соперником-самозванцем, узнание, наказание соперника. Эпизоды «возвращения» в значительной части повторяют события сватовства (встреча с пастухами, перемена облика или одежды, стрельба из лука как развязка).

Если принять эту реконструкцию, подтвержденную обычной композицией волшебных сказок указанного типа, то необходимо признать изначальную связь между сюжетами «героического сватовства» и «возвращения мужа», не случайно объединенными в сказании об Алпамыше. Добыча невесты героическими подвигами, пленение героя его врагами в подземном царстве и захват его невесты соперником-самозванцем, наконец, возвращение героя с обычным узнанием его и наказанием похитителя (или похитителей, как в сказке № 301) образуют единую цепь сюжетного развития, в которой «возвращение мужа» — только второй круг повествования, по содержанию теснейшим образом связанный

с первым, второе сюжетное звено, оторвавшееся в дальнейшем развитии от первоначального единства.

Действительно, при сравнении с обычным типом волшебной сказки с сюжетом сватовства и чудесных подвигов героя неполнота и несамостоятельность этой второй части («возвращение мужа») становятся вполне очевидными: она могла обособиться лишь в позднейшую эпоху, с разрушением традиционного содержания и жанровой формы подобных сказок и с превращением сказочных испытаний мужа на свадьбе своей жены в самостоятельную бытовую и историческую новеллу, местное предание, эпическую или церковную легенду, с реалистическим интересом к замечательной судьбе пропавшего в дальних странах героя, как это имело место на Западе, в особенности в обстановке крестовых походов. Такое обособление наблюдается как вторичное явление и в некоторых поздних вариантах «Алпамыша» (Каз 3, Т 3).

С этой точки зрения интересны те относительно немногочисленные примеры других восточных сказаний о богатырском сватовстве, которые, как монгольский «Хан Харангуй» и в особенности «Гесериада», содержат в более или менее развитом виде элементы второго тура этого сюжета — похищение героини побежденным соперником или другими врагами героя, попытки насильственно принудить ее к браку с похитителем и освобождение ее героем-победителем. В «Гесериаде», несмотря на самостоятельную разработку этого сюжета (измена Ронго-гоа, помощь дочери врага), имеется ряд мотивов, напоминающих сказание о возвращении мужа. В казахской сказке «Кан-Шентей» за героическим сватовством и брачными состязаниями следует похищение молодой жены и всего свадебного поезда богатырем подземного мира, семиглавым великаном Джелмаузом; второй тур рассказывает об избавлении пленницы героем сказки и о его приключениях в подземном царстве (по типу сказки № 301). В качестве развязки «возвращение мужа» использовано и в некоторых казахских и монгольских сказках о «развратной сестре» («Эркем-Айдар» и «Ховугу»).

Значение второго круга сказочного или эпического сюжета заключается в том, что сказитель, или рассказчик, еще раз выводит популярного героя в серии новых приключений, аналогичных тем, которые хорошо известны слушателю, и снова ставит этого героя перед препятствиями и испытаниями, которые он преодолевает еще раз и теперь уже окончательно. Поэтому основные эпизоды такого второго круга обычно повторяют первый: встреча с пастухами (или с пастухом), изменение внешнего облика (переодевание), состязание с соперником (стрельба из лука) в сюжете возвращения мужа представляют в сущности вариант аналогичных эпизодов богатырского сватовства.

Создание этого нового варианта облегчается самим содержанием первого тура: поскольку брачная поездка в богатырской

сказке является поездкой за «суженой», указанной герою свыше, он является на брачные состязания со своими соперниками как жених на свадьбу своей нареченной невесты. Мы отмечали уже, что в ряде алтайских сказок о сватовстве («Келер-Куш», «Козин-Эркеш», «Кан-Толо» и др.) ситуация вполне аналогична сюжету «мужа на свадьбе своей жены»: невеста ждет своего суженого в течение семи лет, ее выдают замуж насильно (часто — за богатыря подземного мира, который грозит увезти ее в свое царство), до свадьбы осталось всего три дня, герой приходит на свадьбу в облике «лысого паршивца», в богатырских состязаниях он побеждает и убивает своих соперников. Особенно яркий переходный случай представляет, как уже было указано, казахская сказка «Алеуко-батыр»: здесь богатырь Алеуко обручился со своей невестой в волшебном любовном сне (а потом и при тайном ночном свидании) и приходит, переодетый и неузнанный, на ее свадьбу со слепым великаном Карьке, за которого отец отдает ее насильно; свадебные игры-состязания превращаются в смертельный поединок между настоящим женихом и его соперником-самозванцем.

С точки зрения первоначального единства двух «кругов» повествования особенно интересно отметить, что и об Одиссее, герое древнейшего по времени записи сказания о «возвращении мужа», также сохранилось не вошедшее в гомеровский эпос предание о героическом сватовстве (состязание в беге с женихами Пенелопы).[56] Можно думать, что приурочение сказочных странствований Одиссея к историческим событиям Троянской войны и к циклу рассказов о «возвращениях» (nostoi) ее героев нарушило эту *исконную связь и сделало ненужной «предысторию»* Одиссея и Пенелопы.

В сложении гомеровского эпоса, в частности «Одиссеи», существенная, если не решающая, роль принадлежала ионийским колониям в Малой Азии (*500*, 61). Отсюда следует вести и сюжет возвращения Одиссея и связи этого сюжета со среднеазиатским сказанием об Алпамыше. При этом близость «Одиссеи» и «Алпамыша», особенно в его кунгратской редакции, настолько значительна, что вряд ли можно говорить о случайном совпадении мотивов: «Алпамыш» и «Одиссея» восходят, по-видимому, к общему «восточному» варианту древнего сказочного сюжета. Свидетельство «Одиссеи» позволяет отнести существование этой восточной версии сказания о возвращении мужа по крайней мере уже к VII в. до н. э. (если считать, что «Одиссея» около 600 г. до н. э. была уже зафиксирована в своей окончательной редакции, — *500*, 66). Пути распространения сказания в эту древнюю эпоху истории Передней и Средней Азии пока еще остаются со-

[56] Аполлодор, III, 10, 3; Павсаний, III, 12, 2. См. *488*, 106.

вершенно неясными, однако в свете других аналогичных фактов сходство «Одиссеи» и «Алпамыша» позволяет поставить вопрос о древнейших связях между античной и среднеазиатской культурой.

Западные варианты «возвращения мужа» представляют, по-видимому, самостоятельное и значительно более позднее отложение того же сказочного сюжета, получившее в эпоху крестовых походов, в условиях феодального общества, новый характер бытовой новеллы, местного предания, эпической или церковной легенды со специфической для этой западной версии романической окраской. Героическое сватовство как предыстория «возвращения» наличествует в отдельных случаях и здесь (Добрыня и Настасья, Карл Великий, средневековый роман о Бове, английская поэма «Король Горн» XIII в. и немногие другие); возможно, однако, что иногда эта предыстория имеет здесь вторичное происхождение (как результат включения в рамки авантюрного рыцарского романа).

В качестве второго тура повествования рассказ о похищении жены, добытой богатырскими подвигами, и о возвращении похищенной и мести похитителю неоднократно встречается начиная со второй половины XII в. в немецких эпических поэмах с сюжетом богатырского сватовства («Король Ротер», «Орендель», «Вольф-Дитрих» и др.), обычно с сохранением традиционной ситуации прихода мужа переодетым и неузнанным на свадьбу своей жены с захватившим ее в свою власть соперником (*589*; *544*). Вероятно, и здесь мы имеем дело с использованием в эпосе старинной богатырской сказки о сватовстве. Проф. Фрингс в своих исследованиях по средневековому немецкому эпосу, привлекая для сравнения русские и южнославянские эпические сказания о сватовстве, ставит вопрос о восточном происхождении этой группы сказаний, получившей широкое распространение в средневековом эпосе германских, романских и славянских народов (*504*; *507*; *508*).

Глава IV. ЭПОС ОБ АЛПАМЫШЕ И БОГАТЫРСКАЯ СКАЗКА

Мы проследили развитие сказания об Алпамыше в многовековой устнопоэтической традиции на обширнейшей географической территории, в разные времена и у разных народов, с соответствующим изменением его идейно-художественного содержания, сюжета и образов на пути развития от богатырской сказки к героическому эпосу. Подводя итоги предшествующего анализа, мы можем выделить в этом многообразии четыре группы поэтических памятников со следующими основными различиями.

1. Кунгратская версия (эпическая поэма «Алпамыш» в узбекской, каракалпакской и казахской редакциях). Локализация в Кунграте — Байсуне, в период калмыцких войн; брачные состязания с женихами-калмыками; калмыцкий богатырь Караджан — помощник в сватовстве (с пережиточными чертами друга-изменника); эпизод с пастухом Кайкубатом и калмыцкой царевной; добрый пастух Култай — помощник при возвращении; богатырский сын Ядгар; соперник Ултан-таз (раб или незаконный сын Байбури).

2. Огузская версия («Бамси-Бейрек» и анатолийские сказки). Отождествление Алпамыша (Мамыш-бека, Бамси) с беком внутренних огузов Бейреком; локализация среди огузов (в «Бамси-Бейреке» — перенесение действия в Закавказье, вражда с христианами); брачные состязания жениха с невестой, богатырской девой; помощники в сватовстве — мудрый шаман (деде Коркут) или мусульманский дервиш; Караджан, Кайкубат, Култай, Ядгар отсутствуют. Соперник в «Бамси-Бейреке» — Ялтачук (в сказках — Балтачи), по-видимому, друг-изменник.

3. «Кыпчакская» версия (башкирские и татарские сказки об Алпамыше, казахский «Джелкилдек»). Историческая локализация отсутствует; соперник — табунщик Култаба (Култай), которому герой уступает свою невесту как плату за коня (традиционный стишок — обращение героя к табунщику); состязания частично более архаического характера (в башкирской и в одной из татарских сказок — невесты с женихами); Караджан и Кайкубат отсутствуют; следы Ядгара сохранила татарская сказка.

4. Алтайская версия («Алып-Манаш»). Историческая локализация отсутствует; богатырская сказка содержит мифологические черты (брачная поездка в «страну, откуда нет возврата», река и старый перевозчик; враги — богатыри подземного мира и т. п.); первый круг повествования (чудесное рождение, богатырское сватовство) не сохранился; «возвращение мужа» сильно сокращено; соперником героя является друг-изменник (Ак-Кобен).

Наиболее значительные расхождения этих версий восходят, вероятно, к древнейшим параллельным вариантам сказочного сюжета и касаются следующих важнейших элементов эпической фабулы.

1. Героическое сватовство — состязание между женихами (кунгратская версия) или женихов с невестой, богатырской девой (огузская версия). Мы говорили уже, что второй из указанных типов брачных состязаний является типологически более архаическим, но не получил широкого развития в сказочном эпосе тюркоязычных народов. Черты богатырской девы невеста Алпамыша пережиточно сохраняет и в других версиях. Однако брачные состязания между женихами в кунгратском «Ал-

памыше» опираются на древнюю и широко распространенную традицию тюрко-монгольской, в частности и среднеазиатской, богатырской сказки о сватовстве.

2. Соперник-самозванец — в двух различных вариантах: раб-табунщик Култаба, выступающий как помощник в сватовстве (кыпчакская версия) или названый брат, другизменник Ак-Кобен (алтайская версия с отдельными следами в «Бамси-Бейреке», «Джелкилдеке» и в кунгратском «Алпамыше»).

В кунгратской версии сказание подверглось наиболее значительной творческой переработке. Переработка эта заключается не только в введении новой исторической темы (Кунграт-Байсун — калмыки как враги) и брачных состязаний между женихами по образцу многочисленных сказок о сватовстве. Сказители, сложившие эту новую редакцию, создали такие замечательные образы, окружающие героя и героиню старого сказания, как Караджан, Култай, Ултан-таз, Кайкубат и отчасти Ядгар.

Караджан из друга-изменника превратился в благородного соперника Алпамыша и его помощника в сватовстве.

Култай потерял отрицательные черты раба-табунщика Култабы и, отождествленный по своей роли в сюжете с добрым пастухом, помощником героя при возвращении на родину, сделался членом патриархальной семьи Байбури, его домочадцем и другом Алпамыша.

Роль соперника-самозванца перенесена была с того же табунщика Култабы (Култая) на раба Ултана и получила в новых исторических условиях развивающегося феодального общества более резкую социальную окраску.

Кайкубад, также связанный с образом доброго овечьего пастуха, сказочного «каля» (паршивца) как помощника героя, сделался центром целой серии новых реалистических сцен комически-бытового содержания.

Ядгар, по-видимому, и раньше наличествовал в сказании как богатырский сын Алпамыша (Телемах в «Одиссее» и мальчик Лайджаб в «Гесериаде» выступают в аналогичной роли, как и Баяман в киргизском эпосе «Джаныш и Байыш»). Однако в «Алпамыше» он становится фигурой героической, как юный богатырь, который в минуту тяжелых испытаний для своей семьи покажет себя благородным и достойным сыном знаменитого отца.

Эпизоды героического сватовства и возвращения мужа также наиболее развернуты и богаты деталями в кунгратской версии, в особенности в классической редакции Фазила Юлдашева. Вместе с тем сопоставление этой редакции, с одной стороны, с тюрко-монгольской богатырской сказкой, с другой — с древним гомеровским эпосом показывает, как мы видели, что многие из этих особенностей, несомненно, традиционны, так что последняя, самая новая по времени сложения версия «Алпамыша» (кунгратская редакция XVI—XX вв.) фактически оказывается в ряде

случаев наиболее древней по характеру многих входящих в ее состав элементов.

В то же время происходит качественная трансформация древнего сказания, отражающая глубокие изменения в общественном строе кочевого общества в XVI в., — богатырская сказка с чертами сказочными и частично мифологическими принимает широкие, монументальные реалистические формы героического эпоса.

Сравнение эпоса об Алпамыше в его кунгратской версии (прежде всего классической редакции Фазила Юлдашева) с богатырской сказкой тюркских и монгольских народов (в особенности с одинаковым по сюжету «Алып-Манашем») наглядно показывает существенно новое содержание героической эпопеи.

В «Алпамыше», как героическом эпосе, отсутствуют сказочная фантастика «Алып-Манаша» и других произведений этого типа, мифологический задний фон, мотивировка действия постоянным вмешательством «высших сил», делающих героя сказки пассивным орудием волшебных, магических действий. Чудесное и сказочное отступает в героическом эпосе на задний план, сохраняясь лишь в виде отдельных, изолированных пережитков, в соответствии с народными верованиями и суевериями, как элемент поэтической идеализации героев «давно прошедших времен». Содержание эпоса становится человеческим, хотя это человеческое и выступает в монументальных, героических формах: в «Алпамыше» оно определяется героикой богатырских подвигов, темой героической любви и дружбы, любви к своему роду-племени и к своей родине. Героическое мужество, любовь, красота побеждают в борьбе с враждебными силами, но эта борьба требует героического напряжения всех сил и способностей человека, тем самым обнаруживая и все его возможности.

Элементы сверхъестественного, чудесного, сохранившиеся в эпосе, прикреплены более всего к древнему по происхождению образу самого Алпамыша, как сказочного богатыря — «алпа». Сюда относятся чудесное рождение героя (сведенное к распространенным бытовым суевериям о помощи «свыше», вымаливаемой бездетными родителями), его сказочная неуязвимость (по традиционной формуле: «бросишь в огонь — не горит, ударишь мечом — не режет» и т. д.), его крылатый конь Байчибар, скрывающий под неказистой внешностью свойства сказочного «тулпара», его первый подвиг (стрельба из богатырского лука в верхушку горы Аскар), его магический сон (частично мотивированный опьянением), наконец, такие сказочные черты его облика, как огромный рост, богатырская прожорливость, физическая сила, которая проявляется в сценах битв в обычной для эпоса манере гиперболизации боевых подвигов богатыря, уничтожающего целые полчища врагов. Однако архаические, собственно сказочные черты этого образа выступают в эпосе лишь эпизодически, как, например, сказочная неуязвимость в сцене пленения, засвидетельствованной

уже в алтайской богатырской сказке. В основном, как герой эпический, Алпамыш наделен теми чертами героической человечности — благородством, мужеством и воинской доблестью, мужественной красотой и физической силой, которыми народная фантазия, в соответствии с идеалами воинского века, обычно наделяет своих героев.

Наследием сказки в первой части поэмы является некоторая пассивность молодого витязя, выступающего здесь с чертами героя-увальня: он еще не осознал своей огромной физической силы, Байбури и Култай помыкают им, Калдыргач и Барчин побуждают его к богатырским подвигам, а Караджан заменяет как помощник в решающих брачных состязаниях. Реалистические, человеческие черты его облика ярче выступают во второй части, в сценах «возвращения»: тоска по родине, по родной семье, по любимой Барчин, дружба со старым Култаем, отцовская ласка по отношению к сироте Ядгару.

Богатырскому образу Алпамыша соответствует образ его возлюбленной Барчин. В кунгратской версии Барчин — уже не сказочная дева-воительница, состязающаяся со своими женихами в богатырских играх, как в «Бамси-Бейреке» или в башкирской сказке, но она сохранила черты физической силы и мужества, восходящие к старому сказанию. Недаром Фазил называет свою героиню «богатырской девой» («алп-кыз»); в этом он, несомненно, следует древней традиции, как и в эпизодическом описании физического облика степной красавицы: когда она «достигла совершеннолетия, каждое плечо ее было шириной в пятнадцать аршин». Калмыцким богатырям, угрожающим взять ее силой, Барчин отвечает, что она сильнее их. Когда насильник Кукамон хватает ее за волосы, она берет его за горло, приподымает, подбрасывает в воздух и, повалив на землю, коленом наступает ему на грудь, так что у него изо рта и носа хлещет кровь. Калмык, заглянувший в ее юрту, с ужасом сообщает богатырям, что дочь узбека убила Кукамона.

Барчин изображается сказителем как героическая девушка, полная сознания личного достоинства, готовая бороться за свою любовь и счастье на земле. Обрученный с нею при рождении жених становится, вопреки воле отца, ее личным выбором. Характерны слова, которые Байсары говорит калмыцким женихам, отсылая их к своей дочери: Барчин уже четырнадцать лет, а у узбеков такой обычай, что девушка в этом возрасте сама решает, подходит ей жених или нет.

Но Барчин не теряет своего личного достоинства и перед возлюбленным. Когда Алпамыш приезжает по ее зову в страну калмыков и Караджан приходит к ней как его сват, она не уступает сразу своему чувству, а решает сперва испытать богатырскую доблесть жениха. «Приехал, так приехал, — говорит она Караджану. — Что же, мне теперь ухватиться за его полы и кричать:

Алпамыш приехал?». Чтобы заслужить Барчин, Алпамыш должен показать перед народом свою богатырскую доблесть, победить других женихов в воинских состязаниях, завещанных старым, уже забытым брачным обычаем, показать, что он достоин любви Барчин. «Условия Барчин», следующие прочной традиции брачных состязаний богатырской сказки, получают в интерпретации сказителя новое содержание: становятся испытанием любви и доблести героя, назначенным его невестой.

В самом состязании женихов Барчин принимает деятельное участие, в решающие минуты помогая своему возлюбленному. Когда в конце байги Кокалдаш и Караджан почти у самой цели скачут рядом, стремясь обогнать друг друга, Барчин кличет Байчибара, и конь ее жениха, услышав ее голос, вырывается вперед и первым приходит к цели. Эта сцена, как мы видели, также восходит к традиции богатырской сказки, но сказитель вкладывает в нее живое содержание, личное человеческое чувство. Обращение Барчин к коню любимого необычайно лирично:

Курухайт, Чибар, конь моего тюрп!
Веселей скачи, не отставай, смотри!
Для тебя яйлой высокогорной будь
Белая моя девическая грудь!
Волосы мои на щетку отдаю,
Чтобы чистить шерстку мягкую твою. . .
Конь алмазноногий, первым доскачи,
Снежные холмы грудей моих топчи,
Только с милым другом нас не разлучи! (*15*, 149)

Во время борьбы, когда Алпамыш (в соответствии с традицией разработки подобных сцен в богатырской сказке) не мог сразу одолеть самого сильного калмыцкого богатыря Кокалдаша, Барчин возбуждает его мужество и злость своими насмешками, грозя, что сама вместо него выйдет на единоборство с врагом, и требуя от него напряжения всех сил для богатырского подвига: «Люди от героев дел геройских ждут!» (*15*, 159).

Уже став женой Алпамыша, Барчин снова посылает его на богатырский подвиг в страну калмыков, когда до нее доходит весть о судьбе, постигшей ее старого отца. Байбури не хочет отпускать сына. Тогда Барчин требует от мужа, чтобы он разрешил ей самой ехать в страну калмыков, если он не желает помочь ее отцу. Когда Алпамыш попадает в плен и Ултан-таз становится главой племени кунграт, она мужественно сопротивляется его домогательствам, как прежде — насилию калмыцких женихов. Бекам, пришедшим сватать ее от имени своего нового господина, она отвечает: «Кто вас сделал такими дураками? Я не хочу Ултан-таза! Народ мой, племя мое, что сталось с тобою?». Она возглавляет сопротивление семьи Алпамыша власти узурпатора. «Все мы опираемся на нее, вместо Алпамыша мы говорим теперь Барчин», — заявляет мать Алпамыша.

Героическая борьба Барчин за свою любовь во второй части дастана варьирует и углубляет основную тему первой части — тему любви, завоеванной богатырской доблестью, и верности Алпамыша и Барчин.

Этот идеальный тип героини кунгратского эпоса находится в резком противоречии с официальным мусульманским (можно сказать шире — средневековым) представлением о женщине как о существе подчиненном, осужденном на покорность и рабское подчинение мужчине. У кочевых народов Средней Азии, в отличие от бытовых условий феодального города, женщина пользовалась более независимым и почетным положением. Эпос среднеазиатских народов, сложившийся в патриархальных условиях кочевой жизни, часто изображает жену богатыря как его равноправную, умную и мужественную советчицу и помощницу. Такими чертами наделены, например, Каныкей в «Манасе», Кортка, жена кыпчакского витязя Кобланды, или в более древнюю эпоху — Бурлахатун, жена огузского богатыря Салор-Казана, и многие другие богатырские жены среднеазиатского эпоса. Нравственная стойкость и мужество жены богатыря проявляются в особенности в тяжелые и трудные дни в отсутствие мужа, при вести о его пленении или мнимой смерти, под властью врага-победителя или коварных родичей, угрожающих ей насилием и бесчестием. Среднеазиатский героический эпос, в соответствии с реальными условиями воинского быта кочевников, нередко ставит жену богатыря перед подобными испытаниями, через которые с честью проходит Барчин, как и названные выше героини эпоса.

Рядом с Барчин и другой женский образ поэмы — сестра Алпамыша, Калдыргач, содержит черты исключительного мужества и стойкости в страдании, соединенные с трогательной нежностью и любовью к брату-однолетке. Именно Калдыргач побуждает Алпамыша отправиться на помощь своей нареченной невесте вопреки запрещению отца, грозя, что вместе со своими девушками она засмеет его, если он покинет невесту в трудном положении. Она помогает ему в выборе и снаряжении коня и вместе со стариком Култаем провожает брата в далекий и опасный путь. Выгнанная насильником Ултаном в степь пасти верблюдов, Калдыргач первая находит дикого гуся, прилетевшего на озеро Бабур-коль с письмом от Алпамыша, и посылает Караджана на выручку брата. Алпамыш встречает ее в степи, в рваной одежде и босую, следующую за стадом; сразу узнав брата в незнакомом всаднике, она в слезах бежит за его конем, тщетно прося его назвать свое имя. Она поддерживает Барчин в ее сопротивлении домогательствам Ултана, до конца сохраняя веру в возвращение Алпамыша, и является ближайшей участницей его торжества.

Дружба сестры и брата представляет, как мы видели (см. выше, стр. 232), одну из распространенных тем алтайской богатырской

сказки: брат и сестра вырастают вместе на одиноком кочевье, сестра является спутницей и помощницей брата, дает ему добрые советы, спасает от опасности, освобождает из плена и воскрешает брата, убитого коварными врагами. В огузской версии «Алпамыша», как и в алтайском «Алып-Манаше», фигура сестры отсутствует, но она встречается в «Юсуфе и Ахмеде» и в некоторых других произведениях среднеазиатского героического эпоса (например, в казахской былине «Кобланды-батыр») со сходными чертами мужественной подруги и помощницы, часто с тем же именем Калдыргач или (казахское) Карлыгач (Ласточка). В сказании об Алпамыше создание и широкая реалистическая разработка этого образа является творческим нововведением кунгратских сказителей.

Из остальных членов семьи Алпамыша самостоятельную роль получил его семилетний сын Ядгар, родившийся после отъезда отца в страну калмыков. Фигура богатырского отрока, сына героя, по свидетельству ряда источников (татарская сказка, «Джаныш и Байыш» и прежде всего «Одиссея»), принадлежит к древнему составу сказания о возвращении мужа, во всяком случае его восточной версии. В кунгратском эпосе в «сироте Ядгаре» высокие, героические черты будущего богатыря, сына прославленного отца, соединяются с чертами бытовыми и до некоторой степени сентиментально-идиллическими. Барчин, Калдыргач, старый Култай смотрят на сына Алпамыша, как на свою последнюю надежду и окружают маленького Ядгар-джана («душечку Ядгара») заботливой нежностью. Алпамыш, переодетый дедом Култаем, берет его под свою защиту, дает голодному мальчику «большую мозговую кость», которую тот, радостно смеясь, приносит показать своей матери. Напротив, Ултан видит в нем будущего врага, законного наследника Алпамыша, угнетает и оскорбляет его, избивает камчой, велит бросить его вместо «улака» (козленка) на козлодрание. Бакавул Парманкул, «начальник поварни», вольноотпущенник Алпамыша, чтобы услужить своему новому господину, бьет Ядгара по лицу и выгоняет из тойханы. Враги уже готовятся покончить с Ядгаром (как женихи Пенелопы с Телемахом). Но мальчик упорствует в своем гордом унижении: «Все равно мне лучше умереть, чем терпеть такой гнет», — говорит он мнимому Култаю, который, испытывая его мужество, советует ему покориться насильнику и править в Байсуне вместе с ним. Как вся семья Алпамыша, он тоже верит в скорое возвращение отца и становится его помощником, когда совершает свой первый богатырский подвиг — приносит старый бронзовый четырнадцатибатманный лук Алпамыша, который не может поднять никто, кроме самого героя.

В патриархальном обществе, изображенном в «Алпамыше», высокие и благородные человеческие чувства проявляются более всего именно в таких семейных и родовых связях и отношениях.

Эти семейные связи, облагороженные эпосом, раскрываются здесь во всем своем разнообразии: любовь и верность, соединяющие мужа с женой (Алпамыш и Барчин), дружба брата и сестры (Алпамыш и Калдыргач), нежная забота родителей о своем ребенке (Алпамыш, Барчин и Ядгар), тоска матери в разлуке с сыном (Алпамыш и его старая мать), почтение сына к старику-отцу, в особенности когда он видит его в бедности и унижении (Алпамыш и Байбури). Все эти оттенки простых человеческих чувств и отношений представляют тот реалистический бытовой фон, на котором так рельефно выступает патетическая героика «Алпамыша».

Тема героической любви соединяется в «Алпамыше» с темой дружбы между героями. Такими друзьями-побратимами являются в эпосе Караджан и Алпамыш, и, как обычно в таких случаях в традиции эпоса, их боевой дружбе предшествует поединок между будущими названными братьями, в котором победитель Алпамыш оказывается великодушным по отношению к побежденному. Дружба Караджана с Алпамышем, его роль в сватовстве в качестве помощника Алпамыша — творческое новшество кунгратской версии: в образе Караджана сливаются друг-изменник, пытающийся отнять у героя его невесту, и друг-помощник, участник героического сватовства.

С этим связана противоречивость образа Караджана и непоследовательность в отношении к нему самого сказителя и его героев. Сперва Караджан вместе с другими калмыцкими богатырями выступает в комической роли неудачного жениха Барчин, который, вздумав пленить ее, разъезжает, разодетый по-узбекски, вокруг ее бархатной юрты. Потом, побежденный Алпамышем, он «добровольно» признает его превосходство, «уступает» ему свою невесту, становится его другом и помощником в сватовстве; однако ни Барчин, ни сам Алпамыш не доверяют ему до конца, в минуты трудных испытаний сомневаются в его верности. Калдыргач во второй части поэмы посылает его на выручку брата, которого он разыскивает с трудом и опасностью для жизни, однако Алпамыш из гордости отказывается от его помощи и остается сидеть в зиндане (позднейшая трансформация мотива измены Караджана).

В то же время Караджан наделен в поэме теми же чертами идеальной богатырской силы, благородства и мужества, которые эпос обычно приписывает своим героям. Постоянство в дружбе, верность обету боевого товарищества поднимают его над сородичами с их племенными предрассудками. Но сквозь благородную человечность этого героического образа, созданного узбекскими сказителями, временами просвечивают морально двусмысленные черты.

Вопрос об отношении Караджана к своим соплеменникам в эпосе остается нераскрытым; ради Алпамыша он убивает своих братьев (а в каракалпакской версии — даже собственного сына),

покидает родину и следует за Алпамышем в Байсун. Сказитель-мусульманин мотивирует его поведение по отношению к калмыкам обращением в «правую веру», однако идеологический мотив религиозного фанатизма в эпосе совершенно отсутствует. Среднеазиатский эпос знает таких «обращенных» героев-иноплеменников: это катайский царевич Алмамбет в «Манасе», дружинник и побратим Манаса, его верный друг и соратник, ведущий его дружину на родной Бейджин. Но трагедия отступничества Алмамбета раскрыта в «Манасе» гораздо глубже: сомнения в правоте своего поведения и недоверие окружающих к перебежчику мотивируют и обостряют эту трагедию. В «Алпамыше» она снимается или, вернее, еще не возникает перед сказителем.

Для патриархального демократизма народного эпического творчества характерно сочувственное изображение героев из народной среды, выступающих в роли друзей и верных помощников богатыря. В условиях кочевого быта такая роль обычно принадлежит пастуху. В среднеазиатском эпосе пастух нередко является воспитателем будущего героя, которого по каким-нибудь причинам родители отдают в семью пастуха и который сам пасет стада как пастух (Манас, Идиге, Гороглы в узбекской версии и др.). В воспитании будущего патриархального властителя, справедливого и доброго хана, эпос феодальной эпохи придает особенное значение тяжелому детству, проведенному среди простых людей из народа.

В родственной «Алпамышу» богатырской сказке «Джелкилдек» сына Сарыбая также отдают на воспитание сказочному табунщику Топай-кулю (*296*, ч. III, 138, см. выше, стр. 183).

В патриархальном мире богатырской сказки, в частности в сюжете сватовства и возвращения мужа, добрый пастух нередко является помощником героя. В «Алпамыше» в роли таких помощников выступают старый табунщик дед Култай и молодой овечий пастух Кайкубат, роли и характеры которых дифференцировались в кунградской версии эпоса.

Дед Култай восходит к патриархальному образу старого табунщика Ак-сахала богатырской сказки, к которому молодой герой обращается за советом и помощью и от которого прежде всего он должен получить необходимого для брачной поездки богатырского коня. Кунградские сказители освободили его от роли соперника-самозванца, отражение которой сохранила, как мы видели, «кыпчакская» версия сказания, и создали идеальный образ патриархального раба, верного друга и помощника Алпамыша, во многом напоминающий «божественного свинопаса» Эвмея.

В патриархальной семье Алпамыша дед Култай, его раб, воспитатель и «дорогой друг» («кадрдон»), является домочадцем и почти что родичем героя. «Мы были с ним дорогими друзьями», — объясняет Култай незнакомцу (переодетому Алпамышу) во второй части поэмы. «Незнающие называли Алпамыша сыном Култая; те,

кто знали, звали Култая рабом Алпамыша». «Я разлучен с мо ребенком», — плача, говорит он незнакомцу. Култай также ж возвращения своего господина и не верит в его смерть, и мног пользуясь его доверчивостью, обманывали его ложными слухам Вот почему старик сперва не верит Алпамышу, пока не узнает по знаку на плече: «Мой любимый, душа моя, дитя мое, ты ли это?» — так, плача, приветствует он своего господина. Только одному Култаю решается Алпамыш доверить тайну своего возвращения, и Култай становится его ближайшим помощником при низвержении самозванца Ултана.

Другой пастух, Кайкубат-каль, в еще большей степени может считаться созданием кунгратского эпоса, поскольку связанные с ним эпизоды отсутствуют в других версиях сказания. Веселый и простоватый овечий пастух Кайкубат — одно из отражений популярной в фольклоре тюркоязычных народов фигуры «каля» (паршивца), демократического героя комических народных повестушек и анекдотов, многоликого и противоречивого по своему характеру и идейной направленности — то простодушного, то хитрого, то безобидного и веселого, то протестующего и озлобленного. Он вводит в героический эпос отсутствующий в богатырской сказке бытовой комизм, народный юмор. Это сочетание героики с юмором характерно для широкой реалистической манеры богатырского эпоса. Другим примером аналогичного использования популярного комического образа «каля» может служить каракалпакский эпос «Сорок девушек» (*434*; *329*).

Кайкубат пасет овец Байсары и тоже считает себя домочадцем и родичем Алпамыша, с тех пор как этот последний женился на дочери его хозяина. Алпамыш (согласно традиции богатырской сказки) впервые встречает пастуха на пути в страну калмыков и расспрашивает его о Байсары и его дочери. Самостоятельную, в значительной степени комическую роль Кайкубат получил в эпизоде пленения. Он скармливает Алпамышу баранов своего стада как «калым» за руку дочери калмыцкого шаха, которую Алпамыш обещал отдать ему после своего освобождения из зиндана. Когда Алпамыш таким образом съел все стадо Кайкубата, он учит его воровать. Честный Кайкубат никогда не воровал; он спрашивает у Алпамыша, какому святому молиться при таком деле. Но Кайкубат оказывается плохим учеником. Ночью, пробираясь в чужой загон, он прыгает с крыши и по неосмотрительности попадает в яму, где его немилосердно избивает хозяин дома. Рассказывая Алпамышу о своей неудаче, он проклинает мнимого святого, имя которого, по совету Алпамыша, он произносил во время неудачного прыжка.

Комический характер имеют и сцены между Кайкубатом и калмыцкой царевной. Царевна, поймав пастуха у себя в саду, куда он забрался по совету Алпамыша, велит своим девушкам избить его палками. Зато когда влюбленная в Алпамыша царевна просит

пастуха показать ей дорогу в зиндан, где томится пленник, пастух в отместку требует, чтобы ханская дочь отвезла его туда на своей спине, уверяя, что от боли он не может ходить. Сцена эта сохранилась в большинстве вариантов кунградского эпоса. Ср. в казахской редакции: «Тазша [«лысый паршивец»] решил поиздеваться: протянув обе ноги, уселся ей на шею. Ее косу обратил в поводья. Потребовав, чтобы она посадила его на свою шею, всю одежду скинул с себя. Ударяя ногами по ее грудям, так-то едет он. Едет и говорит: „На горе Карахан, хан мой! Ублажи меня, баловница моя! Тяжесть твоей ноши не давит ли шею твою? Шевелись же, доброе животное, кобылица моя!“. . .» (*259*).[57]

Это торжество демократического героя над ханской дочерью является одним из немногих в «Алпамыше» ярких примеров социального антагонизма феодальной эпохи, проявившегося в новотворчестве кунградских сказителей. Торжество это усугубляется развязкой, когда Алпамыш, победив калмыцкого шаха, сажает на его престол своего друга-пастуха и отдает ему царевну, — мотив, обычный в народных сказках и характерный для их наивного демократизма. Впрочем, Фазил Юлдашев смягчает это социальное противоречие, превращая пастуха в китайского царевича в изгнании, со сказочной золотой косой, спрятанной под головным убором и раскрывающей в развязке его царственное происхождение.

Гротескным бытовым комизмом окрашены образы двух старух — калмычки Сурхайиль, матери Кокалдаша и калмыцких богатырей, и рабыни Бадам, матери Ултана (у Фазила, по-видимому, происходящей из «кызылбашей»).

Злая и коварная старуха, нередко колдунья («мастан кампир»), находящаяся на службе падишаха, — обычный персонаж узбекской народной сказки, а в более позднее время — и народного эпоса, в особенности романического (*165*, 393 сл.). Сурхайиль выступает в этой роли при дворе калмыцкого шаха, и, как обычно в таких случаях, ее коварные интриги направлены против героя. Когда Сурхайиль отправляется к Байбури сватать Барчин для своих сыновей, у входа в юрту она становится жертвой злых собак, срывающих с нее платье. Вернувшись ни с чем, она уверяет любимого младшего сына Караджана, что Барчин любит именно его и ждет его прихода, и он напрасно, щегольски разодетый, разъезжает на коне вокруг ее юрты.

Рабыня Бадам (Бадам-чор), мать Ултана, после воцарения своего сына разыгрывает барыню: она стала теперь называться «госпожа Бадам» (Бадам-бикач), а если кто называл ее по-старому Бадам-чор, у того в наказание вырывали язык. Для Бадам-бикач настали радостные дни: она гордится сыном Ултаном, который

[57] В узбекском «Алпамыше» в переводе Л. Пеньковского сцена эта выпущена, так как содержит непристойные подробности.

стал беком и женится на вдове Алпамыша, и, по обычаю, она сама отправляется по домам соседей и родичей приглашать их на свадебный пир. Но Бадам косноязычна: когда она была еще пастушкой и спала под открытым небом, вороны выклевали ей язык. В свадебных частушках, которые старуха поет с мнимым дедом Култаем (переодетым Алпамышем), этот недостаток речи особенно смешно выступает в традиционном припеве («яй, яй!» вместо «яр, яр!») — комический эффект, прочно сохранившийся, как мы видели, в трех версиях кунгратского эпоса.

В изображении калмыцких богатырей выступают те черты гротескного юмора и гиперболизации, которые сложились в среднеазиатском эпосе при характеристике иноплеменных врагов (обычно калмыков). В этой традиции разработана великолепная сцена борьбы, создание которой (разумеется, в последней, наиболее популярной редакции) узбекские сказители приписывают Амину-бахши, прославленному мастеру гротескно-комического стиля (середина XIX в.).

Образ самозванца Ултана мало разработан, несмотря на интересные социально-исторические черты, возникшие в условиях назревающего в патриархальном обществе «Алпамыша» социального расслоения и антагонизма. Однако для Фазила и других сказителей Ултан остается злодеем и узурпатором, к тому же с чертами иноплеменника (раба из кызылбашей или калмыков). Захватив власть, Ултан-таз выступает не как вождь угнетенных, а как угнетатель и жестокий насильник, и симпатии сказителя остаются всецело на стороне «законного» главы «рода-племени», старого Байбури, и его сына Алпамыша.

Сказочное происхождение «Алпамыша» подтверждается отсутствием в эпической поэме собственно-исторической темы, обычно характерной для героического эпоса в отличие от древней богатырской сказки. Сам Алпамыш — герой не исторический; в этом смысле характерно, что в обширном эпическом цикле «Сорок богатырей», записанном в 1943—1944 гг. от восьмидесятилетнего сказителя Мурун-жырау из Мангышлака, в котором все исторические герои казахского эпоса объединены как «ногайцы» («ногайлы») и отнесены к историческому «веку ногайцев», Алпамыс-батыр остается вне этой циклизации, с племенным обозначением «узбек».

Тема эпической поэмы остается личной, семейно-родовой, как в богатырской сказке, в более широком смысле — племенной (судьба племени кунгрaт, возглавляемого Байбури и Алпамышем), но не исторической и народно-государственной в собственном смысле, как и социальное расслоение и борьба, характерные для феодального общества, лишь поверхностно и косвенным образом отразилась в развитии эпопеи. История входит в древнее сказание как бы обходным путем, вместе с историко-географической локализацией эпоса в Байсуне, среди племени кунгрaт, в период

калмыцких набегов, этого страшного исторического бедствия для среднеазиатских народов, в значительной степени содействовавшего их национально-государственному сплочению в XVI—XVIII вв. Но сами калмыцкие войны также получают в эпосе лишь косвенное отражение — в национальной противоположности узбеков (кунгратцев) и чужеземцев-калмыков. В первой части богатыри-калмыки выступают в рамках сказочного по происхождению сюжета богатырского сватовства в роли женихов-насильников, соперников героя; во второй части старый сюжет возвращения мужа получает новое, весьма актуальное для XVI—XVIII вв. историческое содержание — возвращение героя на родину из калмыцкого плена.

Религиозные противоположности между мусульманами и «язычниками» калмыками, несмотря на отмеченную выше поверхностную мусульманизацию узбекской редакции (см. выше, стр. 150 сл.), играют в эпосе самую незначительную роль. Это свидетельствует о слабом воздействии мусульманства на кочевые народы Средней Азии, что подтверждают даже в XIX в. многочисленные исследователи-этнографы Казахстана начиная с Левшина, Валиханова и Потанина (*212*, 53—54; *80*, 8—10; *280*, 86, и др.).

Родина Алпамыша, бека кочевого племени, — это родные кочевья в верховьях реки Аму; его родной народ — это племя кунграт, семья и родичи, о которых он тоскует в плену и изгнании. Тема любви героя к своему роду-племени, к народу и родине с необычайной теплотой и задушевным лиризмом раскрывается во второй части поэмы, в рассказе о возвращении Алпамыша. Тоска бесприютного странника, возвращающегося из чужой земли, по родному дому и родине превращает последние песни поэмы Фазила в героическую элегию, напоминающую «Одиссею» Гомера и по общему лирическому колориту.

В ряде встреч Алпамыша с караванщиками, сестрой Калдыргач, старым Култаем, матерью, отцом, сыном, наконец, с Барчин этот мотив тесной семейной и родовой связи, тоски по родине и родичам достигает исключительной выразительности и силы.

В отличие от богатырской сказки героическая тема «Алпамыша» развертывается в эпической поэме на широком реалистическом фоне народной жизни, патриархально-кочевого быта скотоводческих племен. Эта эпическая картина придает поэме ярко выраженный национальный характер. Домашний и общественный быт народа, черты его характера, обычаи, обряды и верования отражены здесь с необыкновенным разнообразием, полнотой и красочностью; особенно ярко (в соответствии с содержанием) воспроизводятся свадебные обряды и обычаи: в первой части — сватовство, брачные состязания, тайные посещения невесты женихом до официальной свадьбы, приезд невесты и жениха в дом его родителей, обрядовые игры брачного вечера, а во второй части — многодневный свадебный той (пир) Ултана с обязательными народ-

ными играми — козлодранием и стрельбой в цель — и состязанием парней и девушек в пении олана (свадебных частушек) в вечер, когда Алпамыш, переодетый Култаем, попеременно поет, сперва с матерью жениха, потом с самой Барчин, намекая ей на свое возвращение.

Этот яркий фон патриархальной народной жизни с особенным искусством развернут в классическом варианте Фазила Юлдашева, гармонически сочетающем индивидуальное мастерство с многовековой эпической традицией. Подобно эпосу, приписываемому Гомеру, дастан об Алпамыше в классической узбекской редакции, несомненно, является одним из прекраснейших образцов мирового героического эпоса, с чертами благородной простоты, спокойного величия, патриархальной человечности, свойственными той ранней, «эпической» ступени развития общества, которую Маркс недаром называет прекрасным «детством человеческого общества».

СКАЗАНИЕ ОБ ИДИГЕ

1

Сказание об Идиге имеет широкое распространение у тюркоязычных народов Советского Союза, связанных в своих исторических судьбах с обширной державой Чингизидов и их наследника во второй половине XIV в. — Тимура (Тамерлана), с Золотой Ордой периода ее распадения и с Ногайской ордой, временно объединившей в своих зыбких границах ее кочевые элементы на широком пространстве от причерноморских, крымских и прикавказских степей, от Нижнего Поволжья и Урала до Приаралья и Южной Сибири. Поэма об Идиге была записана в разное время у казахов, каракалпаков, кочевых узбеков, ногайцев, туркмен, башкир, у тюркских народов степного Крыма и Южной Сибири (сибирских татар и горных алтайцев).

Первая запись сказания об Идиге была опубликована уже в 1820 г. в «Сибирском вестнике» как прозаическое переложение одного из казахских вариантов, сделанное известным в свое время писателем Г. И. Спасским, уроженцем и исследователем Сибири. В 1830 г. песни об Идиге записал у ногайцев в Астрахани А. Ходзько; они напечатаны в английском переводе в его книге «Народная поэзия Персии» (*485*, 348—362), посвященной в основной своей части сказаниям о Кёроглы. Обе эти публикации, хотя по времени самые ранние, содержат поздние и плохо сохранившиеся варианты сказания.

К 1841—1842 гг. относится запись казахской версии, сделанная Чоканом Валихановым и его отцом султаном Чингисом в Аман-Карачайском округе от акына из рода кыпчаков Жаман-гула (у Валиханова — Джумагул) и от двух других казахов. Оригинал рукописи Валиханова, опубликованный П. М. Мелиоранским (*234*), и русский перевод Валиханова, впервые напечатанный в его сочинениях, до сих пор остаются наиболее надежным источником для изучения сказания как по филологической тщательности текста, так и по близости содержания варианта к предполагаемому архетипу. Он дополняется сокращенным переводом другого текста, по-видимому ногайского, напечатанного в том же

издании, и рядом заметок Валиханова, относящихся к легендарной генеалогии героя и его сказочному происхождению и детству.

Другим надежным научным источником являются записи В. В. Радлова (1866—1872); из них три от барабинских и омских татар и одна от телеутов (горных алтайцев). К ним присоединились в 1896 г. еще четыре варианта из степной части Крыма. Записи барабинская (*296*, ч. IV, 35—55) и первая из крымских (*296*, ч. VII, 99—121) также принадлежат к числу наиболее полных и хорошо сохранившихся.

Не меньшего внимания заслуживает подробный пересказ (или перевод) ногайской версии, записанный Н. Семеновым на западном берегу Астраханского залива Каспийского моря в 1880—1881 гг. и опубликованный в 1895 г. в его книге «Туземцы Северо-Восточного Кавказа» (*318*, 469—481). Кроме этого очень полного текста и уже упомянутого в сочинениях Валиханова, ногайские варианты печатались в оригинале в хрестоматиях М. Османова (1883) и И. Березина и в переводах или пересказах — в краеве[д]ческих публикациях Г. Ананьева (1900), М. Алейникова (у Г. Н. Потанина, *287*, 320) и А. Горячина. Ногайский матер[иал] заслуживает особого внимания, так как эпические сказания [об] Идиге и ногайских богатырях, его потомках, сложились исторически в Ногайской орде.

Казахские версии, частично при участии родичей Валиханова (Султан-Газина), продолжал записывать Г. Н. Потанин (там же, 294—313). Его прозаические переложения «Идиге» (их четыре) в сюжетных подробностях заметно отличаются друг от дру[га], отклоняясь от истории в сторону сказки, а его попытки истолк[ования] ния происхождения сюжета в свете международных паралле[лей] эпоса и фольклора страдают обычной для этого автора мане[ры] фантастических сопоставлений, что и было в свое время отмеч[ено] В. В. Бартольдом в очень критическом отзыве.[1] Казахский [вар]риант, опубликованный А. Диваевым по рукописи в его «Этно[гра]фических материалах», вып. V (1896) в сопровождении перево[да] на русский язык, также заметно отклоняется от архетипа эпического сказания.

Каракалпакская запись, упоминаемая П. М. Мелиоранским, была сделана в 1903 г. в Чимбае его учеником И. А. Беляевым, но только в 1917 г. она была опубликована в Ашхабаде вместе с русским переводом собирателя (*321*).

Отметим еще более краткие упоминания местных преданий, связанных с легендарными историческими памятниками — курганом Тохтамыша близ Тюмени и могилой Идиге на северном склоне Каратау (*80*, 224; *330*).

---

[1] В. В. Бартольд. [Рец. на кн.:] Г. Н. Потанин. Сага о Соломоне. Томск, 1912. — ЗВОРАО, 1913, т. XXI, стр. 0150—0152. См. теперь: В. В. Бартольд. Сочинения. Т. IV. М., 1966, стр. 369—370.

После Октябрьской революции, с ростом интереса к национальному фольклору и национальным историческим преданиям, научное внимание и к этому эпическому сказанию заметно увеличивается и собирание материала переходит в руки национальных ученых и новых республиканских центров национальной культуры.

В Казахстане классический текст Валиханова—Мелиоранского переиздавался несколько раз с незначительными редакционными поправками и соответствующим научным комментарием: в 1927 г. — Канышем Сатпаевым, позднее выдающимся геологом и президентом Казахской академии наук; в 1934 г. — писателем и литературоведом Сакеном Сейпуллиным; в 1939 г. — Сабитом Мукановым (в сборнике «Batьrlar sьrь», *408*, 23 сл.). Вариант А. Диваева был также переиздан собирателем в сборнике того же названия, объединившем его дореволюционные публикации (*418*); еще раньше текст Диваева был переведен на татарский язык в журнале «Шура» (1917, № 15—16). В фольклорном архиве Казахской академии наук в Алма-Ате хранятся еще пять текстов «Идиге» (один из них — от сказителя Мурун-жырау, 1942, в составе эпического цикла «Сорок богатырей», см. ниже, стр. 375).

Новый каракалпакский вариант записан был фольклористом Каллы Аимбетовым в 1929 и 1934 гг. со слов сказителя Ерполат-жырау (*422*). Более обширный по объему, он также во многом отклоняется от архетипа.

Отрывки из башкирской версии «Идукай и Мурадым» публиковались уже в дореволюционных изданиях в Казани и Уфе (1897—1915). Однако они не привлекли к себе более широкого внимания. В советское время поэма печаталась в башкирских оригиналах в записи народного шэшэна М. Бурангулова в журналах «Октябрь» (1940, № 6—8) и «Красная Башкирия» (1940). В фольклорном архиве Башкирского филиала АН СССР хранятся записи, сделанные писателем Н. Исанбетовым (1929) и тем же М. Бурангуловым (1934—1939), а также сводный вариант «Идукай и Мурадин», подготовленный к печати на основании этих материалов Р. Нигмати и Б. Бикбаевым, насчитывающий 17 «кубаиров» (песен-глав). По мнению башкирского фольклориста Н. Т. Зарипова, в руках составителей находилась, впоследствии, по-видимому, утерянная, рукопись 1762 г., также подготовлявшаяся к печати в сборнике материалов. Если бы эта рукопись нашлась, мы имели бы в ней старейшую запись устного эпического сказания тюркских народов Средней Азии. В 1959 г. к этим материалам присоединилась новая запись языковеда С. Ф. Миржановой.

Несколько текстов «Идиге» были открыты в 1920—1930-х годах у кочевых узбеков. Один из них, под заглавием «Тулумбий» (по имени отца героя), опубликован Хади Зарифовым в его «Хрестоматии узбекского фольклора» (*448*).

Ногайские материалы пополнились в 1958 г. очень полной записью, сделанной в Карачаево-Черкесской [автономной] области молодым ногайским фольклористом Ашимом Сикалиевым.

Новый западносибирский вариант сказания об Идиге был записан в 1919 г. у омских татар казанским фольклористом Н. Хакимовым. К этому варианту акад. А. Н. Самойлович написал в 1938 г. предисловие, сохранившееся в архиве Казанского филиала АН СССР.[2] Ученик и преемник по кафедре проф. П. М. Мелиоранского, А. Н. Самойлович осуществил намерение своего учителя «подвергнуть сравнению» известные ему версии сказания. Значительно раньше, в 1911 г., он предложил эту работу как тему медального сочинения своим ученикам по Петербургскому университету. Медаль получил студент П. А. Фалев, выдающийся молодой тюрколог, скончавшийся в Ташкенте в раннем возрасте (1922). Его работа, готовившаяся к печати после его смерти, в 1927 г., осталась неопубликованной, но следы его занятия этой темой, в частности — в связи с ногайским фольклором, которым он занимался специально, содержат его лекции по «Введению в изучение тюркских языков и наречий», напечатанные в Ташкенте на правах рукописи в 1922г. (*361*).

Отдельную главу сказанию об Идиге посвятил акад. А. С. Орлов в своей популярной книге о казахском эпосе (*259*), написанной в годы эвакуации в Алма-Ате. А. С. Орлов дает подробное переложение одной из казахских версий, с замечаниями,касающимися исторических корней сказания и особенностей его поэтической формы.

Из зарубежных тюркологов сказанием об Идиге занималась Саадет Чагатай (Анкара). Она опубликовала в 1957 г. обширный текст, записанный в Анкаре от одного старика, переселившегося в молодые годы в Турцию из крымских степей, сопроводив его немецким переводом и сравнением тех вариантов сказания, которые были ей доступны (*479*).

Общее число опубликованных текстов сказания превышает в настоящее время 30 единиц, из них 15 сохранилось только в переводах или пересказах. К ним следует присоединить отмеченные выше архивные материалы. Сопоставляя между собой перечисленные версии и варианты, мы можем попытаться восстановить архетип сказания, подвергшийся, в процессе устной традиции, очень значительным переработкам. Ближе всего к предлагаемому архетипу, по-видимому, текст Валиханова—Мелиоранского, поддержанный свидетельствами ногайской версии Н. Семенова и двух записей Радлова, нами выделенных, крымской и сибирской. При обилии материала мы не считаем возможным в кратком очерке предлагать жесткую реконструкцию первоначального сюжета,

[2] Опубликовано в кн.: Тюркологический сборник. 1972. М., 1973, стр. 186. — *Ред.*

но мы наметим те черты его, которые представляются древними, отмечая соответственно и не сводимые к единству различия между ними.

2

По одной версии сказания отцом Идиге был Кутлу-кия (или Кутлу-кая), сокольничий хана Тохтамыша. Соблазненный подарками царя Са-Темира (шаха Тимура — Тамерлана), он дал ему одно из яиц, снесенных соколом чудесной породы, которым особенно гордился Тохтамыш. Узнав о проступке своего сокольничего, разгневанный Тохтамыш велел казнить не только его, но и всю его семью. Младенца Идиге спасает друг (или молочный брат, «эмчек») его отца (Эсебий). Он подменяет обреченного на казнь младенца своим собственным сыном и воспитывает сына Кутлукия, как своего.

По другой версии сказания Идиге — сын мусульманского святого, имя которого Баба-Туклас (или Баба-Тохты) Чачли Азиз (или Чачти-Азиз, Шашли-Азиз — «волосатый святой»). В некоторых вариантах (вероятно, первоначальных) этот персонаж является не отцом, а предком, от которого Идиге ведет свой род. Святой, совершая однажды омовение у источника, увидел трех лебедей (или голубей), которые, опустившись на берегу, сбросили с себя свои лебединые одежды («кеб») и стали купаться. Заглядевшись на их красоту, святой похищает одежду купальщиц. По просьбе двух старших он отпускает их на волю, но младшая соглашается стать его женой при условии, что он не будет смотреть ей на голову, когда она чешет волосы, под мышку, когда она снимает рубаху, и на ноги, когда она разувается. По истечении некоторого времени Баба-Туклас нарушает запрет, и тогда он замечает, что у его красавицы череп прозрачный, под мышкой просвечивают легкие, а ноги птичьи (или с копытами). Жена, узнав, что тайна ее открыта, покидает мужа, но, улетая, она сообщает ему, что у нее во чреве младенец; когда он родится, она оставит его в безлюдной степи в указанном месте (в стране Миср, т. е. в Египте, на берегу Нила), где найдет его отец. Баба-Туклас следует этому указанию и в положенное время находит младенца.

Этот рассказ также имеет варианты. Вместо трех лебедей Баба-Туклас встречает на берегу красавицу, которая золотым гребнем расчесывает золотые волосы. Она ныряет в воду, он следует за ней, находит ее в подводном царстве, где она становится его женой на тех же условиях. Дальнейшее течение рассказа совпадает с предыдущим.

Существуют контаминированные версии, в которых героем рассказа о трех лебедях (или о подводной деве) является не Баба-Туклас, а тот же Кутлу-кия, опальный вельможа Тохтамыша,

причем обручение его с девой-лебедью совершается после его изгнания Тохтамышем (так — в крымских записях Радлова).

Детство Идиге, независимо от обстоятельства его рождения, изображается во всех версиях одинаково. Герой вырастает в бедности, пастухом (отдан на воспитание пастуху или бедной старухе). Он играет с другими мальчиками, которые выбирают его царем. Семилетний Идиге в этих играх уже обнаруживает свою мудрость. Когда проходят мимо двое приближенных хана Тохтамыша, дети по наущению Идиге отказываются встать, чтобы приветствовать их. На вопрос о причине такого поведения Идиге отвечает за всех: «Вставать надо перед старшим, вас двое, нас много (20 человек), сосчитайте наш возраст, мы — старше вас».

Вельможи, пораженные ответом мальчика, решают поставить на его решение спорное дело, с которым они шли к хану. Один из них — Кен-Джанбай (Джанбай, Жанбай) из рода кенегес, другой — охотник Кокджальди. На своей земле на берегу р. Яик (Урал) Джанбай увидел зайца и побежал домой за оружием с намерением подстрелить дичь. Тем временем Кокджальди убил зайца и взял его себе. Идиге велит одному из детей держать зайца примерно на том расстоянии, на котором его увидел Джанбай, а Джанбаю — стрелять в зайца; если он попадет в ребенка, пусть платит «за кровь» («кун»), если выстрелит мимо, заяц останется у охотника, если же попадет в зайца, он получит его по праву. Джанбай попадает в цель и, восхищенный мудростью младенца, докладывает о нем Тохтамышу, который признает это решение справедливым и правильным.

Следующие «суды» Идиге частично различаются в различных вариантах сказания. Существуют также отличия в том, произносит ли Идиге тот или иной приговор еще пастухом или позднее; при дворе Тохтамыша или в последние годы жизни, после ссоры со своим сыном Нуреддином.

1. Четырем братьям досталась в наследство хромая скотина (коза), которая произвела потраву. За это братьям приходится платить пеню (400 тиллей). Они просят Идиге определить долю каждого. Идиге, узнав, что каждому из тяжущихся принадлежит по ноге козы, причем младшему — хромая нога, а старшему, — кроме того, и голова, возлагает на долю старшего двойную пеню (200 тиллей), потому что «голова вела все тело», на второго и третьего — ординарную (по 100 тиллей), а младшего освобождает от уплаты. Старшие братья, недовольные решением, жалуются Тохтамышу, который снова вынужден признать справедливость и мудрость решения пастуха. В некоторых вариантах по этому мудрому приговору Нуреддин узнает изгнанного им старика-отца и спешит признать свою вину перед ним.

2. Две женщины спорят о ребенке, одна отнимает его у другой, утверждая, что он был у нее украден в младенческом возрасте. Идиге предлагает обеим матерям держать ребенка за ручки и

приказывает рассечь его мечом, чтобы каждой дать ее долю. Обманщица готова согласиться, но настоящая мать предпочитает отдать ребенка своей сопернице. Этот рассказ известен из Библии, где мудрое решение приписывается царю Соломону.

3. Вариантом спора двух женщин является спор двух мужчин о верблюжонке. Один из спорящих утверждает, что в стаде другого он узнал четырехлетнего верблюжонка, пропавшего у него годовалым сосуном. Идиге велит спорящим привести верблюдиц-маток и подвергает верблюжонка жестокому истязанию (или приказывает утопить его в реке). Когда верблюжонок поднимает рев, настоящая мать-верблюдица отвечает ему своим криком.

4. Девушка обвиняет парня в том, что он насильно отнял у нее кольцо и девичью честь. Идиге дарит девушке тюбетейку, а парню велит вырвать подарок из ее рук. Девушка оказывается сильнее, и это решает спор.

Тохтамыш, до которого неоднократно доходили вести о мудрости мальчика Идиге, по совету Джанбая призывает его ко двору. Идиге становится сокольничим или телохранителем хана и пользуется его особым расположением. Это вызывает зависть других вельмож. По другим версиям, Идиге возбуждает к себе нерасположение ханши (или ханской дочери), отвергнув ее любовь. Ханша обращает внимание Тохтамыша на то, что он боится Идиге, так как при его виде невольно приподымается с сидения (или вздрагивает). Желая убедить хана в том, что это так, она прикалывает его халат к подушке, на которой он сидит. При появлении Идиге хан действительно приподымается вместе с подушкой. Убежденный приближенными, Тохтамыш принимает свою невольную робость как предзнаменование того, что ему грозит от Идиге смертельная опасность, и решает извести своего любимца. В некоторых версиях о грозящей опасности хана предупреждает вещий сон. Ханша два раза подносит Идиге загрязненный или отравленный напиток, но ему удается, благодаря своей осмотрительности, избежать опасности.

После такого знамения хан, еще более напуганный, приглашает Идиге на пир, во время которого воины, поставленные у входа в юрту, по знаку повелителя должны убить Идиге. Об этом замысле хана и его приближенных Идиге предупреждает его друг Ангусын (по другим версиям — Джанбай). С помощью друга Идиге подрезает левые стремена у коней, оставленных стражей на привязи, лишая ее возможности преследовать беглеца. Сам он во время пира, по знаку, поданному другом, спасается из юрты через дымовое отверстие, садится на оседланного коня и бежит к Са-Темиру вместе с несколькими удальцами.[3]

[3] Отметим, что таким же образом, подрезав заранее стремена у лошадей своих преследователей, спасает свою жизнь в шотландской исторической легенде Роберт Брюс (Robert Bruce, XI в.); глава восстания против власти Англии.

Растерянный хан созывает своих приближенных на совет и каждого из них по очереди спрашивает, что делать. (Иногда сцена совещания хана с вельможами предшествует бегству Идиге). Джанбай советует призвать ко двору мудрого старца, прорицателя и певца, Сабра Джирау (Суп-Джирау, Сафар-дау, Пардзак и др.), который прожил 120 (180, 500, 1000) лет и может предвидеть будущее. За стариком отправляют послов, его привозят в совет торжественно и с почетом, подвязывают его беззубую челюсть. Вещий старец поет песню, предупреждая Тохтамыша о будущей победе Идиге, который захватит его страну и престол, разграбит его имущество, заберет его стада и коней, возьмет насильно в жены его дочерей, прекрасных Ханеке и Тенеке. Он советует хану помириться с Идиге, пока тот не переправился через Итиль (Волгу), и вернуть его. Хан посылает в погоню за Идиге Джанбая с отрядом богатырей. Они настигают беглеца на берегу Итиля. Стоя на разных берегах реки, они обмениваются речами. Джанбай уговаривает Идиге вернуться, обещая ему от имени Тохтамыша всякие почести, но Идиге отклоняет предложение, поносит самого Джанбая и обещает отомстить Тохтамышу, вернувшись на родину с войсками Са-Темира.

Идиге с товарищами уходит в степь «казачить». Здесь ему встречается богатырь-великан Кабардин-Алп (Хан Кабардин, сын дива Кабантин-Алп, Чуюн-Кулак-дяу — «див Чугунное ухо» у Потанина, в башкирских вариантах — калмыцкий богатырь, в сибирских—русский богатырь Анисим). Этот богатырь похитил красавицу, дочь Са-Темира. Вместе со своей дружиной Идиге поступает на службу к Кабардину. С помощью красавицы ему удается хитростью победить Кабардина. Он пронзает его стрелой во время богатырского сна, в то время как дочь Са-Темира открывает ему полу шатра. После этого красавица становится его женой. С ней вместе он приходит к Са-Темиру и остается жить у него.

Через много лет Идиге вспоминает о долге мести Тохтамышу и просит помощи у Са-Темира. В этом походе вместе с Идиге участвует его сын Нуреддин (Нурадин, Нурали, Мурадин), рожденный от дочери Са-Темира. В большинстве вариантов он является главным мстителем. Иногда о нем рассказывают, что, когда он играл в альчики (бабки) с другими детьми и показал им свою силу, кто-то сказал ему с упреком, что лучше было бы ему отомстить за обиду, нанесенную его отцу Тохтамышем. При приближении отца и сына Тохтамыш, покинутый своими эмирами (иногда — по предательскому совету Джанбая), бежит. В жалобной песне он оплакивает свою тяжелую участь. Он скрывается от преследователей в камышах на берегу озера, где его выдает крик болотной птицы (чибиса). Нуреддин настигает его и, одолев в поединке, отрубает ему голову, которую привозит как трофей.

После победы между отцом и сыном происходит ссора из-за дочерей Тохтамыша, ставших добычей победителей. Нуреддин

хотел оставить себе младшую, но отец в его отсутствие завладел обеими (в некоторых вариантах столкновение вызвано клеветой или интригами Джанбая). Нуреддин в гневе бьет отца своим кобызом и выбивает ему глаз. Отец упрекает его в трогательной песне, напоминая сыну о любви, которой он был окружен в детстве. Долгое время они кочуют врозь, покуда Нуреддин (заболев тяжелой болезнью или, в других редакциях, получив доказательство доброты и мудрости отца) не является к старику с повинной и не получает прощение.

Мстителем за Тохтамыша является его сын Кадырберди. По одному варианту сказания он насмеялся над Идиге и его сыном, войдя хитростью в их юрту и опозорив их тем, что сел на спину старого Идиге. Отец и сын, посрамленные, умирают от горя. По другому варианту Кадырберди (с помощью изменника Джанбая) заманил безоружного Нуреддина в засаду. Когда Нуреддин вошел в его шатер, он усадил своего врага на ковер, постланный на гвоздях (на остриях ножей), и стал допрашивать его о судьбе своих родичей. Несмотря на испытываемую муку, Нуреддин с надменностью хвалится своими подвигами. Кадырберди отрубил ему голову и тем отомстил за отца. По ногайскому варианту Семенова и некоторым другим победитель, восхищенный храбростью своего пленника, помирился с ним, и Нуреддин, признав себя вассалом Кадырберди, получил улус в ногайских степях.

Несмотря на отмеченные нами попутно различия в деталях развития сюжета, основная последовательность событий исторической легенды остается одинаковой, если она не разрушена процессом перерождения эпоса в сказку, о котором будет сказано ниже: чудесное происхождение и детство Идиге; его служба у Тохтамыша и бегство к Са-Темиру от несправедливых преследований хана; эпизод его «казачества» и встреча с алпом Кабардином и дочерью Са-Темира; его возвращение спустя много лет вместе с Нуреддином и месть Тохтамышу; ссора между Идиге и его сыном; возвращение сына Тохтамыша Кадырберди и его победа над Идиге и Нуреддином.

Однако сходство это не ограничивается общим сюжетным содержанием: оно распространяется и на основные стихотворные партии повествования («песни» — по-казахски *жыры*), чередующиеся с прозаическим рассказом. Такая смешанная эпическая форма, как это видно на ряде примеров архаических богатырских сказок народов Южной Сибири, искони существовала у тюркоязычных народов рядом с чисто стихотворной (типа киргизского «Манаса»), что, конечно, не исключает многочисленных примеров позднейших пересказов стихов в форме прозаических сказок (типа русских «побывальщин»). К большим песенным партиям, прочно сохраняющимся в самых отдаленных районах, где бытует поэма, от Сибири до Крыма, относятся: обращение Тохтамыша к своим вельможам за советом, что делать с Идиге; пророчество старца

Суп-жырау; диалог между Джанбаем, посланным вернуть Идиге, и этим последним на берегу Итиля (Волги); предсмертный плач Тохтамыша; жалоба Идиге на обиду, нанесенную ему любимым сыном Нуреддином, и некоторые другие. Различия в объеме этих партий, отмеченные в статье А. Н. Самойловича, свидетельствуют о возможности расширения, пропусков и вариаций, характерных для устного народного творчества. Однако наличие между ними текстуальной близости позволяет предполагать, что современные варианты эпического сказания восходят к одному общему источнику — народной эпической поэме, сложенной певцом, обработавшим в художественной форме устные предания о популярном герое.

Наиболее значительные расхождения наблюдаются в первой, вступительной части поэмы (происхождение и детство Идиге), которая во всех редакциях имеет прозаическую форму. Весьма вероятно, что эта часть — происхождения более позднего, причем в устном предании, не связанном стихотворным размером, конкурировали различные местные варианты.

3

В основе эпических сказаний об Идиге лежат исторические события, относящиеся к концу XIV—началу XV в., периоду усиливающегося политического распада Золотой Орды и утверждения на Востоке новой мировой державы Тимура (Тамерлана) с центром в Средней Азии. Об этих событиях подробно рассказывают современные им историки и летописцы, восточные (персидские, арабские, а также более поздние — турецкие и татарские) и западные (русские и литовско-польские летописи и хроники).[4] В зависимости от круга своих территориально-политических интересов, национальных и партийных пристрастий и оценок они описывают ту или иную часть событий с различной степенью полноты и объективности, но в целом критическое сопоставление источников позволяет восстановить довольно полную картину всей совокупности событий, послуживших основанием для развития эпического сказания.

Персидские историки XV в. — Низам-ад-дин-Шами («Книга побед», 1501—1502), Муин-ад-дин-Натанзи (так называемый «аноним Искендера», 1413—1414), Шереф-ад-дин Йезди («Книга побед» — закончена в 1424—1425 г.), Абд-ар-Раззак Самарканди («Из места восхода двух счастливейших звезд и места слияния двух морей», закончено между 1470—1476 гг.) писали историю Тимура и Тимуридов и рассматривали события в Золотой Орде только в той части, в которой они входили в эту историю. Походы Тохта-

[4] Арабские и персидские историки, писавшие о Золотой Орде, переведены в извлечениях В. Тизенгаузеном (*343*).

мыша и Идиге на Москву или битва при Ворскле выходят за пределы их кругозора (о последней смутное упоминание имеется только у «анонима Искендера» — *343*, т. II, 133). Персидские историки пишут при дворе и во славу Тимура и его династии, опираясь при этом в значительной степени на официальные источники — на дневники и описания его походов, составленные придворными летописцами. Этим определяется их точка зрения на события.

К персидским историкам примыкает в основном и хивинский хан Абулгази в своем «Родословном древе тюрков» (ок. 1663 г.), хотя в его распоряжении кроме перечисленных источников были, по-видимому, и другие, нам пока не доступные (7, 142—143, 157).

Из арабских историков событий в Средней Азии касаются Ибн-Хальдун (умер в 1406 г.) в «Книге назидательных примеров» и в особенности Ибн-Арабшах (1388—1450) в «Чудесах предопределения в судьбах Тимура». Ибн-Арабшах родился в Дамаске и в 1400 г. двенадцатилетним мальчиком, при взятии этого города, был уведен в плен войсками Тимура в Самарканд. Здесь он овладел практически языками персидским, тюркским и монгольским, побывал в Хорезме, Сарае, Астрахани и в Крыму, оттуда попал в Адрианополь, служил султану Мухаммеду I, сыну Баязида, вел его переписку на арабском, тюркском, персидском и монгольском языках, переводил для него книги с арабского и персидского на тюркский, в 1421 г. перебрался в Дамаск, в 1429 г. — в Каир, где прожил последние годы своей жизни.

Свидетель последних лет царствования Тимура, Ибн-Арабшах относится к нему резко враждебно и своей критикой часто поправляет и дополняет официозно-панегирические персидские источники. Политические отношения, о которых персидские историки говорят с гораздо большей ясностью, отодвигаются отношениями личными между главными героями исторических событий. На первом плане в делах, касающихся Золотой Орды, стоят кроме Тимура Тохтамыш и Идиге. Борьбой между этими последними определяется ход исторической драмы. К Идиге Ибн-Арабшах относится с явной симпатией. Многое из того, что он рассказывает о нем и Тохтамыше, почерпнуто, несомненно, из устных источников. Ибн-Арабшах находился в Средней Азии и в Золотой Орде в 1400—1411 гг., в период наибольшей славы Идиге, после окончательного разгрома Тохтамыша и победы на Ворскле над Витовтом, когда знаменитый эмир был единовластным повелителем на Орде. Вокруг событий, связанных с его возвышением и борьбой против Тохтамыша (1389—1399), уже слагалась поэтическая легенда, зафиксированная Ибн-Арабшахом в ее первой стадии и позже обработанная в эпической форме народными певцами. Арабские летописцы Бедреддин Элайни (1361—1451), Эльмакризи (1365—1442), Эласкалани (1372—1449), Эласади (1377—1448), писавшие в Каире и в Дамаске, частично дополняют перечислен-

ных выше персидских и арабских авторов эпизодическими известиями о политических связях Тохтамыша, Идиге и Тимура с Ближним Востоком (*343*, т. I, 531).

Картину отношений Золотой Орды с Восточной Европой, с Русью и Литвой дают только западные источники — русские летописи и польско-литовские хроники (хроника историка Длугоша, использованная уже в этом плане Карамзиным). Русские летописи (Новгородская, Псковская, Ростовская и Архангельская, в особенности Никоновский свод) подробно рассказывают о походе Тохтамыша и Идиге на Москву, о битве на Ворскле, и значительно менее полно — о внутриполитических делах Золотой Орды (борьба Мамая, Тохтамыша и Идиге). Таким образом, восточные и западные летописцы и историки в территориальном отношении дополняют друг друга. Упоминают об Идиге как о правителе Золотой Орды и западноевропейские путешественники, с разными целями проникавшие на Восток: Клавихо, посол кастильского короля Генриха III, побывавший в Закавказье, Персии и Средней Азии в последние годы царствования Тимура (1403—1405) и оставивший дневник своего путешествия («Жизнь и деяния Великого Тамерлана»), и немецкий авантюрист баварец Шильтбергер, взятый в плен турками в 1395 г. и вернувшийся на родину в 1427 г. («Путешествие Шильтбергера на Восток»).

Все названные источники с большей или меньшей полнотой рассказывают об исторических событиях, послуживших основой эпической легенды, — о долголетней борьбе между Тохтамышем и Идиге, ближайшим участником и окончательным вершителем которой был Тимур.

Исторический Токтамыш (Тохтамыш русских летописей) был татарским царевичем, потомком Чингиз-хана. Арабские историки, менее достоверные в вопросах генеалогии, называют его сыном хана Золотой Орды Берди-бека (Ибн-Халдун). Согласно персидским источникам, отцом Тохтамыша был Тули-Ходжа — брат или дальний родственник Урус-хана, тогдашнего властителя Белой орды (восточной части ордынских владений). Урус-хан казнил Тули-Ходжу, но пощадил его сына ввиду его малолетия (аноним Искендера).

Золотой Ордой после смерти Берди-бека управлял известный из русской истории Мамай, один из монгольских эмиров, женатый на дочери Берди-бека; по своему произволу он назначал ханов из династии Чингизидов, оставаясь сам фактическим правителем государства. В период с 1360 по 1380 г. в Золотой Орде сменилось 14 ханов и происходили непрерывные междоусобицы крупных эмиров, отстаивавших независимость своих феодальных уделов («улусов»). Мамаю не удалось восстановить единства государства, осужденного на распад внутренними противоречиями между землевладельческими и городскими оазисами и кочевой степью (военная эксплуатация разноплеменного оседлого населения, стояв-

шего на гораздо более высокой ступени развития, чем господствующая феодальная верхушка). В Астрахани правил Хаджи-черкес, в Белой орде — Урус-хан, который в конце концов завладел и Сараем, столицей Золотой Орды, и изгнал Мамая в его крымский улус.

Молодой Тохтамыш, находившийся сперва у Урус-хана, вскоре нашел прибежище и поддержку у Тимура и с его помощью пытался утвердиться в Белой орде. Однако, несмотря на военную помощь Тимура, в столкновениях с ханами Золотой Орды (Урус-ханом и его преемником Тимур-Меликом) Тохтамыш несколько раз терпел поражения. Только в 1380 г., когда Мамай был разбит великим князем Московским Дмитрием Донским на Куликовом поле, Тохтамыш, при поддержке Тимура, овладел Золотой Ордой и Сараем, откуда в 1382 г. он предпринял свой известный из русской истории поход на Москву.

С воцарением в Золотой Орде Тохтамыша начинается борьба за власть между ним и его прежним покровителем Тимуром. Персидские историки приписывают инициативу недоброжелательства и враждебных действий Тохтамышу. Их сообщения подтверждаются изложением Клавихо, который говорит о вторжении Тохтамыша во владения Тимура. Арабские летописцы (Эльмакризи, Эласкалани, Эласади, Элайни) упоминают о посольствах Тохтамыша к султану Египетскому и в Дамаск (в 1385 и 1393—1395 гг.) с предложением союза против Тимура. «. . . И прибыли в Дамаск послы Тохтамыш-хана, овладевшего землями Узбековыми, и сказали, что хан просит, чтобы он (султан) был с ним (Тохтамыш-ханом) одною рукою против бунтовщика Тимур-ленка», — сообщает Элайни (1393—1394) (*343*, т. 1, 531). Весьма возможно, что Тохтамыш как Чингизид смотрел на себя как на законного главу монгольской империи Чингиз-хана, в то время как Тимур, со своей стороны, видел возможного соперника в монгольском царевиче, обязанном ему своим возвышением, в особенности после того как Тохтамыш объединил под своей властью обе Орды и стал действовать независимо.

При Тимуре политический центр монгольской империи переносится из Золотой Орды в более развитые в экономическом и общественном отношении среднеазиатские владения Тимура. Сильная и независимая Золотая Орда была постоянной угрозой для великого завоевателя. Поэтому он старается подчинить себе это окраинное государство, сделать золотоордынского хана своим вассалом и с этой целью неизменно поддерживает оппозицию против собственных ставленников, как только они проявляют признаки независимости. Подобно тому как он сперва поддерживал молодого Тохтамыша против Урус-хана и Мамая, он в дальнейшем будет поддерживать Тимур-Кутлука и Идиге против Тохтамыша и в конце своей жизни — того же Тохтамыша против Идиге, ставшего тем временем фактическим правителем Золотой Орды.

Трения между Тохтамышем и Тимуром возникли, по-видимому, из-за пограничных владений на Кавказе и в Хорезме. В дальнейшем ходе этого конфликта выдающуюся роль сыграл Идиге.

Идиге (у восточных историков — Идигу, или Идику, в русских летописях — Едигей) происходил, согласно персидским источникам, из племени мангыт (по Абулгази, из ак-мангытов, т. е. «белых мангытов»), как это подтверждается и позднейшими родословными ногайских князей, считавших себя его потомками. Изолированный и, вероятно, ошибочный характер имеет свидетельство Ибн-Арабшаха, который производит его род от племени кунграт (может быть, по матери?). Идиге был одним из эмиров Тохтамыша. Ибн-Арабшах называет его «одним из главных эмиров левой стороны» (т. е. начальников левого крыла монгольской армии). Абулгази, в соответствии с эпической традицией и, может быть, под ее влиянием, называет отцом Идиге Кутлук-Кия. Согласно его сообщению, сестра Идиге была замужем за Тимур-беком (ханом Тимур-Меликом), предшественником Тохтамыша и отцом царевича Тимур-Кутлука, который впоследствии вместе с Идиге отъехал от Тохтамыша к Тимуру и с помощью последнего завладел золотоордынским престолом. С другой стороны, более ранние персидские исторические источники (аноним Искендера и опирающийся на него Абд-ар-Раззак Самарканди) называют отцом Идиге некоего Балтычака (или Балынчака), главного эмира хана Тимур-Мелика.

Когда Тимур-Мелик был побежден и убит Тохтамышем, так рассказывает аноним Искендера, Балтычака, «закованного и пленного, привели ко двору Тохтамыша». «Так как его верность и добросовестность славились, Тохтамыш сказал ему: „Если ты признаешь меня своим государем, то ни на один волос я не уклонюсь от оказания почета и уважения к тебе и вручу поводья распоряжения царством и имуществом в руки твоей заботы". Балтычак задрожал и ответил: „Если бы руки мои не были связаны, я ответил бы тебе. Пусть ослепнет тот глаз, который может видеть тебя на месте своего государя. Если в твоих руках власть, то прикажи, чтобы меня также казнили, чтобы голову государя положили на мою голову и тело его на мое тело, дабы, если я не умер ранее его, то уже раньше его был бы предан праху". Тохтамыш удовлетворил его просьбу» (*343*, т. II, 132).

Персидские источники называют имя Идиге рядом с именами царевичей — Чингизидов, перебежавших от Тохтамыша к Тимуру (Тимур-Кутлук-Оглан, сын хана Тимур-Мелика, и Кунче-Оглан). Все они были «старинными врагами Тохтамыш-хана» и «пришли искать убежища у Тимура» (там же, 118). Если основываться на приведенных сведениях анонима Искендера и Абулгази, которые расходятся лишь в деталях, Идиге был связан с Тимур-Кутлуком через отца, служившего отцу царевича Тимур-Мелику. По рассказу Абулгази, Идиге ждал только совершенно-

летия царевича, чтобы покинуть Тохтамыша, и бежал к Тимуру через шесть месяцев после бегства Тимур-Кутлука. Ему самому, как устанавливает В. В. Бартольд, было в это время уже за сорок лет (*45*, 801). По всему дальнейшему ходу событий можно полагать, что он руководил поступками будущего претендента на золотоордынский престол.

В изложении Ибн-Арабшаха, которое, как уже было сказано, явно сочувственно Идиге и богато полулегендарными подробностями, эти политические отношения уже забыты и конфликт, как в позднейшем эпическом сказании, всецело переносится на личную почву: Тохтамыш несправедливо заподозрил Идиге в измене и тем заставил его перебежать к Тимуру. Рассказ Ибн-Арабшаха в своем анекдотическом плане близок к поэме и основан, вероятно, на устных источниках.

«Эмир Идику был у Тохтамыша одним из главных эмиров левой стороны, (одним) из вельмож, избиравшихся во время бедствий для устранения их, и из людей здравомыслия и совета; племя его называлось кунграт. . . Заметив со стороны своего владыки перемену в расположении (к нему), Идику стал бояться за себя, и так как Тохтамыш был свирепого нрава, то он (Идику), опасаясь, чтобы несчастье не настигло его внезапно, постоянно остерегался его и всегда был наготове бежать, коли увидел бы, что это нужно. Он стал наблюдать и следить за ним, ухаживать за ним и льстить ему, но в одну из ночей веселия, когда звезды чаш кружились в сферах удовольствия и султан вина уже распоряжался пленником ума, случилось, что Тохтамыш сказал Идику, — а огонь разумения то потухал, то вспыхивал: „(Настанет) для меня и для тебя день, (когда) ввергнет тебя беда в нищету, придется тебе после трапез жизни поститься, и наполнится глаз существования твоего сном от действия гибели". Идику старался обойти его и стал шутить с ним, говоря: «Не дай бог, чтобы владыка наш, хакан, разгневался на раба неповинного и дал завять деревцу, которое сам насадил, или разрушил основание (здания), которое сам построил". Затем он (Идику) выказал наружно смирение, покорность, убожество и принижение, но, убедившись в действительности того, что он подозревал, он стал изощрять свой ум насчет спасения и употреблять на это дело проницательность и сметливость, понимая, что если оставит без внимания свое дело или отсрочит его, с тем, чтобы подождать немного, то (им) займется султан. Он быстро проскользнул между свитой и слугами и вышел в сильном смущении, как будто хотел исполнить нужное дело, отправился в конюшню Токтамыша в сильном неулегавшемся волнении, устремился на оседланного породистого быстроногого коня, стоявшего готовым на всякий несчастный случай, и сказал одному из слуг своих, в котором был уверен, что не выдаст его тайны: „Кто захочет застать меня, тот найдет меня у Тимура; не разглашай этой тайны до тех пор, пока не удостоверишься, что я перебрался через

пустыню". Затем он, оставив его, уехал; хватились его только тогда, когда он уже (далеко) ускакал вперед и верхом постепенно, благодаря милостям пути, успел проехать длиннейшие пространства. Не настигли следов его и не догнали ни его, ни пыли, (поднятой им)» (*343*, т. I, 458).

По рассказу Ибн-Арабшаха, Идиге был инициатором похода Тимура против Тохтамыша: он будто бы убедил своего нового повелителя, что в Золотой Орде его ждет легкая победа и богатая добыча. «Богатства же там поддадутся угону и сокровища придут (к тебе на своих ногах!» (там же, 459). Персидские историки, приписывающие вину разрыва самому Тохтамышу, называют «Идиге-узбека», как и других перебежчиков из Золотой Орды, только в числе провожатых войска Тимура (*343*, т. II, 159).

Активная роль Идиге и других золотоордынских беглецов в конфликте между Тохтамышем и Тимуром подтверждается одним из немногих подлинных татарских документов этой эпохи — ярлыком (письмом) хана Тохтамыша к литовскому великому князю Ягайлу, вызванным этими событиями. «Третьего года, — сообщает Тохтамыш, — послали некоторые огланы (царевичи), во главе которых стояли Бекиш, Турдучак-Берди и Давуд, человека по имени Эдигу к Тимуру, чтобы призвать его тайным образом. Он пришел на этот призыв и, согласно их злонамеренному плану, послал им весть. Мы узнали об этом только тогда, когда он дошел до пределов (нашего) города, собрались, и в то время, когда мы хотели вступить в сражение, те злые люди с самого начала пошатнулись и вследствие этого в народе произошло смятение. Все это дело случилось таким образом. Но бог милостив и наказал враждебных нам огланов и беков, во главе которых стояли Бекбулат, Ходжа-Медин, Бекиш, Турдучак-Берди и Давуд» (*299*, 6).

Ярлык написан в 1393 г., описанные в нем события имели место на три года раньше, вероятно уже в 1389 г., в год первого столкновения Тимура с Тохтамышем.

В 1389 г. Тохтамыш выступил в поход против Тимура и был разбит этим последним на берегах Сырдарьи, недалеко от Сыгнака, столицы Белой орды; в 1391 г. он потерпел второе, более серьезное поражение на р. Яик (Урал); в 1395 г. — третье, самое жестокое, на Кавказе, на берегу Терека. Войска Тимура на этот раз преследовали разбитого Тохтамыша до Волги, захватили, разграбили и сожгли Сарай. После этого страшного разгрома столица Золотой Орды уже не возрождалась в прежнем блеске. Это поражение было началом падения внешнеполитического могущества татарского государства.

В дальнейшем, по рассказам персидских и арабских историков, Идиге и Тимур-Кутлук отплатили Тимуру «неблагодарностью», отложившись от него, как только, поверив их обещаниям, он отпустил их в Золотую Орду. Абулгази приписывает ини-

циативу этого разрыва Идиге. Когда Тимур-Кутлук, в соответствии с обещанием, данным Тимуру, собирался привести ему своих людей, Идиге будто бы сказал царевичу: «Какая польза тебе от того, что ты этих людей приведешь к Тимур-бию? Тимур разошлет их из Самарканда по разным местам, а ты останешься, как и прежде, только слугою Тимура» (*7*, 1481). По прибытии в Золотую Орду Тимур-Кутлук как царевич из рода Чингиз-хана стал ханом, а Идиге — военачальником («эмиром») и фактическим правителем страны (*343*, т. II, 133). Золотордынские владения продолжали оставаться независимыми от Тимура.

Согласно русским летописным источникам, побежденный Тохтамыш бежал в Литву к великому князю Витовту. Тимур-Кутлук напрасно требовал от Витовта выдачи своего врага. Витовт поддерживал Тохтамыша, надеясь с его помощью распространить свою власть на татарские земли. В 1399 г. многочисленные войска Литвы и ее союзников (татар, Тохтамыша, рыцарей Тевтонского ордена и западнорусских князей) встретились с войсками Тимур-Кутлука на р. Ворскле. По летописному рассказу, Витовт потребовал от своего противника изъявления покорности. «Бог покорил мне все земли, покорися и ты мне и буди мне сын, а яз тебе отець, и давай ми на всяко лето дани и оброкы; аще ли не хощещи тако, да будеши мне раб, а яз Орду твою всю мечу предам». Испуганный и растерявшийся Тимур-Кутлук готов был принять все условия позорного мира, предложенного литовским великим князем, кроме одного, означавшего потерю суверенитета, — «быти на денгах Ордынских знамение Витовтово». Во время совещания Тимур-Кутлука с его вельможами «прииде к нему князь его Едигей». «Сей бо Едигей, — пишет летописец, — князь великий бе во всей Орде, и мужествен, и крепок, и храбр зело; и услышя от царя своего о Витовте, и какося покори Витоѳту и рече ко царю сице: „О царь, лутче нам смерть пріати, неже сешу быти“». После этого Едигей послал к Витовту и предложил ему встретиться для переговоров на реке Ворскле. Витовт стоял на одном берегу, Едигей на другом, а между ними была река. «Рече Едигей, князь велики ординский, Витоѳту, великому князю литовскому: „Вправду еси взял волнаго нашего царя Болшія орди в сыны себе, понеже ти еси стар — а волный наш царь великіа Орди Темирь-Кутлуй млад есть; но подобает тебе разумети и се: понеже зело еси премудр и удал, разумей убо, яко аз есть стар пред тобою, а ты млад предо мною, и подобаеть мне над тобою отцем быти, а тебе у меня сыном быти, и дань и оброки на всяко лето мне имети со всего твоего княженіа, и во всем твоем княжении на твоих деньгах литовскому моему Ордынскому знамени быти“. Витоѳт же Кестутьевич, слышев сіа, возяриса зело и возкрича и повеле воинству своему всему на битву готовитися; и бяше тамо видети страшно обе силы великы снимающеся на кровопролитие и смерть» (*278*, т. XI, 172—174).

Битва на Ворскле закончилась победой татар и полным разгромом Витовта и его союзников. По словам летописца, убито было в этой битве «всех князей именитых и славных 70 и 4. А иных воевод и бояр великих, и христиан, и Литвы и Руси, и Ляхов и Немцев, елико избито, многое множество кто возможеть изчести?» (там же, 174).

Войска Тимур-Кутлука и Идиге преследовали Витовта до самого Киева. Город откупился от разграбления, уплатив татарам огромную по тому времени дань в 3000 рублей.

Другой рассказ о битве на Ворскле содержит «Польская история» Иоанна Длугоша. Во главе огромного татарского войска стоял не «цезарь татарский Тамерлан» (т. е. не хан Тимур-Кутлук), «но один из князей Эдига (привыкший назначать и низводить цезарей)» («sed unus ex ducibus Ediga (Caesares etiam sustituere, destituere solitus) ducebat»). Идиге перед битвой готов был покончить дело миром, правда на мало почетных для Витовта условиях («conditiones parae honestae»). Некоторые более осторожные приближенные Витовта, во главе со «Spithkode Malsthin», учитывая огромное численное превосходство татарского войска, настаивали на принятии этих условий, но на военном совете одержали верх горячие головы, в особенности польский рыцарь Павел Жуковский, который добился того, что условия Идиге были отвергнуты. Последовало поражение Витовта (*490*).

Рассказ польской хроники, вероятно, ближе к историческим фактам. Повествование русского летописца имеет значение не столько как документальное историческое свидетельство о роли Едигея в делах Орды, сколько одновременно как отражение окружавшей его при жизни воинской славы, о которой рассказывали и за пределами золотоордынского ханства.

Дальнейшие известия о судьбе Тохтамыша разноречивы. Большинство восточных источников перестает упоминать о нем уже после взятия Тимуром Сарая, ограничиваясь указанием, что он был убит по приказу одного из победителей (Тимура, Тимур-Кутлука или Идиге). На самом деле Тохтамыш и после поражения на Ворскле не оставил мысли о возвращении в Золотую Орду. На этот раз он рассчитывал на поддержку своего старого врага Тимура.

После воцарения Тимур-Кутлука в Золотой Орде, совершившегося, по-видимому, против воли Тимура, отношения между Ордой и Тимуром оставались во всяком случае натянутыми. Правда, по сообщению персидских источников (Низам-ад-дин Шами и Шереф-ад-дин Йезди), Тимур в августе 1398 г., накануне похода в Индию, принял послов Тимур-Кутлука и Идиге и простил раскаявшимся золотоордынским правителям нарушение его воли — «провел пером прощения по листу их прегрешений» (*343*, т. II, 125, 187—188). Тем не менее когда после смерти Тимур-Кутлука среди его наследников возникли смуты, Тимур стал го-

товиться к новому вооруженному вмешательству в дела Орды. Как пишет Шереф-ад-дин (ноябрь 1401 г.), «решено было, что в начале весны (1402) победоносное знамя двинется в Дешт-и-Кипчак». Впрочем, и на этот раз правитель Орды прислал послов, которые «заявили о покорности и подчинении», и «гнев его величества утих» (там же, 188).

Однако конфликт, возникший между Тимуром и Идиге, не мог быть улажен внешними изъявлениями покорности. Существование сильного татарского государства на западной границе среднеазиатских владений Тимура являлось постоянной угрозой безопасности этих последних, и Тимур вынужден был вступить в вооруженный конфликт с Идиге, как прежде с Тохтамышем.

За месяц до смерти, в январе 1405 г., согласно тому же источнику, Тимур принял послов Тохтамыша, также изъявившего раскаяние в «неблагодарности» и просившего о помощи для восстановления своей власти в Золотой Орде на правах вассала Тимура. Шереф-ад-дин передает таким образом содержание «послания» Тохтамыша к Тимуру: «Возмездие и воздаяние за неблагодарность за благодеяния и милости я видел и испытал. Если царская милость проведет черту прощения по списку прегрешений и проступков этого несчастного, то он после этого не вытащит голову из узды покорности и не сдвинет ногу с пути повиновения».

Тимур обещал Тохтамышу, по окончании предпринятого похода в Китай, поддержать военной силой его притязания на золотоордынский престол. «После этого похода я, с божьей помощью, опять покорю улус Джучиев и передам ему» (там же, 189).

Известие это подтверждается сообщением Клавихо, который во время своего пребывания в Самарканде (сентябрь—ноябрь 1404 г.) отмечает, что «Тохтамыш и сыновья его живы и в дружбе с Тимур-беком». Один из этих сыновей, осажденный Идиге в Кафе, после взятия города «бежал к Тимур-беку». Взятие Кафы войсками Идиге в год битвы на Ворскле (6906) упоминается и русскими летописями. Тимур и Идиге, которого Клавихо называет «господином Татарии (el señor de Tataria)», — «большие враги друг с другом» (*192*, 342).

Смерть помешала Тимуру осуществить эти планы. Клавихо, находившийся тогда в Тебризе, рассказывает о возмущении, возникшем в связи с этим событием в войсках Тимура (26 марта 1405 г.), причем характерно, что сразу же пронесся слух о вторжении в его владения «императора Татарского» Идиге (там же, 366). Действительно, Идиге воспользовался смутами, вызванными смертью Тимура, чтобы захватить Хорезм, на который Золотая Орда и ранее неоднократно предъявляла претензии; согласно сообщению Абд-ар-Раззака Самарканди, захват Хорезма произошел в «реджебе 808 года», т. е. между 23 декабря 1405 и 21 января 1406 г. (*343*, т. II, 193). Хорезм был отвоеван Тимуридами (Шахру-

хом) лишь после низвержения Идиге сыновьями Тохтамыша (в 1413 г.).

Вскоре после смерти Тимура погиб и Тохтамыш. В последние годы своей жизни, как говорит Шереф-ад-дин, он «скитался по степям, в плохом состоянии и растерянный» (там же, 189). По свидетельству русских летописей, он был убит в 1406 г., застигнутый отрядом войск хана Шадибака, преемника Тимур-Кутлука, близ Тюмени в Сибири (*278*, т. XI, 172—174). Здесь сохранился курган, который почитался местным мусульманским населением как могила хана Тохтамыша (*330*).

Исторический труд Ибн-Арабшаха, столь богатый легендарными подробностями о борьбе Идиге с Тохтамышем, сообщает о гибели последнего, очевидно, по устным рассказам, в форме, уже приближающейся к позднейшему эпическому преданию:

«. . . они сразились между собой 15 раз (причем) раз тот одержит верх над этим, а другой раз этот над тем». В пятнадцатом сражении был разбит Идику, и он вынужден был бежать в степи. «Но Идику был превосходный знаток этих песчаных бугров и холмов и (один) из тех, который поступью ног своих (часто) пересекал поверхность этих безводных и диких степей. Он шел, выжидая и высматривая», пока не представился удобный случай напасть на врага врасплох.

«Убедившись, что Тохтамыш отчаивается в нем и уверен, что его растерзал „лев смертей", он (Идику) стал допытываться вестей о нем, выслеживать и высматривать следы его, да разведывать, пока из (собранных) сведений не удостоверился в том, что он (Тохтамыш) один без войска (находится) в загородной местности. Тогда он, сев на крылья коня, укутался в мрак наступающей ночи, занялся ночною ездою и променял сон на бдение, взбираясь на выси так, как поднимаются водяные пузыри, и спускаясь с бугров, как опускается роса, пока (наконец) добрался до него, (ничего) не ведавшего, и ринулся на него, как рок неизбежный. Он (Тохтамыш) очнулся только тогда, когда бедствия окружили его, а львы смертей охватили его и змеи копий да ехидны стрел уязвили его. Он несколько (времени) обходил их и долго кружился вокруг них; затем пал убитый. Из битв это был шестнадцатый раз, закончивший столкновение и порешивший разлуку (с жизнью). Утвердилось дело Дештское (Золотая Орда) за правителем Идику, и отправились дальний и ближний, большой и малый, подчиняясь его предписаниям. Сыновья Тохтамыша разбрелись в (разные) стороны: Джеллаледдин и Керимберди (ушли) в Россию, а Кубал и остальные братья в Саганак» (*343*, т. I, 471—472).

Русские летописи подтверждают, что старший сын Тохтамыша Джеллаледдин (Зелени-Салтын) нашел убежище у великого князя Московского Василия II, который, по словам Карамзина, принял сыновей Тохтамыша «с намерением питать мятеж в Орде» (*183*, т. V, 118).

Рассказ Ибн-Арабшаха о смерти Тохтамыша, как отметил уже Мелиоранский, соприкасается с эпическим преданием в том смысле, что, по обеим версиям, «Тохтамыш был убит Едигеем не в правильном сражении, а во время предательского ночного нападения, когда находился один без войска в загородной местности» (*234*, 121). Однако еще ближе к эпосу другой эпизод из биографии Тохтамыша, относящийся к годам его молодости, о которой рассказывают персидские историки. Когда молодой Тохтамыш, вынужденный спасаться бегством после одного из поражений, нанесенных ему войсками Урус-хана, прячется (как в поэме) раненый в камышах реки, стон выдает присутствие беглеца посланному на его розыски брату Тимура, Идиги-Барласу (может быть, не случайное совпадение имен с эмиром Идиге). Ср. рассказ Шереф-ад-дина Йезди:

«Когда Тохтамыш-оглан, устроив свое войско, двинулся к нему навстречу и последовало сражение, то войско его было разбито и бежало. Он (сам), обратившись также в бегство, прибыл к берегу р. Сейхун, и, из страха за (свою) жизнь, снял (с себя) одежду и бросился в реку. Казанчи-бахадур (один из главных витязей Урус-хана), преследуя его, дошел до берега реки и стрелою ранил его в руку. Перебравшись вплавь через реку, он (Тохтамыш), нагой, одинокий и раненый, зашел в лес и упал на землю и хворост. Благодаря одной из необычайных случайностей Тимур (перед тем) отправил к нему Идигу-Барласа, чтобы тот наставил его (Тохтамыша), дабы он был храбр и мужествен в деле царства, дабы соблюдал осторожность в отражении врагов и приводил в порядок свою область. Случайно эмиру Идигу пришлось проходить ночью в том лесу. До слуха его дошел какой-то стон, и когда он (Идигу) стал доискиваться (причины его), то увидел Тохтамыша, нагого, раненого и упавшего без чувств. Он тотчас же спустился к нему и, выказав ему как следует заботу и сострадание по случаю нанесенной ему раны, снабдил его из того, что было при нем, сообразно положению его (Тохтамыша), пищею, питьем и одеждой; насколько мог, соблюл все, что составляет долг заботливости и сердечной привязанности, и отвел его к Тимуру. . .» (*343*, т. II, 147—148).

Весьма вероятно, что рассказ этот, переданный персидскими историками, уже свидетельствует о слагающемся поэтическом предании.

Идиге оставался правителем Золотой Орды и при ближайших преемниках Тимур-Кутлука — Шадибеке, его сыне Пулате (Фуладе) и Тимур-беке, сыне Тимур-Кутлука. По русским источникам Шадибек, а по персидским — Тимур-бек были женаты на дочерях Идиге. Оба эти хана пытались вступить в конфликт с всемогущим временщиком, однако успеха не имели. По монгольскому обычаю, ханами продолжали оставаться Чингизиды, но фактически, несмотря на попытки править самостоятельно, они были только ставленниками могущественного эмира. «Устраивалось

дело людское по указам Идику, — писал Ибн-Арабшах. — Он водворял в султанство, кого хотел, и смещал с него, когда хотел: прикажет, и никто не противится ему, проведет грань, и никто не переступит этой черты» (*343*, т. I, 472). «Правил он всеми делами Дештскими (т. е. Золотой Орды) около 20 лет» (там же, 474). Продолжатель арабской летописи Эддзехеби Шамседдин Эссахави в год смерти Идиге (1420) сообщает об этом следующее: «Умер великий эмир в Деште, Идиге, распоряжавшийся управлением Сарая и Дешт-Кипчака». «Султаны при нем носили только имя, но не имели никакого значения. Вот почему некоторые летописцы полагали, что он назывался государем Дешта» (там же, 553). Действительно, многие арабские летописцы этого времени (например, Элайни) титулуют Идиге «султаном» Дештским (т. е. государем Золотой Орды).

Клавихо называет Идиге «господином Татарии» («el señor de Tataria»), «императором Татарским» (может быть, в смысле главного военачальника), наконец, — «царем Татарским». «Царь Татарский — очень могущественный человек». Он «водит постоянно в своей Орде больше 200 000 всадников» (*192*, 341). По свидетельству другого западноевропейского путешественника, Шильтбергера, Идиге «располагал ханским достоинством и был то же, что Maior domus» (*574*; ср. *183*, т. V, прим. 215) (maior domus — фактические правители государства при последних королях из династии Меровингов).

При султане Пулате Идиге предпринял известную по русским летописям попытку восстановить власть Золотой Орды и над великим княжеством Московским. Летописи сохранили его письмо по этому поводу великому князю Василию II, в котором он напоминает о прежней зависимости земли русской от ханов, требует уплаты дани и выдачи «детей Тохтамышевых». Осада Москвы Едигеем в 1408—1409 гг. окончилась неудачно благодаря мужественному сопротивлению москвичей под предводительством дяди великого князя, Владимира Андреевича Храброго, и смутам, вспыхнувшим в самой Орде (выступление царевича Тимура против ставленника Идиге Пулата). Исторически реакционная попытка восстановить эксплуататорскую власть разлагавшейся Орды над гораздо более передовыми и культурно развитыми русскими землями была заранее обречена на неудачу. Единственным результатом похода был огромный выкуп, который Идиге сумел получить с осажденной Москвы, а также грабеж и разорение ряда русских городов татарскими ордами.

Идиге правил Золотой Ордой до возвращения сыновей Тохтамыша, воспользовавшихся борьбой между сыновьями Тимур-Мелика и низложивших хана Тимура, последнего из ставленников Идиге (1412). Как сообщает персидский историк Абд-ар-Раззак Самарканди, Джелаледдин, разбив Тимур-хана, хотел захватить и эмира Идиге, осажденного в Хорезме, но вынужден был в конце

концов заключить с ним мир, по которому Идиге признал его право на ханский престол и обязался прислать ему «своего сына Султана-Махмуда и сестру Джелаледдина, которая имела этого сына» (*343*, т. II, 194). (По-видимому, в соответствии с эпическим преданием, одна из жен Идиге была дочерью побежденного им Тохтамыша). При сыновьях Тохтамыша Джелаледдине, его братья Капеке и Керимберди Идиге, по-видимому, удалился в свой улус. Однако, согласно рассказу баварского авантюриста Шильтбергера, очевидца этих событий, он попытался еще раз выставить против сыновей Тохтамыша кандидатуру на ханский престол — царевича Чекра, вероятно, связанного с той линией Чингизидов, которую он поддерживал (*574*, 38—41). Попытка эта (между 1414 и 1416 гг.) успеха не имела. Чекра продержался против своих противников не более девяти месяцев (*585*, 153—154). По свидетельству польско-литовских источников (хроника Длугоша), Идиге еще воевал в 1416 г. с Витовтом, сжег Киев и разорил многие литовские области и лишь незадолго до смерти заключил мир со своим старым врагом. Он погиб в 1419 г. в борьбе с одним из сыновей Тохтамыша, которого арабский летописец Элайни и татарский переводчик и продолжатель «Сборника летописей» Рашид-ад-Дина (*302*, 150) называют, как и эпическая поэма, именем Кадир-берди. Об этом событии Элайни рассказывает следующее:

«У Тохтамыша был сын, по имени Кадир-берди, который постоянно воевал с Идики из-за царства. В этом, т. е. 822, году (1419 г. н. э.) Кадир-берди (снова) пошел на Идики; а Идики (со своей стороны) выступил против него. Встретились они, и произошли между ними бой великий и сражение ожесточенное. С обеих сторон было убито много народу; Кадир-берди (сам) был убит во время схватки, и соратники его бежали. Идики также был поражен множеством ран, и войска его также обратились в бегство. Идики бежал, предполагая что Кадир-берди победил. Покрытый ранами, он прибыл в одно отдаленное место, спешился там и сказал одному из бывших с ним лиц: „Ступай и разведай, в чем дело; если найдешь кого-нибудь из нашего войска, укажи ему (путь) сюда“. Тот отправился и, производя разведки, встретился с одним из эмиров Татарских. Это был один из сторонников Тохтамыш-хана, у которого он был старшим (эмиром). Поведал ему тот человек про дело Идики; тогда он (эмир Тохтамыша) спросил: „Где он?“. Тот указал ему (путь), и он пришел к нему (Идики). Увидев его, Идики стал поносить и стращать его. Тогда тот сказал ему: „День был в нашу пользу, и мы сделали свое дело, (теперь) сделай ты все, что можешь“ (букв. «что бы ни исходило от рук твоих»). Затем он приказал бывшим при нем людям напасть на него (Идики) с мечами, и они разрубили его на куски» (*343*, т. I, 532—533).

Ибн-Арабшах сообщает другую версию гибели Идиге: в одном из боев, вызванных возвращением сына Тохтамыша Джелалед-

дина, он был ранен и потонул в реке Сейхун (Сырдарья). «Его вытащили из реки Сейхун, у Сарайчука, и бросили на произвол судьбы, да смилуется над ним Аллах всевышний!» (там же, 473).

Согласно родословной Абулгази, Джелаледдин был старшим сыном Тохтамыша, Кадир-берди — его младшим сыном. В год смерти Идиге Джелаледдин был уже свергнут с престола и убит своими младшими братьями, поэтому более правдоподобно известие эпоса и Элайни, которое называет Кадир-берди мстителем за отца и убийцей Идиге.

По казахскому народному преданию, Идиге похоронен на горе Идигетау, одной из вершин хребта Улутау (в Центральном Казахстане, Карагандинская обл.). Эта легендарная могила в старые времена пользовалась почитанием как религиозная святыня (*80*, 224).

Сказание об Идиге сложилось, по всей вероятности, среди тюркских кочевых племен, входивших в состав так называемой Ногайской орды. Из племен, составлявших эту орду, на первом месте называются мангыты, к которым принадлежал Идиге. Ногайская орда была, по-видимому, улусом Идиге, во всяком случае во главе ее с XV в. стояли его потомки. Ногайская орда кочевала «к востоку от нижнего течения Волги до Иртыша и от берегов Каспийского и Аральского моря до границ Казанского ханства и Тюмени». «Ногайская орда выступает как особое политическое объединение в последние годы XIV или в начале XV в., когда ее возглавляет Едигей. Ему наследовал его сын Нураддин. В дальнейшем власть оставалась в руках потомков Едигея. Орда не представляла собой чего-либо единого. У каждого из мурз — членов дома Едигея — был собственный улус. Старший между ними почитался за главного князя. Общие дела решались на съездах (курултаях). . .» (*175*, 291).

Генеалогия потомков Идиге в истории Ногайской орды XV—XVI вв. освещена в ряде исторических источников (подробнее об этом см. ниже, стр. 411 сл.). Во многих звеньях она совпадает с генеалогией эпического цикла. Это совпадение чрезвычайно знаменательно: оно свидетельствует о том, как прочно хранились исторические воспоминания о потомках Идиге в среде ногайского народа, чьими правителями они были на протяжении ряда поколений.

Почти все варианты поэмы об Идиге (притом не только ногайские, но также казахские и сибирские) говорят о Тохтамыше и Идиге как о правителях ногайского народа (см., например, *80*, 242—244). Возможно, что в этом этническом термине сохранилось в данном случае воспоминание о политических отношениях XV в.

Кроме Тохтамыша, Идиге и их сыновей эпическое сказание называет только одного участника междоусобиц на Орде, выступающего с признаками персонажа исторического, — Джанбая (Ямбая) из рода кенегес. Возможно, что и здесь эпос сохранил

память об историческом лице, о котором умалчивают арабские и персидские летописи, интересующиеся более внешнеполитическими, чем внутренними делами Золотой Орды. Среди героев казахского эпоса, объединенных в цикле «Сорок богатырей», мы находим и Жанбай-бия, его отца Кенеса и деда Ак-Жонас-батыра, из которых каждому посвящена отдельная былина.

В поэме Джанбай выступает сперва как покровитель мальчика Идиге, иногда даже как его друг, потом как эмиссар Тохтамыша, посланный за беглецом, и в конце концов приобретает типические черты коварного вельможи, изменника и перебежчика, служащего поочередно каждому победителю, — последовательнее всего в ногайской записи Н. Семенова. Джанбай первый находит пастуха Идиге и приводит его ко двору. В некоторых версиях он предупреждает его о грозящей со стороны Тохтамыша опасности, в других — сам выдает его Тохтамышу. Когда Тохтамыш посылает его для переговоров с Идиге, которого хочет хитростью вернуть в ханский дворец, Джанбай должен выслушать поношения Идиге. Он предает Тохтамыша Нуреддину, в версии Семенова — прямо указывает последнему местопребывание беглого хана, и тот перед смертью предостерегает своего торжествующего врага против изменника. Он восстанавливает сына против отца и в конце концов предает безоружного Нуреддина в руки мстителя Кадирберди. В варианте Семенова, заканчивающемся примирением противников, Нуреддин ставит условием своего подчинения сыну Тохтамыша казнь предателя.

В свете приведенных исторических источников борьба Идиге против Тохтамыша, являющаяся историческим зерном, из которого развилось эпическое сказание, представляется одним из наиболее ярких эпизодов в феодальных междоусобицах периода разложения Золотой Орды. Многочисленные царевичи из рода Чингиз-хана, потомки его сына Джучи, принадлежавшие к различным линиям царского рода, в принципе, по существовавшим обычаям, имели равные права на золотоордынский престол. Все они, как и представители старой тюрко-монгольской родовой знати, стремясь сохранить самостоятельность своих уделов («улусов»), находились в постоянной оппозиции к центральной власти и всеми силами добивались ее ослабления. Они готовы были поддерживать на престоле Золотой Орды слабого, номинального хана, своего ставленника, но тотчас же вступали в конфликт со всяким сильным и своевластным монархом, осуществлявшим политику государственного объединения и централизации, не гнушались при этом и прямого союза с внешними врагами. Таких царевичей Чингизидов и представителей родовой знати золотоордынские ханы имели все основания держать под подозрением. Сам Тохтамыш возвысился именно таким способом при поддержке Тимура в борьбе со своим родичем Урус-ханом и его наследниками. Тимур-Кутлук, как и его отец Тимур-Мелик, был таким же пре-

тендентом на золотоордынский престол, представителем конкурирующей линии правящей династии. Идиге был связан с царевичем Тимур-Кутлуком, отцу которого служил его отец, и с ним вместе он отъехал к Тимуру, который также был заинтересован в том, чтобы хан Золотой Орды был его ставленником и вассалом.

Принадлежал ли сам Идиге к родовой знати, остается неясным. Правда, «аноним Искендера» (и опирающийся на него Самарканди) называет отца его, Балтычака, «главным эмиром» хана Тимур-Мелика, а по «Родословной тюрков» Абулгази отец Идиге даже породнился с Тимур-Меликом, выдав за него свою дочь, сестру Идиге. Однако другие персидские и арабские источники ограничиваются указанием на племенное происхождение Идиге (мангыт или кунграт). Рядом с его товарищами, перебежавшими к Тимуру «угланами» (царевичами) и «беками» (феодальными князьями), он неизменно именуется просто Идигу, Идигу-узбеком, Идигу-мангытом и т. п., а в официальном ярлыке Тохтамыша — «человеком по имени Эдигу» (*Ädügü atlyg kiši*) (*299*, 10) — обстоятельство, которое, может быть, указывает на то, что он не принадлежал к родовой знати. Во всяком случае, захватив с помощью Тимура власть в Орде и сделавшись ее фактическим правителем, Идиге удалось, несмотря на постоянное противодействие феодальных князей и на борьбу с самими ханами, осуществить то, чего не сумел добиться до него Мамай, — восстановить политическое единство Золотой Орды и укрепить разгромом Витовта, захватом Хорезма и походом на Москву ее военное и международное положение. Поскольку, не будучи Чингизидом, он не имел наследственных прав на золотоордынский престол, его власть единоличного правителя страны, временщика при слабых ханах и военно-политического диктатора, могла держаться исключительно на его личных качествах и авторитете как полководца и правителя, на личном мужестве, воинской доблести и государственной мудрости как залоге его военных и политических успехов. Исторический Идиге был, несомненно, крупнейшим государственным деятелем Золотой Орды в эпоху ее политического упадка, и при нем в последний раз она выступает в истории как крупный фактор международных отношений в Восточной Европе и кыпчакских степях. Особенно ярким свидетельством этих личных качеств правителя является рассказ русских летописцев о роли Идиге как ханского советника в организации отпора Витовту накануне битвы на Ворскле. Политическая роль Идиге (как и его менее удачного предшественника Мамая) напоминает в этом отношении в малых масштабах роль и значение Тимура в восточной части монгольской империи, с той существенной разницей, что по сравнению с развитой экономикой и высокой культурой Средней Азии Золотая Орда, страна степных кочевников, с немногочисленным и разбросанным земледельческим и городским населением, имела гораздо меньше предпосылок политического объединения в крупном масштабе,

и личные качества предводителя не могли остановить исторически закономерный процесс распада золотоордынских владений.

Таким образом, есть все основания предполагать, что эпическое сказание и поэма об Идиге сложились в Ногайской орде, которая стала улусом правителя Золотой Орды, где продолжали править его потомки. Широкое географическое распространение сказания и песни — от Крыма и причерноморских степей до Сибири и Казахстана — соответствует исторической рамке, в которой происходили передвижения ногайцев-кочевников, в особенности после распада ногайского улуса в XVI—XVII вв. Значительное число ногайских племен вошло, по-видимому, в состав казахов Младшей орды, среди которых цикл сказаний об Идиге и его потомках сохранился наиболее полно. С другой стороны, и нынешние ногайцы, разбросанные в восточном Причерноморье и к западу от Каспия, хранят память о своем первом правителе. Потанин отметил, что «кундровские татары (в Астраханской губ.) считают своим древнейшим правителем Эдиге» (*287*, 320 сл.). По сообщению А. Маргулана, в Гурьевской области Западного Казахстана также имеется обширный род, населяющий территорию нескольких районов, который называет себя «ногайцами» (ногай), и среди них подрод, возводящий себя к Идиге (эдиге-сойи). В районе Каратау один подрод также называет себя потомками Идиге-батыра.

Арабские и персидские историки дают высокую оценку политическим успехам, достигнутым Идиге. «Аноним Искендера» говорит об установленном им «порядке» в государстве, «тонких обычаях» («тура») и «великих законах» («ясак») (*343*, т. II, 133), вызывающих недовольство феодальной верхушки. Ибн-Арабшах дает особенно сочувственную характеристику его личности и способностей как правителя: «Был он очень смугл (лицом), среднего роста, плотного телосложения, отважен, страшен на вид, высокого ума, щедр, с приятной улыбкой, меткой проницательностью и сообразительностью, любитель ученых и достойных людей, сближался с благочестивцами и факирами, беседовал (шутил) с ними в самых ласковых выражениях и шутливых намеках, постился и по ночам вставал (на молитву), держался за полы шариата, сделав коран и сунну да изречение мудрецов посредником между собою и Аллахом всевышним». «Дни его царствования были светлым пятном на челе веков, и ночи владычества его — яркою полосою на лике времен» (*343*, т. I, 473—474).

Несомненно, еще при жизни Идиге вокруг его имени стала складываться легенда. Его личное мужество, военные успехи, авторитет как правителя, поддерживавшего единство и порядок в стране, снискали ему широкую популярность и сохранили его имя в памяти потомства. Ибн-Арабшах отражает уже в ряде мест формирование такого предания (рассказ о бегстве Идиге, о пятнадцати битвах между ним и Тохтамышем, о смерти Тохтамыша и самого Идиге). Налет устной легенды имеют и некоторые рас-

сказы персидских историков (например, об отце Идиге). Сам Ибн-Арабшах упоминает, в связи со смертью правителя, о существовании подобных легендарных рассказов: «О нем (сообщают) удивительные рассказы и былины и чудные диковины (небылицы): стрелы бедствий, (пущенные) во врагов его, всегда попадали в цель, помышления (его были) козни, битвы (его) западни» (там же, 473). На такие же устные рассказы об Идиге ссылается и продолжатель арабской хроники Эддзехеби — упомянутый выше Шемседдин Эссахави: «О нем сообщают длинные рассказы. Я встретился с человеком, который видел его, знал его деда и провел с ним несколько лет. Он рассказывал мне про него удивительные и необыкновенные вещи относительно его отваги, познаний, обходительности, умения начальствовать и величия его» (там же, 553—554).

Эпическая поэма об Идиге, отражающая эти предания, воспроизводит в сокращенной перспективе основные моменты борьбы между Идиге и Тохтамышем: бегство эмира, которого хан заподозрил в измене, к его врагу Тимуру, его участие, вместе с войсками Тимура, в походе против Тохтамыша, гибель Тохтамыша, возвращение и месть его сыновей. Однако политические мотивы борьбы, столкновение интересов партий, соперничество династий и интриги претендентов на престол не сохраняются в народной памяти. Они заменяются личными отношениями между Тохтамышем, несправедливым и жестоким ханом, и Идиге, его мудрым вельможей и храбрым военачальником, на стороне которого — народные симпатии (ср. в казахском варианте Валиханова: «Он споры кончил, неприятелей побил; Тохтамыш-хан начал жить спокойно, управлял только своим народом» — *80*, 239). Личный конфликт между несправедливым ханом и его честным вассалом, типичный для эпоса феодальной эпохи (ср. историю отца Гороглы), получает не менее типичную для народного предания мотивировку: завистью приближенных хана, или преследованием отвергнутой царицы (как в библейском сказании о Иосифе Прекрасном — Юсуфе мусульманской легенды), или страхом слабого и неспособного властителя перед популярным в народе вельможей и военачальником. Историческая роль Тимур-Кутлука как претендента на престол не сохранилась в народном предании, сам великий Тимур выступает лишь в роли помощника Идиге; все внимание в эпосе сосредоточено на герое, получившем черты эпического богатыря (батыра), и даже исторические события становятся лишь звеном его эпической биографии.

Полностью выпадают из кругозора эпоса западные отношения Золотой Орды (битва на Ворскле и поход на Москву). Великодержавные претензии Идиге не сохранились в памяти народной, и историческое содержание эпоса целиком ограничивается внутренними феодальными распрями между Тохтамышем, Идиге и Тимуром.

4

В эпическом сказании образ богатыря постепенно обрастает фольклорными элементами. Легендарный характер имеют все рассказы о детстве героя, составляющие, по всей вероятности, позднейшую часть поэмы (прозаический рассказ). Идиге в этом предании является не только другом народа, но также человеком из народа. В ранние годы своей жизни он был пастухом и возвышением своим обязан своей мудрости, обратившей на него внимание хана.

В международном фольклоре широко распространен сюжет о мудрости простого, неученого человека (пастуха или крестьянина), посрамляющего царя, его вельмож и советников. Такой простой герой нередко выступает в сказках, выполняя трудные поручения или решая головоломные загадки. В английской народной балладе «Король и аббат» простой пастух, поменявшись одеждой с ученым аббатом, решает вместо своего хозяина те трудные загадки, которые поставил ему король. Английская баллада отражает новеллистический сюжет, имеющий широчайшее международное распространение. В «Дон Кихоте» Сервантеса мудрые судебные решения простолюдина Санчо Пансa также удивляют своим здравым смыслом знатное общество, избравшее его предметом своих насмешек. Рассказ о детстве Идиге является вариантом другого, сходного сюжета — о мальчике-пастухе, которого его сверстники выбирают царем, о его мудрых судах, посрамляющих царских вельмож. Сюжет этот, как показал акад. А. Н. Веселовский (*89*, 27—31, 76—81), известен на Востоке с глубокой древности: в индийской повести о мудром Викрамадитьи, монгольской — об Арджи-Борджи, древнееврейской (библейской и талмудической) — о судах царя Соломона, в более позднее время он засвидетельствован в пришедших с Востока древнерусских сказаниях, в которых царевич Соломон, как мальчик-пастух, собирает вокруг себя других мальчиков, выступая среди них в роли царя, творит суды и расправы и обращает на себя внимание своего отца мудрыми решениями спорных судебных дел.

Материалы, собранные Веселовским, как указал проф. Е. Э. Бертельс, следует дополнить иранским вариантом сказания о мальчике-судье, встречающимся в сасанидских (среднеперсидских) хрониках, где героем этого сказания является основатель династии Сасанидов Арташир. Иранское сказание получило мировую известность при посредстве «Шах-наме» Фирдоуси.

Подобно своим предшественникам Викрамадитьи, Арджи-Борджи, Соломону, Идиге в эпическом предании тоже не простой пастух, а сын эмира, воспитанный крестьянином или бедной старухой. В этом — своеобразное противоречие народного сказания, наблюдающееся и в позднейшей поэтической биографии Гороглы: народ, с одной стороны, хочет видеть в своем герое простого

человека из народной среды, возвысившегося собственным дарованием, с другой стороны, он приписывает ему высокое происхождение, иногда даже царскую родословную, оправдывающую и санкционирующую это возвышение наследственными правами. Мнимый пастух оказывается «царевичем в изгнании». На такого царевича, детство которого прошло среди простых людей (как Мурад-хан в узбекском дастане того же имени), который был воспитан простым пастухом (как узбекский Гороглы), народ возлагает свои надежды, видя в нем будущего справедливого и мудрого правителя, защитника простых людей от жестокости и несправедливости власть имущих. Такое отношение народа к Идиге засвидетельствовано, между прочим, казахской народной поговоркой; про человека, заботящегося о нуждах народных, говорят: «эл қамын жеген Эдиге» (покровитель народа Идиге).

Различные варианты сказания об Идиге по-разному объясняют противоречие этой эпической биографии — происхождение из знатного рода и дальнейшую судьбу как простого мальчика-пастуха: либо тем, что отец его, знатный вельможа, был казнен жестоким ханом (как и тот добросердечный родич и друг его, который спас младенца от казни); либо тем, что при рождении младенец был брошен родителями (матерью) в степи и подобран пастухом; либо тем, что отец оставил его на воспитание простым людям. Различия этих мотивировок и их поверхностный характер показывают, что между двумя частями сказания, из которых сложилась биография эпического героя, искони существовала несогласованность, которая древнее, чем все попытки согласования.

Соответственно этому герой нередко имеет два имени: в своей предыстории, мальчиком-пастухом, он прозывается Койчибаем (т. е. пастухом), Кубугулом (по имени казненного вместо него сына его воспитателя Эсе-бия) или Рахим-берди («бог подарил»); лишь позднее, при дворе, он получает свое историческое имя Идиге (Идику, Идӱгӱ). Это имя (вероятно, монгольское по своему происхождению) соответственно объясняется как прозвище подкидыша, найденного или спрятанного в голенище сапога («идуг» — «сапог»). Все это указывает на чрезвычайную прочность традиции, согласно которой знаменитый эмир был в молодости простым пастухом и выдвинулся из народной среды благодаря своим личным дарованиям.

Рассказ об отце Идиге, сокольничем Кутлук-кия, казненном Тохтамышем за измену, отличается от другого предания, сохраненного источником историческим (анонимом Искендера), согласно которому эмир Балтычак, отец Идиге, гибнет жертвой своей преданности побежденному Тохтамышем Тимур-Мелику. В обоих случаях рассказ о казни отца мотивирует борьбу Идиге против Тохтамыша как родовую наследственную распрю. Как в сказаниях о Гороглы, сын Кутлук-кия в дальнейшем становится вра-

гом тирана, мстителем за отца, хотя в самой поэме об Идиге мотив этот не выдвигается особенно отчетливо.

С этим полуисторическим рассказом, типичным как сюжет для жизни восточного феодального двора, конкурирует в других версиях поэмы родословная сказочная, приписывающая герою чудесное происхождение. Сказание о деве-лебеди, которая становится возлюбленной человека, похитившего во время купания ее лебединую одежду, имеет широкое распространение в фольклоре многих народов Запада и Востока (*524*; *591*, т. 2, D 361). Так, в древнегерманских эпических сказаниях, засвидетельствованных в скандинавской Эдде, волшебный кузнец Веланд подстерегает на берегу озера трех красавиц, сбросивших свои лебединые одежды, и младшая, как в поэме об Идиге, становится его женой. Не менее широкое распространение имеет в фольклоре мотив брачных запретов, налагаемых такой красавицей на своего возлюбленного: ослушавшись запрета, он открывает тайну ее звериного происхождения и облика, и красавица должна покинуть ослушника. В западноевропейских сказаниях о Мелюзине, широко распространенных в фольклоре и в средневековой поэзии, рыцарь, нарушивший подобный запрет, узнает, что красавица скрывала от него свое змеиное туловище или в определенные сроки превращалась в змею. Существуют сказания того же типа, в которых запрет на стороне мужа: жена, нарушив этот запрет, узнает тайну звериного облика своего мужа. Так происходит уже в античной сказке об Амуре и Психее. Подобные сюжеты, как полагал акад. А. Н. Веселовский (вслед за этнографами Андрью Лэнгом и Кёлером), связаны по своему происхождению с «тотемизмом», т. е. с представлением первобытного человека о связи рода с звериным, божественным родоначальником, тотемом (*87*, 69, 514). На основании этой связи животные определенной породы рассматриваются данным родом как родичи, убийство которых является тяжким преступлением. Между различными тотемистическими родами могут существовать различные брачные запреты, поэтому обнаружение принадлежности к враждебному тотемистическому роду делает брак запретным или недействительным.

Потанин записал в Северо-Западной Монголии сказание о тотемистических предках балаганских и аларских бурят, представляющее, вероятно, не случайное сходство со сказанием о предках Идиге. «В Балаганском ведомстве, — сообщает Потанин, — есть род хангин; хангины почитают своим предком лебедя; они говорят, что три лебедя прилетали на озеро, снимали с себя шкурки, обращались в прекрасных девиц и купались в озере. Предок хангинов стащил одну шкурку, когда девицы вошли в воду; две девицы, обратившись в лебедей, улетели, а одна осталась и должна была стать женой похитителя шкурки. Хангин считает великим грехом убить лебедя. О них рассказывают даже, будто они страшатся взять в руки лебединое перо. Много рассказов

о том, как человек, убивший лебедя, потом пострадал. Эти рассказы есть и у других бурят. . .».

Вариант того же сказания у Потанина сообщает о происхождении бурятских родов харят и ширят, которые также, «считая лебедей своими предками, поклоняются им, приносят им жертвы и не убивают их». Здесь героем сказания, похитителем лебединой одежды, является бурятский шаман (*бӧ*). Пойманная им красавица через три года находит свою одежду и покидает своего возлюбленного, оставив ему дочь и сына, которые становятся родоначальниками двух названных бурятских родов (*285*, т. IV, 24[5]).

Такое же древнее тотемистическое предание о происхождении мангытов, к которым принадлежал исторический Идиге, от предка лебедя лежит, по всей вероятности, в основе сказочной родословной этого героя. Связь с монгольским сказанием, записанным Потаниным, тем более правдоподобна, что мангыты — монгольского происхождения.[6] В позднейших вариантах сказания дева-лебедь заменяется красавицей-пери восточных сказок, так как пери имеют способность превращаться в голубя и снова принимать свой обычный человеческий облик, сбрасывая с себя голубиную одежду (*кеб*). В казахских версиях дева-лебедь монгольского сказания иногда отождествляется с живущей под водой «желтой девушкой», русалкой-албаста.

С другой стороны, влияние мусульманских представлений сказалось в позднейшей замене неведомого тотемистического предка рода (или монгольского шамана) как мужа лебединой девы мусульманским святым Баба-Туклас, или Баба-Тукли. Существенно отметить, что в варианте этого сказания, входящем по принципу генеалогической циклизации в сводную былину «Сорок богатырей», родоначальником Идиге и мужем лебединой девы является не Баба-Туклас, а охотник Ангиш-бай, живущий в одиночестве, вдали от людей, среди гор и лесов. Этот вариант производит впечатление большей древности, чем общераспространенная мусульманская легенда. Понятно, что Баба-Туклас должен был первоначально мыслиться не как непосредственный отец, а как родоначальник Идиге, его «предок в девятом колене» (как говорится в ногайской версии Валиханова). Только позднее

---

[5] В позднейших своих работах Потанин утверждал, что имя бурятского шамана, героя названного сказания, было «Ӧдюгю-Хогор-бӧ (в переводе Потанина — «Идиге, кривой шаман») и что этот Ӧдюгю является мифологическим прототипом исторического Идиге, окривевшего (согласно эпической легенде) после столкновения с сыном Нуреддином. Это сопоставление крайне сомнительно, поскольку Идиге, герой эпоса, является персонажем вполне историческим. См.: В. В. Бартольд. [Рец. на кн.:] Г. Н. Потанин. Сага о Соломоне. — Соч., т. IV. М., 1966, стр. 371—373.

[6] Сказка о деве-птице имеет, впрочем, и тюркские параллели: у казанских татар («Шурале»), у чувашей (Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка. Вып. V. Чебоксары, 1930, стр. 284, под словом: *вутăш*), в особенности у якутов.

в некоторых вариантах он вытесняет в роли отца полуисторическую фигуру Кутлук-Кия и становится героем сказания о девелебеди.

Так, в ногайской версии, записанной Ашимом Сикалиевым в 1958 г. а ауле Икон-Халк, Адыге-Хабльского р-на Карачаево-Черкесской автономной области, Баба-Туклас похищает лебединую одежду девы-лебеди и становится ее мужем. Родив ему сына Кутлы-Кая, она покидает его. В дальнейшем Кутлы-Кая сам вступает в брак с дочерью «албаслы» (лесной женщины), которая запрещает ему смотреть ей под мышку и на ноги. Следует обычное нарушение брачного запрета, жена покидает Кутлы-Кая и подбрасывает ему новорожденного младенца — Эдиге, которого выкармливает собака. Таким образом, здесь имеет место своеобразное удвоение сказочного сюжета, приуроченного последовательно к двум поколениям предков Идиге. При этом мотив брачного запрета изымается из истории девы-лебеди и переносится во второй вариант (брак с дочерью албаслы).

Святой Баба-Туклас известен в казахском фольклоре как покровитель различных героев богатырского эпоса. Культ его приурочен к району древнего города Кумкента на северном склоне Каратау, где находится и легендарный источник этого святого. Его мазар упоминается также как место культа в окрестностях Астрахани. Мелиоранский объясняет: «Баба Тукла Шашли Азиз (волосатый святой) в смысле „шашский“ (т. е. ташкентский) святой». Это объяснение вызывает законные сомнения, но, может быть, связано с позднейшей этимологизацией. Как указал Мелиоранский, в некоторых рукописях «Идиге» Баба-Туклас отождествляется с прославленным среднеазиатским мистиком и чудотворцем Ахмедом Ясеви — Нурали называет себя «сыном», т. е. потомком, Хаджи Ахмеда Баба Тукли Шашли Азиз Баркана (*234*, 10).[7]

В других рукописных записях поэмы, прошедших через руки грамотеев, Идиге получил еще более полную и разработанную родословную, состоящую из ряда исторических, легендарных и просто фантастических имен султанов Ирана, Дамаска, Египта и др., в которой он возводится через Баба-Тукласа к одному из «повелителей правоверных», к святому халифу Абубекр-Садику, тестю пророка Мухаммеда (*80*, 228—229, *318*, 474). Такие «ученые» родословные обычны были в правящих домах и среди знатных в мусульманских странах. Возможно, что еще при жизни знаменитого эмира делались попытки с помощью подобной родословной обосновать его претензии на роль правителя Золотой Орды.

[7] Согласно сообщению А. Каратбаева (1945), Египет (Миср) и река Нил как место действия сказания в некоторых казахских вариантах явились результатом народной этимологии: развалины Кумкента носят у местного населения название «Мыср» (в значении ‘благоустроенный город’); поблизости от них находится Красное озеро (Кзыл-Кул), в котором добывается красная глина («ніл») для покраски домов.

Во всяком случае, обе родословные Идиге, ученая, мусульманская и народная, фольклорная (тотемистическое сказание о деве-лебеди), окончательно закрепились в Ногайской орде, где правили потомки Идиге, которые были непосредственно заинтересованы в прославлении своих предков и в легитимации своих наследственных прав.

5

Из сказочного фольклора проник в эпическое сказание и эпизод, рассказывающий о встрече героя во время его «казачества» с богатырем-великаном (алпом), похитившим дочь Са-Темира. Наличие этого эпизода в большинстве версий свидетельствует о его принадлежности к архетипу. Великан, как многие тюркские богатыри, неуязвим: он может быть убит только во время семидневного богатырского сна из своего собственного лука стрелой, которая пронзит его под мышкой, в единственное уязвимое место на его теле. Тайну великана выдает герою похищенная им дочь Са-Темира, помогающая ему совершить этот подвиг. Помощь красавицы, похищенной чудовищем (Кощеем русских сказок), как и условная уязвимость и многодневный богатырский сон, представляют распространенные сказочные мотивы (ср., например, *21*, № 302, II).

Вставка этого сказочного эпизода в развитие повествования, в основном по своему тону реалистического, о феодальных междоусобицах в Золотой Орде требует объяснения. Можно думать, что он был введен в типическое сказание в качестве родословной его второго героя Нуреддина, который представлен здесь как внук по матери Са-Темира, т. е. Тимура, рожденный при чудесных обстоятельствах. Интересна с этой точки зрения заботливость эпоса о том, чтобы узаконить происхождение Нуреддина и с отцовской стороны (может быть, в этом существовали сомнения?). Делается это с помощью народных представлений о симпатической магии. Ср. в переводе Валиханова: «И облекаясь в святое супружество, лег с девушкой спать; но девушка сказала: „Прежде этого со мною Альп уже наслаждался, я помню, что в тот день эта кобыла играла тоже с этим жеребцом (т. е. с конем великана, — *В. Ж.*), если она не беременна, то и я тоже". Кобылу выдоили, посмотрели молоко, и оказалось, что она не беременна, а холостая; „Я тоже не беременна", — сказала девушка. „То значит моя пересилит: после меня родится ребенок", — сказал Идиге, — и оставил» (*80*, 256 и прим. 1). Этот аргумент, известный из этнографии, приводится и в ряде других вариантов: по-видимому, он был первоначальным.

В другой версии Нуреддин — сын рабыни Тохтамыша (или его сестры), прижитый Идиге в молодости во время службы при дворе.

В таких случаях мальчик остается на родине, и встреча его с отцом, возвращающимся для мести, носит характер опознания, притягивая к себе сюжет о поединке отца с неузнанным сыном (*591*, т. 5, № 731-2).

Первоначальное имя похитителя было Алп-Кабардин. Оно просвечивает через ряд последующих фонетических изменений или более понятных переосмыслений, историко-географических (калмыцкий хан или русский богатырь) или сказочных (сын пери, отсюда — сводный брат Идиге, который был тоже сыном пери). Исконное имя указывает на связь этого эпизода (или поэмы в целом) с прикавказскими степями, где ногайские кочевые племена издавна соседили с кавказскими горцами. Так, на черкесской княжне был женат отдаленный потомок Идиге, ногайский мурза Казы (вторая половина XVI в.), сын богатыря Урака, воспетый в казахско-ногайском эпосе.[8]

Образ Супра-джырау (первоначально, вероятнее всего, Сафар-джырау), вещего певца, мудрого советника хана и прорицателя, достигшего баснословного возраста библейского патриарха, характерен для древнего синкретизма профессии певца-сказителя и колдуна-шамана. Типологическим родственником ему представляется у тюрков-огузов полуисторический дед Коркут, а в фольклоре других народов — старый мудрый Вейнемейнен карело-финской «Калевалы» (*146*, 271—274). Многие казахские и каракалпакские сказители вели свою родословную через ряд исторических звеньев к легендарному праотцу кыпчакских певцов Супра-джырау, как древнегреческие Гомериды возводили свой род к Гомеру; например, в частности, старый казахский сказитель Мурун-жырау из Мангышлака, от которого в 1942—1943 гг. в Алма-Ате был записан обширный генеалогический цикл «Сорок ногайских богатырей», включающий песни о Идиге, его предках и потомках. Супра-джырау выступает в той же роли мудрого певца и патриарха своего ногайского народа в казахской поэме «Ер-Таргын», примыкающей к тому же циклу (*296*, ч. III, разд. VIII, № 12). Богатырь Ер-Таргын, сын Эстерека, лицо историческое, был также отдаленным потомком Идиге.

Превращение героического эпоса в сказку, утратившую всякий реальный исторический колорит, уже отчетливо наблюдается в некоторых казахских вариантах «Идиге» записи Потанина и Диваева (последнюю уже Сатпаев сравнивает со сказками «Тысячи и одной ночи»), каракалпакской Аимбетова и в некоторых других. Наиболее характерна в этом отношении узбекская версия Зарифова, где злой хан Тохтамыш по наущению хитрого советника Кенджабай-куса посылает Едигея, своего батыра, за данью-выходом к калмыцкому шаху в страну Барса-Кельмес («пойдешь —

[8] Они — «Казыевой жены племя», — пишет князь Исмаил, дядя Казы, Ивану Грозному о черкесах. См. *293*, ч. X, 266.

не вернешься» — страна, откуда нет возврата). На пути в эту страну Идиге побеждает белого и черного дива (Ок-дев и Карадев), потом войско калмыцкого шаха и его «артиллерию», получает дань и руку дочери шаха, красавицы Оксулу-Паризаде. Когда он возвращается на родину, Тохтамыш добровольно уступает ему свой престол.

Таким образом, развитие эпического предания шло в направлении все большего ослабления его исторических элементов, потерявших опору в общественной действительности и исчезнувших из народной памяти вместе с породившими их историческими событиями и отношениями времен Золотой Орды и Тимура.

ЭПИЧЕСКИЕ СКАЗАНИЯ О НОГАЙСКИХ БОГАТЫРЯХ В СВЕТЕ ИСТОРИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКОВ

ВВЕДЕНИЕ [1]

Со времен Чокана Валиханова, этнографа-казаха, который положил начало собиранию и изучению фольклора своего народа, исследователи казахской эпической традиции неизменно подчеркивали ее исторический характер как одну из типичных особенностей казахских «былин» (*80*, 70—71, 224—227). На самом деле это положение требует существенного уточнения.

В составе казахского эпоса наряду с богатырскими песнями несомненно исторического содержания следует различать два других слоя, более древний и более новый, если не в строго хронологическом смысле, то во всяком случае как последовательные ступени развития народного эпического творчества.

Древнейший слой казахского эпоса представляют богатырские сказки, в большинстве случаев лишенные исторического содержания и более широкой народно-исторической перспективы, замкнутые рамками героя, его семьи или рода, с богатыми элементами сказочной фантастики в развитии сюжета, нередко восходящими в конечном счете к мифологическим представлениям и образам шаманистской религии. К таким произведениям сказочного эпоса относятся в записях Радлова «Джелкилдек», «Кан Шентей», «Эркем Айдар» (*296*, ч. III), в сборнике Потанина — «Ер Тюстюк», «Таласпай мерген», «Алеуко-батыр, сын Алеке», «Мерген Дарьши» и некоторые другие (*282*, 47—198).

Богатырская сказка — это эпос патриархально-родового общества, сложившийся в период, предшествующий народно-государственному объединению. Круг сюжетов богатырской сказки ограничен подвигами личной доблести: богатырская поездка молодого героя, борьба с вражескими богатырями или сказочными чудовищами, месть за родичей, добыча невесты (героическое сватовство), возвращение похищенной жены и т. п. По своим сюжетам, персонажам, общественной обстановке и идеологии казахская

[1] Печатается впервые по материалам, хранящимся в архиве В. М. Жирмунского. Рукопись закончена в апреле 1950 г. — *Ред.*

богатырская сказка теснейшим образом связана с богатырскими сказками тюркоязычных народов Сибири — алтайцев, шорцев, хакасов, тувинцев и др. Помимо общего сходства, мы встречаемся в отдельных случаях и с одинаковыми сюжетами: например, казахский «Алпамыс-батыр» и алтайский «Алып-Манаш» (сюжет героического сватовства и возвращения мужа) или казахский (и киргизский) «Эр Тёстюк» и сказка того же названия у сибирских татар — подвиги героя в подземном царстве (там же, 85—95; *296*, ч. V, 526, ч. IV, 352—375).

Архаический характер сюжетов и мотивов богатырской сказки указывает на ее древние корни, уходящие в далекое прошлое кочевых тюркоязычных племен Средней Азии, в эпоху, предшествующую самостоятельной исторической жизни казахского народа. Однако в условиях дальнейшего исторического развития народа казахские богатырские сказки приобрели отдельные черты поверхностной исторической локализации, связывающей их с родовыми или племенными преданиями, с проникшими в сказку именами исторических богатырей, как Кобланды-батыр в сказке о Таласпай-мергене (*282*, 73—79), или исторических врагов казахского народа (борьба с калмыками). В результате этого процесса некоторые богатырские сказки приблизились к более позднему типу героической былины: например, «Алпамыс-батыр» в его байсунско-кунградской версии (сходной с узбекскими и каракалпакскими вариантами) — в отличие от аналогичной по сюжету богатырской сказки «Джелкилдек» — или былина об Эр-Кёкшё и Эр-Косае с ее историческими именами и по существу своему сказочным сюжетом (*296*, ч. III, 88—101; *282*, 80—85).

Другой слой, более новый по сравнению с героическим (богатырским) эпосом представляет эпос бытовой, с его новеллистическими сюжетами, взятыми из частной жизни, с конфликтами любовного и семейного характера. К этой группе, весьма характерной для позднего этапа казахского эпоса, относятся «Козы Корпеш и Баян-Сулу», «Кыз Жибек», «Айман и Шолпан», отчасти «Камбар-батыр» (отмеченный более яркими чертами богатырской героики) и некоторые другие.

Столкновение между соседними родами и противоречия социальные, старые семейные обычаи (обручение с колыбели, левират) и конфликт индивидуального чувства с деспотизмом патриархальных семейных и родовых отношений — все эти новые общественные темы связаны с более реалистическим изображением быта народа, его обычаев, его трудовой жизни и человеческих характеров и выдвинуты общественными условиями более позднего времени (XVII—XVIII вв.), выделением личности из патриархальной общественной среды.

В основе этих бытовых сюжетов лежат в большинстве случ местные семейные и родовые предания, в конечном счете, мо быть, и подлинные происшествия, только локального, бытово

а не широкоисторического характера. Так, наиболее популярная из этих эпических повестей «Козы-Корпеш и Баян-Сулу», трагическая история двух любящих, разлученных деспотизмом патриархальной семьи, несмотря на широкое распространение не только на всей территории казахских степей, но даже за ее пределами, у соседних тюркоязычных народов на Урале и Алтае, прочно локализована как местное предание в районе г. Сергиополя, на р. Аягуз, к северу от оз. Балхаш, где находится легендарная могила несчастных любовников (*184*, 274—292; *267*, 19—48). Имя красавицы носит Баян-аул, и целый ряд местных названий в его близких и далеких окрестностях связывается народным преданием с судьбою любящих.

«Когда Ай-бас-кул [родственник героя] поехал искать Козу-Корпеша, он потерял дорогой балалайку; это место называется теперь Домбралы [от слова «домбра» — «балалайка»]. Где упала каркара [украшение из фазаньих перьев] девицы Баян-Сулу, там горы назвали Каркаралы. Где Ай-бас-кул потерял мунчак, грудное ожерелье из красных бус, которое он вез в подарок девице Баян-Сулу, там теперь урочище Мунчаклы. Река, у которой он потерял джамши [женский чапрак], получила название Джамши. Где он переправился через реку Есиль (Ишим), брод называется Карауткуль. Река, на которой он остановился, получила название Токрау» (*282*, 109).

Особо следует выделить и самый поздний слой казахского эпоса: эпические сюжеты книжного происхождения, проникшие в казахские степи уже в XIX в., при посредстве рукописных, а позднее литографированных и печатных народных книг (так называемых «кысса») и грамотных людей, певцов и рассказчиков. Это — «Сейпул Мелик», «Хемра», «Боз Джигит», произведения мусульманского религиозного эпоса, например «Баба Равшан», «Жаворонок» и т. п., посвященные подвигам героев веры, или народные эпические сказания в популярной литературной обработке, вроде хорезмско-туркменской воинской повести «Бозоглан» («Юсуф и Ахмед» — *296*, ч. III, 336—776).

Отличительной особенностью этой «литературы для народа», получившей в конце XIX—начале XX в. широкое распространение по всей Средней Азии, является романический любовный сюжет, сказочная фантастика книжного происхождения, сентиментальность чувств, мусульманская религиозность, чуждая казахскому народному эпосу, и отсутствие национального своеобразия как в содержании, так и в художественной форме.

Героический (богатырский) эпос явился в устном творчестве казахского народа на смену более древней богатырской сказке, отражая процесс формирования самого народа из кочевых племен кыпчакских (казахских) степей и образования кочевого феодального государства — Казахской орды. Процесс этот связан с окончательным распадом в XV—XVI вв. монгольской империи,

основанной Чингиз-ханом, и ее ближайших наследников — Золотой Орды (на западе) и государства Тимуридов (на востоке) — и с образованием на их развалинах новых племенных и государственных объединений народов, кочевавших в то время на широких степных пространствах от Волги и Урала до Иссык-Куля и Тянь-Шаня (ногайцев, казахов, каракалпаков, кочевых узбеков и киргизов). Для всех упомянутых народов, как и для казахов, эта решающая в их прошлом историческом развитии эпоха связана с подъемом народного самосознания, с новыми перспективами исторической и государственной жизни, определившими предпосылки развития героического эпоса. Соответственно этому в основе казахских эпических сказаний лежат исторические события с конца XIV примерно до конца XVI в.: борьба за родные кочевья против врагов-завоевателей, которыми в соответствии с историческими отношениями XV—XVII вв. почти всегда являются калмыки, и феодальные распри и междоусобицы внутри самой орды.

К историческим по своему происхождению казахским богатырским песням относятся: «Тохтамыш и Идиге», поэмы ногайского цикла («Муса-хан», «Орак и Мамай», «Карасай и Казы», «Тел-Агыс»), «Кобланды-батыр», «Шора-батыр», «Ер-Таргын», «Ер-Саин» и некоторые другие.

Сказания эти сложились в Западном Казахстане, на территории Младшего жуза (Младшей орды), где в этот период происходила особенно ожесточенная борьба с родственными и иноплеменными соседями. В процессе этой борьбы в состав казахов Младшего жуза, как будет показано дальше, вошли в значительной степени и ногайцы, находившиеся на протяжении всего XV и XVI в. в теснейшем общении с родственными им казахскими племенами. По свидетельству казахских историков, «в памяти народа период „ногайлы", т. е. тесного сближения казахов и ногайцев, запечатлелся как период расцвета Казахского ханства» (*172*, 116). В результате этих обстоятельств сказания о ногайских богатырях заняли прочное место в составе казахского героического эпоса, а в конечном счете и остальные исторические сказания этой группы оказались перенесенными в идеальное героическое прошлое «века ногайцев».

Позднейшие исторические события XVII—XIX вв. получили отражение в многочисленных исторических песнях, созданных казахскими акынами-импровизаторами, их участниками или свидетелями («Аблай хан», «Кенесары», «Исатай и Махамбет», «Бекет-батыр» и др.). Эти исторические песни продолжают традицию старого богатырского эпоса, но с большей близостью к реальным историческим событиям и с бóльшим сохранением лирически-субъективной оценки этих событий в форме хвалы или порицания.

Отношение героического эпоса к исторической действительности должно быть каждый раз предметом специального иссле-

дования. Богатырский эпос изображает историческое прошлое народа в масштабах героической идеализации. В этом смысле содержание эпоса всегда в широком понимании «исторично», поскольку отражает национальное прошлое, как оно отложилось в сознании и памяти самого народа, общественные и бытовые отношения народа, его обычаи, верования и общественные идеалы. Однако мера и характер идеализации исторической действительности в народном сознании, превращения исторического предания в художественный фольклор могут быть весьма различны и определяются конкретными национальными условиями сложения эпоса.

В целом, однако, по сравнению с древней богатырской сказкой в героическом эпосе феодальной эпохи элементы исторической действительности выступают на первый план: чудесное богатырской сказки уступает место трезвому монументальному реализму, конечно, окрашенному народными верованиями и суевериями. Чем повее эпос по своему происхождению, тем он менее облечен пережитками сказочно-мифологической фантастики, тем он более историчен, тем он ближе по своему содержанию к исторической песне и к историческому преданию. В этом смысле «историчность» казахского эпоса связана с условиями его социального развития.

Глава I. НОГАЙСКИЕ БОГАТЫРИ В КАЗАХСКОМ ЭПОСЕ

1

Казахские эпические сказания о ногайских богатырях образуют генеалогический цикл, герои которого, как в народном предании, так и в истории, являются членами одной семьи. Родоначальник этой семьи — Идиге, исторический Едигей, золотоордынский временщик, имя которого хорошо известно из русской истории. Эпос об Идиге рассказывает о феодальных распрях в Золотой Орде, о возвышении Идиге, его борьбе с ханом Тохтамышем при участии Тимура, гибели Тохтамыша, столкновении Идиге с сыном Нуреддином и гибели обоих при переходе власти к сыновьям Тохтамыша (Джелаледдину или Кадырберди). Сказание об Идиге широко распространено у всех тюркоязычных народов, входивших когда-то в состав империи Чингизидов, — у казахов, каракалпаков, узбеков, ногайцев, у казанских, крымских и сибирских татар. Со сказаниями о ногайских богатырях оно связано только генеалогически.

Герои поэм ногайского цикла, «ногайские богатыри», — потомки Идиге: его сын — Нуреддин; сын Нуреддина (по историче-

ским данным, его внук) — Муса-хан; сыновья Муса-хана — Орак, Мамай и Исмаил; сыновья Орака — Карасай и Казы; батыр Жамбырши (по историческим данным, брат Мусы, ногайский мирза Ямгурчи) и его сын Тел-Агыс.

Циклизация казахско-ногайского эпоса очень свобод поэмы «Нуреддин», «Муса-хан», «Орак и Мамай», «Караса Казы», «Тел-Агыс» имеют каждая свой самостоятельный сю расходятся в целом ряде фактических деталей и связаны тол общими рамками генеалогии героев. Однако в недавнее время были записаны в более тесном объединении и последовательно как часть огромного генеалогического свода, носящего загла «Сорок ногайских (или крымских) богатырей», который предс ляет попытку, по-видимому, позднейшей систематизации и л лизации сюжетов казахского эпоса по принципу родства ме знаменитыми богатырями.

Существование такого свода было обнаружено впервые в 194 казахскими фольклористами, отыскавшими в Западном Ка стане, в районе Мангышлака, старого сказителя Мурун-жы Сенгирбаева, единственного до настоящего времени известного нам исполнителя этого эпического цикла.

Биография Мурун-жырау записана лишь в общих чертах с его слов. Он родился около 1860 г., происходил из бедной семьи, отец его был по профессии кузнец. Детство свое Мурун провел среди казахов Младшей орды, рода адай, подрода жар. Песням о сорока богатырях он научился в восемнадцатилетнем возрасте у известного акына Нурума, которого он сопровождал в его странствованиях. Другим его учителем был Мурат-акын из рода бериш. Позже он странствовал вместе с Катаган-акыном и как профессиональный сказитель объездил всю Среднюю Азию. С сорокалетнего возраста он перестал быть профессиональным акыном, прекратил свои разъезды и стал заниматься, как и его отец, кузнечным ремеслом. За последние два десятилетия он редко возвращался к своему старому репертуару, и тексты его, записанные в Алма-Ате в 1942—1943 гг., когда сказителю было уже 82 года, носят явные следы ослабления памяти и пониженного уровня профессионального мастерства. Мурун-жырау был и остался неграмотным. Любопытно отметить, что традицию исполняемых им богатырских сказаний он возводил, в соответствии с преданием его учителей, к Сапра-жырау, легендарному певцу и вещему прорицателю Тохтамыша и его предков, золотоордынских ханов, известному из сказания об Идиге.

Цикл песен о сорока богатырях в исполнении Мурун-жырау объединяет следующие имена и группы сюжетов.

I. 1) Ала Тайлы Акшибай-батыр; 2) его сын Парпария; 3) его сын Кутты Кыя; 4) его сын Идиге; 5) его сын Нуреддин; 6) его сын Муса-хан; 7—8) его сыновья Орак и Мамай; 9—10) сыновья Орака Карасай и Казы (всего около 7500 стихов).

II. 11) Ер-Кёкшё, 12) его сын Ер-Косай.

III. 13) Карадон-батыр; 14) его сын Жунбаныш; 15) его сын Суйниш; 16) его сын Ер-Бегус; 17) его сын Ер-Когис (Когус и Тогус); 18) его сын Тама-батыр; 19) его сын Тана-батыр.

IV. 20) Нарык-хан; 21) его сын Шора-батыр.

V. 22) Ак Жонас-батыр; 23) его сын Кенес; 24) его сын Жанбай-бий.

VI. 25) Жанбырши-батыр; 26) его сын Тел-Агыс-батыр.

VII. 27) Шынбас-батыр; 28) его сын Тырахан-батыр; 29) Карга-бойлы, Казтыган-батыр.

VIII. 30) Манашы-батыр; 31) его сын Туякбай-батыр.

IX. 32) Айса-батыр; 33) его сын Ахмет-батыр.

X. 34) Ер-Алау; 35) Тоган-батыр; 36) Темир-хан-батыр; 37) Адил-батыр; 38) Султан Карим; 39) его сын Шымон-батыр; 40) Кобланды-батыр.

Из этого общего числа от Муруна записано 27 сюжетов, в общей сумме около 25 000 стихов. Остальные зарегистрированы только по названию. К циклу сказаний о ногайских богатырях непосредственно относятся группы I и VI. Из них I в своих начальных генеалогических звеньях (1—4) представляет рассказ об Идиге и его легендарных предках, тогда как последующие звенья (5—10) объединяют ногайских богатырей — потомков Идиге.

Другие записи сделаны в разное время и от разных сказителей. Как и песни Мурун-жырау, они в огромном большинстве до сих пор не изданы и хранятся в рукописях в фольклорном архиве Казахской академии наук в Алма-Ате. Почти все варианты сказаний ногайского цикла записаны в Западном Казахстане, на территории Младшей орды. Характерно, что В. В. Радлов и Г. Н. Потанин, записывавшие памятники фольклора в северных областях Казахстана, не столкнулись с этими сюжетами, а Радлов на основании собранного им материала высказывал даже предположение, будто у казахов нет богатырского эпоса (*296*, ч. V, предисл., V).

2

Сын Идиге Нуреддин-батыр, как уже было сказано, известен из эпоса об Идиге своим участием в его борьбе против Тохтамыша и ссорой с отцом из-за дочерей этого хана, ставших добычей победителей. Сказание об Идиге повествует и о гибели Нуреддина и его отца от руки одного из сыновей Тохтамыша (Джелаледдина или Кадырберди), который мстит за смерть отца. Здесь сюжет эпического предания следует в фольклорном отражении за действительными событиями истории.

Эпос о Нуреддине по своему сюжету не связан со сказанием об Идиге и, как мы увидим дальше, вряд ли имеет глубокие исторические корни. Нуреддин выступает здесь как богатырь «ногай-

линцев» (ногайцев), защищающий свой народ от нападений иноплеменных врагов (калмыков, кызылбашей и др.).

Существуют две записи сказаний о Нуреддине: старая — проф. Васильева (от неизвестного сказителя) и новая — от акына Мурун-жырау. Содержание их совершенно различное.

«Нурадин-батыр» в записи Васильева представляет генеалогический свод в миниатюре (около 2000 стихов), рассказывающий о войнах с калмыками сперва самого Нурадина, потом его сына хана Мусы и Алшагыра, наконец, сыновей Мусы — хана Мамая и его брата Орака. В части поэмы, посвященной Нуреддину, калмыцкий хан Тайыш шлет посла к ногайскому хану Шуману, угрожая войной и требуя себе в жены ханскую дочь. Ногайский хан призывает на помощь четырнадцатилетнего Нурадин-батыра, который побеждает Тайыша в единоборстве, наносит поражение калмыкам и с торжеством возвращается на родину.

В варианте Мурун-жырау молодой Нуреддин просит отца своего отпустить его в поход против калмыков и народа «ындыс» (индусы?). Во главе последних стоит хан Таркас, которого Нуреддин, после долгой борьбы, побеждает в поединке, призвав на помощь духов своих предков («арвах»). После этого Нуреддин уничтожает вражеское войско, оставшихся в живых обращает в мусульманство и с торжеством возвращается на родину, где отец и мать, с беспокойством ожидавшие его возвращения из дальнего похода, устраивают в честь победителя торжественный пир.

Вторично Нуреддин решает совершить нападение на «кызылбасов» (кызылбашей). Узнав, что враги приблизились к ногайским кочевьям, он предлагает напасть на них и отогнать их за горы Каратау. Но ногайцы отказываются сопровождать богатыря: земля их привольна, пастбищ у них вдоволь, враги их не тревожат, зачем им самим нападать на врага? Нуреддин один готовится к походу. Он кормит коня своего не травой, а только молоком, медом с сахаром и сладкими зернами, оберегая его бархатной попоной от ветра и пыли. Получив благословение матери, он выступает в богатырскую поездку, беседуя в пути со своим конем как единственным верным спутником и боевым товарищем. Предводителем кызылбасов является хан Шабаз, главный батыр его носит имя Ер-Сары. Происходит ряд поединков и боев с врагами, в конце концов побежденный Шабаз-хан вместе с остатками войска спасается бегством в свой город и прячется от победителя в камышах (как Тохтамыш в сказании об Идиге). Предупрежденный об этом Нуреддин поджигает камыши. Шабаз вынужден оставить свое убежище, он изъявляет покорность и принимает вместе со своими подданными мусульманство. В честь победителя устраивается торжественный пир.

Исторический фон поэм о Нуреддине имеет совершенно анахронистический характер, хотя он чрезвычайно типичен для казах-

ского эпоса. Исторический Нуреддин, живший в первой половине XV в., не мог воевать ни с кызылбашами, ни с калмыками. Калмыки, как уже было сказано, появляются в Средней Азии в XV в. и уже тогда вступают в соприкосновение с казахами, но наиболее ожесточенный характер калмыцкие войны приняли в XVII в.; только тогда калмыки непосредственно столкнулись с ногайцами и, прорвавшись на Волгу, вытеснили их из яицких и нижне-волжских степей. Кызылбаши, т. е. персы-шииты, носившие чалмы с двенадцатью красными полосками и потому прозванные «красноголовыми» (*276*, 68), совершали завоевательные походы в Среднюю Азию в XVI—XVII вв. при шахе Исмаиле I Сефеви и его преемниках. Но в позднейших эпических сказаниях среднеазиатских народов, начиная с XVI в., калмыки и кызылбаши, подобно татарам в русском эпосе, становятся типическими врагами этих народов. Популярному по своему историческому имени герою эпическая традиция более позднего времени приписывает шаблонные богатырские подвиги в боях против этих врагов.

3

Сказания о Муса-хане, сыне Нуреддина, также известны в двух записях — современной от Муруна-жырау и старой проф. Васильева от сказителя Калижана Утешева, Кобдинского р-на, Актюбинской обл. (1905 г.).

Вариант Муруна-жырау имеет более шаблонный характер и содержит мало традиционных элементов, рассказывая исключительно о войнах Муса-хана против калмыков.

Муса-хан кочует на Эдиле (Волге) и на Жаике (Яике). Постоянной (очевидно, зимней) резиденцией его является Турткуль. В возрасте пятнадцати лет он садится на тулпара (богатырского коня) и отправляется во главе сорока джигитов в свою первую богатырскую поездку в страну калмыков против Косым-хана, сына Козан-батыра. Он побеждает этого батыра в поединке, отрубает ему голову и уничтожает его войска. Вторично он выступает во главе отряда в 1000 человек против калмыка Оспана, брата Косыма, город которого находится на расстоянии двух месяцев пути от страны ногайцев. В трехдневной битве он побеждает вражеское войско. Народ Оспана просит пощады и принимает мусульманство. Третий поход Муса-хан совершает во главе 500 человек, за три месяца пути, против калмыка Аланазирхана. После нового трехдневного боя калмыки разбиты и обращены в бегство, Муса-хан отрубает голову калмыцкому хану, оставшихся в живых он обращает в мусульманство. После этой победы он возвращается в свою страну.

Муса воевал, заканчивает сказитель, пока ему не исполнилось шестьдесят лет.

Вариант, записанный Васильевым, имеет совершенно другой сюжет, гораздо интересней по содержанию, богат реальными бытовыми подробностями и включает, по-видимому, ряд традиционных элементов, основанных на историческом предании.

Действие поэмы происходит в годы старости героя. Муса-хану восемьдесят лет. У него тридцать сыновей, из них двое, Мамай и Орак, от старшей жены Кара-улёк, женщины мудрой и благоразумной, доброй советницы своего мужа. Мамай был ханом, а Орак — батыром. Муса-хан кочевал по берегам Идиля (Волги), у него было много скота и обширные владения, войско его насчитывало 40 000 человек, и никто не решался с ним воевать.

Другой частью ногайцев управлял Казтуган, по роду туркмен, умный хан и храбрый батыр, который также кочевал на Идиле, в местности, называемой Ак-Тугай и Кёк-Тугай. Муса-хан решил, что берега Волги и ногайлинцы должны быть целиком под его властью, и задумал захватить владения Казтугана, чтобы передать их своему сыну Мамаю.

С этой целью, пренебрегая советами мудрой Кара-улёк, он выступил в поход. Казтуган выехал навстречу Мусе и стал увещевать его, говоря, что не для чего ему воевать с ним, Казтуганом, которого он все равно не осилит; было бы лучше, если бы он пошел войной на калмыцкого хана Шынтемира, который некогда победил отца его, Нуреддина, и отнял у него кочевья в низовьях Волги, в местности Боксакты.

Убежденный этими словами, Муса-хан повернул обратно и решил отправиться в поход против калмыков, как ему советовала и верная жена его Кара-улёк. Но прежде он решил переселить часть ногайского народа, недовольную своими кочевьями, в местность Нарын (Нарынские пески по берегу Каспийского моря, между Волгой и Яиком). Муса-хан помог переселявшимся ногайцам, дал лошадей безлошадным семьям, но там скоро начался голод, скот пострадал от «жута» (гололедица или большой снегопад, вызывающие падеж скота, лишенного возможности доставать траву из-под снегового покрова); люди стали роптать, считая, что Муса стар и не заботится о народе.

Тем временем Муса-хан отправился в богатырскую поездку против Шынтемира, оставив Мамаю войско и власть над народом в свое отсутствие. Через семь дней он доехал до местности Боксакты, увидел землю, когда-то принадлежавшую его отцу и теперь запустевшую, и горько заплакал. Шынтемир с войском вышел навстречу врагу, не решаясь, однако, вступить с ним в бой. Но когда Муса-хан совершал намаз, калмыки напали на него, набросили на него цепь и связанного оставили умирать среди камышей.

В то время в местности Боксак проживал батыр Жангбыршы, по происхождению туркмен, со своим сыном Тел-Агысом. Он был

человек беспокойный, служил в разное время семи ханам, в том числе и Мусе, но ни с одним не ужился и поселился со своим сыном в местности Боз-камыс. Когда связанный Муса-хан стал причитать, оплакивая свою судьбу, его голос услышал тулпар Жангбершы и забеспокоился у своей коновязи. Богатырь сел на коня и поехал на голос. Увидев Мусу, он решил спасти его, надеясь на его прощение. Стоявшее поблизости калмыцкое войско пыталось вмешаться, но Жангбершы разогнал калмыков и освободил Мусу. После этого они заключили дружеский союз, и Муса-хан подарил Жангбершы местность Боксак.

Вместе они поехали в дом Жангбершы. Богатырь жил в бедности, у него не было даже барана, чтобы угостить друга, и он решил заколоть для него своего единственного коня. Но сын его Тел-Агыс упросил отца отпустить его на охоту и после долгих поисков вернулся с добычей для гостя.

Между тем жена Муса-хана Кара-улёк увидела зловещий сон. Поняв, что муж ее в опасности, она послала ему на выручку Мамая с войском. Мамай встретил уже возвращающегося отца, который упрекнул его за промедление. По просьбе сына Муса благословил его идти на калмыков, чтобы отомстить врагу, и велел по пути захватить с собой Жангбершы. Однако этот богатырь успел уже сам выступить в поход. В то же время Шынтемир, узнав об освобождении Мусы и ожидая нападения ногайцев, пошел на них с сорокатысячным войском. Жангбершы один начал бой с этими полчищами калмыков, желая задержать врагов до прихода ногайцев. Вскоре к нему присоединились подоспевшие Мамай и Орак, калмыки были разбиты, Шынтемир взят в плен и казнен, его единственная дочь Кюлгэйбат (Кюльгышбат) захвачена победителями. Красавица-царевна была уже просватана за сына Са-Темир-хана Кёбека, который с сорокатысячным войском выступил против ногайцев, но также был побежден. Ханская дочь стала женой Мамая.

Вернувшись домой после победы, Жангбершы заболел. Возле него не было никого, кроме его сына Тел-Агыса, которого на случай смерти он хотел поручить Муса-хану, не зная, однако, как известить его о своей смертельной болезни. Но предупрежденная вещим сном, Кара-улёк сама посылает мужа к ложу умирающего батыра, который и успевает передать свою последнюю просьбу. Муса-хан хоронит Жангбершы и просит Тел-Агыса на память об умершем подарить ему отцовского коня. Тел-Агыс не хочет расстаться с тулпаром, но Муса уговаривает его. Он зовет Тел-Агыса к себе, но молодой богатырь отказывается покинуть местность, где жил его отец, и остается там.

В дальнейшем Тел-Агыс выступает в эпических сказаниях о сыновьях Муса-хана, Ораке и Мамае, и как герой самостоятельной эпической песни, в которой он сталкивается также и с внуками Мусы, Карасаем и Казы, сыновьями Орака.

4

Центральное место в ногайском цикле занимают эпические сказания о сыновьях Муса-хана, Ораке, Мамае и Исмаиле, и о кровавых семейных распрях в Ногайской орде после смерти Мусы.

В фольклорном архиве Казахской академии наук под общим заголовком «Орак и Мамай» объединено восемь фольклорных записей довольно различного содержания, к которым следует присоединить народную книгу, изданную под тем же заглавием в Казани в 1908 г. («Орак мен Мамайдынг хикаясы» — «Повесть об Ораке и Мамае»).

Из этих текстов только большой вариант сказителя Нуртугана дает полную историю семейной распри; вариант Жумагазина содержит другую версию убийства Орака. В ряде других текстов, в том числе и в печатном, рассказ об убийстве Орака является только предысторией повествования о его сыновьях Карасае и Казы, которое составляет главное содержание этих произведений. Было бы правильнее рассматривать их как варианты самостоятельной группы эпических песен, посвященных этим героям («Карасай и Казы»). К этой же группе примыкает «Орак и Мамай» одного из крупнейших современных акынов Нурпейса Байганина, напечатанный в собрании его стихов (Алма-Ата, 1945). «Орак и Мамай» Муруна-жырау и анонимная запись «Орак и Тагай-батыр» содержат отдельные эпизоды из детства и юности Орака. Наконец, один из текстов представляет эпический плач Кара-улёк, матери героев, о своем сыне Мамае.

Наиболее полное изложение исторического сказания о семейных распрях сыновей Мусы дает обширная эпическая поэма «Орак и Мамай», записанная со слов известного акына недавнего времени Нуртугана, прозванного Казан-Кап, из местности Миржас, Аральского р-на, Кзыл-Ордынской обл. (Западный Казахстан). Акын Нуртуган умер в 1928 г., и рукопись, насчитывающая около 10 000 стихов, осталась незаконченной.

Муса-хан вел свой род от Идиге. У Нуреддина, сына Идиге, был сын Шарабас, у которого было два сына, Аббас и Габбас. Сыном Аббаса был Муса-хан, сыном Габбаса — батыр Жангбыршы.

У Мусы было двенадцать сыновей. От старшей жены — Орак, Мамай, Алшагыр и Сыйдак, от младшей — Смаил (Исмаил), Шамай, Каратал, Каплан, Саймагамбет, Аймагамбет, Копак. Кроме того, у него был усыновленный им «раб» («кара кул») по имени Матрешка (очевидно, сын от иноплеменной рабыни, вероятно русской полонянки).

У Жангбыршы было два сына: Тел-Агыс и Кюнеке. Первый был батыром, а второй палваном (силач, искусный в борьбе). Тел-Агыса Муса-хан усыновил еще мальчиком, видя в нем признаки будущего богатыря, и воспитал его вместе со своими сыновьями.

Перед смертью Муса созвал своих сыновей и наказал им жить дружно: тогда никто из врагов их не осилит. Он подарил им на прощание свое оружие, всего пять предметов, с тем чтобы этим почетным даром наградить тех из них,

что придут первыми в состязании в беге. Первым пришел старший Орак, вторым — Мамай, последним — хромой Исмаил. Муса велел повторить состязание, снова с тем же результатом. Исмаил обиделся на отца и стал обвинять его в том, что он всегда дурно относился к детям своей младшей жены. Муса упрекнул его в зависти, но в утешение обещал ему после смерти своего коня. Исмаил обрадовался этому дару, в котором он увидел знак того, что отец оставит ему и ханский престол. Во время погребальной тризны он хотел поймать отцовского коня, но тот не дался ему и ускакал прочь. Преследуя коня, Исмаил забежал далеко. Внезапно земля раскололась, и конь провалился в образовавшуюся яму, а Исмаил бросился за ним. Народ, собравшийся на пир, так и не дождался его возвращения.

В его отсутствие ногайцы выбрали ханом Мамая, а батыром — полководцем стал Орак. Вместе с братьями жили и сыновья Жангбыршы. Все они жили в мире и дружбе.

Через семь лет Исмаил вышел из-под земли, с длинными волосами и когтями, похожий на дьявола, «научившись искусству пери» («пері окуын окып»), т. е. колдовству. Его заметили пастухи и привели к братьям; здесь ему придали человеческий вид и устроили пир в честь его возвращения. После этого Исмаил в течение семи месяцев посетил все роды ногайцев и вернулся с мыслью сделаться ханом. Он всегда жил один и часто повторял про себя: «Я пашел, я нашел!» — подразумевая под этим коварный способ захватить власть. С этой целью он решил поссорить своих старших родичей и натравить их друг на друга.

Сперва он стал нашептывать своим братьям Ораку и Мамаю, что их троюродные братья Кюнеке и Тел-Агыс злоумышляют против них. Орак поверил Исмаилу, Мамай не поверил. Исмаил уговорил Орака убить родичей, Мамай отказался участвовать в этом деле, но дал на то свое молчаливое согласие. Исмаил сперва поссорил Кюнеке с Тел-Агысом, так что Кюнеке вынужден был отъехать от брата. После этого Орак пригласил к себе Тел-Агыса: решили напоить его и пьяного убить во время пира. Жена Тел-Агыса, узнав о коварном замысле, посылает к Кюнеке гонца, умоляя его вернуться и помочь брату. Кюнеке приехал во время пира, когда убийцы уже готовы были напасть на безоружного, и только Мамай еще удерживал их. Кюнеке хитростью выпросил у них право расправиться с обидевшим его братом, увел пьяного Тел-Агыса с пиршества, а когда он пришел в сознание, братья вместе отправились в улус Кюнеке. Зная, что они захотят теперь отомстить Ораку и Мамаю, Исмаил с коварным намерением посылает за ними младшего брата Алшагира, которого сыновья Жангбыршы убивают. Ногайский мурза Мусаке, друг Тел-Агыса, отдает ему своего тулпара Телжалмаган кюренг, которого он раньше пожалел для Орака. Братья приезжают к племени кондыкер, где Тел-Агыс становится ханом. Из десяти ногайских племен семь уходят с Тел-Агысом и только три остаются у Мамая и Орака.

Однажды Орак отправился на охоту в местность Кус-мурун. Чтобы выгнать зверей из леса, он закричал богатырским криком. Орак был таким богатырем, что от крика его летом падал дождь, а зимой снег. На этот раз от крика Орака снег падал семь дней и покрыл глубоким слоем все зимние пастбища. Начался жут — падеж скота и большой голод. Почти все ногайцы, под предводительством Матрешки, откочевали в Каракумы. Только Мамай и Орак со своими семьями остались на прежних пастбищах. Они очень бедствовали и кормились охотой. Матрешка послал к ним гонца и, смеясь над их нищетой и упрямством, звал их присоединиться к его орде. Разгневанный Орак собрался было идти походом на Матрешку, но Мамай отсоветовал ему. Убить брата, сказал он, то же самое, что отрубить себе руку. Лучше пойти на город Азяу (Азов) воевать с калмыками. Орак согласился с ним и отправился один в богатырскую поездку.

Через пятнадцать дней он доехал до Азова, которым тогда владел калмыцкий богатырь Казан-бас. От богатырского крика Орака поднялся такой буран, что ничего не было видно под ногами. В поединке Орак одолел Казан-баса и вернулся домой с победой. После этого Матрешка и ушедшие с ним

ногайцы раскаялись, что бросили Орака и Мамая, и вернулись на Волгу, на старые пастбища, подчинившись старшим братьям.

Другой поход был предпринят против калмыцкого хана Аюке. Поход этот также закончился победой, но при это был убит третий брат Орака и Мамая — Сыйдак (?). Затем братья напали на Омск, где жил бай Толагай из рода тама, у которого был замечательный беркут Тарлан-кус. Победив и этих врагов, они взяли с них богатую дань и получили в дар и эту охотничью птицу. Отсюда они снова вернулись на старые кочевья между Волгой и Яиком.

Затем Исмаил уговорил Орака и Мамая отправиться в гости в Крым, где жила старшая дочь Мусы, выданная замуж за хана Карамана. У нее было двое сыновей, племянников Мамая и Орака, которых звали Бек-Султан (или Султан-палван) и Батыр-хан. Крымцы приняли гостей радушно, но Исмаил стал подговаривать своих старших братьев убить племянников во время охоты. Мамай сперва долго не соглашался, но потом и на этот раз уступил.

Мать царевичей относилась к своим братьям недоверчиво. По ее совету Бек-Султан перед выездом на охоту потребовал, чтобы дяди дали ему клятву не причинять зла ни ему, ни его брату. Исмаил научил Мамая хитрости: спрятав в халате шило («биз»), он должен был произнести двусмысленные слова: «Бизге нан!» — «Верь нам!» (иначе — «Верь шилу»). При произнесении этой ложной клятвы шило сломалось и поранило Мамая. На охоте племянники были убиты Ораком. Но Мамай с этого дня заболел и умер через несколько дней, заразившись от сломанного шила.

Ханом после смерти Мамая стал Орак. Исмаил решил покончить и с Ораком. У Орака был богатырский меч, наследие отца его Мусы: вынутый из ножен, он убивал врага в любую сторону, куда ни замахнешься. У Орака было два племянника, дети Алшагыра, по имени Калу и Сары (Калау и Сарау), первый — подросток, второй — еще ребенок. Исмаил стал наговаривать Калу, что дядя дурно обращается с ним, — жалеет для него коня и не дает калыма, чтобы купить ему невесту. Калу спросил об этом Орака, который отвечал ему: «Все кони — твои, бери любого, а женю я тебя, когда тебе исполнится 25 лет». Исмаил убедил Калу, что это — обидный ответ, и посоветовал юноше во время охоты попросить у дяди его меч, а затем убить его. Калу следует совету Исмаила и возвращается с охоты с головой убитого Орака. Исмаил вырывает меч из его рук, убивает его брата Сары (как бы в отместку за кровь своего брата) и в лицемерном негодовании объявляет всем, что Калу убил Орака. Калу преследуют, но он спасается бегством.

Теперь Исмаил остается единственным из мужских потомков Мусы, и его избирают ханом. Жена Орака догадывается, кто виновник гибели ее мужа, но молчит из страха перед Исмаилом и в ту же ночь бежит к своему отцу вместе с малолетними сыновьями Орака, Карасаем и Казы, чтобы спасти их от руки убийцы.

Наступают тяжелые дни правления Исмаила, когда все в стране ногайцев стало плохо. Рассказ обрывается на незаконченном эпизоде, как Исмаил задумал отнять у мурзы Жирек Сакал Каракуля понравившегося ему богатырского коня.

Существует другая версия убийства Орака, обычно она открывает собой историю его сыновей Карасая и Казы. Чтобы погубить Орака, Исмаил велит привязать поперек входа в его юрту острую саблю и ночью издали подымает крик, что пришли враги и угнали табун. Орак бросается к выходу и обрезает себе обе ноги. От этих ран он умирает.

В варианте Муруна-жырау («Карасай и Казы») говорится, что Орак неуязвим: ни пуля, ни меч его не берут. Через старшую жену Мамая, который обладает тем же свойством, Исмаил узнает, что

убить Орака можно только его собственным мечом. Этот меч Исмаил и прикрепляет поперек двери юрты.

Вероятно, подобная же условная уязвимость героя подразумевается и вариантом Нуртугана, поскольку здесь Исмаил учит Калу просить у Орака его чудесный отцовский меч, который и становится орудием его смерти.

В варианте Жумагазина участницей убийства Орака вместе с Исмаилом становится жена Мамая Ак-бикеш, дочь хана кызылбашей. Мотив этот наличествует и в рассказе Муруна-жырау, где старшая из двух жен Мамая помогает Исмаилу выведать тайну Орака. Причиной ненависти этих женщин к Ораку является, как можно предположить по ходу рассказа, его женитьба на дочери бедного старика («кара шал»), одноглазой, однорукой, одноногой и паршивой, по имени Акшалак. Орак знает, что эта сказочная невеста родит ему богатырей. Подтверждением является вещий сон, который видит жена Мамая, что две змеи обвили стан Орака. Они рассказывают об этом Исмаилу, который решает вместе с ними уничтожить брата. Богатырские дети Орака — это Карасай и Казы.

Проф. Х. Жумалиев сообщает казахское народное предание, в котором будущая судьба детей Мусы облечена в форму вещего предзнаменования (*420*, 112). Однажды, войдя в юрту, где спали его дети, Муса-хан увидел, что Мамай лежал с распростертыми руками, Орак как бы натягивал лук, а Исмаил сжимал в своих кулаках решетку юрты (кереге). Муса предсказал тогда, что Мамай будет ханом, Орак — батыром, а Исмаил совершит неслыханные злодеяния. В предчувствии грозящей беды отец замахнулся на спящего Исмаила мечом, но мать удержала его за руку, меч скользнул по ноге мальчика, и Исмаил на всю жизнь остался хромым. Его прозвали Тобаяк (хромоногий)— прозвище, обычно сопровождающее имя этого героя.

Другое постоянное прозвище Исмаила (как в казахских, так и в ногайских версиях эпоса) — Алшы Смаил, Алчысмаил, может быть в значении 'счастливый, удачливый': от слова *алшы* — 'вогнутая (т. е. счастливая) сторона игральской бабки' (альчика) (*298*, т. I, 429).

«Орак и Мамай» Муруна-жырау представляет самостоятельный эпизод слагающейся эпической биографии ногайских героев, который, подобно большинству рассказов о героическом детстве будущих богатырей, носит явные следы более позднего происхождения, хотя и содержит, как мы увидим, отдельные весьма древние элементы.

Калмыцкий хан Козан, собравшись в поход на ногайцев, встречает недалеко от аула двух мальчиков, играющих в альчики. Это Мамай и Орак, сыновья Муса-хана. Козан уводит их в плен и бросает в зиндан (подземную темницу). В том же зиндане томится Боз-оглан, хивинский хан, случайно также попавший в руки калмыков. Дочь калмыцкого хана, красавица Ка-

рахан-сулу, приходит вместе со своими девушками поглядеть на пленников. Она велит принести им свет, одежду и пищу и влюбляется в Мамая. В темницу прилетает ласточка, вьет себе гнездо и выводит птенцов. Глядя на нее, Орак плачет, вспоминает родину, Мамай утешает его.

Однажды мимо зиндана проходил вельможа Казан-хана, проницатель Калпе. Услыхав пение Мамая, он похвалил его голос своему хану. Калмыцкий хан тотчас приказал привести пленника и устроить состязание между ним и придворным певцом Бирин-шаиром. Если пленник победит ханского певца, он получит свободу, если победит певец, пленник будет казнен. Мамай согласился петь, но только при условии, что вместе с ним получат свободу и его товарищи. Бирин-шаир в своей песне стал восхвалять хана и поносить пленников, Мамай превозносил свой род и победы ногайцев над калмыками. Хан вынужден был признать победителем Мамая и даровал пленникам свободу. Уходя, Орак пригрозил хану, что он скоро вернется с ногайцами и крымцами, на его богатырский клич соберутся люди из Мисра (Египта) и Шама (Сирии), они победят калмыков, заставят их плакать горькими слезами, а красавицу — дочь хана он отдаст своему брату Мамаю.

Возвращаясь на родину, пленники в пути встречают сорок ногайских богатырей, высланных Муса-ханом на выручку его детей. Мамай советует вернуться и идти на калмыков с бо́льшим войском, но Орак настаивает на том, чтобы выступить немедленно против врага и отомстить ему. Мальчикам дают оружие. Происходит ожесточенная битва под стенами города, которая продолжается 18 дней. Орак совершает чудеса храбрости, вступает в единоборство с Козан-ханом и отрубает ему голову. После победы ногайцы возвращаются домой с многочисленными пленными. Орак с гордостью восклицает: «Не было в моем роде никого, кто бы в восьмилетнем возрасте совершил такие подвиги!».

За этим следует поход Орака против калмыка Огуз-хана (Өгіз-кан), живущего в горах Огуз-тау. Огуз-хан собирает войско в 70 000 человек, Орак выезжает против него с 35 батырами. Орак вступает в единоборство с Огуз-ханом, который считается сильнейшим из калмыков, но не может его победить. Он отвергает помощь подоспевшего Мамая и призывает своих предков, покровителя рода Идиге святого Баба-Тукласа. С востока в облаке пыли появляется аждахар (дракон), который обвивает его тело; это — арвах (дух-покровитель) богатыря. Огуз-хан от страха теряет сознание, Орак отрубает ему голову. Из калмыцких полчищ 30 000 было уничтожено ногайскими богатырями, остальные бежали за гору Огуз-тау. Народ радостно приветствовал возвращение победителей.

В другой поэме, «Орак и Тагай-батыр», молодой Орак вместе с богатырем Тагаем отправляется войной против калмыцкого хана Кёбикти. Тагай и Кёбикти известны из казахского эпического сказания «Кобланды-батыр»: первый — племянник Кобланды, кыпчакский богатырь, второй — один из врагов того же героя. Орак попадает в плен к калмыкам, Тагай убивает Кёбикти, но сам на обратном пути умирает от тяжелых ран. Он оплакивает свою судьбу, вспоминает родину и пленного Орака, которого ему не удалось освободить, и велит своим боевым товарищам оставить его тело в степи, покуда Орак, возвращаясь на родину из плена, сам не похоронит его.

Еще один эпизод эпической биографии Орака содержит вторая часть записанной Васильевым поэмы «Нурадин-батыр». Рассказ о войне Мамая и Орака с калмыками представляет повторение истории Нурадина. Калмыцкий хан, угрожая войной, требует от Мамая руки его дочери. Мамай посылает против калмыков отряд

ногайцев во главе с Ораком. Калмыки терпят поражение. Орак женится на дочери калмыцкого хана, красавице Тюйме. В отличие от других версий Карасай и Казы являются здесь детьми Орака от калмыцкой царевны.

К эпосу об Ораке и Мамае примыкает по теме «Плач по Мамаю его матери Кара-улёк», записанный в исполнении Нурпеиса Байганина (напечатан в сборнике стихотворений Нурпеиса, Алма-Ата, 1945; русский перевод см. *272*, 68—73).

Обрядовые плачи («жоктау») занимают важное место среди бытовых песен старого Казахстана. Согласно народному обычаю, казахские женщины оплакивали покойника, своего мужа, отца, брата или сына, в течение целого года после его смерти, три раза в день — на восходе солнца, в полдень и на закате. В таких плачах восхваляют покойника, поминают его деяния и заслуги, жалуются на горе, постигшее его близких (*296*, ч. III, 19—29; *297*, 46—51; *29*, № 10—11,220—221). Некоторые плачи, связанные с именами знаменитых людей прошлого, продолжали жить в народной памяти много лет после их смерти и могли исполняться акынами уже вне обряда, как воспоминание о прославленном герое. К таким героическим плачам относятся, например, «Плач по Кенесары и Наурузбаю певца Насынбая, бежавшего из киргизского плена» (1847) или сложенный в недавнее время «Плач жены Амангельды» (1919), связанные и тот и другой с историческими именами знаменитых народных вождей (*272*, 226—228, 343—350). В числе других обрядово-бытовых песен героические плачи нередко встречаются и в народном эпосе казахов и киргизов, например в киргизской эпопее — плач по Манасу его жены Каныкей или плач самого Манаса по Алмамбету, в казахской былине «Ер-Саин» — плач Аю-бикеш и мн. др. Можно думать, что плач о Мамае, приписываемый Кара-улёк, также сложился на основе эпического сказания.

В своем плаче Кара-улёк обращается к оставшемуся в живых Ораку, брату и боевому товарищу Мамая, напоминая ему о боевых подвигах усопшего — о его победах над калмыцкими ханами и батырами, Караманом, Коты-ханом, Аюке. Ей 90 лет, но она пережила своего любимого сына. Она вспоминает, как, будучи беременной, она питалась львиным мясом, отсюда — львиная сила и мужество Мамая. Она говорит о его чудесной неуязвимости для вражеских пуль. Сорок сыновей оставил Мамай, но внуки не могут заменить ей своего отца.

Облачался в броню Мамай,
Гордых подвигов жаждал Мамай,
Упивался кровью Мамай,
Тосковал по крови Мамай,
Калмыков воевал Мамай,
Меч булатный точил Мамай,
Иноходцев холил Мамай,

Все четыре вида скота
Над Чаганом держал Мамай,
Пыль столбом вздымая, кобыл
Косяками доил Мамай.
Был друзьями ты окружен
И товарищами, Мамай,
И в несчастный, злосчастный день
Я лишилась тебя, Мамай!

Таким образом, в лирическом отражении материнской жалобы народная песня воссоздает героический образ богатыря, о котором рассказывает эпическое предание.

5

Сказания о сыновьях Орака, Карасае и Казы, непосредстве примыкают к предыдущим и начинаются обычно, как уже б сказано, с рассказа об убийстве Орака. Карасай и Казы, оставш сиротами, живут в бедности и воспитываются своей старой баб кой, мудрой Кара-улёк, вдовой Муса-хана. Они — богатыр дети и первый свой боевой выезд совершают в младенческом расте.

К именам Карасая и Казы прикреплены два разных сюж Первый представлен печатной «Повестью об Ораке и Мама двумя ранее нами выделенными записями, также озаглавленн «Орак и Мамай». Согласно этой версии, старик Мамай пережи брата своего Орака, попадает в плен к калмыцкому хану Теми освобождают его из плена Карасай и Казы, причем главным ге является здесь Карасай, который женится на ханской доч Во второй группе текстов, объединенных под заголовком « расай и Казы», рассказывается о походе молодых героев пр того же калмыка Темир-хана и об освобождении ими попав в плен Адил-хана, сына ногайского хана Шынтемира. Здесь г ным героем является Казы.

Оба рассказа находятся в известном противоречии д с другом, поскольку в обоих говорится о первой богатырской поездке юных героев.

Народная книга «Повесть об Ораке и Мамае» представляет популярное прозаическое переложение одного из устных вариантов народного эпоса. Как уже было сказано, повесть начинается с убийства Орака по наущению Исмаила. Ханом остается Мамай, который к этому времени достиг возраста 84 лет (в других вариантах — 90 лет). Дети Орака находятся на попечении старой бабушки Кара-улёк: Карасаю всего пять лет, Казы — шесть лет (в других вариантах мальчикам двенадцать и девять лет или восемь и семь лет).

Узнав о смерти Орака, калмыцкий хан Темир-хан, с которым Орак не успешно воевал, посылает к Мамаю своего посла Ханбике с требова покорности и дани. Мамай созывает ногайцев на совет, но те отказы ему в помощи и решают откочевать, не надеясь на силы своего старого и двух малых детей.

Не дождавшись ответа, Темир-хан высылает против Мамая своих 40 богатырей во главе с Ханбике. Мамай один выезжает навстречу врагам, уничтожает весь отряд, а Ханбике с отрезанным носом и ушами отправляет обратно к Темир-хану.

Разгневанный калмыцкий хан собирает семнадцатитысячное войско и выступает против Мамая. Мамай ожидает врагов у горы Кичаштау, но засыпает богатырским сном. Калмыки похищают у спящего его копя и меч, однако связать его самого им не удается. Проснувшийся Мамай, схватив лук и стрелы, отбивается от вражеского войска в течение шести недель. От стрел его погибают две тысячи калмыков. Когда все стрелы вышли, он продолжает отбиваться, сбрасывая на противников огромные камни с вершины горы. Еще неделю бьется Мамай, покуда силы не покидают его. Калмыки берут его в плен, но убить его им не удается, так как он неуязвим — ни меч ни стрелы его не берут. Связанного пленника опускают в глубокий колодезь, забрасывая его отверстие камнями.

В ночь, когда Мамай был взят в плен, жена его Кара-шаш видит зловещий сон. Старая Кара-улёк, поняв, что сын ее попал в беду, решает отправить на выручку ему мальчика Карасая. У Карасая нет ни коня, ни оружия, но Кара-улёк достает ему и то и другое, и он выезжает на врага. Одолев в единоборстве Ханбике, который становится мусульманином, молодой богатырь узнает от него, где спрятан Мамай, и освобождает пленного. В решительном бою с Темир-ханом Карасай одерживает победу; в единоборстве с ним ему, как Ораку, помогает арвах (дух предков), которого он призывает на помощь. После гибели Темир-хана калмыцкое войско прекращает сопротивление. Ханская дочь, красавица Айжан, с почестями встречает победителя. На помощь ей спешит ее жених, калмык Жюке, с отрядом в две с половиной тысячи людей, но Карасай побеждает соперника в единоборстве и увозит с собою красавицу калмычку.

Возвратившись на родину, Карасай собирает свой рассеявшийся по степям «десятиплеменный ногайский народ» («он-сан-ногой») и празднует победу над врагами.

Устные варианты этого сказания, записанные в Западном Казахстане, не представляют существенных сюжетных различий. В варианте сказителя Байтабынова (Актюбинская обл.) за рассказом о пленении Мамая калмыками и освобождении его Карасаем следует вторая часть, в которой главным действующим лицом является Исмаил. Своими коварными советами Мамаю Исмаил старается вызвать новое столкновение между ногайцами и калмыками. По наущению Исмаила Мамай наносит посланнику калмыков предательский удар ножом когда они обнимаются в знак примирения, после чего снова разгорается война. После смерти Мамая ханом становится Шынтемир. Обиженный Исмаил откочевывает к калмыкам и этим подает повод к столкновению с калмыцким ханом Айкаска, который не пускает ногайцев на свои земли. С помощью Карасая Исмаил побеждает калмыков, после чего он возвращается на прежние кочевья.

Поэма «Карасай и Казы» также начинается с рассказа об убийстве Орака.

В варианте Муруна-жырау поводом для этого убийства, как уже было сказано, является женитьба богатыря на сказочной невесте Акшалак, которая должна родить ему богатырей. После гибели Орака их дети живут в бедности на попечении старой бабушки Кара-улёк. Карасаю — восемь лет, Казы — семь, их младшей сестре Кыйбат — шесть лет.

В то время калмыцкий хан, который был другом Орака, навещает его семью и застает мальчиков за игрой в альчики. Карасай кажется ему похожим на отца и таким же сильным, он устраивает пир и подносит ему мясо на «царственном блюде» Орака. Но Карасай торопится в бой против калмыков. Жалуясь на свою бедность и сиротство, он просит совета у бабушки, где взять коня и оружие. Кара-улёк советует внуку поймать отцовского коня Кабан-кулак-ат, но конь после смерти хозяина постарел и отощал и отказывается служить. Тогда Кара-улёк посылает его к старому богатырю Ер-Кёкше, у которого есть подходящий для него конь Тарлан-ат, но за коня он должен отдать богатырю свою сестру. Кыйбат следует за братом и горько упрекает его, что, пользуясь ее сиротством, он продал ее за коня. «Лучше убейте меня, — говорит она ему, — чем отдавать замуж за 90-летнего старика!». Тронутый ее жалобами Карасай слезает с коня и, сняв сапоги, продолжает свой путь пешком. Узнав об этом, Казы догоняет сестру и брата и упрекает Кыйбат за ее несговорчивость. Кыйбат, чтобы помочь братьям, готова уже согласиться, но старый Кёкше отдает своего коня Карасаю без платы. «Я ровесник и друг твоего отца, — говорит он девушке, — будь ты моей дочерью».

Карасай нагоняет Эдиль-хана, который с сорока ногайскими богатырями уже выступил в поход. Происходит битва с калмыками. Эдиль-хан попадает в плен, Карасаю не удается освободить его, пленника бросают в зиндан. Отсюда Эдиль-хан посылает письмо на родину своей четырнадцатилетней сестре Канзия, привязав его к крылу ласточки: он просит сестру разыскать Казы, который один может освободить его из плена.

Канзия приходит в юрту Мусы. Смеясь, ей указывают здесь на босоногого, полуголого мальчика, играющего в альчики. Казы жалуется ей на свою бедность: у него нет ни своего дома, ни постели, он ходит раздетый, без шапки. Канзия одевает и обувает мальчика и приводит ему коня своего брата. В таком виде Казы оказался самым статным на вид из ногайских богатырей.

Богатырский тулпар Эдиль-хана Кюренг-ат мог с разбега перепрыгнуть через восемь юрт. Перескочив через свою юрту, Казы выезжает в поход и по дороге нагоняет своего брата Карасая и 40 ногайских богатырей, которые встречают смехом появление мальчика.

Неподалеку от города хана Кондыкера Казы наезжает на черный камень, который лежал на вершине горы, прикрывая вход в пещеру. Под этим камнем он находит письмо Орака, отцовский «завет» («осият»). Семь раз, писал Орак, он пытался завоевать страну Кондыкера, но каждый раз терпел неудачу: проникнуть во вражеский город можно только через подземный ход из этой пещеры.

Казы и ногайские богатыри находят этот ход и таким образом попадают в город. Происходит битва, калмыки разбиты. Одна женщина — мусульманка — указывает Казы зиндан, в котором заключен Эдиль-хан, скованный девятью цепями. Пытаясь разорвать свои цепи, он поранил себе руки. Казы бросает в зиндан аркан длиною в 40 охватов и вытягивает на нем Эдиль-хана; смеясь, он разрывает руками его цепи. Победители все вместе возвращаются домой. Мать и сестра выходят навстречу Эдиль-хану, каждая торопясь приветствовать его первой. Раньше приходит мать, ее старческая грудь при виде сына наполняется молоком, и она протягивает ее вернувшемуся из плена. Семь дней продолжается победный пир.

Спустя некоторое время ногайцам снова угрожает нашествие калмыцкого хана, непобедимого Батыр-калмыка. У Карасая и Казы только один конь — Тарлан-ат, полученный от богатыря Кёкше. Между ними происходит спор, кому ехать в поход. Они обращаются за советом к Кара-улёк, которая посылает Казы как младшего; в случае неудачи за ним может отправиться старший. Происходит бой, в котором Казы наносит поражение калмыкам. Узнав, что Казы — младший брат, испуганный Батыр-хан посылает дары старшему брату и решает принять мусульманство. С радостной вестью Казы возвращается к своим, которые приветствуют его как победителя.

Из старых записей «Карасая и Казы» самостоятельный интерес представляют варианты Айсы Байтабынова (Кобдинский р-н Актюбинской обл.) и Мурат-акына Мункиева, одного из виднейших акынов второй половины XIX в. (ок. 1843—1906 гг.), предполагаемого учителя Муруна-жырау (напечатан в Ташкенте в 1924 г.).

В обоих названных вариантах юным богатырям противопоставляется их дядя Исмаил. У Байтабынова он отговаривает народ от выступления против калмыков: по его совету ногайцы откочевывают, предоставляя Карасаю и Казы одним идти на калмыков. У Мурат-акына Исмаил во главе отряда ногайских богатырей выступает против калмыцкого хана, но обращается в бегство при виде вражеских полчищ, и только Карасай, Казы и явившийся им на помощь богатырь Ер-Таргын решаются напасть на врагов и обращают их в бегство.

В варианте Байтабынова Эдиль-хан — сын и наследник хана Шынтемира, который правит ногайцами после смерти Мамая. Рождение будущего богатыря предсказано чудесным предзнаменованием: жена Шынтемира Актолкын во время беременности испытывает непреодолимое желание вкусить сердца семиглавого дракона. Приняв эту пищу, она производит на свет близнецов — богатырских детей Эдиля и его сестру Галию. После освобождения Эдиль-хана из плена с помощью Казы Карасай возвращается с доброй вестью к матери молодого хана и в награду («суюнчи») получает в жены красавицу Галию.

6

К ногайскому циклу принадлежит также эпическая поэма «Тел-Агыс». Герой, сын Жангбырлы, боевого соратника или родича Муса-хана, известен из сказания об этом последнем, из большого варианта «Орака и Мамая», где он выступает как участник семейной распри, возбужденной Исмаилом, а также из некоторых вариантов сказания о Карасае и Казы, где он обычно называется в числе сорока ногайских богатырей. Поэма о Тел-Агысе имеет самостоятельный сюжет: она рассказывает о любви героя к сестре или дочери Мамая и о семейной распре с сыновьями Мусы, вызванной уводом девушки без согласия ее братьев.

Поэма записана в двух вариантах — Муруна-жырау и Айсы Байтабынова.

Вариант Муруна-жырау начинается с рассказа о первом подвиге юного Тел-Агыса. Его отцу Жангбырлы было уже 70 лет, а Тел-Агысу — только 17, когда он решил отправиться в поход против калмыцкого хана Бегена. Испросив благословение отца и матери, которые сперва не соглашаются отпустить единственного сына, молодой богатырь в отцовском вооружении и на отцовском тулпаре выезжает в путь в сопровождении 30 сыновей Мусы, в числе которых и Исмаил. Тобаяк-хан Беген выезжает навстречу ногайцам. Тел-Агыс, победив его в богатырском поединке, отрубает ему голову. Побежденные

калмыки принимают мусульманство. Овладев вражеским городом, герои возвращаются домой.

Вскоре после этого Жангбыршы умирает, поручая сына своего Мамаю. Тел-Агыс хочет жениться на сестре Мамая Ак-Билек-Сулу, но сыновья Мусы, кроме Мамая, не согласны, между ними возникает вражда, они решают убить Тел-Агыса. Особенно настроены против него Калу и Сары (в других версиях — убийцы Орака). Братья решают устроить пир, позвать на него красавицу Ак-Билек-Сулу и ее возлюбленного и убить его. Тел-Агыс узнает об их намерении от табунщика Ак-Козы. Он садится на своего тулпара и решает скрыться. Старшая жена Тел-Агыса советует ему не уезжать, не посоветовавшись со своим приемным отцом Мамаем, но Тел-Агыс настаивает на своем. Узнав об этом, Мамай бежит за ним, наскоро одевшись. «Ты — названый сын мой, — говорит он, — ты всегда слушался меня, пока жив был Орак. Если ты считаешь меня отцом, оставь местность Богдо, перекочуй на Волгу, к крымским ногайцам, а Ак-Билек-Сулу возьми себе в жены!».

Тел-Агыс послушался Мамая, перекочевал к крымским ногайцам и обратился за помощью к Асан-Кайге, прося защитить его от сыновей Мусы. Асан-Кайга (известный в других казахских преданиях как народный мудрец) выступает здесь как глава крымских ногайцев. Он собирает на защиту своего гостя 40 крымских богатырей, среди которых находится Сапра-жырау (вещий певец и прорицатель хана Тохтамыша, согласно эпосу «Идиге»). Последнему Асан-Кайга поручает покончить дело миром. Крымские богатыри выезжают навстречу сыновьям Мусы. Ак-Билек-Сулу, сопровождая мужа, упрашивает его пощадить жизнь по крайней мере Карасая и Казы — за это она согласна стать навсегда его рабыней. При встрече с ногайцами Сапра в песне перечисляет своих спутников, их боевые заслуги, хвалит также сыновей Мусы и предлагает покончить дело миром. Мамай соглашается выдать сестру за Тел-Агыса, но горячий Казы заявляет, что не слыхано было, чтобы девушку из рода Мусы кто-нибудь брал второй женой или увозил из отцовского дома без калыма. Сапра останавливает его: «Тебе ли первому говорить, когда молчат Тобаяк и другие сыновья Мусы?». Он восхваляет богатырство Тел-Агыса, и Мамай соглашается с ним. Обе стороны решают помириться и заключить дружеский союз. Все едут в аул Тел-Агыса. Устраивается свадебный пир. С этого времени ногайцы, объединившись, жили в мире и согласии.

В варианте Байтабынова главным врагом Тел-Агыса и зачинщиком ссоры между ним и сыновьями Мусы является Исмаил. Он возражает против решения Мамая отдать свою дочь Кыйбат Тел-Агысу без уплаты калыма. Ему удается поссорить Тел-Агыса сперва с его братом Кюнеке, потом с Карасаем и Казы. По его наущению крымцы нападают на аул Тел-Агыса и угоняют его скот. В роли посредника и здесь выступает мудрый Сапра-жырау, которому удается помирить семью Жангбыршы с семьей Муса-хана и выдать Кыйбат за Тел-Агыса.

Сопоставление этих вариантов особенно наглядно свидетельствует об общей тенденции развития эпоса, превращающей Исмаила в главного зачинщика всех междоусобных распрей ногайцев.

Исторические основы сказаний о ногайских богатырях очевидны: имена главных действующих лиц, как и многие события их жизни, засвидетельствованы историей. Но исторические воспоминания народа сохранились в отражении фольклора, творчески преображенные народным сознанием. Поэтому необходимо пристальное изучение всех документальных свидетельств истории ногайцев, чтобы отделить историческое от фольклорного и тем самым восстановить процесс формирования эпического сказания как поэтической героизации исторического прошлого.

Глава II. НОГАЙСКИЕ ДЕЛА

1

История Ногайской орды до сих пор не написана. Попутно о ней говорится в работах, посвященных истории Среднего и Нижнего Поволжья (*271*; *364*; *103*) и татарских ханств — Золотой Орды, Казанского, Астраханского и Крымского царств и Касимовского удела (*113*; *517*; *585*; *369*; *322*; *84*), наиболее полно и по первоисточникам — в исследованиях Вельяминова-Зернова и Перетятковича. Исторический очерк англичанина Хоуорта в его «Истории монголов» (*527*) представляет поверхностную компиляцию, преимущественно из русских источников, посвященную почти исключительно внешним событиям правления ногайских князей, истории государей, а не народа, как, впрочем, и весь труд этого ученого.

Между тем Ногайская орда, включившая в свой состав кочевые татарские племена на территории распавшейся в конце XV в. Золотой Орды, играла очень большую, до сих пор еще не выясненную полностью роль в истории русского государства на последних этапах его борьбы против остатков татарского ига, за Поволжье, за Казань и Астрахань, и его военно-политических отношений с Крымским ханством. Место, уделяемое ногайской проблеме в истории СССР, с этой точки зрения явно недостаточно (*176*, 247—248, 320), и, пожалуй, в этом отношении Карамзин сделал больше, по крайней мере в смысле собирания фактов, чем последующие авторы обобщающих трудов по русской истории (*183*, тт. VI—XI; *328*).

С другой стороны, судьбы Ногайской орды теснейшим образом переплетаются с историей народов Средней Азии, кочевых узбеков и в особенности казахов. Этот факт учитывается в новейших трудах по истории Узбекской и Казахской ССР и Каракалпакской АССР, уделяющих ногайской проблеме в XV—XI вв. некоторое, хотя все же недостаточное, место (*174*; *172*; *168*). Что касается фольклора среднеазиатских народов — казахов, каракалпаков, узбеков и киргизов, то ногайская тема занимает в нем настолько заметное место, что само это обстоятельство указывает на большую роль ногайцев в историческом прошлом этих народов и на необходимость специального исследования вопроса.

Источники для истории ногайцев достаточно многочисленны. Сюда относятся:

1. Обширная дипломатическая переписка русских великих князей, начиная с Ивана III, с ногайскими князьями и мурзами, охватывающая период с 1489 г. до середины XVII в. и сохранившаяся в архивных материалах Посольского приказа под названием «Дела Ногайские». Переписка эта для интересующего нас времени (до смерти Исмаила, 1563 г.)

опубликована почти целиком (*293*, ч. VII—XI — содержит Статейные списки о Ногайских делах за 1534—1577 гг.; другие публикации: *384*; *266*, т. I, 1474—1505 гг., т. II, 1508—1521 гг.; см. также *218*). Большое число неизданных документов того же архива использовано в исторических трудах Дунаева, Смирнова и Новосельского, в работе последнего — с конца XVI в. (*131*, 3—92; *323*, 18—66; *251*). Существенный дополнительный материал должны содержать также Крымские, Кабардинские и Турецкие дела того же периода.

2. Русские летописи, которые начиная с 1481 г. почти ежегодно упоминают о Ногайских делах. В своих сообщениях о дипломатических, торговых и военных отношениях с Ногайской ордой летописи в значительной части также основываются на документах Посольского приказа, однако в ряде случаев они дополняют дипломатическую переписку свидетельствами, случайно не сохранившимися в архивных списках. Наиболее обозримую, хотя не всегда полную сводку летописного материала дает Никоновская летопись (*278*, т. XII—XIV). Наиболее существенные дополнения, связанные с борьбой за Казань, содержит «История о Казанском царстве» (так называемый «Казанский летописец» — *278*, т. XIX), книга, которая должна, однако, рассматриваться как художественное и публицистическое произведение с ярко выраженной субъективностью изложения и оценки.

3. Восточные источники по истории Средней Азии для данного периода (XV—XVI вв.), менее доступные, так как значительная часть содержится в рукописях, до сих пор не изданных (см. обзор: *174*, 10—12). Из исторических трудов среднеазиатских авторов некоторые сведения об участии ногайцев в делах узбеков и казахов содержат анонимная «Шейбани-наме» (так называемая «Шейбаниада», ок. 1510—1530 гг.), «Тарихи Рашиди» (история Сеид-Рашида, хана Могулистана), составленная Мухаммедом Хайдаром, двоюродным братом султана Бабура, и «Хабиб-ус-Сияр» («Друг Жизнеописаний») историка Хондемира (между 1521—1524 гг.), а также более позднее историческое сочинение хивинского хана Абулгази (1603—1663) — «Родословное древо тюрков» (*63*, т. I; *590*; *7*; *464*). Для истории Поволжья важное значение имеет так называемый «Сборник летописей», составленный на татарском языке в Казани в царствование Бориса Годунова (*63*, т. II). Сборник представляет сокращенный перевод известного исторического труда Рашид-ад-Дина, дополненный краткими сведениями по истории татар. Все эти источники широко использованы и комментированы в исследовании Вельяминова-Зернова (*84*, ч. II, 121 сл., 130 сл., 232 сл.). Восточные источники по истории Крыма учтены в указанном труде В. Д. Смирнова (*322*).

4. Сообщения европейских путешественников и ученых-географов: германского посла Герберштейна, дважды посетившего Московское государство

(в 1516—1518 и в 1526—1527 гг.), английского купца Дженкинсона, совершившего в 1558—1560 гг. торговое путешествие в Среднюю Азию, польского ученого Меховского, автора «Трактата о о двух Сарматиях» (1517) и др. (*104*; *120*; *533*, 41—99; *237*). Они содержат наблюдения современников, которые дают порою очень живую картину общественного быта «татарских» народов; однако эти наблюдения, сделанные со стороны, требуют тщательной критической проверки.

Ногайская (или Мангытская) орда представляла объединение кочевых тюркоязычных племен в западной части империи Чингизидов (Золотой Орды). Ее обособление как самостоятельного союза племен и государственного образования происходит в начале XV в., в период распада Золотой Орды, одновременно с аналогичным обособлением на востоке, в кыпчакских степях (Дешти кыпчак), на территории Белой орды и Моголистана, таких же кочевых объединений и государственных образований узбеков и казахов.

Подобно этим последним, ногайцы были степными кочевниками-скотоводами. Они разводили лошадей, верблюдов, овец и рогатый скот, перегоняя их с зимних пастбищ (зимовок), обычно расположенных в более теплых южных районах, на летние пастбища (летовки), лежащие в северном направлении, нередко за сотни километров, в районах более прохладных и менее засушливых.

В этническом отношении ногайцы, как и другие кочевые народы кыпчакских степей, сложились из осколков более древних тюркских и монгольских кочевых племен. «Такими раздробившимися на части племенами были кыпчаки, кунграты, канглы, уйгуры, кенегесы, найманы, уйшуны, мангыты и другие» (*174*, 24). Мы встречаем эти старые племенные названия на всем обширном пространстве бывших владений Чингизидов. В социальном отношении ногайцы, как и их восточные соседи, находились на ранней стадии феодализма, развивавшегося в условиях кочевого быта, с сохранением весьма значительных элементов патриархально-родовых отношений.

Название Ногайской орды обычно связывают с именем золотоордынского полководца и временщика эмира Ногая, который «во второй половине XIII века покинул Золотую Орду со своим монгольским племенем мангыт и стал фактически независимым правителем в районе Черного моря» (там же, 22). После гибели Ногая (ок. 1300 г.) сыновья его были, по-видимому, оттеснены за Волгу, в район Яика и Эмбы (*527*, ч. II, 1019—1020).

Мангыты (или мангиты) и в дальнейшем занимали в Ногайской орде господствующее положение, и в источниках того времени ногаи нередко называются мангытами. Из племени мангыт, по Абулгази — Ак-Мангыт (*464*, т. II, 170; *203*, 44), происходил другой знаменитый золотоордынский временщик, эмир Идиге

(Едигей), потомки которого были наследственными правителями Ногайской орды.

Обособление Ногайской орды связывается во всех источниках с именем Идиге, который, согласно автору книги о ногайцах И. Л. Щеглову, «собрал под свою крепкую руку Заяицкие Орды»; «ему удалось образовать новую могущественную Орду, раскинувшуюся от реки Самары и устьев Волги до рек Урала, Эмбы и Сыра» (*372*, 62). Возможно, что господствующее положение, которое занимал Идиге в Золотой Орде в течение примерно пятнадцати лет (1396—1412) в качестве фактического правителя государства и главного военачальника, основывалось именно на том, что он был наследственным вождем воинственных кочевых племен, составлявших главную силу Золотой Орды. Возможно, напротив, что обособление Ногайской орды как улуса Идиге определилось уже после того, как сам Идиге был вытеснен из Сарая сыновьями своего врага Тохтамыша, Джелаледдином и его братьями (после 1412 г.); однако крайне скудные источники скорее указывают на его пребывание в то время в таврических, а не в заяицких степях.

Прямое указание на то, что Идиге, а после него его сын Нуреддин (и брат его Кейкобат) стояли во главе Ногайской орды, мы находим в сущности только в позднейших заявлениях самих ногайцев, в дипломатических документах и родословных XVI в. Князья и мурзы Ногайской орды в своих сношениях с Москвой неизменно ссылались на договоры и установления своего деда или прадеда Идиге, от которого они вели свой род. «От начальных дней, от прадеда нашего Идигея Князя и от твоего прадеда Василия Князя [Василия I] дружба и братство», — так пишет, например, ногайский князь Юсуф царю Ивану Васильевичу в 1549 г. (*293*, ч. III, 172). Имя сына Идиге Нуреддина в XVI в. является титулом старшего после правящего князя ногайского мурзы, его будущего наследника, а следующий после него по старшинству мурза получает звание Кейкобата (Кехувата) (*84*, ч. II, 416—420; ср. *293*, ч. IX, 248—249, ч. VIII, 184—185 и др.). Как известно, звание Нуреддина от ногайцев заимствовали в XVI в. крымские ханы (*322*, 439). Уделом (юртом) Идиге считаются при этом кочевья на Яике, а уделом Нуреддина — низовье Волги (*293*, ч. X, 66—67, 304, ч. XI, 109 и др.).

При ближайших преемниках Идиге, его сыне Нуреддине и внуке Окасе (Ваккасе), сведения о Ногайской орде еще очень скудны и встречаются по преимуществу в восточных источниках. До окончательного разгрома Золотой Орды соединенными силами шибанских (тюменских) и ногайских татар при хане Ахмате (1481) ногайцы кочевали за Волгой и Яиком, отделенные от Московского государства в низовьях Волги золотоордынскими владениями. В результате распада Золотой Орды ногайцы завладели низовьями Волги и оказались тем самым в непосредственном соседстве с московскими «украинами» (окраинами). Значение этих событий было

ясно самим ногайцам. Их послы, прибывшие в Москву в 1489 г., говорили великому князю Ивану III:

«При наших при предних при отцех и при дядях с вашими с предними с отцы и з дядями в доброй дружбе и братстве будучи, добро их меж их хаживало; а опосле того, при нас межи нами не такие ся дела состали за тем, что *юрт наш далече отшол*. По тех же как по прежних приезда и отъезда не лучилося учинити. Нынече, слава богу, недруга своего одолев, отца своего юрт в свои есмя руки взяли. И нынеча, как те предние наше, потому же добро наше и дружба и братство ходило бы» (*266*, т. I, 80—86; курсив мой, — *В. Ж.*).

С этого времени Ногайская орда вступает в активную связь с Московским государством, которая продолжается в течение всего XVI в.: грабительские набеги на «государевы украины» чередуются с дипломатическими, торговыми и военными сношениями, и русские летописи неоднократно упоминают о ногайских посольствах и о Ногайских делах, особенно часто — в период борьбы за Казань и Астрахань, в которой ногайцы принимают самое деятельное участие. К этому времени относится и упомянутая выше обширная дипломатическая переписка великих князей московских с ногайскими князьями и мурзами.

Наибольшую самостоятельность и военно-политическую активность ногайцы проявляют с 1481 г. до 1560-х годов, в то время, когда во главе Ногайской орды стояли князь Муса и его сыновья — Шихим, Шейдяк, Ших-Мамай, Юсуф и Исмаил. К этому времени относятся и те исторические события, которые нашли свое отражение в эпических сказаниях казахско-ногайского цикла. После смерти Исмаила (1563 г.), по причинам, о которых будет сказано ниже, происходит распад Ногайской орды и потеря ею политической самостоятельности: к концу XVI и началу XVII в. разрозненные ногайские племена подчиняются частью Московскому государству, частью крымскому хану и турецкому султану, частично же (на востоке своей первоначальной территории) растворяются в составе казахов Младшего жуза.

Согласно учебнику «Истории СССР», Ногайская орда кочевала «к востоку от нижнего течения Волги до Иртыша и от берегов Каспийского и Аральского морей до границ Казанского ханства и Тюмени» (*176*, 247—248). Это суммарное определение географических границ ногайских кочевий в основном отвечает историческим отношениям конца XV—начала XVI в., но требует очень существенных исторических уточнений.

Основной частью ногайской территории, так называемых «Больших ногаев», были река Яик (Урал) и окружающие ее степные пространства между Волгой и Эмбой. В низовьях Яика, около 50 км от устья, находился город Сарайчик, обычная зимняя резиденция ногайского князя. В Сарайчике, по-видимому, имелось оседлое

население, земледельческое и торговое. В письмах князя Исмаила к царю (1557—1562) говорится о «пашнях Сарайчиковских» (*293*, ч. IX, 284, ч. X, 195). Город, расположенный между Яиком и его западным рукавом Сарачинкой, был защищен с севера и с юга крепостной стеной с башнями. Через Сарайчик проходила «старая ногайская дорога», главный торговый путь для караванов из Средней Азии в Восточную Европу, который здесь пересекал Яик (*184*, 95—97). Князь Исмаил в голодный 1558 г. хотел посадить здесь своего сборщика («дорогу») для взимания торговых пошлин (*271*, 137).

На востоке, в районе от Эмбы до Аральского моря и низовий Сырдарьи, ногайцы соприкасались с узбеками, а после их ухода в Мавераннахр под предводительством Шейбани-хана (ок. 1500 г.) — с распространившейся по среднеазиатским степям Казахской ордой. Борьба между ногайцами и казахами за степные кочевья шла на протяжении всего XVI века с переменным успехом и закончилась, после распада Ногайской орды, поглощением ее остатков казахами, распространившимися на запад до Яика.

С северо-востока, в верховьях Иртыша и его притоков, ногайцы граничили с Шибанской (Тюменской) ордой (так называемое Сибирское ханство). В конце XV в., при хане Ибаке, ногайцы находились в союзнических отношениях с шибанскими татарами, а может быть, — и во временном подчинении шибанским ханам. «Однако точно различить территории этих народностей для данного периода не представляется возможным, т. к. племена, входившие в эти объединения, вели кочевой образ жизни. Летовки некоторых узбекских племен находились на верховьях Яика, Иртыша и Тобола, а зимовки — ближе к низовьям Сырдарьи. Мангыты, или ногайцы в собственном смысле слова, пересекали со своими стадами пространства от Урала (Яика) до Тюмени» (*174*, 24).

С другой стороны, зимуя на юге около Каспийского моря, ногайцы во время летних перекочевок подымались вдоль Волги и Яика и доходили при этом до Камы и до окрестностей Казани, «занеже то известное наше кочевище к Казани кочевати», как сообщает летом 1536 г. царю Ивану Васильевичу ногайский мурза Урак (*293*, ч. VII, 350). Левый, степной берег Волги назывался в XVI в. «ногайским», а правый — «крымским» (*379*, 61). Но после разгрома Золотой Орды ногайцы, оказавшись хозяевами волжских низовий, стали перебираться на правый берег. При этом сперва и Москва и Крым зорко следили за тем, не кочуют ли ногайцы «на сей стороне Волги», рассматривая каждый подобный случай как вероятную угрозу набега (*266*, т. II, 7, 145, 150, 169, 361). Однако в 1530-х годах оба берега Волги становятся вполне обычным районом ногайских перекочевок, являясь преимущественным уделом младших членов княжеской семьи, «молодых мурз», сперва Урака и его братьев (1535—1538), потом Исмаила (1548 сл.).

Распределение кочевий между улусами производилось в порядке периодического передела территории между членами княжеской семьи, на семейном совете («курултае»), в принципе, по-видимому, ежегодно, во всяком случае при каждой существенной перемене в составе и отношениях правящей верхушки ногайских феодалов. В Москве весьма внимательно следили за этими переделами, от которых зависело предстоящее соседство, и регулярно собирали подробные сведения о районах кочевок и их распределении на лето и зиму. «А коли Сеид-Ахмет князь [Сейдяк] на Яике был, а Ших-Мамай на Сыре был, и они нам двемя мурзам Келмамету да мне Ураку [своим племянникам] придумали на Волге быти», — сообщает Урак в одной из своих грамот царю (1537) (*293*, ч. VIII, 33). Ср. аналогичные посольские донесения: «А Юсуфу, государь, сказывают, зимовать у Сарайчика на Яике, а Смаилу и Кошумовым детям зимовать на Волге, а Уразлыю, государь, на Жеми [Эмбе], а Касаю на Каравле межь Ейка и Зодпай» (1549) (там же, 170). Или еще: «Юсуф-князь кочует на Яике, а Исмаилю кочевать же лето между Волгою и Яиком, а на сей стороне Волги нагайских людей нет никого» (1552) (там же, 323) и мн. др.

Разумеется, переделы далеко не всегда имели мирный характер. Борьба за кочевья и за улусы представляла экономическую основу непрекращавшихся межоусобных распрей между членами непомерно разросшейся княжеской семьи. Побежденные в этой борьбе и их дети становились изгоями; будучи выбиты из своих юртов, они уходили «казачить». Другие, напротив, после ряда лет оседали на определенной территории, которая становилась их наследственным юртом, как Ших-Мамай и его сыновья между Эмбой и Сыром.

Дальнейшее продвижение ногайцев с берегов Волги на запад и юго-запад особенно усилилось во второй половине XVI в., после междоусобиц, разрухи и голода в конце 1550-х годов. Между Азовом и Кубанью обособляется улус Казы, так называемые «Малые ногаи», значительные группы ногайцев уходят в Крым и в причерноморские степи вплоть до устья Дуная, смешиваясь здесь с более древним кочевым населением. Здесь они остаются под номинальным верховенством крымских ханов или турецкого султана вплоть до присоединения к России Крыма и таврических степей.

Таким образом, ногайские племена, значительно продвинувшиеся в течение XVI в. на запад, соприкасались на протяжении XV—XVI вв. на востоке с Казахской ордой, на северо-востоке — с Сибирским ханством, на юго-востоке — с кочевьями туркмен (огузов), на Северном Кавказе — с кавказскими горцами (черкесами, кабардинцами), в Крыму и в таврических степях — с Крымским ханством, на юго-западе, в районе Бессарабии, — с владениями турецкого султана, на севере и северо-западе — с Московским государством, которое к середине XVI в., овладев

Казанью и Астраханью, окончательно утвердилось в Среднем и Нижнем Поволжье.

Социальные отношения Ногайской орды еще менее изучены, чем внешние факты ее военной и политической истории. Однако есть все основания считать, что под традиционной оболочкой патриархально-родовых отношений и здесь развивались те социальные противоречия, характерные для кочевого феодализма, которые глубже изучены историками в отношении казахов и узбеков (*172*, 125—143; *174*, 24, 27). Родовая общинная собственность на кочевья противоречиво сочеталась с частной собственностью на стада, составлявшие главное богатство скотоводов-кочевников и экономическую основу растущей общественной дифференциации. При этом общинной землей фактически больше пользовался тот, у кого были большие стада, а лучшие и наиболее удобные пастбища постепенно переходили во владение кочевых феодалов и отдельных более богатых и знатных родов. Патриархальные формы «родовой помощи» скрывали различные виды феодальной зависимости и эксплуатации богатыми бедных, т. е. не имеющих достаточного для пропитания количества скота. Скот и имущество побежденных подвергались разграблению, что также способствовало хозяйственному упадку одних племен и возвышению других. Вооруженный грабеж иноплеменных соседей, мирного земледельческого населения являлся обычным способом обогащения участников военных набегов, прежде всего — возглавлявших военные дружины «батыров», представителей феодальной знати. В распоряжение степных феодалов поступали также богатая дань и подарки соседей, нуждавшихся в военной помощи ногайцев или стремившихся откупиться от их военной угрозы.

«Ногаи занимали чрезвычайно выгодное положение между Золотой Ордой и восточными ее областями, носившими название Белой орды. В связи с этим ногаи имели возможность играть весьма значительную политическую и торгово-посредническую роль как в казахских степях, так и на территории Среднего Поволжья» (*168*, 26).

Сохранившиеся официальные документы показывают, что ногайцы широко пользовались выгодами своего территориального положения, принимая участие в той оживленной торговле, которая происходила в этот период между Средней Азией и бассейном Волги. «Торговые сношения как с Москвой, так и с Казанью носят в этот период [речь идет о первой половине XVI в.] весьма оживленный характер. В такой же мере такие отношения имеются у ногаев и с Средней Азией» (там же, 27).

Эти замечания историка П. П. Иванова подтверждаются свидетельством летописей и дипломатической переписки, которые отмечают почти ежегодно, а иногда и несколько раз в год, в весенние и летние месяцы, прибытие в Москву больших дипломатических и торговых посольств из Ногаев, настоящих торговых

караванов, пригонявших с собою для продажи многие тысячи голов скота.

Ср. 1534, 28 августа: «. . . приидоша из Нагай от Шидяк мирзы и от иных 70 мурз 70 послов, а гости с ними многие, а всех их и с гостьми 4700, а коней 50 000» (*278*, т. XIII, 420).

1548, 15 октября: «Ших-Мамай Князь. . . послал большого посла Сары-мурзу, а с ним послов 80 человек, гонцов 30 человек с 16000 лошадей» (*293*, ч. VIII, 89).

1551, 7 июля: от Юсуфа-князя, Исмаила-мирзы и др. «всех гонцов 19 человек, а послов, гонцов и гостей с их людьми было 1305 человек, а лошадей с ними 10 050» (там же, 249).

1555, 14 ноября: «. . . послы идут к Государю от Исмаила Князя. . . а от мирз их люди, всех послов и гонцов и гостей 1000 человек, и лошадей с ними 20 000, а овец 4000» (*293*, ч. IX, 208) и мн. др.

С Москвой ногайцы торговали главным образом лошадьми; рынком для рогатого скота и овец была Казань (*271*, 137). С Казанью торговал, например, мурза Урак, кочевавший на Волге (*293*, ч. VII, 350). Исмаил, захватив княжескую власть после убийства своего старшего брата Юсуфа, прежде всего добивается от Москвы, присоединившей Казань к своим владениям, восстановления свободной торговли с этим городом: «. . . чтоб позволил нам дорогу Казанскую, чтоб гости наши ходили того для, что на сей дороге ради есть, и торг бы нам Казанской ослободил, с коньми бы гости наши ходили к вам, а овцами б ходили в Казань» (*293*, ч. IX, 169). Летопись сообщает, что послы Исмаила и его сторонников, предлагая царю свой союз, просили «царь бы их и великий князь пожаловал, велел дати торг вольной на Москве и в Казани и в Астрахани» (*278*, т. XIII, 249).

Соответственно достигнутому соглашению в дипломатической переписке в дальнейшем сообщается: «1555 года, декабря 5 день, из Казани в Москву приехали Исмаилевы послы Байтерек с товарищами три человек, а всех послов и гостей, которые в Казань пришли, было 1500 человек, лошадей с ними 20 000 и овец 20 300, и гостям всем велели торговать в Казани» (*293*, ч. IX, 208).

С другой стороны, расположенные за Яиком ногайские улусы вели торговлю с Бухарой. На различие связанных с этим хозяйственно-политических интересов указывал Исмаил своему брату князю Юсуфу: «Твои дей люди ходят торговати в Бухару, а мои ходят к Москве. И толко мне завоеватца (т. е. пойти войной на Москву), и мне самому ходити нагу, а которые люди учнут мерети, и тем саванов не будет» (там же, 103). Это различие будет играть существенную роль в борьбе между сторонниками и противниками сближения с Москвой среди ногайских феодалов: Урак и позднее Исмаил, кочующие по Волге, тяготеют в хозяйственном и политическом отношении к Москве, тогда как Юсуф, Ших-Мамай и его дети, возглавляющие яицкие и заяицкие улусы, ориентируются

на Среднюю Азию и относятся враждебно к московскому продвижению на восток.

Обширные торговые операции ногайских послов и гостей, представлявших интересы феодальной верхушки, предполагают сосредоточение в ее руках крупных табунов скота, вроде того «огромного стада верблюдов, числом свыше 1000 голов», принадлежавших князю Исмаилу, которое англичанин Дженкинсон, несмотря на описываемое им оскудение в голодный 1558 г., встретил на «переволоке» между Волгой и Доном (*120*, 171 — перевод неточен; ср. *533*, 55). Приведенные факты свидетельствуют и о глубокой имущественной дифференциации в среде кочевников-скотоводов — между феодально-родовой знатью и простыми «улусными людьми», а также о несомненном наличии, по крайней мере в зачаточной форме, товарного и денежного хозяйства.

Необходимо отметить, что иностранцы, писавшие в XVI в. о ногайцах, настойчиво подчеркивают отсутствие у них денег и меновой характер торговли. «Ни денег, ни монеты там нет, — сообщает Меховский, — а продают они вещи за вещи, то есть за рабов, детей, скот и вьючных животных» (*237*, 93). Английский купец Дженкинсон, основывающийся на личных наблюдениях, также решительно утверждает: «Они не употребляют денег, но меняют свой скот на одежду (apparel) и другие необходимые вещи» (*120*, 170). Даже в Сарайчике, по его сведениям, «не производится никакой торговли товарами (Trade of merchandise), потому что народ этот не употребляет денег, но все они — воины и скотоводы и весьма преданы грабежам и убийству» (*533*, 62; ср. *120*, 173). Однако эти поверхностные наблюдения опровергаются приведенными выше документальными свидетельствами о торговых операциях ногайских посольств в Москве, а также многочисленными грамотами ногайских князей и мурз к московским великим князьям, в которых кроме обычных вещественных подарков, своего рода жалования натурой, они выпрашивали себе денежные подарки, «куны». Ср., например, в грамоте Касай-мурзы — после убийства врага Москвы, князя Юсуфа: «. . . да десять тысяч алтын пришли. . . » (*293*, ч. IX, 171).

Особенно часто — в посланиях Исмаила к царю: «А наше прошенье у тобя куны, а которой посол от нас к тебе пошел, и ты б гораздо его почтил. Другом нас себе назовешь, и ты нам куны дай» (*293*, ч. VII, 274—275); «А которые куны о сесь год к нам послал еси, и то до нас не дошло. И ныне толко столко жь кунь пришлешь, и те куны, чай, до нас дойдут» (*293*, ч. IX, 246); «И толко нас зовеш нас собе братом, и ты много кун к нам пришли» (там же, 297).

После завоевания русскими Астрахани: «И ныне что язь имал с Казани сто рублев, да сто батман меду, да что имал есми с Астрахани сорок тысяч алтын денег, и ты б то прислал ныне» (*293*, ч. X, 27).

В связи с решением Исмаила строить укрепленный город, «город ставити»: «Городским людям денег надобе много, и ты бь денег много прислал» (там же, 32).

Эти денежные подачки, как и выручки от продажи скота в Москве или в Казани, шли, по-видимому, на покупку ногайскими послами и гостями тех городских товаров, которых кочевники-скотоводы не производили сами. По регулярным просьбам о подарках, которые ногайские феодалы посылали «государю и великому князю», сопровождая их длинными перечнями своих пожеланий, можно довольно ясно судить о тех предметах роскоши или первой необходимости, которые они получали из Москвы. Кроме почетных даров мы находим здесь оружие (панцири, шлемы, сабли), одежду, дорогие меха (шубы) и ткани (поставы сукон), седла и сбрую, шатры, москательные и скобяные товары (поташ, нашатырь, краски, олово, железные гвозди), бумагу, чернильницы и печати и др. (*271*, 146).

Если широкие массы кочевого населения Ногайской орды действительно жили продуктами натурального скотоводческого хозяйства и своего труда, ограничиваясь примитивными формами меновой торговли, то экономические потребности и возможности господствующего класса значительно поднимались над этим общим средним уровнем, отраженным наблюдениями иностранных путешественников, и удовлетворялись не только собиранием вольной и невольной дани с соседей, но и более сложными формами денежного обмена.

Среди ногайских феодалов высший слой представляли мурзы, или мирзы (мырзы) (слово *мирза* — от *эмир-задэ*, букв. — 'сын эмира'). Мурзами назывались члены правящего княжеского рода, происходившего от золотоордынского эмира мангыта Идиге. Во главе Ногайской орды стоял князь (бек), а не хан: ханами, по старой монгольской традиции, в империи Чингизидов и возникших на ее развалинах монгольских и тюркских государствах могли быть только потомки Чингиз-хана («белая кость»): Идиге, подобно Тимуру (Тамерлану), был эмиром, а не ханом.

Князем становился старший представитель княжеского рода; поэтому, согласно патриархальному обычаю, ему чаще наследовали не сыновья, а следующие за ним братья в порядке старшинства, потом уже — племянники. Так было , например, с сыновьями князя Окаса (внука Идиге) и с его внуками, сыновьями многодетного князя Мусы. Однако личные качества и воля князя или предприимчивость его прямых наследников могли, в нарушение этого принципа, содействовать закреплению власти за сыном правителя. Исмаилу, например, наследовали его сыновья, в обход сыновей его старших братьев. Подобные притязания на власть были обычным поводом для семейных междоусобиц.

Отношения между князем и его родичами, мурзами, определялись, по крайней мере с внешней стороны, нормами патриархально-

родовых отношений. Правящая династия образовала одну семью, в которой князь для своих младших родичей считался «отцом» или «старшим братом». Но прочность власти князя в основном определялась его личными заслугами как правителя и военачальника, его умением держать «узды правления» в своих руках. Князь должен был совещаться со своими родичами о каждом важном деле, например, о распределении кочевий, в особенности же — о военных предприятиях. При отсутствии доброго согласия или единства интересов влиятельный мурза мог сорвать военный поход, задуманный князем, как это сделал, например, Исмаил, когда его старший брат князь Юсуф собирался выступить против Москвы на помощь Казани (1552—1553). Недовольный князем мурза всегда мог откочевать от него со своими улусами, «отъехать» в Крым или к казахам или перейти в подданство Москвы. Князья и старшие мурзы, заключившие мирный договор с Москвой, нередко жалуются на своих молодых сыновей и племянников, будучи не в силах удержать их от грабительских набегов на московские окраины, предпринятых по собственной инициативе. Фактически каждый мурза был независимым правителем не только во внутренних делах своего улуса, но и в военных или мирных сношениях с иноплеменными государями. Поэтому, чтобы обеспечить соблюдение мирных договоров, московские великие князья вступали в соглашение не только с правящим ногайским князем, но одновременно со всеми более влиятельными мурзами; с каждым из них обменивались грамотами и «шертной записью» (договорной присягой), каждый посылал в Москву своих послов, мог требовать и получал подарки в соответствии с положением, которое он занимал в орде. В посольстве князя Шейдяка, например, о котором уже упоминалось выше (1534), было 70 таких послов от 70 мурз, т. е. членов правящей династии (*384*, 22—23).

Таким образом, фактически Ногайская орда представляла нечто среднее между кочевым феодальным государством и конгломератом родственных и союзных племен. В зависимости от исторических обстоятельств группы улусов, возглавляемые более или менее самостоятельными правителями, членами одного княжеского рода, были связаны между собой более прочно или, напротив, стремились обособиться и вступали друг с другом в междоусобную борьбу.

При господстве полигамии благодаря многодетным семьям ногайский княжеский род в сравнительно короткое время необычайно разросся. У князя Мусы (умер ок. 1509 г.) было пять жен и едва ли не 30 детей: в этом смысле документальные источники подтверждают фольклорную традицию. Сыновья Мусы имели такие же большие семьи: например, потомство Кошума, по словам его сына Белек-Булат-мурзы, насчитывало уже в 1549 году 50 человек («пятидесяти мирзам брат старший есми» — *293*, ч. VIII, 230). Общее число потомков Мусы (сыновей, внуков и правнуков), упо-

мянутых или перечисленных в исторических документах до смерти Исмаила (1563), составляет не менее 150. Другие мурзы (т. е. члены княжеской династии), имена которых встречаются в тех же источниках, восходят к боковым ветвям той же династии.

К знатным людям Ногайской орды относятся также многочисленные батыры (витязи и начальники воинских дружин) и карачи (должностные лица), которые неоднократно выступают в дипломатической переписке в качестве послов и доверенных людей ногайских князей и мурз. В Москве они также рассчитывали получить подарки, о чем пославшие их неизменно напоминали великому князю: «... толко меня почтиш, и ты дай Караче» (там же, 192).

Вся эта феодальная верхушка, и прежде всего непомерно разросшийся княжеский род, давила своей численностью на простых улусных людей, находившихся в зависимости от своих феодальных правителей, князей и мурз. Улусы переходили, согласно обычаю, по наследству от отца к сыну, но при текучести кочевого населения они могли переходить от одного мурзы к другому, а в случае междоусобицы между мурзами победитель старался захватить улусы побежденного. Борьба за власть была в своей основе борьбой за кочевья и улусы, которыми определялось материальное благополучие и военная сила степного феодала. По мере того как разрастался княжеский род, наследие это дробилось и борьба становилась все более ожесточенной. Кровавые родовые и феодальные распри обычно сопровождались угоном скота, грабежами и насилиями, захватом и продажей в рабство пленников и способствовали разорению мирной массы улусных людей. В условиях такой разрухи и голода ногайцы расходились по соседним землям в поисках новых кочевий или массами откочевывали в Крым, к казахам, в Ургенч или Бухару, не считаясь с желаниями и интересами своего наследственного властителя.

Ногайская орда была весьма многолюдна и, благодаря воинственности входивших в ее состав кочевых племен, представляла потенциально большую военную силу. В 1553 г. Исмаил, предлагая свою дружбу Ивану Грозному, хвалится тем, что у него «двести тысяч нагаев письменных» (293, ч. IX, 110). Его старший брат князь Юсуф несколько раньше, в 1551 г., угрожает Грозному: «А у меня триста тысяч рати моей письменной» (*293*, ч. VIII, 302). В 1553 г., по донесению русского посла, князь Юсуф для предстоявшего похода на Москву «сметил всех людей сто тысяч да двадцать» (*293*, ч. IX, 101). Однако в многочисленных грабительских набегах ногайцев на «государевы украины» обычно участвовали небольшие по своей численности военные дружины, чаще всего — во главе с молодыми мурзами, кочевавшими «по сю сторону Волги». «А и нагаи, сказывают, молодые мурзы помышляют, и ты б одно-лично их велел беречце», — предупреждает царя русский посол Петр Тургенев, находящийся в это время в Ногайской орде (*293*, ч. VIII, 56). Или по другому донесению: «Арслан мурза и иные

молодые мирзы пошли войною на Российские украйны. . . А людей и с ними было не более тридцати или сорок человек» (май 1551 г.) (там же, 221).

Такие набеги рассматривались воинственными степными кочевниками как своего рода богатырские наезды, которые давали их участникам, молодым джигитам, и прежде всего предводителям, «батырам», и воинскую славу, и богатую добычу. Эта психология соответствовала условиям общественного развития, когда «война и организация для войны», по словам Энгельса, «становятся регулярными функциями народной жизни». «Война, которую раньше вели только для того, чтобы отомстить за нападение, или для того, чтобы расширить территорию, ставшую недостаточной, становится постоянным промыслом» (*1*, 164).

Некоторые молодые ногайские мурзы особенно славились такими богатырскими «подвигами» — как набегами на оседлое селение русских окраин, так и активным участием в междоусоб распрях со своими родичами. Такими знаменитыми «батыра людьми особенно воинственными и беспокойными, были в осо пости Ямгурчи (младший брат князя Мусы, убийца золотоор ского хана Ахмата), Алчагир (сын Мусы, отец Урака) и Арс мурза (сын Кошума), главный зачинщик и участник кров междоусобиц во времена Юсуфа и Исмаила.

Набеги на русские окраины совершали и так называемые заки» — вольные люди, удальцы, по каким-нибудь причинам ушедшие в степь от своего племени и улуса, для которых подобные наезды становились основным источником существования. «На поле ходят казаки многие, Казанцы, Азовцы, Крымцы и иные баловни казаки», — пишет князь Иван Васильевич в 1538 г. брату Урака Келмамету, который жаловался на набеги, совершаемые русскими казаками на его улусы. «А и наших Украин с ними смешався ходят, и те люди как вам тати, так нам тати и разбойники, и на лихо их никто не учит, а учинив которое лихо, разъезжаются по своим землям» (*293*, ч. VIII, 74—75). Развитию «казачества» среди татарских народов способствовали в особенности родовые распри и феодальные междоусобицы, разрушавшие племенные связи и подрывавшие благосостояние кочевников. Во главе подобных отрядов нередко стояли «беглые мирзы казаки» (согласно употребительному выражению того времени) (*293*, ч. IX, 235), «выбитые» из своих улусов и ставшие изгоями. Во время своего плавания по Яику в 1558 г. англичанин Дженкинсон подвергся нападению такого вооруженного отряда из тридцати ногайцев, которые «заявили, что они люди благородного происхождения» (по выражению Дженкинсона, gentlemen—«джентльмены»), «изгнанные из своей родины и лишенные средств существования (out of living)» (*533*, 62; ср. *120*, 173). По-видимому, это были противники Исмаила, скорее всего изгнанные им из орды племянники, мятежные мурзы-изгои, ушедшие в «казаки». Таким «казаком» был, очевидно, в молодости

своей Казы, сын погибшего при неизвестных обстоятельствах мурзы Урака и главный враг князя Исмаила.

Любопытно, что даже многолюдные ногайские посольства, посещавшие Москву для торговли, на обратном пути иногда не пренебрегали грабежом и налетали на мирное русское население. Ср., например, в 1534 г.: «Гости нагайские идучи Рязанскою Украиною оную ... воевали, людей в полон взяли и села жгли» (*293*, ч. VII, 230; ср. 234; ч. VIII, 248). Еще более обычны были нападения ногайцев на царских послов с целью отнять у них дорогие подарки, которые они везли в Орду, в особенности же в периоды дипломатических конфликтов с Москвой. Правителю нелегко было в таких случаях, даже при желании воздействовать на своих людей, привыкших собирать с иноплеменников эту «невольную дань». «Мне дей для тебя своих улусов не разогнати», — говорил князь Юсуф московскому служилому татарину, ставшему жертвой такого грабежа. «А как дей пойдут к Москве от меня послы и гости Джан-Магметово племя [т. е. родственники грабителя], и ты дей себе их таково же ограбь. А язь дей тебя грабить не велел» (*293*, ч. IX, 53).

Ногайцы приняли деятельное участие в борьбе за Казань и Астрахань. Вместе с крымцами они представляли собою главную военную силу, которой казанская аристократия располагала для борьбы с Москвой. Но усиления крымцев на Волге ногайские мурзы боялись не меньше, чем продвижения Московского государства на восток, усматривая и в том и в другом одинаковую угрозу своей независимости. Поэтому единый фронт татарских государств против Москвы, о котором мечтали крымские ханы, мог осуществиться лишь на короткое время перед лицом общей опасности и быстро распадался в результате противоречия интересов союзников.

Нередко ногайские мурзы со своими дружинами «нанимались в военные защитники в соседние ханства и у соседних племен». «Приглашение ногайцев для военной защиты, — как говорит П. Фалев, — делалось обыкновенно слабыми, невоинственными племенами. Ногайцы у них скоро делались из наемников господами» (*361*, 34). За такую «дружбу» и военную помощь ногайцы получали с Казани постоянную дань или субсидию, о чем Исмаил неоднократно напоминает царю после взятия Казани русскими: «И с Казани нам годовое шло десять кадей меду да шестьдесят рублей денег» (*293*, ч. X, 27). Ср. еще: «А коли в Казани Царь был; и язь имал по сту рублев денег да по сту батман меду» (*293*, ч. XI, 233). Казанский хан Сафа-Гирей платил денежную субсидию не только князю Юсуфу, но и старшему из его братьев, Исмаилу. «А отец мой Исмаил Князь у Казанского у Сафагирея Царя для братства и любви и дружбы имывал у него жалованья по сороку тысячь алтын», — так утверждает сын Исмаила, князь Тинехмат. Юнусу, сыну Юсуфа, Сафа-Гирей обещал за военную помощь

против Москвы «дати Мангитские доходы» и быть «на Мангитском месте Князем» (*293*, ч. VIII, 274), «как были прежде сего в Казани Мангитские князья» (*293*, ч. IX, 13). По-видимому, звание «мангитского князя» обеспечивало ногайцам какое-то участие в управлении Казанью.

Другим проводником ногайского влияния на казанские дела были брачные связи казанских ханов с дочерьми ногайских князей и мурз. Этим связям при господстве патриархально-феодальных отношений придавалось особенно важное значение. Так, Фатима, дочь ногайского князя Мусы, была последовательно женой ханов Мухаммед-Эмина и Шейх-Али, Сафа-Гирей взял в жены дочь Ших-Мамая-мурзы, сына Мусы. Дочь князя Юсуфа, знаменитая Сююнбеке, была женой трех казанских ханов Джан-Али, потом того же Сафа-Гирея и Шейх-Али. Из ногайского княжеского рода происходила столь же известная царица Нур-Салтан, дочь князя Темира (сына Мансура и внука Идиге), бывшая сперва женой казанского хана Ибрагима, а потом крымского хана Менгли-Гирея.[2] Такие же семейно-дипломатические связи ногайские властители старались завести и с другими мусульманскими династиями, прежде всего с крымскими ханами, нередко также с правителями Бухары и Ургенча.

Еще более заинтересованы были ногайцы в делах астраханских. Астрахань была со всех сторон окружена ногайскими кочевьями и представляла ключевую позицию для переправы через Волгу в ее низовьях и ближайший к ногайцам торговый рынок. В Астрахани правили потомки золотоордынского хана Ахмата, с которыми ногайские мурзы считали себя в дружбе и в свойстве. Однако ногайцы много раз брали Астрахань военной силой, поддерживая того или иного, более угодного им, претендента на ханский престол из числа многочисленных представителей правящей династии. С Астрахани ногайцы также получали дань или субсидию, как о том напоминает Исмаил царю Ивану: «А в Астрахани к[...] Царь (хан) был и Царевичи; и яз имал по сороку тысячь алты[...] нег» (*293*, ч. X, 27). Ногайские правители ссылались при [...] наследственные права, установленные еще со времен Нуре[...] золотоордынского хана Темир-Кутлука, родоначальника ас[...] ской династии: «А дед наш Нурадин мирза у Темирь-Котлуя [...] имывал по сороку же тысячь алтын», — заявляет сын Исма[...] князь Тинехмат (*293*, ч. XI, 233).

Для того чтобы обеспечить себе дружбу и военную помощь ногайских феодалов или по крайней мере обезопасить себя от их грабительских набегов, московская дипломатия также вынуждена была практиковать широкую систему подарков и подкупов, которыми сопровождалось заключение каждого мирного договора и

[2] М. Г. Худяков дает родословную таблицу, иллюстрирующую «родственные связи Казанских ханов с Ногайской династией» (*369*, 111).

каждое посольство в Ногаи и из Ногаев. Все более или менее влиятельные ногайские мурзы старались послать своих послов в составе тех многолюдных дипломатических и торговых делегаций, которые ежегодно приезжали в Москву, останавливались на Ногайском дворе за Москвой-рекой, подавали привезенные ими грамоты, торговали лошадьми на лугу против Симонова монастыря и настоятельно требовали подарков. Так, например, относительно немногочисленное посольство князя Шейдяка (октябрь 1536 г.), состав которого подробно указан в дипломатических документах (*293*, ч. VII, 316—317), насчитывало 30 послов: из них кроме княжого посла двадцать четыре — от различных мурз, младших братьев, племянников и более отдаленных родичей князя, пять — от царицы-матери, от трех жен Шейдяка и от старшей жены его брата, мурзы Ших-Мамая, наконец, один — «от княжова каратая». Прочих людей с послами было 130 человек; иные из них «пошли по государю с торгом и полону сыскать» (т. е. за своими родичами, попавшими в московский плен).

В своей грамоте к царю князь Шейдяк за «дружбу и братство» требовал подарков. «А дружбе знамя то: пришли нам две шубы соболи, девять шуб хрептовых бельих, две шубы горностайны, две шубы куньи, две шубы лисьи, девять поставов сукна, да пансырь крепок с ыном полном доспехом да с серебром, да з золотом седло и узду, да три шапки чорны, да триста тысячь гвоздей, да девять шуб бельих, черевьих, да разных цветов красок, да олифы» (*293*, ч. VIII, 291).

Подобные списки требуемых подарков содержались в каждой грамоте, которую привозили в Москву ногайские послы. Например, Касай-мурза, сын Ших-Мамая, писал (26 января 1555 г., после убийства князя Юсуфа):

«Да пришли мне кречет, да колпак з золотом, который сам носишь, да шубу з золотом, да тегилей бархатен з золотом, да десять тысяч алтын пришли, да деветь шуб горностаевых, да деветь шуб куньев, деветь тегиляев бархатные з золотом, да шатер, да седло з золотом, да тысячу листов потали, да пуд олова, да пуд краски разные, да много ртути, да и шафрану» (*293*, ч. IX, 171).

Одновременно ногайские мурзы просили подарков и для своей семьи — для жен и для детей, в особенности для дочерей, выдаваемых замуж за иноплеменных царевичей, а также для послов, с которыми отправлялась грамота. При этом обещания дружбы и военной помощи сопровождались угрозами на случай возможного отказа: «А чево просим, ты не дашь, ин тебя воевати» (*293*, ч. VII, 265). Или еще: «У верховья Волги летуем, а на устье зимуем; сам знаешь, что нет в твоей земле места, которого бы мы не видали» (*103*, 111).

С такими же длинными списками своих пожеланий постоянно обращался в Москву и Исмаил. Следует, однако, отметить, что кроме обычных подарков он чаще других просил о денежных по-

дарках (кунах) и более дальновидный, чем его братья, еще молодым мурзой обращался в Москву за технической военной помощью — за огнестрельным оружием и людьми, умеющими им пользоваться. «Другом нас себе назовешь, и ты нам куны дай. Да прислал бы ми еси пушечника, да пищальника с пищалью, да полной доспех с шеломом» (*293*, ч. VII, 265). Или еще: «Только назовеш себя нас братом, и ты нам спришли и с стрелцом мастером и з зелием бы еси дал» (*293*, ч. VIII, 127). Впоследствии, став союзником и «другом» царя, Исмаил будет стараться широко использовать эти возможности.

Разумеется, наемные союзники, почитавшие такие подарки своего рода данью, причитавшейся им по праву, не считали себя особенно крепко связанными полученными субсидиями. Верного союзника Москва впервые получила в лице мурзы Исмаила, который, будучи лично заинтересован в дружбе с Москвой, обладал достаточным умом и прозорливостью, чтобы положить эту линию поведения в основу всей своей политики.

2

Существенное значение для выяснения исторической основы личных столкновений между героями ногайских эпических сказаний имеет восстановление генеалогических отношений рода мангытских князей и мурз, которые выступают героями этих сказаний. При этом наибольший интерес представляют генеалогические вопросы в части, касающейся огромной, многодетной семьи князя Мусы, правнука эмира Идиге, поскольку именно между членами этой семьи в годы от смерти Мусы (ок. 1509 г.) до смерти его младшего сына Исмаила (конец 1563 г.), в особенности же в годы княжения Юсуфа и Исмаила (1549—1568), разыгрались те кровавые междоусобицы, которые послужили темой ногайских исторических преданий.

Генеалогический материал очень обширен. Сюда относятся:

1. Синодальный список «Родословной книги», составленный, как указывает издатель, в самом начале XVII в., вероятно, при царе Василии Шуйском, во всяком случае — до воцарения Романовых (1613). Список этот содержит в ряду других родословных татарских династий «Начало Орде Ногайской, и родословие Князям и Мурзам ногайским» (*99*, 130). Ногайские родословные представляли для московского правительства существенный интерес, поскольку со времен Ивана Грозного многие ногайские мурзы, «выбитые из Ногаев» в результате междоусобиц, находились на службе в Москве, а в дальнейшем их потомки, принявшие крещение, явились родоначальниками многих русских княжеских и дворянских фамилий (князей Юсуповых, Урусовых и ряда других). Поэтому родословные эти, несмотря на некоторую

неполноту, отличаются довольно большой точностью, за исключением фонетических искажений в написании татарских имен.

Синодальный список «Родословной» перепечатан Вельяминовым-Зерновым с дальнейшими, очень существенными, генеалогическими примечаниями (*84*, ч. II, 244—245).

2. Родословные русских княжеских фамилий, ведущих свой род от «Едигея мангита». Книга «О роде князей Юсуповых» содержит «Список с древнего столпца о роде Юсуповых» и родословное древо без более точного указания архивного источника (*253*). Князья Юсуповы произошли от князя Юсуфа, убитого во время междоусобицы его младшим братом Исмаилом. Двое сыновей Юсуфа, Эль-мурза и Абраим-мурза, взятые в плен их дядей Исмаилом, были в 1563 г. отправлены в Москву и поступили на «государеву службу». От сына Исмаила, князя Уруса, произошли князья Урусовы, явившиеся жертвой такой же междоусобицы между сыновьями Исмаила Тинехматом и Урусом и их потомками в 1580—1590-х годах. Их родословная содержится в «Российской родословной книге», изданной П. Долгоруковым (*303*, 26 сл.).

Родословная Юсуповых дает ряд существенных дополнительных сведений о потомстве князя Мусы. Некоторые добавочные материалы могут быть извлечены из родословной Урусовых и других дворянских родословных (*65*, 477 сл.).

3. «Сборник летописей» содержит список мангытских князей, наследовавших Идиге (*63*, т. II, 155 сл.). Вельяминов-Зернов широко использовал материал «Сборника», снабдив его генеалогическими комментариями.

4. Генеалогические таблицы, составленные позднейшими авторами: Бутковым, англичанином Хоуортом — по Буткову (*527*, ч. II, 1068), М. Худяковым — по истории Казани (*369*, 38, 42, 69, 70, 76, 110, 141). Научное значение имеет родословная потомства Исмаила, составленная А. А. Новосельским на основании Ногайских дел начала XVII в. — родословных и именных росписей (*251*, прилож. III). Интересные данные содержит родословная потомков Идиге, опубликованная в 1923 г. на казахском языке в сборнике «Терме» (№ 4, стр. 66), к сожалению, без какой-либо ссылки на использованные источники, по-видимому, по преимуществу среднеазиатские.

5. Обширный генеалогический материал можно извлечь из дипломатической переписки московских великих князей с мурзами Ногайской орды: грамоты с упоминаниями многочисленных имен, перечисление состава ногайских посольств, приходивших в Москву, с именами их отправителей и т. п. Отдельные дополнения к этому материалу дают и русские летописи.

Число имен членов княжеского рода, засвидетельствованных в переписке, намного превосходит содержание родословных, поскольку в этих последних обычно отмечались лишь главные князья,

имевшие либо сами, либо в лице своих потомков более важное значение для московских дел.

Синодальный список «Родословной» (*99*, 130) дает такую последовательность имен:

«Магнит [т. е. мангыт] сильный Едигей Князь Ногайский; а у Едигея Князя дети: Мурадин-мурза [Нуреддин], да Мансырь Князь; а у Муредина Мурзы дети: Оказ Князь; Оказов сын Муса Князь; да Ямьгурчей Мурза, да Алсан Князь [Асан, т. е. Хасан]; а Мусин сын большой Шегей Князь [Шихим], убит в Астрахани, да Идяк князь [Шейдяк, или Сейдяк, Сеид-Ахмед], да Ших-Мамай Мурза, да Дороу Мурза, да Исуп Мурза [Юсуф]; а Ямгурчея дети: Урастла Мурза, да Агиш Мурза, да Кугуш Мурза; а Мансырев сын Тенсубуй Князь, да Темир Князь, был со Ахматом на Угре. . . ».

Дальше следует многочисленное потомство Тенсубуя, не представляющее интереса для Ногайских дел (всего 20 имен), но отмеченное, вероятно, потому, что значительная его часть перешла на московскую службу и значится «новокрещенными», уже с новыми русскими именами. После этого «Родословная» возвращается к потомству сыновей Мусы, к числу которых добавлены пропущенные в предшествующем списке Кушум и Исмаил:

«. . . Шидяк в Бухарех; а дети его: Тарахмат Мурза, Магамет Мурза, Июндюк Мурза [Сююндюк], Чемиш Мурза, Атай Мурза-Ашигин. А Ших Мамаева дети: Касам Мурза [Касай, т. е. Касим], Хан Мурза бездетен, Бай Мурза, Бий Мурза, Бек-Мурза, Ак-Мурза. А Кушумовы дети: Карнамалей Мурза, Ярослан Мурза [Арслан], Урус Мурза, Торга Мурза. А Юсуфова дети: Юнус Мурза, Али Акран Мурза, Борам Мурза, Ян Мурза, Ахмет Мурза. А Исмаиловы дети: Магамет Мурза, Тена Ахмат Мурза [Тинехмат, т. е. Дин-Ахмед], Култай Мурза, Тен-Бай Мурза [Тинбай]. А Урузлы Мурзы Шигимовы дети: Аиса Мурза, Тетар Мурза [Тохтар], Темирь Мурза, Бебезяк Мурза [Бобеиз], Булат Мурза».

Всего в этом списке названо семь сыновей Мусы и 30 его внуков и правнуков. Все эти имена (и многие другие) засвидетельствованы материалами дипломатической переписки.

Родословная князей Юсуповых значительно дополняет состав семьи Муса-хана. Согласно приложенному к книге родословному древу, у князя Мусы было пять жен и 19 сыновей.

1. От Конедозы, или Кандазы-царицы (т. е. дочери одного из татарских ханов, ведущих свой род от Чингиз-хана, вероятно, — хана Ивака Шибанского): Шахим-мурза [Шихим], Шихмамай-мурза [Ших-Мамай], Кушуз-мурза [Кушум], Досум-мурза, Юсуф — «владетельный князь», Исмаил-князь.

Из детей Юсуфа названы: Юнус-мурза, Иль-мурза (родоначальник князей Юсуповых), Ибрагим-мурза, Ак-мурза, Сююнбеке — царица Казанская и еще одна неизвестная дочь.

Из сыновей Исмаила: Урус-князь — предок князей Урусовых, Тиохмат [Тинехмат] — у него девять сыновей.

2. От второй жены дочери Хози (т. е. Ходжи): Алчагир-мурза, Шейдяк-князь — родоначальник князей Шейдяковых, Тута-мурза, Салтанат-мурза, Джавкосты-мурза, Мамай-мурза (последние два — бездетные).

У Алчагира-мурзы два сына: Урак-мурза и Кош-Магомет или Кошум. Сыновья Тута-мурзы и Салтанат-мурзы носят русские имена как «новокрещенные».

3. От третьей жены: Исхак-мурза.

4. От четвертой жены: Искендер-мурза, Темир-мурза.

5. От пятой жены: Кутум-мурза — родоначальник князей Кутумовых, Кулуж-мурза, Кул-Ахмет-мурза (сын его Янай-мурза), Джан-Ахмет-мурза.

В родословной Урусовых, напечатанной П. Долгоруковым, указано восемь сыновей Мусы, из них новым является Ак-мурза, не упоминаемый в других источниках (*303*, 26). Из Синодальной родословной к этим именам присоединяется только Дороу-мурза, который отсутствует у Юсуповых и Урусовых. Таким образом, полный список содержит 21 имя; из них огромное большинство встречается и в материалах дипломатической переписки, тогда как в грамоте Шидяка-мурзы Василию III (1508) говорится о 17 сыновьях Мусы («а от Мусиных от семнадцати сынов лиха тебе не будет» — *266*, т. II, 13). Трудно сказать, является ли этот список исчерпывающим. В фольклорной традиции казахского эпоса засвидетельствовано еще несколько имен, не поддающихся историческому отождествлению: в родословной, записанной Валихановым, — Калго[3] (*80*, 272), в большом варианте «Орака и Мамая» (сказителя Нуртучана) — Шамай, Каратал, Каблан, Аймагамбет, Саймагамбет, Конак и пресловутый «Матрешка»; однако вряд ли эти имена являются исторически достоверными. Во всяком случае мы приближаемся с ними к эпическому числу «30 сыновей Мусахана».

Из перечисленных исторически засвидетельствованных имен решающую роль в делах Ногайской орды, и в частности в междоусобных распрях, играли Шихим, Алчагир, Шейдяк, Кошум, Ших-Мамай, Юсуф и Исмаил. Все они в порядке старшинства были князьями, кроме Алчагира и Кошума, которые, по-видимому, умерли раньше, чем до них дошла очередь княжения. Все, кроме Алчагира, упоминаются в Синодальной родословной. Все их имена, кроме Шихима и Кошума, сохранились в казахской эпической традиции. В ногайских родословных преданиях, исторически более достоверных, засвидетельствовано 12 имен, из которых одно только (Али) отсутствует в документальных источниках (*19*, 17).

---

[3] Может быть, неправильно прочитано издателем вместо Калю (имя легендарного убийцы Орака)?

Имена внуков и правнуков Муса-хана, участвовавших в родовых междоусобицах в княжение Юсуфа и Исмаила, устанавливаются с большой полнотой материалами дипломатической переписки. Нередко они выступают группами — «9 братьев Уразлыевы дети», «6 братьев Шихмамаевы дети» и т. п., владея, вероятно, сообща наследственными кочевьями и улусами.

Из детей Шихима, в соответствии с родословными, известны только Уразлы и его девять сыновей: «Аиса мурза з братьею» (*293*, ч. IX, 263, очевидно, старший сын), «Тохтар-мурза з братиею (*293*, ч. X, 118, после того как Аиса отъехал в Москву). К именам, перечисленным в родословной, могут быть добавлены Белек-мурза и Иса-мурза.

Из сыновей Алчагира, кроме Урака, в дипломатической переписке неоднократно упоминается Кель-Мухаммед (Келмагмет или Калмагмет) (*293*, ч. VII—VIII, 77 сл.; *84*, ч. I, 311) и один раз — Мамай (*266*, т. II, 292); названный в родословной Юсуповых Кош-Магомет (Кошум) в других документах не встречается. Сыном Урака является Казы-мурза, самый активный враг князя Исмаила, имя которого играет такую важную роль в эпической традиции.

У Шейдяка было 16 сыновей, из которых старшим он называет Салтан-Ахмет-мурзу: «шестнадцати сыном моим то старейший» (*384*, 490). Кроме семи имен из родословной в дипломатических документах встречается еще пять.

Из сыновей Ших-Мамая обычно вместе упоминаются «шесть братов, Шихмамаевы дети» (*293*, ч. X, 61), которые перечислены в Синодальном списке Родословной. Старший из них, Касай-мурза, принимал активное участие в междоусобице на стороне Исмаила как один из убийц князя Юсуфа. Кроме них в дипломатической переписке упоминаются Якшисаат-мурза и Кам-мурза; последний «сгорел» в 1553 г. (*293*, ч. IX, 90). Во втором поколении потомство Ших-Мамая значительно разрослось: в 1556 г. его сын Ак-мурза выступает в переписке с Иваном Грозным как «самовышших Мамаевых детей и ево внучат 30 мурзам голова» (там же, 224). Еще позже, в 1577 г., уже после смерти Исмаила, его сын, князь Тинехмат, называет Шихмамаевых княжих детей 14 сынов (*293*, ч. XI, 215, очевидно, внуков Ших-Мамая), с которыми он находится в дружеских отношениях.

Кошум (Кошмагмет) кроме четырех сыновей, упомянутых в Синодальной родословной, по дипломатическим документам имел еще шесть. Из них чаще всего упоминается Арслан (Орослан, Ярослан), наиболее активный участник междоусобицы в 1550-е годы. Старший сын Кошума, Белек-Булат-мурза, кочующий в 1549 г. со своими младшими братьями, сыновьями и племянниками на Волге, называет себя в письмах к Ивану Грозному «пятидесяти мирзам болшой брат» (или «брат старейшей») (*293*, ч. VIII, 190, 240).

Князь Юсуф писал царю в 1551 г.: «А восемь у меня сынов моих, а по десяти тысяч у них своих людей есть» (там же, 303). Кроме пяти имен в Синодальной родословной и еще двух в родословной Юсуповых восьмым является упоминаемый в Никоновской летописи Магмет (Мамат)-мурза (*278*, т. XIII, 341). Из них Юнус-мурза был главой племянников, боровшихся против Исмаила после убийства Юсуфа, тогда как Али-Акрам известен как неудачный претендент на казанский престол, погибший во время восстания против Москвы в 1556 г.

У Исмаила было пять жен: в 1552 г. он был «в Шевкалской земле и женился тамо пятою женою» (*293*, ч. VIII, 323). Из семи его сыновей старший, Магмет, предполагаемый наследник (нуреддин), умер раньше отца (1562) (*293*, ч. X, 214). Следующие два, Тинехмат и Урус, княжили последовательно после отца. Междоусобица между Тинехматовыми и Урусовыми была не менее кровавой, чем борьба между сыновьями Мусы, и продолжалась более двадцати лет, с 1580-х годов до 1604 г. (*251*, 38—39). По родословной таблице, составленной Новосельским, у Исмаила было 26 внуков и 88 правнуков — цифры, которые особенно убедительно показывают катастрофически быстрое увеличение княжеского рода.

Согласно приведенным данным, у князя Мусы было 53 внука. Если прибавить к этому и его правнуков, принимавших участие в борьбе против Исмаила (сыновей Уразлы, Урака и др.), то число это увеличится до 60 и больше. Необходимо добавить к этому счету такие группы, как 50 мурз Кошумовых, возглавляемых Бек-Булатом, или 30 Ших-Мамаевых во главе с Ак-мурзой, а также достаточно многочисленных потомков младших братьев князя Мусы, Ямгурчи и его сына Агыша («Агишевы же семьи 9 мурз» — *293*, ч. VII, 284), князя Асана и перечисленных в Синодальной родословной представителей боковой линии, потомков князя Мансура, сына Идиге, имена которых также частично представлены в дипломатической переписке. В целом это составит не менее 150—180 членов мангытского княжеского рода, засвидетельствованных прямо или косвенно в годы борьбы Юсуфа и Исмаила: наглядное свидетельство паразитического разрастания феодальной верхушки ногайского общества, столь пагубного для его исторической судьбы.

Из большого числа этих исторических имен казахская эпическая традиция знает Муса-хана и Жамбуршы (Ямгурчи), правда, не всегда как братьев, чаще как боевых товарищей. Муса-хан является не внуком, а сыном Нуреддина, следовательно, внуком Идиге. Из сыновей Муса-хана в эпосе выступают хан Мамай (Ших-Мамай), его братья Смаил или Алшысмаил (Исмаил) и Алчагир, в отдельных вариантах в качестве статистов — также Сыйдак (Шийдяк) и Сары Жусуп (Юсуф, букв. «рыжий» или «русый» Юсуф) (*80*, 272), Орак в казахском эпосе является братом Мамая и Алчагира, а не сыном последнего. Сыном Орака является, согласно

истории, Казы. Сын Жамбуршы носит имя Тел-Агыс (исторический Агыш) и является по одним версиям двоюродным братом сыновей Муса-хана, по другим — их боевым товарищем, приемным сыном и воспитанником хана Мамая.

Для выяснения взаимоотношения между этими героями казахского эпоса требуется дальнейшее обращение к фактам династической и военно-политической истории Ногайской орды.

3

Как уже было сказано, во времена Нуреддина и Оказа, сына и внука Идиге, во второй и третьей четверти XV в. ногайцы кочевали за Волгой и Яиком, отделенные от Московского государства золотоордынскими владениями. Поэтому имена этих князей в русских летописных источниках не упоминаются.

Немногочисленные свидетельства восточных авторов о Нуреддине связаны с последними годами диктатуры Идиге в Сарае и столкновением между отцом и сыном, облегчившим возвращение к власти сыновей Тохтамыша (после 1412 г.). Эпос об Идиге сохранил память об этом столкновении в романической интерпретации соперничества между ними из-за пленных дочерей хана Тохтамыша. После гибели Идиге Нуреддин и его брат Кейкобат «бежали в Туран», т. е. в кыпчакские степи (*539*, 391; *527*, ч. II, 1022). Весьма вероятно, что именно в это время Нуреддин возглавлял Ногайскую орду, поскольку имена обоих братьев сохранились в памяти ногайцев и стали нарицательными как почетные звания для членов княжеского рода, следующих по старшинству за правителем (см. выше, стр. 414).

Два старших сына Идиге, Мансур и Газы-Ноуруз, искали убежища в Москве. Оттуда они бежали в Крым и приняли деятельное участие в феодальных междоусобицах между претендентами на золотоордынский престол (1430-е годы). Мансур был казнен одним из них, Борак-ханом (после 1437 г.), который в свою очередь погиб в борьбе с родичами и соратниками убитого, поддерживавшими другого претендента, Кучук-Мухаммеда (*539*, 392—394; *527*, ч. II, 1023; *322*, 206). Потомки Мансура играли впоследствии видную роль в делах Крыма, Золотой и Ногайской орды. Его сын Тимур-бек (или Темир) был улус-беком (везиром) астраханского хана Касима (сына Кучук-Мухаммеда) и вместе с ним сопровождал золотоордынского хана Ахмата на Угре (1480 г. — *84*, ч. II, 238; *527*, ч. II, 1029). Дочь Тимур-бека (внучка Мансура) — знаменитая Нур-Салтан, была сначала женой казанского хана Ибрагима, потом, после его смерти, — крымского Менгли-Гирея и принимала во время его царствования активное участие в крымской политике. Ее переписка с Иваном III и со своими сыновьями сохранилась в Крымских делах (*266*, т. I; *369*, 173—174; *55*). От Мансура получило свое имя ногайское племя, кочевавшее в таврических степях,

во главе которого в первой половине XVII в. стоял потомок Мансура, известный в истории Крыма ногайский князь Кан-Темир (казнен в Стамбуле в 1637 г. — *322*, 491 сл., 510 сл.; *527*, ч. II, 1024).

Сын Нуреддина Окас (Ваккас) был современником хана Абулхайра (1428—1468), объединившего под своей властью обширную территорию от Сибири до Сырдарьи. Ногайская орда в его времена входила, по-видимому, в объединение узбекско-казахских кочевых племен, возглавляемых Абулхайром. Окас находился в вассальной зависимости от Абулхайра, вместе с тем был его союзником и «другом» (*84*, ч. II, 243; *527*, ч. II, 1029). «Была большая любовь у Абул-хайра хана с Оказ-беком, сыном Нурадина-мурзы. Говорят, что они пили мед из одной чашки [с одной стороны чашки]. Говорят, что они были вместе, будучи один ханом, другой беком», — сообщает «Сборник летописей» (*63*, т. II, 157). В 1445 г. Окас владел городом Узгентом на Сырдарье (*168*, 26[4]). После смерти Абулхайра и распадения его государства в последовавших феодальных междоусобицах «мангыты Аббас (вероятно, Окас), Муса и Ямбурчи» (его сыновья) называются в «Шейбани-наме» в числе «главных врагов Абулхайрова дома» (*63*, т. I, VI; *84*, ч. II, 235).

Польский географ Матвей Меховский в своем «Трактате о двух Сарматиях» (1517) связывает с именем Окаса и его сыновей образование самостоятельной Ногайской орды, еще носившей в его время название «оккассов» (Occassi).

«Четвертая орда, молодая и недавно существующая, позднее других возникшая как ветвь заволжских татар, это оккассы, или ногайские татары. После того как Оккасс, выдающийся слуга и воин великого хана [Абулхайра?], имевший 30 сыновей, был убит, сыновья его отделились от главной Заволжской орды и поселились около замка [точнее, укрепленного места — castrum] Сарай [Сарайчик?] примерно лет за 70 или немного меньше до нынешнего 1517 года. Вскоре они чрезвычайно разрослись, так что в наше время стали уже наиболее многочисленной и самой крупной ордой.

Они ближе всех других татар к холодному северу и примыкают к восточному краю Московии, которая часто подвергается их набегам и грабежам.

Правят у них сыновья и внуки Оккасса. Ни денег, ни монеты там нет, а продают они вещи за вещи, т. е. за рабов, детей, скот и вьючных животных» (*237*, 92—93).

В казахских эпических генеалогиях имя Окаса обычно отсутствует: Муса-хан (сын Окаса, правнук Идиге) называется сыном Нуреддина и внуком Идиге (см. выше, стр. 394). Эпические воспоминания о ногайских богатырях, сохранившиеся у казахов, циклизуются вокруг двух центров: сказание об Идиге (Идиге и Ну-

[4] Со ссылкой на рукопись «Тарих и Абулхайр-хан».

реддин) и сказания о Муса-хане, его сыновьях (Мамай, Урак и Исмаил) и внуках (Карасай и Казы). Окас, соединительное звено генеалогии исторической, выпадает из связи циклизации эпической. Исключение представляет вариант сказителя Нуртугана (Аральского района), в котором за Нуреддином следует его сын Шарабас, внуки Аббас и Габбас и правнук Муса-хан (см. выше, стр. 400). Однако и здесь эти фантастические промежуточные звенья существуют только в составе эпической родословной и не имеют самостоятельного сюжета.

«Тридцать сыновей Окаса», о которых говорит Меховский, — число, вероятно, эпическое, может быть, подсказанное более свежим, вошедшим в фольклор воспоминанием о «тридцати сыновьях Муса-хана». По Синодальной родословной у Окаса было три сына: Муса-князь, Ямгурчай-мурза и Алсан-князь (надо Асан, Хасан). Эти имена, в особенности два первых, неоднократно встречаются в русских исторических источниках. Кроме них, по сообщениям восточных авторов, у Окаса был сын Хорезми-бек, убитый в войне за наследие Абулхайра между ханом Шейбани и Бурундуком, в которой деятельное участие принял и его брат Муса (*63*, т. I, VIII; *84*, ч. II, 245).

Согласно «Сборнику летописей», Муса и Ямгурчи были сыновьями Окаса от одной матери (*63*, ч. II, 155; *84*, т. II, 245). В исторических свидетельствах они обычно упоминаются вместе как союзники и боевые товарищи. В казахском эпосе Муса и Жангбырши тоже боевые товарищи, но родственная связь между ними не всегда сохранилась в памяти (например, в поэме «Муса-хан», вариант Васильева, Жангбырши туркмен — см. выше, стр. 398).

Сыновья Ямгурчи, по Синодальной родословной: Урасламурза, Агыш-мурза, Кугуш-мурза. Из них Агыш неоднократно упоминается в русских исторических источниках на протяжении первого тридцатилетия XVI в. вместе со своими двоюродными братьями, старшими сыновьями Мусы. В казахском эпосе он известен под именем Тел-Агыс как сын Жангбыршы. Приставка (казахск.) *тел-* при имени этого богатыря, по-видимому, соответствует огузскому *дели* — 'отважный, смелый', ср. в «Китаб-и Коркут» — дели Дундаз, дели Карчар и др. В ногайской эпической традиции такое прозвище имеет Дели-Орак (Дел-Орак) (см. ниже, стр. 506). Сыном Ямгурчи был и Алач-мурза, имя которого встречается в дипломатической переписке между 1489 и 1508 гг. (*266*, т. II, 3 и указат., 8).

Муса был князем ногайцев после Окаса. Как уже было сказано, он принял деятельное участие, вместе со своим отцом и братом Ямгурчи, в междоусобных войнах, происходивших в среднеазиатских степях после крушения государства Абулхайра. При его поддержке внук Абулхайра, глава кочевых узбеков Мухаммед Шейбани, одержал победу над казахским ханом Бурундуком.

Как сообщает историк Хондемир (ок. 1523—1524 гг.), Муса обещал Шейбани, что «посадит его на ханство и будет служить ему так верно и усердно, как только можно от него требовать». Однако после победы он отказался возвести Шейбани на ханский престол, «потому что эмиры мангытские (т. е. другие ногайские мурзы) не были на то согласны». Хондемир называет Муса-мурзу «главнейшим» из эмиров Дешт-и-кыпчака (*84*, ч. II, 242).

Абулгази рассказывает в своей «Родословной тюрков» о другой междоусобной распре в кыпчакских степях, в которой как противник Муса-бека выступил некий Куджаш-мурза. Муса сперва потерпел поражение и вынужден был обратиться за помощью в Хорезм к султану Берке (Беркай). С его помощью он одержал победу над своим врагом. Куджаш был взят в плен и казнен (*464*, т. II, 202—203).

Хоуорт (*527*, ч. 2, 1030, 1068) отождествляет Куджаша с сыном Ямгурчи Кугушем, отмеченным в Синодальной родословной. Однако такая распря между Мусой и семьей его брата Ямгурчи нигде не упоминается и противоречит историческим документам. Более вероятными представляются сведения, которые сообщает казахская родословная в сборнике «Терме»: здесь Кожас [Куджаш] упоминается как двоюродный брат Вакаса [Окаса], сын Кази, неизвестного из других источников брата Нуреддина, тогда как сыновьями Жанбурши [Ямгурчи] являются Агис [Агиш] и Когис [Кугуш].[5] В примечании составитель родословной сообщает, что «Вакас [Окас] был убит Кожасом, а сам Кожас был убит сыновьями Вакаса Мусой и Жанбурши».[6]

Существенно новым обстоятельством в годы княжения Мусы было появление ногайцев на юго-восточных и восточных границах Московского государства и все более частые (начиная с 80-х, в особенности же с 90-х годов XV в.) военные столкновения и дипломатические и торговые сношения между новыми соседями.

Новая историческая ситуация вызвана была крушением Золотой Орды (1481) и распадом ее владений, в результате которого кочевые татарские племена снова оказались в непосредственном соприкосновении с московскими окраинами.

Как известно, в событиях, положивших конец татарскому игу на Руси, активное участие принимали ногайцы во главе с Мусой и Ямгурчи. Когда «безбожный царь Ахмат Большия орды» после бесплодного «стояния» на р. Угре (1480) неожиданно отступил без боя и расположился зимовать на Донце недалеко от Азова, на него напали Ибак (Ибрагим), хан шибанских (т. е. тюменских)

---

[5] Собственные имена даются составителем в казахской фонетической форме.

[6] Подтверждение известия об убийстве Окаса см. у Меховского (*237*, 92). См. выше, стр. 435.

татар, и его шурья, ногайские мурзы Муса и Ямгурчи, с большим вооруженным отрядом, убили самого Ахмата и разграбили его орду. Об этом событии наиболее подробно и ярко сообщает «Архангельский летописец»:

«Тое ж зимы слышал Царь Ивак Шибанский, что Царь Ахмат идет с Руси, а воевал землю Литовскую, полону и богатства бесчисленно, и приде царь Ивак в Нагаи, а с ним силы 1000 Казаков, и взял с собою шурью свою из Нагай, Мусу Мырзу, да Ямгурчей Мырза, а с ними силы 15 000 Казаков, и перевезеся Волгу на горную сторону, а уже осень, и пойде на переем на Ахмата, и перенял след его за Доном и пойде после Ахмата по вестем, и как Ахмат разделился со своими Салтаны, на зимовище, и ста зимовати, расплошася; а Царь Ивак приде на него с силою своею безчестно с Мырзами Генв, в 6 день [1481 г.], на утро изноровяся, а Царь Ахмат еще спит, а Царь Ивак сам вскочи в белу к Цареву Ахматову и уби его своими руками, а силы межу с не билися, а Шибаны с Ногаи начаша Ахматову орду грабити Доном и Волгою, на Донцу и на Малом близ Азова; и стоял Ц Ивак 5 дней на Ахматове Орде и пойде прочь; а Ордобазар с собою поведе в Тюмень не грабя, а добра и скота и полона литовского бесчисленно поймал» (*183*, т. VI, прим. 240).

Другие летописные источники уделяют ногайцам еще боле активную роль в этих событиях, прежде всего — Ямгурчи, кото рому приписывают и самое убийство хана Ахмата. «Казанск летописец» сообщает: «И приидоша Нагаи, прежде реченные Ма гиты, по московском воинстве, и они такоже остатки Ордынски погубиша, и юрты царевы разориша, и царь его побиша, и к самому (в) встречу Ахмату царю подидоша, преплыша Волгу и сошедшуюся с ним на поле чисте внезапу, много бившеся с ним и одолеша, и надоша ту воя его вся; тут же самого царя доехав убиша шурины его Ямгурчии мурза, и на костях вострубиша» (*278*, т. XIX, 8). Ср. также Никоновскую летопись: «А самого безбожного царя Ахмета убил шурин его Нагайский мурза Ямгурчей» (*278*, т. XII, 203).

После победы над общим врагом хан Ивак отправил в Москву посла к великому князю с радостным известием, «что супостата твоего есми убил Царя Ахмата; и Князь Великий посла Ивакова чествовал и дарил, и отпустил ко царю с честью, а Царю Иваку тешь послали» (см. *183*, т. VI, прим. 240).

Дипломатическая переписка с ногайскими мурзами Мусой и Ямгурчи охватывает годы от 1489 до 1505, года смерти Ивана III. Она касается «дружбы», торговли и подарков,[7] а также довольно обычных, несмотря на «дружбу», грабительских набегов ногайских вооруженных отрядов на окраины Московского государства.

[7] Посольства Мусы «о дружбе» см.: *266*, т. I, 80, сл., 89—90, 128—134, 237—238; *278*, т. XII, 254.

Особенно часты жалобы на Ямгурчи, подававшие поводы для ряда дипломатических конфликтов. На запрос казанского хана Мухаммед-Эмина, московского ставленника, Иван III «не велел» ему выдавать сестру за Ямгурчи, «коего люди вместе с жителями астраханскими грабили наших рыболовов на Волге» (там же, т. VI, 121 и прим. 309; ср. также *266*, т. II, 536—538). В другой раз московское правительство просило помощи своего союзника, крымского хана Менгли-Гирея, «в случае нападения на Россию ногайских мурз Ямгурчея с товарищи, переправившихся на сию сторону Волги» (*218*, 165). Были жалобы и на сына Мусы Алчагира: «Сказывал нам наш человек Тулуш, что над ним у тебя твой сын Алчегар мурза силу учинил. . . Ино друг и недруг есть, что им слышати» (*266*, т. I, 129).

Помимо этих текущих дел, переписка касается двух больших проблем восточной политики Москвы. С одной стороны, ногайцы поддерживают Ивана III и его союзника крымского хана Менгли-Гирея в их борьбе против общего врага — сыновей золотоордынского хана Ахмата, вплоть до окончательного уничтожения Золотой Орды соединенными силами крымцев и ногайцев (1502 г. — *218*, 219). С другой стороны, в делах казанских ногайцы с самого начала выступают на стороне антимосковской партии как главная ее военная опора.

Уже в 1480 г. при поддержке ногайцев на казанский престол был избран хан Али (Алигам); его брат и соперник Мухаммед-Эмин, пасынок Менгли-Гирея (сын Нур-Салтан), кандидат русской партии, должен был бежать из города (*84*, т. I, 158—177; *271*, 151—152; *369*, 38—40). При последующем взятии Казани московскими войсками (1487) Али был низложен и увезен в Москву, после чего ногайцы — царь Ивак, мурза Муса и Ямгурчи — отправляют в Москву посольство, требуя его освобождения (1489— *266*, т. I, 80—86). В 1490 г. с разрешения великого князя московского новый казанский хан Мухаммед-Эмин женится на дочери Мусы, Фатиме (там же, 89—90; *271*, 153; *369*, 46). Но уже в 1495 г. с помощью тех же ногайцев его изгоняют из Казани, и врагам Москвы удается на короткое время посадить на престол сибирского царевича Мамука, сына или брата связанного с ногайцами хана Ивака Шибанского (*84*, ч. II, 391—392; *271*, 153—154; *369*, 47). В 1500 г. Муса и Ямгурчи совершают неудачный набег на Казань против другого московского ставленника, хана Абдул-Летифа, младшего брата Мухаммед-Эмина (*278*, т. XII, 253). В 1505 г. Мухаммед-Эмин, успевший снова захватить власть в Казани, отложившись от Москвы, совершает нападение на московские владения, в котором участвует в качестве союзника отряд в 20 000 ногайцев под начальством брата казанской царицы (т. е. одного из сыновей Мусы), который был вскоре затем убит при осаде Нижнего Новгорода (там же, 259, т. XIX, 24; *271*, 156; *369*, 55—56).

Одновременно с начала XVI в. учащаются грабительские набеги ногайцев на московские окраины. Таким образом, к концу княжения Мусы первоначальные добрососедские отношения сменяются напряженными и враждебными.

В дипломатической переписке, возобновившейся после смерти Ивана III, при его сыне Василии III (с 1508 г.), имена князя Мусы и его брата Ямгурчи больше не встречаются. Князем является уже в 1507 г. Асан (Хасан), младший брат Мусы (*218*, 181), рядом с ним упоминаются сыновья Ямгурчи — Агыш-мурза, Алач-мурза, и старшие сыновья Мусы — мурзы Шихим, Алчагир, Шийдяк, Мамай, Хош-Махмет (Кошум), Ян-Махмет и др. («Мусиных 17 сынов» (*266*, ч. II, 1—14).

Из огромной семьи Мусы в дальнейшем последовательно княжили: Шихим (Шегей-князь, по Синодальной родословной), Шейдяк (Сеид-Ахмет, сокращенная форма Сейдяк, Шийдяк), Ших-Мамай и более молодые по возрасту Юсуф и Исмаил. В «Сборнике летописей» потомки Окаса перечислены в следующем порядке: «[Затем] Муса с Ямгурчи родились. Затем сыном Ямгурчи был Агыш-беки. Он правил улусом. Затем был Хасан-бек. А улусом правил Аль-Джагир-мурза [Алчагир]. После Хасан-бека был Шидек-бек, сын Муса-бека. Затем правил улусом Шейх-Мамай, а сам беком [т. е. князем] не был. Затем был Юсиф-бек, он был сын Муса-бека. Затем сын Муса-бека Исмаил-бек был. Затем бекство из рода Исмаила не отходило, а другие спустились со своих чинов. . .» (*63*, т. II, 155).

В этом перечислении отсутствует старший сын Мусы — князь Шихим; однако Ших-Мамай называет его в одной из своих грамот царю Ивану IV (1548), перечисляя прежних ногайских князей, поддерживавших дружеские отношения с Москвой: «При наших предних, при Окасе Князе и при Мусе Князе и при Шигыме Князе и при Сеид-Ахмеде Князе. . .» (*293*, ч. VIII, 97). Эти списки взаимно дополняют друг друга и, взятые вместе, подтверждаются дипломатической перепиской: незначительные расхождения объясняются, вероятно, междоусобными распрями, при которых два члена княжеского дома могли править одновременно.

В 1509 г. ногайцы, возглавляемые Агышем, сыном Ямгурчи, и Шейдяком, сыном Мусы, совершают в союзе с астраханским ханом Абдул-Керимом нападение на Крым, но терпят жестокое поражение, о котором Менгли-Гирей с торжеством сообщает в Москву (*266*, т. II, 70; *183*, т. VII, прим. 48). В ближайшие последующие годы ногайцы выступают в союзе с крымцами и, по-видимому, находятся от них в некоторой зависимости.

В 1515—1517 гг. донесения из Крыма позволяют восстановить картину первой междоусобной распри сыновей Мусы. Князем к этому времени, по-видимому, уже стал старший из них — Шихим (*84*, т. II, 125—127, прим. 17), против которого объединяются другие братья (Шейдяк, Мамай, Келмамай и др.) во главе с Алчаги

ром, старшим сыном Мусы от второй жены (согласно родословной Юсуповых), и в союзе с астраханцами. В 1515 г. Шихим был взят в плен Алчагиром, который, «сковав его, посадил в Сарайчике», но Мамай освободил брата и помог ему бежать в Тюмень (*266*, т. II, 144—145). В конце концов обе стороны обратились за посредничеством к крымскому хану. Шихим прислал в Крым посла, предлагая как залог союза отдать свою сестру в жены хану, а дочь выдать за его сына (там же, 290). Алчагир сам явился ко двору крымского хана во главе «двенадцати добрых ведомых мурз»; «к нам пришел, в ноги пал и холопом ся назвал, и бив нам челом, слугами ся учинили» (там же, 297). Алчагира сопровождали его сыновья Урак и Мамай и братья Шейдяк, Ших-Мамай, Ян-Махмет со своими сыновьями. Переговоры эти ничем не закончились (там же, 378). По-видимому, междоусобица между братьями продолжалась, и в конце 1520—начале 1521 г. Шихим, по данным дипломатической переписки, был убит астраханцами (там же, 671 и 675).

После Шихима князем становится Шейдяк (Сеид-Ахмед) (*84*, ч. I, 287). Согласно родословной Юсуповых, подтвержденной устными преданиями караногайцев (*19*, 17), он был вторым сыном Мусы (после Алчагира, который к этому времени, очевидно, уже скончался) от второй его жены («дочери Ходжи»). Однако два старших (после смерти Шихима) сына Мусы от первой жены, Ших-Мамай и Кошум, в особенности первый, выступают рядом с ним как вполне независимые правители своих улусов. Некоторое представление об отношениях между братьями дают «Записки» немецкого посла Герберштейна.

«За казанскими татарами, — сообщает Герберштейн, — прежде всего встречаем татар, прозывающихся ногаями (Nogai); они живут за Волгой, около Каспийского моря, по реке Яику, которая течет из области Сибири. У них не цари [т. е. не ханы], а князья. В наше время этими княжествами владели три брата, поделив области между собою поровну; первый из них, Шидяк, владел городом Сарайчиком (Scharaitzik), на восток за рекою Ра [Волга], с страной, лежащей по реке Яику; другой, Косум, обладал всем, что заключается между реками Камой, Яиком и Ра; Шихмамай, третий брат, владеет частью области Сибири и всею окрестною страной» (*104*, 150).

Уточняя не вполне ясную географическую номенклатуру автора, можно полагать, что кочевья Ших-Мамая находились за Яиком (в сторону Аральского моря и Сырдарьи), тогда как князь Шейдяк как старший владел Яиком и Сарайчиком, а Кошум — кочевьями по Волге (уделом Нуреддина). Это разделение подтверждается позднейшими упоминаниями в дипломатической переписке (*293*, ч. VIII, 184). Трудно сказать в точности, когда оно окончательно установилось. В 1538—1541 гг., по данным летописи, Кошум, очевидно, как ближайший сосед Москвы, чаще других

братьев посылает туда посольства с торговыми и дипломатическими целями (*278*, т. XIII, 124, 125, 128, 130—132, 134, 137, 140). Однако в 1520-х годах орда Ших-Мамая неоднократно оказывается в соседстве с Московским государством, принимая активное участие в крымских и казанских делах.

Уничтожение Золотой Орды имело последствием прекращение союзнических отношений между Москвой и Крымом. Крымские ханы, со времен Мухаммед-Гирея (с 1515 г.), ведут агрессивную завоевательную политику, направленную против Москвы, стремясь объединить под своим верховенством все татарские государства Восточной Европы, когда-то входившие в состав Золотой Орды. В 1521 г. крымская партия возвела на казанский престол царевича Сагиб-Гирея, брата Мухаммед-Гирея, который сразу же совершил поход на Москву. Весной 1523 г., при поддержке ногайцев во главе с Ших-Мамаем, Мухаммед-Гирею удалось захватить Астрахань, изгнав оттуда хана Хусейна, союзника Москвы. Таким образом Крым, Казань и Астрахань на короткое время объединились под властью Гиреев. Однако ногайцы оказались неверными союзниками. Страшась дальнейшего усиления Крымского ханства, которое могло грозить степным феодалам окончательной потерей самостоятельности, они решили предательским нападением избавиться от политической гегемонии дома Гиреев.

Кровавые события, разыгравшиеся вслед за этим в Астрахани и в Крыму, рассказаны довольно одинаково, с целым рядом красочных подробностей, в русской дипломатической переписке того времени, в летописях и в «Путешествии» Герберштейна (*218*, 234—235; *131*, прилож., 57—58; *278*, т. XIII, 43; *323*, 46—47). Инициатива враждебных действий исходила, по рассказу Герберштейна, от двоюродного брата Мамая Агыша, сына Ямгурчи, который «упрекал своего брата Мамая за то, что он помогает своим войском столь могущественному соседу. Кроме того, он убеждал его зорко наблюдать за возрастающим со дня на день могуществом царя Магмет-Гирея, ибо может случиться, что он в своем безумном властолюбии обратит оружие на них самих и, лишив их обоих царства, умертвит или уведет в рабство» (*104*, 155—156). С согласия Мамая Агыш к назначенному времени подтянул свои войска к Астрахани. Заговорщики воспользовались беспечностью крымцев, а по другим (восточным) источникам — возникшими между ними разногласиями, вследствие которых некоторые из них покинули Астрахань (*322*, 392). Нападение произошло неожиданно для крымцев, «во время пирования». «Магмет-Гирей умерщвлен был вместе с сыном своим Батыр-гиреем [иначе — Батыр-Султаном] и со многими находившимися при них людьми. Спасшиеся от сего кровавого побоища устремились бежать в Крым; но беспрестанно были гонимы от своих неприятелей, умевших воспользоваться их робостью и рассеянием. При переправе через Дон очень много их было побито и перетоплено» (*218*, 234—235).

В боях у Перекопа, лишь ненадолго задержавших победителей, были захвачены в плен еще четыре крымских царевича. Весь Крым был предан ногайцами грабежу.

Эти события отразились в казахском эпосе рассказом о предательском убийстве Мамаем и его братьями крымских царевичей Батыр-хана и Палван-султана.

Весной 1524 г. Мамай вместе со своим братом Юсуфом пытался взять Астрахань, но потерпел поражение. В этом походе Агыш не участвовал: двоюродные братья находились «в розни» (*131*, прилож., 62). Есть известие, что Агыш договаривался с астраханским ханом Хусейном идти на Мамая при условии помощи со стороны крымцев (там же, 58). По другим известиям, Агыш сносился с литовским королем и, в целях окончательного уничтожения Гиреев, предлагал восстановить Золотую Орду, поставив во главе ее последнего золотоордынского хана Ших-Ахмета (сына Ахмата) (там же, прим. 70; *218*, 240; *323*, 48, 50), находившегося в литовском плену.

В дальнейшем имя Агыша исчезает из исторических документов.

Более решительное столкновение между Ших-Мамаем и Москвою имело место в связи с казанскими делами. После вызванного крымскими событиями отъезда хана Сагиб-Гирея из Казани (1524) крымская партия посадила на казанский престол его племянника, молодого царевича Сафа-Гирея, который продолжал антимосковскую политику своего дяди, тогда как московское правительство поддерживало кандидатуру своего ставленника и вассала, касимовского царевича Шигалея (Шах-Али), уже занимавшего казанский престол в 1519—1521 гг. Желая установить дружеские отношения с ногайцами, Сафа-Гирей женился на дочери Ших-Мамая (*84*, т. I, 361, прим. 32; *271*, 166; *369*, 89). В последовавшей войне с Москвой (1530) против русского войска, подступившего к Казани, Сафа-Гирея поддерживал отряд ногайцев в 30 000 человек во главе со старшим сыном его тестя Ших-Мамая и отряд астраханцев во главе с князем Яглычем (*278*, т. XIII, 47, т. XIX, 37, 38; *183*, т. VII, 93—94). В 1531 г. Сафа-Гирей был низложен и бежал в Крым, а царицу его, как сообщает летописец, «из Казани выслали в Нагаи, ко отцу ее к Мамаю» (*278*, т. XIII, 57). Вместо непопулярного в Казани Шигалея московская партия на этот раз возвела на престол его младшего брата, касимовского царевича Яналея (Джан-Али).

Восстановление мирных отношений Москвы с ногайцами относится уже к началу нового царствования (1534). Вскоре после вступления на престол Ивана IV в Москву прибывает большое дипломатическое и торговое посольство от «знатнейшего из князей ногайских Шийдяка» и 70 других ногайских мурз с предложением «дружбы», т. е. мира и союза, возобновления торговых отношений, с повторными жалобами на набеги подчиненных Москве «городец-

ких» (т. е. касимовских) татар и мещерских (рязанских) казаков, которым московские дипломаты противопоставляют такие же жалобы на набеги ногайцев на «государевы украины» (*384*, 22—23, 478—498). С этого времени история Ногайской орды, прежде всего с точки зрения внешней политики Московского государства, богато документирована архивными материалами «Статейной книги о Ногайских делах», за исключением перерыва в этих делах между 1538—1548 гг. (*293*, ч. VII—XI). За это время дипломатическая переписка, как и летопись, отмечают почти ежегодное прибытие в Москву дипломатических и торговых посольств ногайцев.[8]

Сообщения русских дипломатических агентов свидетельствуют о дальнейших внутренних раздорах в орде, о междоусобных распрях между ногайскими феодалами, членами огромной княжеской семьи. В оппозиции князю Шейдяку находятся Ших-Мамай и другие сыновья Мусы (по-видимому, от первой жены): «А Ших-Мамай, Государь, со князем, сказывают, оманываются, а великая межи их недружба, сказывают»; «А Мамай, Государь, Мурза и все Мурзы со князем злобятца, и дети, Государь, княжие, и что есть у князя Карачев сильных улусов, те, Государь, все князя покинули, от весны со князем и по ся места злобяся ходят. . .» (*293*, ч. VII, 287).

Наиболее решительно выступают против Шейдяка брат Агыша Алача и Агышевы дети (т. е. двоюродные брат и племянники Шейдяка). Заключив союз с астраханским ханом, они отъезжают в Астрахань и угрожают Сарайчику (1536) (там же, 274—275). Шейдяк решает предпринять поход на Астрахань, но его братья отказывают ему в поддержке (там же, 282—284). В сентябре 1536 г. Шейдяк сообщает в Москву: «Ямгурчиевы дети [т. е. семья Агыша] бежали, и яз половину их поймал» (там же, 291). По-видимому, это столкновение закончилось без крупного кровопролития.

Менее ясно отражены в дипломатической переписке более далекие от интересов Москвы среднеазиатские связи и отношения Ногайской орды. Однако в 1535—1537 гг. есть ряд упоминаний о брачных союзах ногайцев с правящими династиями узбекских и казахских ханов и о военных столкновениях на востоке, преимущественно с казахами. Сведения эти значительно пополняются восточными источниками.

Правление казахского хана Касыма (1511—ок. 1520 г.) было временем широкой территориальной экспансии Казахской орды. «Центром ханства Касыма были владения Белой орды. Кроме них, в его состав входили восточные кочевья ногаев и племена, кочевавшие в западных районах Моголистана» (*172*, 114). Власть хана Касыма распространялась почти до Яика. Отдельные ногайские

[8] Никоновская летопись (*278*, т. XIII, 1) отмечает посольства князя Шейдяка в 1534, 1535, 1537, 1538, 1540, 1541 гг.

мурзы, с которыми он старался поддерживать дружбу, находились, по-видимому, от него в вассальной зависимости.

При ближайших преемниках Касым-хана происходит распад созданного им казахского кочевого государства. Ногайцы принимают в этой борьбе весьма деятельное участие. По сообщению «Сборника летописей», один из братьев Касыма, Джадик-хан (или Ядик), «был убит вместе с одним из сыновей своих на Илянтюбе, сражаясь с Шигим-мурзою» (следовательно, еще до 1521 г.). Племянник Касыма Булат-султан (сын его брата Усяк-хана) «вместе с сыновьями своими погиб в борьбе с ногайцами» (*63*, т. II, 162—163; *84*, ч. II, 125). В 1525 г. другой брат Касыма, хан Тагир, старший из казахских ханов, потерпел поражение от ногайцев, в результате которого казахи потеряли кочевья по Яику. Родичи упрекали Тагира: «У тебя в Узбекистане из-за мангытов [ногайцев] дела не ладятся: прежде было у тебя людей десять лаков [т. е. 1 000 000], а теперь, вследствие войн с мангытами, число их уменьшилось до четырех лаков [т. е. 400 000]; противиться ты не в силах» (там же, 194). Автор «Тарихи-Рашиди» Мухаммед Хайдар «наплыв казахов на Моголистан в 932 (1526 г.) объясняет тем, что их из Узбекистана вытеснили в эту пору ногайцы» (там же, 202, прим. 27).

В середине 1530-х годов ногайцы принимают деятельное участие в окончательном военном разгроме Казахской орды при преемниках хана Тагира. Разрозненные показания источников не дают возможности восстановить с полной ясностью картину событий этих лет, но они позволяют констатировать внутренний распад казахского кочевого государства в результате обычного дробления улусов между «мелкими ханами», усугубленный тяжелыми военными неудачами в борьбе с объединенными соседями.

Весной 1535 г. князь Шейдяк, хвалясь своими успехами, с торжеством сообщает в Москву: «Казатцкой царь Хозя Махмет царь [т. е. Ходжа Махмет] с пятнадцатью сынами у нас живет, триста тысячь моих казаков» (*293*, ч. VII, 251). Вельяминов-Зернов отождествляет этого Ходжа-Махмета с одним из «мелких» казахских ханов того времени — Ахмед-ханом, который, согласно «Сборнику летописей», «погиб на войне с Шейдяк-беком от руки Урака-мурзы» (*84*, ч. II, 235, 275—276). Казахская «Родословная» в сборнике «Терме» (№ 1, стр. 66) более решительно (хотя, как всегда, без ссылки на источники) поддерживает это предположение: «Сейтек [Шейдяк] в 1535 г. взял в плен казахского хана Кожахмета с пятнадцатью сыновьями. Впоследствии Кожахмета убил Орак-батыр».

В сентябре того же 1535 г. московский посол Данило Губин сообщает о подготовке военных действий между ногайцами Ших-Мамая и казахами: «А пришла весть к Ших-Мамай мирзе от Юргеньского [Ургенчского] царевича, а сказывают, Государь, что Казаки дополна хотят итти Ногаи воевать. А сказывают, Госу-

дарь, казаки сильны и Колмаки им предалися, и Ших-Мамай и Исуп [Юсуф] и иные Мырзы, кои с ними кочуют, стоят в застав за Яиком на реке на Еме [Эмбе], всю зиму берегутся от Казатц кой орды» (*293*, ч. VII, 244).

В том же 1535 г. казахи осаждают Ташкент. «Для борьбы с общим врагом, — пишет В. В. Бартольд, — Рашид (хан Моголистана Сеид-Рашид) заключил союз с узбеками Мавераннахра, также враждовавшими с казаками из-за набегов последних на Ташкент; кроме того, на казаков с северо-запада нападали мангыты (ногайцы)» (*46*, 94). Эти сообщения «Тарихи Рашиди» подтверждаются донесением того же Губина (26 сентября 1536 г.): «А Бухарской, Государь, Бибей-царь [Бебеид-хан, или Убейдулла] и Юргеньские [Ургенчские] царевичи, сказывают, ныне друзия Нагаем, а Казаки, Государь, сказывают, добре сильны, а сказывают, Государь, Тешкен [Ташкент] воевали, и Тешкенские царевичи, сказывают, с ними двожды бились, а Казаки их побивали. И пришел, Государь, к Шийдяку князю посол от Кестен-горы Салтана [Кестен Кара-султан, сын Джанибека, один из казахских ханов] от Шамаркат [Самарканд] Бухарь, а сватался, Государь, Кестень-гора царевич у Шийдя [ка] дочерь взять за себя. И тот, Государь, посол сказывал дополна де и берегитесь, быти вас Казаком воевати. . .» (*293*, ч. VII, 276). «А с Тешкеня, Государь, по князю и к Мурзам посол пришел, чтобы князь и Мырзы пошли на ка[за]ки, а Тешкени, Государь, от Казак, сказывают, добре нужно. Чают, на сем лете или на зиме ее возьмут. А по тому, Государь, казаки, сказывают, на Нагаи не идут, что Тешкень воюют» (там же, 284).

Поход казахов на Ташкент закончился неудачно, а «в 944 (1537 или 1538 г.) Рашид нанес казахам страшное поражение, при котором пали их хан Тугум, брат Тахира, и с ним 37 султанов; вследствие этой битвы в более отдаленных странах распространился слух о совершенном уничтожении казахского народа» (*46*, 94). Участие ногайцев в этих событиях подтверждается грамотой Юсуфа-мурзы московскому великому князю (25 сентября 1537 г.): «Казатцких людей ходили есмя воевати, и дошли есмя их» (*293*, ч. VIII, 29—30; ср. *84*, ч. II, 325—326, 330—331).

Эти казахско-ногайские связи и столкновения необходимо иметь в виду как существенную предпосылку для дальнейшего развития казахско-ногайских эпических отношений.

«Ногайские дела» 1535—1538 гг. содержат также многочисленные упоминания об одном из главных героев ногайского эпоса — Ураке, в том числе целый ряд грамот самого Урака к Ивану IV и ответных грамот этого последнего.

Мурза Урак был сыном Алчагира, старшего сына князя Мусы от второй его жены, «дочери Хози» (по родословной Юсупова). Имя Алчагира неоднократно встречается рядом с именами его братьев, старших сыновей Мусы, в дипломатической переписке с 1491 по 1517 г. в связи с его набегами на русские окраины (*266*,

т. I, 129; см. выше, стр. 424), с посольствами в Крым и в Москву (*218*, 163; *266*, т. II, 4, 11) и в особенности в связи с его распрей со старшим братом, князем Шихимом, и приездом в Крым за помощью (1515—1517) (там же, т. II, 144—399; см. выше, стр. 441). После этого имя его из переписки исчезает.

Урак как сын Алчагира впервые упоминается вместе с отцом и братом своим Мамаем в 1516 г. при дворе крымского хана, во время этой междоусобицы (там же, 292). Тогда ему могло быть лет 20. Таким образом, исторически Урак в отличие от эпоса не брат Мамая (Ших-Мамая), а его племянник.

Однако как сын одного из старших сыновей князя Мусы он был, вероятно, немногим моложе его младших сыновей, Юсуфа и Исмаила, имена которых появляются в русских дипломатических документах только в 1534 г., тогда как князь Шейдяк и Ших-Мамай скорее приближались по возрасту к его отцу Алчагиру.

Урак участвовал, как мы видели, вместе со своим дядей князем Шейдяком, в войне ногайцев против казахов; при этом от руки его пал Ахмед-хан, один из мелких казахских ханов (*84*, ч. II, 275—276).

С 1535 г. имя Урака неоднократно встречается в дипломатической переписке и договорных грамотах рядом с именами его дядьев — Сейдяка, Кошума, Ших-Мамая, Юсуфа, Исмаила, в одной группе с молодыми мурзами — Келмамбетом, старшим братом Урака, и Уразлы, сыном Шихима (двоюродным братом сыновей Алчагира). Эти «мелкие мурзы» кочуют по Волге, которая ежегодно отводится им как удел старшими мурзами, их дядьями. Урак пишет в августе 1536 г.: «А ныне те наши большие отцы и дядя наш на Яике стоят, а мы з братьею Келмагмет, да яз Урак на Волзе стоим, на сем свете Волги нам не мочно оставити» (*293*, ч. VII, 347—348). «А доколе помрем, а Волги не покинем, моя тебе правда то. . . Сами есмя ныне по лету кочюючи до Казани докочевали, и торговали есми, а в Казань дружбы для есмя не дошли, занеже то известное наше кочевище в Казани кочевати, и ты б о том на нас не помолвил, а Казанский царь нам извечной недруг, а твоя нам дружба гораздо сходится» (там же, 350).

В дружбе с Москвой Урак прочно заинтересован как постоянный сосед Москвы. Его грамоты содержат неоднократные уверения в дружбе и прочном союзе. «Мы от твоей дружбы не отстанем» (там же). В этом отношении его послания нередко напоминают позднейшие письма Ивану Грозному его самого верного друга и союзника, князя Исмаила, и подобно этим последним содержат признания политической зависимости от Москвы, прикрытой патриархальной фразеологией семейных связей между сюзереном и его вассалом: «И будут тобе отец наш и дяди друзи, и моя тобе дружба то, как бы который брат твой у тобя в дворе живет да бережет твое которой твоего дела, а яз так же твоего дела берегу. Яз не в Нагаех живу, яз как бы в твоем двору живу. А буде тобе

отец наш и дядя наш гневные дела межи вас пройдут, и яз тобе ратные их думы отведал прикажу, и отца своего и от дяд от Шийдека князя и от Ших-Мамай мирзы тебе для отстану. А от тобя от брата своего не отстану, право истинно перед Богом. . .» (там же, 348).

Урак сходит с исторической сцены как раз в промежуток между 1538—1548 гг., не засвидетельствованный в письменных документах, так что обстоятельства его смерти или гибели, столь существенные для сложения эпического сказания, остаются нераскрытыми. Память о нем сохранили некоторые местные названия на Волге, свидетельствующие о былой популярности легендарного батыра: Ураковский перекат на Волге близ деревни Ураковой, между Казанью и Чебоксарами (*317*, 307), и Уракова гора (Ураков караул) на правом берегу Волги, в 30 км выше г. Камышина (там же, 503). Гора эта, весьма заметная на фоне волжского пейзажа, подымается на 490 футов над уровнем моря. Немецкий путешественник Олеарий, проезжавший здесь в 1636 г., записал легенду, связывающую эту местность с преданием о гибели богатыря Урака: «3 сентября мы с левой стороны увидели реку [Е]руслан, а направо напротив круглую гору Ураков [бугор], которую считают в расстоянии 150 верст от Саратова. Эта гора, как говорят, получила свое название от татарского государя [князя] Урака, который здесь бился с казаками, остался на поле битвы и лежит погребенный здесь. . .» (*258*, 387).

Вполне возможно, что «казаки», с которыми, согласно преданию, сражался исторический Урак, были не русские казаки, которые в 1530-х годах еще не были частыми гостями в окрестностях нынешнего Саратова, а скорее — вольные люди из числа самих ногайцев, может быть, совершившие нападение на Урака по наущению его собственных родственников, в результате какой-нибудь семейной распри в Ногайской орде. О возможной роли Исмаила как непосредственного участника или вдохновителя этой смертельной для Урака стычки исторические источники ничего не говорят, и это молчание тем более знаменательно, что последующие междоусобицы в княжеском роде, и в особенности ожесточенная борьба между князем Исмаилом и сыном Урака Казы-мурзой, казалось бы, могли представить неоднократный повод для подобных упоминаний.

В пользу фольклорной версии убийства Урака можно привести только некоторые косвенные соображения. В 1530-х годах Волга уже является уделом Исмаила: «Князь [Юсуф] — на Яике, а язь — на Волге», — сообщает он царю (*293*, ч. VIII, 182). Брат Урака Келмамет исчезает из дипломатической переписки одновременно с Ураком. Имя его имеет некоторое сходство с именем убийцы Урака в эпической традиции (Калу, или Кӓлю, в варианте Нуртугана — сын Алшагира). Сын Урака, Казы, как мы увидим дальше, действительно лишился удела, вырастает изгоем, «казачествует». Все это как будто указывает на семейную трагедию, о которой так

упорно говорят фольклорные источники, хотя упомянутые факты и недостаточны для того, чтобы судить о ней сколько-нибудь определенно.

К тому же времени сходит со сцены и князь Шейдяк как в летописи, так и в дипломатической переписке с Москвой. 1 ноября 1548 г. Ших-Мамай сообщает великому князю: «А ныне есми на отца своего юрте Князем учинился» (там же, 98), — хотя летопись называет его князем еще в 1542 г., когда он посылает в Москву послов вместе со своими братьями по матери (старшей жене Мусы) Кошумом и Исмаилом и без Шейдяка (*278*, т. XIII, 140). 28 июля 1549 г. Ших-Мамай уже скончался, и русский служилый татарин доносит в Москву, что «на княжении учинился Юсуф-мырза» (*293*, ч. VIII, 141). Однако в 1551 г. о Шейдяке еще раз упоминает русский посол Тургенев: он находится вместе с детьми своими и «иными мурзами в Ургенче», князь Юсуф, и Исмаил, и «иные многие мирзы съежжалися», и дума была у них «о своих делах, как им оборониться от Шийдяка и от его детей и от Мамаевых детей» (*278*, т. XIII, 235). Сходным образом и более поздняя по времени Синодальная родословная отмечает местопребывание Шейдяка и его детей — «в Бухарех» (*99*, 130; см. выше, стр. 430). Возможно, что в 1540-х годах за Яиком происходила новая междоусобица между Шейдяком с детьми и Ших-Мамаем с его братьями, которая не была отмечена русскими источниками, и соперники могли в то время княжить одновременно. С этой точки зрения интересно замечание «Сборника летописей»: «Затем [после Шидяк-бека] правил улусом Шейх-Мамай мирза, а сам беком [т. е. князем] не был» (*63*, т. II, 155; см. выше, стр. 440).

4

Княжение Юсуфа (1549—1554) совпадает с периодом активизации внешней политики Московского государства, с борьбой за Казань, которая, за время малолетства Ивана IV и боярской реакции, сделалась опорным пунктом крымской агрессии и в союзе с воинственными кочевниками-ногайцами угрожала Москве постоянными набегами на восточные и юго-восточные окраины.

«Борьба с Казанским ханством была одной из важнейших внешнеполитических задач Русского государства. Необходимо было положить конец татарским набегам. Татарская опасность в эту эпоху опять усилилась в связи с ростом могущества турок, поддерживавших татар. В 1551 г. в Казани находилось более 60 тысяч русских пленных. Постоянная угроза с Востока требовала большой затраты сил, необходимых Русскому государству для других важных задач. К овладению Казанью побуждали Москву также и торговые интересы, поскольку Казань держала в своих руках волжский путь, связывавший Восточную Европу через

Каспийское море с рынками Азербайджана и Ирана, камский путь на Урал, ведший в богатую пушниной Сибирь, и караванный путь через степи в торговые города Средней Азии (Бухара и Хива)» (*176*, 317).

В этих условиях длительные семейные распри и феодальные междоусобицы среди потомства Муса-хана с неизбежностью должны были оказаться переплетенными с внешнеполитическими отношениями Ногайской орды. «Среди ногайцев, — пишет П. Иванов, — возникают две партии, из которых одна является сторонницей Москвы, а другая ориентируется на Среднюю Азию. Представители последней партии группировались главным образом в восточной части ногайской территории, на Яике и на восток от него». «В основе ожесточенной борьбы между двумя названными партиями лежали причины хозяйственного характера, именно экономическое тяготение к Москве западной части ногайских улусов и тесная связь с Средней Азией их восточной территории» (*168*, 28).

Мы видели, что уже в 1530-х годах мурза Урак, кочевавший по Волге и неоднократно посылавший в Москву торговые и дипломатические посольства, признавал себя безоговорочно «другом» и союзником Москвы — даже на случай враждебных выступлений «старших» мурз, в то время как Ших-Мамай, кочевавший за Яиком и на Сыре, и его сын Касай обычно занимали более враждебные к русским позиции. В 1550-х годах антимосковскую политику Ногайской орды возглавляет князь Юсуф, который «сносится» с крымцами и поддерживает в Казани крымскую партию во главе с его зятем Сафа-Гиреем, тогда как его младший брат мурза Исмаил, верный «друг» и союзник Ивана Грозного, выступает активным сторонником военного союза и торгового сближения с Москвой. Свою точку зрения Исмаил формулировал с исключительной ясностью, объясняя князю Юсуфу причины своего отказа идти войной на Москву. Мы приводили уже слова Исмаила, по сообщению русского посла Тургенева: «Исмаил мирза с ним [Юсуфом] не пошел. А отвечал Юсуфу, твои дей люди ходят торговати в Бухару, а мои ходят к Москве. И толко мне завоеватца, и мне самому ходити нагу, а которые люди учнут мерети, и тем и саванов не будет» (*293*, ч. IX, 103).

Отношения между князем Юсуфом и мурзой Исмаилом очень верно характеризуются словами их старшего племянника Уразлы-мирзы: «И то бывает, что большой брат в меньшинстве живет, а меньшой брат в большинстве бывает» (*293*, ч. VIII, 184).

Юсуф и Исмаил, как последний неоднократно подчеркивал в своих позднейших письмах Ивану Грозному, были родными братьями, т. е. сыновьями одной матери (*293*, ч. X, 116, 124 и др.), младшими детьми князя Мусы от его первой (старшей) жены. Исмаил был, несомненно, дальновидным и расчетливым политиком, передовым человеком своего времени, сумел захватить власть и ценой кровавых междоусобиц удержать ее за собой

и за своими потомками, ориентируясь на союз с Москвой, т. е. в данных исторических условиях — на подчинение ногайцев Русскому государству.

Юсуф, не учитывая своих реальных сил и возможностей, играл в великодержавную политику. Он стал титуловать себя в посланиях к Ивану IV: «Государь Государем над вселенскими Государи и Князем Князь Юсуф Князь» (*293*, ч. VIII, 172).[9] Он с гордостью сообщал в Москву о прибытии к нему первого за время существования Ногайской орды посольства от турецкого султана («Хан-Дыкера»,[10] как называли его ногайцы): «Счастливый Хандыкерь приказал ко мне свое слово о дружбе и о братстве. От начальных дней со счастливым Хандыкером ссылка нам не бывала» (октябрь 1549 г.) (там же, 175). При этом в тщеславном упоении своим мнимым могуществом он подчеркивал: «Счастливый Хандыкерь в своей грамоте так писал к нам: Юсуф де Князь Князем еси» (там же). Он угрожал Москве дружбой с новым крымским ханом Девлет-Гиреем, главой антимосковской коалиции: «Крымсково первово Царя не стало, а на его место иной Царь учинился. И тот Царь с нами в дружбе и братстве учинился» (там же, 225). Бряцая оружием, он собирался идти на Москву походом, который так и не состоялся, похваляясь перед царем «стотысячной ратью Мангитской» (*293*, ч. IX, 4) и даже «тремя стами тысячами рати моей письменной» (*293*, ч. VIII, 303), что представляло уже явное преувеличение.

Эта неумелая и неосторожная политика и послужила в конечном счете причиной трагической гибели Юсуфа. К тому же личным авторитетом в орде он, по-видимому, не пользовался. В 1551 г. русский посол Тургенев пишет царю: «Правды, Государь, у Исупа Князя никак нет. Да и дети ево, Государь, и орда вся не слушает» (там же, 253).

Начало вмешательству Юсуфа в казанские дела было положено еще в 1533 г., задолго до его княжения, когда московский ставленник на казанском престоле хан Джан-Али (Яналей), чтобы укрепить свое положение в Казани, вступил в брак с дочерью Юсуфа, впоследствии знаменитой Сююнбеке: «дщерь у него взял в жены, красну вельми и мудру» (*84*, ч. 1, 325). На это было испрошено и получено согласие московского правительства: говоря словами летописца, «того ради, чтобы земля Казаньская в упокое была» (*278*, т. XIII, 69). Однако положение Джан-Али в Казани продолжало оставаться непрочным. Были и разногласия с ногайцами, о которых сообщал в Москву посол Данило Губин в августе—сентябре 1535 г.: «А к Юсуфу, Государь, из Казани дочь присылала, Яналиева Царица. Сказывают, Государь, Яналей-Царь ее не лю-

[9] В одном письме этот титул повторяется четыре раза.

[10] *Хандыкерь*, по-видимому, искаженное персидское слово *худавендигяр* 'монарх', 'государь', входившее в титулатуру османских султанов. — *Ред.*

бит. И Юсуф, Государь, сказывают, послал к Казанским Князем чтобы Яналея Царя с Казани сослали, а дочерь ему отдали» (*293*, ч. VII, 287).[11]

Отношение Юсуфа к своему зятю показывает, что за этими семейными размолвками стояли, по-видимому, и более глубокие политические разногласия. Во всяком случае уже 25 сентября, в результате заговора сторонников крымской партии, в Казани произошел переворот, хан Яналей был убит, а на престол был снова приглашен Сафа-Гирей, который (как это было довольно обычно на Востоке при подобных переворотах) женился на вдове своего предшественника. Согласно летописи, Сююнбеке была пятой женой Сафа-Гирея (в числе первых была, между прочим, и дочь Ших-Мамая), но фактически играла, видимо, во дворце первую роль.

Впоследствии ногайцы отрицали свое участие в этом перевороте и в позднейших грамотах к Ивану IV готовы были рассматривать убийство зятя Юсуфа и будто бы насильственное замужество его дочери как обиду, нанесенную им Сафа-Гиреем. Однако, судя по дальнейшему ходу событий, можно скорее думать, что все это совершилось не без участия ногайцев и Юсуфа.

Политическим последствием победы Сафа-Гирея было усиление крымской партии в Казани, кровавые казни и проскрипции ее противников и новые набеги татар на Москву. В ответ на это с 1545 г. начинается ряд последовательных походов русских войск на Казань, которые в конце концов привели в 1552 г. к ее окончательному завоеванию.

В январе 1546 г. в Казани произошло восстание, направленное против Сафа-Гирея и крымцев. «Казанцы Сафа-Кирея царя с Казани согнали, а Крымских людей многих побили» (*278*, т. XIII, 447). Русская партия снова призвала на казанский престол одного из московских кандидатов, Шигалея (Шах-Али), старшего брата убитого Яналея, а низложенный Сафа-Гирей вместе с Сююнбеке и другими женами бежал за помощью в Ногаи, к своему тестю Юсуфу.

Шигалей и на этот раз недолго удержался на казанском престоле, по-видимому, немногим более месяца (*369*, 105). Сафа-Гирей получил в свое распоряжение ногайское войско во главе с сыном Юсуфа, Юнусом-мирзой, обещав самому Юсуфу владения Казани на горной стороне Волги («Горнюю сторону, да и Арскую»), а его сыну — быть «на Мангитском месте Князем» и «Мангитские доходы» в Казани (*293*, ч. VIII, 274). При приближении Сафа-Гирея с ногайским войском Шигалей быстро бежал из Казани, и в третий раз воцарился Сафа-Гирей, который поспешил отказаться от всех своих посулов ногайцам, как только его жены («царицы») вернулись к нему в Казань.

---

[11] Донесение получено в Москве 26 сентября, на следующий день после убийства Яналея.

Наиболее подробное и яркое сообщение об этих событиях содержит грамота Юсуфовых детей (Юнуса и Али-мирзы) Ивану IV, писанная уже после смерти Сафа-Гирея, через несколько лет после упомянутых происшествий (июль 1551 г.). Грамота пытается оправдать участие ногайцев в восстановлении Сафа-Гирея, лицемерно выдвигая обиды, нанесенные им Юсуфу и его детям, и симпатии их к московскому ставленнику Шигалею, за которого они собирались выдать замуж Сююнбеке как вдову его брата Яналея (по обычаю левирата). Согласно версии ногайцев, не посулы Сафа-Гирея, а только чрезмерно поспешное бегство Шигалея из Казани будто бы заставило Юнуса и его братьев отказаться от мысли убить Сафа-Гирея и расправиться со своими наследственными недругами крымцами (как это сделали когда-то Ших-Мамай и Агыш в аналогичной ситуации) и примириться с кандидатурой ненавистного им насильника и обманщика Сафа-Гирея.

После неудачной попытки собственными силами вернуться в Казань Сафа-Гирей, пишет Юнус-мирза, «побежал, да приехал к отцу нашему к Юсуфу Князю. А он был отцу нашему и нам недруг. Здумали были есмя его убить. Прежних пословица, покорную дей голову мечь не сотнет, язь дей человек достоин был смерти; к богу да к Юсуфу Князю плакатися пришел есми, чтобы ныне Юсуф Князь пожаловал дал мне рать. И братью бы свою меньшую и детей своих послал. А в Казани дей тех людей много, которые нас хотят, только дей с Мангытскою силою поиду, и они дей меня возмут. А возму дей Казань, и язь дей Юсуфу Князю да и вам дам Горнюю сторону, да и Арскую. А жон дей и детей своих у вас возмем на окуп. На том нам Сафагирей Царь в головах и все Крымцу роту и правду дали. И отец Юсуф Князь в головах да и мирзы также приговорили. Да и послали нас с Сафагиреем Царем ратью. И мы дорогой идучи подумали с своими людьми, с Азигиреевыми Царевым детьми [т. е. с крымскими ханами из династии Гиреев] наши отцы и дяди колькижды меж собе голов секали и кров[ь] проливали. А Сафагирей Царь времени для ныне к нам таков. А из начала в братстве есмя, с Государи своими с Темирь-Кутлуевыми Царевыми детьми [т. е. с золотоордынской династией, от которой вели свой род Астраханские ханы и касимовские царевичи Шах-Али и Джан-Али]. А ещо брата нашего Яналея Царя убил, да сестру нашу в полон за себя взял. Таков он нам недруг. И нам опять таково времени над ними не будет. Да промыслили были есмя, чтобы нам к Казани дошед детей проведати. Только Шигалей Царь похочет с нами потому же в дружбе и в братстве быти, как был Яналей царь. И с Сафагиреем Царем Крымцов всех шестьдесят человек, и мы их побьем, а сестру свою дадим за Шигалея Царя, и по прежнему в братстве будем. Так бы и есмя примыслили. Как есмя пришли близко Казани, аже Шигалей Царь и с Казани пошел, и мы себе порозсудили, кого ж для нам Сафагирея Царя убити? Да не убили. А земля стояла без Царя и

без Государя. И мы шед восьмь день стояли под городом, и бились есмя. Добрые к нам Казанские люди не приехали, приехали к нам худые люди. И мы Казань взяли, да и дали Сафагирею Царю. А сами есмя опять в Мангиты пришли.

А Царицы у нас в Мангитех зимовали. И на другое лето Сафагирей Царь к отцу нашему к Юсуфу Князю и к нам прислал, чтобы дей Юнус мирза Царицы привел ко мне, а сам бы дей на Мангитском месте Князем был. А отцу дей и дядем твоим дадим Горнюю сторону, и Арскую сторону. А ко мне приказал хотел мне дати Мангитские доходы. В кою пору от него посол пришел, и в то время отец наш и дяди наши ходили к Асторахани и без отца своего ведома Царицы к нему повез. И Сафагирей и все ево Крымцы как взяли Царицы в свои руки, отцу нашему и нам свою роту и правду изменили, отцу нашему и дядем нашим горние стороны и Арские не дали, а меня в Казани Князем не учинили. И мы на Сафагирея царя разгневались, да пришед на первую же весну хотели к тебе [к Ивану IV] человека прислати, да хотели с тобою Сафагирея Царя воевати. И в ту пору на ту же зиму он умер» (*293*, ч. VIII, 272—275).

Возвращение Сафа-Гирея в Казань сопровождалось новой, самой жестокой расправой с представителями русской партии и обострением отношений с Москвой, а также с обманутыми ногайцами. Неожиданная смерть Сафа-Гирея в марте 1549 г. ускорила уже надвигавшуюся катастрофу. «Той же убо Царь Сафа-Гирей пьян лице свое и руце умывая напрасно запенься. . . о умывальной теремец и главою о землю весь разразися. . . и от того умре того же дни», — так сообщает об этом «Казанский летописец». «И умирая царство свое приказа меньшей Царице своей Нагаяныне, сын бо ему от нее родися» (*84*, ч. I, 335; ср. *278*, т. XIX, 293—294).

После смерти хана крымская партия возвела на престол двухлетнего сына Сафа-Гирея и Сююнбеке Утемиш-Гирея, а царицу Сююнбеке, дочь Юсуфа, провозгласила правительницей.

Краткое правление Сююнбеке (1549—1550) было временем полного господства в Казани крымской партии и крымского окружения Сафа-Гирея и царицы, во главе которого стоял крымский царевич Кучакоглан (Кощак). «Казанский летописец» в ярких выражениях повествует «о любви блудной со Царицею Кощака» ее фаворита, который будто бы намерен был убить Утемиша «и царицу поняти за себе и воцаритися в Казани» (там же, 70—71). Кощак не сумел наладить отношения и с ногайской родней Сююнбеке, которая настаивала на выполнении обещаний Сафа-Гирея. По сообщению русского посла Ивана Федорова (получено 25 сентября 1549 г.), «Юнус-мирза Исупов сын ходил в Казань, хотел, чтобы его взяли на княженье. И Казанцы его в Казань не пустили, и людей у них многих побили и нынече, Государь, мирзы збираются, а хотят воевать ити на осень, Казанских мест воевати. А Крымской, Государь, Царь нагаем недружбе» (*293*, ч. VIII, 169—170).

Юсуф, со своей стороны, как отец Сююнбеке предлагает московскому государю свое мирное посредничество. «А нынче в Казани дочи моя, и племя мне тамо есть. И ныне язь в Казань прикажу (чтобы с тобою) помирились, а язь вас помирю. (Аще) не похотят с тобою мир; и на лето ты поди от толе, а язь поиду отъселе. Чтобы еси ныне меня для не воевал. Язь тебе с Казанью помирю, и оброчные пошлины велю давати. Только на сем году не воюй» (там же, 205). Согласно планам ногайцев, казанское правительство должно было порвать с Крымом, посадить на престол московского ставленника Шигалея, выдать за него Сююнбеке и поставить Юнуса «на мангитском месте» князем в Казани. Юнус-мирза несколько позже (5 июля 1551 г.) так излагал свои предложения совместного управления Казанью и союза против Крыма: «Да послали есмя к Казанским людем человека, что Крымцы им недрузи, и нам недрузи, чтобы Крымцов нам выдали, или бы их с Казани выслали; а у Московского бы Князя и у нашего друга и брата у великого Князя Шигалея Царя взяли бы на Царство в Казань, а меня б на Княженье взяли, чтобы Москве и Казани Мангитом за один быти, и Крым воевати. . .» (там же, 276).

Однако Юсуф и его сын переоценили свои возможности. Убедившись в необходимости более решительной политики, московское правительство приступило к окончательному покорению Казани с помощью военной силы. В 1550 г. был предпринят новый поход на Казань. При впадении реки Свияги в Волгу, недалеко от Казани, был построен укрепленный город Свияжск, обеспечивший подчинение горного берега с его пестрым по национальному составу населением, насильно порабощенным казанскими феодалами. Испуганные этой прямой военной угрозой крымцы и их сторонники из числа «знатных» казанцев во главе с Кучак-огланом в панике бежали из Казани, но были перехвачены русскими и казнены в Москве. Тогда в Казани решено было выдать московским воеводам Утемиш-Гирея с его матерью, которые были немедленно отправлены в Москву, и снова пригласить на царство Шигалея (сентябрь 1551 г.).

Это последнее краткое правление давнишнего ставленника русской партии послужило на этот раз лишь подготовкой к окончательной передаче Казани Москве. Казанцы еще пытались отстоять свою независимость, призвав на царство астраханского царевича Едигеря (Ядигара), по-видимому, не без прямой поддержки ногайцев и самого Юсуфа, затем последовало решительное наступление московского войска во главе с самим великим князем Иваном Васильевичем, закончившееся взятием Казани московскими войсками 2 октября 1552 г.

Покорение казанских земель и борьба с отдельными, порою очень крупными, очагами сопротивления и местными восстаниями продолжались после этого до 1557 г.

События, связанные со взятием Казани, привели к окончательному обострению отношений между Юсуфом и Москвой. С причинами личного характера при этом теснейшим образом были связаны вопросы политические.

Пленение Сююнбеке и Утемиша вызвало обширную дипломатическую переписку, в которой Юсуф настойчиво требовал возвращения ему дочери и внука, увезенных пленниками в Москву. В Москве, однако, пленную царицу поторопились выдать замуж за неудачного претендента на казанский престол Шигалея, ссылаясь на желание, высказанное когда-то самим Юсуфом, и на обычай ногайцев (левират), по которому право на вдову принадлежало брату ее покойного мужа (в данном случае Шигалею как брату Яналея): «И Шигалей царь нам бил челом, что дочь твоя Юрт ево, и по вашему закону приложе ей быти за ним. А дочь твоя за него захотела же. И мы, памятуя свое слово и твою дружбу, того для дочь твою за Шигалея Царя з доброю честью дали, а Отемишь Кирея Царя дали есмя кормити дочери твоей, даколи он возрасту своево дойдет. А как возрасту своево дойдет, и ож Бог даст и мы тогда хотим ево на Юрте учинити. И ты бы, слыша то наше добро, з братьею и со всеми своими детьми порадовался . . .» (*293*, ч. IX, 10—11, см. также 13, 14, 127—128; *84*, ч. I, 304—367, прим. 134).

Однако эта «милость» царя Ивана Васильевича по отношению к ногайской пленнице походила скорее на насмешку, потому что к этому времени Шах-Али уже не имел никакой надежды вернуться на казанский престол, а брак с ним лишал и Сююнбеке возможности когда-либо возвратиться к отцу или в Казань.

Слухи о том, что пленная царица насильно и против воли была выдана победителем за уродливого и жестокого Шигалея, по-разному отразились в летописи и в дипломатической переписке. «Казанский летописец», романически разукрасивший образ прекрасной, но коварной и преступной казанской царицы, относит конфликт к моменту выдачи Сююнбеке казанцами, когда царь Шигалей, уговорившись с казанскими вельможами, решает взять ее «честно женою себе», «с любовью, не яко горкую пленницу, но яко царицу любимую и прекрасную», а Сююнбеке, притворно согласившись на этот брак, обманным образом пытается отравить ненавистного ей жениха.

«Она же, аки на радость велице, посла ко царю некие дары честны и царское некое брашно и питие, смертно устроив; он же повеле поискусити, часть малу дати псу съести, (питие) же излити: пес же, брашна того языком лизнув, и расторже его на кусы. Другощы же присла к нему срачицу, делав руками своими; царь же дасть еи носити служащему своему, на смерть осужденному; отрок же, егда возде же на себе срачицу, и в том и умре, яко всем ту бывщим, видев сие, устрашитися. . . И за сие зло разгневался на ню царь и яти царицю к Москве посла, яко прелютую злодеицу, и со младым львовищичем, сыном ее, и со всею царскою казною

их. . . яко да не все царство погибнет единыя ради жены. . .» (*278*, т. XIX, 334, 335).

Рассказ этот вряд ли можно считать достоверным: он содержит типичные фольклорные мотивы; к тому же и дипломатическая переписка по поводу Сююнбеке не заключает никаких упоминаний о ее предательстве. Однако сообщение летописца характерно для слухов, ходивших в то время по Москве. Вместе с тем оно служило оправданием обращения Шигалея с Сююнбеке, которая находилась в его дворце на положении пленницы. Ср. в «Казанском летописце»: «И взем за себе царь Шигалей Казанскую царицу и не любяше красоты ея, хоте бо его в Казани были отравным уморити, яко же преже сказася о неи, и живяше она во отлученьнии у него и не в светле храмине заключена аки в темнице, и спати с нею не схожашеся, и един раб его варварин с женою своею, оба стары и верны ему, приставлены кормить и служити еи, да токмо не смеяше ее живу уморити, слова ради к нему самодержцова» (там же, 183).

С другой стороны, в Ногайской орде говорили о бесчеловечной жестокости Шигалея по отношению к нелюбимой жене, о нанесенных ей увечьях и даже о ее насильственной смерти. Московские дипломаты специально направили ногайских послов в Касимов к Шигалею, чтобы опровергнуть эти слухи, и просили его дать жене возможность написать письмо своим родителям, правда, под контролем царской цензуры.

«Сказали дей Юсуфу Князю, будто ты, брат наш, по нашему слову Сююнбек Царицу казнил, носа ей срезал, и поруганье великое учиня, убил ее до смерти. И того для дей Юсуф Князь на нас гневаетца, послов и гостей к нам не посылает. А наши казаки Бахтеяр Баймаков с товарищи нам сказывали, тоже, будто сказали Юсуфу Князю, что дочь его казнена. А вожь Сююндюка Тулусупова Карамыш Мусоянов нам сказывал, что Сююнбек царицына мать сама ему говорила, что дочь ее казнена. И мы ныне Ногайских послов отпустили в Ногаи. А Юнуса-мирзу человеку Зиенъалею да Али Мирзину человеку Бахтыгылдею велели есмя заехати к тебе. И как Юнус мирзин Зиенъалей и Бахтигилдей к тебе приедут, и ты б ему велел быти у себя, да и у Царицы бы еси у своей у Сююнбек велел им быти, чтоб они ее видели. И отпустил бы еси их из Городка [Касимова] с ногайскими послы вместе. А будет Сююнбек царица приложе от себе к отцу и к матери своей послати грамоты о своем здоровье известити и о их здоровье вспросити; и ты бы ей велел послати грамоты, каковым пригоже быти, да и поминок, что пригоже. А каковы грамоты Сююнбек царица к Юсуфу князю [и] к матери пошлет; и ты бы, брат наш, с тех грамот списки нам прислал. . .» (*293*, ч. IX, 146—147).

Что касается младенца Утемиш-Гирея, то он был крещен в Москве 8 января 1553 г. и получил имя Александр. Это лишало его в дальнейшем возможности быть претендентом на престол

мусульманского государства. Он скончался в юном возрасте в 1566 г.

Обида за судьбу своей семьи лишь обострила в условиях патриархально-феодальных отношений Ногайской орды внешнеполитический конфликт, связанный с наступлением русских на Казань после смерти Сафа-Гирея. Отказ московского великого князя принять посредничество Юсуфа раскрывал конечную цель московской политики: полное подчинение Казани. «А о Казани есмя к тебе многажды писали, что тот Юрт исстари наш — писал Иван IV Юсуфу 5 февраля 1552 г. — А взял ево дед наш [Иван III] своею саблею, и нам тово Юрта доставали. А Сафакирей царь пришол на тот Юрт с крымскими людьми без нашего ведома, а многие нам недружбы учинил. И мы, Божиею волею, недружбу мстили, и тот свой юрт достали, и своими людьми укрепили» (*293*, ч. VIII, 310). В дальнейшей перспективе взятие Казани означало завоевание приволжских степей и конец политической независимости ногайцев.

Сразу же в ответ на русское наступление в начале 1551 г. Юсуф подвергает «бесчестию и грабежу» отправленного к нему в апреле русского посла Петра Тургенева за то, что «Государь Казань воюет, и на Казани Юсуфов Княжой внук Утемиш Царь» (там же, 279—280; см. письмо Тургенева — там же, 249—261). Согласно донесению задержанного Юсуфом Тургенева (июль 1551 г.), ногайцы готовятся к походу на Москву в союзе с крымским ханом, от которого прибыло к Юсуфу и Исмаилу посольство: «Да от Царя, Государь, от Крымсково посол пришол к Юсуфу Князю, да к Исмаилу посол же пришол, сказывают, Государь, с тем пришли, что Крымский царь хочет на твои Государевы Краины своих людей многих послать воевать, а нагаи бы Юсуф Князь и Исмаил послал с ним на твои Царевы Украины». «А людям, Государь, Крымским однолично, сказывают, быть на твои Цареви Украины часа тово Ильин день, или Заговенно Оспожино. А и Нагаи, сказывают, молодые мурзы помышляют, и ты бы однолично велел беречца. А жестокие, Государь, слова многие говорят и похвальные» (там же, 255—256).

Еще более широкую коалицию против Москвы пытается создать турецкий султан («Хандыкерь»), засылавший послов к Юсуфу сразу же после начала его княжения. В эту коалицию мусульманских государств под главенством Турции должны были войти все татарские ханства, которым угрожает наступление Москвы: Казань, Астрахань, Крым, ногайцы. Согласно изложению Тургенева, послы «Турского султана», прибывшие к Юсуфу и Исмаилу, выдвигают широкую политическую программу своеобразного панисламизма и пантюркизма. «А сказывают, Государь, с тем прислал: в наших дей в бусурманских книгах пишетца, что те лета пришли, что русского царя Ивана лета пришли, рука его над бусурманы высока. Уже де и мне от него обиды великие,

поле дей все да и реки от меня поотымал. Да и Дон у меня отнял, да и Озов город упуст у меня доспел, поотымал всю волю в Озове, казаки его с Озова оброк емлют, и воду из Дону пить не дадут. А Крымскому дей царю потому же обиду чинит великую. Какую дей соромоту казаки ево Крымскому царю учинили? Пришед Перекоп воевали, да ево же дей казаки Асторахань взяли. И какую грубость учинили? Да Царя же дей Ивана казаки у вас Волги оба берега отняли, и волю у вас отняли и ваши улусы воюют. Да у вас же дей пришед Городетцкие [т. е. Касимовские] казаки в улусы ваши воевали, да и Дервиша царя Астраханского полонили. И то дей вам соромоту ли учинили? Как дей за то стать не умеете? А Казань дей ныне воюет. А ведь дей наша же вера бусурманская, и мы дей смолылись все бусурмане, и станем от нево боронитца за один» (там же, 265—266).[12]

В то время как Юсуф энергично ведет переговоры с противниками Москвы и угрожает военным вмешательством своей «трехсоттысячной» рати в казанские дела (там же, 303), Исмаил в условиях назревающего конфликта все более определенно клонится на сторону Москвы. Как сообщает Тургенев в том же послании, он с «великою бранью» выговаривал брату «перед всеми мурзами» за измену договору с «царем и великим князем». «Ты дей лгать хочешь; а язь дей правду с ним и дружбу крепкую держать хочю, а на недруга стать с ним за один. Ведь дей мы с тобою о том посылали послов своих ко Царю и великому Князю о правде. Давно ль то было? Про что дей еси посла Царя и великого Князя соромотил, ограбил?» (там же, 214). Исмаил отказывается от предложений крымского хана и от посулов турецкого султана, который за участие в походе против Москвы предлагает ему Азов: «И станешь пособлять, и язь дей тебя на Озове царем учиню» (там же, 267). Обо всех враждебных планах недоброжелателей Москвы он немедленно же сообщает туда непосредственно или через Тургенева. «Хандыкерю и Крыму и Казани и Астрахани, и нашим бы Нагаем всем содиначитися, да твою землю воевати, о том Ханъдыкер Салтан к нам присылал. А яз говорю, что з белым Царем не розмолвився мне не воеватися, племянников своих воротити хотел, да не доехал есми» (эти племянники — «Арслан-мирза и иные молодые мирзы», которые «пошли войною на Российскии украины»). «Яз таки на прежнем слове и стою» (там же, 227—228).

Со своей стороны Исмаил кроме обычных для ногайских союзников просьб о подарках выдвигает требование возвести на астраханский престол царевича Дервиша, родственника (племянника по матери) ногайских князей. Дервиш-Али, правнук золотоордынского хана Ахмата, один из многочисленных представителей династии астраханских ханов, в 1537 г. захватил власть в Астрахани

[12] О послании «Турского царя» «з дары его к мурзам ногайским» сообщает и «Казанский летописец» — *278*, т. XIX, 84.

с помощью ногайцев, но уже в 1539 г. должен был уступить престол своему троюродному брату Абдуррахману, после которого (ок. 1551 г.) воцарился другой его троюродный брат, Ямгурчи. После низвержения своего с престола Дервиш-Али находится то в Москве, то у своих родственников — ногайцев (*84*, ч. I, 357—359, прим. 131). Он мог представлять в Астрахани как ногайские, так и московские интересы. Исмаил писал великому князю: «Дервиш-царевичь мне родной сестриничь. И ты б Астрахань взяв, ему дал. Да потому же его братом учинил, как и Шигалея царя» (*293*, ч. VIII, 283).

В наказание за оскорбление Юсуфом московского посла великий князь приказал в свою очередь взять под стражу послов Юсуфа и применить к ним аналогичные репрессии (23 июля 1551 г.). Одновременно он сообщает Исмаилу (27 июля 1551 г.): «И мы ныне с Юсуфом Князем за его неправду в дружбе быти не хотим» (там же, 287).

Весной 1552 г. Юсуф готовится к походу на Москву. Согласно донесению вернувшегося из Ногаев служилого татарина Бе[illegible] Кийкова (24 апреля), Юсуф предложил Исмаилу участвовать в [illegible] походе, но тот под разными предлогами отказался. «Да Нагайс[illegible] Государь, Юсуф Князь послал к Смаил-мирзе: язь де перекс[illegible] за Волгу, а возму с собою Такбилди Царевича Астраханс[illegible] да поедем воевать на Русь. Исмаил мирза с ним не похотел, да[illegible] отговорил, и промож ими ныне великая нелюбка. Да ныне, Госуд[illegible] Смаил-мирза хочет покочевать к Казани, да хочет дочерь свою дать за Царя Шигалея» (там же, 327).

Породниться с Шигалеем Исмаил хотел в целях укрепления союзнических отношений с Москвой, может быть, в то время рассматривая его еще как возможного претендента на казанский престол. Он просит великого князя сосватать дочь (точнее, [illegible] мянницу) Шигалея за его старшего сына Магмета-мирзу: «К[illegible] брату моему ведомо было, Казань твоя, и Царь Шигалей [illegible] и ты б Князь-брат велел ему с нами говорити. Да послал бы [illegible] Гонца, челом бью. И Шигалееву дочь просил есми за сына с[illegible] за Магмед-мирзу, чтоб Князь-брат велел сватом быти, бью че[illegible]. А не с Шигалеем Царем язь хочю быти в сватовстве и в братстве, с тобою хочю быти в сватовстве и в братстве. Брату моему ведомо буди» (там же, 331).

Неясной остается роль Юсуфа в организации последнего сопротивления Казани московскому завоеванию: астраханский царевич Едигер (Ядигар), провозглашенный летом 1552 г. казанским ханом, жил до того времени среди ногайцев и явился на царство в сопровождении ногайского отряда (*84*, ч. I, 367—371, прим. 135). Среди защитников Казани летописью упоминается трехтысячный отряд ногайцев-союзников (*368*, 144). Известно, что казанцы, отложившись от Москвы, отправили послов к Юсуфу с просьбой дать им царя. В дальнейшем показания документаль-

ных источников расходятся. Согласно донесению служилых татар, прибывших 26 июня 1552 г. от ногайских земель, «прислали же из Казани к Юсуфу Князю людей с тем, чтоб им на Казань дал царевича, и людей бы с ними многих посылал, и Юсуф Князь дал им на Казань Астраханского царевича Едигеря, и с ним послал своих Мирз, Даныша Мирзу да Торуй Мирзу, и людей с ними послал многих» (*293*, ч. IX, 30). Согласно донесению другого служилого татарина, Семена Тутаева, посланного непосредственно к Юсуфу, «из Казани в Нагайскую землю к Юсуфу Князю при них же прислали Казанцы двух человек с тем, что они Шигалея Царя из Казани выслали, и Юсуф бы Князь дал им на Казань Царевича. Однако же Юсуф им в том отказал, понеже он с Царем Иваном Васильевичем в миру, и для того им Царевича в Казань не дал, и помочи никакой не учинил, но посланных с ничем при них же, Российских посланниках, в Казань отпустил. А пошел из ногайской земли в Казань без Юсуфова ведома Астраханский Царевич Едигер, с которым ногайских людей пошло было человек с двести под предводительством Даныш Мирзы, и тех да людей ины с Камы, проводив Царевича, воротились назад, а с Царевичем пошли в Казань Ногайских людей человек с тридцать» (там же, 32—33).

По рассказу «Казанского летописца», казанцы ожидали военной помощи от «ногайских срацын» (*278*, т. XIX, 125), которым они послали послов с богатыми дарами еще до прихода русского войска. «Посылаху бо в Нагаи того лета послы свое до прихода Руския силы, с великими дары к мурзам, да возмут наем на люди своя, елико хотят, и послют к ним на помощь и помогут им, егда бе им нужда». Но ногайские мурзы и военачальники, взяв присланные дары, отказали казанцам в помощи, ссылаясь на дружбу с московским царем и на неоднократные неудачи прежних попыток военного вмешательства в казанские дела (там же, 129).

Как бы то ни было, из дальнейших посольских донесений видно, что при наступлении русского войска на Казань казанцы немедленно же снова обратились за помощью к Юсуфу. «А ис Казани присылал к Юсуфу князю человек его Джанмагмет, которой отпущен из Нагаи со Царевичем в Казань, с тем, что к Казани сила идет великая, и они б Казани пособь учинили» (*293*, ч. IX, 53). «А к Юсуфу Князю и к Измаилю присылка ис Казани была, чтоб дей Юсуф Князь и все мирзы пособь Казани учинили, или б на Русь шли воевать» (там же, 47).

Одновременно велись усиленные переговоры с Крымом о совместных действиях. «А Крымские послы были в Нагаех до их приходу, о миру и о том, чтоб с ним Князь и мирзы с одново на Царя и великого Князя, а в Крыме Нагайские послы есть. . .» (там же, 54). Как всегда, «нагайские мирзы молодые многие» готовились первыми «воевати на Царя и великого Князя украйну» (там же, 48). Однако и Юсуф и все старшие мирзы, «опричь Ис-

маила», сознавали необходимость решительных действий. Исмаил и на этот раз нашел предлог, чтобы помешать выступлению. «И Юсуф дей со всеми мирзами думал, а хотел ити воевать Царя и великого Князя украйну. И Исмаил дей ему то отговорил, что ныне воевати ити нельзя, потому что он послал к Москве посла своего Байтерека. А как придет Байтерек, и то у него будет вестей, язь дей тогда потому с тобою учну и думати как сему мочно статися».

Таким образом, благоприятное время для помощи Казани было ногайцами упущено. Когда, уже во второй половине октября, в Москву прибыли гонцы из Ногаев с этими известиями, Казань была уже взята. Тем не менее воеводам Ивана Грозного пришлось при наступлении выставить на правом фланге русского войска большой заслон в 30 000 человек на случай неожиданного нападения ногайцев (см. *271*, 28).

После взятия Казани сопротивление русским войскам продолжалось еще несколько лет как на горной, так и на луговой стороне, при активной поддержке ногайцев и крымцев. В октябре 1553 г. в Москву пришло известие из Ногайской орды, «что Юсуф Князь с своими детьми и племянниками со всеми идет на Государевы украины» (*293*, ч. IX, 100—101). Это была запоздалая попытка вооруженного вмешательства ногайцев в казанские дела. Юсуф находился под Астраханью. Он «сметил всех своих людей сто тысячь да двадцать». «И Юсуф приговорил ити ему Крымскою дорогою на Дон, и з Дону ему прити на Резанскую Украину, как река станет». «И Юсуф приговорил со всеми людьми, лучшим людям имати на голову по три верблюды, а иным по два, а худым людям имати двема верблюд, а запасу с собою имати всякой человек по три овцы старых, да крупу на всякую голову, как мочно человеку подняти. А верблюдов взял с собою много тово для, что голод терпят, и перед коими дорогу топчют» (там же, 101—102).

Однако и на этот раз Исмаил отказался принять участие в походе, сославшись сперва, как уже было сказано, на свои торговые связи с Москвой, потом напугав своего брата мнимой угрозой нападения крымцев: «Ему итти с ним нельзя потому, прибежал к нему из Крыма полонянин и сказывал ему, что Крымский царь идет на них, и ему затем итти нельзя. А поидешь дей ты на Государеву Украйну, и мне дей против Крымского не стаивати, а поиди дей за Яик. И Юсуф князь за тем не пошел. А то про Крымсково вставил дружечи Царю и Великому Князю» (там же, 106).

Таким образом, поход Юсуфа в результате вмешательства Исмаила и на этот раз не состоялся, несмотря на приготовления, о которых было известно в Москве. Определились окончательно и позиции обоих братьев. «А Юсуфовы люди, — доносил московский посол, — говорят про Исмаила, что он дружит Государю, того для с Юсуфом не пошел» (там же, 103). Однако к этому времени вокруг Исмаила уже группировалась целая партия его родичей,

недовольных Юсуфом и готовых вместе с его младшим братом ориентироваться на Москву. Не пошел с Юсуфом в поход Касай-мирза, старший сын Ших-Мамая, сославшись на семейное горе («згорел у него брат его Кам-Мурза» — там же, 91). «Да и на думу Касай ко Князю не поехал, и приказывал ко Государю с своим послом, что он хочет Государю служить» (там же, 92). Два других племянника, Арслан-мирза и Белек-Булат-мирза, сыновья Кошума, также отступились от Юсуфа и примкнули к Исмаилу. «А Белек-Булат и Арслан у Исмаила были же и выспрашивались с ним, велит ли им с Юсуфом итти на Государеву Украйну воевати. И Исмаил дей им с Юсуфом итти не велел» (там же, 106).

Общей программой этой партии была дружба с Москвой и помощь со стороны последней в астраханских делах: с помощью Москвы Исмаил добивался низложения астраханского хана Ямгурчи и возведения на астраханский престол своего племянника Дервиш-хана. Согласно донесению посланного в Ногаи служилого татарина Бахтеяра Баймакова, «говорил ему Исмаил, что он хочет со Царем и великим Князем быти в крепкой дружбе. А Царь бы и великий Князь отпустил к нему Дербыша Царя. . . чтобы он Юрт его Астрахань взяв ему дал» (там же, 107—108).

В конце 1553 г. восставшие казанцы «с луговые стороны» прислали к Исмаилу посольство, прося его отпустить к ним на княженье своего старшего сына Магмета-мирзу, и привезли ему в подарок доспехи убитого ими русского воеводы, боярина Бориса Салтыкова. Исмаил снова отговорился опасностью крымского нашествия. « И Исмаил отказал им, что ему ныне сына своего на княженье отпустити нельзя. Идет дей на меня недруг мой, Крымский Царь. И отпустил их в Казань ни с чем» (там же, 106—107).

Напротив, Юсуф и на этот раз оказал казанцам поддержку против Москвы. «Тогда же приезжал к Юсуфу Князю из Казани Кулей Князь, прося у Князя сына его Али-Мирзы на княженье» (там же, 115). Хан Али (Али-Акрам) был убит в начале 1556 г., при окончательном подавлении восстания (*369*, 152). По рассказу Курбского, его будто бы зарубил главный вождь восставших, татарский «луговой сотник» Мамыш-Берди, как неспособного и малодушного правителя. Отрубив ему голову, он воткнул ее на высокое дерево и сказал: «Мы взяли тебя на Царство для войны и победы; а ты со своею дружиной умел только объедать нас. Теперь да царствует голова твоя на высоком престоле» (*183*, т. VIII, 138 и прим. 398).

В декабре 1553—январе 1554 г. в результате всего происшедшего дипломатические отношения между князем Юсуфом и Москвой были снова прерваны обычным способом по инициативе Юсуфа. Ногайский князь задержал присланных к нему «государевых татар» Сюундюка Тулусупова с товарищами, требуя возвращения дочери и внука (*293*, ч. IX, 114), учинил им «бесчестие» и со своей стороны отказался отправить в Москву послов в составе прибыв-

шего в это время большого ногайского посольства (там же, 109, 118). Враждебная позиция Юсуфа по отношению к Московскому государству окончательно выяснилась из всех его предшествующих достаточно демонстративных, хотя и безрезультатных действий. Поэтому московское правительство вступило в соглашение с Исмаилом и его сторонниками. Об этом соглашении наиболее подробно рассказывает Никоновская летопись, которая, однако, не вполне точно относит его к октябрю 1553 г. На самом деле, как видно из дипломатических актов, послы Исмаила, «Темир с товарищами», находились в Москве от 15 декабря 1553 г. до 26 января 1554 г. (там же, 129).

«Того же лета, Охтября [надо: декабря] пришли к Государю послы из Нагай от Смаил-мирзы и от иных мурз, Темир с товарищи, а били челом от Смаил-мырзы и от иных мырз, чтобы их царь и великий князь пожаловал, оборонил от Емъгурчиа царя Астороханьского, отпустил бы на Астрахан Дербыша-царя, да рать свою послал и посадил бы на ней Дербыша-царя; а Исмаиль и с ыными мырзами ево царево дело учнут делати, как им царь и великий князь велит. И царь и великий князь велел околничему своему Алексию Феодоровичю Адашеву и диаку Ивану Михайлову выпросити Изсмаилевых послов, что их хотение, и велел с ними приговороти, как ся тому делу делать. И по цареву и государеву велению и по приговору околничей Алексей и диак Иван приговорили на том, что царю и государю великому князю послати Дербыша-царя на Асторохан да воевод своих на судех Волгою многих и с народом, а Исмаилю быти полем или детей и племянников своих прислати ко Астороханю, и нечто, дасть Бог, възмут Астороханский юрт и царевым и великого князя воеводам посадить на Асторохань царя Дербыша, а Исмаилю сына или племянника; а Исмаилю же в то время, или ему как възможно, приити на брата своего на Исупа-князя войною за то, что он царю и великому князю не прямит, послов царя и великого князя бесчествует и в то время посланово Сююндюка Тулусупова скована у себя держит; и на всех недругов царя и великого князя Исмаил-мурза з детьми и с племянникы заодин быти: куды его царь и великий князь пошлет, туда ему ходить. . .» (*278*, т. XIII, 235).

Отправленный к Исмаилу одновременно с его послом Темиром «государев посол» Микула Бровцын должен был «тайно» сообщить Исмаилу, что русское войско под начальством воеводы князя Ю. И. Пронского выступит на Астрахань 1 июня 1554 г., с тем чтобы посадить Дербыша на астраханский престол. К этому времени и Исмаил должен был приурочить свое выступление (*293*, ч. IX, 121—126).

Дальнейшие события развернулись согласно этому плану. 2 июля 1554 г. русские войска взяли Астрахань, Ямгурчи бежал, на престол был посажен племянник Исмаила Дервиш-Али. Одновременно Исмаил выступил против Юсуфа. По сообщению посла

Микулы Бровцына, полученному в Москве 2 июля, первое столкновение между братьями закончилось без кровопролития. «А в ту пору, Государь, стоял [Исмаил] против Юсуфа Князя и его детей и Белек Булат мирзы три недели на конех, а они против ево стояли. И Юсуф Князь и Касай мирза прислали к нему Князей своих о миру, и Князи, Государь, Исмаиль мирзу со Князем и сь его детьми и з Белек Булат мирзою помирили. И ныне, Государь, Исмаил мирза пошол ко Князю, хотят меж себя виноватого обыскати» (там же, 150—151).

Однако попытка примирения успеха не имела. В конце 1554 г. произошло новое военное столкновение, в котором Исмаила на этот раз поддерживали его племянники Арслан, сын Кошума, и Касай, сын Ших-Мамая. В кровавом побоище были убиты Юсуф и многие из поддерживавших его родичей, сыновей и племянников, другие бежали и подверглись изгнанию. Победители разделили между собою власть: Исмаил сделался князем, Арслан — нуреддином, Касай — тейховатом (кейкобатом). Немедленно было отправлено посольство в Москву с сообщением о перевороте и предложением дружбы, торговли и союза.

Наиболее ясную картину этих происшествий дает летопись на основании сообщения ногайских послов и очевидца событий, задержанного Юсуфом «государева татарина» Сююндика Тулусупова, прибывших в Москву 1 февраля 1555 г.

«И говорили послы Исмаилевы и иных мырз царю и великому князю ото князя и от мурз, здоровали на Азстороханьском царьстве и били челом, что царь и великий князь по Измаилеву прошению Дербыша на Азсторохани посадил, а Исмаил и иные мурзы по цареву и великого князя велению Исуфа князя убили и многых мырз побили, и Исмаил князем в Ногаех учинился, а Касай теховатом, а Орослан нурадыном, а Исуфовых достальных детей и племянников всех выгнали, и вся орда Нагайская на них смотрят, а князь и мырзы хотят с царем и великим князем быть заодин на всех недругов и неотступным быть от царя и великого князя и до своего живота, а царь бы их и великий князь пожаловал, велел дати торг поволной на Москве и в Казани и во Азсторохани. А Сююндюк Тулусупов сказывал царю и великому князю, что он с товарищи был у Юсюфа-князя поиман, и как Исмаил и Касай и Уруслан пришли на Юсуфа-князя и на детей его и билися по многие дни, и сперва побивал Юсуф Исмаила и улусы его поимал, и как Исмаил собрався с Касаем и со Рысланом и с иными мырзами, так побил Исуфа: самого убили и детей его и племянников многих побили, а досталных выгнали: *а людей Нагайских на обе стороны многое множество побито: как и стала орда Ногайская, такой падежи над ними не бывало. . .*» (*278*, т. XIII, 249; курсив мой, — *В. Ж.*).

Сохранились грамоты, посланные в Москву князем Исмаилом, Касаем-мирзой и Арсланом-мирзой (*293*, ч. IX, 165—175), с сооб-

щением о событиях в Ногайской орде, предложением дружбы и союза, просьбами о беспошлинной торговле и о подарках — «больше летошнего» (там же, 167). Наиболее ярко раскрывает мотивы участников переворота послание Арслана-мирзы: «Аз братом есми своим так учинилися тово для, что белому Царю правды для розбранилися есмя. Исмаилю Князю старейшему нашему брату люди подручны учинились. И ныне бы брату моему ведомо было, тобя для с Крымским Царем и с Астраханским Царем в брани учинился есмы. А дядя мой Исмаил Князем учинился. Волга нам матерью учинилась, а лес нам отцом учинился. . .». «Ты нас для Астарахань взял и Дервиша Царя нас для Царем учинил, а мы тебя для Юсуфа Князя убили, а Исмаил Князем учинили, тово для есмя Князем учинили. А слово наше прямое то, чтобы мне прислал доспех полной и с шоломом булатным, и с тегиляем горностаи путен вместе прислал, да шубу кунью прислал бы. Да посла бы моего Чебама паробка гораздо почтил. . .» (там же, 173—174).

Одновременно новыми правителями Ногайской орды был заключен договор о дружбе и союзе с Москвой, направленный в основном против Крыма, и дана на том «царю и великому князю Ивану Васильевичу всеа Русии» Шертная запись: «быть нам с ним в любви и до своего живота, другу нам ево другом быти, а недругу ево недругом быти, и на всяково ево недруга нам с ним за один стояти, и на ево недругов ему пособляти, сколько нам мочно. А Царю и великому князю по тому же с нами в любви быти, и на наших недругов нам пособляти, сколко мочно. И до смерти нам от Царя и великого Князя дружбы не отстати» (там же, 177).

5

Трагическая развязка судьбы Юсуфа послужила лишь началом кровавой семейной распри и междоусобицы среди ногайского княжеского рода, которая продолжалась на протяжении почти целого десятилетия до смерти Исмаила (1563) и закончилась полным разорением и распадением Ногайской орды. Изгнанные Исмаилом племянники, прежде всего сыновья убитого Юсуфа во главе со старшим Юнусом, объединились против победителей в борьбе за свои улусы и в осуществление лежавшего на них долга кровной мести за убитого отца и других родичей.

Внешнеполитические мотивы в этой родовой распре в скором времени стали отступать на задний план, поскольку, в особенности после завоевания Астрахани (1557), гегемония Москвы стала неоспоримым фактом и содействие московского правительства — обязательным условием торжества над противником. Но Москва неизменно поддерживала своего старого верного союзника князя Исмаила, хотя и не настолько активно, чтобы обезопасить его

от периодически повторявшихся нападений мятежных племянников.

Уже в апреле 1555 г., через каких-нибудь четыре месяца после гибели Юсуфа, новый астраханский хан Дервиш сообщил в Москву, «что приходили к Азсторохани Ямгурчей-царь да Юсуфовы княжьи дети, Юнус-мырза да Алей-мырза да Ак-мырза, да вси те мырзы, которые выбиты из Нагай, да Казый-мырза [сын Урака], да Крымской царь присылали с ними же вместе, Шигай богатырь Антулов да с ним Крымцы и янычане [янычары]» (*278*, т. XIII, 245).

Нападение отбили московские войска, казаки с пушками и пищалями. Однако зажатый между Крымом и мятежными ногайскими мурзами Дервиш вскоре вынужден был перекинуться на сторону врагов Исмаила и Москвы. Уже в мае того же года, на основании сообщения посла Тургенева, Исмаилу было дано знать из Москвы, что Дербиш-царь вступил в соглашение с крымцами и с его племянниками: «. . .взял в Асторохань в Калги ис Крыму Казбулата Царевича, а твоих недругов Юсуфовых детей, и Кошумовых, и Шигимовых, и Уразлыевых перевел на вашу сторону, а с ними людей тысячи с три» (*293*, ч. IX, 151; ср. *278*, т. XIII, 262). Последствием этого было внезапное нападение племянников Исмаила на его орду, о чем сообщает как свидетель другой московский посол, Игнатий Загряжский, находившийся в то время при Исмаиле (*293*, ч. IX, 180—187): «И в неделю, Государь, на Петрово заговенье, в час дни, пришли Исуповы дети с товарищи в Смаилову орду и улусы все поимали со всеми животы».

Сарайчик был взят, жены Исмаила были захвачены победителями, Касай, один из главных виновников убийства Юсуфа, попал в руки его сыновей и, очевидно, подвергся казни (имя его в дальнейшем исчезает из документов), но самому Исмаилу удалось бежать, хотя распространялись слухи и о его гибели. Служилому татарину Тузару, попавшему в плен к «казыевим людям», «сказывали те люди, у которых он был в руках, что Смаила Князя взяв головы ему срезали, а Касай мирзу взяли жива, а в перед живу не быти»; «А про Исмаила, Государь, дополна не ведаю. Иные, Государь, сказывают, утек Исмаил Князь немногими людьми» (там же, 184—186).

На самом деле бежавшему Исмаилу удалось очень скоро ликвидировать последствия этого внезапного нападения и подавить мятеж. Летопись уже в августе того же года сообщает известие из Астрахани, «что Исмаил-князь собрався з детьми и с племянники да пришел на Исуфовых детей да их побил, Алы-мирзу убил и иных, а иных разгонял, а сам опять ся учинил князем на всех Нагаех» (*278*, т. XIII, 258—259). Характерно это известие о гибели сына Юсуфа, Али-мирзы: оно представляет одно из обычных преувеличений распространявшихся слухов — имя Али-мирзы неоднократно встречается в позднейших документах.

В декабре того же года от Исмаила прибыло в Москву большое дипломатическое и торговое посольство («всех послов и гонцов и гостей 1000 человек, и лошадей с ними 20 000, овец 4000» — *293*, ч. IX, 189); в грамоте, привезенной посольством, Исмаил сообщал: «А с племянники и з детьми есми уговорился, племянником и детям моим из моего слова не выступить» (там же, 190—191).

Однако в следующем, 1556 году столкновения возобновились. Центром их снова является Астрахань, так как бессильный вести самостоятельную политику Дервиш продолжает колебаться между Москвой и Крымом, между Исмаилом и его племянниками. 1 марта Исмаил снова сообщает в Москву, «что Дербыш-царь в Асторохани царю и великому князю изменил, сложился с Крымским царем и с Нагайскими мирзами, с Ысуфовыми детми и с ыными мырзами, которые выбиты из Нагая, после Леонтия Мансурова выбил из Асторохани; Измаиль пошол под Асторохань, и царь бы и великий князь послал рать свою» (*278*, т. XIII, 265). Военные действия продолжаются в течение всего года с переменным успехом.

Одновременно идет междоусобная распря среди самих ногайцев — на этот раз между сыновьями Юсуфа и Ших-Мамая, которых подымает на эту распрю Арслан, сын Кошума, один из убийц Юсуфа. Причины этой распри в кратком изложении летописи остаются неясными: возможно, что Ших-Мамаевы дети мстили за своего старшего брата Касая, убитого сыновьями Юсуфа летом 1555 г. С другой стороны, сыновья Ших-Мамая были в конфликте и с Исмаилом, который в июне 1556 г. писал в Москву, «что Ших-Мамаевы дети к нему не прямят» (там же, 272). Результатом необходимости обороняться против общего врага было примирение сыновей Юсуфа с князем Исмаилом, убийцей их отца. По сообщению астраханских воевод, полученному в Москве 23 сентября 1556 г., «Нагаи были Исмаиль-князь с Ысуфовыми детми помирилъся, а Ших-Мамаевых детей отослал; и Ярослан мурза [Арслан] подвел был на Исуфовых детей Ших-Мамаевых, и Исуфовы дети Ярослана убили и промежь собою билися три дня и на обе стороны многых мурз и Татар побили. . .» (там же, 274—275).

Слух о гибели Арслана, как мы увидим дальше, тоже оказался неверным. Но примирение Исмаила с Юсуфовыми детьми позволило московским воеводам использовать этих последних в качестве вспомогательного войска. «Юнус-мырза з братиею пришли на Дербыша-царя да его прогнали», после чего Дербыш «побежал в Азов, а оттоле к Меки» (там же, 277); в декабре 1556 г. русские войска без боя заняли Астрахань, которая была окончательно присоединена к Московскому государству.

О своем вторичном примирении с племянниками Исмаил 4 декабря 1556 г. сообщает в письме царю: «Улусы наши взволновалися, а домы наши воеваны, потому что братья и дети наши нас

не слушают. А ныне племянники и дети все сединачився, узд своих поводы мне дали» (*293*, ч. IX, 240).

Условием примирения было признание старшего сына Юсуфа, Юнуса-мирзы, нуреддином, т. е. наследником Исмаила и старшим из подчиненных ему мурз, и обычный раздел кочевий между родичами. Об этом сообщают в своих грамотах, одновременно посланных царю, племянники Исмаила. Так, Белек-Булат-мурза, сын Уразлы, пишет:

«З дядею своим Сысмаилев Князем добро поговорив з большою своею братьею и с меншою все есмя Исмаилю Князю повинны учинилися. Дядю своего Исмаила Князя как Идигея Князя Князем учинили. А Юнус мирза в головах, да язь с ним учинились есмя как Нурадын мирза. Дяде нашему Князю достался Яик, Юнус мирза в головах да мне с ним досталося Волжское устье» (там же, 248—249).

«З дядею и с отцом своим с Ысмаилом Князем гораздо помирились есмя, а все есмя поводы узд своих дали Князю да Юнус мирзе», — сообщает Айса-мирза, сын Уразлы (там же, 251).

Соответственно этому сыновья князя Юсуфа, мирзы Юнус и Али, переставшие быть изгоями, с удовлетворением заявляют в своих посланиях царю: «Нам Бог дал отца нашего юрт, и мы на своем юрте здоровы живем, а ты б на отца своего государстве много лет был» (там же, 242).

Впрочем, как и следовало ожидать, и это примирение оказалось весьма кратковременным. Юсуфовы дети и их сторонники надеялись, что власть в ближайшее время окончательно перейдет к Юнусу, и даже распространяли слух, будто Исмаил собирается добровольно оставить княжение и отправиться в паломничество в Мекку (очевидно, замаливать грехи). Отношение Исмаила к распространителям этих слухов, подрывающих авторитет властителя, отражено в его грамоте царю (полученной в июле 1557 г.): «Юнус мирзин посол да Кадыш ехав дей тебе сказали про меня, что будто язь Княжение здал Юнус мирзе, а сам будто иду к Мекке. И ты б тех лживцов казнил. Толко меня собе братом назовеш и ты Кадыша не пощади» (там же, 285).

В июне 1557 г. Арслан, переметнувшись на сторону Юсуфовых детей, выступил в союзе с Юнусом и его братьями против князя Исмаила. Как сообщает посланный к нему Иван Тверетинов, «Арслан со князем [Исмаилом] разбранились, и сложась с Юнусом да с Алеем [Али] Князя согнали со Юрта Июня 23 и поимав улусы да покочевал за Яик к Шихмамаевым детям» (там же, 272—273).

Внезапное нападение на орду Исмаила и на этот раз увенчалось успехом, но самому Исмаилу снова удалось бежать. Свидетелем этих происшествий был русский посол в Ногаях Елизар Мальцов, находившийся в то время у Юнуса (получено 22 августа 1557 г.): «Приехали есмя к Юнусу в улус. А в те поры, Государь, у них улусы замешались, Смаиля Князя и з детьми выгнали вон. Без

бою отъехал с своими людьми со всеми, а улус, Государь, его и д
тей его весь пограбили. И жены Юнус к себе поимал и перегра
их до нага. И базарь, Государь, весь Юнус к себе взял, и княжен
нынече ему досталось, а улусы Исмаилевы меж себя поделили
Юнусовы братья Али, Ибрагим, Акмурза, Эл мурза, Мамат мурза,
да Арслан мурза с братьею, да Айса мурза Юнусов сын». «Исмаиль,
Государь, то видя, что они содиначилися, да побежал с своими
со всеми людьми и з детьми не бився, и они за ними не гоняли. И
после того, Государь, Исмаилевы люди к Юнусу отъехали многие
люди. . .» (там же, 261—262).

Победители, устранив Исмаила, не имели ни возможности, ни желания изменить его внешнеполитическую ориентацию и, боясь вмешательства Москвы в пользу ее старого союзника, поторопились заверить русского посла в своей преданности царю. В том же донесении Мальцов сообщает:

«А только дей Государь Царь Князь велики Исмаилю даст пищальников, ино дей Нагаи все пропали. . . А необычно, Государь, Юнус князь и все мирзы блюдутца, Государь дей даст Исмалю на нас силу, учнет дей он нас Государю отговаривати, *будто мы Смаила выгнали Царя для великого Князя. Мы дей его выгнали за его неправду, что он у нас отца нашего убил.* Государь бы дей ему не потакал. Мы дей Государю и до века будем холопи» (там же, 267—268; курсив мой, — *В. Ж.*).

Сходным образом освещает позицию Юнуса и Никоновская летопись, ссылаясь на донесение того же Мальцова: «Юнос з братьею Исмаиля згонили со княжения, да Юнос учинилъся князем и зарю и государю правду учинил: укрепитца на княжении, царю и великому князю служити хочет, а згонят его, его же государев холоп, а иные надежи нет ни на кого, а в том бы государь на него кручины не держал, что ся с Ысмаилем разбранил, *прошла кров у них, Исмаиль отца у них убил*» (т. е. на Юнусе лежит долг кровавой мести за отца) (*278*, т. XIII, 285; курсив мой, — *В. Ж.*).

Лишь на короткое время удалось Юнусу захватить власть и прогнать Исмаила. В упомянутом сообщении Ивана Тверитинова уже говорится о разногласиях между победителями — Юнусом и его неверным, как всегда, союзником Арсланом, и о первых военных успехах Исмаила. «А Арслан мирза с Юнусом живет оманкою. А Алея мирзу [сына Юнуса Али] поимал Урус-мирза Смаилев сын Княжой. И слышал есми от ближних людей Арслановых, что хочет сложитися опять со Князем, а Шихмамаевых детей к себе же емлет» (*293*, ч. IX, 273).

Действительно, Арслан вскоре перешел опять на сторону Исмаила, которому оказали поддержку астраханские воеводы. В сентябре от Мальцова пришло сообщение, что «Исмаилевы дети у Асторохани стоят и крепки они царя и великого князя людми, и Исмаилю то же надежа» (*278*, т. XIII, 285). В результате Исмаил

снова одолел своих противников и восстановил свою власть, а побежденный Юнус отдал себя в руки астраханских воевод и просил принять его на царскую службу.

«1558 Года, Апреля в 10 день, писали к Государю Царю Ивану Васильевичу из Астрахани Иван Черемисинов да Михайло Колупаев [астраханские воеводы], что Исмаил Князь Юнус мирзу с братьею разгоняли и улусы их поимали, и Юнусовы братья ездят на Казаках, а Юнус мирза приехал к ним в Астрахань, и с ним же Али мирзин сын лет в десять, и Юнус мирза хочет служить Царю и великому Князю: Государь велел отписать в Астрахань к Ивану Черемисинову, да Михайлу Колупаеву, чтоб Юнуса и племянника его отпустили к Москве» (*293*, ч. X, 9).

Юнус остался в Москве как почетный пленник на «государевой службе». В переписке Исмаила с царем последний предоставлял впоследствии Исмаилу решение участи его племянника — возможности его возвращения в Ногаи. «А положили есмя о Юнусе на твою волю, как тебе надобе» (там же, 37). Но Исмаил неоднократно в самой настойчивой форме упрашивал царя «крепко держать» Юнуса в Москве и не отпускать его в родные степи.

Об этом сохранилось интересное сообщение русского посла Мальцова (12 сентября 1559 г.), который подчеркивает большую популярность Юнуса среди ногайцев и крайнюю непопулярность самого Исмаила: «А Смаил, Государь, отпущаючи меня к тебе, Государь, говорил, до смерти дей есми холоп царя великого Князя. Да Бога деля бы дей Царь Князь Юнуса держал крепко, не отпущал ево меня для никуды. А боитца, Государь, ево необычно и з детьми. А улусные, Государь, люди все Юнуса необычно любят, и жадають видать ли бы дей Юнуса на юрте, ещо бы дей Нагай собрались отовселе к Юнусу. А опричь дей Юнуса Юрта держати некому. *А Смаиль дей не юртной человек. Хочет один быть* да и тот дей при старости: то, Государь, улусных людей слово» (там же, 62—63; курсив мой, — *В. Ж.*).

Юнус-мурза умер в Москве 10 мая 1561 г.

В дальнейшем Исмаил неоднократно отсылал своих непокорных племянников в Москву, если они попадали в его руки, и всегда просил царя не отпускать их обратно в Ногаи. Со своей стороны московское правительство охотно принимало на военную службу отъезжавших от Исмаила непокорных родичей и пользовалось ими как вспомогательной военной силой. Во время ливонского похода 1563 г. ногайские мурзы, племянники и внучатые племянники Исмаила, вместе с неудачным претендентом на казанский престол, касимовским ханом Шигалеем, наводили страх на войска Ливонского ордена. В летописи, например, упоминаются «да в передовом же полку Нагайские мурзы Тахтар-мурза, Темир-мурза, Булат-мурза, Бебезяк-мурза, Уразлыевы дети, и иные многие мурзы и казаки Нагайские и Крымские, которые государю служат. . .» (*278*, т. XIII, 349). От этих ногайских феодалов,

потомков Идиге, отъехавших в годы междоусобицы на русскую службу, кроме уже названных князей Юсуповых и Урусовых, вели свое происхождение многие позднее частично вымершие княжеские и дворянские роды (Кутумовы, Шейдаковы, Байтерековы, Тахтаревы и др.).

Непрекращающиеся родовые междоусобицы между ногайскими феодалами имели прямым последствием разорение и обнищание народных масс. Воинские набеги, по обычаю степных кочевников, сопровождались уводом и разграблением улусов, угоном скота, помимо массового истребления людей. К этому прибавилось стихийное бедствие — ужасный голод 1557—1558 гг., последствие неурожая и суровой снежной зимы, уничтожившей стада в заволжских степях. Летопись сообщает под 7065 (1557) годом:

«О г л а д е. Того же году 65 бысть глад на земли по всем Московским городом и по всей земли, а болши Заволжие все: в время жатвы дожди были великие, а за Волгою в всех местах мороз весь хлеб побил: и множество народа от глада изомроша по всем градом. . . А зима та была студена, великие мразы во всю зиму, и ни един день с оттеплеем не бывал: и снеги пришли паче меры, многие деревни занесло, и люди померли по деревням, и на путех также много народа кончашася. . .» (там же, 279).

Современник, князь Андрей Курбский, рассказывает о страшных последствиях голода в ногайских землях:

«Потом в тех же местах мор пущен был от Бога на Нагайску орду, сиречь на Завольских [Заволжских] Татар, и еще наведе его: пустил на них так зиму люте студеную, иж весь скот их помер, яко стада конския, так и других скотов, а на лето и сами исчезоша: там бо они живятся млеком точию от стад различных скотов своих, а хлеб тамо а ни именуется. Видевшие остатные, иже явственне на них гнев Божий пущен, поидоша, препитания ради, до Перекопские орды [т. е. в Крым]. Господь же и тамо поражаше их так: от горения солнечного наведе сухоту и безводие; идеже реки теплы, там не токмо вода обретесь, но и попавши три сажени в землю, едва негде мало что обреташеся. И так того народу Измаильтеского мало за Волгою осталося, едва пять тысящей военных людей: его же было число подобно песку морскому. Но и с Перекопии тех Нагайских Татар выгнано, тако же мало что их осташася: понеже и тамо глад был и мор великий. Некоторые самовидцы наши, тамому жи бывше, свидетельствовали, иже и в той орде Перекопской десяти тысящей коней от тоя язвы не осталось» (*319*, 62—63 .

Другой современник, англичанин Дженкинсон, проезжавший летом 1558 г. через Астрахань и ногайские степи, как очевидец рассказывает о запустении когда-то богатой и населенной страны:

«Вся земля по левую сторону Волги от этой реки до Астрахани и дальше по северной и северо-восточной стороне Каспийского моря до земли Татар, именуемых Туркменами, называется страной

Мангат, или Нагай, жители ее мусульмане и все погибли в 1558 году, когда я был в Астрахани, вследствие междоусобных войн между ними, сопровождавшихся голодом, моровой язвой (pestilence) и другими бедствиями (plagues), так что в том году погибло этого народа, тем или иным образом, более 100 000 человек: подобного мора никогда не было видно в этих местах, так что страна ногайцев, будучи страной великих пастбищ, остается теперь пустой (unreplenished). . .» (*533*, 51—52; ср. *120*, 169).

Дженкинсон, находясь в Астрахани в июле 1558 г., был свидетелем ужасного народного бедствия:

«Во время моего пребывания в Астрахани был там великий голод и мор среди людей, особенно же среди татар, именуемых нагайцами, которые в это время большими толпами приходили туда... прося помощи, т. к. страна их была разорена, как я уже говорил: но помощи им оказывалось мало, так что они умирали в большом числе от голода и мертвые лежали там на острове кучами (in heapes) и оставались непохороненными, как звери, и имели весьма жалостный вид. . .». Как предприимчивый купец Дженкинсон учел возможность обогащения живым товаром, который в то время продавался за кусок хлеба на астраханских базарах, но с сожалением вынужден был отказаться от этой сделки. «В то время, когда я там находился, я мог бы купить большое число татарских детей, хоть тысячу, если бы я захотел, от их собственных отцов и матерей, примерно — мальчика или женщину за каравай хлеба (loafe of bread), который в Англии стоит 6 пенсов, но тогда нам провиант был нужнее, чем такого рода товар» (*533*, 57—58; ср. *120*, 171—172).

Следует отдать справедливость наблюдательности Дженкинсона, который как причину разорения ногайцев рядом со стихийными бедствиями отмечает на первом месте «междоусобные войны». Ему известна история возвышения Исмаила, со стадами которого он встретился на «переволоке» между Волгой и Доном. «Эта орда принадлежала одному великому мурзе, именуемому Smille [Исмаил], главному князю всех ногайцев (the greatest prince of all Nogay), который перебил или прогнал (driven away) всех остальных, не щадя своих собственных братьев и детей, и, будучи в мире с русским царем, он имеет все, что ему нужно, так что русские живут в мире с ногайцами, хотя раньше они вели друг с другом смертельные войны. . .» (*533*, 56; *120*, 171).

Конечно, представление Дженкинсона о полном запустении ногайских степей в 1558 г. является преувеличением, основанным на слухах, и частично опровергается его собственными упомянутыми выше путевыми встречами с ногайцами. Кочевые улусы, лишенные большей части скота, погибшего во время «жута», частью вымирали от голода, частью разбегались в поисках корма для скота и пропитания. Более правдивую, хотя не менее страшную, картину рисуют донесения русского посла Мальцова и письма

самого Исмаила к царю начиная с лета 1557 г. Так, Мальцов пишет (22 августа 1557 г.):

«А Нагаи, Государь, изводятца, людей у них мало добрых. Да голодни, Государь, не обычно Нагаи и наши, много з голоду людей мрет, *а друг другу не верит меж себя и родныя братья. Земля*, Государь, *их пропала, друг друга грабит*» (*293*, ч. IX, 268; курсив мой, — *В. Ж.*). «Нынеча, Государь, у них нестроенье великое, грабежи меж себя и татба необычная».

Исмаил обращается к царю с неотступными просьбами о помощи: «А на наши улусы ныне голод пришел. . . Улус наш голоден. И ты бы отпустил Волгою в Астарахань много хлеба» (там же, 279—280).

«Коней и запасу у нас нет, оголодали есмя». «А улусы наши животиною обмерли. И голодны есмя. И ты б нам прислал на семена судно хлеба, да запасу хлебново» (там же, 283—285).

«А мы годы и три четыре уже многимь волнением воинским отбили есмя животов своих и лошадей и одежи, а сево году ни животов, ни лошадей, ни одежи у нас не осталось» (там же, 302).

«А животов и кун (денег) у меня нет, и есть нечего. Чтоб еси прислал много запасу хлебново». «Ести нам нечево, и животов (и) кун у нас нет жо» (*293*, ч. X, 40—41).

Материальная основа власти Исмаила, как и его политический авторитет, особенно страдали от бегства его улусов, уходивших от голода и смуты либо на восток — в среднеазиатские степи, к казахам, либо через Волгу — в Крым. Во главе «отъезжавших» обычно стояли недовольные Исмаилом или изгнанные им племянники:

«А племянники мои, которые от нас отстали, а ноне за Волгою с нами завоевалися, а приложились к Крымскому Царю. Да племянники же мои от нас отстали ныне за Яиком, а приложилися к Казатцкому Царю, со мною завоевалижся», — так жалуется Исмаил царю еще летом 1557 г. (*293*, ч. IX, 283).

В 1558 г. это бегство принимает катастрофический характер, о чем неоднократно доносит Мальцов как о серьезной угрозе положению главного союзника Московского государства:

«И хотели, Государь, ити многие в Бухары и в Ургенчи. А ныне в Крым хотят. Да только твоего и Исмаилю бережения не будет, ино, Государь, улусом их разоритися» (*293*, ч. X, 19).

«А улусы, Государь, у Исмаиля мешаютца, грозят ему, хотят в Крым бежать. И толко, Государь, Исмаил и дети его не поидут от Волги; и как лед станет, многие поидут в Крым» (там же, 63).

«А в Крым, дей, Государь, не хочет [Исмаил] ити. Да улусные люди, Государь, о том с ним бранятца: тут дей нам пропасть, идем дей в Крым» (там же, 64).

Уход в Крым означал для Исмаила прямую измену русскому царю, переход под протекторат крымского хана. Но, как всегда, перед улусными людьми он выдвигал другие причины, прежде

всего — невозможность в условиях неурожая прокормиться в крымских степях: соображение, оказавшееся вполне справедливым, как видно из приведенного выше рассказа Курбского.

«А которые дей наши Нагаи в Крым пошли, — говорил он Мальцову, — и те дей Крыму же на беду. Крым дей земля кормом не сильная, а пошли дей люди все голодные, объетчи дей да все опять прибежат к нам. Или дей ещо сечю учинят с Крымцы. Крымцы дей им не верят» (там же, 21).

Однако доводы Исмаила не действовали не только на его улусных людей, но даже на его собственных сыновей. Мальцов рисует картину полного разброда и упадка власти в ногайской среде: «А Нагаи, Государь, все пропали, не много их с Смаилем осталось да з детьми. Да и те в розни, дети Исмаиля не служают. А шесть братьев, Государь, Шихмамаевы дети на Яике, а с Смаилем не в миру. А Кошумовы дети Арасланови братья перевезлись Волгу на Крымскую сторону и з женами и з детьми, да в Крым пошли, а всех их шесть сот человек . . .» (там же, 61).

К этому прибавилась в конце лета 1559 г. болезнь самого Исмаила, о которой он просил Мальцова «не сказывать» царю: «Лихо дей мне кое не могу. А буду дей здоров, и язь с лихом и з детьми управлюсь: с ещо дей старово волка з болную собаку станут, и не над такими дей язь промышливал. А с теми дей как Бог даст». «А как, Государь, обмогся, и он меня часа того отпустил, а сам поехал был воевать Исмаиловых детей» (там же, 59—60).

Тяжелым ударом для Исмаила был разлад в его собственной семье. Два сына его, Кулбай и Тинбай (по Никоновской летописи — Инбай и Танбай), со своими улусами в конце лета 1558 г. отъехали от отца к его врагу, крымскому хану. В грамоте Елизара Мальцова сообщалось в Москву (1 сентября 1558 г.), «что Смаилевы два сына Кулбай мирза да Тинбай мирза от отца откочевали. И мы, Государь, о том Смаилю говорили, чтоб их воротил. И Смаил, Государь, послал за ними, и они его не послушали, пошли в Крым, перевезлись Дон, сказывают усть Чыру. А Арслан, Государь, погонил, сказывают, за Кулбаем за Дон-же. А собралось, Государь, с ним много людей. И толко, Государь, их догонит, ино у них быти бою великому». Как объясняет Мальцов, молодые мурзы приходились родственниками крымскому хану: их мать (одна из пяти жен Исмаила) была сестрой Ислам-Гирея (там же, 16—17).[13]

«А пошли, Государь, Исмаилевы дети по ссылке со царем [т. е. с крымским ханом], дети они, Государь, Исламовы сестры».

Одновременно пришло об этом известие из Астрахани, сохраненное летописью (сентябрь 1558 г.): «Писал из Асторохани Иван Выродков, что от Исмаиля-князя дети отступили, Танбай-мурза

[13] Ислам-Гирей был одним из сыновей Мухаммед-Гирея (см. *527*, ч. II, 479).

да Инбай-мурза, и с улусы, да пошли в Крым ко царю, и многие мурзы в Крым пошли служити и улусы с ними. А Исмаиль-князь ко царю к великому князю тоже писал, что дети от него и многие мурзы со многими людми в Крым пошли» (*278*, т. XIII, 312—313).

В декабре 1558 г. непокорные сыновья Исмаила вместе с другими ногайцами, отъехавшими в Крым, приняли участие в неудачном походе на Москву, который был предпринят сыном хана Девлет-Гирея, царевичем Магмет-Гиреем, в надежде на то, что русские войска отвлечены ливонской войной. Летопись отмечает, что Девлет-Гирей «со царевичем же отпустил Нагайских мурз, которые к нему из Нагай пришли, Айсу-мурзу Уразлыева з братьею да Девай-мурзу з братьею, да двух сынов Исмаиловых княжих, Тинбай да Инбай мурзы, и со всеми сь их людьми Нагайскими» (там же, 314). Об этом царь сообщает в грамоте Исмаилу (12 апреля 1559 г.), заботливо предупреждая отца о возможных последствиях неосмотрительности его сыновей: «А Крымские люди и дети твои сее зимы пошли были на наши украйны. И не дошед наших украин за два дни, послышев наших воевод, побежали назад. И наши воеводы за ними ходили, и многих людей побили. И по нашей мысли пригоже тебе детей своих взяти к себе, чтоб безлеп не погибли. И будет тебе возможно, к детем своим опас послати, чтоб шли к тебе, а там бы безлеп не погибнули. А мы их на Дону велим перевести к тебе. А шли бы к нашим людем безо всякие боязни. . .» (*293*, ч. X, 43).

Исмаил, со своей стороны, оправдывался, что сыновья его были уведены их людьми обманом и насильно. «Детей моих дву сынов, которые в Крыме были, люди их же изымав свели были» (там же, 51). «. . .дву сынов моих улусные люди оманкою в Крым отвели. . .» (там же, 66).

Дальнейшие известия о судьбе этих сыновей Исмаила противоречивы. Дипломатическая переписка содержит сведения о том, что один из них, Кулбай, не то попал в плен к «государевым казакам», не то пропал без вести. Обеспокоенный отец писал об этом царю: «И сведав Царево лихо к себе [т. е. будучи обижен крымским ханом], один ко мне прибежал, а другой, едучи на Дону, твоим казакам попал, отвели дей ево к тебе. Что он у тебя, и он как бы к намь же приехал, тому вельми порадовался есми. . . Как сесь человек доедет до тебя, и ты ево отпустиш, а то мы дополна ведаем, что он там у вас. . .» (там же, 66).

На это царь отвечал Исмаилу, что его сын Кулбай, по-видимому, погиб, и выражал ему соболезнование по поводу этой потери: «А что еси писал к нам о своем сыне о Кулбае мирзе, и мы по него посылали много проведывати, и никак про нево не доведались. А толко бы к нам приехал, и мы б ево с любовью приняли, и тебя б для пожаловав, часа того к тебе ево пустили. А ныне о нем и сами скорбим, что, не слушая тебя, своею молодостью безлеп погиб» (там же, 80).

Напротив, Никоновская летопись сообщает о благополучном возвращении обоих сыновей Исмаила к отцу (1559): «А писал Смаил ко государю с челобитьем, что дети его к нему из Крыму пришли здорово, и в Асторохани Иван Выродков детей его чтил и отпустил к нему здорово, не издержав, и что государь учинил им помочь на Крым за их обиду» (*278*, т. XIII, 320).

Во всяком случае Тинбай-мирза действительно вернулся к отцу и получил прощение, так как в дальнейшем он неоднократно упоминается в дипломатической переписке, участвует в борьбе с сыновьями Юсуфа и вместе со своими старшими братьями наследует улусы Исмаила. В одном из писем к царю, написанных после смерти отца, он просит простить ему прежние заблуждения и добивается обычных подарков: «И мое желание и хотение то: человеку правду отец мой показал, а язь хочу правду свыше того показать. Так надеюся, чтобы прежние мои дела невежливые мне отдал, Государь еси, ты ведаешь. . .» (*293*, ч. XI, 128). «Дети мурзы Тинбая», сообщает Новосельский, «закрепили за собой обладание улусами юртовских татар, живших полуоседло под самой Астраханью и, в силу этого, прочнее всего связанных с Московской властью» (*251*, 56; ср. прилож. III — «Родословная таблица потомства кн. Исмаила»).

В том же 1559 году решилась судьба еще одного участника убийства Юсуфа — Арслана-мурзы, сына Кошума, зачинщика многих предшествующих столкновений, неоднократно переходившего из одного лагеря в другой. В грамоте царя от 30 июля к Кушумовым детям говорится о распрях между ними и Исмаилом и о гибели Арслана, причем царь предлагает младшим братьям Арслана, изгнанным Исмаилом, прибежище, где им «пригоже кочевати», и «жалованье» на царской службе. «Сказывали нам, что есте сы Смаилем Князем в недружбе учинилися. А брата дей вашего Арслан мирзу Исмаил князь убил. А вы ныне Юртов своих отбыв ходите без пристанища. И походите к себе нашего жалованья; и вы б поехали к нам со всеми своими людьми, которые ныне с вами. . .» (*293*, ч. X, 48—49).

Со своей стороны Исмаил в своем послании к царю подтверждает факт гибели Арслана и изгнания его братьев, которых он обвиняет в сношениях с Крымом: «А Аръслановы братьи не возьму к себе, что они с Крымским за один. А Арслан мирза осенесь посылал в Крым посла, а приказывал: „Князь [т. е. Исмаил] дей до смерти своей от белово Царя не отступен, язь дей Князя убью". Докудова то он делал, и Бог то над ним над самим учинил» (там же, 52).

В 1560 г. Исмаилу удается сломить сопротивление еще одной группы мятежных родичей — сыновей Уразлы, своих внучатых племянников (внуков князя Шихима). «Девять братьев Тохтармирзы», как их называет Исмаил в переписке с царем (там же, 118), неоднократно поддерживали сыновей Юсуфа и сносились с ним.

Двое из них были взяты в плен Исмаилом и отправлены в Москву, где они были приняты на государеву службу, другие сами последовали за ними и отъехали к царю Ивану Васильевичу.

«Того же лета [1560], — сообщает летопись, — прислал ко царю и великому князю Исмаил князь с Петром Совиным, изымав, дву мурз ногайских, своих племянников, Уразлыевых детей, Булат-мурзу да Бобеизя-мурзу; а брат их болшой Темир-мурза, Уразлыев же сын, приехал ко царю и великому князю от своей воли с Семеном Малцовым служити» (*278*, т. XIII, 2, 330; *293*, ч. X, 113—114).

За ними в сентябре 1561 г. последовал их старший брат Тохтар-мурза: «Того же лета, сентября, приехал ко царю и великому князю служити Нагайской Тохтар-мурза, Уразлы-мурзин сын, с матерью и з женою и з детьми; а людей его с ним приехало семьдесят человек. И царь и великой князь его пожаловал, платьем и кормом издоволил, для того что собою дороден и просуж всем к делу ратному» (*278*, т. XIII, 339).

Выше было уже сказано, что Тохтар-мурза с братьями принимал участие в ливонском походе 1563 г.

Последнее нападение сыновей Юсуфа на Исмаила, на этот раз снова при поддержке Ших-Мамаевых детей, имело место незадолго до смерти Исмаила, в августе 1562 г. Нападение было отбито сыновьями Исмаила, Тинехматом-мурзой с братьями, причем был убит сын Юсуфа, Ак-мурза, и попал в плен внук Ших-Мамая (сын Касая), Ашкул-мурза.

Об этом 18 августа писал в Москву русский посол Игнатий Загряжский: «А писал Игнатий, что на Исмаила приходит на него страхованье великое потому, которые у него были мурзы Исуповы два сына, Ибреим мурза да Ель-мурза, и те мурзы от Исмаиля отъехали к Шихмамаевым детям, приходили на Княжие улусы, перед нами в улусех у него лошади были отгонили, и Сарайчик воевали. И Исмаил Князь за ними посылал детей своих Тинехмата мурзу с меншими братьями, и Тинехмат мурза з братьею тогды, сказывают, тех мурз Шихмамаевых детей доехали, и лошади свои у них отполонили, и убили тут Ак мурзу, а Шихмамаева Ашкул мурзу Касаева сына взяли жива, а Мустофу мурзу, сказывают, ограбили, и ранена покинули замертва. А збираютца дей иные Нагайские мырзы на Исмаила Князя, да и с Казыем с мурзою [сыном Урака] ссылаются же, а хотят дей приходити на него и свои обиды мстити Исмаилю и з детьми. . .» (*293*, ч. X, 205—206).

Сыновья Юсуфа, Ибраим-мурза и Ель-мурза, были вскоре после этого взяты в плен за Астраханью у Белого озера, где их настиг другой сын Исмаила, Тинбай-мурза. По сообщению Исмаила, полученному в Москве в конце октября, они будто бы готовили набег на Астрахань вместе с крымцами и с Казы-мурзой, сыном Урака. Своих племянников Исмаил и на этот раз отправил царю, прося их «крепко беречь» как своих врагов и врагов Москвы,

и они также были приняты на «государеву службу»: «А прислал Исмаил-князь с Михайлом с Колупаевым с товарищи Исуповых детей княжих, племянников своих, поимав, Ибраим-мурзу, Елмирзу; а писал о них, что ему досады многие делали и на улусы приходили, и он бы их держал у себя. Царь же и великий князь пожаловал их свыше иных мурз, потому что они собою дородны и к ратному делу досужи» (*278*, т. XIII, 371).

От этих двух сыновей Юсуфа ведет свое происхождение княжеский род Юсуповых (*253*, прим.; ср. *65*, № I, V).

Исмаил скончался в конце 1563 г., одержав победу над большинством своих мятежных племянников, и княжеская власть в Ногайской орде в дальнейшем закрепилась за его сыновьями и потомками. Сам он, однако, как указывал еще Мальцов, не пользовался популярностью среди ногайцев: после убийства князя Юсуфа, которое доставило ему власть, на Исмаила возлагали ответственность за все бедствия, постигшие Ногайскую орду в годы его правления: за кровавые родовые междоусобицы, начавшиеся с этого убийства и стоившие жизни многим его близким, за всеобщее разорение и голод, за распад орды и наступившие тяжелые времена. Внешнеполитические отношения (дружба с Москвой), как мы видели на примере Юнуса (или раньше Урака), играли в этой оценке деятельности правителя второстепенную роль.

По отношению к своим многочисленным младшим родичам у Исмаила, имевшего возможность опираться на дружбу с русским царем, были, по-видимому, замашки самодержавного властителя, которые также не способствовали его популярности среди буйных степных феодалов, издавна привыкших к участию в решении общих дел и в то же время к большой доле самостоятельности и самоуправства. Этим объясняются, по всей вероятности, суждения, которые слышал Мальцов в этой среде от сторонников Юнуса, что Исмаил де «не юртной человек», «хочет один быть» (т. е. управлять единолично).

Фактически власть Исмаила над мятежными улусами держалась помощью Москвы. Уже в начале своей усобицы с сыновьями Юсуфа, в 1555 г., он писал царю, прося его поставить русские крепости на Астраханской земле, на Переволоке (между Волгой и Доном) и на Самарском устье (*293*, ч. IX, 190, 210).

Чтобы уберечься от племянников, он сам вздумал было строить укрепленный город с земляным валом в устье Волги[14] и просил прислать ему «триста пищальников и восемь пушечок» (там же, 297), которых так боялся Юнус. В ответ на эту просьбу царь Иван распорядился послать Исмаилу «в твой поход стрелцов на береженье, на всякой месяц по пятидесять человек на своем корму» (*293*, ч. X, 36). По-видимому, Исмаил имел в то время мысль

[14] О постройке Исмаилом города «на устье Волги» см. *293*, ч. IX, 296, ч. X, 12, 18, 32.

перейти к оседлой жизни, может быть, вследствие гибели скота в голодный год. «А кочевати нам мочи нет», — пишет он в связи с планом постройки города (там же, 12) и просит прислать ему хлеба и семян. «А половина того хлеба семенной бы хлеб был» (там же, 32).

Из Астрахани Исмаилу была действительно предоставлена продовольственная помощь мукой и семенами, «два судна больших» (там же, 36).

В трудную минуту, на случай победы своих врагов, Исмаил заранее просил для себя и для своей семьи «пристанища в Казани или в Асторохани» (*278*, т. XIII, 272). Ответ последовал, что убежище будет ему предоставлено, когда он того захочет, «не со многими людми на опочив» (там же), «человек с пятью десять или шестью десять» (*293*, ч. IX, 231—232).

Результатом этой политики Исмаила было неизбежное (в особенности после завоевания Астрахани) превращение первоначально союзнических отношений, «дружбы» с Москвой в вассальную зависимость. С внешней стороны это сказалось на изменении формы обращения в дипломатической переписке ногайского князя с русским царем. В 1553 г., в самом начале дружеских переговоров с Москвой, опираясь на патриархальные представления, Исмаил как старший по возрасту называл молодого царя своим сыном. «Язь тебе леты старее, а ты сына моего моложе. И ты мне буди сын. Как будет годно отчеству и сыновству, учнем и делати. Так бы еси ведал» (там же, 111). Эта формула в дальнейшем повторяется неоднократно, в частности в послании царю после убийства Юсуфа: «Сыну моему Белому Царю силы находца от Исмаила Князя многом много поклон. . . Как ведетца отечество и сыновство, и нам бы потому же быти, молвили были есмя. . . И ныне бы нам по тому же делати, как ведетца меж отца и сына. . .» (там же, 165). Соответственно этому сыновья и племянники Исмаила называют царя братом, например, Касай-мурза (сын Ших-Мамая) в письме того же времени: «С моим отцом твой бывшей отец и дед в братстве были. А и мы по силе своей в братстве ж есмя» (там же, 169). Со своей стороны, после убийства Юсуфа и заключения с Исмаилом договора о дружбе, царь Иван Васильевич неизменно обращается к ногайскому князю как к своему «другу»: «Божиею милостью от Царя и великого Князя Ивана Васильевича всеа Руси другу моему Исмаилю Князю слово то. . .» (там же, 212).

Однако уже в середине 1556 г. царь Иван выговаривает Исмаилу и его сыну Магмету-мирзе за «слова невежливые», которые они употребляют в своих грамотах к нему, «а писали б есте к нам в грамотах с почестливыми речами, как пригоже нашему Государству, дружбе на крепость и вперед на прочную любовь», «заиже тебе наше Государство и прежние дела ведомы, как прежние Князи Нагайские и мирзы к отцу нашему и к нам писали» (там же, 228—229).

С этого времени в письмах Исмаила уже нет речи об «отечестве и сыновстве», а обращение к царю принимает форму: «Всево Христианства Государю Белому Царю всегда в щастье пребывающего от Исмаила Князя многом много поклон» (там же, 239).

Еще через два года и эта формула уже не соответствует изменившимся отношениям. В 1558 г., когда голод и разруха в Ногайской орде достигают высшей точки, посол Елизар Мальцов «наводит» князя Исмаила на признание русского царя его, Исмаила, «государем», т. е. на закрепление в дипломатической переписке своей вассальной зависимости от Москвы.

«А Смаиля, Государь, Князя о грамотах есми уговорил, — сообщает Мальцов, — и навел, как ему писати к тебе, Государю. Писал есми, Государь, то к тебе Государю преже того. А ныне, Государь, тебе все *Государем* писал з Бекчюрою [посол Исмаила]. Да и Баитерек [другой посол Исмаила] о том ему добреж говорил, не соромся дей, Князь Смаил, пиши Государем. Немцы дей посильнее тебя, да все дей у них Государь города поимал. Да и Бекчюра, Государь, Смаилю говорил же, чтоб Государем писал. Дай Бог ты, Государь, здоров был на многи лета, *Смаил Князь тебе Государю холоп со всеми нагаи*» (*293*, ч. X, 20—21; курсив мой, — *В. Ж.*).

Действительно, грамота Исмаила, переданная его послом Бекчюрой царю 14 сентября, открывается словами: «Всево Христьянства Государю, *Государю нашему* Царю и великому Князю от Исмаила Князя многом много поклон» (там же, 26).

Несмотря на это, в обширной переписке Исмаила с Иваном Грозным, помимо ее официального военно-дипломатического содержания, звучит, несомненно, и личная нота. В своих письмах Исмаил обращается к царю как к своему единственному другу и союзнику; он выхваляет свои заслуги перед царем, вспоминает все жертвы, принесенные этой дружбе, жалуется на разрыв с родичами и на окружающее его одиночество и взывает о помощи против врагов из своей собственной семьи.

«Отец и брат был мне старейшей один Юсуф Князь. И от тово тебе для отстал есми, и от племени есми отстал, тебя же для и от сынов своих отстал есми тебя ж для. А молвили мне, ты дей будешь Русин. Да потому от меня отстали» (там же, 26).

«С тобою есмя побратилися были и молвя, что един Бог. А и рота и шерт [договор] нам с тобою была же. Поверил есми тебе по братству твоему и не хотел есми отступити от тебя. И того деля от роднова брата своево от Юсуфа князя отстал есми, да и от племяни отстал же есми, и от дву сынов своих отстал есми. И те все отстали от меня, потому что язь не похотел отстати от тебя. И ныне таки от тебя не отстану» (там же, 38—39).

«Где я ни буду, блиско ли далече ли, доколе язь и умру, а мысль моя с тобою. Тому слову моему верь» (там же, 53).

«Опричь брата моего белово Царя иново наиденово друга у меня нет, потому что для белово Царя одново отца и матери и брата своего и племянников своих и детей и улусов своих отстал есми в тебе. И ныне толко мне тебе солгати, да кому же мне правдою говорити» (там же, 116).

И так неоднократно — вплоть до последнего письма, пришедшего в Москву 8 января 1564 г., уже после смерти Исмаила: «Как есми с тобою зговорился, и другом и братом учинился, и язь в тебе одного отца и матери от брата своего Исупа Князя остал и улусов своих остал есми, и всех есми остал. А недруги наши, которые нас с тобою хотят ссорити, и они кое какие речи, ссоривая нас, и тебе и мне говорят, и язь тому не верю, и ты бы не верил же, потому хотел бы язь от тебя отстати; и язь бы от брата своего не отстал, и сына бы не отстал, и как есми тебя для их остал. И после того сколко есми добра делал, и того не хочю потеряти. Разумной человек таково дела не учинит. . .» (*293*, ч. XI, 13—14).

Своих сыновей Исмаил поручал заботе царя, выпрашивая для них «жалованье» и подарки, в особенности — своего старшего сына и наследника Магмета-мирзу, который умер, однако, раньше отца (5 октября 1562 г.), потом Тинехмата, который ему наследовал, и все свое прочее многочисленное потомство.

Со своей стороны Иван Грозный относился к Исмаилу как к надежному союзнику, оказывал ему доверие и помощь, в ногайских делах поступал нередко по его совету и в его интересах и в некоторых случаях проявлял и личную заботу о нем и о его семье.

«И мы ныне по твоей шерти всех более верим тебе, другу своему, и всякие свои дела положили есмя на твою душу, а ссорам ни в чем никаким не верим. . .», — писал он Исмаилу 24 апреля 1562 г. «А наше слово прямое тебе то: до коего времяни и живы будем, до того времяни твоей дружбы к себе не забудем» (*293*, ч. X, 191—192).

6

Среди противников князя Исмаила самым активным и опасным был в последние годы его жизни его внучатый племянник Казы-мурза, сын Урака и внук Алчагира.[15]

В молодые годы Казы долгое время скитался, по его словам, подобно «казаку» (*251*, 15). Это обстоятельство подтверждается первым упоминанием о нем в переписке Исмаила с Иваном Грез-

[15] По непонятному недоразумению А. А. Новосельский (*251*, 15, прим. 21) называет Казы-мурзу сыном Ахмета-мурзы, старшего сына князя Шейдяка, в противоречии с показаниями всех источников, как исторических, так и фольклорных.

ным, которое относится еще ко времени княжения Юсуфа (31 мая 1552 г.). Казы в то время действительно «казачествовал» с вольными людьми, скорее всего, потому, что после смерти отца своего Урака (не позже 1548 г.) он лишился улуса, сделался изгоем. «Да из Астрахани люди выехали, — пишет Исмаил, — да пристали к Казы-мирзе, и учинилось их четыреста человек. А того не ведаем, на вас ли будет поидут, или на промежке гостей ли будет им стеречи Волгу до Переволоки выловите, а ныже того мы ловили» (*293*, ч. VIII, 330).

После убийства Юсуфа Казы сразу же выступает вместе с его сыновьями против Исмаила. Согласно летописи, он уже в апреле 1555 г. участвует вместе с ними в неудачном нападении на Астрахань (*278*, т. XIII, 245), а в июне того же года — в разграблении орды Исмаила и убийстве Касая (там же, 256; ср. *293*, ч. IX, 185). В боях под Астраханью от его руки погиб соперник хана Дервиш-Али низложенный астраханский хан Ямгурчи: «А Ямгурчея царя Казы мирза убил» (там же, 182).

В феврале 1557 г. царь в ответ на повторную просьбу Казы, по-видимому, окончательно потерявшего надежду водвориться на своем «юрте», предлагает отвести ему землю для кочевок — один из обычных способов привлечения на «государеву службу» беспокойных степных кочевников: «А послал еси Янгораза к нам с тем, чтобы тебе у нас в нашей земле опочивати. И нынеча у нас того же просишь, чтоб нам тебе пожаловати дати в своей земле опочив, и юрта б твоего тебе поискати. И толко тебе похотим жаловати, и нам бы к тебе прислать своего человека». «А опочив тебе в нашей земле и всем твоим людем поволно и сколко похочешь, столко у нас живи» (там же, 257—258).

Однако Казы не принял этого приглашения. Как пишет А. А. Новосельский, он «предпочел обосноваться с уведенными им из орды улусами между Кабардой и Азовом в номинальном подданстве турецкого султана. В то же время Казы-мурза сумел обеспечить устойчивые отношения с крымским царем Девлет-Гиреем. Это было выгодное и удобное для обеих сторон сожительство. Казы-мурза гарантировал Девлет-Гирею безотказную помощь во всех его военных предприятиях, а себе получение добычи». По словам самого Девлет-Гирея, «были у него на всякой войне первые люди Казыевы; толко де на Казые царского имени не было, а камена была стена Крымскому юрту и Азову» (*251*, 16). «Казы мурза поддерживал интимную дружественную связь с Девлет-Гиреем, являясь как бы аталыком (воспитателем — «дядькой») младших царевичей Гиреев, которых он принимал, содержал и воспитывал в своих улусах». «Опасность для Московского государства новой Казыевой орды [так называемой Младшей ногайской орды] заключалась в том, что, находясь под опекой Крыма и турецкого султана и занимая выгодное положение, она была недосягаема для московского правительства» (там же, 15—16).

Другой постоянной поддержкой Казы стали его новые соседи черкесы, с которыми он породнился, женившись на черкесской княжне. Они — «Казыевой жены племя», — пишет Исмаил о черкесах (декабрь 1562 г.) (*293*, ч. X, 266).

Среди черкесских племен были такие, которые, как, например, племя Бесленей, поддерживали дружеские и союзнические отношения с Крымом или находились от него в номинальной зависимости, платили дань крымскому хану. Дружеские отношения поддерживались браками крымских ханов с черкесскими княжнами и патриархальным обычаем «аталыка», о котором уже говорилось: крымские царевичи воспитывались в семьях черкесских князей, а иногда впоследствии искали в горах Кавказа убежища от кровавых междоусобиц и дворцовых переворотов на родине. Другие черкесские племена, считавшиеся свободными, а иногда и те же союзные племена нередко подвергались хищническим набегам крымцев, имевшим главной целью захват пленников и пленниц для невольничьих рынков Оттоманской империи (*322*, 247—248, 347—348, 717—718). Как известно, в 1552—1557 гг. некоторые черкесские князья приезжали в Москву, прося помощи против крымского хана и турецкого султана, и затем вступили в подданство русского государства (*183*, т. VII, 143 и прим. 416). С одним из них, кабардинским князем Темрюком, Иван Грозный породнился в 1561 г., женившись вторым браком на его дочери Марии Темрюковне. Другая дочь Темрюка, Малхуруб, княгиня Черкасская, стала несколько позднее женой князя Тинехмата, сына и преемника Исмаила (*293*, ч. XI, 44, 52 сл. и др.).

Исмаил неоднократно жалуется царю на поддержку, которую оказывают Казы некоторые черкесские племена, предоставляющие ему убежище, и просит царя о помощи, ссылаясь на то, что черкесы приняли русское подданство. «А в Черкесы крепкое слово свое прикажи; зан же Казыево пристанище у них. Которые улусы к нам идут, и он их воюет. А которые гости шли из Азова в Астрахань, и он их повоевал же» (*293*, ч. X, 91).

Расширение ногайских кочевий в сторону Северного Кавказа началось, несомненно, гораздо раньше, чем обособление Казыевой орды. Есть известие, что в 1524 г. «пошел Мамай-мурза от Астрохани кочевать на старое Ногайское кочевище на Терек на реку под Тюмень подалося к Хвалынскому [т. е. Каспийскому] морю» (*293*, ч. VIII, 128). В 1535 г. Кошум-мирза вместе с Исмаилом, Келмагметом, Ураком и другими «мелкими мурзами», «собравши людей, сказали, пошли Черкас воевать» (там же, 244). В 1549 г. Исмаил сообщает царю об удачном набеге ногайцев на Тюмень и Кабарду: «А Тюмень и Черкасы Кабартейские нам здалися» (там же, 128—128). Во время голода в 1558 г. сын Кошума, Белек-Булат мурза, «пошол на Куму к Айсе-мирзе» (одному из сыновей Уразлы) (*293*, ч. X, 17). В Тюмени, в низовьях Терека, если судить по именам, по-видимому, обосновались ногайские мурзы, Агы-

шевы дети: летописец сообщает, что в декабре 1559 г. к астраханским воеводам приехал «Тюменский Мамай-мурза Агишов княже» — «царю и государю бити челом, чтобы пожаловал государь его, дал рать на дядю его на Тюменского князя и учинил его на Тюмени, а он холоп государев неотступен во веки» (*278*, т. XIII, 322).

Переселение Казы в прикавказские степи произошло, очевидно, также между 1557—1559 г., но в условиях родовой распри, осложненной внешнеполитической борьбой, эта «откочевка» явилась началом обособления Малой (или Казыевой) орды от Большой орды, возглавляемой Исмаилом, а в дальнейшем — его сыновьями. С 1560 г. начинаются непрерывные жалобы Исмаила на Казы как на своего самого активного врага, союзника сыновей Юсуфа и крымцев:

«Верь тому, что с Крымским Царем Казы мирза содиначился. Да и тому верь, что Юсуфовы Княжие дети и Тохтар мирза с Казы мирзою содиначилися. И как мы похотим воевати Казы мирзу, и он от нас убегает к Черкасом. . .» (*293*, ч. X, 118—119).

«А недрузи мне четыре люди — Крымской, да Казы мирза, да Юсуфовы Княжие дети и их слуги; да Астраханские люди. И ты бы тем четверых мест людем не верил. . . И как похотим всеми людми ити на Крым войною; и он дома наши воюет. И похотим половиною людми ити; и он на пути нашу рать воюет. И ныне с тово места, с промежка [т. е. с перешейка] как тово Казы мирзу сослати которым обычаем, и ты б то учинил. А Черкасы в твоей воле, что тебе к ним приказати, то сам ты гораздо ведаешь. . .» (там же, 124—125).

Согнать Казы-мирзу с «промежка» представлялось Исмаилу необходимым условием набега на Крым, которого требовало московское правительство от ногайцев, так как выгодное стратегическое положение позволяло Казы напасть на наступающее войско Исмаила с фланга, захватить и разграбить его улусы. К этой мысли Исмаил непрестанно возвращается в письмах к царю. Ср. в том же письме: «Да чтоб еси в правду ведал то, что Казы мирза с Девлет Киреем Царем зговорился, верь тому. И которого дни он с промежка того сшел, и мы б того жь дни Крым воевали, верь тому. Однолично б еси то дело учинил, как бы его с того места с промежка сослати. . .» (там же, 129).

Еще раз — 14 июня 1561 г.: «. . . мы зде ведаем вести наши то, Казы мирза с Крымским Царем крепко уговорился, ялся дей Казыю мирзе рать дати, а он дей ялся воевати меня, а потом и тебя ялся воевати, верь тому. . . А которым людем нашим воевати Крыма, и Казый тем людям нашим ходити не даст. И ты б как ни иметца згонил от толе Казыя, мы бы взяли Крым, да опасаемся того, что Казый людей наших и жены наши поемлет, так бы еси ведал, чтоб еси вскоре промыслил, как бы Казыя с того места згонити. И коего часу он с того места соидет; и мы то Крым взяли» (там же, 154—155).

Сходным образом в декабре 1561 г.: «А Казы мирза и тебе и мне недруг, потому что с Крымским царем крепко уверился. . . И ты с того с промежка Казыя згони. И как с того промежка Казый соидет, и ож даст Бог Крым взяти. . . И похочешь с того промежутка Казыя согнати; и ты б послал людей тысячи три или две да шесть сот стрелцов. Чтобы пришли они по той стороне Волги против наших мест, пришли бы в Юне месеце, и нам бы весть учинили. И мы к тем твоим людям пристанем. И на Казыя поидем; ож даст Бог и возмем. А с весны ранее посылай в Черкасы. И будет Казый мирза у них в руках, и ты его вели имать. А будет он оттоле поодаль, и ты его вели прогонить. И толко Казый с того промежка не соидет; и нам Крыма воевати немочно, потому, толко нам всеми людми ити от своих улусов; и он на наши улусы придет. А посылати нам людей своих, и он не пропущает. Однолично бы еси с того промежка Казыя згонил» (там же, 179—181).

В ответных письмах царь сообщал Исмаилу о предпринятых против Казы мероприятиях, в частности при посредстве дружественных Москве черкесов: «А о Казы мирзе есмя в Черкасы приказали, велели над ним промышляти. А будет он в котором месте в поле, и мы Казаком своим приказали, велели над ним промышляти ж, как будет мочно. . .» (там же, 166).

Впрочем, московская дипломатия в этом деликатном вопросе предпочитала действовать осмотрительно, и Казы-мирзе через князя Темрюка снова предложено было поступить на царское «жалованье», т. е. на русскую службу: «И мы с тем своим послом [отправленным «к Темрюку князю в Черкасы»] к Казыю мурзе свое жалованное слово приказали ж. И толко похочет Казый нашего жалования и мы тогда крепкой промысл учиним, чтоб тебе другу нашему от него покой был. А будет же нашего слова не послушает, и мы тогды обослався с тобою другом своим свою рать на него пошлем, и его с тех мест велим згонити. А ныне нам рати свое нелзе послати; занже есмя здесь с недругом ими завоевалися. А ты б себе помыслил, как над Казыем промышляти. Да о том нам ведомо учинил» (там же, 280).

Незадолго до своей смерти Исмаил договорился с князем Темрюком предпринять совместные военные действия против Казы, который поддерживал против Темрюка другого черкесского князя, Шигапсука. Как сообщает уже после смерти Исмаила его сын и преемник князь Тинехмат (22 декабря 1563 г.), «отец мой Князь с Темрюком Князем зговорилися были, на весне хотели оттоле Темрюк Князь, а от селе отец мой Князь хотели Казыя воевати» (*293*, ч. XI, 47).

Поход этот за смертью Исмаила, по-видимому, не состоялся.

Казы надолго пережил своего противника, и орда его продолжала и после смерти Исмаила враждовать с его потомками. Погиб Казы весной 1577 г. во время похода в Кабарду (*251*, 16).

При преемниках Исмаила, его сыновьях — князе Тинехмате (1563—1578), и князе Урусе (1578—1590), и внуке князе Иштереке, сыне Тинехмата (1600—1619), ногайские князья, находясь в номинальной зависимости от Москвы, фактически старались воспользоваться военными затруднениями Московского государства в последние годы царствования Ивана Грозного, и в особенности в период смуты, для восстановления своей самостоятельности. Однако, несмотря на возобновление грабительских набегов на московские окраины, нередко в союзе с крымцами, реальной военно-политической силы Большая орда не представляла уже после великого разорения и смуты в первые годы княжения Исмаила (1556—1559). Дальнейшему ее ослаблению способствовали непрекращающиеся ожесточенные междоусобицы в огромной семье князя Исмаила между сыновьями Тинехмата и Уруса. «В этой борьбе за власть, — как сообщает Новосельский, — погибли князь Урмамет, князь Тинмамет, Байтерек мурза Тинехматовы, а также некоторые мурзы следующего младшего поколения» (там же, 38). Вмешательство в эти междоусобицы Московского государства при Борисе Годунове, который поддерживал князя Иштерека как своего ставленника, не сразу прекратило кровавую семейную распрю, несмотря на военную помощь, оказанную Иштереку. Согласно образному выражению Янараслана-мурзы Урусова, самого яростного врага Тинехматовых, «царь Московский желает чуда: велит овцам дружиться с волками и пить воду из одной проруби» (*183*, т. XI, 50).

С другой стороны, по-прежнему продолжалась борьба Большой орды с непокорной Москве ордою Казы, кочевавшей в степных пространствах между Азовом и Кубанью и дальше на восток — до низовий Терека и Каспийского моря, в особенности при князе Иштереке, который вменял себе в заслугу перед московским правительством неоднократные походы против казыевцев (*251*, 58—59; ср. *183*, т. XI, 50—51).

С окончанием смуты князь Иштерек должен был вернуться в подданство Москвы и присягнуть на верность новому царю Михаилу Федоровичу (1616). Но уже с 1613 г. Ногайская орда стояла перед новой, на этот раз окончательной катастрофой — нашествием калмыков. «Конец существования Больших Ногаев в качестве самостоятельной территориально-политической единицы был связан с появлением в долине Яика и в низовьях Волги калмыков в начале второго десятилетия XVII века и окончательным их укреплением в этих районах в начале 30-х годов того же столетия» (*168*, 31).

Захват калмыками ногайских кочевий в низовьях Волги и по Яику завершил распадение Большой ногайской орды. Отдельные мелкие группы ногайцев остались жить среди калмыков (*379*, 76), но бóльшая часть оказалась окончательно вытесненной на запад, на «крымскую сторону» Волги. Однако это передвижение,

как и распад весьма непрочного объединения кочевых племен и родов, входивших в состав Ногайской орды, началось гораздо раньше. На протяжении всего XVI в. отдельные ногайские улусы, в поисках новых кочевий или спасаясь от голода и неурядиц, перекочевывали в крымские степи и оседали здесь, смешиваясь с местным, более старым татарским кочевым населением. Это стихийное движение происходило то с согласия и даже по приглашению крымских ханов, видевших в новых пришельцах прирост своей военной силы, то вопреки их желанию, когда они пытались воспрепятствовать проникновению за Перекоп этих беспокойных соседей. Уже в XVI в. на территории Крымского полуострова упоминается воинственное ногайское племя Мансур, получившее свое имя от старшего сына эмира Идиге (*328*, 392, 442, 510 сл.).

Ногайцы уходили и в причерноморские степи до Днестра, смешиваясь и здесь с остатками более древнего кочевого татарского и дотатарского населения (половцев, может быть, и печенегов). «Так, в 1500 г. ногайцы, в числе 30 000 человек, опустошили северную Бессарабию и утвердились в южной, именно в Буджаке, получив название Белгородской орды» (*317*, 148). В начале XVII в., при мурзе Кан-Темире, Белгородская орда стала орудием борьбы Оттоманской империи против непокорных крымских ханов (*322*, 491 сл., 510 сл.).

Все эти ногайские племена находились в номинальной зависимости от крымских ханов вплоть до русского завоевания Крыма и таврических степей.

С другой стороны, на востоке уже в годы княжения Исмаила обособилась часть Ногайской орды, кочевавшая между Эмбой и Сырдарьей, в ближайшем соседстве и соприкосновении с казахами. Здесь был удел (юрт) Ших-Мамая, как о том свидетельствует уже Герберштейн. Орда эта получила в дальнейшем название *алты улы* (букв. «шесть сыновей») от стоявших во главе ее шести сыновей Ших-Мамая («Шесть братов Шихмамаевы дети») (*293*, ч. X, 61; ср. *168*, 29 и прим. 2). «А Шихмамаевы дети Касаймирза с братьею кочуют на реке Сыре к Казацкой орде, ибо к Волге их Юсуф-князь кочевать не перепустил», — так доносил служилый татарин Кадаш Кудинов, приехавший в Москву из Ногайской орды 26 ноября 1549 г., вскоре после смерти Ших-Мамая (*293*, ч. VIII, 201). После убийства Юсуфа Ших-Мамаевы дети неоднократно выступали против Исмаила. Кочуя за Эмбой, они сохраняли независимость и отказывали в подчинении ногайскому князю: «Да племянники ж мои от нас отстали ныне за Яиком, а приложилися к Казатцкому Царю, со мною завоевалися, да надо мною времени ищут», — жаловался Исмаил царю в июле 1557 г. (*293*, ч. IX, 283).

Движение ногайских улусов на восток, в казахские степи, особенно усилилось в годы голода и разрухи (1557—1559). «В своем дальнейшем продвижении в среднеазиатские степи, — пишет

историк П. П. Иванов, — ногаи должны были в конце концов столкнуться с казахами, переживавшими во второй половине XVI века эпоху политического подъема» (*168*, 30). В это время, при хане Хак-Назаре, восстановившем былое могущество Казахской орды, территории от Эмбы до Аральского моря и Сырдарьи снова находятся под контролем казахов (*172*, 118—119). В 1569 г. московский посол Семен Мальцов, посланный в Ногаи к князю Урусу, сыну Исмаила, описывал «Казатцкие орды Акназара Царя и Шигая Царевича и Челыма Царевича, а с ними 20 Царевичев приход. . . на Нагаи, и бой» (*183*, т. IX, прим. 245). В 1577 г. московские гонцы, приехавшие из Ногайской орды, сообщали, что Хак-Назар совершил набег, на этот раз на кочевья Ак-мирзы и Бек-мирзы, сыновей Ших-Мамая, и угрожал князю Тинехмату захватить его владения между Яиком и Волгой.

«Да сказывал, Государь, татарин Асан Иллибабаев, что приходили сее весны Казачьи [т. е. Казахской] орды люди на Акмирзу да на Бек-мирзу, а у них отогнали многия стада, да у них же взяли пять человек. И они, Государь, отпустили пятого человека к Тинехмату-Князю и к Урус-мирзе, и велели им говорити, что де царь наш Акак-Назар [Хак-Назар] с Царем и великим Князем в миру и с Таксицы [Ташкентцы] и с Юргенцы в миру же, а нашему де Царю Акак Назару вас воевати, по Яике и по Волге не дать кочевати. . .» (*293*, ч. XI, 186; ср. *84*, ч. II, 333—337).

Однако еще в 1604 г., при Борисе Годунове, «алтаульский улус» (как и «улус Казыев») рассматривался в русской дипломатической переписке как самостоятельная орда, не подчиненная ни казахам, ни Москве, ни князю Больших Ногаев Иштереку. «Третий Ногайский Улус, именуясь Альтаульский, занимал степи в окрестностях Синего моря, или Арала, и находился в тесной связи с Бухарией и со Хивою: Иштерек должен был также склонять его Мурз к подданству Российскому» (*183*, т. XI, 51).

Дальнейший распад Ногайской орды способствовал присоединению отдельных, вероятно, довольно многочисленных, ногайских улусов к Казахской орде и смешению их с казахами. «При таких условиях, — пишет П. П. Иванов, — массовое организованное передвижение в Среднюю Азию ногайских улусов должно было смениться разрозненными переходами отдельных незначительных групп, присоединившихся к казахским родам и действовавших заодно с ними. Этот процесс перехода к казахам носил, по-видимому, весьма значительные размеры, особенно усилившиеся после гибели одного из важнейших ногайских князей Орманбета (внука Исмаила) в конце XVI века» (*168*, 30—31).

Восточная группа ногайских улусов, которой управляли сыновья Ших-Мамая, «алтыульцы», растворилась, по-видимому, в составе казахов так называемого «младшего жуза», владения которого простирались впоследствии от Яика и Эмбы до Иргиза и Аральского моря, охватывая земли, когда-то населенные но-

гайцами. Первоначально младший жуз носил название Алшын — «по имени племени алшын, ранее входившего в состав ногайского улуса» (*172*, 146).

Понятно, что именно здесь, на территории младшего жуза, в Западном Казахстане сложились и сохранились казахские эпические сказания о ногайских богатырях.

Глава III. СЛОЖЕНИЕ КАЗАХСКО-НОГАЙСКОГО ЭПОСА

1

Разыскания в области «Ногайских дел» раскрывают нам исторические основы казахско-ногайского эпоса и пути развития эпического предания.

Мы уже говорили, что эпос о Нуреддине менее всего историчен. Своим возникновением он обязан потребности в генеалогической циклизации. Нуреддин жил в памяти ногайцев как сын и наследник Идиге, родоначальник ногайских князей, и как герой эпического сказания об Идиге — убийца Тохтамыша, участник феодальной междоусобицы в Золотой Орде (в представлении эпоса — среди «ногайского народа»). В этой части память о нем основывается на исторической традиции. Напротив, войны Нуреддина с калмыками, кызылбашами и народом «ындыс» (индусами), их шаблонные богатырские подвиги не имеют традиционного содержания и не только находятся в противоречии с историей, но плохо согласуются и с эпосом об Идиге. Содержание варианта Муруна-жырау и записи проф. Васильева совершенно различно. В обеих версиях повествование о воинских подвигах Нуреддина является как бы прологом к сказанию о Муса-хане и его сыновьях и продиктовано желанием сказителей (или их учителей), восполнив генеалогический пробел между Идиге и его потомками, удовлетворить интерес слушателей к личности этого легендарного героя и дать сыну Идиге и отцу Муса-хана самостоятельную роль в генеалогическом цикле.

Эпические сказания о Муса-хане гораздо богаче историческим содержанием. Правда, в версии Муруна-жырау шаблонный рассказ о войнах с калмыками также оттеснил или перекрыл воспоминания о реальных исторических событиях княжения Мусы: его участие в войнах Шейбани-хана в Средней Азии и в борьбе с золотоордынским ханом Ахматом и его сыновьями. Но версия, записанная проф. Васильевым, выделяется своим реалистическим характером и, несомненно, отражает воспоминания о подлинных фактах и типичных бытовых отношениях. Правда, захват калмы-

ками волжских кочевий и запустение, вызванное их набегами, отвечают историческим отношениям более позднего времени (начала XVII в.). Борьба же за пастбища между самими ногайцами (Муса-хан и Казтуган), переселение в нарынские степи, голод, вызванный жутом, обнищание («безлошадные», которые не могут кочевать без помощи хана) — все эти картины народной жизни прошлого отличаются большой исторической правдивостью, хотя и не могут быть проверены в своих фактических деталях. Такой же реалистический характер имеет и рассказ о пленении Мусы калмыками и об освобождении его Жангбыршы-батыром.

В варианте Васильева Жангбыршы — не брат Муса-хана, а его батыр и боевой товарищ. Его характер человека неспокойного и неуживчивого, порвавшего со своим родом, профессионального воина (батыра), его бедность и «казачество» соответствуют известиям о нем в русских летописях и дипломатической переписке, которые знают мурзу Ямгурчи, брата Муса-хана, как человека воинственного, немирного и неверного, постоянного предводителя грабительских набегов ногайцев на «государевы окраины».

Наиболее богато историческим содержанием сказание об Ораке и Мамае, в особенности в большом варианте сказителя Нуртугана. Из исторических участников семейных распрей между сыновьями Мусы эпическое предание, как уже было сказано, сохранило имена Мамая (Ших-Мамая), Орака, Исмаила, Тел-Агыса (Агыша, сына Ямгурчи); в эпизодических ролях, притом не во всех вариантах, выступают также Алшагыр, Сыйдак и реже других — Сары Жусуп (Юсуф).

Исторические междоусобицы в Ногайской орде, происходившие между сыновьями, а потом и внуками Мусы, начались, как мы установили, сразу же после его смерти (ок. 1507 г.) и закончились только со смертью Исмаила (1563), т. е. продолжались без малого 60 лет. Сперва борьба велась между старшим сыном Мусы, князем Шихимом, и его братьями во главе с Алчагиром, старшим сыном от второй жены; Шихим погиб в Астрахани в 1520—1521 гг. В событиях 1523 г., когда был убит крымский хан Магмет-Гирей и его сын, царевич Батыр-Гирей, Ших-Мамай выступает в союзе со своим двоюродным братом Агышем; но вскоре после этого мы узнаем о распре между ними, в которой Агыш ищет поддержки крымцев. В 1536 г. происходит столкновение между князем Шейдяком и семьей Агыша, а в дальнейшем — между Шейдяком и Ших-Мамаем, которого поддерживают младшие братья, Юсуф и Исмаил. В результате Ших-Мамай в 1548 г. становится князем, но уже в следующем, 1549 году ему наследует Юсуф. Около этого времени, при неизвестных обстоятельствах, погиб сын Алчагира Урак. В начале 1550-х годов происходит борьба между Юсуфом и Исмаилом, связанная с решающим вопросом — внешнеполитической ориентацией Ногайской орды, с Казанскими и Московскими

делами. В 1554 г. Исмаил, заключив союз с Москвой, вместе со своими племянниками Касаем, старшим сыном Ших-Мамая, и Арсланом, сыном Кошума, убивает Юсуфа. С воцарения Исмаила начинаются кровопролитные распри между ним и его племянниками и внучатыми племянниками, сыновьями Юсуфа, Ших-Мамая, Кошума, Уразлы (сына Шихима) и с сыном Урака Казы. Эти междоусобицы приводят Ногайскую орду к полному упадку и разорению и прекращаются только со смертью Исмаила (1563), которому наследуют его сыновья. Однако и между потомками Исмаила, мурзами Тинехматовыми и Урусовыми, возобновляются кровавые столкновения, заполняющие все последнее двадцатилетие XVI в.

Кровавые события этой долголетней феодальной распри стоили жизни многим представителям мангытского княжеского рода, и задолго до появления на исторической сцене Исмаила борьба между братьями и убийство родичей становятся в этих междоусобицах почти обычным явлением. Однако из всей цепи перечисленных событий в народной памяти ярче всего отразилось убийство Юсуфа Исмаилом, несмотря на то что самое имя Юсуфа, который, как было указано выше, не пользовался особой популярностью среди ногайцев, в эпосе не сохранилось. Именно это трагическое столкновение между братьями, послужившее началом ожесточенной борьбы между Исмаилом и членами семьи, сделалось центром кристаллизации эпического сказания, в котором братоубийца Исмаил как героический злодей становится главным действующим лицом.

Имена других участников убийства Юсуфа, Касая и Арслана, при этом забываются, как и имя самого Юсуфа; их историческая роль в последовавших событиях была слишком незначительна по сравнению с ролью и личностью Исмаила.

Мы говорили уже о социальных причинах этих феодальных междоусобиц и о тех внешнеполитических отношениях, которые имели решающее значение для их развития. В народной памяти все случившееся отложилось только как несправедливая и пагубная семейная распря, вызванная честолюбивым стремлением младшего брата (точнее, сына младшей жены) захватить власть, которая по родовому праву принадлежала его старшим братьям. Политические причины распри — отношения с Москвой, Казахские и Астраханские дела — оказались забытыми: они с течением времени утратили остроту и актуальность, да и никогда, по всей вероятности, не были известны и понятны широким массам. Эпос осуждает Исмаила не как друга Москвы или «изменника родины», а как честолюбца и интригана, предприимчивого и коварного, пренебрегающего запретами патриархально-родовой морали ради удовлетворения своих личных, эгоистических, корыстных интересов. Такой взгляд на Исмаила проскальзывает уже в тех высказываниях ногайских людей, на которые ссылается рус-

ский посол Елизар Мальцов: Исмаил — «не юртной человек», племянники враждуют с ним, потому что «кровь прошла у них»; Юнус заверяет посла, что неверно, «будто Смаиля [он] выгнал Царя для великого Князя» [т. е. из-за его дружбы с Москвой]. «Мы дей его выгнали за его неправду, что он отца нашего убил. . .».

На Исмаила (как на Бориса Годунова в драме Пушкина) возлагалась ответственность за все несчастья, постигшие ногайцев в годы его княжения: за кровавые братоубийственные распри, за всеобщее нестроение, обнищание и голод, за окончательный распад Ногайской орды.

Уже в начале междоусобицы, при первом боевом столкновении между сторонниками Юсуфа и Исмаила (конец 1554 г.), кроме самого князя Юсуфа были перебиты многие члены княжеской семьи и соратники обоих братьев. Напомним слова летописи: «Самого [Юсуфа] убили и детей его и племянников многих побили и остальных выгнали; а людей ногайских на обе стороны многое множество побито: как и стала орда Ногайская, такой падежи над ними не бывало». В последующих стычках между дядей и племянниками при разных обстоятельствах погибли убийцы Юсуфа — сын Мамая Касай-мурза и сын Кошума Арслан-мурза, далее — сын Юсуфа Ак-мурза, убитый сыном Исмаила Тинехматом, и сын Исмаила Кулбай-мурза, перешедший на сторону крымцев. Ходили слухи о гибели другого сына Юсуфа, Али-мурзы, будто бы убитого Исмаилом. В плен были взяты и отосланы в Москву сыновья Юсуфа — Юнус, Ибраим и Эль-мурза, сыновья Уразлы — Булат-мурза и Бобеиз-мурза. Добровольно отъехали в Москву сыновья Уразлы во главе с Айса-мурзой и Тохтар-мурзой и, повидимому, дети Кошума. Многие мирзы были выбиты из своих улусов и стали «казаками».

Убийство Юсуфа и дальнейшая кровавая борьба между Исмаилом и его племянниками представляет историческую основу сказания об Ораке, Мамае и Исмаиле, однако не столько в смысле отдельных частных фактов, отразившихся в эпическом повествовании, сколько как его реальный общий исторический фон. Напомним мрачную картину всеобщего распада, особенно в голодные 1557—1559 годы, которую рисуют уже известные нам донесения русских дипломатических агентов: «А нагаи, Государь, изводятца, людей у них мало добрых». «Земля, Государь, их пропала, друг друга грабят». «Нынеча, Государь, у них нестроение великое, грабежи меж себя и татьба необычайная». «А ногаи, Государь, все пропали, немного их с Исмаилом осталось, да с детьми. Да и те в розни, дети Исмаила не слушают. . .».

Большой вариант «Орака и Мамая» дает наиболее полную картину семейной распри в доме Муса-хана. Однако такая полнота отнюдь не свидетельствует о большей древности этого варианта и может быть результатом позднейшей циклизации первоначально самостоятельных сказаний. В сюжетном отношении

большой вариант состоит из трех эпизодов, объединенных общей темой борьбы Исмаила за власть: 1) распря Исмаила и его братьев с Тел-Агысом; 2) убийство крымских царевичей и смерть Мамая; 3) убийство Орака. Этому предпосылается завязка — рассказ о смерти Мусы, его завещании и о приключениях Исмаила, мотивирующих его решение бороться за власть. Основная тема перебивается шаблонными эпизодами походов Орака на калмыков и событиями, связанными с жутом и откочевкой ногайцев в Каракумы.

Распря сыновей Мусы с Тел-Агысом, сыном Жангбыршы, является также содержанием поэмы «Тел-Агыс», но мотивируется здесь совершенно иначе, чем в «Ораке и Мамае». В большом варианте эта распря вызвана интригами Исмаила, в «Тел-Агысе» — любовью героя к дочери Мамая, которую он берет без калыма как вторую жену. В обеих поэмах сыновья Мусы приглашают Тел-Агыса на пир с коварным умыслом убить его. В «Ораке и Мамае» его спасает брат его Кюнеке, в «Тел-Агысе» герой умыкает свою возлюбленную и спасается в Крым. Ссора Агыша с Ших-Мамаем и его братьями (вскоре после убийства крымского хана Магмет-Гирея в 1523 г.) и его сношения с Крымом подтверждаются историческими источниками, однако причины этой ссоры, можно думать, были политические, а не романические, как в народном предании. Эпос об Агыше сохранил воспоминание о его двойственном отношении к Ших-Мамаю и крымцам: то он связан с Мамаем старой боевой дружбой отцов, Мусы и Жангбыршы, то он враждует с сыновьями Мусы и ищет поддержки у крымцев.

Об участии Исмаила в событиях 1523—1524 гг. мы ничего не знаем. В «Тел-Агысе» Муруна-жырау он как старший занимает примирительную позицию в отличие от горячего и не склонного к компромиссам Казы. Напротив, в варианте Айсы Байтабынова Исмаилу принадлежит инициатива враждебных действий против Тел-Агыса: он ссорит его с сыновьями Мусы из-за дочери Ших-Мамая, а также с братом его Кюльке (в «Ораке и Мамае» — Кюнеке). Сопоставление этих двух вариантов наглядно показывает общую тенденцию развития эпоса: зачинщиком каждой семейной распри в доме Мусы становится Исмаил. Введение Исмаила в этой роли притянуло первоначально самостоятельное сказание о Тел-Агысе в широкие рамки эпоса «Орак и Мамай». Подтверждением такой догадки могут служить ногайские варианты этого эпоса, обычно более близкие к истории, в которых эпизод с Тел-Агысом отсутствует.

Рассказ об убийстве Мамаем и его братьями крымских царевичей Батыр-хана и Палван-султана отражает исторические события 1523 г.: кровавую расправу, учиненную Ших-Мамаем и Агышем над их союзниками, крымским ханом Магмет-Гиреем и его сыном царевичем Батыр-Гиреем, в Астрахани. В народной памяти сохранилось представление о коварном, предательском характере убий-

ства (в эпосе — во время охоты, на самом деле — на пиру) и о родственных и дружеских отношениях между ногайскими вождями и Гиреями (матерью Мухаммед-Гирея действительно была ногайская княжна, жена Менгли-Гирея, известная Нур-Салтан); но личные, родовые и семейные отношения между героями и здесь полностью оттеснили политическую сторону борьбы между ногайцами и Крымом. Участие Урака в этих событиях возможно, но не доказано; как главный герой эпопеи он выступает в роли, которая в исторических источниках отводится Агышу, главному инициатору кровавой расправы с крымцами. Руководящее участие в этих событиях Исмаила весьма сомнительно: оно и в данном эпизоде подсказано лишь общей тенденцией эпоса — представить его главным виновником всех семейных раздоров и междоусобиц.

Смерть Мамая представлена в большом варианте как наказание свыше за ложную или двусмысленную клятву. В других вариантах Мамай переживает Орака и остается жить до глубокой старости. Согласно историческим источникам, они умерли почти одновременно: Ших-Мамай в глубокой старости в 1549 г., Урак, по-видимому, несколько раньше (вероятно, около 1548 г.).

Рассказ об убийстве Орака по наущению Исмаила является центральным событием эпоса. Трагический характер гибели непобедимого молодого героя как жертвы предательства, симпатия к нему сказителя и его аудитории, сказочный мотив условной уязвимости (Орак может быть убит только собственным мечом) — все это в известной мере напоминает убийство Зигфрида в «Нибелунгах». Можно считать, что исторический Урак был действительно убит какими-то «казаками», может быть, из своих же ногайцев. Но участие Исмаила в этом убийстве ничем не доказано, хотя, по некоторым косвенным данным, о которых было сказано выше, оно не исключается. Во всяком случае народная молва, как о том свидетельствуют и ногайские варианты эпоса, без колебаний приписывала убийство Орака Исмаилу. Можно думать, что в какой-то степени в этом отразилось и воспоминание об убийстве Юсуфа — событии, в историческом отношении гораздо более значительном.

Имя убийцы Орака Калу (или *Кăлӱ*) не засвидетельствовано в исторических документах, но оно созвучно имени брата Орака, Келмамета. Калу является убийцей Орака и в ногайской эпической традиции.

Исторический Урак, сын Алчагира, был не братом, а племянником Мамая и Исмаила, но по своему возрасту как сын одного из старших сыновей Мусы он был, вероятно, немногим моложе Юсуфа и Исмаила. В дипломатических источниках вместе с ним упоминается (в 1516 г.) его брат Мамай (*266*, т. II, 292; см. выше, стр. 4[illegible]2) — обстоятельство, которое могло способствовать смешению с Ших-Мамаем. В 1530-х годах Урак выступает в дипломатических документах рядом с сыновьями Мусы, князем Шей-

дяком, Ших-Мамаем, Юсуфом, Исмаилом, как равноправный «молодой мурза», владетель своих улусов. Был ли он до этого времени, в 1520-х годах, после ранней смерти своего отца Алчагира, связан с Ших-Мамаем как его батыр, об этом источники ничего не говорят.

Другой вариант убийства Орака, обычно предпосылаемый истории Карасая и Казы, имеет позднейшее происхождение. Меч, протянутый с коварным умыслом поперек входа в юрту, представляет мотив народной сказки, в которой злые братья калечат таким образом сказочного героя, отнимают у него невесту и добычу и оставляют умирать в степи. Историческое предание в этом варианте перерастает в фольклор.

Фольклорные черты в сказаниях о ногайских богатырях вообще немногочисленны: как эпос феодальной эпохи «Орак и Мамай» воспроизводит историческое прошлое с большой трезвостью, разумеется, в свете верований и суеверий, тяготеющих над сознанием сказителя и его аудитории.

К подобным фольклорным представлениям относится, например, традиционный мотив магической неуязвимости героя. Такой неуязвимостью отличается Муса-хан: стрелы и мечи врагов проникают сквозь его боевую одежду, но не касаются его тела. Неуязвим и Мамай: враги берут его в плен, но убить его не могут, так как мечи и стрелы его не берут. В «Плаче Кара-улёк» говорится, что вражеские пули осыпаются с его одежды, «как овечий помет» (*272*, 69). Орак может быть убит только своим собственным чудесным мечом, наследием отца. Тайну эту жены Мамая сообщают Исмаилу, выведав ее у своего мужа.

Богатырский крик героев среднеазиатского эпоса наводит ужас на врагов: услышав его, они обращаются в бегство или замертво падают с коней. Богатырский крик Орака обладает магической силой: летом он вызывает дождь, зимою — снежный буран. Этот мотив связан с распространенными среди тюркоязычных народов шаманистскими представлениями о заговаривании погоды. Реальные исторические воспоминания о тяжелом бедствии, постигшем ногайцев во времена Исмаила, о жуте и голоде, объясняются в эпосе этим фольклорным мотивом — семидневной снежной бурей, вызванной богатырским криком Орака.

Героя в поединке с врагом-великаном поддерживают духи предков («арвах»), почитание которых играло важную роль в мусульманских верованиях казахов (*80*, 275; *241*, 24—28). Ар является в минуту опасности на зов Орака в образе змея («аз хара»), обвивающего его тело, и обращает в бегство испуган врага.

Чудесная сила героя объясняется представлениями «симп ческой магии». Мать Мамая, Кара-улёк, когда носила в утр своей сына, питалась львиным мясом, поэтому сила Мамая б подобна силе льва («Плач Кара-улёк» — *272*, 69). Точно так

мать Эдиль-хана Ак-Толкын («Карасай и Казы», вариант Байтабынова), будучи беременной, почувствовала «непреодолимое желание» съесть сердце семиглавого дракона. Мотив этот повторяется в ряде произведений среднеазиатского эпоса — в казахской былине «Шора-батыр» (*259*, 89), в киргизской эпопее «Манас» (см. выше, стр. 36).

Сказочный характер имеет рассказ о чудесной невесте Орака — одноглазой, однорукой, одноногой и паршивой, которая родит ему богатырей. Для народной сказки характерно, что мнимое уродство обличия или одежды скрывает магическое избранничество, необходимое для осуществления заветной цели.

Фольклорные черты наличествуют и в образе «героического злодея» Исмаила. Реальные, человеческие мотивы зависти и недоброжелательства сына младшей жены, нелюбимого, искалеченного и обделенного отцом, к его прославленным и преуспевающим старшим братьям получают дополнительную фольклорную мотивировку в демоническом происхождении коварства и хитрости Исмаила, в его семилетнем пребывании под землей, где он «выучился мудрости пери» и откуда он вышел похожий на дьявола, обросший волосами и с длинными когтями. Сам Муса-хан предсказывает грядущую судьбу своих детей; вообще вера в знамения и вещие сны и символическое их истолкование характерны для эпоса, как и для породившего его общественного быта народа.

Следует добавить, что хотя в эпосе подвергается осуждению с точки зрения патриархально-родовой морали братоубийца Исмаил как главный виновник семейной распри, однако и добродушный и покладистый Мамай, и смелый, горячий, часто несправедливый Орак не исключаются из этого осуждения. Хотя убийство родича и боевого товарища Тел-Агыса и задумано братьями по наущению «злодея» Исмаила, совершить его берется батыр Орак при молчаливом попустительстве хана Мамая; так же совершается убийство других родичей сыновей Мусы, крымских царевичей, причем Мамай несет заслуженное осуждение и наказание свыше за свое предательство и ложную клятву. Богатырский крик удалого Орака становится причиной жута, страшного народного бедствия, и сам он первый из оскорбленного самолюбия и гордости грозит убить своего приемного брата Матрешку, откочевавшего вместе со всем народом от хана и его семьи. Можно сказать, что народ со страхом и молчаливым осуждением глядит на кровавые распри своих феодальных властителей, которые в эпосе, как и в истории, становятся причиной тяжелых дней, наступивших в княжение Исмаила.

Интерес, проявляемый аудиторией сказителя к судьбе народного героя, становится причиной разрастания его эпической биографии, которая пополняется новыми, нетрадиционными эпизодами. Такие новые эпизоды биографии Орака, еще не получившие

общего распространения, содержат «Орак и Мамай» Муруна жырау и поэма «Орак и Тагай-батыр».

Вариант Муруна-жырау представляет рассказ о героическом детстве будущих прославленных богатырей. Его источником является хорезмско-туркменская воинская повесть «Юсуф и Ахмед» (или «Боз-оглан»), распространенная по всей Средней Азии в форме широко популярной народной книги («кысса»). Пленение братьев в зиндане хана-язычника, встреча в темнице со старцем, товарищем по заключению (у Муруна-жырау он носит имя одного из героев народной книги — Боз-оглан), любовь и помощь ханской дочери, навещающей пленников, ласточка, посланная из темницы с вестью на родину, состязание в пении с придворным поэтом хана, когда богатырь смело восхваляет свою родину и угрожает врагу, освобождение пленников как награда за песню, возвращение на родину и окончательная победа над врагом — все эти мотивы истории Юсуфа и Ахмеда были перенесены Муруном (или одним из его учителей) на Орака и Мамая.

В поэме «Орак и Тагай-батыр» пополнение эпической биографии ногайского богатыря происходит за счет других эпических сказаний казахов. Тагай происходит из рода Кобланды-батыра и подобно своему врагу, калмыцкому хану Кёбыкты, упоминается в эпосе о Кобланды. Центром распространения этого эпоса, как и сказаний о ногайских богатырях, является Западный Казахстан. Легендарная могила Кобланды находится недалеко от Илецка (*184*, 93). В боях между крымскими и ногайскими богатырями в «Тел-Агысе», как и в походе Карасая и Казы для освобождения Эдиль-хана, Кобланды-батыр обычно выступает в числе сорока ногайских богатырей, объединяющих и другие имена героев казахского эпоса.

Историческим лицом является и сын Орака Казы, тогда как имя его брата и соратника Карасая не засвидетельствовано историческими документами, хотя прочность фольклорной традиции (в частности, в ногайских исторических преданиях) заставляет предполагать, что оно также имеет историческое основание. В богатырской сказке, как и в героическом эпосе, сын убитого героя выступает прежде всего как мститель за отца: это — обычная цель его первой богатырской поездки, совершаемой в юном, иногда даже в младенческом возрасте. Можно было бы ожидать подобного завершения и в цикле сказаний о междоусобных распрях сыновей Мусы: убийство Орака требовало отмщения, как по старинному родовому праву, так и по законам эпоса, который в своем оптимизме обычно не терпит неотмщенного преступления. Однако сказание об Ораке и Мамае не имеет такого художественного разрешения: близость к реальной исторической действительности воспрепятствовала развитию эпического сюжета в противоречии с этой действительностью. Народ, очевидно, помнил, что Исмаил умер в старческом возрасте, победив своих противников,

и что наследовали ему его сыновья. Большой вариант «Орака и Мамая» остался недописанным за смертью сказителя Нуртугана. Сказитель говорит, что с воцарением Исмаила наступили для ногайцев тяжелые времена. Но сказание о сыновьях Орака, Карасае и Казы, также не содержало рассказа о мести Исмаилу и получило развитие в новом направлении, независимо от истории сыновей Мусы.

Обе версии этого сказания рассказывают о первом выезде юных богатырей, которые уже в отроческом возрасте достойны славы своих отцов: типичный сюжет эпических сказаний о «младших богатырях», сыновьях прославленного народного героя. Карасай и Казы освобождают пленного Ших-Мамая, заменившего им отца, а по другой версии — Эдиль-хана. Поэма прочно сохранила весьма характерную историческую подробность: сыновья Орака вырастают изгоями, лишенными своего удела, в нищете, которая изображается самыми яркими красками. По-видимому, это соответствует историческим данным о годах «казачества» молодого Казы. Подвиги его в войнах с калмыками являются шаблонными воинскими эпизодами. Но рассказ о пленении Эдиль-хана имеет историческую основу.

Историческим прототипом Эдиль-хана был крымский царевич Эдиль-Гирей, брат хана Мухаммед-Гирея II, который в 1583 г. командовал вспомогательными крымскими войсками, участвовавшими в неудачном походе турецкой армии против Персии. В начале этой кампании «Адиль-Гирей был взят в плен, а потом и убит персиянами за его любовную интригу с сестрою и женою персидского шаха». Судьба Эдиль-Гирея, как сообщает историк Крыма проф. В. Д. Смирнов, «очень подробно описывается всеми турецко-татарскими источниками» (*322*, 438).

Исторический Казы был союзником крымского хана Девлет-Гирея, но в походе 1583 г. он участвовать не мог, так как его уже не было в живых (он погиб в 1577 г.). Ногайские варианты эпоса, как будет показано дальше, гораздо ближе к истории. Казахские сохранили лишь отдаленный отголосок исторического предания: Эдиль-хан сделался ногайцем, его враги — калмыками, а молодой богатырь Казы — его освободителем из калмыцкого плена.

Как результат дальнейшего сближения и циклизации первоначально не связанных по своему сюжету исторических сказаний следует отметить проникновение Исмаила в своей обычной роли эпического злодея и коварного советника в некоторые варианты «Карасая и Казы», записанные от сказителя Айсы Байтабынова. В «Ораке и Мамае» Исмаил толкает Мамая на предательство, имеющее последствием кровавую распрю с калмыками. В «Карасае и Казы» того же сказителя он подбивает ногайцев покинуть молодых богатырей, выезжающих в боевую поездку против этих врагов.

Мусульманские религиозные представления мало отразились в эпических сказаниях этого цикла, как, впрочем, и в других произведениях казахского народного эпоса, за исключением позднейших «народных романов» книжного происхождения. Неоднократно указывалось, что официальное мусульманство, по крайней мере до XIX в., имело лишь поверхностное влияние на обычаи и верования казахских народных масс, остававшихся в сущности в своей более глубокой основе языческими, шаманистскими (*80*, 8—36; *212*, 52 сл.; *241*, 22—23; *280*, 81; *172*, 157—158). «Мусульманство среди народа неграмотного, без мулл, не могло укорениться, но оставалось звуком, фразой, под которым скрывались прежние шаманские понятия», — пишет этнограф-казах Валиханов (*80*, 9). «Двоеверие, т. е. соединение идей и представлений религий феодального общества и общества родового — ислама и шаманства, — отличительное свойство народного мировоззрения в ту пору», т. е. в XVI в. (*172*, 157).

Призвание богатырем на помощь своего святого (Баба-Туклас), в образе которого, впрочем, достаточно ясно просвечивает предок-покровитель, и массовое обращение в ислам побежденных «неверных» (*капыров*), калмыков и кызылбашей, представляют едва ли не наиболее яркие проявления мусульманской идеологии эпоса.

Мы отмечали уже несколько раз, что воинские эпизоды эпоса, связанные с борьбой против калмыков, носят чрезвычайно шаблонный характер, обличающий их позднейшее происхождение. В отдельных случаях можно, разумеется, предполагать нали е более древнего слоя героических преданий, перекрытого в д - нейшем универсальной калмыцкой темой. Борьба Орака в п е Муруна-жырау с калмыком Огуз-ханом на горах Огузтау - хранила, может быть, воспоминания о борьбе между кыпча и огузами (XI в.). С другой стороны, рядом с повестью «Бо лан», использованной сказителем в первой части той же по имена эти могут указывать на взаимодействие с туркмен средой, вполне допустимое именно в районе Мангышлака, от происходит сказитель.

Другие имена калмыцких ханов и батыров, как Козан-хан, Караман, Темир-хан, Батыр-хан и др., имеют в казахском эпосе совершенно шаблонный характер и встречаются, без всякого исторического основания, в любых сочетаниях, в частности первые два — в уже названной поэме «Кобланды-батыр». Имя Хандыкерь, как мы видели в переписке ногайских князей и мурз, представляет титул турецкого султана (Худавендигяр, — *Ред.*). Имя хана кызылбашей в «Нуреддине» Шабас представляет, вероятно, искажение исторического имени знаменитого персидского шаха Аббаса I (Ша-Аббаса); анахронистический характер его сочетания с Нуреддином самоочевиден (годы правления Аббаса I — 1585—1628).

Калмыцкий хан Аюке известен из истории как современник и союзник Петра I, но это не делает хана, носящего его имя в большом варианте «Орака и Мамая», историческим персонажем; то же относится и к хану Са-Темиру, к которому прикрепилось имя, принадлежащее знаменитому завоевателю Тимуру (Шах-Темир), проникшее в казахский фольклор уже оторванным от истории из широко популярной поэмы о Тохтамыше и Идиге.

Подобное соприкосновение героических сказаний, принадлежащих в сознании сказителя и его слушателей к одному эпическому веку, — явление довольно обычное, в особенности в поэмах более позднего происхождения. Так, в «Карасае и Казы» в эпизодической сюжетной роли выступает старый батыр Ер-Кёкче, герой известной казахской богатырской сказки: его добровольный отказ от молоденькой сестры Карасая и Казы, проданной ему за боевого коня, напоминает аналогичный эпизод великодушного отказа старого богатыря Карт-Кожака от Ай-Жунус, возлюбленной побежденного им молодого Ер-Таргына. Казахские народные предания знают Асана-Кайгу как легендарного мудреца старого времени, искавшего путь в страну народной мечты — Жиделі-Байсын, а Сапра-жырау известен из эпоса об Идиге как ветхий старец, мудрый патриарх племени и вещий певец Тохтамыша и его предков, золотоордынских ханов: в «Тел-Агысе» оба они выступают в роли разумных мирных посредников между крымскими богатырями и сыновьями Мусы.

Оригинальный характер имеет в большом варианте «Орака и Мамая» имя и фигура Матрешки, усыновленного Мусою «раба», вернее, сына его от иноплеменной (русской) пленницы. В личности этого полурусского брата сыновей Мусы нет ничего фольклорного, и она связана с наиболее реалистическими, бытовыми эпизодами эпоса: с картиной жута, сохранившегося надолго в народных воспоминаниях, с откочевкой ногайцев под его предводительством в Каракумы (вероятно, первоначально под этим названием разумелась не среднеазиатская пустыня, а степь, лежащая к северу от Терека, в районе позднейших ногайских кочевий), с рассказом о тяжелых лишениях, которые переживают Орак и Мамай, покинутые своими улусами. Неожиданность появления этой демократической фигуры в казахском героическом эпосе и полное отсутствие фольклорной стилизации в ее трактовке позволяют предполагать, что народ сохранил здесь память о реальном лице того времени, которое, по скромности своего общественного положения, не оставило следа в исторических документах. Отношение сказителя к этому «незаконному» брату сыновей Мусы лучше всего выражено замечательными словами Мамая, сумевшего на этот раз предупредить братоубийственную распрю, затеянную горячим и несдержанным Ораком: «Убить брата — это то же самое, что отрубить себе руку».

2

Сказания о ногайских богатырях сохранились не только у казахов, но прежде всего в фольклоре самих ногайцев, первоначальных создателей этого эпоса. Они дошли до нас в форме эпических песен-былин, с обычным для эпоса тюркоязычных народов чередованием прозаического рассказа и стихотворных, песенных партий, иногда в более свободной форме прозаических сказок или устных родовых преданий. Как самостоятельные версии известных нам исторических преданий они обычно ближе к исторической действительности и в этом смысле имеют существенное значение для восстановления картины происхождения и развития казахско-ногайского эпоса.

После завоевания русскими Крыма и причерноморских степей небольшие группы ногайских племен, постепенно переходившие к оседлости, сохранялись в степной части Крыма, на Северном Кавказе, в низовьях Ахтубы и в окрестностях Астрахани (*379*; *249*; *318*; *316*; *317*; *594*). Образцы ногайского эпоса и фольклора, записанные в последней трети XIX в., были опубликованы в оригинале в хрестоматии Османова и в издании В. В. Радлова (*261*; *296*, ч. VII); материалы, собранные тюркологом П. Фалевым в 1914—1915 гг., до сих пор остаются неопубликованными (*362*; *361*, 12, 32—36). В русском переводе или переложении ногайские предания включались в этнографическую литературу преимущественно конца XIX в. — труды Г. Ананьева, П. Головинского, Н. Семенова, П. Небольсина и др. (*19*; *108*; *318*; *249*). Караногайские народные предания, записанные Г. Ананьевым в низовьях Терека, образуют цикл, состоящий из трех частей: I) Тохтамыш и Идиге; II) Мирза Мамай; III) Адиль-хан Крымский (*19*, 1—38).

«После прекращения рода Чингиз-хана [т. е. ханов Золотой Орды] управление его ханством на реке Эдиль [Волге] перешло к Мамаю, сыну Муса-бия» — так начинается рассказ о мирзе Мамае.

У Муса-бия было две жены и 12 сыновей. Список их включает ряд исторических имен, известных из родословной Юсуповых и других источников, в том числе — не сохранившиеся в казахских сказаниях.

От первой жены — старший Сак-Мамай [Ших-Мамай], далее Сагим [Шихим], Али [?], Косым [Кошум], Досым [Досум], Исмаил, Юсуп.

От второй жены: старший Алчагир, затем Сидак [Шейдяк], Джанманбет [Джан-Ахмет], Явгашты [Джавкосты], Мамай [родословная Юсуповых также знает среди сыновей Мусы Ших-Мамая и Мамая-мурзу] (см. выше, стр. 432 [16]).

[16] Ср. в дипломатической переписке (*293*, VII, 332): «Шыйдяку Князю и Ших-Мамай мырзе, и Мамай-мырзе и всем Мырзам»; ср. еще — там же, 244, 294, 331 и др.

Ханом становится младший сын, Мамай: он родился «в местности Алабухата утром рано, когда показалась заря, и потому он человек был светлого ума и добродетельный», тогда как Досым и Исмаил «родились в Таш-буруне, во время кочевки аула вечером и потому были характера завистливого и злого».

Орак является сыном Алчагира. Мамай, которому мальчик понравился своей смелостью, взял его на воспитание и с разрешения брата усыновил его. За свою храбрость Орак был прозван Дель-Орак, что означает «бесстрашный Орак» (ср. употребление эпитета «Дели» при именах огузских богатырей — см. ниже, стр. 607).

Орак был любимцем Мамая. Однажды среди сопровождавшей богатырей дружины возник спор, кто сильнее, Мамай или Орак. Решили спросить простую женщину-поселянку, стоявшую с ведром у колодца. Женщина отвечала, что «хотя сам Орак и прославился как храбрый богатырь, но лишь благодаря Мамаю, который везде и всюду хвалил его и защищал», и что «Мамай стоит гораздо выше Орака».

Покорив народы, жившие на берегах Волги, Мамай решает завладеть крымским ханством и выступает в поход со своей дружиной. Приблизившись к ханской ставке, он вызывает крымского хана Палван-султана в свой шатер для переговоров. Орак предлагает дяде убить крымского хана. Мамай не согласен. «Нам совестно, — говорит он, — поступать предательски с гостем, который доверился нам». Тем не менее Орак не послушался Мамая: он догнал Палван-султана у горы Огузтау и убил его.

Мамай подозревал недоброжелательство к нему его сводных братьев, родившихся от первой жены Муса-хана, и часто жаловался на них Ораку. Однажды, когда он тяжело заболел и братья навестили его, он послал Орака вслед за ними — посмотреть, печалятся ли они или радуются. Орак, вернувшись, сообщил, что братья Мамая «по дороге обнимали друг друга, целовались и пели веселые песни». Мамай, умирая, завещал престол Ораку и советовал ему остерегаться своих лицемерных братьев и постараться избавиться от них, «в особенности же от злодея Исмаила».

После смерти своего названого отца «Орак с горя заперся в шатре и объявил, что лишит головы того, кто посмеет сказать ему, что Мамай умер». Проходит несколько дней, никто из собравшегося народа не решается войти в шатер Орака, наконец, один старик-мулла решается сказать ему, что наступило время хоронить покойника и что Орак прогневает бога, по воле которого умер Мамай. После торжественных похорон устраивается тризна, певцы по обычаю слагают песни в честь покойника. Два коротких эпических плача приведены у Ананьева. В одном из них между прочим говорится о победе Мамая над крымским ханом: «Ты убил Палван-султана Крымского, похитил жемчужнозубую красавицу ханшу и, женившись на ней, был примерным для нее

мужем. . .». В другом отмечаются его сношения с Москвой и подарки или дань, которую он привозил оттуда: «Ты и в Москве пользовался славой и с каждой поездкой возил оттуда тысячами золото».

Когда затем воцарился Орак, Исмаил решил низвергнуть и убить своего племянника, чтобы самому захватить власть. Он внушил одному родичу Орака, Калюву, «человеку очень недалекого ума», что тот — старший в роде и имеет право на престол. По наущению Исмаила Калюв убил Орака в мечети во время намаза. Когда он сообщил об этом Исмаилу, тот схватил лук и с криком бросился преследовать убийцу, но Калюв сумел бежать и нашел защиту у крымского хана.

После этого в Ногайской орде воцарился Исмаил.

У Орака было три малолетних сына: Карасай — четырнадцати лет, Казы — десяти лет и Ибас, бывший еще грудным ребенком. Исмаил напугал вдову Орака, убедив ее, что Калюв, найдя убежище у крымского султана, сумеет извести ее детей. Поэтому старших сыновей решили отправить к черкесам.

Когда Ибасу исполнилось двадцать лет, Исмаил отправил его навестить братьев и послал вслед за ним человека, который, назвавшись его братом Карасаем, в дороге убил его. Карасай и Казы нашли тело младшего брата, нагнали убийцу и отрубили ему голову.

Потом к черкесам по какому-то делу приехал из Крыма Калюв. Братья хотели тут же убить его, но Калюв, упав перед ними на колени, просил пощадить его, оправдываясь тем, что он был введен в заблуждение Исмаилом. При этом он обещал быть посредником между ними и крымским ханом. По совету Калюва хан действительно пригласил к себе Карасая и Казы, но братья не поехали, боясь предательства. Только когда хан принес присягу не наносить им никакой обиды, они поехали в Крым.

Тогда крымским ханом был Адиль-султан. Он ласково принял ногайцев, но решил сперва испытать их верность. У Карасая была отцовская сабля, «на клинке которой было написано, сколько ханов и мурз было убито Ораком». Адиль-султан попросил ее у Карасая. Тот с низким поклоном вручил ее хану. Хан, прочитав написанное, возвратил ее Карасаю. В другой раз Адиль-султан попросил Казы показать ему свою шапку, «приобретенную на Кубани». Казы, не снимая шапки, подошел к хану и преклонил голову до земли. После этих испытаний Адиль-султан стал относиться к братьям доверчиво и поклялся не мстить им за своих предков, убитых ранее ногайцами.

Карасай принял участие в походе Адиль-султана в Персию, о чем рассказывается в сказании об Адиль-султане.

Адиль-султан вступил на престол в юношеском возрасте. Турецкий султан, которому подчинялись тогда крымские ханы, желая погубить его, приказал ему совершить поход против персов,

которые убили его отца. Адиль-султан послал Карасая на разведку. Карасай, осмотрев расположение врага, посоветовал хану отказаться от похода, «так как крепости очень сильны и войска вооружены хорошо; притом климат страны очень жаркий и воды слишком мало». Хан не послушался благоразумного совета, который показался ему трусостью, и двинулся в поход. Сперва персы отступали, но, преследуя врага, Адиль-султан «по дороге завяз в непроходимое болото и с несколькими мурзами завяз в тине». Хан слышал голос искавшего его Карасая, но из юношеской гордости он не откликался, «говоря себе, что если он будет спасен Карасаем, то слух об этом унизит его».

Тем временем персы нашли Адиль-султана и, захватив его в плен, посадили в темницу. Здесь от излил свою жалобу в песне и вспоминал Карасая, призывая его отомстить врагам.

Между тем мать Адиль-султана, Данобике, увидела зловещий сон: ей снилось, будто все крымское ханство затоплено морем, а на двери дворцов навешены большие замки. Вскоре после этого вернулось войско с вестью, что Адиль-султан находится в плену. При встрече с Карасаем и другими мурзами мать Адиль-султана стала упрекать богатырей, что они не освободили своего хана и вернулись домой без него. «Потом стало известно, что персы выкололи глаза у Адиль-султана, отрубили ему руки и ноги и таким образом покончили с молодым крымским ханом».

Н. Семенов, автор этнографического очерка, посвященного «туземцам Северного Кавказа», в частности ногайцам, записывал «устные предания» аксаевских и костековских ногайцев на западном берегу Аграханского залива Каспийского моря (в низовьях Терека). Кроме большой хорошо сохранившейся песни о Тохтамыше и Идиге, состоящей, как все ногайские эпические повествования, из чередования прозаического рассказа и песен, Семенов записал в свободном переложении отрывок сказания о Мамае и Ораке (*318*, 392—393).

«По этим преданиям, был некогда очень умный и очень могущественный ногаец именем Мамай (сын Мусы) — слава и гордость своего народа. Мамай, благодаря уму и ловкости, захватил в свои руки золотой трон великих ханов Золотой Орды, потомков страшного Чингиз-хана, и из стана своего на реке Эдиль [Волге] стал распространять свою власть во все стороны. Как бельмо на глазу, стояли перед ним независимые от Золотой Орды владения крымского хана Батыр-хана. Но не надеясь захватить эти владения силою или просто подчиняясь свойству своего ума, он решился действовать хитростью. Взяв племянника своего Орака, прозвищем Делли, он отправился с ним в Крым к Батыр-хану — просить союза и помощи в войне с Московским царем Юваном [Иваном]. Не подозревая хитрости, Батыр-хан согласился вступить в союз и после отъезда Мамая немедленно выступил со своим войском

к стороне Волги, на соединение с его войском. Вместе с Батыр-ханом в поход отправился и единственный брат и наследник его Паливан-султан.[17] Мамаю только того и нужно было. Извещенный о приближении хана, он выехал к нему навстречу и затем уговорил его оставить войско и вместе с братом ехать к нему в шатер. Произошла пышная встреча и угощение союзников, а потом Мамай пригласил их играть с ним в шахматы. Во время игры Мамай сделал ход, имевший значение условного знака, и тогда племянник его Орак, не раздумывая долго, одним ловким ударом кинжала отрубил хану голову. За ханом той же участи подвергся и Паливан-Султан. Отделавшись таким образом от союзников, Мамай захватил Крымское ханство в свои руки и тотчас приступил к переселению части населения ханства в малолюдные тогда степи у подошвы Кавказских гор. . .».

В другом месте Семенов сообщает отрывок из песни об Ораке, которую во время народного праздника исполняет «известный певец». «Упрошенный другими, он приятным тенором тоскливо запел длинные строфы, произнося первую половину их громко и отчетливо, с возвышением голоса на некоторых словах, а вторую тише и медленнее, и заканчивая каждую строфу:

— Ты мой Делли[18]-Орак! Твой лук так натянут, что когда коснешься его, он издает звон. . .

— Брошенная тобою стрела пронизывает землю, раздробляет камни. . .

— Так имей же терпенье! Паливан-султан и Батыр-хан уже в нашем стане: погоди смущать их. . .

— Еще немного — и Крым со своими сорока таврами будет твоим. . .

— Если рассердится мой Делли — он взмахивает шашкой; если обратит врага в бегство — он спешит заградить ему дорогу. . .

— Дорога моего Делли выше дороги лебедя, крик его ужаснее крика аждага [дракона]. . .

— Видал ли ты, народ, видел ли Орака, подобного льву, — моего Делли, повалившего на землю могущественных ханов?. .

Так пел — грустил певец, унесшись мыслью в прошлое своего народа.

— Кто это Делли-Орак, старик? — спросил певца гость.

— Племянник Мамая.

— А сам Мамай?

— Известно, прежний хан ногайский. Орак был очень храбрый. . . — начал певец и рассказал предание о его подвигах» (там же, 410—411).

Согласно примечанию Семенова, «приведенные строфы взяты из ногайской эпопеи о Мамае и его сподвижниках».

---

[17] Ср.: Палван-султан, стр. 503. — *Ред.*

[18] Делли < дели, см. стр. 607. — *Ред.*

Относительно истории переселения ногайцев на Терек Семенов сообщает предание, согласно которому «они вышли из Крыма во времена передвижения крымских татар к Прикаспийским степям и первоначально осели на берегу Терека при слиянии этой реки с Сунжею. А что память им не изменяет, доказывается словами одной ногайской песни, в которой категорически утверждается, что при Мамае часть крымцев направилась к Тереку под начальством Бора-хана и что устроенный ханом юрт был назван по его имени (Бораган-аул)» (там же, 394).

Краткое сообщение Головинского записано со слов кумыкских ногаев, т. е. соседящих с ногайцами на нижнем Тереке кумыков, часть которых ведет свое происхождение от смешавшихся с кумыками ногайских родов (там же, 237). Как сообщает Головинский, «кумыкские ногаи, основываясь на своих преданьях, производят себя от Мамаевой орды.

У Мамая было несколько братьев. Из них больше других известен Алчагир, отец Дели-Урака, громившего под предводительством Мамая крымцев [вероятно, здесь подразумевается предание об убийстве крымских царевичей], и Измаил Хилечи, который, после смерти Мамая, не имевшего детей, коварством и заискиванием у русских князей сделался властителем Мамаевой орды.

Сыновья Дели-Урака, Карасай и Казий, опасаясь коварного Исмаила и крымцев, откочевали с своими улусами с Волги на Терек, заняли оба берега этой реки и протянулись до Каспийского моря. Но при крымском хане Адиль-Султане Карасай и Казий помирились с ним, признали над собой его власть и даже помогали ему в войне против персидского шаха Раббера [Аббаса].

От Карасая и Казия произошли все мурзы ногаев, живших по ту и по сю сторону р. Терек. При Девлет-Гирее, хане Крымском, когда пала Астрахань и на Тереке была поставлена первая русская крепость «Терки», ногаи эти признали над собою власть Ивана Грозного» (*108*, 314).

Н. Небольсин в «Очерках Волжского низовья» сообщил родословные предания юртовских татар, по происхождению ногайцев, осевших в дельте Волги около Астрахани. Родословная записана Небольсиным со слов старейшин племени, «по преданиям предков», и начинается с легендарных праотцов — Едигея (Идиге), который «провозгласил себя „бием" над Ногаями». «У Эдигея было два сына, получившие от отца звание „мурз": старший Нур-Адиль и младший Мансур. В то время как в Хорезме властвовал Барак-хан, Мансур-мурза сделал набег на Хиву, где и умер насильственной смертью, будучи ослеплен по повелению Барака. У Нур-Адиль-мурзы было двое сыновей: Оказ[19] и Акас. Последний умер бездетным; а у Оказа преемником власти над Ногаями сделался

[19] Ср.: Окас, стр. 435. — *Ред.*

Муса-Бий. У Муса-Бия было тридцать сынов; девятый из них Альчесмаиль [Исмаил], перессорив братьев между собой, лишил их влияния на народ и сам сделался главою над Ногаями. У Альчесмаила был сын Урус, и от него два внука, Ак-Сати и Дин-Арслан [Янараслан], а у Ак-Сати, чрез сына его Али и внука Казы, было потомство, которого отрасли частью перешли в христианство и вполне усыновились России в соответственном происхождению их благородном достоинстве, частью же остаются доныне Юртовцами. . .» (*249*, 54—55).

Юртовские татары происходят от Большой ногайской орды. По историческим документам, ими правили дети мурзы Тинбая, сына Исмаила (*251*, 56). Как сообщает Небольсин, они сохранили воспоминания о своих прежних кочевьях на Яике:

«Юртовские старики рассказывают, что когда Золотая Орда стала не то, что была когда-то прежде, и поколения, составлявшие ее, немногими только остатками рассыпались по степям низовьев Волги и по Каспийскому побережью, то Ногаи, предки Юртовских Татар, стали кочевать в летнее время по р. Уралу (по-татарски *Джайак* — наш *Яик*) и только изредка заходили на Эмбу (*Джем*, *Ем* или *Зец*). В низовьях Урала была укрепленная ставка другой отрасли Ногаев; эта ставка, „орда“ или „сарай“, называлась Сарайчик. Юртовцы не были подвластны Сарайчику, так же как не были они подвластны и Казани, хотя нельзя не сказать, что и Казанские Татары, и Сарайчиковцы делали на них нападения и разными вымогательствами заставляли их платить себе дань в то или другое место. Берега р. Урал и иногда Эмбы были летними кочевьями Юртовских Татар: на зиму они подкочевывали к Волге, где, на луговой стороне, выстроили себе маленькое укрепление» (*249*, 55).

Небольсин, со слов стариков-ногайцев, перечисляет несколько таких укрепленных ногайских городков «с караван-сараями для торговцев и каменной усадьбой», расположенных в низовьях Волги на луговой стороне (Джыгыд, Куюк-кале, Чунгур и др.) (там же, 57).

Кундровские татары, кочевавшие в низовьях Ахтубы, пришли сюда, согласно преданию, «с реки Кубани и их окрестностей Билтау (Пятигорья)», т. е. из Младшей орды (там же, 76, 78). «Они рассказывают, — пишет Небольсин, — что родоначальником своим они считают одного из мурз Малого Ногая, по имени Измаила, у которого был сын Едигей, а сыновья того Едигея, Касай и Каспулет, сделались родоначальниками нескольких родов и поколений Кундровцев» (там же, 80). Сообщение это содержит ряд анахронизмов (Исмаил был не отцом, а правнуком Едигея, Младшую орду возглавлял не он, а его племянник Казы). Однако связь кундровских татар с мурзой Исмаилом и с Младшей ордой подтверждается сведениями исследователя ногайцев Щеглова. Согласно его сообщению, кундровские татары проис-

ходят от «терских ногайцев». Они считают свое происхождение *«от* Исмаила, мурзы Малого Ногая» (?) и составляют две отдельные племенные группы — касаевцев и коспулатовцев (*379*, 77—78).

Записи В. В. Радлова, сделанные в крымских степях, не вносят ничего существенно нового в историю эпических сказаний. Два варианта «Орака и Мамая» рассказывают об убийстве Орака его родичем Калу (или Кюлке) по наущению Исмаила (*296*, ч. VII, 194 сл., 197 сл.). Эпос «Адиль-султан» описывает поход молодого крымского хана против персов при участии Карасая, его пленение и гибель (там же, 215—223).

По сравнению с казахском эпосом ногайские предания гораздо ближе к истории. Это сказывается в особенности на родословных. Ногайцы (вернее, ногайская племенная знать) ведут свой род от князей и мурз Ногайской орды — от Мамая, Казы или Исмаила, когда-то стоявших во главе ногайского народа, поэтому родословные в условиях сохранившихся патриархально-родовых обычаев и представлений передаются из поколения в поколение без существенных изменений.

Родословная, записанная Ананьевым, называет двенадцать сыновей Мусы, в том числе ряд имен, не сохранившихся в эпических сказаниях, но в точности подтверждаемых основанной на письменных источниках родословной Юсуповых (Ших-Мамай и Мамай, Шихим, Кошум, Досым, Джан-Ахмет, Джавкосты). Закрепление этих имен за сыновьями первой и второй жены также в основном соответствует этому историческому источнику: в частности, Алчагир является старшим, а Шейдяк — вторым сыном от второй жены.

Родословная потомков Идиге, сообщенная Небольсиным, содержит выпавшее в казахском эпосе звено: сыном Нур-Адиля-мурзы (Нуреддина) является исторический Оказ, отец князя Мусы, рядом с которым, однако, как его дублер стоит легендарный Акас, умерший бездетным. Родословная сохранила память и о брате Нуреддина Мансуре и правильно сообщает о его гибели «насильственной смертью» в борьбе с Барак-ханом (см. выше, стр. 434).

Орак во всех ногайских родословных и преданиях является, в соответствии с исторической действительностью, не братом Мамая, а его племянником, сыном Алчагира; усыновленный ханом, он становится его первым богатырем, любимцем и наследником. Сопоставление казахского эпоса с ногайскими преданиями заставляет думать, что исторический Урак в какой-то период своей жизни был действительно связан с Ших-Мамаем и был его «батыром».

Сохранились и несколько более четкие представления о внешнеполитических отношениях Ногайской орды. Исмаил, как сообщает Головинский, добился власти «с помощью русских князей». Мамай, вступая в соглашение с крымцами, предлагает им союз против «московского царя Ювана». Иван здесь — типическое имя

русского царя, конечно, не Иван II, как думает Н. Семенов (*318*, 393, прим.), который ошибочно отождествляет ногайского мурзу Мамая с золотоордынским правителем, разбитым Димитрием Донским на Куликовом поле: на самом деле астраханские события 1523 г. имели место не при Иване, а при Василии III.

Сыновья Орака, Карасай и Казы, оставшись изгоями, ищут убежища у черкесов: мы знаем, что Казы был действительно связан с черкесами и искал у них убежища от преследований Исмаила. Позднее он поддерживал дружеские отношения с крымским ханом Девлет-Гиреем: соответственно этому в преданиях ногайцев говорится о дружбе Карасая и Казы с крымскими ханами.

Адиль-султан, которого казахский эпос сделал ногайским ханом, сыном легендарного Шын-Темира, в ногайских преданиях является молодым крымским ханом (на самом деле он был крымским царевичем из рода Гиреев). Поход свой он совершает, как в действительности, против персов (в казахском эпосе они заменены типическими врагами — калмыками); сохранилось даже воспоминание о том, что неудачный персидский поход был предпринят по повелению турецкого султана. В казахском эпо Казы освобождает Адиль-хана из вражеского плена: обычное эпоса счастливое окончание подобных эпизодов (Муса-хана с сает из плена Жангбыршы, старика Мамая спасает тот же Каз В ногайских преданиях Адиль-султан подвергается мучительной казни, хотя до ногайских степей не дошла (и не могла, разумеется, дойти) весть о романических похождениях крымского царевича в гареме персидского шаха, явившихся причиной его трагической гибели.

Главным героем сказания об Адиль-султане является в ногайской версии старший брат Казы — Карасай (в крымском варианте — Карашай). Мы указывали уже, что Казы не мог принимать участие в походе против персов в 1583 г., поскольку, по документальным источникам, он погиб уже в 1577 г. Можно думать, однако, что имя брата Казы, Карасая, не засвидетельствованное в этих документах, не случайно так прочно связывается в ногайской (как и в казахской) традиции с именем Адиль-султана и его ходом. Весьма вероятно, что Карасай, сын Урака, лицо историческое и что он действительно принимал участие в неудачном ходе Адиль-Гирея.

Центральными эпизодами ногайского предания являются уб ство Мамаем и Ораком крымского хана Батыр-хана и его бр и наследника Палван-султана и последующее убийство Орака родичем Калу (Калюв) по наущению коварного Исмаила. Рас сыновей Мусы с Тел-Агысом в ногайской традиции отсутству и это подтверждает ее более позднее вхождение в большой вари казахской эпопеи «Орак и Мамай».

События 1523 г. хорошо известны нам по историческим ист никам. Оба ногайских варианта, в особенности второй (Семенов

ближе к историческим событиям, чем казахские. Ногайские предания сохранили ряд существенных воспоминаний исторического характера: намерение Мамая захватить крымские улусы, обманные переговоры с крымцами о союзе против Москвы, встречу обоих войск не в Крыму, а «в стороне Волги» (на самом деле — около Астрахани), пир в шатре Мамая, во время которого происходит предательское убийство. В казахском эпосе эти события получают более свободное и законченное поэтическое оформление: сыновья Мусы навещают своих крымских родичей, мать царевичей предчувствует недоброе, Мамай произносит ложную клятву, задуманное убийство совершается во время охоты, заключением является «божий суд» над Мамаем, его смерть в наказание за клятвопреступление.

В ногайском предании Исмаил не принимает в этом эпизоде никакого участия: очевидно, так и было в действительности, и роль его в крымских событиях является уже результатом позднейшей трактовки его образа в казахском эпосе, объединения всех эпизодов эпопеи вокруг фигуры Исмаила как «героического злодея». Убийство, как и в казахских вариантах, совершает Орак при молчаливом попустительстве Мамая, по-видимому, он заступил место Атыша, которого исторические документы единогласно называют инициатором предательского нападения на крымцев. Эпизод убийства Орака в основном совпадает с казахской версией: убийство совершает родич Орака Калу (Калюв) по наущению Исмаила, задумавшего захватить власть над ногайцами. Прочность и незыблемость предания в этом основном его звене придает ему некоторую историческую достоверность, несмотря на отсутствие подтверждающих материалов в исторических документах. Во всяком случае можно думать, что уже скоро после кровавых семейных распрей, сопровождавших захват власти Исмаилом и его десятилетнее княжение, среди ногайцев установилось твердое убеждение, что виновником преждевременной гибели Орака был его дядя Исмаил.

Таким образом, казахский эпос о ногайских богатырях, по сравнению с эпическими преданиями самих ногайцев, представляет более позднюю ступень развития тех же исторических сказаний, с большими элементами фольклора и художественного преображения реальных исторических событий. Предания эти сложились в самой Ногайской орде по следам исторических событий, которые они отражают как интерпретация этих событий в народном сознании, не только как память о прошлом народа, но и как его оценка.

Свидетельства дальнейшего развития ногайского эпоса, которыми мы располагаем, восходят к двум основным центрам распространения. С одной стороны, для казахского эпоса ближайшим источником были предания Заяицкой орды, растворившейся в XVII в. в составе казахов Младшего жуза. При этом решающую

роль должны были играть Ших-Мамаева орда, «альтыульцы»: отсюда — прославление Мамая как первого среди сыновей Мусы, представление об эпических временах «хана Мамая». С другой стороны, память об этих событиях донесли до нашего времени ногайцы Северного Кавказа, входившие ранее в состав Младшей, или Казыевой, орды: отсюда роль, которую в этих преданиях играет Казы и его отец Орак.

Обе орды были во вражде с Исмаилом и его потомками и дольше всего отстаивали свою независимость от князей Большой ногайской орды. Отсюда — враждебное отношение к Исмаилу и осуждение его, но не как друга Москвы, а как главного зачинщика семейной распри, явившейся причиной долголетних кровавых междоусобиц, в которых потомки Ших-Мамая и Казы неизменно находились в конфликте с князем Исмаилом и его наследниками.

3

Свидетельством того, как прочно хранились в народной памяти предания о ногайских богатырях, являются их имена, дошедшие до нас в местных названиях или приуроченные к легендарным могильным памятникам и курганам на всей обширной территории ногайских кочевий — в Среднем и, в особенности, Нижнем Поволжье, на Северном Кавказе, в Крыму и в кыпчакских (казахских) степях.

Как уже было сказано выше, в XVI в. воспоминания ногайцев о Нуреддине были связаны с низовьями Волги как его уделом (см. выше, стр. 434). Этому соответствует предание, о котором сообщает Н. Семенов: «По рассказам ногайцев, после смерти Нурадина тело его было отвезено на север и предано земле на берегу Волги» (*318*, 466, прим. 122). Однако существует «могила Нуреддина» и на Северном Кавказе, в низовьях Терека, в местах, позднее заселенных ногайцами. Согласно тем же преданиям, записанным Семеновым, сердце Нуреддина «было погребено на том месте, где герой испустил дух. Над урной с сердцем был насыпан большой курган, который и поныне гордо возвышается на степи Каракум (на север от Терека) и своим названием „Могила Нурадиля" поныне напоминает всем о жизни и деяниях» этого богатыря (там же, 122).

Выше были уже отмечены местные названия, связанные с именем Урака: Уракова гора (Ураков караул) на правом берегу Волги, около 30 километров выше Камышина, по преданию — место гибели Урака, деревня Уракова и Ураковский перекат на среднем течении Волги, между Чебоксарами и Казанью (*316*, 307, 503; см. выше, стр. 448). С другой стороны, на Северном Кавказе, к северу от Нового Терека, лежит степь Ораккум (Ораковы пески), место кочевок караногайцев (*318*, 368). В низовьях Терека находится и кумыцкое селение Кази-юрт, жители которого в зна-

чительной части по своему происхождению являются ногайцами (ногайские кумыки) (там же, 239).

Особенно многочисленны местные названия, связанные с именем Мамая. Некоторые из них разбросаны в Среднем и Нижнем Поволжье. Так, на горной стороне Волги, в 70 километрах от Камышина и от Ураковой горы, на месте русского села Верхняя Добринка, было когда-то татарское поселение, по которому часть села и теперь называется Мамаями (*316*, 517).

Около р. Ахтубы, в 8 километрах от Царева, расположенного близ развалин древнего Сарая, находятся так называемые Мамаевские курганы. Один из них имеет 15 сажен вышины, 100 сажен в окружности и обнесен валом. «При раскопках открыт был склеп, заключавший в себе три гроба: мужской и два женских остова, лежащие в них, были обернуты в парчу и шелковые ткани... Сохранилась легенда, что в этом кургане и теперь спит Мамай, живой, и сторожит зарытого там золотого коня» (там же, 512). Несколько ниже по течению Ахтубы, около ст. Владимировка, находится Мамайское (или Ахтубенское) озеро с примыкающей к нему долиной, называемой Мамаем (там же, 528). В Крыму, между Старым Крымом и Феодосией, находится большой могильный курган, известный у местных жителей под названием «Шах-Мамай» (т. е. Ших-Мамай) (*322*, 132). На Северном Кавказе, около г. Ставрополя, протекает речка Мамайка (*317*, 399). В казахских степях, в бывш. Акмолинской области, на берегу степной речки Сыртке, находятся две старые разрушенные могилы, весьма чтимые казахами, известные под именем «Мамай-молла» (*184*, 110; см. *170*, 28). В районе г. Чимкента находится село Мамаевка (*184*, 155).

Местное русское население, а также некоторые географы и историки, ошибочно связывают эти географические названия с именем известного из русской истории золотоордынского временщика и полководца Мамая. Смешение это проникло и в старые работы о ногайцах. Согласно проф. В. Д. Смирнову, например, «в числе народных преданий о богатырях прежнего времени у ногайских татар немало есть песен, в которых воспеваются какие-то деяния и великие замыслы знаменитого Мамая, памятного истории своим поражением в Куликовской битве» (*322*, 85). Ту же ошибку делает и Н. Семенов, относящий ногайские исторические предания и песни к «периоду властвования в ней [т. е. в Золотой Орде] предшественника Тохтамыша, „темника“ (полководца-диктатора) Мамая, величаемого в них также ханом» (*318*, 413). Если мнение этих исследователей, как в настоящее время должно быть ясно, основано было на очевидном недоразумении, то можно думать, что аналогичная ошибка лежит и в основе традиционного истолкования местных названий с именем Мамая. Прославленный в русской истории своим поражением в Куликовской битве темник Мамай, насколько нам известно, не оставил никаких следов в народных

преданиях татарских кочевых племен, тогда как память о ногайском мурзе Ших-Мамае, жившем в первой половине XVI в. (т. е. 150 лет после Донской битвы), сохранилась в исторических сказаниях ногайских татар на всей обширной территории их прежних кочевий.

Имена известных нам из истории ногайских богатырей засвидетельствованы уже с конца XVI в. как новые родовые прозвания ногайских племен и поколений, разбросанных в различных частях этой территории. Так, в борьбе за крымский престол при Ислам-Гирее I (1584—1588) принимают участие девять племен ногайского рода Идики: Мансур, Урак, Мамай, Касай, Ор-Мамбет и др., «кочевавшие по берегам Волги и признававшие над собой власть потомков Идики, но потом мало-помалу подчинившиеся власти Крымских ханов. . .» (*322*, 442—443). Ногайское племя Урак-оглу («сыновья Урака») снова упоминается в крымской истории между 1698 и 1703 гг. (там же, 683 и 701). Среди родовых названий ногайцев, обитающих на берегу Аграханского залива, Н. Семенов также отмечает фамильное имя Урак, которое «было дано потомкам племянника Мамая—Урака, или Орака» (*318*, 387).

Группа ногайских кумыков носит прозвание «казы-кумыков» (*594*, 560).

Имена ногайских богатырей — Урак, Мамай, Казы — неоднократно встречаются среди потомков ногайского княжеского рода также с конца XVI в. Так, брат известного в истории Крыма Кан-Темира, князя Белгородской орды (первая половина XVII в.), носил имя Урак-мурза (*322*, 512—513). Любопытно отметить, что эти популярные героические имена неоднократно повторяются даже среди внуков и правнуков Исмаила в родословной, составленной проф. Новосельским: Урак — шесть, Мамай — два, Казы — пять раз (*251*, прилож. III). Все это свидетельствует о широком распространении сказаний ногайского цикла, передававшихся из поколения в поколение в живом народном предании.

Казахский эпос сохранил и имя ногайцев («ногайлы») как название народа, к которому принадлежат эти прославленные в народном предании богатыри. «Я из рода, именуемого Ногайлы, — говорит Орак, бросая вызов врагу перед боем. — Среди ногайлинцев я — бек, рожденный от прославленных предков» («атасы текті бегі») или «. . . я тот муж, который держит боевой стяг» (точнее, «бунчук» — «Тӯ устаган ер») (*420*, 111).

В бытовом языке среднеазиатских народов, в том числе и казахов, слово «ногаец» («ногайлы») обозначает в настоящее время казанского татарина. «Ногайцами киргизы [т. е. казахи] называют вообще татар», — пишет Кастанье (*184*, 95, прим. 1). Отождествление это объясняется, как можно думать, той решающей ролью, которая принадлежала ногайцам в делах Казанского ханства, в особенности при военных столкновениях с соседями. Наивным отражением этого бытового словоупотребления является следую-

щая запись Г. Потанина, основанная, вероятно, на разъяснениях, которые он получил в ауле своих друзей Валихановых (в районе Кокчетау бывш. Акмолинской обл.): «Наши казаки много стесняли ногайцев, уводили женщин, потому „ногаи" (татары) до сих пор казаков ненавидят. Известно, что ногайского хана Тохтамыша убил наш казацкий батыр Эдиге и ограбил его народ» (*282*, 55 и 60). Здесь Тохтамыш назван «ногайским ханом» в соответствии с эпосом «Идиге», но в понимании казаха, беседовавшего с Потаниным, слово это было однозначно бытовому понятию «татарин», каким ему и представлялся золотоордынский хан.

Другое значение слово *ногайлы* (ногайцы) имеет в эпосе. «Век ногайцев» это как бы героическая предыстория казахского народа, как век огузов, Салор-Казана и Коркута для туркмен и азербайджанцев; ногайские богатыри — это героические предки казахов, принадлежащие к роду «ногайлы». В этом смысле собеседник Потанина и называет Идиге, по эпосу ногайца, «нашим казахским батыром» (*172*, 116; см. выше, стр. 392).

«Ногайцами» называются в казахском эпосе не только ногайские богатыри, потомки Идиге, которые нас занимают в этом исследовании: к их числу эпос относит и самого Идиге и хана Тохтамыша, который управляет «ногайским сильным народом» (*80*, 241, 242, 244; см. указатель, XII). К ногайским богатырям принадлежат и Ер-Саин и Ер-Таргын, из которых последний, по родословным, был, по-видимому, сыном князя Иштерека, внука Исмаила. К ногайцам эпос причисляет даже каракыпчака Кобланды, по своему происхождению, вероятно, восходящего к доногайскому времени, и Шора-батыра Нарыкова, который из русских летописей известен как казанский татарин. Весь этот цикл исторических по своему происхождению сказаний сложился и имеет преимущественное распространение в Западном Казахстане, где в состав казахов Младшего жуза в большом числе вошли ногайцы, кочевавшие на Яике и за Яиком, Ших-Мамаевы дети. Это, конечно, не значит, что все перечисленные сказания сложились среди ногайцев: эпическое прозвание «ногайлы» распространилось на таких богатырей, как Кобланды или Шора-батыр, в результате поэтического обобщения, создавшего представление об эпических временах ногайцев. Валиханов писал: «Надо полагать, что под ногаями первоначально разумелись в Средней Азии все кочевые племена турецкого и монгольского происхождения, говорившие татарским языком, как калмыками назывались кочевники, говорившие по-монгольски» (*80*, 70). Это замечание казахского этнографа требует уточнения только в том смысле, что расширенное употребление того и другого этнического термина не было «первоначальным», а создалось в процессе обогащения в фольклорной традиции исторических преданий XV—XVI вв.

Отсюда и представление о «сорока ногайских богатырях», которое встречается не только в заглавии эпического свода Муруна-

жырау, но и в самих поэмах, входящих в состав ногайского цикла, в особенности в сказаниях о младшем поколении богатырей, о Карасае и Казы и Тел-Агысе. В состав этой дружины «сорока ногайских богатырей» входят, наряду с сыновьями и внуками Мусы, и такие богатыри, как Кобланды-батыр, Шора-батыр, Ер-Таргын и некоторые другие, которые участвуют в их легендарных походах против калмыков, в освобождении из калмыцкого плена старого Ших-Мамая или Адиль-хана, а в версии Муруна — Орака и Мамая в годы их младенчества.

Этот своеобразный эклектизм эпоса на поздних этапах его развития, не боящийся ни исторических анахронизмов, ни смешения первоначально изолированных сюжетов, характерен для процесса циклизации эпических сказаний, объединенных в народном сознании общими рамками давнопрошедших времен, далекого эпического века «ногайских богатырей».

ОГУЗСКИЙ ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС И «КНИГА КОРКУТА»

I. ВВЕДЕНИЕ

1

«Книга моего деда Коркута (Китаб-и дэдэм Коркут) на языке племени огузов» представляет единственный письменный памятник средневекового эпоса тюркоязычных народов. До недавнего времени памятник этот был известен только в рукописи Дрезденской библиотеки. В 1815 г. немецкий ориенталист Диц извлек из этой рукописи одну главу (VIII — «Рассказ о том, как Бисат убил Депе-Гёза») и опубликовал ее с немецким переводом как новый вариант известного из «Одиссеи» сказочного сюжета об ослеплении одноглазого циклопа. На основании этой публикации Вильгельм Гримм имел возможность уже в 1857 г. включить «новооткрытого огузского циклопа» в свой обзор вариантов этого международного сказочного сюжета (*489*; *514*).

Диц приступил и к изданию сборника турецких пословиц XVI в., озаглавленного «Аталар сёзю» («Слова предков»), или «Огуз наме» («Предание об Огузе», букв. «Книга Огуза»), также связанного с именем Коркута. Им же, по-видимому, сделана копия Дрезденской рукописи, находившаяся в Берлинской государственной библиотеке.

Вслед за Дицем рукописью «Книги Коркута» заинтересовался крупнейший немецкий ориенталист Теодор Нельдеке (1836—1930 гг.). В свои молодые годы, в 1859 г., он снял с нее копию и подготовлял к печати немецкий перевод, но не закончил своей работы, устрашившись трудностей, которые она представляла на тогдашнем уровне изучения тюркских языков. Свои материалы он в 1892 г. передал В. В. Бартольду, который, как он сам рассказывает, в 1891—1892 гг., будучи еще студентом, переписал Дрезденскую рукопись и в дальнейшем неоднократно возвращался к этому памятнику на протяжении всей своей научной жизни.

В течение 1894—1904 гг. В. В. Бартольд опубликовал в оригинале четыре главы из «Книги Коркута» (I—III и V), сопроводив их русским переводом и кратким вступительным комментарием.

Перевод всей книги с обширным предисловием был подготовлен им к печати в 1922 г. для «Всемирной литературы». К сожалению, вследствие закрытия издательства перевод этот при жизни В. В. Бартольда остался неопубликованным. Он был напечатан только в 1950 г. по рукописи, хранящейся в Архиве Академии наук СССР (теперь — *194*), под редакцией азербайджанских ученых Гамида Араслы и М. Г. Тахмасиба в издании Академии наук Азербайджанской ССР, не получившем широкого распространения. В примечаниях к своей публикации редакторы издания дают критические поправки к переводу В. В. Бартольда, основанные на работах более позднего времени. Некоторые исправления (в частности, в написании собственных имен) внесены ими без особых оговорок и в самый текст перевода.

Публикации В. В. Бартольда из «Книги Коркута» впервые ознакомили более широкие круги как русских, так и зарубежных ориенталистов с одним из наиболее замечательных памятников средневековой тюркской литературы и положили начало его углубленному научному изучению. За годы, предшествовавшие революции, русскими учеными был обнаружен ряд новых исторических документов, освещающих развитие огузского эпоса; появились также сведения, собранные местными научными работниками в Ташкенте и Ашхабаде (А. Туманским, А. Диваевым и др.), о преданиях, связанных с именами «отца Коркута» (Коркут-ата) и огузского богатыря Салор-Казана, которые до настоящего времени сохранились в памяти народов Средней Азии — казахов, туркмен, узбеков (см. *22*; *119*; *122*; *126*; *171*; *181*; *182*; *184*; *331*; *351*).

Ряд специальных работ В. В. Бартольда, относящихся к тем же годам (см. *38*; *43*; *48*), посвящен отдельным вопросам исторической и литературной интерпретации огузского эпоса на основе этих новых материалов, открытых им самим или его учениками. В завершающей форме В. В. Бартольд подвел итоги этой работе в статье «Турецкий эпос и Кавказ» (1930 г. — *49*). В ней он использовал и оставшееся в рукописи введение 1922 г. к полному переводу «Книги Коркута».[1]

В обобщающих исторических трудах акад. В. В. Бартольда, написанных за последние годы его жизни, — в курсе «Лекций по истории тюркских народов Средней Азии», читанном в Стамбульском университете (1926 г.), и в «Очерках истории туркменского народа» (1929 г.) — также содержатся ценные замечания по истории огузского эпоса (см. *37*; *47*).

За это время новый вклад в изучение «Книги Коркута» внесли турецкие ученые, историки, филологи и фольклористы (Абдулькадир Инан, Али Риза Ялман, Фуад Кёпрюлю, Пертев Наили Бо-

[1] ЛО ААН, ф. 68, оп. 1, № 183, л. 1—49. В дальнейшем ссылки даются в тексте — «Введение».

ратав и др.), которые уделяют огузскому эпосу особое внимание, рассматривая его как памятник своего национального прошлого (см. *194*, 283). Оригинал (на основе Берлинской копии) был впервые напечатан полностью в 1916 г. с сохранением арабского алфавита Килисли Му'аллим Риф'атом в Стамбуле. Тот же текст, проверенный по фототипии Дрезденской рукописи, переиздал в 1938 г. Орхан Шайк Гёкяй, заменив арабский алфавит новым латинизованным турецким (см. *510*). Его изданию предпослано обширное предисловие, в котором воспроизводится весь материал по огузскому эпосу, обнаруженный до того времени турецкими учеными. Тому же принципу следует и азербайджанское издание «Китаб-и Коркут» под редакцией проф. Г. Араслы (Баку, 1939), пользующееся латинизованным азербайджанским алфавитом того времени.

Новый материал, собранный и опубликованный в Турции преимущественно в 1930-х годах, иллюстрирует широкую популярность огузских эпических сказаний на протяжении ряда столетий как среди книжников, так и в народных массах Анатолии. Письменные свидетельства, особенно обильные в XV—XVI вв., когда была составлена и «Книга Коркута», имеют характер частично исторический, частично легендарный; точнее, они содержат исторические предания и легенды, которые авторы рассматривают как более или менее достоверные сообщения об историческом прошлом своих предков. Упоминания о героях огузского цикла в этих полуисторических источниках в основном совпадают с «Книгой Коркута», но в то же время отклоняются от нее в ряде существенных подробностей, следовательно, восходят к другим, параллельным источникам, устным или письменным. Из этих сочинений важнейшими являются следующие.

1. Всеобщая история («Дӱреръ'т тӣджан») Абу Бекра бен Абдуллах бен Айбек эд Девадари, писавшего в начале XIV в. на арабском языке в Египте под именем Мелик Насир Мухаммед бен Калава. Автор был по происхождению тюрок-огуз из рода Сельджуков и ссылается на более ранние письменные источники (книги Улухана Ата Битикчи). Его сочинение содержит рассказ о Бисате и Депе-Гёзе (см. ниже, стр. 589), в некоторых подробностях отличающийся от «Книги Коркута» (VIII), и представляет самое раннее письменное свидетельство об эпических сюжетах огузского цикла.

2. Отрывок в 65 строк из «Огуз-наме» в одном из списков «Истории Сельджуков» турецкого автора Языджи-оглу Али (см. ниже, стр. 527). Список хранится в библиотеке дворца Топкапы в Стамбуле и датируется первой половиной XV в. (*510*, 121—124).

3. Родословная османов («Джам-и Джем-айин») тебризца Хасана бен Махмута из огузского племени байат (1481 г.).

4. Книга Османа из Байбурта (Байбуртлу Осман) «Бахръ-л енсаб», написанная в годы правления султана Мурада III (1574—

1595 гг.), в которой содержится раздел о Баюндур-хане (*510*, XVII—XXXIV, XL—XLIV; ср. *497*, 34—37).

Большинство названных авторов ссылается как на свой источник на рукопись «Огуз-наме», которая, по словам первого из них, «у огузских тюрок передается из рук в руки» (*510*, XLI—XLII). Слово «огуз-наме», как будет видно из дальнейшего (см. ниже, стр. 536), употреблялось в XV—XVI вв. у тюркских народов в значении как письменного, так и устно-поэтического памятника легендарной истории народа огузов.

В то же время на территории Малой Азии (Анатолии) был записан ряд текстов современного турецкого сказочного фольклора, который продолжает устную традицию средневековых эпических сказаний (народные сказки о Бейреке, Депе-Гёзе, Домруле) (*510*, XLIV—LXXIV). Традиция эта не восходит непосредственно к «Книге Коркута» или к ее прямым устно-поэтическим источникам: она, по крайней мере частично, содержит варианты, имеющие самостоятельное происхождение.

Первый опыт систематического фольклорного комментария к «Книге Коркута» представляет исследование немецкого ориенталиста проф. Вальтера Рубена, ныне члена Немецкой академии наук в Берлине (ГДР), индолога по специальности, написанное им в Стамбуле в 1944 г., в годы эмиграции из фашистской Германии (см. *571*). Автор приводит параллели к отдельным мотивам огузского эпоса из сказочного фольклора, как тюркского, так и международного. Несмотря на внешний и случайный характер некоторых сопоставлений, работа эта заслуживает внимания как первая попытка изучения фольклорных элементов огузского эпоса на широкой сравнительной основе.

До недавнего времени Дрезденская рукопись была единственным известным списком «Книги Коркута», и ее неисправности существенным образом затрудняли правильное чтение текста, его интерпретацию и перевод. В 1950 г. итальянский ориенталист Этторе Росси обнаружил в Ватиканской библиотеке другую рукопись, более исправную и снабженную огласовками, которая позволяет уточнить ряд сомнительных мест в предшествующих изданиях. Ватиканская рукопись озаглавлена «Рассказ Огуз-наме о Казанбеке и других». По сравнению с Дрезденской она не обнаруживает существенных разночтений, но содержит лишь шесть рассказов из общего числа двенадцати, которые имеются в этой последней, притом расположенных в несколько ином порядке (I, III, II, IV, VII, XII). Э. Росси издал ее в 1952 г. фототипически в приложении к своей книге (*570*) и дал перевод на итальянский язык всех двенадцати рассказов с использованием разночтений обеих рукописей. В обширном введении дается всесторонняя филологическая, историческая, лингвистическая и литературная интерпретация памятника с учетом предшествующей научной работы.

Такой же завершающий характер носит последняя (1958 г.)

турецкая книга д-ра Мухаррем Эргина (*497*). В ней воспроизведены фототипически оба списка, Дрезденский и Ватиканский, дается транскрипция всего текста с вариантами турецким латинизованным алфавитом и воспроизводятся материалы, собранные ранее в издании Орхан Шайк Гёкяйя.

К сожалению, вне кругозора зарубежных авторов (в том числе и турецких) остались новые среднеазиатские материалы по огузскому эпосу, собранные и опубликованные в нашей стране после Октябрьской революции.

Немецкий перевод огузского эпоса, появившийся в 1958 г., уже после русского и итальянского (*488*), сделан компетентным специалистом, но на основе старого издания Килисли Му'аллим Риф'ата, и преследует цели научной популяризации.

2

«Книга Коркута» написана, согласно заглавию, «на языке племени огузов». Многоплеменный тюркский народ огузов, или гузов, упоминается впервые в исторических памятниках VI—VIII вв. по соседству с так называемым тюркским каганатом, мощным объединением тюркских кочевых племен с центром в Южном Алтае и Северо-Западной Монголии, о котором сообщают нам восточные, китайские, и западные, византийские, писатели, а также оставленные самими тюрками надгробные надписи на р. Орхон (в верховьях Енисея). По данным орхонских надписей, огузы то входят в состав тюркского каганата, то находятся с ними в состоянии войны.

В IX—X вв. мы застаем огузов в степях Средней Азии, в низовьях Сырдарьи и у Аральского моря. Здесь находятся «города», т. е. поселения, огузов, о которых упоминают арабские источники: Янгикент ('новый город' — перс. *Дех-и-Нау*, арабск. *Ал-Карьят-ал-Хадиса*), где находится зимняя резиденция «князя гузов» (ябгу), Сауран, Сыгнак и др. (*346*).

В первой половине XI в. значительная часть огузов под предводительством султанов из рода Сельджуков захватила Иран, южную часть Закавказья и почти всю Малую Азию, а в пору наиболее широкой военной экспансии — соседние с ними Сирию, Ирак (Месопотамию) и Йемен. Результатом огузского завоевания явилась тюркизация древнего земледельческого населения Азербайджана и Анатолии. Новые феодальные отношения в государстве «великих Сельджуков», как и в позднейших, более зыбких государственных объединениях огузских племен, сложным образом переплетались с пережитками патриархально-родовых отношений и кочевым бытом (*111*, т. I, 43—83).

Еще раньше, в X в., другая многочисленная группа огузов продвинулась вслед за печенегами через Эмбу и Яик (Урал) в причерноморские степи, где русские летописи упоминают о них под

именем торков. Посол халифа Ибн-Фадлан застал их в начале этого передвижения в районе Уст-Урта (922 г.) (*196*, 125—130). Они еще не были мусульманами, хотя знали о мусульманстве. Один из их «царей и главарей» носил имя Йынал Младший (или Маленький), соответствующее (вероятно, не случайно) именам двух огузских ханов, современников легендарного Коркута, упоминаемых Рашид-ад-дином (*196*, 127, 129, 130, прим. 229; см. ниже, стр. 543), из которых младший прозывался Ала-Атлы Ас-Донлу-Кай-Инал-хан («владеющий рыжим конем, одетый в соболью шубу Инал из рода Кайы»). В середине XI в. торки были сметены новой волной тюркских кочевых племен, пришедших из среднеазиатских степей, — половцами (кыпчаками).

Оставшаяся в Средней Азии часть огузов под давлением кыпчаков и союзных с ними кочевников продвинулась к тому же времени на запад, за Амударью и в сторону Каспийского моря, распространившись по территории нынешней Туркмении (*389*, 48—54). Этнический термин «туркмен» встречается в арабских источниках начиная со второй половины X в. Первоначально он обозначал, по-видимому, ту группу огузов, которая около этого времени приняла мусульманство. «Туркменами» византийские писатели называют и огузов Малой Азии, преимущественно имея в виду огузские кочевые племена. Можно предполагать, что и после первой волны сельджукских завоеваний, в XI в., новые группы кочевых огузов — туркмен неоднократно передвигались на запад, в Закавказье и Малую Азию, пополняя собою ряды воинственных кочевых племен, постепенно подчинивших своей власти бывшие владения Византийской и Трапезунтской империи.

Государство Сельджукидов окончательно распалось, разгромленное нашествием монголов (1225—1258 гг.). После падения монгольского владычества в Передней Азии с начала XIV в. кочевые племена огузов, расположившиеся среди оседлого населения Закавказья и Малой Азии, образуют большие племенные союзы туркмен «Черного барана» («кара койунлу») и «Белого барана» («ак койунлу»). Во главе последних стояло огузское племя байындыр (у В. В. Бартольда — баюндур), из которого происходила правящая династия. Главным центром этой группы огузских племен был в XIV в. город Амид в верховьях Тигра, ныне Диарбекир. Византийские источники этого времени называют туркмен Белого барана амитиотами (*570*, 33). Центр другой группы, туркмен Черного барана, находился первоначально на Армянском плоскогорье, к северу от озера Ван (*530*, 311—312). Борьба между этими двумя группами завершилась победой первой к концу XIV в. (1389 г.) и вторично — в середине XV в. (1467 г.). «Племя байындыр, — пишет историк государства огузов акад. В. А. Гордлевский, — заняло в XIV—XV вв. в Малой Азии господствующее положение» (*111*, т. I, 50). Вершины своего могущества держава ак-койунлу достигла в середине XV в. при Узун-Хасане из дина-

стии Баюндуров (1457—1478 гг.), когда она включала в свои пределы «южный Азербайджан, Карабах, Армению, Курдистан, Диарбекир, Ирак арабский (Месопотамию), Ирак персидский (северо-западный Иран), Фарс и Кирман», а столица падишаха перенесена была в Тебриз (с 1468 до 1501 г.) (*274*, 144). К началу XVI в. она была разгромлена под ударами более прочных государственных объединений османских турок и персидских Севефидов («кызылбашей»).

Из другого огузского племени кайы вышел род османа, объединивший огузские племена в западной части Малой Азии, на границе византийских владений. С середины XIV в. османы возглавили турецкую военную экспансию на Запад, против Византии и балканских славян, захватили Константинополь (1453 г.) и Трапезунт (1461 г.), подчинили себе к концу XV в. остатки других государственных объединений огузов в Малой Азии и Азербайджане, а в дальнейшем и арабские страны Переднего Востока, создав на этой основе Оттоманскую империю, крупнейшее многонациональное мусульманское государство с центром в Стамбуле (Константинополе).

3

Согласно устным генеалогическим сказаниям, отложившимся в письменных памятниках разного времени (*566*, XI—XIV, 232—244; *467*; 380; *302*, 80—91; *203*, 40—54), огузские племена возводили свое происхождение к легендарному родоначальнику Огуз-Кагану (Огуз-хану). У Огуз-хана, по преданию, было шесть сыновей, которые носили мифологические имена: Солнце (*Кюн*), Месяц (*Ай*), Звезда (*Юлдуз*), Небо (*Кёк*), Гора (*Таг*), Море (*Тёнгиз*). Каждый из них имел по четыре сына. По именам этих 24 внуков Огуз-хана назывались происшедшие от них огузские племена. Деление это, явившееся, несомненно, результатом позднейшей искусственной классификации реальных племенных групп, засвидетельствовано очень рано — уже в «Словаре тюркских языков» замечательного средневекового языковеда и филолога Махмуда Кашгарского (1073 г.) (*47*, 574). Каждое племя имело свое священное (тотемное) животное — птицу («онгон»), свою тамгу (клеймо для скота, т. е. свой «герб») и на пиршестве получало положенную ему часть мяса жертвенного барана («улуш»).

Огузские племена разделялись на два крыла — правое и левое, носившие (в соответствии с древней этнонимической легендой) названия «уч ок» (три стрелы) и «боз ок» (сломанные стрелы). Старшим в правом крыле было племя кайы, возводившее себя к одноименному первенцу Кюна, старшего из сыновей Огуз-хана; в левом крыле старшинство принадлежало племени баюндур, происходившему от первенца старшего во второй группе сына Кёка. Из рода кайы, согласно преданию, первоначально выбирались ханы народа огузов (см. ниже, стр. 544).

«Книга Коркута» рассказывает в поэтической форме о легендарном прошлом огузского народа. Она представляет эпический цикл и состоит из вступления и двенадцати рассказов или песен («былин», как называет их В. В. Бартольд). Каждый из рассказов, как в русских былинах киевского цикла, имеет самостоятельный и законченный сюжет, повествующий о подвиге того или иного богатыря. Однако, хотя по содержанию своему эти рассказы между собой и не связаны, их герои являются боевыми товарищами, членами одного боевого содружества; большинство из них проходит через весь эпический цикл и предполагается известным сказителю и его слушателям.

Богатыри огузского цикла объединяются вокруг хана Баюндура, эпического властителя огузов. Из них старший богатырь — Казан-бек, или Салор-Казан, зять Баюндур-хана, является главой «внутренних огузов». Исходное положение в ряде рассказов представляет традиционное по форме описание пира Баюндур-хана и его дружинников или картина пира у Салор-Казана. Подобная экспозиция — характерный результат эпической циклизации; таким же праздником или пиром при дворе эпического государя открываются отдельные эпические песни в русских былинах (Владимир Красное Солнышко и киевские богатыри), в старофранцузском героическом эпосе (Карл Великий и его паладины) и более позднем рыцарском романе (король Артур и рыцари Круглого стола), в калмыцкой «Джангариаде» и в узбекских дастанах цикла Гороглы.

Проходящей через весь огузский эпос фигурой является также дед Коркут, белобородый старец, патриарх племени и вещий певец-сказитель. Коркут выступает в рассказах как участник действия и мыслится вместе с тем как их создатель и исполнитель. В конце каждого рассказа он слагает песню в честь богатыря, прославляет его подвиг и славит хана, которому она поется.

По сравнению с мифологическими временами Огуз-хана, родоначальника огузских племен, времена Баюндур-хана, Салор-Казана и Коркута представляются сказителю и его слушателям в своей основе историческими. Однако «век огузов», о котором рассказывает «Книга Коркута», не совпадает с тем или иным ограниченным отрезком истории огузов: он отражает историческое прошлое народа в монументальных масштабах и обобщенных формах эпической идеализации, подобно тому как воспоминания других народов о своем прошлом отнесены к эпическому времени князя Владимира, Карла Великого, Манаса или Джангара.

4

Дрезденская рукопись «Книги Коркута», как указал В. В. Бартольд (*41*, 203), помечена на одной из последних страниц «годом смерти Османа-паши — 993» (1585 г. н. э.). Ватиканская рукопись, согласно пометкам владельцев, находилась с конца XVI в. в Каире

(1591 г.), потом в Иерусалиме (1615—1616 гг.); но на полях имеется более ранняя дата — год смерти Сануллаха, 956 г. (1549—1550 г.), что, по мнению Э. Росси, позволяет отнести рукопись к середине XVI в. (*570*, 12). Эти даты не определяют, однако, когда была написана сама книга. В. В. Бартольд относит «время сочинения поэмы» к XV в., скорее к его началу, но оговаривается, что «сюжеты некоторых легенд, конечно, могут быть гораздо древнее» (*41*, 205; *49*, 485).

Для датировки книги существенное значение имеет вложенное в уста вещего Коркута предсказание будущего могущества Османской династии, которым открывается вступление: «Близко к времени посланника (божьего), привет ему, из племени Баят вышел человек по имени Коркут-Ата [«отец Коркут»]. Среди огузов он был первым человеком, он знал все; все, что он говорил, сбывалось. О скрытом (будущем) он приносил разные вести, что влагал ему в сердце всевышний бог. Коркут-Ата сказал: „В последние времена ханство вернется к роду Кайи, никому из их рук его не отнять, от начала последних времен до наступления страшного суда". Те, о ком он говорил, — потомки Османа; исполнившись на деле, оно так и будет продолжаться».

Это «предсказание», по мнению В. В. Бартольда, «показывает, что поэма сложилась не раньше полного утверждения османского господства в Малой Азии, т. е. не раньше султана Баязида I (1389—1402)» (*41*, 205). Более существенно, что приведенный отрывок, включающий «предсказание», полностью наличествует в «Истории Сельджуков» — книге, написанной на основе персидских источников на турецком языке для султана Мурада II (1421—1451 гг.) турецким автором Языджи-оглу Али. Сочинение этого «историка-националиста», как называет его акад. В. А. Гордлевский, представляет попытку создать идеологическую санкцию для османского владычества, «протянув таким образом нити от османских султанов через Сельджукидов к легендарному предку Огузу» (*111*, т. I, 9—10).

Вслед за Языджи-оглу Али «предсказание» Коркута приводят и более поздние турецкие историки XVI—XVII вв. Так, османский историк Рухи из Эдирне (Адрианополя) пишет в начале XVI в.: «О Коркут-ата говорят, будто он сказал, что ханство должно впоследствии перейти, согласно завещанию Огуз-хана, к потомкам последнего Кайы-хана и чтобы так было до скончания мира» (*497*, 42). То же повторяет Мюнеджим-баши в своей «Истории» (1676 г.): «В древние времена среди туркменских племен был святой праведник по имени Коркут-ата. Однажды он соизволил сказать: „По завещанию Огуз-хана, царство (Saltanat) его сын впоследствии передаст потомкам Кайы-хана; (так) будет продолжаться до конца дней"» (*497*, 43—44).

«Естественно предположить, — думает В. В. Бартольд, — что историк [т. е. Языджи-оглу Али] заимствовал эти слова у народ-

ного певца, чем наоборот» (*41*, 205). Однако вряд ли есть основание считать, что «предсказание» Коркута имеет древнюю традицию. В легендарные «времена Коркута», т. е. в IX—X вв., огузские ханы, судя по сообщениям Рашид-ад-дина (начало XIV в.) и Абулгази-хана (1660 г.), выбирались из племени кайы (см. ниже, стр. 544). При владычестве Сельджукидов, происходивших из племени кынык, не было оснований, чтобы приписать Коркуту такое пророчество. Скорее можно думать, что оно возникло в пору соперничества династии Белого барана (т. е. племени баюндур) и османов (т. е. племени кайы), притом в османской среде и не ранее XV в., по соображениям, которые указал В. В. Бартольд. Речь идет, однако, вообще не о «словах народного певца», а о заимствовании литературного характера, целого прозаического отрывка, повторяющегося в тождественной форме в двух письменных памятниках. В таком случае сомнительно, чтобы «предсказание» Коркута имело народное происхождение; по всей вероятности, оно является патриотическим домыслом либо Языджи-оглу Али, либо составителя «Книги Коркута» и автора предисловия к ней. Литературная обработка огузских эпических сказаний в этой книге была подсказана теми же политическими соображениями, что и «История Сельджуков», и автора этой обработки, как показывает самая возможность такого литературного заимствования, следует искать в той же самой литературно-общественной среде.

К. Иностранцев отметил известную популярность огузских эпических преданий среди османской феодальной знати во вторую половину XV в., о чем свидетельствуют имена двух царевичей из правящей династии — Коркут (сын султана Баязида II) и Огуз-хан (двоюродный брат Коркута). Время рождения обоих царевичей — 60—70-е годы XV в. (*171*, 041; ср. *49*). Как указал В. А. Гордлевский, османские султаны XV в. считали себя преемниками и законными наследниками Сельджукидов, хранителями племенных традиций, восходящих к легендарным временам их предков огузов (*111*, т. I, 9, 52—53). Следует думать, что именно в этих условиях устные эпические предания огузов были записаны и объединены в «Книге Коркута», вероятно, с той же официальной патриотической целью, которая вдохновила Языджи-оглу Али на обработку его персидских источников.

Разумеется, однако, самые эпические сказания огузов по своему содержанию гораздо древнее, чем та литературная обработка, которую они получили в «Книге Коркута» XV в.

Как всякое произведение устного народного творчества, рассказы («былины») цикла Коркута прошли весьма сложный и длительный процесс последовательной творческой переработки в многовековой устнопоэтической передаче, покуда они не были записаны в той форме, в которой они дошли до нас. Эти песни были сложены в разное время и разными певцами. Некоторые

песни, более поздние по своему происхождению, например, «Домрул» (V) или «Кан-Турали» (VI), первоначально даже не входили в цикл Коркута или Салор-Казана, в котором они и сейчас занимают изолированное положение (см. ниже, стр. 575). Лишь в более позднее время, причем чисто внешним образом, они были отнесены к эпическому «веку огузов».

Отдельные сюжетные противоречия между песнями в таких случаях — вполне нормальное явление и были уже отмечены В. В. Бартольдом (*49*, 475—477). При сохранении традиционной неподвижности образа героя, характерной для эпического мировоззрения и стиля, сказания, прикрепленные к его имени в разное время и разными певцами, могли расходиться в сюжетных подробностях. Так, Уруз-бек всегда остается молодым джигитом, совершающим свой первый боевой подвиг (см. ниже, стр. 560); но об этом первом богатырском выезде юного героя могли существовать разные, не согласованные между собой рассказы (IV и XI). Бамси-Бейрек обычно упоминается в эпосе как «всадник серого коня», «со славой покинувший Байбурт», в соответствии с прикрепленным к его имени древним эпическим сказанием о «возвращении мужа» (III); но Бейрек выступает и в другом, историческом по своему происхождению сказании о восстании внешних огузов, в котором он погибает (XII); расхождения между этими рассказами в существенных деталях биографии героя настолько значительны, что трудно их рассматривать как хронологически последовательные звенья одного биографического повествования (см. ниже, стр. 588). Было бы и вообще неправильно пытаться реконструировать подобную эпическую «биографию», поскольку на данной ступени развития эпоса отдельные сказания о герое еще не подверглись биографической циклизации. Напротив, именно такие внешние несогласованности позволяют поставить вопрос об историческом генезисе и развитии эпического цикла. Они характерны для процесса разрастания эпических сказаний, которые создавались различными певцами в широких рамках цикла, еще не связанного строгим единством и последовательностью имен и событий.

Датировка происхождения эпических сказаний по отраженным в них историческим или географическим данным также должна учитывать длительность процесса становления эпоса.

В своей последней форме, зафиксированной в «Книге Коркута», огузские эпические сказания, как показал В. В. Бартольд, теснейшим образом связаны с исторической и географической обстановкой Закавказья и, добавим, восточной части Малой Азии, где огузы с XI в. нашли свою новую родину. «Действие, — говорит В. В. Бартольд, — происходит на армянской возвышенности; гяуры, с которыми приходится иметь дело богатырям, — трапезунтские греки, грузины, абхазцы» (*41*, 204). Огузские витязи совершают походы до Амида (в верховьях Тигра) и Мардина на юге,

до Дербента и Трапезунта на севере; крепости Байбурт и Дизмерд (*близ Черного моря*) находятся в руках гяуров; Барда и Ганжа (в Закавказье) лежат на границе области огузов (*49*, 481). «Сказочные богатыри живут в той же местности — на армянской возвышенности, — как современники певцов, в той же обстановке кочевого или полукочевого быта, с табунами коней, стадами верблюдов и баранов, с летовками в горах, но также с садами и виноградниками» (*49*, 481). Может быть, следовало бы сказать точнее: в рассказах цикла Коркута изображаются воинственные кочевые племена, расположившиеся как хозяева среди оседлого иноплеменного населения или на границах области древней оседлости, городов и крепостей гяуров, на которые они совершают набеги.

Более частные исторические факты позволяют уточнить датировку последней устнопоэтической обработки огузских сказаний. Борьба огузских богатырей с трапезунтскими греками и абхазцами являлась для В. В. Бартольда подтверждением высказанной им мысли, «что „Коркуд" написан не позже XV века»: абхазцы приняли ислам «уже в первой половине XV века»; Трапезунт был захвачен турками и потерял политическую самостоятельность в 1461 г. (*41*, 205). Но эпос сохранил воспоминания и об исторических отношениях значительно более раннего времени. Так, Байбурт мог быть владением «бека гяуров», взявшего в плен Бейрека (III), только до середины XIV в., когда он был захвачен огузами; в 1360 г. здесь уже правил мусульманский эмир (*360*, 115; *530*, 1128). Рассказ о сватовстве Кан-Турали к дочери трапезунтского тагавора, т. е. правителя, сохранил историческое имя эмира Турали, родоначальника династии Баюндуров аккойунлу, который совершил в 1348 г. набег на Трапезунт; его сын Кутлу-бек через три года (1351 г.) взял в жены трапезунтскую царевну, сестру императора Алексея III Комнена (см. ниже, стр. 577) (*570*, 33).

Самое имя Баюндур-хана как эпического властителя огузов могло утвердиться, как справедливо указали В. В. Бартольд и В. А. Гордлевский (*49*, 476; *47*, 581; *276*, 64), только в тот период истории огузов, когда племя баюндур, из которого происходила правящая династия туркмен Белого барана, занимало господствующее положение среди огузских племен на Ближнем Востоке (с середины XIV до середины XV в.). Султаны этой династии, производившие свой род от легендарного эпонима племени, носили, как указывает Э. Росси, официальный титул Salāṭīn-i bayindiriyye (*570*, 31). В XV в. баюндуры господствовали над Ахлатом. В Ахлате В. А. Гордлевский видел легендарный мавзолей хана Баюндура и его сына (*111*, т. I, 50 и прим. 4). К этому времени восходят и записанные им народные предания о хане Баюндуре как властителе Ахлата (*111*, т. I, 20—21).

Баюндур-хан не имел опоры в старой традиции огузского эпоса; у него нет не только своего эпического сюжета, но даже собствен-

ного имени (кроме племенного прозвища). Он выступает в «Книге Коркута» только в пассивной и безличной роли эпического монарха, при дворе которого собираются огузские богатыри. Возвысившись вместе со своим племенем, он вытеснил, в положении главы огузских витязей, более древнего Казан-хана из племени салоров, ставшего в «Книге Коркута» его зятем и старшим богатырем (см. ниже, стр. 564).

Таким образом, есть все основания предполагать, что именно в племенной среде ак-койунлу в период политической гегемонии и военной экспансии баюндуров, т. е. примерно с середины XIV до первой половины XV в., древние по своему происхождению сказания огузского народа получили то последнее устнопоэтическое оформление, которое в дальнейшем легло в основу «Книги Коркута». Процесс этот был длительным и протекал для разных рассказов в различных хронологических рамках (Байбурт как крепость гяуров в рассказе III заставляет думать о самом начале указанного периода). Во всяком случае он был закончен к тому времени, когда «Книга Коркута» получила литературную обработку (предположительно во второй четверти XV в.).

Однако этому позднейшему, ближневосточному периоду творческой истории огузского эпоса для ряда эпических сказаний, несомненно, предшествовал более ранний, среднеазиатский период. Как правильно указывает В. В. Бартольд, «предания об огузах, Коркуде и Казан-беке, несомненно, перенесены были на запад в эпоху Сельджукской империи (XI—XII вв.), к которой относится также отуречение Азербайджана, Закавказья в Малой Азии» (*37*, 380). Это положение подтверждается изучением современного фольклора тюркоязычных народов Средней Азии, прежде всего туркмен, ближайших потомков среднеазиатских огузов, а затем и их соседей — казахов, каракалпаков, кочевых и полукочевых узбеков. Обширный материал исторических и фольклорных преданий содержит также «Родословная туркмен» хивинского хана Абулгази. Она основана частично на письменных источниках, прежде всего на замечательном труде Рашид-ад-дина (1247—1318 гг.), составленном на персидском языке, — «Джами' ат-таварих» («Сборник летописей», начало XIV в. — *302*), который представляет главный источник по ранней истории тюркских и монгольских народов. С другой стороны, Абулгази неоднократно ссылается на устные предания туркменского народа, на «минувших лет бахши [народных сказителей] и знатных людей из туркмен, проводивших жизнь в битвах», на «мудрых старцев из туркмен, которые знают историю», на «знатных людей и бахши из туркмен, сведущих в истории» (*203*, 52, 53, 78). Обращение к среднеазиатским источникам, историческим и фольклорным, позволяет установить, в ряде случаев с довольно большой достоверностью, какие именно сказания цикла Коркута сложились у огузов в более древнюю пору в низовьях Сырдарьи, где мы застаем их в IX—X вв.,

и какие возникли в более позднее время, в XII—XIV вв., уже на территории Закавказья и Малой Азии. Поскольку движение огузов на запад под предводительством Сельджуков имело место в первой половине XI в., можно предполагать, что предания о Коркуте, о Салор-Казане, об Алпамыше—Бамси и некоторые другие, засвидетельствованные одновременно в «Книге Коркута» и в среднеазиатских источниках, возникли в Средней Азии во всяком случае не позже начала XI в.

Разумеется, в устной традиции позднейшего времени и эти более древние эпические сказания подверглись весьма значительной творческой переработке, прежде чем они получили ту окончательную форму, в которой они дошли до нас в «Книге Коркута».

II. СКАЗАНИЯ О КОРКУТЕ

1

Эпические сказания об огузских богатырях в письменной обработке «Китаб-и Коркут» объединяются образом народного мудреца и вещего сказителя Коркута, которому приписывается создание песен, сохранивших для потомков правдивое предание о героических предках огузского народа.

«Книге Коркута» предпослано краткое вступление, в котором составитель собрал все то, что ему было известно об этой легендарной личности.

«Дед мой Коркут» («дедем Коркут»), или «отец Коркут» («Коркут-ата»), происходит из племени баят. Он — «белобородый старец» (аксакал), мудрый патриарх, вещий певец и прорицатель. Сочетание этих функций в одном лице характерно для древнего синкретизма поэзии и магического обряда; в этом смысле Коркут напоминает, например, «старого, мудрого Вейнемейнена» карело-финской «Калевалы», также старейшину и наставника своего племени, мудрого кудесника и волшебного певца. «Он не богатырь, а патриарх, — говорит В. В. Бартольд о Коркуте, — главный выразитель и хранитель народной мудрости; его нравственному авторитету подчиняется весь народ» (*41*, 264).

Автор вступления относит рождение Коркута к древним временам пророка Мухаммеда («близко к времени посланника (божьего), привет ему»); тем самым он молчаливо приписывает ему легендарный возраст в несколько сот лет, что совпадает с позднейшими письменными источниками и с легендой, записанной Адамом Олеарием в Дербенте (см. ниже, стр. 555). «Среди огузов он был первым человеком, он знал все; все, что говорил, сбывалось. О скрытом (будущем) он приносил разные вести, что влагал ему

в сердце всевышний бог». Как пример пророческого дара Коркута приводится приписываемое ему уже упомянутое предсказание о возвышении рода кайы, потомков Османа. «Еще много подобных слов он сказал», — добавляет автор введения. «Коркут-ата разрешал затруднения народа огузов. Какое бы дело ни случалось, не спросив совета у Коркут-ата, его не решали. Все, что он приказывал, принимали, его слова держались, (по его слову) все исполняли». Таким советником и наставником огузов Коркут неоднократно выступает в последующих рассказах.

Как мудрецу и учителю народа Коркуту приписываются изречения народной мудрости — пословицы. Вступление сообщает значительное число таких пословиц и изречений. Они разбиты на пять больших групп. Каждая группа начинается словами «Дед Коркут говорил. . .» или «Еще говорил дед Коркут. . .», иногда с обычным в таких случаях добавлением: «посмотрим, хан мой, что он говорил. . .».

Пословицы эти охватывают различные стороны народного быта и мировоззрения и объединяются между собой по принципу параллелизма, иногда попарно, иногда в более длинные цепочки. Например: «Как бы густо ни выпал снег, до весны ему не остаться; цветущему зеленому лугу до осени не остаться»; или: «Старый хлопок тканью не станет; старый враг другом не станет»; или еще: «Черным домам, куда не приходит гость, лучше обрушиться; горьким травам, которых не ест конь, лучше бы не расти; горьким водам, которых не пьет человек, лучше бы не течь; грубому сыну, от кого нет славы имени отца, лучше бы не выйти из спинного хребта отца, не войти в чрево матери, не родиться на свет», и т. п.

В соответствии с общей мусульманизацией образа Коркута первая серия бытовых пословиц и изречений открывается поучениями религиозными, в духе мусульманского благочестия: «Дед Коркут говорил: „Если не помолиться богу, день не удастся; если не подаст всемогущий бог, человеку не разбогатеть“». Четвертая группа состоит целиком из славословий аллаху, его пророку Мухаммеду, халифу Али, корану и т. п. Эта группа в ватиканском списке отсутствует и является, вероятно, более поздней вставкой. Пятая занимает несколько изолированное положение; она начинается словами «Говорит певец. . .» и содержит рассуждение о четырех родах женщин, их моральных и житейских качествах в обычном духе средневековых поучений на эту тему.

Можно полагать, что все эти группы изречений сложились в разное время и лишь позднее были объединены вокруг традиционного имени деда Коркута как древнего мудреца и наставника народа. Прочность традиции, связывающей это имя с народной гномикой, подтверждается рукописным сборником турецких пословиц малоазиатского происхождения, который был найден и частично опубликован с параллельным немецким переводом первым исследователем «Китаб-и Коркут» Дицем. Рукопись озаглавлена «Ата-

лар сёзю» («Слова предков») — обычное название подобных ...а-ний пословиц у тюркских народов, или «Огуз-намэ», и сод ...ит несколько тысяч пословиц, из которых Диц опубликовал и п... ...ел 400.

Первые 75 номеров этого сборника образуют самостоятельное целое и содержат несколько пословиц, встречающихся во введении к «Китаб-и Коркут». Имя «деда Коркута» («деде Коркут») упоминается здесь в девяти местах. Дед Коркут — «потомок Огуза» (№ 48). «От Огуза произошло 366 богатырей (алпов), 24 бе... и 32 великих султана» (№ 75). Отец Коркута в пословицах нос... ...ия Кармыш, или Кырмыш (№ 75). Мать его — «светлоокая дочь ...а» (№ 74): намек на неизвестный нам сказочного характера ...ет о чудесном происхождении вещего старца.

Коркут обладает даром предвидения будущего: «Народу огузов я, дед Коркут, предсказывал, что с ним случится доброго и злого» (№ 74). В то же время, как отмечает В. В. Бартольд, он тесно связан с исламом. «Он признал единство бога, правдивость пророка, принял на свою шею завет божий»; «Он — наставник народа, хранитель заветов старины и родового строя, предсказывающий, между прочим, что наступит время, до которого он не желал бы дожить, когда родители не будут жалеть детей, дети не будут почитать родителей, когда сын будет говорить в присутствии отца, дочь будет отдавать приказания в присутствии матери» (№ 65) (*49*, 484).

Каждая группа подобных предсказаний заканчивается словами: «Я, дед Коркут, это сказал раньше, чем я дожил до этих дней. Верьте мне так, как если бы я это видел. Я — потомок Огуза! Всемогущий бог, не дай мне дожить до таких времен, возьми раньше мою душу!» (№ 18). Всего это изречение повторяется в сборнике шесть раз.

Будучи мудрецом и учителем народа, Коркут в огузском эпосе в то же время — вещий певец-сказитель. Он слагает песни в честь огузских богатырей, и песни эти перенимают от него народные певцы, узаны. Каждая песня «Книги Коркута» представляется сложенной Коркутом, который воспевает подвиг, только что совершенный огузским героем: «Дед мой Коркут сложил песнь, сказал слово; эту былину он сложил, он составил» (I); «Пришел мой дед Коркут, сложил песнь, сказал слово; пусть эта песнь будет об удалом Домруле, сказал он; после меня пусть переймут и рассказывают ее певцы; пусть внемлют ей отважные мужи с открытым челом!» (V); «Пришел мой дед Коркут, заиграл радостную песнь, сложил песнь, сказал слово, рассказал, что сталось с борцами за веру. Эта былина пусть будет посвящена Бейреку, сказал он» (III).

Каждый из двенадцати рассказов «Книги Коркута» имеет такую концовку, включающую ее в состав цикла. Она сообщает

прежде всего о приходе Коркута, который слагает песню, нередко напоминая, в духе мусульманского благочестия, о бренности всего земного. Ср., например, в «Рассказе о том, как был разграблен дом Салор-Казана» (II): «Где воспетые мною беки-герои, говорившие: весь мир мой? Их похитила смерть, скрыла земля; за кем остался тленный мир? Земная жизнь, ты приходишь и уходишь, тебе предстоит неизбежный конец». Затем следует «прорицание» Коркута, точнее, благословение, обращенное к хану. В его основе, может быть, сохранились архаические, домусульманские по своему происхождению мотивы магического заклинания, но они перекрываются формулами, подсказанными вероучением ислама. Ср. там же: «Я дам прорицание, хан мой: твои снежные черные горы да не сокрушатся; твое тенистое, крепкое дерево да не будет срублено; твоя вечно текущая, прекрасная река да не иссякнет; да не заставит тебя всемогущий бог прибегнуть к злодеям! Пусть твой светлосивый конь, скача, не устанет; пусть твой черный булатный меч, ударяя, не притупится; пусть твое острое копье, поражая, не сломается! Да будет жилищем твоего белобородого отца рай; да будет жилищем твоей седокудрой матери горная обитель! Да не разлучит их (бог) до конца с чистой верой, да увидят лик (божий) говорящие аминь! Ради твоего белого чела мы совершили молитву из пяти слов; да будет она принята!». Завершением служит молитвенное обращение к аллаху и его пророку Мухаммеду.

В тексте самих рассказов участие сказителя-певца время от времени отмечается обращением к аудитории, точнее, к хану, перед которым сказитель выступает, можно предполагать, на праздничном пиру. Это обращение указывает на устный характер исполнения. Оно сложилось в постоянную формулу, вводящую прямую речь того или другого героя: «Он сказал — послушаем, хан мой, что он сказал».

Сказитель-узан пользуется уважением своих слушателей как хранитель народного эпического предания, т. е. памяти предков, славы героев былых времен. Во введении к «Книге Коркута» об этом сказано так: «С кобзой в руке, от народа к народу, от бека к беку идет певец [узан]; кто из мужей отважен, кто негоден, знает певец. В день праздника [более точный перевод: в племени и народе] пусть, ударяя о струны, играет (тебе) певец».

В настоящее время слово «узан» («озан») как обозначение народного певца или сказителя у тюркских народов неупотребительно; оно заменено различными другими, более новыми (узб., туркм. *бахши*, казахск. *акын*, азерб. *ашуг* и др.) (*310*, 144—146). Однако в XV в. засвидетельствованы узаны, выступавшие при дворе египетских Мамелюков и турецких султанов. По сообщению, содержащемуся в «Сельджук-наме» Языджи-оглу Али, при осаде турками крепости Солдайя (Судак) после кровопролитного боя «озаны, играющие на кобузе, прославляли подвиги и мужество воинов» (*570*, 26 и прим. 1).

Объяснение слова дает в середине XVII в. персидско-турецкий словарь Шу'ури (составлен в 1075 г. хиджры/1664—1665 г. н. э.). По словам Шу'ури, которые приводит В. В. Бартольд, «узанами называют по-турецки класс людей, играющих на тамбуре (гитаре), сказывающих песни и читающих Огуз-наме» (*49*, 479; *310*, 145; *111*, т. I, 229—231). Словом «огуз-наме» обозначались не только рукописи, содержавшие предания об огузах, но и устные рассказы и песни того же содержания (*570*, 20). В «Книге Коркута» этим словом обозначаются отдельные рассказы-главы (В. В. Бартольд переводит «былины»). Ср., например, VII: «Дед Коркут сказал: „Эта былина [в оригинале «огуз-наме»] пусть будет посвящена Иекенку“». Следовательно, можно полагать, что речь идет здесь о сказителях эпоса.

Под «тамбуром» (в переводе В. В. Бартольда — «гитара») следует понимать домбру, двухструнный щипковый инструмент типа балалайки, напоминающий по форме маленькую мандолину. Домбра до сих пор является у тюркских народов Средней Азии и Закавказья любимым народным инструментом, которым сказители сопровождают исполнение эпических песен. С ней конкурирует другой народный инструмент — кобза (или кобуз, комуз), двухструнная скрипка с полым резонатором, которой пользуются как народные сказители, так и среднеазиатские шаманы (казахск. *баксы*).

В «Книге Коркута» узан играет на кобзе. На кобзе аккомпанируют своим песням и огузские богатыри, не являющиеся профессиональными народными певцами, например Салор-Казан (XI), Дерсе-хан (I), Кан-Турали (VI), Секрек (X). С кобзой выступает и Бамси-Бейрек, переодетый певцом (узаном), на свадебном пиру своей жены с обманщиком Ятрачуком (III). Кобза деда Коркута пользуется особым уважением героев: «ради уважения к кобзе моего деда Коркута» Секрек не решается броситься с мечом на своего брата Экрека, которого он принимает за гяура, похитившего у него этот драгоценный предмет. По-видимому, кобза эта — магический инструмент, которым Коркут владеет как вещий певец.

Своим песням («огуз-наме») узаны выучились от Коркута; следовательно, он — первый узан, учитель и, вероятно, легендарный покровитель узанов, подобно тому как в современном казахском фольклоре святой Коркут — первый баксы (шаман), учитель и покровитель баксы (см. ниже, стр. 553).

Коркут выступает во многих песнях огузского цикла, но не как главное действующее лицо, а в качестве советника или помощника хана и его богатырей. В вещем сне он дает «наставление» молодому Иекенку, отправляющемуся в свой первый поход (VII). Он благословляет меч, которым опоясывается Бекиль, выезжающий по повелению хана охранять границы огузов (IX). Он дает совет хану Баюндуру, как разделить между богатырями подарки,

полученные из Грузии, — «один конь, один меч, одну палицу», предлагая отдать все три предмета витязю, который будет «нести караульную службу для народа огузов» (IX). Он отправляется послом огузов к великану-людоеду Депе-Гёзу, чтобы убедить его прекратить «истребление рода человеческого» и принять от огузов ежедневную дань «по 4 человека и по 60 баранов» (VIII).

Коркут сватает невесту молодому богатырю. Как сват Бамси-Бейрека он отправляется к удалому Карчару («дэли Карчар»), брату красавицы Бану-Чечек, который «убивает всех, кто сватает его сестру» (III). Когда Карчар занес меч над головою старца, «по повелению всевышнего бога поднятая рука безумного Карчара осталась висеть, — так как дед Коркут был обладателем святости, его молитва была услышана». Когда же Карчар покаялся, «дед Коркут произнес молитву; по божьему повелению рука безумца стала совершенно здоровой, как прежде». После этого чуда Коркут помогает отцу Бейрека, Бай-Бура-беку, собрать тот сказочный калым, который Карчар требует за свою сестру.

Роль посла в трудном и опасном посольстве почетна и принадлежит в условиях патриархальных отношений старейшинам (аксакалам) или другим уважаемым людям племени. То же относится к сватовству, где почетным сватом выступает отец, как в «Рассказе о Кан-Турали» (VI), или старший представитель рода (в данном случае старейшина племени). В сюжетах сказочного сватовства решающую роль играет чудесный помощник героя, обладающий магическими силами, с помощью которых он преодолевает все препятствия или выполняет трудные условия невесты или ее покровителей. Сквозь мусульманизованное обличие Коркута в рассказе о сватовстве Бамси-Бейрека еще проглядывают черты такого волшебного помощника.

Магическое значение имеет и обряд наречения имени, сохранившийся в многочисленных отражениях как в эпосе, так и в более архаической богатырской сказке тюркоязычных народов (см. выше, стр. 233—242). Как видно из народных обычаев, «счастливое имя» новорожденному должен «найти» старейшина племени, почетный или знатный гость, шаман (а позднее его заместитель — мусульманский дервиш или мулла). Обряд этот является семейным праздником и сопровождается пиршеством; в дальнейшем в этой роли он вытесняется мусульманским «обрезанием». Наречение имени не всегда непосредственно следовало за рождением: иногда оно соединялось с гражданским совершеннолетием, возмужалостью, первым воинским подвигом молодого джигита, дававшим ему право перейти в общество мужчин. «Имена даются не сейчас по рождении, — сообщает исследователь алтайской сказки В. Вербицкий, — а когда богатырь ощутит в себе силу и готовится к проявлению ее в битве. Имена даются на сражении или после подвигов бранных» (*86*, 145). В таких случаях новое, постоянное имя могло заменить старое, временное, данное в младенчестве.

Героям огузского эпоса «счастливое имя» и вместе с тем благословение дает патриарх племени и мудрый шаман Коркут. Роль его в этом обряде показана особенно ярко в «Бамси-Бейреке» (III). У огузов, говорится здесь, был такой обычай: юноше нарекали имя только после первого воинского подвига. «В тот век юноше не давали имени, пока он не отрубил головы, не пролил крови». После первого подвига Бамси, совершенного в возрасте пятнадцати лет, когда он спасает купцов, возвращающихся в землю огузов, от нападения пятисот гяуров, отец молодого витязя Бай-Бура-бек, посоветовавшись со своими приближенными, решает, что «настала пора дать этому юноше имя». С этой целью он созывает остальных огузских беков на пир. Приходит дед Коркут, произносит обычное благословение и нарекает юному герою новое имя. При этом он обращается к отцу: «„Ты зовешь своего сына Басамом; (теперь) пусть его имя будет Бамси-Бейрек, владелец серого жеребца. Имя ему дал я; долгую жизнь пусть даст ему бог!". Остальные беки огузов подняли руки, произнесли молитву: «„Да принесет это имя счастье этому джигиту", — сказали они».

Сквозь мусульманизованную форму благословения Коркута («бата») и здесь, как в концовках каждого рассказа, просвечивает магическая формула, подобная тем, которые произносятся при наречении «счастливого имени» и в многочисленных богатырских сказках тюркоязычных народов Сибири. Обряд сопровождается инициацией и заменой имени, хотя старое имя и производит впечатление простого варианта нового (Басам—Бамси). Отметим, что в узбекском варианте «Алпамыша» сказителя Фазила Юлдашева, представляющем параллельную версию того же сказания, первый подвиг героя также сопровождается переменой имени: Хаким (таково мусульманское имя богатыря, нареченное ему при рождении) получает богатырское прозвище Алпамыш, т. е. Алп-Бамси 'богатырь Бамси' (*15*, 21).

Коркут дает имя и пятнадцатилетнему Богач-хану (в переводе В. В. Бартольда—Богач-Джану), сыну Дерсе-хана, также после его первого богатырского подвига, когда он побеждает в единоборстве чудовищного быка Баюндур-хана (*Бэгач*, от слова *буга* 'бык'). При этом Коркут благословляет ханского сына и велит отцу дать ему бекство и престол (I).

Он также нарекает имя Бисату, сыну Аруза, бека внешних огузов. Вскормленный в пещере льва, юноша Бисат не может отстать от звериного обычая. Коркут учит его законам человеческого общежития, нарекает ему имя и дает благословение: «Пришел дед мой Коркут и говорит: „Юноша, ты — человек, со зверями не водись. Приди, садись на добрых коней, с добрыми джигитами совершай походы! Имя твоего старшего брата — Кыян-Сельджук, твое имя пусть будет Бисат; имя тебе дал я, (долгую) жизнь пусть даст тебе бог!"» (VIII).

2

Сказание о Коркуте сложилось у огузов еще на их среднеазиатской родине. Об этом имеются многочисленные свидетельства, как в исторических источниках, так и в современных фольклорных записях.

Из среднеазиатских писателей о Коркуте упоминает Алишер Навои (1441—1501 гг.), более внимательный, чем большинство его современников, к народной жизни и народному творчеству. В его переводе сборника биографий мусульманских святых, составленного его другом и учителем таджикским поэтом Джами, — «Нафахат ал-унс» (перевод 901 г. хиджры / 1495—1496 г. н. э.) — в числе других упомянут и «Коркут-ата (да помилует его бог)». Алишер Навои отказывается писать о нем более подробно, так как «среди тюркского народа он слишком известен, чтобы нуждаться в еще (большей) известности». Но он упоминает о пророческом даре Коркута: «Известно, что он говорил о том, что случилось несколько лет до него, и о том, что случится несколько лет после него». Алишер знает также о приписываемых Коркуту мудрых изречениях (т. е. пословицах): «Среди (народа) распространено (об этом) много поучительных и интересных изречений» (*48*, 416). Жизнь и деятельность Навои связана по преимуществу с Гератом и Самаркандом; поэтому можно думать, что огузский шаман, ставший к этому времени мусульманским святым, пользовался в конце XV в. широкой популярностью во всей Средней Азии.

К более позднему времени относится другое литературное упоминание о Коркуте — в поэме «Лейла и Меджнун» азербайджанского поэта Кул Ата. Автор приводит изречения, приписываемые Коркуту, перелагая их стихами (месневи). Изречения эти имеют морально-религиозный характер (*497*, 45).

К XVII в. относится «Родословная туркмен» Абулгази-хана (около 1660 г.), частично, как уже было сказано, основанная на письменных источниках, частично на устных преданиях туркменского народа.

Рассказывая о происхождении тюркских и монгольских народов от Тюрка, сына Яфета и внука библейского патриарха Ноя, о легендарных временах Огуз-хана, его сыновьях и внуках, Абулгази следует за своими «учеными», письменными источниками, прежде всего за «Сборником летописей» Рашид-ад-дина. Иной характер имеет его повествование о временах Коркута и о ханах, его современниках, начиная от Ипал-хана из племени кайы. Огузы в это время, по словам Абулгази, «пришли к устью реки Сыр, государя своего посадили в Янгикенте, а сами летовали и зимовали по обоим берегам Сыра. Жили они (там), пока не прошло десять поколений» (*203*, 57). Как уже было сказано выше (см. стр. 523), город Янгикент в низовьях Сырдарьи в IX—X вв. действительно был «зимней резиденцией» (т. е. зимовкой) «царя огузов» (*50*, 235;

346, 56 сл.). Эти времена представляются Абулгази историческими в отличие от более ранних легендарных времен Огуз-хана, который жил «за четыре тысячи лет до нашего пророка» (*203*, 71). Между этим историческим и отдаленным легендарным прошлым огузского народа автор «Родословной» констатирует наличие длительного промежутка времени, о котором не сохранилось никаких известий, ни исторических, ни легендарных: «Со времен Инал-хана и до времени, когда мы сочиняем эту книгу, (все что) мы рассказали, — все достоверно и нет погрешностей. Но сколько лет прошло между Кузы-Йавы-ханом [правнуком Огуз-хана] и Инал-ханом, мы не можем определить. А если это так, то следует говорить (об этом) мало; если скажем много, может статься, что это будет ложь; (может быть), прошло четыре тысячи лет» (*203*, 55).

По рассказу Абулгази, Коркут «прожил двести девяносто пять лет и был везиром при трех государях» (*203*, 57). На самом деле в дальнейшем рассказе той же «Родословной» он является современником пяти огузских ханов: Инал-Йавы, его младшего сына Дуйлы-Кайы, младшего брата этого последнего — Эрки (Кёль-Эрки), зятя и племянника Эрки (сына Дуйлы-Кайы) Туман-хана и его сына Канлы-Йавлы («Кровавого» Йавлы). Возможно, что мы имеем здесь лишь кажущееся несоответствие, поскольку Кёль-Эрки был собственно не ханом, а правителем огузов (регентом) при малолетнем Тумане, а хану Канлы-Йавлы, сыну Тумана, Коркут, достигший в то время предельного возраста, вероятно, уже не «служил», хотя, как видно из рассказа, он участвовал в избрании и этого хана (*203*, 60).

В труде Абулгази, претендующем в этой части на историческую достоверность, образ Коркута рационализован, лишен элемента чудесного, окружающего его в эпическом и в особенности в фольклорном предании. В. В. Бартольд усматривает в этом «попытку создать для Коркута историческую обстановку и сделать его везиром определенных правителей из потомков Огуз-хана, из чего, конечно, не следует, чтобы эти правители и сам Коркут были историческими лицами» (Введение, л. 25).

Однако вряд ли есть основания отрицать традиционный характер тех исторических преданий туркменского народа, которые легли в основу рассказа Абулгази и его предшественников (Рашид-ад-дина) о «временах Коркута» и ханах, его современниках, и вместе с тем наличие всякого сходства между образом Коркута в эпосе и в историческом труде Абулгази. Правда, Коркут у Абулгази не является ни шаманом, ни певцом в собственном смысле (узаном), хотя Абулгази и цитирует, очевидно, следуя устной традиции, отрывки приписываемой ему хвалебной песни (*тартым*) в честь победы Салор-Казана над печенегами (*203*, 71—72; *310*, 150—151; *309*, 41—42). Согласно «Родословной», Коркут был «везиром» названных огузских ханов из племени кайы (*203*, 57). Но эта модернизация, заимствующая современный титул из оби-

хода *восточного феодализма, не должна скрыть от нас подлинного* положения Коркута и его роли в рассказе Абулгази, которые отнюдь не совпадают с обычной ролью везира как исполнителя воли самодержавного восточного правителя. И в «Родословной» Коркут выступает прежде всего как мудрый патриарх племени, стоящий во главе старейшин и народа, он избирает и низлагает ханов, дает ханам и народу советы, которые выполняются как пророчание и завет, он окружен почетом как первый человек в народе, его особа священна, перед ним склоняет колена избранный по его слову хан огузов.

Так, Инал-Йавы, первый из ханов, у которых Коркут был «везиром», возводится на престол на собрании всего огузского племени «во главе с Коркут-ата, сыном Кара-ходжи, (из иля) кайы, с Энкеш-ходжой (из иля) Салор и Авашбан-ходжой». Названный здесь рядом с Коркутом как глава племени салоров Энкеш-ходжа в других местах «Родословной» упоминается как отец богатыря Салор-Казана (см. ниже, стр. 561). «Везиром у него был Коркут-ата. И что бы ни сказал Коркут-ата, Инал-Йавы не отступал от его слов. Много необыкновенных дел совершил Коркут-ата» (*203*, 57).

Сын Инал-Йавы, Дуйлы Кайы-хан, «также следовал советам Коркут-ата» (*203*, 57). Когда Дуйлы-хан умер, не оставив мужского потомства, «весь огузский иль собрался на поминки; все беки во главе с Коркут-ата спросили: „Нет ли беременных среди жен хана?“» (*203*, 58). Вскоре у одной из жен Дуйлы-хана рождается сын, будущий царевич Туман, а на время его малолетия правителем становится его дядя Эрки, младший брат покойного хана.

Когда царевич Туман достигает совершеннолетия, правитель решает передать ему ханский престол. Поговорив наедине с Коркутом, он, по его совету, созывает «лучших» людей и устраивает «великий той» (пир). «Кёль-Эрки-хан посадил Коркута на почетное место [«тёр»] в кибитке и, *преклонив колено*, поднес (ему) чашу с кумысом. После того как Коркут выпил кумыс и все поели, Кёль-Эрки сказал: „О иль и народ, вы все знаете, что царство по праву принадлежит Туману. До сего времени Туман был молод, а потому я правил делами. Теперь Туман стал зрелым джигитом, и я передаю ему престол его отца!“. Весь народ сказал Коркуту: „Судьба хана и всего огузского иля в твоих руках, поступай так, как найдешь нужным“». Коркут советует молодому Туману повременить, так как дядя много потрудился, чтобы его вырастить, и жить ему осталось недолго. Туман покорно следует совету Коркута: «Ты — лучший из всего огузского иля, везир моего отца и мой дед. Я согласен с твоими словами» (*203*, 58—59).

Точно так же через четыре месяца после окончательного воцарения хана Тумана (на тридцать пятом году его жизни) «весь народ во главе с Коркутом» решает сместить хана и передать власть государя его сыну, уже *прославившемуся своими подвигами* молодому «богатырю, удальцу и герою» Канлы-Йавлы (*203*, 60).

Таким образом, власть Коркута как патриарха племени выше власти самого хана, и почести, ему оказываемые (в особенности в эпизоде созванного правителем Эрки «великого тоя»), имеют, несомненно, сакральный характер.

Как и в эпосе, Коркут нарекает младенцу «хорошее», т. е. счастливое, имя, которое является магическим благословением и предзнаменованием счастливого будущего новорожденного. Сцена эта, как уже было сказано, близко напоминает аналогичные изображения этого обряда в богатырских сказках тюркских народов (см. выше, стр. 233—242).

По случаю рождения наследника престола, сына скончавшегося Дуйлы-Кайы-хана, правитель Эрки, согласно обычаю, устраивает той: «Эрки созвал народ на пир, каждый принес подарок, соответствующий его великодушию, зарезали четыреста лошадей и четыре тысячи баранов. (Эрки) приказал выставить три хауза [водоема] из юфти: один из них велел наполнить аракой, другой — кумысом, третий — катыком. Целый месяц, день и ночь, на (том) тое все, хорошие и плохие, предавались веселию. Старики забыли свой возраст, бедняки забыли свою бедность, богачи забыли о смерти.

Огузский иль сказал Коркуту: „Дай этому мальчику хорошее имя“. Коркут-ата сказал: „Пусть его имя будет Туман-хан“. Народ сказал: „Дай имя лучше этого“. Коркут-ата ответил: „Нет имени лучше этого. В тот день, когда умер Дуйлы-Кайы-хан, наш юрт охватил туман и наступил мрак. Этот мальчик родился во (время) тумана, и потому я дал ему имя Туман. И, во-вторых, от (всего) сердца я желаю ему счастливой судьбы и потому даю (ему) имя Туман, ибо туман долго не держится, он скоро проходит. Туманный день станет солнечным, после тумана не может не быть ясного дня. Туман, который недолго держится, я уподобил юности этого мальчика, (а) солнце, (появившееся) позднее, я уподобил счастливой и долгой жизни этого мальчика, когда он, став взрослым, воссядет на троне своего отца“. Услышав эти (слова), весь народ кликами „Хвала, хвала (тебе)“ выразил Коркуту (свое одобрение), возрадовался и сотворил долгую молитву за Тумана» (*203*, 58).[2]

На том же пиру «весь народ во главе с Коркутом» (эта формула повторяется на протяжении всего изложения) дает новое имя правителю Эрки, провозглашенному ханом: «Ты устроил той на целый месяц, а пища у тебя не иссякла. Кумыса и айрана у тебя в хаузах было больше, чем воды в озере. Теперь, с сего дня, тебя будем звать Кёль-Эрки-хан» (*203*, 58). Слово *кёль* означает ‘озеро’.

Коркут выступает в рассказе Абулгази и как сват царевича Тумана. Когда последний достигает совершеннолетия, Коркут

[2] Любопытно отметить, что ни одно из этих «предсказаний» вещего Коркута, судя по дальнейшему рассказу Абулгази, не оправдалось.

сватает ему дочь его дяди, Көль-Эрки-хана, который остается, по его совету, правителем огузов. «У Көль-Эрки была дочь, очень красивая и послушная во всем своему отцу и своей матери. Коркут, сговорившись с Көль-Эрки и Туманом, устроил той, (который продолжался) семь дней и ночей; отдали девушку (в жены) Туману, дав за ней домашнюю утварь и пожитки, подобающие (ее) царскому достоинству» (*203*, 59).

Все эти рассказы возводят образ ханского «везира» Коркута к историческим отношениям дофеодальной эпохи, отражая патриархальный и вместе с тем сакральный характер его власти и его роли в огузском обществе.

Сообщения Абулгази о Коркуте и современных ему огузских ханах в значительной части основаны на историческом труде Рашид-ад-дина «История Огуза и тюрков и владычества их над миром», примыкающем к его известному «Собранию летописей» (начало XIV в.). Это обстоятельство придает туркменским историческим преданиям и упоминаемым в них именам и событиям значительно большую достоверность, чем могло в свое время представляться В. В. Бартольду, не располагавшему этим источником. Отрывки из «Истории Огуза», которые опубликовал Орхан Шайк Гёкяй в комментариях к своему изданию «Деде Коркут» (*510*, XVIII—XXII), содержат в основном те же сведения о хане Тумане и правителе Көль-Эрки и о двух ханах, им предшествующих. В них также рассказывается о пире, который устроил Эрки по случаю рождения наследника, о наречении младенцу имени Туман и объяснении этого имени, как и прозвища, которое получил правитель после пира, о возвращении престола Туману по достижении им совершеннолетия и о его женитьбе на дочери Эрки.

Единственное существенное различие заключается в именах двух ханов, предшественников Тумана, — его деда и отца. У Рашид-ад-дина оба они носят имя Инал: первый — Инал-Сыр-Йавкуй-хан (у Абулгази — Инал-Йавы-хан), второй — Ала-Атлы-Ас-Донлу-Кай-Инал-хан (по объяснению, которое дает нам Рашид-ад-дин, «владеющий пегим конем, одетый в соболью шубу Инал из рода кайы»). Из этого пышного прозвища Абулгази извлек имена двух сыновей Инал-Йавы-хана — старшего Ал и младшего Дуйлы-Кайы, который наследует отцу.

Слово «инал» обозначало, по-видимому, у некоторых тюркоязычных народов титул государя или его наследника (*203*, 95, прим. 118). Тем не менее достойно внимания, что один из «царей или главарей» огузов, с которым Ибн-Фадлан встретился в 922 г. в районе Усть-Урта, носил имя Иынал-младший (*196*, 127, 129, 130). Он был во всяком случае близким современником того младшего из двух Иналов, о которых рассказывает Рашид-ад-дин.

Во всех делах правления трех названных ханов и наместника («наиб») Эрки Коркут принимает в «Истории Огуза и тюрков» такое же участие, как и в «Родословной туркмен». К нему обра-

щаются за советом правители и народ, он нарекает имя младенцу Туману, распоряжается его престолом и выбирает ему невесту. «Ты самый почтенный человек в государстве. . . как ты думаешь и какое дело ты найдешь правильным, пусть так и сделают, мы согласны на это», — говорят ему собравшиеся огузы.

По сообщению Рашид-ад-дина, Коркут происходил из племени баят, как о том говорится и в «Книге Коркута» (см. выше, стр. 532). Совпадение этих двух независимых друг от друга источников подтверждает древность традиции. Свидетельство Абулгази, согласно которому Коркут-ата вел свое происхождение «из народа кайы» (*203*, 56—57), представляет, по-видимому, новшество, может быть, подсказанное тем обстоятельством, что из племени кайы, т. е. от старшего из внуков легендарного Огуз-кагана, вели свое происхождение огузские ханы времен Коркута — Инал-Йавы и его потомки.

Это несоответствие показаний Абулгази и его источника может получить историческое объяснение, если учесть указание Абулгази, что при избрании хана малочисленные племена присоединялись к многочисленным: «Так, когда поднимали государем когонибудь из кайы, уруг Кайы и уруг Баят и еще пять-шесть малочисленных уругов присоединялись к нему» (*203*, 56).

Отец Коркута у Рашид-ад-дина и вслед за ним у Абулгази носит имя Кара-ходжа (*203*, 57). В «Китаб-и Коркут» и в большинстве исторических и легендарных источников он не упоминается вовсе; в турецких пословицах «Аталар сёзю» (№ 75) его зовут, как уже было сказано (см. выше, стр. 534), Кармыш, или Кырмыш (вариант того же имени?). Имя это встречается и у Абулгази, но в другом контексте: здесь Кармыш-бай является отцом богатырской девы Барчин-Салор, жены Мамыш-бека (т. е. Алпамыша — Бамси) (*203*, 78).

Говоря о Коркуте, историк Рашид-ад-дин ссылается на устный источник — на сообщенные ему «предания». «Дед Коркут» (Korkut Dede), как называет его этот автор, был человек мудрый, знающий, «творил чудеса» (keramet), «говорил красивые слова» (под последними разумеются приписываемые ему поэтические изречения или песни). Он прожил 295 лет, и о нем существует много рассказов (hikāyet), «которые будут изложены особо». Таким образом, устная легенда о Коркуте была уже известна автору начала XIV в. в ее наиболее существенных чертах.

3

Исторические предания Рашид-ад-дина и Абулгази дополняются нередко гораздо более архаическими устными народными легендами о Коркуте, которые сохранились в фольклоре большинства тюркоязычных народов Средней Азии — туркмен, казахов, каракалпаков, узбеков. Даже к ногайцам Северного Кавказа

дошли отдаленные отголоски этих преданий: тюрколог Н. А. Фалев побывал в 1914 г. в ногайском ауле бывш. Ставропольской губернии, называвшемся Коркут по имени «давно жившего в нем старика Коркута». Этот старик, по рассказам жителей аула, жил «лет 100 назад» (*362*, V).

Наиболее широко распространены предания о Коркуте (Хорхут-ата) среди казахов — от низовий Сырдарьи, района расселения огузов в IX—X вв., где они сложились, до Кокчетау, где их слышал Валиханов (умер в 1865 г.), и Кулундинских степей в Южной Сибири, где В. В. Радлов записал в 1860-х годах заклинания казахского баксы, содержащие имя Коркута (*296*, ч. III, 47, ст. 29—31; *565*, т. II, 64). Распространение среди казахов преданий о Коркуте связано с вытеснением огузов в середине XI в. из низовий Сырдарьи тюркским племенем кыпчаков, которое впоследствии в значительной части вошло в состав казахского народа. «Уже в XI веке, — пишет В. В. Бартольд, — в мусульманской географии для киргизских [т. е. казахских] степей вместо прежнего названия „степь огузов“ появляется новое — „степь кыпчаков“, хотя остатки туркмен или огузов еще застали на Сырдарье в XIII в. монголы». «Через посредство кыпчаков», — как указывает В. В. Бартольд, — усвоили казахи «от огузов культ Коркута» (Введение, л. 8—9).

Центром этого культа являлась могила Хорхут-ата в низовьях Сырдарьи, т. е. в районе древнего расселения огузов, на берегу реки, в полутора километрах от селения Хорхут (ныне станция железной дороги), лежащего около 20 км к северо-западу от Джусалы, на старом почтовом тракте (ныне железной дороге) из Перовска (Кзыл-Орда) в Казалинск. Среди местного казахского населения Хорхут-ата пользовался еще недавно поклонением как мусульманский святой («аулие Хорхут»).

Могилу святого Хорхут-ата в разное время видели и описали В. Вельяминов-Зернов (между 1851—1856 гг.), офицер генерального штаба Л. Мейер (1865 г.), археолог П. Лерх (1867 г.), ташкентский этнограф А. Диваев (1896—1898 гг.), археологи-любители И. Аничков (1897 г.), И. Кастанье (1906 г.) и др. Гробница находилась посреди казахского кладбища, среди могил более нового происхождения. «Она глинобитная, — сообщает А. Диваев, — с шестью-восемью углами, оканчивающимися остроконечными фигурками, с неизбежным куполом наверху. Тут же водружен длинный шест с черным пучком конских волос и с флагом из разноцветной материи» (согласно казахскому обычаю) (*126*, 193). «Мазарка грубой работы, с тяжелым куполом, низкая, — пишет И. Аничков. — Около нее растет кудрявая саксаулина, вся увешанная тряпками и лоскутками» (обычные дары жаждущих исцеления) (*22*, 54). А. Диваев опубликовал два фотоснимка могилы Коркута, воспроизведенных также в книге И. Кастанье «Древности Киргизской степи и Оренбургского края» (*184*, табл. III,

рис. 1, 2) и в издании Орхан Шайк Гёкяйя. В конце XIX в. гробница находилась в разрушенном состоянии. «Одна стена обрушилась в Сырдарью». «Древняя могила, подмываемая Сырдарьей, доживает последние дни», — писал А. Диваев в 1898 г. (*122*, 40). Летом 1906 г. И. Кастанье, проезжая через селение Хорхут, уже не мог разыскать могилу. На самом деле она существовала до 1927 г., когда обрушилась в реку (сообщение Х. Т. Зарифова).

Все путешественники отмечают необычайную длину этой древней гробницы, как и других могильных памятников, связанных преданием с «веком огузов»: огузские могилы в Дербенте, могила Бурла-хатун, жены Салор-Казана, около Урмии — согласно сообщению Олеария (см. ниже, стр. 563). «Могила невероятно длинна и состоит вся из земляной насыпи», — сообщает А. Диваев. «Могила Хорхут-ата настолько длинна, что выступает за стену построенного над могилой, теперь разрушенного, купола (гумбеза)» (*184*, 217). «Хорхут был ростом в две сажени», — пишет В. Вельяминов-Зернов в соответствии с народным преданием, подсказанным необычными размерами древней могилы. «В полуразвалившемся памятнике его над тем местом, где он положен, сделан действительно глиняный гроб в две сажени, и так как весь гроб по величине своей не мог поместиться внутри памятника, то часть его оставлена наружу за стеной» (*85*, 283).

По народной легенде, записанной А. Диваевым, ноги святого постоянно бывают высунуты из могилы, хотя они и засыпаются благочестивыми богомольцами. Хорхут-ата «однажды согрешил перед богом неумышленно, во время сна задев ногами сестру, отчего всевышний наказал святого, оставляя ноги его всегда обнаженными» (*126*, 193).

Другую легенду, связанную с могилой Хорхута, сообщает Л. Мейер. В его время (1865 г.) на кладбище среди могил, построенных, как обычно, из кирпича, валялись «разные камни белого цвета, но не составляющие ничего целого и привезенные сюда, как видно, издалека и поодиночке». «В народе идет поверие, будто бы богатырь Хорхут, предчувствуя свою кончину, привез эти камни из земли пророка и сделал эту поездку в одну ночь» (*209*, 286). Легенда эта, очевидно, связана с многочисленными преданиями о чудесных обстоятельствах смерти Хорхута.

Могила святого Хорхута, как пишет А. Диваев, являлась местом паломничества жаждущих чудесного исцеления от различных болезней. «Часто туда приезжают киргизы и киргизки (т. е. казахи) на поклонение святому и проводят ночи в слезах и молитвах в надежде получить облегчение от тех или других недугов, в особенности от болезней, известных под общим названием „арвак", происхождением которой они обязаны нечистой силе» (*126*, 193), — различные виды «одержимости» духами, от которых лечат шаманы-баксы; к их числу, как мы увидим, принадлежал,

по поверьям казахов, и Хорхут-ата. Кроме того, в соответствии с приведенным преданием, паломничество на могилу святого помогало от болезней ног. «Киргиз» (т. е. казах) Перовского уезда Касымов рассказывал Диваеву, как в детстве его возили на могилу Хорхута для излечения ревматизма ног (*126*, 193—194).

Наиболее широким распространением среди казахов пользуется легенда о смерти Хорхута, записанная в нескольких вариантах, впервые в 1867 г. В. Вельяминовым-Зерновым. Согласно этой записи, «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 угла мира. 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 средине земли ему опять приснилось то же самое. Аулия задумал теперь перехитрить судьбу. Рассудив, что на суше ему нет нигде спасения, он перебрался жить на воду, разостлал свое „курпе“ (одеяло) на Сыру и на нем поместился. Тут он сидел 100 лет, играя на домбре; наконец умер. Набожные мусульмане взяли его тело и похоронили» (*85*, 283; *184*, 216—218).

Согласно варианту легенды, записанному И. Аничковым в 1897 г., Коркут «сел на „джилмая“, легкую верблюдицу [сказочная верблюдица, быстрая, как ветер] и 100 (40) лет бегал от бога, боясь смерти, пока не прибыл к тому месту, где его постигла смерть. Бог сделал его святым» (*22*, 54).

В сообщении П. С. Спиридонова (со слов «киргиза», т. е. казаха, Тулюса Айшувакова, в 1899 г.) Хор-хут (так пишет его имя этот автор) «был табиб и жил за Сырдарьей в ауле (против того места, где ныне находится его могила)». Слово «табиб» — «лекарь» (подобно слову «везир» у Абулгази) следует понимать как модернизацию: народный лекарь, очевидно, заменяет здесь баксы — тоже лекаря, но лекаря магического, казахского шамана. Хорхут «мало находился дома и был почти в постоянной отлучке, оказывая помощь больным киргизам [казахам]. За свой труд он не брал денег и не просил платы, а довольствовался только тем, что люди давали ему по желанию и по своим средствам. Такое бескорыстное занятие Хорхута на пользу степного населения было угодно аллаху, и он, по милосердию своему, однажды, когда Хорхут спал, сказал ему: „Ты не умрешь до тех пор, пока сам не помянешь смерти“.

С этого времени в течение многих лет Хорхут ни разу не обмолвился о смерти, покуда однажды, гоняясь за бычком, убежавшим в поле, он (не) утомился и, присев отдохнуть, (не) подумал про себя: „Если я не помру, то догоню его и поймаю". Бычок сразу же поймался, но Хорхут понял, какую ошибку он нечаянно совершил. „Отдыхая, я помянул о смерти, чего не делал со дня своего сновидения", — сказал Хорхут, и ужас охватил его душу. Как исправить ошибку, как спасти себя от смерти, куда бежать? Вот вопросы, которые захватили все помыслы Хорхута.

Чтобы спасти свою жизнь, он решился переменить место своего жительства. Для этой цели он садится на крылатого нора [«нор» — одногорбый верблюд, сказочный крылатый нор — вариант джелмая] и едет на один край света: „Там — далеко, смерть не найдет его", — думает Хорхут. Скоро приехал он в неведомую страну. Видит, в стороне у дороги люди копают яму. — „Для кого?" — спросил Хорхут. — „Для Хорхута", — отвечали копальщики. Испугался Хорхут, простился с копальщиками, не открыв себя, и пустился на своем верблюде в другую часть света.

То же встретил он в другой части света, а потом и в третьей, и в четвертой. Потеряв надежду на спасение, после долгого странствования Хорхут возвратился в родную кибитку, где стал ожидать воли аллаха. Нора, на котором он совершал поездки в разные страны, он зарезал, шкуру его сшил в форме мешка и приладил ее кобзе [ср. предания о Коркуте, как о первом певце и шамане, научившем игре на кобзе]; потом взял ковер, расстелил его на воду посередине реки. По его слову (как святого человека) ковер не тонул и не сносился течением. На этом ковре-самоплаве Хорхут решился жить безотлучно, надеясь, что смерть, разыскивая его на суше, не придет на его чудесный остров, что водная стихия защитит его. „Откуда бы ни пошла смерть, разыскивая меня, я увижу ее", — говорит Хорхут себе, сидя на самоплаве-ковре. В это время аллах оказал новую милость табибу: он разрешил ему перенести юрту на ковер, а жене его — поселиться в юрте. Таким образом, по просьбе Хорхута и по слову аллаха милосердного, кибитка его стояла на ковре, как на суше. Сидит Хорхут на ковре, не спит ни днем, ни ночью, караулит приход смерти, а сам все молится, поет священные стихи из корана, аккомпанируя себе на кобзе [стихи корана, очевидно, заменили в представлении рассказчика-мусульманина первоначальные магические заклинания шамана].

Так прошла неделя и более без сна и в молитве. Совершенно измучился Хорхут, не выдержал и заснул крепким сном. А смерть в образе небольшой змеи вползла на ковер и ужалила Хорхута. Заболел он и умер. Хоронили его на этой (правой) стороне реки, на склоне горы (в 20 верстах от Карманчи по течению Сырдарьи), близ берега реки; на могиле его положили кобзу. И, видно, аллаху было так угодно, что кобза Хорхута в течение многих лет по пятни-

цам издавала заунывные звуки, как бы оплакивала своего господина. Прислушиваясь к ее плачу, можно было разбирать имя святого табиба — Хор-хут, Хор-хут» (*331*, 18—19).

В сильно мусульманизованной форме та же легенда пересказана казахом И. Джембысбаевым в сообщении, озаглавленном «Хорхут-Аулиэ» (1899 г.) (*119*, 582). Здесь шаман-целитель превратился в мусульманского святого («аулиэ»), при жизни окруженного поклонением, восходящим к традициям шаманистской религии, а вестником смерти становится ангел Азраил, посланный аллахом за душою праведника.

Хорхут-Аулиэ был «святой человек». Он долго жил на этой земле, «оказывал много пользы исцелением от недугов» и пользовался среди «киргиз» (казахов) «большим почетом и уважением». Ему «оказывалось ими везде священное воздаяние»: «каждый киргиз перед ним и мимо него не проходил без благоговейного коленопреклонения, в знак его уважения к святому высокочтимому ими человеку».

Однажды ночью к Хорхуту явился посланный богом ангел смерти Азраил и возвестил ему о предстоящей кончине. Богу не угодно, сказал Азраил, чтобы Хорхут страдал напрасно на этой грешной земле, где так много зла, омрачающего его чистую и святую душу. Но Хорхуту жалко стало «расстаться со всем любимым народом на вечные времена», и «после трех дней размышления он решил бежать от смерти и скрыться там, где бог его не увидит».

С этим намерением он сел на свою «джелмая» и в надежде избавиться от смерти бежал сперва на один конец света, на запад, затем на юг, на восток и на север, но каждый раз возвращался обратно, испуганный неизменной встречей с человеком, роющим могилу, «по повелению всевышнего», для Хорхута. Как поясняет рассказчик, человек этот был все тот же Азраил, «посланный богом в образе человека приготовлять Хорхуту могилу».

Тогда святой впал в отчаяние и воскликнул: «Где, наконец, спасение мне от смерти, о вездесущий боже?». Но голос с неба отвечал ему: «Вернись обратно, безумный, туда, откуда ты первоначально бежал, чтобы найти спасение от меня: там найдешь себе вечный покой; место, где ты жил прежде, есть самый центр земли, там тебе будет лучше, чем в чужой стране».

Хорхут вернулся к берегу Сырдарьи, где он жил раньше, и «сам добровольно отдал Азраилу душу». Там он и похоронен. По словам рассказчика, среди киргизов (т. е. казахов) идет «нескончаемый спор» о том, «сколько лет бегал Хорхут от бога, боясь смерти»: одни говорят, что 400 лет, другие — что 40 лет.

С вариантом В. Вельяминова-Зернова в основном совпадает и краткая запись Г. Н. Потанина, сделанная на севере Казахстана, в районе Кокчетау, в ауле Валихановых (*280*, 85—86).

В сходной форме легенда известна и у туркмен. А. Туманский приводит туркменскую пословицу: «Не рой могилу Коркуту». Согласно объяснению Туманского, «по народной легенде Коркут является богатырем, который долгое время не мог найти себе могилы, а потому и рыть такую для него бесполезно» (*43*, 236).

В связи с той же легендой народная этимология производит имя Коркут от глагольного корня *қорқ* ʿбояться'. «По объяснению киргиз [т. е. казахов], — сообщает И. Аничков, — это имя обозначает испуг» (*22*, 54). «Самое имя шамана народным домыслом ставилось в связь с татарским глаголом *қорқ* ʿбояться'», — заверяет Г. Н. Потанин (вероятно, со слов Ч. Валиханова, на которого он в этом месте ссылается — *285*, т. IV, 843). Слово «хорхут» чисто киргизское (т. е. казахское), в переводе означает «испугай», утверждает казах И. Джембысбаев, который не учитывает, однако, наличия того же корня и в других тюркских языках (в том числе в языках огузской группы) (*298*, т. II, 563—569). И. Чеканинский в подтверждение указанной этимологии называет ряд производных образований от того же корня, широко распространенных в казахском языке (как, впрочем, и в остальных тюркских языках) (*370*, 77).

Обычная народная этимология (*коркут* ʿиспуг'), хотя и с несколько иной мотивировкой, сохраняется и в легенде о рождении Коркута, которую сообщает А. Жубанов (см. ниже, стр. 551).

Новое объяснение имени Коркут дает А. К. Боровков (*71*. 163—165). Рассмотрение лексики среднеазиатского подстрочного перевода и комментария к корану («тафсир») XII—XIII вв. позволило ему установить наличие в этом тексте переносных значений имен, производных от глаголов *қорқ* ʿбояться', ʿпугаться' и *қорқут* ʿпугать', ʿустрашать': *қорқганлар* ʿнабожные', ʿблагочестивые' (т. е. боящиеся бога) и др.; слова *қорқутган* или *қорқутгучи* обычно переводят по-арабски как *nazir* ʿувещеватель', ʿпроповедник', ʿнаставник', ʿпосланник'. В таком случае слово «коркут» могло бы иметь такое же значение и было бы по своему происхождению именем-прозвищем.

Как указывают Ч. Валиханов и вслед за ним Г. Н. Потанин (*285*, т. IV, 847), страх смерти и бегство от смерти — понятия, чуждые мировоззрению ислама, воспринимающему конец жизни как божественное предопределение. В этом смысле особенно характерна мусульманизованная версия легенды, сообщенная И. Джембысбаевым, в которой история святого Хорхута подносится как религиозный урок, гласящий, что человек не может бежать от вездесущего бога и только безумный противится его решению, определяющему срок кончины человека. Напротив, для шаманизма, по мнению обоих авторов, тема легенды чрезвычайно характерна. «Самое бегство от смерти, недопустимое исламом, составляет, — согласно утверждению Валиханова, — один из постоянных мотивов легенд шаманских народов». «Поэтому

надо полагать, что хотя воля неба в отношении смерти была в шаманстве по понятию близка к судьбе, но все-таки люди старались избавиться, а не покорялись ей, как древние своему fatum и магометане перед ужасным Тагдыр» (*80*, 29). В параллель к рассказу о Хорхуте Валиханов приводит записанную им «Легенду о мертвом и живом и о дружбе их» (*80*, 29—35), в которой герой, молодой казахский джигит, спасается от ангела смерти Азраила — Джебраила с помощью своего друга — мертвеца. К этим выводам присоединяется и В. В. Бартольд: «В легенде о Коркуде, как о мусульманском святом, сохранились следы домусульманских верований» (Введение, л. 17).

С легендой о Коркуте связан и «Коркут-кюй», создание которого приписывается самому Коркуту. Кюй — произведение казахской народной музыки, исполняемое на кобзе и иллюстрирующее связанную с ним народную легенду, которая, в форме краткого прозаического рассказа, обычно предпосылается исполнению самой музыкальной пьесы. «Коркут-кюй» прославляет Коркута как отца музыки и песни и создателя кобуза. В поэтическом переложении Мухтара Ауэзова «Коркут-кюй» имеет следующее содержание: «Легенда рассказывает, что Коркыт, смолоду не могший примириться со скоротечностью человеческой жизни, решил бороться против неизбежности смерти. Мучимый своими мыслями и гонимый мечтой о бессмертии, Коркыт уходит от людей, но везде и всюду он видит смерть: в лесу — сгнившее и свалившееся дерево говорит ему о своей смерти и о неизбежном конце для самого Коркыта, в степи — ковыль, выгорая под солнцем, говорит ему о том же; даже мощные горы поведали ему об ожидающем их разрушении, неизменно добавляя, что такой же конец ждет и Коркыта. Видя и слыша все это, Коркыт в своих одиноких терзаниях выдолбил из дерева ширгай первый кобыз, натянул на него струны и заиграл, изливая свои мучительные мысли и чувства. Он вложил свою душу в эти мелодии, и чудесные звуки его струн прозвучали на весь мир, дошли до людей, захватили и пленили их. С тех пор мелодии Коркыта и созданный им кобыз пошли странствовать по земле, а имя Коркыта осталось бессмертным в струнах кобыза и в сердцах людей». (*29*, 228).

Казахский музыковед акад. Ахмет Жубанов несколько иначе передает содержание «Коркут-кюя» и связанной с ним легенды в исполнении кобызиста Ихласа (1843—1916 гг.) из рода тама в Западном Казахстане (бывш. Акмолинской обл.): «Народная молва говорит, что имя Коркут дано было не по случайной прихоти родителей. Когда Коркут родился, окружающие его и мать увидели не младенца, а какой-то бесформенный „мешок“, по своим очертаниям не похожий на человека.[3] Мать, сердцем чувствуя,

[3] Ср. аналогичный мотив при рождении одноглазого Депе-Гёза, сына пастуха и девы лебеди (*194*, 77).

что она родила человека, а не какое-то чудовище, взяла в руку безмолвный „мешок" и сдернула оболочку. Появился маленький человечек, который уже издавал слабые звуки. Она начала его кормить, и ребенок заплакал. Только тогда в юрту стали возвращаться не на шутку перепуганные люди, которые и попросили дать ребенку имя „Коркут", что значит „испуг". Однажды, когда ему исполнилось двадцать лет, Коркут увидел сон. Какие-то существа в белых одеяниях сказали ему, что он будет жить только сорок лет. И тогда Коркут решил искать бессмертия. Оседлав своего Желмая [сказочная верблюдица, быстрая, как ветер], он отправился в путь. Кобызист в этом месте изображает мягкую рысь Желмая. В дороге Коркут встречает несколько человек, которые что-то копают. На его вопрос, что они делают, люди отвечают, что они роют могилу умершему Коркуту. Чувствуя, что в этих местах не избежать смерти, Коркут едет дальше. Так он побывал во всех „четырех странах света" и везде встречал смерть. На обратном пути Желмая, чувствуя печальное настроение седока, издает заунывные звуки. Кобызист в этом месте играет, не нажимая на струны, а поочередно закрывая все три отверстия на поверхности кожаной деки, ведя в это время смычком по струнам. Получается звук, действительно очень похожий на рев верблюда. Коркут возвращается к Сырдарье. Здесь он приносит в жертву своего любимого Желмая, стелет ковер на поверхности воды и, сидя на ковре, играет на кобызе, верхней декой которого служит шкура Желмая. Через своего друга Дарабоза Коркут передает привет-прощание своей единственной сестре Ак-Тамак. Смерть подстерегает Коркута, но он день и ночь продолжает играть на кобызе „Песнь жизни", и до тех пор, пока звучит эта песня, смерть не смеет к нему подойти. Но вот, изнуренный, он вздремнул на миг, и смерть, приняв образ ядовитой змеи „Кайрак-жылан", ужалила его, и Коркут умер. А музыка с тех времен победно борется со смертью. Там, где она звучит, не властна смерть» (*166*, 230—234).

«Коркут-кюй», по словам А. Жубанова, «действительно производит большое впечатление. Он миниатюрен по объему, но глубок по музыкальному содержанию. Это интересный образец кобызовых пьес, который в народе исполняется во множестве вариантов». А. Жубанов подтверждает, что Коркут считается у казахов «отцом всех кобызистов». Вместе с тем знахари-баксы, считая кобыз «священным инструментом», также «использовали отрывки из любимого народом кюя». В своем исполнении они придавали кюю мистический, „потусторонний" характер, играя исключительно в нижнем регистре, где под смычком рождался низкий, жужжащий „таинственный" звук, под стать их заговорам и заклинаниям». Напротив, народный музыкант Ихлас, «пользуясь диапазоном кобыза во всем его объеме, выразительности и полноте, тем самым уже придавал кюю иной, жизнеутверждающий „светский", а не мистический характер» (*166*, 232—235).

Народная легенда об «отце Коркуте» (Коркут-ата) как о создателе кобыза и о покровителе («пире») пользующихся этим инструментом народных музыкантов и сказителей известна и в Каракалпакии. Фольклорист Каллы Аимбетов записал ее в ранее не известной форме со слов каракалпакского сказителя Джирада Есемурата (род. в 1894 г.) из каракалпакского рода кондекли, принадлежащего к племени кунграт (*9*).

Рассказывают, что Коркут-ата мечтал сделать себе такой музыкальный инструмент, на котором можно было бы исполнить любую мелодию. Долго мучился он, выбирая нужное для этого дерево, но ничего не получалось. Однажды, бродя по лесу в поисках такого дерева, он увидел шайтанов, попросивших его показать им музыкальный инструмент, над которым он работал. Сделав вид, что он уходит из леса, Коркут-ата обошел их стороной, подкрался тихонько и стал слушать, о чем они говорят. А они говорили как раз о нем: «Коркут-ата не сможет сделать кобыз, так как он не знает, что его нельзя изготовить из обычного дерева. Нужно взять ствол сухого дерева лох-жиде [мелкий кустарник, растущий в тугаях], сломанного диким кабаном, сделать из него желобок, обшить шкурой крикливого верблюда, изготовить струны из хвоста звонкоржущего жеребца, укрепить их на подставке из сухого обломка тыквенки и натереть струны клеем растения сасык-курай [шерешник] [4] — вот это был бы настоящий кобыз!». Коркут-ата подслушал все это и сделал, как говорили шайтаны. У него получился очень хороший кобыз. Вот почему Коркут-ата считается «пиром» (покровителем) играющих на кобызе.

Таким образом, если в огузском эпосе Коркут является учителем узанов, а, может быть, тем самым и их покровителем и главой, как первый узан, сопровождающий свои песни игрою на кобзе, то и в казахском (и каракалпакском) народном предании святой Коркут-ата выступает как создатель кобыза и тем самым как первый народный музыкант и певец. Такая связь между народными представлениями о вещем певце далекого прошлого, отце и учителе певцов, и о святом старце, целителе, «табибе», возникла на почве древнего синкретизма поэзии и магии, вещего народного певца и мудрого шамана, прорицателя и целителя. «Игра на кобзе, приписанная мусульманскому святому», как справедливо замечает В. В. Бартольд, «является наследием среднеазиатского шаманства» (Введение, л. 15—16).

Согласно Ч. Валиханову, «у киргизских [т. е. казахских] шаманов есть легенда о Хорхуте, первом шамане, который научил их играть на кобзе и петь сарн» (песни) (*80*, 29). Магические сеансы казахского баксы (шамана) сопровождаются игрою на кобызе, инструменте, принадлежавшем аулие Коркыту, и пением, которое

[4] Растение из семейства зонтичных, из которого готовят клей и канифоль для кобыза.

называется сарн (*80*, 279). Г. Н. Потанин, пользовавшийся информацией Валихановых, называет Коркута «первым киргизским [казахским] шаманом», «который, как есть некоторое основание думать, считался, по преданию, первым киргизским [казахским] поэтом» (*280*, 85; *285*, т. IV, 843). О том же пишет этнограф И. Чеканинский (Семипалатинск): «По преданиям казахов известно, что покровителем баксы и вместе с тем первым баксой был некий Коркыта, или Коркут, давший мотив для песен-заклинаний баксы, почему, например, услышав этот мотив или ему подобный, бакса приходит в крайне нервное состояние и поет свои заклинания» (*370*, 77). И. Кастанье сообщает, что Коркут «считался патроном всех баксы». «Колдун, прорицатель и музыкант одновременно, он научил казахов играть на своем любимом инструменте — кобузе» (*480*, 61).

В заклинаниях казахских баксы, исполняемых ими во время магических сеансов под аккомпанемент кобыза, с целью изгнания злых духов или предсказания будущего, наряду с именами богов шаманской религии, мусульманских святых, предков народа и героев призывается обычно и «святой Коркут-ата». Ср., например, в песнях баксы, опубликованных И. Кастанье: «Обитающий у устья реки [очевидно, Сырдарьи], храбрый Коркут («Су аягы ер Коркут»), отгони ты несчастье. . . обитающий у устья реки, храбрый Коркут, отгони ты болезнь!. . .» (*480*, 78, 80). Или в другом месте: «О святой Коркут-ата! У тебя прошу я помощи!» (*480*, 98—99). Первая запись подобного текста сделана была еще В. В. Радловым в 1860-х годах в Южной Сибири, среди казахов Кулундинской степи, к северу от Семипалатинска, во время камлания. Здесь Коркут, в ряду других покровителей, призывается такими словами: «Назову его мертвым — он не мертвый, назову живым — он не живой, отец святой Коркут» «Өлу десäм, өлу емäс; тірі десäм тірі емäс, ата қорқут ауліjа!») (*296*, ч. III, 47, ст. 29—31). Не зная легенды о Коркуте, Радлов не сумел дать правильный перевод этого текста. В. В. Бартольд видит в нем указание на народное представление о своеобразном бессмертии древнего шамана, которое сближает его с искавшим и обретшим бессмертие пророком Хызром мусульманской мифологии. «Следовательно, было поверие, что Коркуд был удален из среды живых и в то же время не подвергался процессу смерти, т. е. предание о Коркуде походило на принесенное исламом с запада предание о „пророке" Хызре, или, по турецкому произношению, Хыдыре, что, конечно, не мешало показывать и почитать могилу Коркуда, как в нескольких местах на западе (в верхнем Египте и на острове в устье Шат-ал-Араба) показывали могилу Хызра» (*49*, 483—484). В. В. Бартольд добавляет, что в сборнике пословиц «Аталар сöзю» Хызр упоминается рядом с Коркутом как волшебный целитель: «Пусть дарует тебе (бог) исцеляющее прикосновение пророка Хызра, пусть дарует знание отца Коркута» (№№ 9—10).

Следы легенды о Коркуте, в той ее форме, в какой она сохранилась у казахов, можно найти и в «Родословной туркмен» Абулгази. В песне («тартым»), сложенной Коркут-ата в честь Салор-Казан-алпа, заключительная строфа содержит обращение певца к самому себе со следующими стихами:

> Странник Коркут, знай, теперь ты скоро умрешь. . .
> караван ушел, ты сильно запоздал, отправляйся в путь!. . . (*203*, 72)

Можно думать, что образ странника Коркута и напоминание о предстоящей ему смерти непосредственно связаны с легендой, которая восходит к древним временам огузов.

К тому же кругу шаманистских представлений относится изолированное туркменское свидетельство о Коркуте как «хозяине дождя» (*310*, 145). Заговаривание погоды магическими средствами, обычно с помощью «дождевого камня» (*яда*, *джай*), принадлежит к числу наиболее древних и широко распространенных шаманских обрядов тюркоязычных народов Сибири и Средней Азии и засвидетельствовано в практике огузских «жрецов» (т. е. шаманов) уже в самом начале X в.[5]

Согласно письменному сообщению проф. Б. А. Каррыева, уточняющему предыдущее свидетельство, «у туркмен было в обычае приносить в засушливые годы в жертву козленка покровителю дождя Буркут-ата с целью вымолить у него влагу. Козленка («овлак») убивали на каком-нибудь холмике». Гробница Буркут-ата, или «святого Буркута» («Буркут-овля»), находилась на восточной окраине Ашхабада и служила в старое время местом поклонения. Остается открытым вопрос, следует ли отождествлять этого Буркут-ата с легендарным отцом Коркутом. Город Коркута («Горкудынг дагы») местные жители показывали проф. Каррыеву на юге Туркмении, в районе Кара-Кала.

4

Передвижение огузов на запад, в Закавказье и Малую Азию, в период Сельджуков имело последствием не только перенесение огузских эпических сказаний на новую родину, их творческую переработку и пополнение новыми сюжетами, но также новые местные приурочения, в частности связанные с именем и культом Коркут-ата. В XVII в. Адам Олеарий, член германского императорского посольства в Московию и Персию (1638 г.), видел и описал гробницу «имама Куркуда», находившуюся недалеко от города Дербента, близ небольшой речки, которая «образует границу между персидскими и дагестанскими татарами» (т. е. на северном

[5] См. *46*, 97 (сообщение мусульманского историка конца XVI в.); *223*; см. также выше, стр. 89. «Казанская история» (XVI в.) упоминает о «великом дожде», вызванном «волхвованием казанских волхвов» (*179*, 85).

рубеже Азербайджана, у побережья Каспийского моря). Согласно местному преданию, «имам Куркуд» выступает как сподвижник «царя Кассана» (т. е. Салор-Казана) и проповедник мусульманства среди язычников-лезгинов. «Про Куркуда говорят, что он был другом Магомета, всегда держался у ног его, учился у него и прожил после его смерти триста лет» (ср. аналогичное представление о долголетии Коркута у Рашид-ад-дина и Абулгази и в «Книге Коркута»). «Он направился, как говорят, к царю Кассану, играл перед ним на лютне [очевидно, на домбре] и пел песни, в которых убеждал царя к войне с лезги(нами). Когда он предпринял обращение лезги(н), или дагестанских татар, бывших язычниками, и открыто стал среди них проповедовать, они убили его. Его могила представляет большую пещеру, высеченную в скалистой горе. Гроб его был сколочен из четырех досок; далеко назади, в отверстии, поднимавшемся на два локтя от земли, он представлял весьма бедное зрелище и был виден для каждого».

Гробница этого святого, по рассказу Олеария, была местом культа и охранялась старухой. В определенные дни сюда совершалось «паломничество для принесения жертвы»: «Из города и издалека пришли женщины и девушки, прошли босиком в пещеру, целовали гроб и садились наземь, чтобы помолиться о том, что каждая из них желала. После молитвы они жертвовали кое-что старухе, которая тоже считается святою и ночью у гроба поддерживает горящую лампаду. Жертвы состояли в сыре, масле, молоке, хлебе, деньгах, вине и т. п. В течение всей следующей ночи мы в нашем лагере слышали, как у этого места погребения. . . раздавался сильный крик, как бы от лиц, которые веселились, плясали, а то и выли. Получалось впечатление чего-то языческого и варварского» (*258*, 490; *37*).

Вскоре после Олеария гробницу Коркута в Дербенте посетил турок Эвлия Челеби (1647 г.). В своей «Книге путешествий» (ч. II) он называет «деде Куркуда» «великим Султаном»: «Жители Ширвана поклоняются этому Султану». Рассказывая в той же книге (ч. IV) об Ахлате, где он был несколько позже (1655 г.), Челеби отмечает: «Коркуд-хан был одним из тех, кто жил в Ахлате среди предков османов» (*38*, 381, прим. 21; *171*, 4; *497*, 44).

Мусульманизацию образа Коркута мы наблюдаем на обоих полюсах эволюции древнего предания — как в огузском эпосе, в той форме, в какой он отложился в «Книге Коркута» и в сборнике турецких пословиц «Аталар сёзю», так и в среднеазиатской народной легенде, превратившей языческого шамана в почитаемого мусульманского аулия. Процесс этот явился необходимым следствием того, что образ Коркута был издавна окружен ореолом мудрости и святости и оставался окруженным этим ореолом и после принятия огузами новой веры. Крайней формой этой мусульманизации было превращение Коркута в современника пророка Мухаммеда, «свидетеля» и проповедника ислама среди язычников-

огузов, а в позднейшем рассказе, записанном Олеарием, и в мученика за веру.

Начало этого процесса мы наблюдаем уже у Рашид-ад-дина (начало XIV в.), который относит появление пророка Мухаммеда ко временам второго огузского хана Инала. Деде Коркут, по его словам, видел пророка, принял мусульманство и стал его «посланником» среди огузов. Абулгази, опиравшийся на Рашид-ад-дина, должен был отвергнуть эту версию, так как она противоречила его более трезвым хронологическим выкладкам, о которых сказано было выше (см. стр. 540).

Дальнейшее развитие мусульманской легенды о Коркуте можно проследить по письменным источникам XV—XVI вв. В книге Языджи-оглу «Сельджук-наме» (первая половина XV в.) эта мысль выражена в осторожной форме: «Коркуд-ата появился из племени баят во время, близкое ко времени пророка, да будет благословенно его имя» (№ 5). Та же формулировка, как уже было сказано (см. выше, стр. 532), повторяется во введении к «Книге Коркута».

У Байбуртлу Османа (в последней четверти XVI в.) легенда об обращении огузов отнесена в категорической форме ко временам эпического Баюндур-хана, его «везира» Казан-хана и «шейха» огузов деде Коркута и получила здесь чрезвычайно разработанное, можно сказать, художественное оформление.

«Когда вождь всей вселенной Мухаммед Мустафа (да будет над ним благословение и мир) появился на свет и объявился в Мекке, Баюндур-хан увидел нашего господина посланника божьего (да будет над ним благословение и мир) во время его деяний и уверовал. Направив Казан-хана и Дундар-бека [«удалого Дундаза» огузского эпоса] к священной Каабе и к посланнику, да будет над ним мир, он [Баюндур-хан] сообщил о своей приверженности к общине (ислама). Поэтому, когда Казан-хан с их [огузов] беками прибыл к Каабе, они встретились с посланником, когда тот сидел в мечети. Он увидел их, (это была) странная толпа людей с неостриженными волосами, с небритыми усами, с длинными ногтями; (эти люди) прижались к стенам. Говорят, что (только) михраб [алтарь] был свободен от них. Тогда посланник [пророк Мухаммед] изложил им веру, и они приняли ее. Сельман-и-Фариси (да будет доволен им всевышний аллах!) направился к ним. Придя к Дэмиркапу [Железные ворота в Дербенте], он обучил их вере ислама, молитвам и постам. Деде Коркуда он поставил над ними шейхом» (*497*, 40—41).

Имя Сельман-и-Фариса, как «свидетеля веры» и просветителя огузов, упоминается рядом с именем дэдэ Коркута и в написанной в 1481 г. родословной османов («Джам-и Джемайин») тебризца Хасана бен Махмуд из племени баят, который ссылается на рукописный источник — «Огуз-наме» (*497*, 39). В «Книге Коркута» в этой роли выступает старый Эмен из племени бюгдюр, один

из беков внешних огузов, проживший от времен пророка Мухаммеда до времен Салор-Казана и Коркута.

Таким образом, предания о Коркуте, мудром патриархе и наставнике народа, древнем шамане и певце, занесенные огузами на Ближний Восток, сложились еще на их первоначальной, среднеазиатской родине, в низовьях Сырдарьи, где до недавнего времени сохранялась могила Коркута, окруженная народной легендой, — место древнего культа, языческого по своему происхождению, но принявшего обычные формы мусульманского двоеверия. «Если культ Коркута унаследован от огузов, — пишет по этому поводу В. В. Бартольд, — то этот культ имеет на Сырдарье уже тысячелетнюю древность; единственным, насколько известно, периодом, когда местность по нижнему течению Сырдарьи имела центральное значение в жизни огузов, был X век; в то время мусульманская колония, называемая «новым селением» (*ал-Карне ал-Хадиса* по-арабски, *Дих-и Нау* по-персидски, *Янькент* по-турецки), ныне развалины Джанкента, были зимним пребыванием царя огузов» (Введение, л. 8).

В. В. Бартольд еще раз повторил это положение в своих стамбульских лекциях по истории среднеазиатских тюрков: «С берегов Сырдарьи огузами были принесены на запад предания о народном патриархе и певце Коркуте, выразителе и хранителе народной мудрости». «Все это заставляет полагать, что предания о Коркуте были унаследованы принявшими ислам огузами от домусульманских времен и принесены ими на запад» (*37*, 94).

Установление исторического прототипа легендарного Коркута вряд ли представляет большой научный интерес: Коркут — собирательный образ, созданный народным преданием и типичный как социальное обобщение знаменательного явления патриархального века кочевых народов Средней Азии. Тем не менее многое в его чертах, в особенности в изложении Абулгази, производит впечатление если не исторической правды, то во всяком случае поэтического предания, основанного на подлинных исторических фактах.

Имя Коркута пользовалось популярностью среди кочевых народов среднеазиатских степей, вступавших в непосредственное соприкосновение с огузами: Куркутом (Κουρκβας), по свидетельству Константина Багрянородного (948 г.), прозывался вождь печенегов, возглавлявший одно из колен этого народа в период его столкновений с огузами (т. е. в конце IX в.) (*204*, 140; *41*, 204; *171*, 92). Если полагать, что популярность этого имени восходит к огузскому Коркуту, реальному или легендарному, то времена Коркута должны быть отодвинуты к IX в. Другой Коркут упоминается Ибн-ал-Асиром как вождь (эмир) одной из двух племенных групп огузов (учук и бузук), участник их столкновения с сельджукским султаном Синджаром (546 г. хиджры/1141—1142 г.) К. Иностранцев пытался отождествить этого Коркута с героем

легенды (*171*, 42—46; *41*, 204; *48*, 413—416). Однако В. В. Бартольд правильно показал несостоятельность этой гипотезы.

В «Родословной туркмен» также упоминается некий Кыркут-бек из племени кайы, «бывший великим беком иля, обитавшего в Ургенче, на Мургабе и Теджене», участник кровавой племенной распри между туркменскими вождями Кылыч-Арсланом (Шах-Меликом), сыном Али-хана, и Тогрул-беком, сыном Тогурмыша (*203*, 67—68; *47*).

Эти исторические и полуисторические имена лишний раз свидетельствуют о популярности легендарного Коркута среди огузов.

III. СКАЗАНИЕ О САЛОР-КАЗАНЕ

1

Главный богатырь огузов — Казан-бек, или Салор-Казан (т. е. Казан из племени салоров). Он — глава витязей (VIII), «бек беков Баюндур-хана» (IX). Его называют и «ханом Казаном» (II); приветствуя его, старый Аруз-коджа опускается «на оба колена» (II). Он — глава внутренних огузов, но ему подчиняются и огузы внешние (XII). Он — «счастье могучих огузов», «опора могучих джигитов» (в переводе В. В. Бартольда: «остальных джигитов»), «надежда для нас бедных» (так неоднократно). Он — самый могучий и самый прославленный из огузских богатырей.

Салор-Казан — «сын Улаша» и «зять Баюндур-хана», «владелец каурого коня». Сказитель неоднократно величает его: «детеныш птицы Тулу», «столп Туркестана», «лев племени Амида», «тигр Караджука» (в переводе В. В. Бартольда: «лев племени и рода», «тигр черной толпы», см. прим. II, 1). Не все эти прозвания, закрепленные народно-поэтической традицией, одинаково поддаются разъяснению. Первое восходит, по-видимому, к древним тотемистическим представлениям (*525*, 231). Как уже было сказано (см. выше, стр. 525), каждое из огузских племен имело священную птицу (онгон); однако, по Абулгази, онгоном салоров является беркут, тогда как в рукописях Рашид-ад-дина название тотемной птицы пропущено (*203*, 53; *302*, 89 и прим. 3).[6]

Амид (Диарбекир) был с середины XIV в. центром туркмен племени баюндур — «ак койунлу» (см. выше, стр. 524). Для Салор-Казана этот новый титул представляет исторический анахронизм.

Казан-бек выступает главным героем в трех рассказах, близко

[6] Предположение редактора перевода проф. А. А. Семенова, что онгоном салоров был козел (orki), опровергается тем, что все остальные онгоны огузских племен являются птицами.

связанных по содержанию: «Разграбление дома Салор-Казана» (II), «Пленение Уруз-бека, сына Казан-бека» (IV), «Пленение Салор-Казана» (XI). Заключительный рассказ «О том, как внешние огузы восстали против внутренних огузов» (XII) говорит о восстании внешних огузов против Казан-бека. В эпизодической роли он упоминается как участник неудачной экспедиции огузских богатырей против одноглазого великана Депе-Гёза, который наносит ему такой удар, что «мир для него стал тесен» (VIII), а также на свадебном пиру в доме Бамси-Бейрека и в походе этого героя против крепости Байбурд (III).

Жена Салор-Казана — «рослая» (иногда «стройная») Бурла-хатун. Как верная и мужественная подруга богатыря она выступает в «Рассказе о разграблении дома Салор-Казана», когда, плененная царем гяуров Шюкли, она стойко переносит все испытания, сопротивляясь домогательствам насильника: тема, получившая в соответствии с реальными бытовыми условиями широкое распространение в эпосе среднеазиатских кочевых народов (Кортка в казахской былине «Кобланды-батыр», Каныке в «Манасе», Барчин в «Алпамыше»). Подобно другим богатырским женам степного эпоса она прославлена и воинскими подвигами: во главе сорока дев она отправляется вслед за Казан-беком на выручку своего сына Уруза, попавшего в плен к гяурам, и принимает участие в сражении с ними вместе с беками огузов: «Рослая Бурла-хатун разрубила мечом черное знамя гяуров, сбросила (его) на землю» (IV). Вместе с Казан-беком она выступает в эпизодической роли на свадебном пиру в доме Бамси-Бейрека (III).

Сын Казан-бека носит имя Уруз-бек (или Уруз-коджа). Он попадает в плен к гяурам в песнях «Разграбление дома Салор-Казана» (II) и «Пленение Уруз-бека» (IV) и в свою очередь освобождает своего отца в «Песне о пленении Салор-Казана» (XI). В эпизодической роли вместе с отцом и матерью он упомянут в песне о Бамси-Бейреке — на пиру у Баюндур-хана, на свадебном торжестве в доме Бейрека, где он состязается с другими беками в стрельбе из богатырского лука при осаде Байбурта беками огузов (III). Среди имен богатырей, принимающих участие в других военных экспедициях огузов, имя Уруза никогда не называется. В эпосе он — по преимуществу молодой джигит, будущий героический сын знаменитого отца. Эпос два раза рассказывает о его первом выезде: один раз, когда он узнает от сверстников о пленении отца, происшедшем в годы его младенчества, и отправляется на его выручку (XI); другой раз, когда в ответ на упрек Салор-Казана, что, достигнув 16-летнего возраста, он «лука не натягивал, стрелы не выпускал, крови не проливал, награды среди храбрых не получал», Уруз, нарушив приказ отца, неосторожно бросается в бой с гяурами и сам попадает в плен (IV). В. В. Бартольд правильно отметил наличие противоречия между этими двумя рассказами (*49*, 476). Противоречие это объясняется эпической тра-

дицией образа Уруза как неопытного юноши, который в первом боевом испытании должен обнаружить свой наследственный героизм.

Образ Салор-Казана как главного богатыря огузского эпоса сложился еще на среднеазиатской родине огузов: об этом свидетельствует фольклорная традиция о нем, сохранившаяся среди туркменского племени салоров. Из этой фольклорной традиции черпал Абулгази-хан в своей «Родословной туркмен». Сообщения Абулгази частично совпадают с «Китаб-и Коркут», частично дают другие варианты или дополняют эпос.

Абулгази называет Салор-Казана, или Казан-алпа («богатыря Казана»), сыном Энкеша (а не Улаша, как эпос) (*203*, 73). «Энкеш-ходжа салор» участвует в избрании ханом огузов Инал-Яви из племени кайы (*203*, 57). Имя Олаш, однако, тоже упоминается у Абулгази: он — салор, который видел в юности Огуз-хана и дожил в глубокой старости до дней его правнука, хана Диб-Бакуя (*203*, 55). Сам Энкеш — праправнук Салора (эпонима племени), внука Огуз-хана. Абулгази дает легендарную родословную Казана (Огуз-хан — Таг-хан — Салор — Тимур — Ата — Эндер — Энкеш — Казан-алп) (*203*, 70), но сам ставит ее под сомнение на основе своих, упомянутых выше (см. стр. 540), хронологических выкладок: «Ошибочность этих слов заключается еще и в том, что Салор-Казана через шесть поколений на седьмом они доводят до Огуз-хана. А теперь, читающие и внимающие этим словам, поразмыслите хорошенько: Огуз-хан жил за четыре тысячи лет до нашего пророка, а Казан-алп триста лет спустя после нашего пророка. Итак, каким же образом в шестом поколении Салор-Казан может дойти до Огуз-хана?! И еще: Салор-Казан жил в одно время с Коркут-ата (из иля) кайы» (*203*, 71).

Имя матери Казан-алпа, жены Энкеша, — Джаджаклы. Абулгази рассказывает о том, как она была захвачена в плен царем племени бечене (печенегов) Тоймадуком во время войны печенегов с салорами и выкуплена Энкешем (*203*, 56, 73—74) — эпизод, лежащий в основе «Рассказа о разграблении дома Салор-Казана» (*203*, 71—72; см. ниже, стр. 565). В хвалебной песне («тартым»), приписываемой Коркуту, которую приводит Абулгази, содержится упоминание о победе Салор-Казана над печенегами (*203*, 71).

По сообщению Абулгази, Казан-алп в конце своей жизни совершает паломничество в Мекку: «. . . на старости он отправился в Мекку и, став хаджи, вернулся» (*203*, 71). Подобные рассказы о благочестивом окончании жизни богатыря, героя народного эпоса, широко распространены как в христианском, так и в мусульманском фольклоре: паломничество в Мекку приписывается, например, Кёроглы (в азербайджанской версии), в киргизском эпосе — Манасу и некоторым его соратникам и др. (см. выше, стр. 41).

Жена Салор-Казана носит у Абулгази другое имя, чем в эпосе. Она упоминается среди «девушек, которые были беками у Огу зова племени», т. е. как богатырская дева, рядом с женой Мамыш бека (Алпамыша) Барчын-Салор. «Знатные люди и бахши из турк мен, сведущие в истории, рассказывают: семь девушек, подчинив себе весь огузский иль, много лет были беками. Первая из них — Алтун-Гозеки, дочь Сундун-бая и жена Салор-Казан-алпа, она была высокого роста» (*203*, 78). Интересно, несмотря на различие имен с «Китаб-и Коркут», это упоминание о росте богатырской девы: в эпосе жена Казан-бека имеет постоянный эпитет — «рослая Бурла-хатун».[7]

В родословной салорских беков Абулгази называет и сына Казан-алпа: его имя, Öткузли-Урус, совпадает с тем, которое носит молодой герой эпоса — Уруз-бек. Согласно Абулгази (*203*, 70), от него в девятом поколении происходит туркменский вождь — Салор Огурджик-алп. Можно думать, что существование этого, по-видимому исторического, лица, возводившего себя к Салор-Казану и Огуз-хану, было причиной сохранения в труде Абулгази и этой легендарной родословной.

Современные туркменские предания о Салор-Казане, к сожалению, до сих пор не собирались систематически. На некоторые из них еще в 1896 г. обратил внимание А. Туманский, однако в его крайне небрежном изложении сведения, почерпнутые из устной традиции, переплетаются с извлечениями из Абулгази. «Нам, живущим в Закаспийском крае, — пишет Туманский, — хорошо известно, что туркмены [вероятно, племя салоров] считают своим родоначальником некоего Салор-Казана, от которого они ведут свою якобы родословную». Салор-Казан «отрубил голову лютому змею, спустившемуся с неба и пожиравшему людей». «Предание приписывает этому же Салор-Казану обращение Огузова племени в ислам и реорганизацию родового устройства (*351*, 269—271). Остальные сведения, сообщаемые Туманским, — о войне с ханом печенегов Тоймадуком и о паломничестве героя в Мекку, — несомненно, восходят к Абулгази.

По сведениям Н. Аристова, «текинцы производят себя, йомудов, салыров и ерьсари от Салыр-Казана» (*24*, 416—417).

В позднейшее время сказания о Салор-Казане, перенесенные огузами в Закавказье, были приурочены к различным памятным местам на их новой родине. Адам Олеарий, посетивший, как уже говорилось, в 1638 г. могилу «имама Куркуда» в окрестностях

---

[7] В письме к А. Н. Кононову М. Г. Тахмасиб предложил следующую конъектуру к тексту Абулгази (*203*, 78, строки 1444—1445): вместо *bolar* 'была' читается *Burla* 'Бурла' (собственное имя жены Салор-Казана); вместо *Altun Gözeki* (ее имя) — *altin kürsili* 'с золотым троном'. С такими поправками текст переводится: «Одна из них — дочь Сундун-бая, с золотым троном [т. е. обладателя золотого трона], и жена Салор-Казан-алпа, рослая Бурла».

Дербента, видел в том же Дербенте старинное кладбище и на нем несколько тысяч одинаковых по форме могильных плит «длиною более человеческого роста», с арабскими надписями, и записал об этом кладбище «следующую историю»: «Жил будто бы в древние времена, однако уже после Магомета, в Индии царь по имени Кассан [т. е. Казан], по происхождению из нации „окус" [т. е. огуз], живущей за Эльбрусом в Табессеране». «У него была ожесточенная война с дагестанскими татарами, которых они зовут лезги(нами), в этом самом месте. Он победил их, убив несколько тысяч человек; могилы наиболее знаменитых из убитых он велел выложить могильными плитами такого рода и такой формы, как показано на прилагаемом рисунке» (*258*, 488). Приложенная гравюра представляет панораму — план Дербента, на котором под литерой F показано «поле битвы шаха Казана с татарами» («Walstatt der Schlacht Schach Kasan mit den Tataren»).

Как сообщается далее, к войне против язычников царя Кассана побудил «имам Курхут», проповедник мусульманства среди «дагестанских татар», который «играл перед ним на лютне и пел песни, в которых убеждал царя к войне с лезги(нами)» (*258*, 490).

Отметим, что в «Китаб-и Коркут» Дербент эпизодически упоминается как место подвигов одного из главных огузских витязей — удалого Дундаза, сына Кыяна-Сельджука и внука старого Аруза, бека внешних огузов: Дундаз «сокрушил железные ворота в Дербентском ущелье» (см. ниже, стр. 608). «Железные ворота» (Темир-Капу) в Дербенте являются северной границей государства Баюндур-хана, по огузскому эпосу (*194*, 23 и прим. 16, 33 и прим. 59; *510*, 14, 26, 56), как и в истории, они были границей политической экспансии огузов на Кавказе.

Олеарий упоминает и о легендарных гробницах царя Кассана и его жены, носящей у него засвидетельствованное в эпосе имя Бурлэ. Гробницы эти расположены также в местах новых поселений огузов — в Южном Азербайджане и на армянском плоскогорье. «Царь Кассан, умерший позже своею смертью, похоронен у Тавриза при реке Аджи. Там и теперь можно видеть эту гробницу. Место погребения его супруги, царицы Бурлэ, показывают у крепости Урмия. Говорят, что могила в 40 футов длиной. Жители утверждают, что эта прежняя нация отличалась людьми гораздо более высокими и сильными, чем нынешние» (*258*, 489).

Это сообщение заставляет еще раз вспомнить эпитет, которым эпическое предание наделяет богатырскую жену Казан-бека, — «рослая Бурла-хатун». Впрочем, огузские могилы в Дербенте, по словам Олеария, также «были длиною более человеческого роста» (*258*, 488). Возможно, что мы имеем здесь дело с какой-то особенностью огузских погребений, еще недостаточно изученной с археологической точки зрения, тем более что легендарная могила святого Хорхута на Сырдарье отличалась, как уже было сказано, такими же необычными размерами (см. выше, стр. 546). Косвенным

образом это служит подтверждением действительной древности этой могилы, ее исторической связи с «веком огузов».

О мавзолее «Шам Казана» («Сирийского Казана») в Тебризе упоминает также в последней четверти XVI в. турецкий автор Байбуртлу Осман. Однако он слышал, что это — «могила Худабенда, сына Казан-хана» (*510*, XXXIV; *497*, 41). В других источниках это имя не встречается.

2

Над Салор-Казаном, «беком беков», в «Книге Коркута» возвышается его тесть Баюндур-хан, эпический властитель огузов, сын Кам-Гана (II и VII), «хан ханов» (I), «счастливый хан» (VII) «с белым челом» (II). Раз в год Баюндур-хан устраивает пир и угощает огузских беков (I). Традиционной картиной такого пира открываются рассказы о Дерсе-хане и Богач-хане (I), о Бамси-Бейреке (III), о Иекенке (VII), об Амране (IX); столкновение из-за почетного места в диване Баюндур-хана служит завязкой рассказа о Секреке (X). В рассказе об Амране, сыне Бекиля, Баюндур-хан во время охоты несправедливыми словами наносит обиду верному Бекилю (IX); в рассказе о Богач-хане он тешится боем между чудовищным быком и верблюдом (I); упоминается, что он посылает двадцать четыре своих лучших витязя вместе с молодым Иекенком, чтобы освободить из плена отца Иекенка, Казылык-коджу, который назван здесь «везиром Баюндур-хана» (VII). В остальном он не принимает никакого участия в действии, не имеет своего сюжета, не совершает богатырских подвигов и является в этом смысле ярким примером совершенно пассивного эпического монарха.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что титул Баюндур-хана в «Книге Коркута» слагается из тех же традиционных элементов, что и титул Салор-Казана: он также «детеныш птицы Тулу, столп Туркестана, лев племени Амида, тигр Караджука». Приветствуя и восхваляя своего властителя, богатырь Иекенк повторяет те же формулы (см. 194, стр. 73—74), которые содержит приветствие Бейрека, обращенное к Салор-Казану (там же, 459): «Рано утром в месте в стороне от дороги ставят твое жилище с белым верхом; атласом вышита твоя синяя палатка; табунами выводят твоих быстрых коней; громким голосом у дороги творят правосудие твои урядники; (как) масло льется твое обильное богатство; опора остальных джигитов, надежда для нас бедных, столп Туркестана, детеныш птицы Тулу, лев племени Амида, тигр Караджука, счастливый хан!».

Мы уже говорили, что Баюндур-хан становится эпическим властителем огузов вместе с возвышением племени баюндур, в период военной гегемонии в Малой Азии племенного союза туркменов Белого барана (с середины XIV в.). При этом он оттеснил в этой роли более древнего Казан-алпа из племени салоров,

главного богатыря и представителя огузов (салоров) в более ранний, среднеазиатский (сырдарьинский) период их истории (IX—X вв.). Характерно, что в рассказах, где главным действующим лицом является Казан-бек (II, IV, XI, XII), Баюндур-хан вообще не упоминается. Два из них (II, IV) открываются картиной пира в ставке Салор-Казана, с теми же традиционными формулами описания и с той же обрядностью (там же, 49): «Его сын Уруз стоял против него, опираясь на лук, на правой стороне сидел брат Казана Каре-Гюпе, на левой стороне — дядя по матери Казана, Аруз». Но и в других рассказах главным богатырем, героем огузского эпоса по-прежнему остается Салор-Казан. Не случайно весь цикл носит в Ватиканской рукописи заглавие, может быть первоначальное, «Рассказы Огуз-наме [«Книги Огуза»] о Казан-беке и других».

С этой точки зрения заслуживает внимания и свидетельство «Сельджук-наме» Языджи-оглу Али, согласно которому сначала во главе двадцати четырех огузских племен находились салоры (*111*, т. I, 52). О случаях избрания хана огузов из племени салоров упоминает и Абулгази (*203*, 56).

Чтобы связать обоих героев, стоящих во главе огузских богатырей, старого и нового, сказители сделали Казан-бека зятем Баюндур-хана. Жена Казана, «рослая Бурла-хатун», стала, таким образом, дочерью Баюндур-хана, Уруз-бек — его внуком — генеалогия, совершенно неизвестная среднеазиатским письменным источникам и историческим преданиям, как, впрочем, и эпический образ Баюндур-хана, верховного властителя огузов.

3

Из сказаний о Казан-алпе, сложившихся на среднеазиатской родине огузов, историческую основу имеет «Рассказ о разграблении дома Салор-Казана». Поскольку этой основой являются предания о войнах между огузами (салорами) и печенегами («бечене»), имевших место в IX—X вв. в низовьях Сырдарьи, рассказ этот позволяет, по крайней мере в одном случае, достаточно точно фиксировать время сложения среднеазиатских элементов огузского эпического цикла. При этом «Родословная туркмен» Абулгази является свидетельством того факта, что еще в середине XVII в. сказание это сохранялось в устной или письменной форме на среднеазиатской родине огузов, где оно в свое время возникло.

«Урук Бечене, — согласно рассказу Абулгази, — подняв из самих себя правителя («тӧрӓ»), стал враждовать с салорским илем; они постоянно совершали набеги друг на друга. В течение пятишести поколений между этими двумя илями была вражда. Иль Бечене одолел салорский иль, а потому салорский иль прозвал народ Бечене — Ит-Бечене [«собаки печенеги»]. У иля Бечене был государь по имени Тоймадук. Он пришел с войском, напал на салор-

ский иль и, захватив в плен Джаджаклы, мать Салор-Казана-алпа, ушел». Спустя три года ее муж («кетхуда») Энкеш, отец Салор-Казана, заплатил за нее богатый выкуп и сумел вернуть Джаджаклы домой (*203*, 56).

Те же события вторично рассказаны в «Родословной» в другом контексте (*203*, 73—74) в связи с происхождением племенной группы внутренних салоров («ички салор»), притом на этот раз со ссылкой на письменный источник («намä»): «а еще в одном огуз-намä так сказано».

«В салорском иле был человек по имени Энкеш. Жену его звали Джаджаклы. Имя их сына было Казан-Салор, прозываемый также Казан-алпом.

В то время у Бечене был государь по имени Тоймадук. Он пришел, напал на жилище Энкеша, взял в плен Джаджаклы и увез (с собой). Спустя три года Энкеш, отдав за (нее много) добра, сумел вернуть ее. Через шесть месяцев после возвращения Джаджаклы домой она родила мальчика. «Откуда ты взяла этого мальчика?» — сказал Казан-алп своей матери, ударил (ее) палкой и поранил ей голову. Джаджаклы сказала: «Пришел враг; когда стемнело, ты убежал, побледнев (от страха); сев на верблюда, я хотела было ехать вслед за тобой. Приложив все усилия, Ит-Бечене по моим следам настиг (меня), схватил за голову моего верблюда. Внутри его [Ит-Бечене] закипело, сам он покраснел, сел на меня, позабавился, отнял у меня волю; от него понесла я этого мальчика». Так как этот мальчик происходил из иля Ит-Бечене, ему дали имя Ирек. Среди тюрок существует такой обычай: собакам дают имя Ирек (или) Серек.

У Ирека был сын по имени Араклы. Говорят, что ички-салоры — потомки Араклы. Нас в те времена не было; правду и неправду (только) бог толком знает. Если (это) неправда, грех за это (пусть падет) на шею тех, кто рассказывал (об этом) раньше нас».

Еще одно свидетельство о войнах салоров и печенегов, восходящее к устно-поэтической традиции, содержит сложенная в честь победы Казан-алпа хвалебная песня (*тартым*), которую Абулгази приписывает Коркут-ата:

> . . . С тридцатью-сорока тысячами воинов Казан выступил (в поход);
> Разбил он или Ит-Бечене и вернулся (домой).
> (Лишь) некоторые из них спаслись, испросив пощады.
> Видел ли кто (таких) богатырей, беков, как Казан?! (*203*, 71)

В отличие от «Китаб-и Коркут» в туркменской версии Абулгази нападению врагов (печенегов) подвергается не сам Салор-Казан, а его отец Энкеш, причем Казан является свидетелем этого нападения и обращается в бегство, «побледнев». Однако сходство рассказа Абулгази с эпосом несомненно в основном: в обоих случаях при разграблении орды вождя салоров (Энкеша или сына его Казана) жена вождя попадает в руки победителя. Можно думать, что вер-

сия Абулгази является первоначальной: хотя в рассказе «Китаб-и Коркут» героиней является Бурла-хатун, жена главного богатыря огузского эпоса, однако упоминание о похищении матери Казан-бека вместе с его женой (на верблюде, как у Абулгази), попытка сына выкупить мать без боя, наконец, насмешливое предложение гяура отослать ее Казан-беку вместе с «единоутробным братом», которого она понесет от победителя, — весь этот эпизод «Разграбления», как бы дублирующий основной сюжет о похищении жены Салор-Казана, представляет, очевидно, рудимент более древней версии сказания, сохраненной у Абулгази. Рассказ этот менее героичен, чем в «Китаб-и Коркут», и поэтому, вероятно, ближе к исторической действительности: пленницу не освобождают силой, ее отпускают за выкуп (соответственно этому и Казан-бек в «Китаб-и Коркут» сперва просит царя Шюкли отпустить его мать за выкуп); при этом у Абулгази она подвергается физическому насилию, тогда как в эпосе отделывается угрозой. Позднейшая героизация событий «Разграбления» связана с перенесением сказания с Энкеша и Джаджаклы на центральные фигуры огузского эпоса — на прославленного богатыря Салор-Казана и его не менее знаменитую и героическую жену, которым, как любимым героям народного эпоса, не пристало выступать, подобно Энкешу, в жалкой роли жертв неотомщенного насилия. Вместе с тем самый факт перенесения сюжета «Разграбления» с Энкеша на его сына свидетельствует о процессе циклизации различных по своему первоначальному происхождению сказаний вокруг главного богатыря огузского эпического цикла.

Указание Абулгази на происхождение внутренних салоров (*ички салор*) от незаконного «единоутробного» брата Салор-Казана, сына печенега Тоймадука, требует дальнейшей проверки с привлечением туркменских этнонимических сказаний. Сам Абулгази, как видно из его слов, относится к этой традиции с большим сомнением. Она находится также в резком противоречии с «Китаб-и Коркут», где Салор-Казан всегда выступает как вождь и главный богатырь именно внутренних огузов (салоров).

Предание о разграблении дома Салор-Казана, в версии Абулгази, имеет в своей основе исторический характер, который подтверждается показаниями многочисленных исторических источников, европейских и восточных, рассказывающих о длительных войнах между огузами и печенегами в IX—XI вв.

Согласно европейским источникам, печенеги под ударами огузов должны были в конце IX в. покинуть свои кочевья между Волгой и Яиком (Уралом) и распространились на запад, захватив в X в. южно-русские степи до Дуная и вытеснив в западном направлении соседивших с ними мадьяр.

Об этом событии наиболее полные сведения сообщает Константин Багрянородный (около 948 г.): «Должно знать, что Печенеги первоначально имели жительство на реке Ателе [Волге], а также

и на реке Геихе [Яике], имея соседями Мадар [мадьяры или хазары?] и так называемых Узов [огузов]. 50 лет тому назад Узы, согласившись с Хазарами, пошли войной, одолели Печенегов и изгнали их из их собственной страны, и до сего дня ею владеют так называемые Узы. Печенеги, обратившись в бегство, искали ощупью себе места для поселения. Прибыв в землю, которую они до сего дня населяют, и найдя живущих в ней Турок [мадьяр], они победили их на войне, вытеснили и поселились в ней сами. И до сего дня они владеют этой землей, как сказано, 55 лет» (*204*, 139).

По сведениям византийского историка, вытеснение печенегов огузами в союзе с хазарами с Волги и Яика произошло за 50—55 лет до его времени, т. е. в 90-х годах IX в. Русские летописи упоминают о столкновениях с печенегами начиная с 915 г. Их опустошительные набеги на Киевское государство продолжаются до 1030-х годов. Около этого времени происходит вторичное столкновение между печенегами и огузами, на этот раз в причерноморских степях, в результате которого печенеги оказываются раздавленными новым потоком кочевых племен. Движение узов (в русской летописи — торков) в Северное Причерноморье вызвано было в свою очередь давлением кыпчакских племен, захвативших сперва приаральские степи, города и кочевья огузов, а с середины XI в., после отмеченной русской летописью (1060 г.) победы над торками (огузами), оказавшихся на долгое время (под именем половцев, или команов) полными хозяевами причерноморских степей (*109*, 65 сл., 76 сл.; *44*; *168*, 11—13; *346*, 77 сл., 101—102; *549*, 32 сл., 60 сл., 337 сл.; *550*, 25 сл.; *556*, 312 сл.; *546*).

Существенное дополнение в эту картину борьбы между огузами и печенегами в степных пространствах Восточной Европы вносят источники восточные (мусульманские), изданные и комментированные Бартольдом, Марквартом, Минорским и др. (Джайхани, 913—914 гг.; Истахри, 930—933 гг.; Масуди, 943 и 956 гг.; «Худуд ал-Алам», 982 г., и сл.; Гардизи, 1094 г.; Марвази, около 1120 г.; Ауфи, 1236 г., и др.). Эти авторы дают перспективу событий, происходивших в IX—XI вв. в среднеазиатских степях, откуда названные народы двигались через Яик и Волгу в Причерноморье. Хотя не всегда приводимые ими сведения одинаково ясны и достоверны, можно, однако, заключить по ним с достаточной уверенностью, что борьбе между печенегами и огузами в районе Волги—Яика, описанной Константином Багрянородным, предшествовали более ранние столкновения в степях Средней Азии, в районе Аральского моря, в результате которых печенеги (а позднее и тюрки-огузы) оказались вытесненными в Европу.

Все перечисленные авторы рассказывают о войнах между огузами и печенегами. В частности, Масуди («Китаб ат-Танбих», 956 г.), говоря о набегах на границы Византии степных народов «Пачанек, Пачане, Баджгард и Нукарда», упоминает «о переселе-

нии этих четырех тюркских народов с востока и о войнах и грабительских набегах между ними и Гузами, Карлуками и Кимаками, которые имели место близ Гурганджского озера» (т. е. Аральского моря) (*549*, 60).

Из этих племенных названий, по объяснению Маркварта, «Пачанак» и «Пачане» означает печенегов, «Баджгард», — вероятно, мадьяр. Таким образом, начало столкновений между этими народами и огузами, обусловившее их передвижение на запад, переносится в Среднюю Азию, к берегам Аральского моря. Марвази в двух местах своего труда говорит о столкновениях между гузами (огузами) и печенегами. Согласно первому сообщению, часть огузов приняла мусульманство и получила с тех пор прозвание «туркмен»; последующие междоусобные распри между туркменами и остальными огузами привели к изгнанию этих последних. «Они покинули Хорезм и переселились в область Баджанаков» (т. е. печенегов), тогда как туркмены «распространились в странах Ислама», где стали «правителями и султанами» (подразумеваются султаны Сельджукской династии в начале XI в.) (*556*, 29). Столкновение и здесь переносится к берегам Аральского моря (с суммарным обозначением «Хорезм»), т. е. на более раннюю, среднеазиатскую родину огузов.

В той же главе Марвази еще раз говорит о «передвижении гузов на землю Баджанаков», на этот раз — «близ берегов Армянского моря» (*556*, 30). Переселение это связывается с последовательным передвижением ряда других кочевых племен Центральной и Средней Азии: кай, кун, шари (*549*, 25—26; *44*, 395). Согласно объяснению Бартольда и Маркварта, под последними подразумеваются кыпчаки, будущие половцы русской летописи (*сары* 'желтые', 'половые', в латинских источниках *pallidi* — прозвище половцев-команов (*44*, 394—395). «Армянское море» Бартольд объясняет как «Черное море» и считает, что второе сообщение Марвази относится к более позднему столкновению между печенегами и огузами, имевшему место в 1130-х годах в Причерноморье и вызванному, как уже было указано, передвижением кыпчакских племен.

В результате этих столкновений между огузами и печенегами часть последних, оставшаяся, по-видимому, на старых кочевьях, оказалась в подчинении у огузов и вошла в состав огузского союза племен. Константин Багрянородный говорит об этом следующее: «Должно знать, что в то время, когда Печенеги были выгнаны из своей земли, некоторые из них пожелали там остаться, поселились с так называемыми Узами и до сих пор находятся среди них, имея те признаки, которые их отличают и указывают, кто они и как им случилось оторваться от своих, потому что их одежда укорочена по колено и рукава отрезаны от плеч, чтобы тем показать, что они оторваны от своих родичей и единоплеменников» (*204*, 141).

Автор «Худуд ал-Алам», писавший в конце X в. (982 г.), также различает печенегов «тюркских» (восточных) и «хазарских» (западных). Последние первоначально составляли «часть тюркских печенегов» и захватили занимаемую ими ныне территорию «в результате завоевания» (*555*, 60, 443—444). Во второй половине XI в. восточные печенеги уже входят в состав коренных огузских племен: Махмуд Кашгарский (1074 г.), как и позднее Рашид-ад-дин (1300—1320 гг.) и следующий ему Абулгази, называют печенегов («беджне») в числе 24 (22) колен народа огузов, потомков легендарного Огуз-хана, со своими онгоном (кречет) и тамгой. Существование племенного названия «печенег» на территории Малой Азии (*111*, т. I, 45) позволяет считать, что слияние с огузами совершилось еще раньше, во всяком случае к началу XI в. (до движения Сельджуков).

Таким образом, эпическое сказание о разграблении дома Салор-Казана является отражением исторических войн между печенегами и огузами, происходивших в районе Аральского моря, в «огузской степи», в период, предшествовавший вхождению печенегов в союз огузских племен (IX—X вв.). Традиция, которой следует Абулгази, говорит о войнах между печенегами и салорами (т. е. огузами), продолжавшихся «в течение пяти-шести поколений» (т. е. около 150 лет), в которых печенеги, по крайней мере на время, оказались победителями. Очевидно, события эти предшествовали окончательной победе огузов (конец IX в.) и должны быть отнесены к более раннему времени, скорее всего, еще к IX в.

В «Книге Коркута» отразилась позднейшая ступень истории сказания, — с перенесением действия на Кавказ и заменой печенегов гяурами-христианами, «царем неверных» Шюкли, который в ближневосточной версии огузского эпоса обычно выступает как главный враг Салор-Казана и его богатырей.

Несомненным новшеством ближневосточной версии является наличие в ней демократического героя — пастуха Караджука, героического представителя простого, «черного» народа, как спутника и главного помощника Казан-бека.[8]

Этот пастух с двумя братьями, вооруженный пращой, защищает десятитысячное стадо баранов своего господина от шестисот гяуров. Оба брата пастуха погибают в неравном бою, но сам Караджук уложил триста гяуров, остальные обращаются в бегство. Несмотря на грубое обращение Казан-бека, пастух решает сопровождать его. «Отец мой, Казан, — говорит он, — ты идешь выручать свой дом, я тоже иду отомстить за кровь моих братьев». В пути, когда бек проголодался, пастух кормит его из своего мешка. Но господину

[8] В переводе В. В. Бартольда — «черный пастух»; в оригинале — «караджук (караджак) чобан», — скорее, собственное имя (ср. *570*, 32, прим. 1, 56). В тексте Байбуртлу Османа (последняя четверть XVI в.) Караджук-чобан стоит во главе «улуса тридцати пастухов (чобанов)» (см. *510*, 33—34; *497*, 40).

его приходит на ум, что беки огузов подымут его на смех, когда они узнают, что он пошел на врага вместе с пастухом. Он привязывает своего спутника к дереву и оставляет одного в поле на съедение волкам и хищным птицам. Тогда богатырь-пастух вырывает дерево с корнем и, взвалив его на спину, следует за Казаном. На вопрос Казан-бека, к чему ему дерево, он отвечает: «Если ты проголодаешься после битвы, я сварю тебе пищу!». Растроганный Казан целует пастуха в лоб и обещает ему сделать его своим главным конюшим, если аллах дарует ему победу. Одолев врага, он исполняет свое обещание.

Этот примечательный вставной эпизод, несомненно, позднейшего происхождения: в решающей битве против гяуров пастух участия не принимает, картина боя ограничивается традиционным приездом огузских беков («каталогом богатырей») и описанием подвигов каждого из них.

Противопоставление знатного бека и простого человека из народа, пастуха («чобана»), указывает на социальные условия развитого феодального общества, с отчетливым представлением о сословной чести, правах и привилегиях феодальной знати, с одной стороны, и с растущим (или, может быть, еще не утраченным) самосознанием угнетенных и бесправных народных масс — с другой. Внешним образом это противопоставление не выходит за рамки патриархально-феодального мировоззрения, требующего от представителя «черного» народа безусловной преданности и покорности своему господину; но по своему объективному смыслу оно имеет антифеодальную направленность и явно не в пользу Казан-бека: симпатии сказителя, создавшего эту версию сказания, несомненно, целиком на стороне героического, благородного и мужественного пастуха, богатыря из народа, огузского Микулы Селяниновича (по выражению акад. В. В. Бартольда), который сохраняет патриархальную преданность своему господину, несмотря на его заносчивость и несправедливость.

Эти позднейшие, специфически сословные черты Казан-бека свидетельствуют о социальной трансформации его образа в процессе перехода от патриархальных времен Коркута к новым феодальным отношениям, сложившимся у огузов в Азербайджане и Малой Азии.

4

Казан-бек и его сын Уруз являются также главными действующими лицами в двух других песнях, соприкасающихся в сюжетном отношении с «Разграблением дома Салор-Казана»: в рассказе о пленении сына Казан-бека Уруза (IV) и о том, как Салор-Казан был взят в плен и как его сын Уруз освободил его (XI).

Рассказ о пленении Уруза представляет, по-видимому, сюжетный вариант «Разграбления». Правда, имеются и некоторые существенные отличия: юный сын Казана не является здесь пассивной жертвой вражеского набега, как в «Разграблении»; он попадает в плен к гяурам во время своего первого богатырского выезда, когда, нарушив запрет отца, он отважно бросается в бой против несметных вражеских полчищ. Отметим, что первый выезд молодого богатыря представляет один из самых популярных сюжетов огузского эпоса (см. ниже, стр. 601).

С другой стороны, активная роль в этом рассказе, также в отличие от «Разграбления», принадлежит героической матери Уруза, «рослой Бурла-хатун», которая во главе своих сорока дев отправляется вслед за мужем сражаться с гяурами, захватившими в плен ее сына.

Тем не менее вряд ли можно предполагать изначальное существование в огузской эпической традиции двух независимых друг от друга параллельных сказаний о пленении Уруза. К тому же и в разработке сюжета рассказы эти близко соприкасаются: зачин — пир у Казан-бека (не у Баюндур-хана) и приезд огузских беков на выручку Казана и его семьи, их имена и характеристики, картина боя с гяурами, поединки между вождями, поражение и бегство гяуров совпадают текстуально, с очень незначительными отклонениями.

Поскольку «Разграбление» имеет исторические корни и засвидетельствовано в древней форме, рассказ о пленении Уруза представляется, по-видимому, позднейшим творческим вариантом этой традиционной темы.

В рассказе о пленении Салор-Казана (XI) в роли освободителя отца выступает юный Уруз. Рассказ этот вряд ли имеет исторические корни: он сложен по тому же эпическому шаблону, как ряд других, героями которых являются «младшие богатыри» — Иекенк (VII), Секрек (X), Амран (IX) (см. ниже, стр. 602). Оригинальным и укоренившимся в эпической традиции является показ поведения богатыря, когда он попадает в плен к своим врагам, — бесстрашия и находчивости в беде, контрастирующих с трусостью и бессилием его врагов, коварно захвативших его в свою власть. Контраст этот дает повод для ряда гротескных ситуаций и эпизодов, которые своим грубоватым юмором напоминают аналогичные сцены в узбекском «Алпамыше», изображающие поведение пленного богатыря-великана в зиндане калмыцкого шаха Тайча-хана. Связанный во время богатырского семидневного сна Казан-бек просыпается в арбе и, смеясь над захватившими его в плен гяурами, разрывает свои путы: ему приснилось, будто он лежит спеленатый в колыбели, а гяуры — это «его служанки-кормилицы». Когда жена тагавора приходит посмотреть на пленника, брошенного на дно колодца, Казан уверяет ее, что он питается «пищей мертвецов» и ездит верхом на покойниках, среди которых

проворнее всех ее семилетняя дочь, и испуганная женщина просит своего мужа поскорее выпустить страшного врага из колодца. Понуждаемый «славить» тагавора, он велит оседлать и взнуздать одного из гяуров, садится на него верхом и, задавив его своей тяжестью, поет песню, в которой издевается над врагами и угрожает им. Эта героическая сцена напоминает аналогичную в позднейшей хорезмско-туркменской воинской повести «Юсуф и Ахмед» (XVI—XVII вв.), где пленный Юсуф, выпущенный из темницы язычником Гюзаль-шахом, вместо того чтобы «славить» его, подобно Казан-беку, восхваляет в песне свою родину и поносит врага, угрожая ему близкой местью. Несмотря на отсутствие в «Юсуфе и Ахмеде» гротескно-комического элемента, сходство этих сцен, может быть, не случайно, поскольку автор «Юсуфа и Ахмеда» и в других частях своей повести широко использовал мотивы огузского эпоса («Бамси-Бейрека» — «Алпамыша») (см. выше, стр. 190 сл.). В таком случае рассказ о пленении Салор-Казана следовало бы отнести к среднеазиатскому слою сказаний об этом герое, сохранявшихся в туркменской эпической традиции еще ко времени создания «Юсуфа и Ахмеда».

С этой древней традицией связан и мотив волшебного богатырского сна, во время которого Казан-бек попадает в плен к гяурам. «Беки огузов», поясняет составитель «Книги Коркута», «засыпали на семь дней»; такой сон называли «маленькой смертью» (в переводе В. В. Бартольда — «преходящей смертью»). Таким неодолимым (магическим) сном засыпает и Кан-Турали, когда увозит дочь трапезунтского тагавора, и остается спать, когда их настигают преследователи (VI). И здесь автор поясняет: «В тот век, если джигитов-огузов постигала беда, она приходила от сна».

Многодневный непробудный сон, который охватывает богатыря перед решающим боем, представляет мотив, широко распространенный в богатырских сказках тюркских народов, широко известный и в международном репертуаре волшебных сказок (ср., например, сказку «Победитель змея» — *21*, № 300). В алтайской богатырской сказке «Алып-Манаш», представляющей наиболее архаическую версию эпоса «Алпамыш», герой засыпает таким волшебным сном, едва ступив на вражескую землю, и спящий попадает в руки своих противников: ситуация, весьма сходная с пленением Казан-алпа. В более поздних версиях этого героического эпоса (например, в узбекской) этот волшебный (магический) сон богатыря получает рациональное истолкование — опьянением. Однако в уже названной воинской повести «Юсуф и Ахмед», непосредственно связанной с «Алпамышем», в рассказе о пленении Юсуфа еще просвечивает исконная форма этого мотива, сохранившаяся в средневековом огузском эпосе: «Был Юсуф-бек создан алпом; он по сорок дней и ночей проводил, зорких глаз не смыкая; но зато коль уснет, то три дня и три ночи спит беспро-

будно». Уснув богатырским сном, Юсуф попал в плен к врагам, а в это время его сорок джигитов «пьянствовали и валялись беспомощными на земле» (см. выше, стр. 192 и 213).

Похваляясь своими подвигами перед взявшим его в плен тагавором, Казан-бек вспоминает и о других прославивших его подвигах. Из этих кратких намеков воссоздаются эпические сказания о нем, не вошедшие в «Книгу Коркута», но известные сказителю и его аудитории: «Я пошел на семиглавого дракона; от ужаса перед ним мой левый глаз стал проливать слезы; глаз мой, негодный глаз, трусливый глаз, сказал я, что сталось с тобой, что ты испугался одной змеи?».

Среднеазиатское происхождение сказания о Казан-алпе как змееборце засвидетельствовано в туркменской традиции хвалебной песнью в честь Казана, сложение которой Абулгази приписывает Коркуту:

> . . . С синего неба спустился живой змей,
> Стал пожирать каждого, (кого) увидит.
> Салор-Казан, не давая пощады, отрубил ему голову,
> Видел ли кто (таких) богатырей, беков, как Казан?! (*203*, 71)

Сообщение А. Туманского, приведенное выше (см. стр. 562), свидетельствует о сохранении легенды о змееборчестве Казана в туркменском фольклоре еще в конце XIX в. В среднеазиатский период истории огузов (IX—X вв.) она могла иметь характер древней богатырской сказки, прикрепившейся к имени этого полуисторического героя.

Казан похваляется там же и другим своим подвигом, о котором «Книга Коркута» ничего не рассказывает, — взятием неприятельской крепости на берегу «Оманского моря» (Индийского океана или Черного моря, согласно комментарию В. В. Бартольда). «Шесть раз огузы отправлялись — не могли взять той крепости; с шестью мужами я, Казан, отправлялся, не дал ей и шести дней сроку, взял ее, разрушил ее церкви, на месте их построил мечети, заставил возглашать призыв к молитве, их девушек-невест заставил резвиться под моей грудью, их беков сделал рабами». Обилие живописных подробностей, заключающихся в описании этого приморского «города гяуров», заставляет предполагать и здесь существование не дошедшего до нас эпического рассказа или песни, известной огузским сказителям. Однако эта песня, в отличие от первой, могла сложиться лишь в более поздний период огузской военной экспансии, когда, распространившись в Малой Азии, огузы достигли берегов Средиземного и Черного морей. Это один из новых, ближневосточных сюжетов, прикрепившихся к образу старого, среднеазиатского по своему происхождению героя.

IV. ОГУЗЫ И ТРАПЕЗУНТ: «СВАТОВСТВО КАН-ТУРАЛИ» И «РАССКАЗ ОБ УДАЛОМ ДОМРУЛЕ»

1

Два рассказа «Книги Коркута» бесспорно более позднего происхождения и сложились после переселения огузов в Закавказье и Малую Азию. Это «Рассказ об удалом Домруле, сыне Дукакоджи» (V) и «Рассказ о Кан-Турали, сыне Канли-коджи» (VI). Как отметил В. В. Бартольд, «отличие 5-го и 6-го рассказов от всех других в том, что только в этих двух рассказах совершенно нет ни главы всех огузов „хана ханов" Баюндур-хана, ни главного богатыря Салор-Казана, ни других действующих лиц остальных рассказов» (*49*, 475). Отсутствие связей с огузским циклом свидетельствует о позднейшем и чисто формальном отнесении этих сказаний к «веку огузов» и к циклу Коркута. Вероятно, не случайно обе новые песни помещены составителем «Китаб-и Коркут» в непосредственном соседстве друг с другом (V, VI). По содержанию они связаны с малоазиатскими сказаниями с центром распространения в греческом Трапезунте.

Уже В. В. Бартольд обратил внимание на исторические и легендарные мотивы, связывающие рассказ о сватовстве Кан-Турали (VI) с Трапезунтом (*49*, 475). Осколок владений Византии в Малой Азии, оставшийся не захваченным крестоносцами, Трапезунтская империя Комненов как крупнейший узел торговых путей на Ближний Восток сумела в течение двух с половиной столетий (1204—1461 гг.) сохранить свою политическую самостоятельность, представляя собою в XIV—XV вв. типичное феодальное государство, раздробленное на множество полунезависимых владений. При дворах феодальной знати, богатевшей от заморской торговли, и прежде всего при самом императорском дворе в Трапезунте господствовали нравы и вкусы, характерные для средневекового рыцарства. По словам историка Трапезунтской империи Фалмерайера, на которого ссылается В. В. Бартольд, «черкесские, грузинские, армянские и туркменские рыцари и царевичи охотно отправлялись в страну горных замков и ко двору великих Комненов в поисках приключений и чтобы свататься к прекрасным дочерям трапезунтских феодальных властителей» (*499*, 190). «Красота трапезунтской молодежи, в особенности принцесс императорского дома, славилась по всей Азии и занимала в течение более двух столетий авторов западноевропейских романов и сказочников восточных дворов». «Не только из Константинополя и из близлежащих резиденций туркменских эмиров или кавказцев, но также из Сербии, из Митилен, из далекой Месопотамии и Персии приходили царевичи, чтобы сватать невест при дворе великих Комненов» (*499*, 313).

В. В. Бартольд вслед за Фалмерайером указал также на любопытный литературный памятник, связанный по своему содержа-

нию с Трапезунтом, — на «Калоандро» Джованни Амброджо Марини (Giovanni Ambrogio Marini, «Il Caloandro»),[9] произведение, которое в условной и искаженной форме галантного романа приключений отражает, по-видимому, исторические анекдоты и бытовые отношения того времени. Марини, как генуэзец, мог, по мнению Фалмерайера, воспользоваться живой традицией рассказов итальянских купцов и мореплавателей, побывавших на Востоке, на которую он сам ссылается в начале «Калоандро» (*499*, 315—316). В частности, в романе говорится о сватовстве туркменского царевича Сафара, «прославленного витязя» (guerriere di valore), к дочери трапезунтского императора и наследнице его престола Леонильде. Соперниками Сафара являются «татарин» Брандилоне и князь Куза (судя по фамилии, из владетельного молдавского рода) (*499*, 314). Мать Леонильды, императрица Тигринда, в юности также была знаменита своей красотой, «и слава ее достоинств привлекала ко двору столь великое множество рыцарей, что двор этот стал наиболее цветущим в Азии» (*499*, 316). По мнению современного историка Византии Вильяма Мюллера, «под поэтическими и фантастичными именами Тигринды, императрицы Трапезунта, Калоандро, сына императора Константинопольского, Леонильды, дочери Тигринды, и Сафара, туркменского принца, скрываются, возможно, вполне реальные фигуры из бурной истории Трапезунта, о которых память сохранялась в Италии» (*553*, 118).[10]

Пути распространения и, в частности, проникновения на Запад подобных романических рассказов наглядно иллюстрирует жизнеописание баварского авантюриста Шильтбергера, служившего в византийских войсках и попавшего в плен к туркам в битве при Никополе в 1395 г. Шильтбергер пробыл на Востоке около 30 лет (1395—1427 гг.) и побывал в Трапезунте. В своей «Книге путешествия» («Hans Schiltbergers Reisebuch») он между прочим рассказывает, будто в его время в окрестностях Трапезунта существовал горный замок, носивший название «Замок Ястреба» (Sperberburg): «В этом замке есть прекрасная девушка и ястреб на шесте, и кто туда придет и три дня и три ночи будет бодрствовать и не заснет, тот получит все, чего потребует от девушки, если только честь это позволит». Шильтбергер передает несколько случаев подобных приключений знатных рыцарей и простых людей, в том числе историю одного армянского царевича, который добивался руки госпожи замка. Он сам с товарищем хотел испробовать свое счастье, но в конце концов убоялся опасностей (*574*, 55—56;

---

[9] В первом издании 1640—1641 гг. роман озаглавлен «Il Caloandro Sconosciuto», во втором, переработанном издании 1652 г. — «Il Caloandro Fedele» («Верный Калоандро»). В 1668 г. переведен на французский язык мадам де Скюдери, автором в свое время известных галантных романов.

[10] Э. Росси считает роман «лишенным исторического правдоподобия» (см. *570*, 75).

русский перевод — *376*). Шильтбергер склонен к вымыслам, когда рассказывает о том, чего сам не видел; в данном случае он передает сказание, известное и в европейском средневековом фольклоре, но здесь приуроченное к Трапезунту. Его свидетельство подтверждает указание Фалмерайера на существование многочисленных сказаний о сватовстве, связанных с Трапезунтом, возникших в специфических условиях феодальной жизни Трапезунтской империи.

Картина, которую изобразил Фалмерайер, отмечена чертами поэтической идеализации средневековой рыцарской культуры, характерными для историка-романтика, как и литературные источники, на которые он ссылается. Тем не менее исторические факты, относящиеся к XIV—XV вв., т. е. к эпохе окончательного сложения последней редакции огузского эпоса, свидетельствуют о реальности тех отношений между Трапезунтской империей и огузами, о которых говорится в рассказе о сватовстве Кан-Турали.

Во время нашествия Сельджуков на владения Византии в Малой Азии (1071 г.) Трапезунт уцелел и сохранил свою независимость благодаря мужественному сопротивлению населения, укрывшегося за крепкими стенами города. В дальнейшем, в особенности с конца XIII в., после падения владычества монголов в Передней Азии, византийские летописцы и историки неоднократно рассказывают о набегах воинственных огузских кочевников («туркмен») на Трапезунт и его владения. Между 1280 и 1370 гг. насчитывается не менее десяти более крупных набегов (*553*, 27—66). В 1341 г., во время междоусобных распрей, последовавших за смертью императора Василия Комнена, город был захвачен и сожжен и значительная часть населения погибла в охваченных пламенем церквах (*553*, 48). Набег был совершен «амитиотами», т. е. туркменами Белого барана, центром которых, как сказано выше (стр. 524), был город Амид (Диарбекир). В 1348 г., согласно сообщению трапезунтского историка Михаила Панарета, туркмены, владевшие Анатолией от Эрзинжана до Эрзерума и Байбурта, совершили новый набег на Трапезунт, но были разбиты после трехдневной битвы под его стенами. Во главе «амитиотов», участвовавших и в этом набеге, стоял Туркали Бей по прозванию Бездоган, т. е. «палица» (ὁ Ποζδογανης). Вскоре после этого, в 1351 г., в целях установления добрых отношений с огузами, сестра молодого императора Алексея III Комнена Мария была выдана замуж за Кутлубега, «сына Турали, эмира амитиотов» (*570*, 32—33; *553*, 54, 57—58). Эти имена и события, как указал Э. Росси (*570*, 33, 63), представляют историческую основу сказания о сватовстве хана Турали.

Следует, однако, добавить, что случай этот, хотя и первый в истории отношений между огузами и Трапезунтом и, может быть, именно потому особенно запоминавшийся, не представляет ничего единичного и исключительного и становится в дальнейшем типичным для иностранной политики трапезунтского двора. Как пишет один современный событиям грек, Лаоник Халкокондил,

трапезунтские императоры хоть и сохраняют греческие нравы и греческий язык, однако они «вступают в брачные отношения с варварскими соседями, называемыми Белобаранными, равно как с внуками Темира [т. е. Тимура], детьми Цокая и Караюсуфа [последний из династии Черного барана], дабы не подвергать свою страну опустошительным набегам» (*360*, 128; *553*, 80).

Подобно Фальмерейеру, уже цитированный современный английский историк Вильям Миллер признает, что «красота трапезунтских царевен вошла в то время в поговорку. . . и они были, пожалуй, наиболее ценным предметом вывоза их родной страны. Император Алексей, благодаря этим брачным союзам, стал шурином или тестем большинства властителей как христианского, так и мусульманского Востока, от Константинополя до Тифлиса» (*553*, 68—69).

Действительно, Феодора, вторая сестра императора, была выдана в 1358 г. за Хаджи-Омара, эмира провинции Халыбии, ранее принадлежавшей Трапезунту. Из дочерей Алексея III одна вышла замуж за сына того же Хаджи-Омара — Сулейман-бея, другая — за эмира Эрзинжана (или Эрзерума) Арсинги, третья, знаменитая впоследствии Евдокия, — за Таджеддина, эмира Лимнии, четвертая — за сына Кутлу-бека (и внука Турали) Кара-Юлука (*360*, 81; *553*, 60—61). Евдокия рано овдовев, была просватана вторично за сына византийского императора Иоанна V Палеолога — будущего Мануила II, но когда старый император увидел невесту своего сына, он так пленился ее красотой, что сам женился на ней (*553*, 68).

Политика эта продолжалась и в период упадка Трапезунта, наступивший после долголетнего правления Алексея III (1350—1390 гг.), при его слабых преемниках, вплоть до самого падения Трапезунта (1461 г.). Так, одна из дочерей императора Алексея IV стала около 1420 г. женою Джихан-Шаха, сына Кара-Юсуфа, главы туркменской династии Черного барана (*553*, 80). Наконец, в годы, непосредственно предшествующие взятию Трапезунта османскими турками, император Иоанн IV выдал свою дочь, прославленную своей красотой Феодору (*553*, 88—89 [11]), за вождя туркменов Белого барана Узун-Хасана, надеясь найти в своем зяте опору против угрозы турецкого завоевания (1458 г.). Узун-Хасан был внуком того самого Кара-Юлука, который был женат на дочери Алексея III. Таким образом, он был третьим по счету (после Кутлу-бека) представителем династии Белого барана, вступившим в брак с трапезунтской царевной: обыкновение, ставшее своего рода обычаем среди потомков Турали (старейшего, нам из-

[11] Итальянцы называли ее «Fiordispina», т. е. «цветок шиповника» — своеобразное переосмысление официального титула византийских царевен «Fedora Despoina» (*despoina* 'госпожа'). К тюркским источникам восходит другое ее прозвище — «Despina Caton» (от тюрк. *хатун* 'госпожа'), которое Э. Росси неправильно истолковал как «Caterina».

вестного представителя династии Баюндуров). По словам историка Азербайджана И. П. Петрушевского, «благодаря частым брачным связям трапезунтских императоров с падишахами ак-койнлу первые были верными союзниками последних и Трапезунт служил важнейшим портом для государства ак-койнлу, не имевшего другого выхода к Черному морю» (*275*, 172).

Соответственно этому Узун-хан обещал в случае нападения султана Мехмеда II на Трапезунт прийти на помощь своему тестю во главе отряда в 50 тысяч воинов (*553*, 98). Однако и этот крупнейший и самый могущественный представитель династии Баюндуров не сумел преградить дорогу туркам и после падения Трапезунта сам потерпел от них тяжелое поражение (1473 г.), окончательно отдавшее Анатолию во власть турецких завоевателей. К началу XVI в. держава туркменов Белого барана, разгромленная персами и турками, перестала существовать.

Приведенные исторические факты позволяют отнести сложение «Рассказа о Кан-Турали», в той форме, в какой он вошел в «Книгу Коркута», ко второй половине XIV—началу XV в. Он сложился в этом виде в Передней Азии, среди огузов Белого барана, которыми правили потомки легендарного Баюндур-хана и исторического эмира Турали, и позднее включен был чисто внешним образом в цикл сказаний об огузских богатырях этого хана и его зятя Салор-Казана обычной концовкой: «Пришел мой дед Коркут; заиграл радостную песнь, сказал слово. . .» и т. д.

Однако в данном случае, в отличие от «Удалого Домруля», занимающего, как мы увидим, изолированное место в эпической литературе тюркских народов, нет никаких поводов предполагать заимствование какого-либо новогреческого или западноевропейского сказания о сватовстве, приуроченного к Трапезунту. Сватовство отца, отправляющегося искать сыну невесту в сопровождении белобородых старцев — «аксакалов», добыча невесты богатырским подвигом — единоборством героя с чудовищными зверями, образ богатырской девы, сцена, когда она сражается против высланной отцом погони, спасая своего уснувшего богатырским (магическим) сном (или раненого) возлюбленного, — все эти мотивы брачной поездки Кан-Турали прочно укоренены в тюркской эпической традиции и имеют многочисленные параллели в более поздних памятниках богатырского эпоса.

Роль отца как свата, отправляющегося искать невесту для сына, восходит к древним обычаям тюркских народов. Ее поэтическая разработка в рассказе о сватовстве Кан-Турали очень близко напоминает аналогичный эпизод в «Манасе» (на поиски невесты для сына отправляется отец Манаса Якуб-бек), в киргизской богатырской сказке «Эр-Тештюк» (сватовство Илэмена, отца Тештюка) и др. Исходная ситуация (решение героя свататься к богатырской деве и разговор между ним и отцом) почти дословно совпадает с аналогичной сценой в «Бамси-Бейреке» (III).

Единоборство жениха с чудовищными или сказочными зверями отца его невесты представляет одну из наиболее архаических форм героического сватовства, восходящую к древней богатырской сказке тюркских и монгольских народов (см. выше, стр. 270).[12] Возможно, что такая богатырская сказка существовала и у огузов и что сюжет ее древнее тех исторических имен и исторических отношений XIV—начала XV в., к которым она была впоследствии приурочена.

Древним по своему происхождению является и образ богатырской девы, дочери трапезунтского «тагавора» (армянское слово, означающее «правитель»). Образ девы-воительницы (амазонки), восходящий своими корнями, по всей вероятности, к эпохе матриархата, хорошо известен и тюркскому героическому эпосу (киргизская эпопея «Манас», каракалпакская «Сорок девушек» и др.), и стоящей за ним богатырской сказке (см. выше, стр. 265—270, 291—293). В цикле Коркута такой же богатырской девой является невеста Бейрека Бану-Чечек (III). Характерно, что к той и другой применяется одна и та же поэтическая формула, вероятно древняя. Ряд подобных сказаний, распространенных среди огузов, лежит в основе уже цитированной выше главы «Родословной туркмен» Абулгази-хана, где рассказывается о «семи девушках», которые, подчинив себе огузский иль, много лет были беками в стране огузов (*203*, 78). К числу этих семи, перечисленных по именам, отнесены и жены Салор-Казана и Бейрека («Мамыш-бека» у Абулгази, см. выше, стр. 167).

Однако сватовство героя к богатырской деве естественно предполагает как испытание его доблести и силы поединок между женихом и самой невестой — мотив, известный из большого числа сказаний о героическом сватовстве (*591*, H 345), в частности и из «Рассказа о Бамси-Бейреке». Можно думать, что подобное состязание между женихом и невестой первоначально являлось и в сватовстве Кан-Турали важнейшим условием добычи невесты, обычным укрощением богатырской девы, и связано было с остальными испытаниями; либо рассказ о Кан-Турали представляет контаминацию двух параллельных версий героического сватовства (поединка с воинственной красавицей и борьбы с чудовищными зверями ее отца), из которых вторая вытеснила первую. Исконные черты богатырской девы Сельджан-хатун сохранила в последней части рассказа, когда, став женой Турали, она сражается вместе со своим мужем против преследователей, высланных ее вероломным отцом вслед за дочерью и зятем; и в сцене состязания между ними в стрельбе из лука, которая, может быть, первоначально являлась частью героического сватовства.

В первом случае мы имеем ситуацию, много раз засвидетельствованную в героическом эпосе тюркоязычных народов: витязь,

[12] Международные параллели см. *591*, H 1161.

возвращающийся с похищенной им красавицей, засыпает богатырским (магическим) сном (или лежит тяжело раненный); при приближении врагов (преследователей) его верная возлюбленная тщетно старается разбудить его, потом сама храбро вступает в бой с вражескими полчищами; когда он, наконец, просыпается, они вдвоем побеждают противника и гонят его перед собой.[13]

Вторая сцена имеет близкую аналогию в русской былине о сватовстве Дуная (Кирша Данилов, № 11; Гильфердинг, II, № 81, и др.). Дунай победил удалую поленицу Настасью в чистом поле, и она стала его женой (этот брачный поединок в огузском эпосе отсутствует). Он хвастает перед князем Владимиром и его дружиной своим искусством в стрельбе из лука, но жена оказывается искуснее его: в состязании между ними она попадает в кольцо, которое он держит над своей головой, тогда как он стреляет мимо цели, попадает ей в «белые груди» и убивает ее — не вполне ясно, нечаянно или с умыслом (в огузском эпосе окончание примирительное: тронутый великодушием жены, Кан-Турали «прощает» жену). Несмотря на значительное сюжетное совпадение (поединок между мужем и женой, богатырской девой, в форме стрельбы из лука, которому предшествовало богатырское сватовство), сходство это имеет не генетический, а типологический характер. Основной мотив состязания в обоих случаях одинаковый — уязвленная мужская гордость: муж-богатырь не хочет, чтобы жена, богатырская дева, которую он победил в брачном состязании, была в глазах людей сильнее его. Это свидетельствует о новой общественной норме, основанной на патриархальных идеях и отношениях, предполагающих безусловное подчинение жены своему мужу и уж во всяком случае не соперничество между ними в богатырском подвиге, оскорбительное для мужа. Рассказы о поединке между Кан-Турали и трапезунтской царевной, как и между Дунаем и Настасьей-поленицей, одинаково отражают столкновение двух общественных норм, более древней и более новой, и могли быть созданы независимо друг от друга как образное воплощение этого столкновения.

2

«Рассказ об удалом Домруле» (Дели Домрул) объединяет два сюжета, широко представленных в новогреческой (в частности, в малоазиатской) фольклорной традиции (*576*, 230—233; *575*, 36—38; *522*, 1—32; *540*, 26—29; *541*, 27 сл.; *88*, 750—774). Из них первый — борьба богатыря с ангелом смерти, олицетворенным у греков в мифологическом образе Харона, — известен в большом

---

[13] Рубен (*571*, 240—241) привлекает для сравнения киргизскую богатырскую сказку «Хан Джолой» (*296*, ч. V, 412 сл.), предполагая наличие генетических связей. Однако сцена эта неоднократно повторяется в узбекском эпосе (ср. *165*, 343—344; другие примеры см. выше, стр. 180).

числе новогреческих вариантов, частично приуроченных к имени знаменитого героя византийского эпоса Дигениса Акрита.

Дигенис (или другой, иногда безымянный витязь) вызывает Харона на поединок на медном (или на мраморном) току. Иногда Харон сам является во время свадьбы или пира героя с его товарищами. Несмотря на свое мужество и силу, герой в конце концов погибает в этой смертельной схватке. К таким византийским сказаниям и песням о Дигенисе и его борьбе с ангелом смерти восходит и русский духовный стих об Анике-воине (греч. ἀνίκητος 'непобедимый' — эпитет Дигениса) (*134*, 554 сл., 571 сл.).

Второй сюжет — подвиг жены, отдающей свою жизнь как выкуп за мужа (после отказа отца и матери), — встречается в тех же новогреческих песнях, частично с приурочением к тому же Дигенису. Древность этого сюжета именно на греческой почве засвидетельствована античным мифом об Алкесте, известным по одноименной трагедии Еврипида (IV в. до н. э.). Алкеста отдает свою душу как выкуп за жизнь своего супруга, царя Адмета (также после отказа отца и матери пожертвовать собою ради спасения сына); Геракл спасает Алкесту, побеждая в единоборстве смерть (θάνᾶτος), пришедшую за своей жертвой; это единоборство, хотя и перенесенное в развязку, восходит, по всей вероятности, к тому же поединку героя с ангелом смерти — к сюжету, не засвидетельствованному в самостоятельной форме в древнегреческом мифе и поэзии.

В новогреческих народных песнях, записанных в большом числе у трапезунтских греков, оба сюжета чаще всего, как в «Рассказе о Домруле», образуют единое целое. Героем таких песен обычно является Дигенис Акрит (реже встречается какое-нибудь другое, случайное имя). В одной из них Дигенис узнает о предстоящей ему смерти из пения птиц. Он вызывает Харона на единоборство «на медном току», два раза побеждает, на третий терпит поражение. Он просит мать приготовить ему смертное ложе. Но богоматерь и святой Георгий возвещают ему милость божию: если кто-нибудь из людей отдаст полжизни за его жизнь, он останется жить. Мать, отец и сестра отказывают витязю в этой жертве, но жена (или невеста) с радостью соглашается пожертвовать собой (*540*, 28; *88*, 765—766).[14]

Сказания о Дигенисе имели широкое распространение у разноязычного населения Малой Азии и Закавказья. В частности, армянское сказание о Кагуан Арслане и его невесте Маргрит, записанное В. Халатианцем от рассказчика-курда, представляет еще один вариант того же сюжета, известного нам из песен о Дигенисе и о Домруле (*484*, 368—369). Византийский богатырь, отец которого, согласно эпической традиции, был прославленным арабским эми-

[14] Согласно сообщению Н. Политиса (1909 г.), зарегистрировано более 70 песен о смерти Дигениса (см. *570*, 62 и прим. 1).

ром, а мать происходила из знатного византийского рода Дука, пользовался, по-видимому, популярностью не только среди христианского, но и среди мусульманского населения Малой Азии, о чем свидетельствует тесная связь эпических сказаний о Дигенисе и турецкой воинской повести «Сейид Баттал» (*512*, 473—477; ср. *498*, 177 сл., 184 сл., 191).

Согласно предположению, мельком уже высказанному П. А. Фалевым (*361*, 26), источником «Домруля» являются новогреческие сказания и песни о Дигенисе. К тому же источнику восходит и армянская легенда о Кагуан Арслане, имеющая с «Домрулем» некоторые черты более специального сходства: поединок с ангелом смерти вызван заступничеством за умершего «доброго джигита» (или, в армянской легенде, — за бедняка); бог в обоих случаях наказывает жестокосердых родителей, а богатыря и его верную жену награждает за их счет сказочным долголетием. Приоритет греческой версии доказывается древностью сюжета на греческой почве (в письменных отражениях с IV в. до н. э.). Прямая связь «Домруля» с «Дигенисом» с несомненностью подтверждается необычным для тюркского эпоса именем отца героя — Дука-коджа; Дигенис происходил по матери из знатного и прославленного византийского рода Дука. С именем Дигениса связана, может быть, и похвальба Домруля, что слава о его храбрости «доходит до Рума и Шама» (т. е. до Константинополя и Сирии). Центром распространения сказаний о Дигенисе был Трапезунт, с которым огузы непосредственно и многократно соприкасались в XIV—XV вв. на своей новой родине.[15] Близ Трапезунта находится легендарная гробница Дигениса, предмет местного культа (*595*, 447). Здесь и был сложен огузскими народными певцами-узанами рассказ об удалом Домруле, в дальнейшем включенный в общую рамку огузского эпоса, объединенного именем Коркута.

В современном турецком фольклоре в различных частях Анатолии зарегистрировано (1934—1951 гг.) пять вариантов сказания о Домруле в форме песни или рассказа (*510*, LXII—LXXIII; *477*, 58—79; *570*, 61—62). Имя Домруля частью сохранилось, частью его заменили другие, более обычные имена (например, Махмуд). В песне, перепечатанной в издании Орхан Шайк Гёкяйя, как, по-видимому, и в других, отсутствует первая часть сюжета (борьба богатыря с ангелом смерти), может быть, отпавшая как противная мусульманским религиозным представлениям. В той же песне душа верной жены Домруля в образе голубки подымается к престолу аллаха. Азраил ее преследует, обратившись в сокола. Древность этого популярного в сказочном фольклоре мотива магических превращений (*591*, Д615, Д642,2) подтверждается его искаженным отражением в «Книге Коркута», где Азраил, преследуемый

[15] Значение Трапезунта для сказания о Дигенисе отмечает Шмидт (*575*, 38; ср. *540*, 28).

воинственным Домрулем, превращается в голубя (?!) и вылетает в окно.

Эти трапезунтские связи огузов, прежде всего ак-койунлу (с середины XIV по середину XV в.), имеют весьма важное значение для историко-географической локализации устной эпической традиции, лежащей в основе «Книги Коркута». Они должны быть учтены рядом с теми кавказскими связями, на которых преимущественно сосредоточил свое внимание В. В. Бартольд.

V. «БАМСИ-БЕЙРЕК» И «АЛПАМЫШ»

1

К наиболее древним эпическим сказаниям огузского цикла относится «Рассказ о Бамси-Бейреке, сыне Кам-Бури» (III; в переводе В. В. Бартольда — Кан-Буры). Сказание это издавна пользовалось широкой известностью у тюркских народов. Его бытование засвидетельствовано на всем пространстве среднеазиатских степей, от предгорий Алтая до западных границ передвижения кочевых тюркоязычных племен огузов и кыпчаков — средней Волги (Казань), южного Урала (Башкирия), Закавказья (Азербайджан) и Малой Азии (Анатолия).

Герой сказания носит имя Алпамыш (Алпамыша, Алпамша, Алып-Манаш). В настоящее время известны следующие основные версии сказания об Алпамыше.

Кунгратская версия: героический эпос «Алпамыш» в узбекской, каракалпакской и казахской редакциях.

Огузская версия: «Бамси-Бейрек» в «Книге Коркута» и современные анатолийские народные сказки.

«Кыпчакская» версия (название условное): современные народные сказки — башкирская («Алпамыша и Барсын-хылуу») и казанско-татарская («Алпамша»); группа казахских богатырских сказок. более или менее близких по сюжету, но с другим именем главного героя («Джелкилдек», «Орак, сын Алеуко» и др.).

Алтайская версия: современная алтайская богатырская сказка «Алып-Манаш».

Кроме того, ряд других произведений среднеазиатского эпоса соприкасается с «Алпамышем» по содержанию и свидетельствует о большей или меньшей известности сказания: хорезмско-туркменская воинская повесть «Юсуф и Ахмед», киргизская поэма «Джаныш и Байыш», казахская эпическая повесть «Козы-Корпеш и Баян-Сулу» (в начальной своей части) и некоторые другие.[16]

[16] Кунгратскую версию сказания об Алпамыше см. выше, стр. 119 сл. — *Ред.*

Наиболее архаическую версию сказания сохранила алтайская сказка, записанная в непосредственном соседстве с древнейшей исторически известной родиной огузов в предгорьях Алтая, которую народ этот, по свидетельству исторических источников, покинул уже в VIII—IX вв. на своем пути в Среднюю Азию. Поэтому можно думать, что в своей древнейшей форме богатырской сказки, современным отражением которой является алтайский «Алып-Манап», *сказание это существовало в предгорьях Алтая уже в VI—VIII вв. н. э.* (эпоха тюркского каганата). Вместе с продвижением огузов оно перенесено было в низовья Сырдарьи (не позже IX—X вв.), где получило дальнейшее самостоятельное развитие, войдя в цикл огузских эпических песен о богатырях Салор-Казана. Отсюда при Сельджуках (XI в.) оно было занесено в Закавказье и Малую Азию; поздним, сильно феодализованным отражением этой огузской версии в литературной обработке XI—XVI вв. является «Рассказ о Бамси-Бейреке» в «Книге Коркута».

С передвижением на запад кыпчакских племен сказание об Алпамыше в XII—XIII вв. проникло в другой версии в Казахстан, Башкирию и на Волгу, сохранив, несмотря на внешнюю фольклорную модернизацию, некоторые древние самобытные мотивы (соперником героя является старый табунщик, от которого он получает необходимого для брачной поездки богатырского коня). Кочевыми узбеками Шейбани-хана (*начало XVI в.*) сказание было перенесено в Южный Узбекистан (Байсунское бекство — по кунгратской версии). Здесь на основе древней богатырской сказки или песни, принесенной кунгратами с их кочевий на берегах Аральского моря, сложился героический эпос «Алпамыш», получивший в дальнейшем распространение среди узбеков, каракалпаков и казахов.

На этом пути богатырская сказка, рассказывавшая о брачной поездке героя «в страну, откуда нет возврата», в процессе исторического развития самих народов от патриархально-родового до раннего феодального строя превратилась в героический эпос, наполненный конкретным историческим содержанием. В эпосе среднеазиатском врагами героя сделались «язычники»-калмыки, в прошлом — исторические враги среднеазиатских тюркоязычных народов. В «Бамси-Бейреке» — другая историческая локализация, связанная с распространением огузов в Закавказье и Малой Азии (с XI в.): крепости Байбурт и Оник (к юго-западу и юго-востоку от Эрзерума), ущелье Пасенг (по предположению В. В. Бартольда, — местность Басин, там же) (*194*, 266, прим. 10, 12), где врагами огузских богатырей являются «гяуры»-христиане — царь Шюкли и бек крепости Байбурт, коварно захвативший в плен Бамси-Бейрека и его сорок джигитов и бросивший их в подземелье крепости.

Как уже говорилось выше (см. стр. 530), Байбурт был окончательно захвачен огузскими кочевыми племенами Белого барана

до 1360 г. Это определяет время оформления «Рассказа о Бамси-Бейреке» в том виде, как огузская версия сказания сохранилась в «Книге Коркута».

2

В сюжете «Бамси-Бейрека» отсутствуют многие архаические элементы древней богатырской сказки, еще отчетливо присутствующие в кунгратской версии «Алпамыша»: чудесное рождение героя по предстательству святого, замененное здесь «благословением» (*бата*) огузских беков; его магическая неуязвимость (по традиционной формуле: «бросишь в огонь — не горит, ударишь мечом — не режет» и т. д.); его сказочный крылатый конь (*тулпар*) Байчибар; наконец, черты его облика как алпа-великана — огромный рост, богатырская прожорливость, чудовищная сила, проявляющаяся в обычной для эпоса манере гиперболизации боевых подвигов героя, который один уничтожает целые полчища врагов. «Бамси-Бейрек», как и большинство других рассказов «Книги Коркута», несмотря на древнюю основу огузских эпических сказаний, имеет менее сказочный, более трезвый и рациональный характер, чем «Алпамыш» или «Манас». В этом сказывается процесс трансформации эпоса в новых условиях феодального общества. Бейрек — молодой огузский бек, а не сказочный алп, как Алпамыш.

Модернизацией в том же направлении является в «Книге Коркута» и первый подвиг Бамси: из рук гяуров он спасает купцов своего отца, которые привезли ему подарки из заморских стран — богатырского коня, шестоперую палицу и лук, за чем следует наречение его богатырским именем Бейрек. В богатырских сказках этому звену сюжета соответствует добыча чудесного коня и оружия, с помощью которого юный герой должен совершить свой первый подвиг. В узбекском эпосе первый подвиг Алпамыша также имеет сказочный характер: в семилетнем возрасте он стрелой из «четырнадцатибатманного» бронзового дедовского лука сбивает вершину Аскарских гор. За этим следует и в данной версии воинское «совершеннолетие» будущего героя — наречение ему богатырского имени Алпамыш.

3

Бамси-Бейрек, или просто Бейрек, «всадник серого коня» (VI, IX), неоднократно упоминается в «Книге Коркута» и связывается при этом всегда с тем основным сюжетом, который прикреплен к его имени в «Рассказе о Бамси-Бейреке, сыне Кам-Бури» (III). В боевых сценах, перечисляющих огузских богатырей (II, IV), о нем говорится так: «Прискакал на сером жеребце Бейрек, со славой покинувший Байбурд, крепость Пара-Сара [по Э. Росси —

«Барасар»], заставший пестрое брачное ложе [вариант IV — «заставший готовым свой свадебный шатер»], надежда семи дев, глашатай остальных огузов, помощник Казан-бека». Ср. также (XI): «Меня зовут Бамси-Бейреком, сыном Бай-бура-хана, тем, кто со славой слетел с Байбурда, крепости Пара-Сара, когда чужие хотели взять его невесту, остановил (их), взял (ее)». Не вполне ясно выражение «надежда семи дев» (II): В. В. Бартольд относит его к сестрам Бейрека, ожидающим его возвращения из плена.

Главным действующим лицом Бейрек является также в заключительной, двенадцатой главе «Книги Коркута», в «Рассказе о том, как внешние огузы восстали против внутренних и как умер Бейрек». Рассказ этот содержит предание о межплеменной распре между внешними и внутренними огузами. Восставшие беки внешних огузов, с Арузом и Эменом во главе, убивают Бейрека за то, что он остается верен Салор-Казану и отказывается присоединиться к ним. Происходит битва, в которой Казан пронзает Аруза копьем, а Кара-Гюне отрубает ему голову. Внешние огузы побеждены и должны покориться.

Мы не имеем документальных свидетельств, подтверждающих историческую достоверность этого эпического предания. Можно, однако, думать, что оно отражает подлинные события, имевшие место в легендарные времена Салор-Казана, т. е. в IX—X вв., в среднеазиатский период жизни огузов. Во всех остальных рассказах «Книги Коркута» Аруз и Эмен и другие беки внешних огузов тесно связаны с Салор-Казаном и его дружиной, участвуют в его походах и пирах наравне с внутренними огузами и совершают подвиги, одинаково воспеваемые Коркутом и узанами. Аруз, обращаясь к Салор-Казану, «опускается на свои оба колена», как перед своим ханом, и обращается к нему со словами: «Господин мой, Казан!» (II). Эмен — «просветитель» огузов, первый среди них проповедник «веры пророка».

Обращают на себя внимание брачные связи между этими двумя группами. Старый Аруз — «дядя по матери» (в переводе В. В. Бартольда неправильно — «воспитатель») Казан-бека; Эмен — «дядя по матери» Иекенка, молодого бека внутренних огузов; Бейрек, тоже бек внутренних огузов и «помощник» Казана, женат на дочери Аруза. Возможно, что эпос сохранил здесь следы существовавших между внешними и внутренними огузами отношений так называемой дуальной экзогамии.

При таком положении лишь память о подлинном историческом факте межплеменной распри может объяснить существование эпического сказания, в котором эти беки внешних огузов выступают в роли врагов Салор-Казана и убийц его «помощника» Бейрека, мятежников и предателей. Составитель «Книги Коркута» именно потому поместил этот рассказ в конце книги как трагический эпилог к сказаниям о подвигах Казан-бека и его витязей.

Деление огузов на внешних и внутренних перекрещивается с другим, засвидетельствованным в исторических источниках (Махмуд Кашгарский, Рашид-ад-дин, Абулгази), называющих 24 племени огузов, которые ведут свое происхождение от шести сыновей легендарного Огуз-хана и в свою очередь образуют два крыла — «уч ок» (три стрелы) и «боз ок» (сломанные стрелы). Все эти племенные названия объясняются этнонимической легендой об Огуз-хане как родоначальнике огузского народа (см. выше, стр. 525). В «Книге Коркута» деление огузов на 24 племени нигде не упомянуто, и вообще из этих племенных названий встречаются только Баюндур-хан, Салор-Казан и Дюкер (IV) — в составе личных имен героев, Коркут-ата из племени баят и Эмен из племени бюкдюз — как указания на племенную их принадлежность. Однако наряду с внутренними и внешними огузами (*ич-огуз* и *таш-огуз*) называются и группировки «уч ок» и «боз ок» (в той же песне о смерти Бейрека, XII), причем отношение между этими двумя делениями остается неясным. Абулгази говорит о внешних и внутренних салорах, сообщая приведенную выше легенду о происхождении одной из этих племенных групп от смешения с печенегами (см. стр. 566). В. В. Бартольд подтверждает, что такое племенное деление существовало у туркмен-салоров в XVI в. и позднее (*47*, 593—594). Из сопоставления «Книги Коркута» со свидетельствами Абулгази и других исторических источников следует вывод, что оно также восходит к большой древности.

Бейрек как герой этой песни значительно отличается от Алпамыша — Бамси. Певец нигде не упоминает о подвиге, наиболее прочно связанном с его именем (бегство из крепости Байбурт и возвращение в день свадьбы жены). Вместо богатырской девы Бану-Чечек (или Барчин), дочери Бай-Биджан-бека, женой Бейрека является здесь молодая дочь Аруза, бека внешних огузов, которую умирающий герой завещает сыну Казана Урузбеку. Бейрек является «помощником» Казана. Среднеазиатские сказания об Алпамыше — Бамси, со своей стороны, ничего не знают о его роли в восстании внешних огузов и о его трагической смерти. Мы предполагаем, что Бейрек этого сказания — другое, может быть историческое лицо.

Возможно, что именно этим обстоятельством объясняется наличие у героя двойного имени Бамси-Бейрек, хотя в «Рассказе о Бамси-Бейреке» обстоятельство это и мотивируется обычаем наречения нового имени после первого подвига (см. выше, стр. 538). Рассказ XII знает только одно имя — Бейрек. Можно поэтому думать, что древнее сказание о героическом сватовстве и возвращении мужа, связанное первоначально с именем Алпамыша — Бамси, было перенесено в огузских эпических сказаниях цикла Коркута на исторического богатыря Бейрека, бека внешних огузов, «помощника» Салор-Казана и «глашатая» огузов, погибшего в межплеменной распре между огузами, подобно тому как русский

богатырь Алеша Попович или южнославянский Марко Кралевич, персонажи по происхождению также исторические, сделались героями того же эпического сказания, восходящего в конечном счете к древней богатырской сказке.

О том же Бейреке в огузском эпосе было известно другое предание, следы которого также сохранились в «Книге Коркута». «Рассказ о Кан-Турали» (VI) называет его, вместе с героем этой песни, в числе четырех молодых огузских богатырей, носивших на лице покрывало: «Кан-Турали был джигитом, обладавшим красотой и совершенством; среди огузов четыре джигита ходили с покрывалом; один — Кан-Турали, другие — Кара-Чюкюр, его сын Кырк-Конук и всадник серого коня Бейрек». Относительно Бейрека то же повторяется в другом месте, когда Бану-Чечек при встрече с женихом спрашивает своих девушек: «Слушайте, девушки, мне говорили, что отдали меня Бейреку, чье лицо закрыто покрывалом: не он ли это?» (II). Смысл этого обычая неясен: можно предположить, что покрывало, скрывавшее красоту молодого героя, преследовало магическую цель. Согласно объяснению Фрэзера, ношение покрывала на лице представляло табу в целях защиты от злых духов. У некоторых народов такие покрывала носили и знатные мужчины. «Среди арабов, — сообщает Фрэзер, — мужчины, отличавшиеся красотой, нередко закрывали лицо свое покрывалом, в особенности на празднествах и базарах, чтобы предохранить себя от дурного глаза» (*502*, § 3; *510*, XLI—XLII; *497*, 35—37).

В других версиях сказания об Алпамыше этот мотив не встречается. Вероятно, он был связан первоначально не с Алпамышем, а с огузским витязем Бейреком.

VI. ОГУЗСКИЙ ЦИКЛОП: БИСАТ И ДЕПЕ-ГЁЗ

1

На общем фоне огузского героического эпоса рассказ о том, как Бисат (Басат), сын старого Аруза, ослепил одноглазого великана-людоеда Депе-Гёза (букв. «темеглазого»), выделяется своим сказочным содержанием. Архаический характер центрального сюжета, как и вступительной части, посвященной детству самого Бисата, убийцы одноглазого, и чудесному рождению Депе-Гёза от Сары-чобана (желтого пастуха) и девы-пери, приближает этот рассказ к более древнему типу богатырской сказки.

Существование у огузов сказания о Бисате и Депе-Гёзе засвидетельствовано уже в начале XIV в. (около 1310 г.) в сочинении по всеобщей истории («Дӳреӳ’т тиджан») Абу-Бекра, сына Абдул-

лаха, жившего в Египте и писавшего на арабском языке, но происходившего из рода Сельджуков, т. е. из огузов (см. выше, стр. 521). В целом ряде подробностей рассказ Абу-Бекра совпадает с «Книгой Коркута». У Депе-Гёза «был единственный глаз на темени (tepesinde); его мать была пери, (живущая) в огромном море; меч и копье не могли его уязвить; головной убор его отца целиком скрывал его голову и был сделан из тринадцати овечьих шкур» (черта, характерная для описания богатырей-великанов, «алпов», в богатырских сказках и в эпосе тюркских народов и повторяющаяся в «Китаб-и Коркут» о старом Арузе; см. стр. 613). «Достославный, знаменитый, сильный и храбрый Басат», убийца Депе-Гёза, является, как и в эпосе, сыном Аруза. Два существенных и, вероятно, древних мотива рассказа Абу-Бекра отсутствуют в более поздней эпической обработке сказания: на подвиг Басата побудили подстрекательство богатырской девы, которую он побеждает в брачном состязании, и упреки отца.

«Причиной же убийства его [Депе-Гёза] была девушка, выросшая среди огузов, которую никто не мог победить в стрельбе. Эта девушка подстрекала Басата к убийству Депе-Гёза. Кроме того, причиной был отец Басата. Когда Басат, победив эту девушку и взяв ее в жены, привел (в дом) и сообщил об этом отцу, его отец сказал так: „Я думал, вы убили Депе-Гёза“. Вот вследствие этих причин Басат, едва лишь прослышав о Депе-Гёзе, стал придумывать много хитростей, и чего он только ни делал, — (в конце концов) убил Депе-Гёза».

Как сообщает Абу-Бекр, у огузов существует много сказок о Депе-Гёзе, которые «до настоящего времени передаются из уст в уста», и «умные и образованные люди среди огузов выучивают эти сказки наизусть и рассказывают их, играя на кобузе» (*497*, 36; *510*, XLI—XLII). Это свидетельство имеет важное значение как прямое указание на живую устную народную традицию.

Из современных анатолийских сказок о Тепегёзе (см. ниже, стр. 598) одна, записанная среди туркменских племен на юге Малой Азии, несомненно, связана с огузской эпической традицией, так как объединяет одноглазого с Пусатом (т. е. Бисатом). Этот Пусат, храбрый юноша, охотясь за львом, попадает в страну Тепегёзов, одного из восемнадцати племен, обитавших за легендарной «горою Каф» (Кавказ). Одного из этих Тепегёзов Пусат похищает младенцем, берет с собой на родину и старается воспитать как человека. На этом запись сказки обрывается, дальнейшая судьба героев остается неизвестной (*510*, LXXIII—LXIV; *570*, 66[17]).

---

[17] Два других указания Э. Росси на современные фольклорные записи (из которых одна в стихотворной форме) недостаточны, так как не содержат имени Бисата.

2

Центральная часть рассказа о Депе-Гёзе — уничтожение Бисатом одноглазого великана-людоеда — представляет широко распространенный международный сказочный сюжет (каталог Аарне, № 1137), засвидетельствованный в фольклоре многих народов Запада и Востока. В исследованиях В. Гримма (1857 г.), М. Н. Комарова (1885 г.), Всев. Миллера (1890 г.) и в особенности в сводной работе финского ученого Хакмана (1904 г.) и других (*514*; *202*; *238*; *516*; *470*, 374—378) зарегистрировано более 200 вариантов этого сюжета — из Греции, Италии, Франции, Германии, скандинавских стран, у славянских и финских народов, в русских сказках, а на Востоке в «Тысяче и одной ночи» («Путешествие Синдбада» и «Сейф ал-Мулук») (*195*, т. V, 408—415; т. VII, 268—273) на Кавказе, на Ближнем Востоке и в Средней Азии. Древнейшее письменное отражение этого сюжета мы находим в «Одиссее» Гомера, в рассказе об ослеплении Одиссеем одноглазого циклопа Полифема (песнь IX).

Основная часть сюжета в большинстве вариантов представляется в следующем виде. Герой (часто в сопровождении нескольких спутников) попадает в пещеру одноглазого великана-людоеда. За ужином великан пожирает (одного или нескольких) спутников героя, проткнув их вертелом и изжарив на огне. Ночью, когда чудовище засыпает, герой ослепляет его раскаленным вертелом. Когда на утро ослепленный великан, загородив вход в пещеру, выпускает своих баранов, ощупывая каждого, герой спасается из пещеры, спрятавшись под брюхом или облачившись в шкуру одного из них.

В этой классической форме сюжет ослепления циклопа зарегистрирован у Хакмана в 28 записях (список далеко не исчерпывающий) в географическом районе, простирающемся от Исландии и Финляндии до Средиземного моря, Балканского полуострова, Кавказа и казахских степей.

К этому рассказу в некоторых вариантах примыкают добавочные мотивы.

а. Герой при встрече с чудовищем на вопрос об имени называет себя «Никто» (в «Одиссее») или «Я сам». Благодаря этой хитрости он избегает преследования родичей ослепленного, которые сбегаются на его крики, но слышат от него, что виновник его страданий — «Никто» или «Я сам».

б. Ослепленный великан, чтобы отомстить своему врагу, с коварным умыслом дарит ему волшебное кольцо или оружие, которое прирастает к руке героя и криком выдает место его пребывания. Герой спасается от своего преследователя, отрубив себе палец или руку.

в. В некоторых европейских сказках (в частности, в русских) встречаются другие формы ослепления великана-людоеда (в этих

вариантах — не всегда одноглазого): герой выжигает ему глаз (или глаза) расплавленным оловом, кипящей смолой или кипятком, обычно под предлогом лечения больного глаза.

Несмотря на древность и популярность «Одиссеи», нет никаких оснований рассматривать поэму Гомера как источник других вариантов. Напротив, в этом случае, как и во многих других, древнегреческая эпопея использовала сюжет гораздо более древней народной сказки (*350*, 526—529). Но в то же время «Одиссея» является важным свидетельством существования этой сказки, по крайней мере в восточной части Средиземноморья (Малой Азии), где сложилась греческая поэма, уже с середины I тысячелетия до н. э., притом в форме, объединяющей основной сюжет с дополнением «а». В устных преданиях античного мира, не вошедших в гомеровский канон, известно было, по-видимому, и продолжение «б». По крайней мере в «Сатириконе» Петрония, как отметил И. М. Тронский, Трималхион заставляет одного из своих собутыльников рассказать о том, как Полифем вырвал у Улисса (Одиссея) палец щипцами (*31*, т. II, № 302, 652).

Некоторые фольклорные варианты, территориально близкие «Одиссее», представляют значительное сходство с рассказом о Полифеме и в более частных мотивах. Героями рассказа являются мореплаватели, потерпевшие кораблекрушение или занесенные бурей на незнакомый остров; после их спасения ослепленный циклоп в ответ на похвальбу отплывающих бросает им вслед огромные камни или тяжелую палицу и чуть не топит их корабль или созывает своими криками других одноглазых. К числу таких вариантов относятся мегрельский (грузинский) и дагестанский (дидойский), перепечатанные Всеволодом Миллером, в особенности первый (*238*, 26—30, 31—32). Однако и здесь сходство в деталях вряд ли объясняется прямым заимствованием из «Одиссеи»: оно указывает лишь на особенности версии, издавна и прочно укрепившейся в определенном географическом районе.

Некоторые мотивы этой версии содержат рассказы «Тысячи и одной ночи», особенно первый («Путешествие Синдбада»): герой со своими спутниками во время морского плавания терпит кораблекрушение и попадает на незнакомый остров; путники спасаются на сколоченном ими корабле; на крики ослепленного великана прибегает великанша, и вдвоем они забрасывают отплывающих беглецов огромными камнями, убивая всех, кроме героя и двух его спутников. Несмотря на широкую популярность «Тысячи и одной ночи» на мусульманском Востоке, в частности на распространение в Средней Азии «Сейф-ал-Мулука» в форме народной книги и устного «народного романа», нет и в данном случае никаких оснований считать арабскую сказку источником многочисленных среднеазиатских вариантов рассказа об ослеплении одноглазого людоеда. Обе версии «Тысячи и одной ночи» представляют редуцированную форму традиционного сказочного сюжета, значительно

отклоняющуюся от обычной народной. Великан-людоед не является здесь одноглазым циклопом (ср.: «глаза, подобные двум горящим головням»): соответственно этому герой ослепляет его «двумя раскаленными вертелами» (явное новшество); отсутствует основной эпизод развязки — спасение из пещеры в шкуре барана. Напротив, фольклорные варианты, записанные на Востоке, в частности в Средней Азии, имеют почти всегда (как и «Депе-Гёз») классическую форму основного сюжета, сохраняя все его древние, традиционные черты, которые отсутствуют в рассказах «Тысячи и одной ночи». При этом, в противоположность «Одиссее» и арабским сказкам, действие разыгрывается здесь не в обстановке морского путешествия, а в горах, лесах или пустынях обширного азиатского континента.

Это относится прежде всего к нартскому эпосу разноплеменных народов Северного Кавказа (осетин, кабардинцев, чеченцев, абхазцев и др.), среди которых рассказ об ослеплении одноглазого великана, «уаига», прочно бытует и неоднократно записан в своей классической, притом континентальной, форме. В нартском эпосе «уаиги», одноглазые великаны, являются древними обитателями земли, предшествующими героям эпоса, нартским богатырям, которые ведут с ними постоянную борьбу. Существуют две версии ослепления одноглазого «уаига»: одна из них прикреплена к имени главного героя эпоса, нарта Урузмага («Урузмаг и кривой великан Уаиг»), другая — к менее прославленным именам: Хагуру, Саулагу («черному человеку») и их семи сыновьям (*238*, 34—39; *3*, 39 сл., 86—87; *4*, 44; *260*, 52—59; *248*, 39—49; *178*, 94—100; *493*, 44 сл., 34 сл., 147 сл.).

Широкое распространение сказка об ослеплении циклопа имеет среди народов Средней Азии. Зарегистрировано не менее 12 вариантов, из них 8 у казахов, 3 у киргизов, 1 у туркмен; к ним примыкает запись у алтайцев («Аносский сборник»).[18] Одноглазый великан называется: казах. — *биз козди дев*, *желгыз көз*, киргиз. — *жалгыз козди дөө*, туркм. — *еке-гөз*, *еке* (*бир*) *гөзли дев* или *тенг гөз*. Героем приключения является охотник, часто богатырь, известный своей храбростью (Буран-батыр, Утым-батыр, Джаке-батыр, Батыр-хан, Караман и др.), иногда реальное лицо недавнего прошлого, которому местное предание приписывает этот сказочный подвиг. Так, акад. Л. С. Берг беседовал в 1900 г. с сыном Утым-батыра, который подтвердил ему, что рассказанная ему история представляет истинное происшествие и «произошла именно с его отцом» (*54*, 67).

Основное содержание сказки в большинстве случаев соответствует классической форме сюжета, с незначительными индиви-

[18] Казах.: *80*, 71; *241*, 19 сл.; *262*, 202—207; *54*, 62—67; *282*, 110—112, 162—164. Киргиз.: *292*, 29. Туркм.: по письменному сообщению проф. Б. А. Карыева. Алт.: *250*, 245—246; *263*, 61—64; *361*, 15, 25; *6*, 150—151.

дуальными вариациями. Для казахских версий характерно своеобразное сочетание приключения с одноглазым дивом с предшествующей ему встречей героя с «жестырнаком» — лесной женщиной с медными когтями, которая ночью подстерегает одинокого путника и неожиданно впивается в тело своей жертвы. В сказке, записанной Н. Остроумовым («Буран-батыр»), «жестырнак» является дочерью одноглазого. Такое прочное соединение, засвидетельствованное в нескольких записях, сделанных в разных частях Казахстана (а также среди киргизов бывш. Семиреченской обл.), свидетельствует о древности сказочной традиции, прочно переплетающейся с местными казахскими поверьями и преданиями. Из этих записей наиболее полная и интересная опубликована Г. Н. Потаниным (записано в 1895 г. в Кокчетавском уезде Акмолинской обл., в ауле Валихановых) (*282*, 162—164).

Был человек по имени Джаке-батыр, охотник. Однажды осенью он остановился в лесу, развел огонь и варил себе мясо. Ночью к костру подошла женщина и села молча у огня. Джаке бросил ей кусок мяса; она взяла его рукой, спрятанной в рукаве, но он заметил, что у нее — медные когти. Поев, она ушла обратно в лес, а он стал готовиться к ночлегу, но из осторожности положил у огня бревно с человеческий рост, прикрыв его своим кафтаном, а сам спрятался с ружьем и стал дожидаться. Вскоре женщина вышла из леса и набросилась на бревно, покрытое одеждой. Он выстрелил ей в лоб, она бросилась бежать. На утро верхом на коне он стал преследовать ее по кровавым следам, и, наконец, найдя ее мертвой в яме, отрезал ей кисти рук с медными когтями.

В дальнейшем охотник попадает в пещеру, в которой встречает огромного человека «с одним глазом во лбу». В пещере находилось два связанных человека, один из них был посажен на кол. Одноглазый приказал Джаке поджарить его на огне, а сам завалился спать. Джаке накалил железный кол и воткнул его в единственный глаз великана. Ослепленный великан закричал от боли, но не мог найти своего врага. Вход в пещеру был завален огромным камнем. Джаке выбрался из нее обычным способом, заколов одного из баранов и напялив на себя его шкуру. Великан, услыхав, что враг его спасся, стал просить его отрубить ему голову. «Твое оружие не сможет меня убить. Поэтому возьми мою саблю и руби меня. Все мое имущество, весь мой скот, все мое серебро и золото— все будет твое». Джаке возвращается в пещеру, находит саблю и отрубает великану голову. Он берет с собою голову великана и баранов и возвращается к своему народу. Потом с пятьюдесятью верблюдами и множеством людей он еще раз едет в пещеру, забирает все имущество, золото и серебро великана, берет свою долю, а остальное раздает народу. С тех пор он разбогател и «более никуда не ездил».

Сказка, записанная Г. Н. Потаниным, интересна тем, что некоторыми чертами развязки она напоминает «Депе-Гёза». Ослеп-

ленный великан предлагает богатырю свой волшебный меч и свои богатства: в «Депе-Гёзе» это — коварный дар, в соответствии с распространенным в ряде вариантов окончанием типа «б», тогда как в казахской версии губительные свойства этих даров, по-видимому, забыты. В обоих рассказах герой отрубает голову одноглазого его собственным мечом (для другого оружия он, очевидно, неуязвим) и берет ее с собой как трофей вместе с сокровищами и стадами своего врага. Это сходство позволяет думать, что между «Депе-Гёзом» и казахским вариантом Потанина в прошлом существовала более близкая географическая и, может быть, генетическая связь.

В прочих среднеазиатских версиях наблюдается тот же процесс сплетения сказочного сюжета с другими сюжетами местного или международного происхождения. Алтайский вариант «Аносского сборника» соединяет рассказ об ослеплении одноглазого великана, носящего здесь странным образом прозвище Киргис, с преданием о песиглавцах, т. е. людях с собачьими головами (*нохой-артыны* 'люди-собаки'). Жены песиглавцев — красивые женщины, имеющие человеческий облик. Одноглазый Киргис враждует с песиглавцами и пожирает их. Герой, ослепив людоеда и спасшись из его пещеры обычным способом, в шкуре убитого барана, попадает в страну песиглавцев, которые в благодарность за избавление выбирают его своим ханом и дают ему красивую жену; но он, забрав жену и баранов, возвращается на родину (*250*, 245—246).

Круг распространения этой версии был, очевидно, довольно широкий. Известен эпизод киргизской эпопеи «Манас» в исполнении Орозбакова («Сказка о диве и пери»), в которой обычный рассказ об ослеплении одноглазого дива охотником Куттубием также соединяется с приключениями одного из его спутников в стране «италов» (от слова *ит* 'собака' — народ, у которого женщины имеют человеческий облик, а мужчины — собачий) (см. выше, стр. 81).

Любопытно отметить, что соединение сказки о циклопе с песиглавцами встречается также в фольклоре некоторых славянских народов (украинцев, хорватов, словен, болгар). Здесь одноглазым циклопом является песиглавец (великан с собачьей головой) (*536*, 688, 733—741). Совпадение это имеет, вероятно, случайный характер, но самый факт является примером обычного в устной народной традиции процесса освоения древнего сказочного сюжета путем сплетения его с другими, местного или заносного происхождения. В русских сказках, например, сюжет Лиха Одноглазого встречается в сочетании со сказками о Вавилонском царстве и о ловком воре (*31*, т. II, 651). Еще один интересный случай такого соединения представляет записанная Г. Н. Потаниным сказка об одноглазом Карамане. В наказание за ослепление Карамана героя похищает исполинская птица Карагус (т. е. Каракуш — Симург казахских сказок); птица роняет его в озеро, где

его заглатывает огромная рыба; рассекая ей брюхо мечом, богатырь выходит на сушу и освобождает ранее проглоченных людей (*282*, 110—112).

Представление об одноглазых великанах прочно вошло в фольклор среднеазиатских народов и существует в нем независимо от сказки о циклопе. В киргизской эпопее «Манас» одноглазые великаны, наделенные магической неуязвимостью, выступают в числе тех страшных врагов, с которыми киргизское войско встречается во время «великого похода» на Бейджин.

Одноглазый великан Малгун неуязвим: «Не поранить его мечом, даже пика ему нипочем, не пробьет секира его». Киргизский богатырь Сыргак в поединке пронзает его глаз найзой (пикой). Шесть дней и ночей гоняются киргизские богатыри за слепым великаном, покуда Сыргак не сбивает с него волшебный шлем, охранявший его жизнь. Тогда соратник Сыргака Алмамбет отрубает великану голову (*224*, 246—252).

Одноглазый великан Мадыкан-дөө (див Мады-хан) выступает против киргизов во главе большого войска в битве под стенами Бейджина. Он выезжает в бой верхом на однорогом бугае. Мады-хан тоже неуязвим, тело его звенит, как металл, когда его ударяют копьями: «Копьями били по всем местам — не замечает ударов Мады». «Рубят, колют батыры его — не берут секиры его, рубят, колют его силачи — не берут Мады-хана мечи». В отчаянии Манас обращается с молитвой к аллаху: тогда копье Манаса пронзает великана, копья других богатырей также вонзаются в его тело, а богатырь Чубак ударом меча сносит голову его бугаю (*224*, 332—338). Здесь победа над неуязвимым великаном-язычником получает позднейшую, мусульманскую интерпретацию.

Вражеские богатыри, выезжающие в бой верхом на быке, хорошо известны сказочно-героическому эпосу тюркоязычных народов Сибири и принадлежат к его древнейшему слою. В алтайской богатырской сказке сам Эрлик, властитель подземного мира, «злой бог» шаманистской религии, вступает в бой верхом на «чернолысом порозе с саженными рогами». Главный богатырь подземного мира, семиглавый Дельбеген, великан-людоед, также отправляется в поход верхом на своем «сивом» быке. Это архаическое представление древней богатырской сказки переносится в киргизском эпосе на одноглазых великанов народной сказки. В «Семетее», продолжении «Манаса», популярный мотив мультиплицируется: против киргизских витязей Семетея верхом на бугаях выезжают последовательно два одноглазых великана — Мааданча (ср. в «Манасе» — Мадыкан-дөө) и Дынша, первый во главе восьмидесяти, второй — целой тысячи одноглазых великанов (см. выше, стр. 102).

Неуязвимость одноглазого Мады-хана объясняется в «Манасе» волшебным шлемом, в «Депе-Гёзе» — волшебным кольцом, пода-

ренным матерью-пери. Эти талисманы представляют более поздние, рационализованные объяснения магической неуязвимости героя. Первоначально единственным уязвимым местом одноглазого великана являлся его глаз, как это наиболее ясно в «Депе-Гёзе» («кроме глаза, у него нигде мяса нет»). Отсюда — убийство циклопа через ослепление, характерное для этого сказочного сюжета. Такая «условная уязвимость» героя должна объяснить возможность его гибели: у Ахилла уязвима пята, Зигфрид может быть поражен между лопатками, нарт Сосруко — под колено, Исфендиар (в «Шах-наме») — в свой единственный глаз. Рустем убивает Исфендиара, поражая его в глаз магической «двужалой стрелой», — мотив, несомненно, связанный с ослеплением одноглазого циклопа народной сказки.

Магическое оружие, которым только и может быть убит неуязвимый герой, представляет другой вид условной уязвимости. Часто таким оружием в сказке является волшебный меч неуязвимого противника, с которым связана его смерть; добыча этого меча представляет особые трудности. В «Депе-Гёзе» наличествует и этот мотив («меч-самосек», которым Бисат отрубает голову ослепленному великану), так же как в родственной казахской сказке Г. Н. Потанина о богатыре Джаке.

Весьма древний характер имеет самая «формула неуязвимости» в «Депе-Гёзе»: «Они выпускали стрелу — стрела не втыкалась; ударяли мечом — меч не резал; кололи копьем — копье не действовало». Она совпадает по своему характеру с аналогичной формулой неуязвимости узбекского героя Алпамыша (огузского Бамси-Бейрека) или киргизского Манаса. Ср. об Алпамыше: «Если бросить его в огонь — он не горит, если ударить мечом — меч не пронзает, если выстрелить из ружья — пуля не берет». Сходно о Манасе: «Если поджечь его — огонь не берет, если вздумаешь ранить его — топор тупится, если захочешь выстрелить — стрела не проходит, если выстрелишь из пушки — ядро не пробивает» (см. выше, стр. 243 сл.).

Большинство героев тюркской богатырской сказки обладает такой магической неуязвимостью. Примером могут служить казахские богатырские сказки, записанные В. В. Радловым. Ср. в сказке «Джелкилдек»: «Если стрелять — ружье не попадает, если ударить — меч не режет (если проклясть — проклятие не доходит), если бросить его в огонь — он не горит, если бросить в воду — не тонет» (*296*, ч. III, 133, 136). В сказке «Кан-Шентей» эта формула является магическим благословением матери при наречении имени героя после первого богатырского подвига (месть за отца): «Когда стреляют, пусть пуля не пробьет тебя. Когда ударят мечом, пусть он не ранит тебя» (*296*, ч. III, 303). В сказке «Эркем-Айдар» она повторяется как заклятие сестры-волшебницы: «Если стреляют — пусть ружье не пронзит тебя, если ударят — пусть меч не пронзит тебя!» (*296*, ч. III, 303, 322). Такой же харак-

тер магического заклятия носит благословение матери-пери в рассказе о Депе-Гёзе: «Сын, да не воткнется в твое тело стрела, да не будет рубить твое тело меч!» (ружейная пуля в казахских сказках представляет позднейшую замену архаической стрелы).

При этом в богатырских сказах, как в огузском эпосе, магическая неуязвимость героя обычно наглядным образом иллюстрируется неудачными попытками врагов пронзить его тело мечами или стрелами. Таким образом, формула неуязвимости, более или менее прочная в своей словесной оболочке, связывает огузское сказание с героическим эпосом народов Средней Азии и в конечном счете, по-видимому, восходит к общему источнику — древней богатырской сказке тюркоязычных народов.

Сказка об ослеплении одноглазого великана известна и в Передней Азии, в азербайджанском и турецком фольклоре.[19] В вариантах, описанных в каталоге турецких сказок Эберхарта—Боратава, героями являются три брата; старших двух Тепегёз пожирает, изжарив их на вертеле; младший ослепляет его раскаленным вертелом, натягивает на себя шкуру самого красивого барана и обычным образом спасается из пещеры; в некоторых вариантах он убивает людоеда обломком скалы и становится хозяином его стада.

Следует отметить, что в современной огузской фольклорной традиции (в азербайджанских и турецких сказках) циклоп называется Темеглазым (Депе-гёз, Тепе-гёз), как и в «Книге Коркута», тогда как в среднеазиатской традиции (казахской и киргизской) его прозвище «одноглазый див» (*бир козди дев* или *жалгыз көздү дөө* и т. п.). Туркменские сказки занимают промежуточное положение: они знают оба прозвания. Однако по своей развязке рассказ о Бисате и Депе-Гёзе существенно отличается от турецких вариантов и скорее сближается с некоторыми среднеазиатскими (казахскими). Во всяком случае можно с уверенностью сказать, что огузы, наравне с другими тюркскими кочевыми народами (кыпчаками, киргизами), знали эту сказку еще на своей среднеазиатской родине и отсюда принесли ее в Закавказье и Малую Азию. Поэтому весьма вероятно, что еще в среднеазиатскую пору сложения огузских эпических сказаний произошла героизация сказочного сюжета (как в «Одиссее») путем приурочения его к одному из огузских богатырей — Бисату, сыну Аруза, бека внешних огузов. Самое содержание этой богатырской сказки, еще не тронутой позднейшими идеями и отношениями феодальной эпохи, настолько в целом архаично, что заставляет отнести ее сложение и вхождение в эпос к более раннему, среднеазиатскому периоду истории огузов.

---

[19] Азерб.: *8*, 231—232 (как эпизод в составе сказки «За ремеслом», см. *21*, № 325). Турец.: *535*, 237 сл.; *352*, 225—227; *495*, 159—160 (5 вариантов). Ср. также гагауз.: *296*, ч. X, 37—39.

3

Такой же архаический и сказочный характер имеют два вступительных эпизода, дополняющих в «Депе-Гёзе» основной сюжет: рассказ о младенчестве Бисата и о чудесном рождении одноглазого великана.

Биография Бисата, вскормленного львом, примыкает к многочисленной группе тотемистических по своему происхождению сказаний о богатырях, вскормленных или вспоенных молоком дикого зверя и унаследовавших потому необходимые качества мужества и физической силы. Миф о звериных (тотемистических) предках героя, лежащий в основе подобных сказаний, дается в биографии Бисата в ослабленной и рационализированной форме, главным образом для того, чтобы мотивировать последующий подвиг героя, его победу над страшным и неуязвимым врагом, перед которым должен был отступить даже «глава витязей» Казан.

Существовало ли сказание о младенчестве Бисата независимо от сюжета ослепления циклопа и ранее его, сказать трудно; с чертами исторического персонажа сын Аруза Бисат упоминается в рассказе о восстании внешних огузов (XII). Если сказание это было древним и имело народные корни, можно было бы согласиться с мнением Вальтера Рубена (*571*, 246—247), что для тюркских народов в качестве «тотемного предка» лев, который не водится в степях Средней Азии, гораздо менее характерен, чем волк (или волчица как праматерь рода) (*111*, т. II, 317—337). Однако сравнение витязя со львом или тигром (арслан) встречается уже в древнейших образцах тюркской героической поэзии, сохранившихся в «Словаре» Махмуда Кашгарского (1073 г.) и относящихся к историческим событиям VIII—IX вв. (*165*, 10; *478*, 1—22); оно остается одним из наиболее стойких и в среднеазиатском героическом эпосе более позднего времени (*165*, 306—307; *60*, 73—80).

Сам Казан-бек неоднократно прославляется в огузском эпосе как «лев племени Амид, тигр Караджука»; похваляясь перед беком гяуров, он говорит ему, что ведет свой род («корень» — *kök*) «от самца тигра белой скалы», «от льва белых камышей», «от детеныша-самца волка с грубым голосом» (XI). Среди огузских вождей, имена которых сохранила «Родословная туркмен» Абулгази, широкое распространение имели такие имена, как Арслан-хан, Алп-Арслан, Кылыч-Арслан (*203*, 106 — указ. имен), которые носили и первые Сельджукиды (ср. в эпосе Шер-Шамседдин, от *шер* 'лев'). Мясо льва или тигра, к которому мать героя (например, Манаса) в месяцы своей беременности испытывает непреодолимое влечение, рассматривалось как средство своего рода «симпатической магии»; в народном представлении его вкушение должно было обеспечить богатырю силу и отвагу этих зверей (см. выше, стр. 26).

Из таких представлений возник и рассказ о детстве Бисата, скорее, чем непосредственно из «тотемистического мифа».

Другой эпизод вступления — рассказ о чудесном рождении Депе-Гёза от пастуха Сары-чобана и пери — также имеет многочисленные фольклорные параллели в распространенном у многих народов Европы и Азии сказания о деве-птице (чаще всего лебеди), которая вступает, обычно вынужденным образом, в брачную связь с человеком, захватившим сброшенную ею во время купания лебединую одежду. Много времени спустя лебединая дева (после нарушения мужем наложенного ею брачного запрета или случайно) находит похищенную одежду и, снова обратившись в птицу, покидает своего земного мужа и прижитых с ним детей (*524*; *591*, 361, 1; *21*, № 400а; *470*, т. II, 347, прим. 1, т. III, 406—417; *486*, т. II, 16—23). Сказания этого типа известны тюркским и монгольским народам в форме богатырских сказок или этногенетических преданий и восходят в конечном счете также к тотемистическим представлениям — о женщине-птице как праматери рода.

Несколько вариантов было записано А. М. Позднеевым и Г. Н. Потаниным среди бурят. По рассказу, сообщенному Позднеевым, предок одного из бурятских родов, Хоридай, «ходя однажды по острову Ольхону, увидел, как слетели с неба три лебедя и, на берегу превратившись в девиц, стали купаться. Хоридай украл одежду одной из них, почему она, искупавшись, и не могла, по примеру своих подруг, снова превратиться в лебедя и улететь на небо, а должна была остаться человеком и сделаться женою Хоридая. От нее Хоридай прижил одиннадцать сыновей, сделавшихся родоначальниками одиннадцати хоринских родов. . . Когда Хоридай состарился, жена попросила у него свое старое платье и, надев его, снова превратилась в лебедя и улетела в небо».

Как сообщает Г. Н. Потанин, бурят из рода хангин считал «великим грехом убить лебедя» (т. е. своего звериного предка). По рассказу А. М. Позднеева, когда пролетал лебедь, ему приносили жертву, плеская вверх чай или молоко (*277*, 265; *285*, т. IV, 23—24; *520*, 467).

У тюркских народов Средней Азии близкий к «Депе-Гёзу» вариант представляет сказание о предках золотоордынского эмира Идиге из рода белых мангытов (святой Баба-Туклас и лебединая дева) (*80*, 223—233, 269; *234*; *147*, 51—52).

Гомеровский циклоп Полифем также был сыном божественной матери — морской богини Фетиды. Однако мотив этот, засвидетельствованный уже в самой ранней версии огузского сказания (см. выше, стр. 590), отсутствует во всех других европейских и восточных вариантах сказки о циклопе и потому вряд ли является в этом сюжете исконным. Можно думать, что в «Депе-Гёзе» он представляет еще один пример уже неоднократно нами отмеченной в среднеазиатских версиях контаминации классической формы этого сказочного сюжета с другими местными сказаниями,

в данном случае со сказанием о лебединой деве, район распространения которого также указывает на сложение рассказа о Бисате и Депе-Гёзе еще на территории Средней Азии.

VII. СКАЗАНИЯ О МЛАДШИХ БОГАТЫРЯХ (УРУЗ-БЕК, ИЕКЕНК, СЕКРЕК, АМРАН, БОГАЧ-ХАН)

1

Сказания о втором поколении эпических богатырей обычно, по понятным причинам, относятся к более позднему времени, чем рассказы о подвигах их знаменитых отцов. В огузском цикле в пользу такого предположения говорит и присущий большинству этих сказаний шаблонный характер, позволяющий видеть в них самостоятельные вариации ставших традиционными сюжетных формул.

К группе молодых витязей, сыновей знаменитых отцов, принадлежат в «Книге Коркута» кроме Уруз-бека, сына Салор-Казана, также его сверстники: Кара-Будаг, сын Кара-Гюне (племянник Казана, сын его брата), удалой Дундаз, сын Кыян-Сульджука (брата Бисата) и внук старого Аруза, бека внешних огузов, и Иекенк, сын Казылык-коджи. На пиру у Баюндур-хана они занимают почетные места (вероятно, как его телохранители): Уруз — по правую руку, Иекенк — по левую, Кара-Будаг — напротив хана (IV). Вместе они состязаются в стрельбе из богатырского лука во время свадебного пиршества в доме Бейрека и участвуют в походе последнего на Байбурт (III).

Из этих четырех молодых богатырей самостоятельные рассказы сохранились в «Книге Коркута» только об Урузе и Иекенке (VII). Двое остальных известны нам лишь по беглым упоминаниям об их эпических подвигах (см. ниже, стр. 607—608). Но кроме них к этой же группе должны быть отнесены молодой Богач-хан, сын Дерсе-хана (I), Амран, сын Бекиля (VII), и Секрек, сын Усун-коджи (X). Каждый из них является героем самостоятельного рассказа, несмотря на то что их имена не встречаются в других известных нам частях огузского эпоса (за исключением глухого упоминания о Секреке в числе жертв великана Депе-Гёза). Обстоятельство это, вероятно, объясняется поздним происхождением самих героев и сказаний о них и во всяком случае поздним включением их в цикл сказаний о витязях Баюндур-хана и Салор-Казана.

К «Рассказу о том, как Салор-Казан был взят в плен и как его сын Уруз освободил его» (XI) примыкает целая группа других, аналогичных по содержанию, повествующих о первом выезде молодого героя. Юный витязь, сын прославленного старшего

богатыря, отправляющийся в свою первую боевую поездку, является одним из излюбленных персонажей огузского эпоса. Целью такой поездки в большинстве случаев является помощь отцу или старшему родичу, попавшему в плен или в беду. Так, юный Иекенк спасает из плена своего отца Казылык-коджу (VII), молодой Секрек освобождает пленного Экрека, своего старшего брата (X), юный Амран спасает своего тяжело раненного отца Бекиля от полчищ гяуров, окруживших его орду (IX).

Многие мотивы и эпизоды, в особенности в первых двух рассказах, наиболее близких по сюжету, совпадают между собой и с рассказом об Уруз-беке.

Иекенк, от которого, как от Уруза, скрывают судьбу отца, ничего не знает о том, что тот находится в плену. О своем сыновнем долге он узнает из насмешливого упрека своего сверстника Будага, как и Секрек — о судьбе своего брата от обиженных им в игре мальчиков: мотив, имеющий в аналогичной ситуации в различных вариациях широкое распространение в эпосе тюркоязычных народов.[20] Старшие пытаются удержать молодого витязя от опасной поездки. В рассказе о Секреке положение это получает оригинальное развитие: родители устраивают свадьбу сына, надеясь этим удержать его дома, но в брачную ночь юный Секрек кладет обнаженный меч между собой и красавицей-невестой и на утро покидает ее, обещая вернуться, когда освободит брата или отомстит за него. Иекенк, подобно Урузу, выезжает на поиски отца в сопровождении отряда огузских беков, которые все терпят поражение в поединках с великаном-тагавором, оглушающим их ударами своей чудовищной палицы; Иекенк, последний, побеждает тагавора. Такой же меркой определяется доблесть молодого Уруза: беки, его сопровождающие, не могут справиться с переодетым Казаном, которого они принимают за богатыря гяуров, покуда Уруз не наносит ему рану в плечо. Дальнейший бой между отцом и сыном предотвращается признанием. Мотив переодевания повторяется в рассказе о Секреке: гяуры высылают пленного Экрека против собственного брата, которого он не знает (Секрек родился после того, как его старший брат попал в плен); Экрек застает юношу спящим и, сжалившись над ним, будит его песней: поединок между братьями и здесь предотвращается узнанием.

Такая общность мотивов и ситуаций заставляет усомниться в исконной самостоятельности трех рассказов о первой боевой поездке молодых богатырей — Уруз-бека, Иекенка и Секрека. Можно предположить, что какая-нибудь одна из этих песен, скорее всего первая, связанная с широко популярными именами Салор-Казана и его сына Уруза, послужила в дальнейшем образцом для других.

---

[20] Примеры очень многочисленны, в особенности в богатырских сказках. Ср.: казах. — *282*; *296*, ч. III, № 1; хакас. — *296*, ч. II, № 2, и др.

2

«Рассказ об Амране, сыне Бекиля» (IX) также повествует о первом боевом выезде молодого богатыря, но он начинается с истории его отца, огузского витязя, несправедливо обиженного «ханом ханов» Баюндуром. Богатырь, обиженный несправедливым властителем, представляет фигуру, весьма типичную для эпоса феодальной эпохи; обычно такой обиженный герой выступает в трудную минуту как заступник и спаситель родины (как богатырь Рустем или Исфендиар в «Шах-наме» Фирдоуси) (*164*, 264—266). Этот феодальный характер сюжета указывает на его, вероятно более позднее, ближневосточное происхождение. В обстановку феодальных отношений ведет, по-видимому, и не раскрытая до конца социальная мотивировка столкновения Бекиля с Баюндур-ханом и его двором: эпос называет Бекиля «джигитом», а не беком, как обычно титулуются знатные огузские витязи. Этим обстоятельством, может быть, объясняется иронически высокомерный вопрос Казан-бека, откуда доблесть Бекиля, «от коня или от всадника», и ответ Баюндур-хана: «От коня!», — которым он наносит Бекилю кровную обиду. Отсюда и нежелание молодого Амрана обращаться с унизительной просьбой о помощи к Баюндур-хану и его бекам и, наконец, награждение победителя почетным «местом» при дворе хана — рядом с Уруз-беком, которое не принадлежало ему по праву рождения.

Вторая часть рассказа, посвященная подвигу юного Амрана, по своей теме примыкает к аналогичным «первым выездам» Уруза, Иекенка и Секрека, в которых доблестный юноша совершает, подвиг, непосильный старшим. И здесь наличествует мотив переодевания: в отцовском вооружении и на его коне Амран выезжает в бой и побеждает в поединке вражеского военачальника.

Мы говорили уже, что имена Бекиля и Амрана не упоминаются в других рассказах «Книги Коркута»; поэтому они, вероятно, являются относительно новыми, как и самый рассказ. Имя Амран (в Ватиканском списке — Эмрен), скорее всего, кавказского происхождения: оно напоминает имя «кавказского Прометея» Амирана, или Амрана, известное из эпоса и фольклора народов Грузии и Северного Кавказа.

3

Обособленное место в огузском цикле занимает также «Рассказ о Богач-хане, сыне Дерсе-хана», которым открывается «Книга Коркута». Оба героя, отец и сын, не упоминаются в других рассказах, следовательно, они не принадлежали к числу исконных персонажей цикла Коркута и вошли в него со стороны.

История доблестного царевича, оклеветанного перед царем злыми вельможами, представляет, как и судьба честного вассала

Бекиля, сюжет, типичный для феодальной эпохи (Исфендиар в «Шах-наме» Фирдоуси, Шюню-Батыр в исторических преданиях монгольских народов и др.). Поэтому и в данном случае можно с известным вероятием отнести сложение этого сказания к позднейшему периоду развития огузского эпоса.

С другой стороны, «Рассказ о Богач-хане» содержит ряд традиционных для тюркского эпоса мотивов, по которым он соприкасается с другими, более древними эпическими произведениями цикла Коркута. Так, рождение будущего героя по предстательству свыше от бездетных родителей, терпящих поношение за свое бесплодие, представляет, как было уже сказано, один из древнейших и наиболее распространенных мотивов чудесного рождения героя в богатырской и волшебной сказке, как и в героическом эпосе народов Ближнего и Среднего Востока. Здесь он напоминает в ряде деталей аналогичный рассказ о рождении Бамси-Бейрека (III), который принадлежит к наиболее раннему составу сказания об Алпамыше — Бамси, как оно сложилось еще в IX—X вв. на среднеазиатской родине огузов (см. выше, стр. 155).

Трогательный плач матери Богач-хана, разыскивающей тело своего пропавшего сына, перекликается по содержанию и по словесной форме с аналогичным эпизодом в рассказе о пленении Уруза (IV). Воскрешение убитого героя его матерью, сестрой, невестой (часто одной из небесных дев) является одним из широко распространенных мотивов древней богатырской сказки тюркских и монгольских народов (см. выше, стр. 44). Для «Книги Коркута» характерно, что этот мотив рационализирован: Богач-хан не был убит своим отцом, он только потерял сознание.

Молоко матери как целительное средство, воскресающее убитого или придающее новые силы в битве или в заточении, упоминается неоднократно в тех же богатырских сказках.[21]

Архаический характер имеет и первый подвиг молодого героя, объясняющий его имя-прозвище Богач. Единоборство с чудовищным зверем как первое испытание юного богатыря представляет распространенный сказочный мотив, в частности в сказаниях о сватовстве (Кан-Турали). Русская летопись рассказывает о сходном подвиге Никиты Кожемяки, победителя печенежского богатыря.

Наречение имени происходит, как в «Бамси-Бейреке», после первого подвига героя, в соответствии с древним обычаем, воспоминание о котором сохранилось и у других тюркских народов.

В «Рассказе о Богач-хане» традиционные мотивы чудесного рождения героя, вымоленного у бога престарелыми родителями, и его первого подвига использованы как впечатляющий контрастный фон для центральной темы — рассказа об убийстве отцом единственного сына.

---

[21] Ср.: кирг. — *296*, ч. V, 524 сл.; алт. — *356*, 99—100, и др.

Включение первоначально самостоятельной песни в цикл Коркута достигается введением обычного пролога (пир у Баюндур-хана), а в самом действии и в эпилоге — проходящей фигурой старца Коркута, благословляющего молодого героя, нарекающего ему имя и слагающего песню в честь его подвига.

VIII. СКАЗАНИЯ, НЕ ВОШЕДШИЕ В «КНИГУ КОРКУТА»

1

«Книга Коркута» далеко не исчерпывает всего репертуара эпических сказаний огузов. Общее число упоминаемых в ней богатырей очень велико: если исключить фигуры служебные (пастухов, слуг и т. п.), — более 40 имен (витязей и их отцов), из которых, как уже было сказано, только 10 выступают героями дошедших до нас песен. Эпизодические упоминания о других огузских богатырях, не выступающих в «Китаб-и Коркут» в самостоятельной сюжетной роли, нередко сопровождаются в той или иной песне кратким упоминанием их важнейших подвигов, очевидно хорошо известных певцу и его аудитории. Обычно такие характеристики даются певцом в форме более или менее постоянного эпического каталога — при перечислении имен беков, участвующих в решительной битве с врагом (приезд беков на поле сражения — II, IV, битва под стенами Байбурта — III), или отправляющихся в поход (VII), или вступающих поочередно в поединок с вражеским богатырем (XI), а также в картинах пира (III), богатырских состязаний (III), отправления на охоту (II) и т. п. Характеристики эти имеют форму вполне отстоявшихся и традиционных определений, которые сопровождают имя богатыря как своего рода постоянный украшающий эпитет. Они позволяют нам установить существование значительного числа эпических сказаний и песен огузского цикла, не вошедших в «Книгу Коркута».

Такие же не дошедшие до нас сказания должны были существовать и об основной группе героев «Китаб-и Коркута», по крайней мере о наиболее популярных из них. Так, о Салор-Казане, как уже было сказано (см. выше, стр. 562), существовали эпические рассказы о его змееборчестве и об осаде им города гяуров на Оманском море. Ряд таких же сказаний известен был о Бамси-Бейреке и о беке Иекенке, имена и подвиги которых неоднократно упоминаются в песнях огузского цикла.

Бек Иекенк — сын Казылык-коджи, которого «Рассказ о Иекенке» (VII) называет «везиром Баюндур-хана». Согласно тому же рассказу, «дядей по матери» (в переводе В. В. Бартольда неправильно — «воспитателем») Иекенка был Эмен, бек внешних огузов, который в «Разграблении дома Салор-Казана» назван рас-

пространителем ислама среди огузов (II). Вместе с Уруз-беком, Кара-Будагом, сыном Кара-Гюне (племянником Салор-Казана), и удалым Дундазом, внуком старого Аруза, бека внешних огузов, Иекенк принадлежит к группе молодых огузских богатырей (см. выше, стр. 601). Автор песни о Бейреке называет его почетным именем «главы беков» (IV).

Сказания о Иекенке, не вошедшие в «Книгу Коркута», упоминаются в определениях, сопровождающих его имя в каталоге огузских беков, которые участвуют в битве Салор-Казана с царем гяуров Шюкли (II, IV): «мужеством (он) подобен орлу, ударяющему на коршуна, с поясом, наводящим ужас, с золотой серьгой в ухе; в борьбе с ним один за другим падали беки остальных огузов» (II); ср. вариант в IV: «одного за другим сбрасывавший с коней остальных беков огузов». Можно думать, что поединок между Иекенком и другими огузскими богатырями являлся эпизодом не дошедшего до нас сказания, как и его магический пояс, наводящий страх на врагов. В «Разграблении дома Салор-Казана» (II) есть указание на другой эпизод, прославивший Иекенка и достаточно известный слушателю, чтобы была необходимость раскрыть непонятный для нас намек, заключенный в словах «назвавший Казана попом» (*кешиш* 'монах', 'христианский священник'), т. е. насмешливым прозвищем, оскорбительным для мусульманина.

Из многочисленных эпизодических фигур остальных огузских богатырей, которые не выступают в «Китаб-и Коркут» в самостоятельной сюжетной роли, особенно часто упоминается брат Салор-Казана, «поражающий мужей» «Кара-Гюне, «чья колыбель в черном ущелье была покрыта кожей черного быка, кто в гневе обращал черный камень в глину» (вероятно, разрубал камень мечом, как глину), «кто привязал свои усы на затылке в семи местах» (II, ср. также IV). «Черное ущелье», «черный бык», «черный камень» связаны с прозвищем героя Кара-Гюне (черный) и объясняют его[22] (длинные усы являются обычным признаком мужественности огузских богатырей, как и в азербайджанской версии «Кёроглы», усы этого героя «завиты и укреплены за ушами») (*165*, 177).

У Кара-Гюне — «сивый бедуинский конь». Он выезжает на охоту вместе с Салор-Казаном, помогает своему брату истолковать его зловещий сон, участвует в решающей битве с гяурами в «Разрушении дома Салор-Казана» (II) и в «Пленении Уруза» (IV), предводительствует отрядом, выезжающим вместе с Уруз-беком на выручку Казан-бека (XI), вместе со своим братом не может справиться с великаном Депе-Гёзом (VIII). Его именем молодой Амран угрожает наступающим на него гяурам (IX). Он первый входит в шатер, в котором Казан-бек оплакивает убитого Бейрека, и напоминает ему о долге мести внешним огузам (XII). Можно думать, что Кара-Гюне, играющий видную роль как первый помощ-

[22] К вопросу о значениях слова *кара* 'черный' см. *562*, 239—263.

ник своего брата, во всех песнях о Салор-Казане, в том числе и в тех, которые имеют историческую основу (II, XII), занимал это место уже в среднеазиатский период сложения огузского эпоса.

Сын Кара-Гюне, Кара-Будаг (или Кара-Будак, удалой Будак), выезжает в бой одетый в «шаровары с красными шпорами» (II); «конь у него с султаном из перьев морской утки» (II, прим. 74). Певцы знают о нем сказания как героического, так и романического характера; они называют его «сокрушивший крепости Хамид и Мардин, заставивший изрыгать кровь вооруженного железным луком царя Кыпчака, мужественно овладевший дочерью Казана» (II). Если «крепость Мардин» переносит нас на границу Малой Азии и Сирии, следовательно, в круг сказаний, приуроченных к Ближнему Востоку, то поединок Кара-Будага с «вооруженным железным луком царем Кыпчака» отражает исторические столкновения между огузами и кыпчаками, имевшие место еще на среднеазиатской родине огузов XI в. (см. выше, стр. 545). Очевидно, мы имеем здесь дело с двумя последовательными наслоениями в развитии эпической биографии этого героя. Архаический характер обнаруживает и сюжет героического сватовства или насильственного похищения Кара-Будагом дочери его дяди Казан-бека. Можно думать, что сложился этот сюжет в домусульманский период истории огузов, хотя он и не оставил никаких следов в среднеазиатской письменной или фольклорной традиции.

Подобно Урузу, Иекенку и удалому Дундазу Кара-Будаг принадлежит к младшему поколению огузских богатырей, к группе молодых джигитов. Вместе с Урузом и Иекенком он «стоит» на пиру Баюндур-хана около повелителя огузов (IV). С ними же он состязается в стрельбе из лука на пиру в доме Бейрека (III). Он упрекает молодого Иекенка (очевидно, своего сверстника) в том, что тот не освобождает отца своего, попавшего в плен к гяурам (VII). Он принимает участие в больших сражениях с гяурами царя Шюкли, завершающих «Разграбление дома Салор-Казана» и «Пленение Уруза»; выезжая на левом крыле во главе «молодцов-джигитов», поражает своей палицей («шашпар») царя неверных Богачика (II) или отрубает ему голову (IV). Он участвует во взятии Байбурта и сбрасывает с коня царя Кара-Арслана (III).

Его сверстником и боевым товарищем является «удалой Дундаз» («дели Дундаз») сын Кыян-Сельджука и внук Аруза, бека внешних огузов. Прозвище *дели* ‘удалой’ («безумец») сопровождает имена нескольких героев огузского эпоса: «удалой Домруль» («дели Домруль»), «удалой Будаг» («дели Будаг») и др. Оно прочно укрепилось в фольклорной традиции огузов и перешло в более позднее время на «удальцов» азербайджанского Кёроглы (Дели-Хасан, Дели-Мехтер и др.). Бытовое его употребление засвидетельствовано для XVI—XVII вв. историческим именем одного из вождей восстания джелалиев — Дели Хасана (*341*). Мы находим его как почетное прозвище и у других, соседних с огузами

тюркских кочевых племен, например у нагайцев Северного Кавказа «Дели Урак» («удалой Урак») — один из героев эпических сказаний о ногайских богатырях (*315*, 410—411). Из турецкого языка оно было заимствовано в языки балканских славян: ср. серб. *дели* 'удалой', *делија* 'удалец', 'воин'; *Дели Радивој*, *Дели Татомир* (в гайдуцком эпосе XVI—XVII вв.).

В названных двух сражениях против царя гяуров Шюкли удалой Дундаз всегда выступает на правом крыле, во главе внешних огузов, как его сверстник, молодой Кара-Будаг, — на левом. Их подвиги в этих боях развиваются симметрично: Дундаз поражает своим мечом царя неверных Кара-Тюкена (II, IX), под Байбуртом он сбрасывает с коня и убивает Кара-тагавора (III).

Сказания об удалом Дундазе также могут быть угаданы из краткого перечисления его подвигов в каталоге героев: «сокрушивший и взявший Железные ворота в Дербентском ущелье, на острие своего пестрого копья в шестьдесят тутамов заставлявший кричать воина» (II); к этому добавляется: «в одном состязании трижды сваливший с коня такого богатыря, как Казан» (IV); ср. еще: «когда приходит бой, не спрашивающий (врага), кто он» (VII). Связь удалого Дундаза с «Железными воротами в Дербентском ущелье» заставляет отнести по крайней мере некоторые моменты сказания о нем к более позднему, ближневосточному периоду исторической жизни огузов. В соответствии с этим Дундаз называется (VII) «состоящий беком у Железных ворот» (т. е. у Дербента).

По своему происхождению удалой Дундаз — бек внешних огузов, внук Аруза, стоящего во главе этой племенной группы. Однако ни он, ни его отец Кыян-Сельджук в противоположность другому сыну Аруза — Бисату не упоминаются как участники восстания внешних огузов, которое возглавляет Аруз-коджа (XII). Учитывая исторический характер предания о восстании, мы можем заключить из этого обстоятельства о более позднем происхождении обоих героев. О том же, кроме уже упомянутой связи Дундаза с Дербентом, говорит имя Кыян-Сельджук, связанное, как можно думать, с династией Сельджукидов (XI—XIII вв.). Кыян-Сельджук упоминается в эпосе только как отец Дундаза и сын Аруза и самостоятельной сюжетной роли не играет; он назван только в рассказе о Депе-Гёзе как одна из жертв одноглазого великана, чтобы мотивировать этим сказочный подвиг Бисата как месть за брата.

К группе стариков, племенных старейшин огузов, кроме самого Коркута принадлежат беки внешних огузов Аруз и Эмен. Важную роль в эпосе играет старый Аруз-коджа, «белобородый» Аруз (VIII), глава внешних огузов и вождь заговора и восстания против Казан-бека (XII). Он коварно убивает Бейрека как «помощника» Казана и сам погибает от руки Казана. Возможно, что Аруз (в другом варианте Уруз) — лицо историческое, во всяком случае он

относится к древнейшей эпической традиции и сохраняет в своей внешности архаические черты богатыря-великана (алпа): «(широкими) устами подобный коню, с длинной рукой и длинным туловищем, с тонкими икрами; шуба из шкур шестидесяти козлов не покрыла бы его лодыжек, шапка из шкур шестидесяти козлов не покрыла бы его ушей» (II). Подобного рода гиперболы принадлежат к древнейшим стилистическим формулам богатырского эпоса тюркоязычных народов Средней Азии. Они встречаются в узбекском «Алпамыше» и в киргизском «Манасе», чаще всего в описаниях вражеских богатырей, чудовищных великанов, из которых один опоясан поясом в 50 обхватов, другой носит кауши (кожаные калоши), сшитые из 90 больших воловьих кож, третий надевает колпак из дважды по 60 аршин алачи и т. п. (*165*, 107).

Эпос делает Аруза дядей по матери Салор-Казана (IV, XII) и тестем предательски убитого им Бейрека (см. выше, стр. 587). Аруз вместе с другими беками огузов сражается против гяуров за Салор-Казана и Уруза (II, IV). Как отец Бисата он играет важную роль в рассказе о Депе-Гёзе, которого младенцем он приютил в своем доме, а потом вынужден был изгнать из человеческого жилья. В столкновении с одноглазым великаном он, как и остальные огузские герои, терпит поражение, а старший сын его, Кыян-Сельджук, становится жертвой чудовища (VIII).

К старейшим бекам внешних огузов принадлежит и Эмен из племени бюкдюз (Бюкдюз Эмен). Эпос делает его проповедником ислама среди огузов: «Покинув родину, он видел лик пророка, вернувшись, стал его сподвижником среди огузов» (II). Мусульманская легенда обычно возводит «обращение» языческих народов к проповеди какого-нибудь старца, сподвижника пророка, чудесным образом прожившего (как, очевидно, Эмен) несколько сот лет, отделяющих это «обращение» от времен Мухаммеда. Такими являются: в легенде о караханиде Бугра-хане (X в.) — ходжа Абул-Наср Самани (*513*), в эпическом сказании о Манасе — старец Ай-коджа и др. Хотя огузы в «Книге Коркута» изображены как ревностные мусульмане, эти религиозные наслоения перекрыли более древние, как полагал В. В. Бартольд, домусульманские основы огузского эпоса. Поэтому дед Коркут, патриарх племени, вещий шаман и певец, играет в «Книге Коркута» несравненно более важную роль, чем мусульманский миссионер и «просветитель» Эмен. Однако в более поздних письменных источниках и устных преданиях XVI—XVII вв. в результате дальнейшей исламизации роль такого миссионера и «просветителя», современника пророка, переходит к самому Коркуту или к связанному с ним старцу Сельману-и-Фариси (см. выше, стр. 557).

С другой стороны, в образе Эмена достаточно ясно выступают его исконные богатырские черты. «Когда им овладевал гнев, из усов его сочилась кровь» (II) — легендарная черта, которую

азербайджанский эпос приписывает и своему позднейшему герою Кёроглы. Эмен является дядей по матери молодого богатыря Иекенка и шесть раз тщетно пытается освободить из плена его отца Казылык-коджу (VII). Подобно Арузу он также не может справиться с одноглазым Депе-Гёзом: «Эмен (из рода) Бюгдюз, с окровавленными усами, от его руки обессилел» (VIII). Он принимает участие в походе огузских беков — против гяуров царя Шюкли (II, IV), а также в восстании внешних огузов против Казан-бека (XII).

Ряд других огузских богатырей, несомненно, также были героями самостоятельных эпических сказаний. Из них мусульманское имя носит Шер-Шемс-ад-Дин, сын Гафлет-коджи, участник боев против гяура Шюкли (II, IV) и состязания в стрельбе из лука в доме Бейрека (III), «без разрешения одолевший врага Баюндурхана, заставивший изрыгать кровь 60 000 гяуров, не давший растаять снегу на гриве своего серого коня» (II). Судя по имени, он принадлежит к более поздней группе героев эпоса.

В первом из названных боев (II) упоминается Алп-Эрен, сын Илик-коджи, с обширнейшей эпической биографией: «презиравший гяуров, ставивший (их) ниже собаки; покинувший родину, на коне переплывший через реку Айгыр-Гёзлю, овладевший ключами пятидесяти семи крепостей, женившийся на Чешме, дочери белого царя, заставивший изрыгать кровь царя Суну-Сандала, закутавшийся в сорок кафтанов, захвативший в плен красавиц-дочерей беков тридцати семи крепостей, одну за другой обнимавший за шею, целовавший в лицо и губы».

Сыном Илик-коджи (братом предыдущего богатыря?) является также часто упоминаемый Дюлек-Вуран (удалой Вуран), «не умеющий отступать» (IX, XI), «заставляющий плавать жеребцов онагров, взявший ключи 57 крепостей», «вынимающий людей из пасти дракона» (VII) (вероятно, убивший дракона и выпустивший проглоченных им людей). «Меня зовут Дюлек-Вураном, сыном Илик-коджи, тем, кто считает медлительность позором, кто вышел из своего народа, взял ключ 57 крепостей, кто не умел отступать», — так заявляет этот герой перед поединком с вражеским богатырем (XI). Дюлек-Вуран принимает участие в приключении Иекенка (VII), в освобождении из плена Салор-Казана (XI), упоминается в истории Амрана (IX). Он — бек внешних огузов, участвующий в восстании против Салор-Казана (XII).

Другой участник этого восстания, Рустем, сын Дузана, имеет еще более романическую биографию: «Меня зовут витязем Рустемом, сыном Дузана, тем, кто поднялся и встал со своего места, убил двух своих братьев-младенцев, влачил жизнь с позором» (XI). Этот Рустем также упоминается в истории Амрана (IX), участвует в освобождении из плена Салор-Казана (XI) и погибает в бою с одноглазым Депе-Гёзом (VIII).

Рядом с Бамси-Бейреком и Кан-Турали в рассказе, посвященном сватовству этого последнего (VI), называются также Кара-Чюкюр и его сын Кырк-Конук в числе четырех джигитов, которые среди огузов ходили с покрывалом на лице (см. выше, стр. 160). Имена эти в «Книге Коркута» больше не встречаются; однако они, несомненно, были известны сказителю и его слушателям, как и тот древний обычай, с которым связано упоминание о них.

По одному разу упоминаются в тех или иных рассказах и другие огузские витязи: Илальмиш, сын Игрынчи, «скользящий вниз с двойной башни и (при этом) не запаздывающий пустить стрелу» (VII); Суган-Сары, «утверждающий, что прошел с одного конца земли до другого» (VII); другой Рустем, сын Тогсуна, «проливающий кровавые слезы, когда трижды не увидит врага» (VII); Дюкер, «глава тысячи народов» (IV), который носит имя одного из двадцати четырех огузских племен, происходящих от легендарного Огуз-хана;[23] «одетый в броню» Мамак, погибающий в единоборстве с Депе-Гёзом (VIII); Сары-Калмаш, сын Илик-коджи, убитый при набеге гяуров на дом Салор-Казана (II), очевидно, брат названных выше Алп-Эрена и Дюлек-Вурана; Кулбаш, посланный Казан-беком в качестве разведчика к внешним огузам (XII),[24] и др.

Однако не следует думать, что факт только однократного упоминания должен поставить под сомнение традиционность имени или образа богатыря. Многое зависит от случайного состава дошедших до нас песен. Какой-нибудь Терс-Узамыш, джигит, упрекающий Экрека, сына Ушун-коджи, за то, что тот садится в диване Баюндур-хана на почетное место, не заслужив его боевыми подвигами (X), мог бы показаться нам совершенно случайной, нетрадиционной фигурой эпоса, если бы в рассказе о восстании внешних огузов не был так же случайно упомянут как сторонник Салор-Казана, которого наметил убить старый бек Эмен (XII). Столь же случайно рядом с ним как жертва, намеченная Рустемом, называется некий Окчи, сын Эксек-коджи. Весьма вероятно, что и его имя связано с Салор-Казаном более прочной традицией, чем это кажется на первый взгляд: в приписываемых Коркуту турецких пословицах «Аталар сёзю» (XVI в.) как идеал мужества вместе с Салор-Казаном упоминается некий Кузан, его «окчу», т. е., по объяснению В. В. Бартольда, «его стрелок или выделывающий для него стрелы» (*49*, 484). Окчи-Козан-Сары, сын Энгсе-коджи, упомянут также в списке огузских богатырей, который содержится в отрывке «Огуз-наме», сохранившемся в одной из рукописей сочинения Языджи-оглу Али (см. ниже, стр. 614 —

[23] В «Словаре» Махмуда Кашгарского — Тюгер, у Рашид-ад-дина — Дюкер.

[24] Возможно, что два последних представляют одно лицо, поскольку в «Истории огузов и тюрков» Рашид-ад-дина в числе богатырей из окружения Коркуда упоминается Сары-Кулбаш (см. *510*, XLII, прим. 2).

510, 124, № 53; *497*, 37). Мы могли бы также усомниться в традиционности имени Бай-Бибжан-бек в «Бамси-Бейреке» для отца героини, богатырской девы Бану-Чечек, невесты Бейрека. Имя это не известно среднеазиатской эпической традиции, где отец Барчин, невесты Алпамыша, носит имя Байсары, широко распространенное в сказочном фольклоре тюркских народов. Однако Бай-Биджан-бек называется в том же сборнике турецких пословиц, согласно сообщению В. В. Бартольда, как «идеал бека» (*49*, 484).

Всего в «Китаб-и Коркут» упомянуто до тридцати эпизодов такого рода, из которых по крайней мере некоторые, несомненно, служили сюжетами эпических песен, не дошедших до нас, но хорошо известных певцу и его аудитории. Как видно из только что сказанного, не исключается наличие и других эпических песен и сказаний, случайно не оставивших в «Книге Коркута» никакого следа. Составитель этой книги имел возможность отобрать всего двенадцать песен из чрезвычайно богатой и в его время еще живой традиции устного эпического творчества. Многочисленные перекрестные упоминания свидетельствуют о том, что современникам эта традиция была еще хорошо знакома.

2

Ряд имен огузских беков, известных из «Книги Коркута», как и некоторые в ней не сохранившиеся, засвидетельствованы также в сочинениях того времени, исторического или полуисторического содержания, открытых за последние тридцать лет турецкими исследователями (см. выше, стр. 521—522).

Среди них особенный интерес представляет отрывок «Огузнаме», содержащийся в одной из рукописей «Книги Сельджуков» Языджи-оглу Али (первая половина XV в.).[25] Он открывается словословием в честь Огуз-хана и огузов, в котором упоминаются Баюндур-хан, Салор-Казан и Коркут, а также потомки Османа (эмир Сулейман, сын султана Баязида I). В следующих затем благословениях хану («пусть не поскользнется твой пегий конь. . . пусть не зазубрится твой голубой меч, рассекающий скалы. . .» и т. д.), в небольшой группе пословиц, напоминающих изречения Коркута (см. выше, стр. 533 и 534), наконец, в заключительной части, содержащей похвальбу огузского богатыря, в основном повторяющую похвальбу пленного Казан-бека (XI), автор «Огузнаме» довольно близко, а иногда текстуально совпадает с «Книгой Коркута»; скорее всего, он черпал с ней из общего или близкого источника, устного или письменного. Самый факт нахождения этого отрывка, связанного по своим темам с «Книгой Коркута»,

[25] Текст, опубликованный в книге (*510*, 121—124), содержит много неясностей. Пользуюсь переводом А. Н. Кононова. См. также *570*, 37—38.

в составе рукописи «Сельджук-наме» свидетельствует об общем круге идей и интересов, объединявших авторов этих сочинений (см. выше, стр. 528).

Центральная часть отрывка содержит список огузских богатырей, с традиционными краткими характеристиками их эпических подвигов. Из центральных героев «Книги Коркута» упоминаются: Бусат [Бисат], «который убил собаку Депе-Гёза, погубившего его брата Кыяна» (VIII); бек Бары, сын Бай-Бӯре, «находившийся шестнадцать лет в Байбуртской крепости» (III); Кан-Туралу, сын Канлы-коджи, «взявший в жены Сельджан-кадын» (VI); кроме того, Тугрул-султан, сын Токуш-коджи, который «соорудил золотой мост и сразился с Азраилом» (V), заменивший по созвучию удалого Домрула «Книги Коркута» и современной фольклорной традиции, — замена, подсказанная популярным именем одного из первых сельджукских султанов XI в., основателей династии «великих Сельджуков». Из других огузских богатырей, имена которых хорошо известны в эпической традиции, названы: Алп Арыз-бек, с характерным прозвищем «алп» (богатырь-великан), соответствующим представлению о старом Арузе в эпосе (см. выше, стр. 609); Бюгдюз Эмен (в переводе В. В. Бартольда — «Эмен из племени Бюгдюр»), или Эмен-бек, сын Уджуна, «с сочащимися кровью усами»; брат Казан-бека Кара-Гюне, «чья колыбель у входа в черное ущелье была покрыта кожей черного быка»; Делю Дундар-бек (у В. В. Бартольда — «удалой Дундаз»), сын Кыян-Сельджука; Алп Рустем (Рустем, сын Дузана); наконец, уже упомянутый Окчи Козан, сын Энгсе-коджи (Эксек-коджи).

Составитель частично совпадает с «Книгой Коркута» в своих характеристиках этих героев, частично дополняет их новыми признаками или упоминает об их эпических подвигах, неизвестных из других источников. Так, он знает имена отцов Домрула (Тугруля), Аруза и Эмена, которые в эпосе не названы. Аруз именуется «сыном Афрасиаба».[26] Его образ алпа-великана богатырской сказки по сравнению с «Книгой Коркута» дополнен новыми чертами, указывающими на его огромный рост и богатырскую прожорливость: «шуба даже из девяноста шкур не покрывала ему лодыжек, шапка из десяти шкур не покрывала его волос» (см. выше, стр. 609); «обеда из десяти баранов ему не хватает»; «он глотает за один раз лошадиную голову, не лизнув ее». О «джигите Бек-Бары» (Бейреке) мы узнаем, что он «съел быка, ходящего вперевалку, съел змею, ползающую со звоном», «отнял права у длинного Балдыршадына» (лицо это неизвестно). Кан-Турали во время брачных состязаний при дворе трапезунтского тагавора не только, как мы знаем из эпоса, «убил льва, быка и верблюда-

[26] Афрасиаб, согласно иранским преданиям, — легендарный царь Турана и предок тюркских народов (ср. «Шах-наме» Фирдоуси). Тюркские династии, владевшие иранскими землями (Караханиды и Сельджукиды), называли себя потомками Афрасиаба. О Сельджукидах см. *203*, 70 и прим. 164.

самца», но также «борца» («гуреши»). В «Книге Коркута» состязание в борьбе отсутствует; можно думать, что составитель знал другой вариант этого рассказа (VI). Дели Дундар был «спутником на чужбине Казана» — указание на неизвестный нам эпизод из биографии этого последнего.

Вместе с тем в списке содержится ряд имен, очевидно эпических, о которых в «Книге Коркута» вообще не упоминается. К их числу относятся: Языр, сын Ягрыкчи, о котором говорится, что «верблюд не мог перевезти его лук, двойные стены башен не могли остановить его стрелы» (Языр, или Язгыр, представляет название одного из двадцати четырех огузских племен, упоминаемых в списках Махмуда Кашгарского и Рашид-ад-дина) (*47*, 575); Урылмыш-хан, «прославленный среди могущественных огузов»; Караман, сын Селима; наконец, Этиль-алп, сын Этлерше, о подвигах которого автору было известно довольно много — он «разрушил укрепления Демир Капы [«Железные ворота» в Дербенте], забрал ключи девяноста девяти крепостей, заключил брачный союз с дочерью Сару Сандала, брал харадж [дань] с непокоренных местностей, приводил к повиновению непокорного врага, покорил эли голубых гяуров».

Перечисление беков огузов, с распределением их по двум подразделениям — «внутренних» и «внешних» огузов («ич-огуз» и «таш-огуз»), содержит глава «Баюндур-хан» в сочинении Османа из Байбурта «Новая история зерцала мира» (последняя четверть XVI в.). Среди беков ич-огузов упомянуты: Казан-бек (сын Уруша), Будаг-бек, Йиген-бек (Иекенк), Шамседдин-бек, Бейрек-бек, Кара-Конук-бек (может быть, Кырк-Конук, сын Кара-Чюкюра, упоминаемый в эпосе, VI?); из беков таш-огузов: Дундар-бек, Эмен-бек, Авшар-бек, Дёгер-бек (вероятно, упомянутый в эпосе Дюкер, «глава тысячи народов», IV). «Всего было девяносто тысяч войска, — пишет Осман, — Деде-Коркут был их шейхом. Улус тысячи беков [?] называл (своим беком) Казан-хана; улус пятидесяти восьми сельджуков — Дундар-Бека; улус тысячи бюкдюзов — Эмен-бека; улус шестидесяти седобородых старцев — Урузкоджу, а улус тридцати чабанов [пастухов] — Караджук-чабана [т. е. «черного пастуха» из «Разграбления дома Салор-Казана», III]. Все они составляли одно племя под названием Огуз. Они были войском Баюндур-хана» (*510*, XXXIII—XXXIV; *497*, 40—41).

В книге о музыке, написанной в XVII в. в Бухаре на персидском (таджикском) языке, автор Хафиз Дервиш Али Ченги, говоря о кобузе как музыкальном инструменте узанов, упоминает некоторых героев огузских преданий, в том числе «падишаха» Баюндур-хана и «самых известных» из огузских богатырей — Бёгдиз Эмена, Салур-Казана, Шах Бакы (имя, не встречающееся в эпических источниках) и Йетин Гозана (*497*, 44—45; ср. *314*). Последнего Мухаррем Эргин отождествляет с Окчи (Козаном) из «Книги Коркута» (см. выше, стр. 611). Бёгдиз Эмен, по рассказу Али

Ченги, убил старшего брата Гозана, который в отместку за брата поразил Эмена стрелой и взял его кобуз. Позже сын Эмена убил Гозана и отнял обратно кобуз своего отца. Сюжет этот неизвестен из эпических источников, но намек на него содержится в упомянутом выше перечислении беков, где об Окчи-Козане сказано, что он «отмстил Эмен-беку, сыну Каян-Уджына». Возможно, что это столкновение связано как-то с восстанием внешних огузов, когда Эмен выбирает «своей жертвой» Терс-Узамыша (брата Окчи?), а алп Рустем — его самого (XII).

Интересно, что отголоски этого предания были записаны в Бухаре, т. е. не на Ближнем Востоке, а в Средней Азии, в соседстве Туркмении.

Эти новые материалы являются дополнительным указанием на богатство огузской эпической традиции, оставшейся за пределами «Книги Коркута».

IX. ВОПРОСЫ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ФОРМЫ

1

Как видно из истории развития огузских эпических сказаний, в основе «Книги Коркута» лежит многовековая традиция народного героического эпоса, уходящая своими корнями в среднеазиатский период жизни огузов. Ее носителями были народные певцы-сказители, узаны, которые пели и рассказывали огузские «былины» («Огуз-наме»), аккомпанируя себе на кобзе. Дед Коркут считался первым узаном и покровителем узанов; ему приписывали создание «былин» огузского цикла, которые переняли от него народные сказители более позднего времени.

По-видимому, огузские «былины» представляли в устном исполнении довольно обычное в эпической поэзии тюркоязычных народов чередование прозаического рассказа, исполняемого речитативом, со стихотворными вставками песенного характера, сопровождаемыми музыкальным аккомпанементом. Среднеазиатский эпос знает два типа такой композиции. Первый представлен древним героическим эпосом, образцом которого может служить узбекская версия «Алпамыша». Здесь основная часть повествования, как и речи героев, имеет стихотворную форму, прозаические отрывки являются лишь связующими переходными звеньями повествовательного типа. Другую композицию имеют более поздние по своему происхождению «народные романы» героико-романического или просто романического характера (узб. «Равшан», азерб. и туркм. «Шасенем и Гарыб», азербайджанская версия «Кёроглы» и др.). В них повествование полностью (или, как в «Равшане», в основ-

ном) ведется в прозаической форме, а стихотворные партии содержат слова или песни героев. При этом в «Алпамыше», как и в других памятниках героического эпоса (киргизская эпопея «Манас», многочисленные казахские «жыры» и др.), основной формой метрической композиции является строфическая тирада неопределенных размеров, т. е. цепочка стихов, состоящая из более мелких групп различного объема, объединенных смежными рифмами (по 2—3—4—5 и более стихов на одну рифму). В «народных романах» более позднего происхождения господствует строфическая форма подсказанная влиянием классической поэзии: речи героев по форме и содержанию приближаются к лирическим песням, нередко с припевом как признаком устного, песенного исполнения.

Отношение прозы и стиха в «Книге Коркута» занимает промежуточное положение между этими двумя типами. Прозой передается повествование, стихами (за единичными исключениями) — только речи героев, хотя далеко не все речевые партии имеют стихотворную форму. Стихи, однако, как в древнем героическом эпосе, объединяются в тирады; строфическая песенная композиция более позднего типа совершенно отсутствует.

Рукописи «Книги Коркута» не выделяют стихотворных партий, за исключением одного случая в Ватиканском списке (*570*, 88, 269); но попытка такого выделения сделана редакторами в современных печатных изданиях, турецких и азербайджанском. При отсутствии строгого изосиллабизма (равенства слогов в стихе) и наличии рифмы во многих прозаических кусках выделение это не может не иметь в ряде случаев субъективного характера. Наиболее надежными являются те весьма частые случаи, когда стихотворные речи героев вводятся глаголом *сойламак* 'говорить' или *сой сойламак* 'сказать слово', имевшим, по-видимому, техническое значение «произносить стихи». В таких случаях обычно употребляется постоянная формула: («такой-то) говорит (или сказал) — посмотрим, хан мой, что он говорит» («сойламыш» или «сойлар»). Гораздо реже стихотворной партии предпосылается существительное *сойлама* со значением «песня», «стихи», которое сохранилось до настоящего времени в некоторых туркменских диалектах восточной Анатолии (*570*, 87). Однако в ряде случаев и этот способ выделения стихотворного «слова» отсутствует: прямая речь вводится другими, нейтральными по своему значению глаголами («айтди» и др.).

В своем переводе В. В. Бартольд не задавался целью передать особенности стихотворной структуры оригинала и переставлял слова в порядке, соответствующем нормальному синтаксическому строю русского языка.

Смешанный характер изложения в огузских «былинах» может быть лучше всего выражен термином «петь и сказывать», имеющим широкое распространение в устной эпической поэзии западно-

европейских народов (ср. нем. *singen und sagen*, франц. *dire et chanter*). По-видимому, то же различие обозначалось специальным термином и в исполнении огузских узанов. Традиционная формула в переводе В. В. Бартольда гласит: «Дед мой Коркут сложил песнь, сказал слово» (в оригинале: «бой бойлады», «сой сойлады»). Слово «бой» (*boy*) стоит и в заглавии каждой «былины». В четырех опубликованных им самим сказаниях В. В. Бартольд переводил слово «бой» как «рассказ» (например, «Рассказ об удалом Домруле» и др.), что и соответствует значению этого слова в современных турецком и азербайджанском языках. В рукописи 1922 г. он пишет везде «песнь» (воспроизведено в азербайджанском издании 1950 г. и в *194*). Соответственно этому «сой сойлады» он переводит как «сказать слово». Однако, как мы видели, этим глаголом вводятся стихотворные (т. е. песенные) партии, а вся огузская «былина» («Огуз-наме») в целом, которую составитель сборника обозначает в заголовках словом «бой», представляет собою не стихотворную «песню», а прозаический «рассказ» со вставными стихами («сойлама»). Ватиканский список имеет в заглавиях «былин» слово «хикаят», т. е. «рассказ», «повесть». Так переводит и Этторе Росси: *бой* 'racconto' ('рассказ'), *бой бойлады* 'narrò il racconto' ('рассказал рассказ'), *сой сойлады* 'parlò in poësia' ('сказал стихами', т. е. спел) (*570*, 112).

Мы возвращаемся в этой статье к первоначальному переводу В. В. Бартольда, поскольку он более соответствует жанровым особенностям огузской «былины».

Основой стихотворного строя огузского эпоса, как и всех архаических по своему стилю памятников тюркского народного стиха, является синтаксический параллелизм, нередко сопровождаемый словесным повторением (*535*; *215*, 150 сл.). Такой параллелизм представляет основной выразительный признак эмоционально приподнятой поэтической речи в стихотворных (в большинстве случаев речевых) партиях. Его непроизвольным результатом, если учесть структурные особенности тюркских языков (постоянный порядок слов и тождественность окончаний в одинаковых грамматических формах), является рифма соответствующих друг другу слов в параллельных синтаксических рядах (стихах), как в середине, так, в особенности, на конце ряда, чаще всего замыкающегося глаголом-сказуемым. Там, где в таких параллельных синтаксических рядах наличествует и одинаковое число слов, создаются предпосылки для равносложности (изосиллабизма). Принцип счета слогов (при неподвижности ударения на последнем слоге, ударения слабого и лишенного смыслоразличительной функции) господствует (с незначительными отклонениями) в современном тюркском, так называемом «силлабическом» стихе (*бармак хисабы*). Однако в более архаических формах этого стиха, сохранившихся в богатырских сказках тюркоязычных народов Сибири, эта равносложность, как и в «Книге Коркута», колеблется

в очень широких рамках. Средний слоговой объем стиха, как и в современном среднеазиатском народном эпосе, приближается для «длинного» стиха к 11—12 слогам, для «короткого» — к 7—8 слогам; однако эти два типа еще не дифференцировались, как в более поздних формах тюркского эпоса, и совмещаются в рамках одной тирады со стихами промежуточными, а также «сверхдлинными», в 14—16 слогов, и отдельными «сверхкороткими», в 4—6 слогов.

В некоторых случаях эти нарушения слогового равенства, характерные в принципе для архаического типа тюркского эпического стиха вообще, еще усугубляются при письменной передаче и обработке традиционного устно-поэтического текста, лишенного при такой записи нормального для него музыкального сопровождения.

Смежные рифмы (или повторение одинаковых конечных слов) объединяют стихи в тирады различной длины; рифмуют почти исключительно морфологически тождественные окончания, особенно часто глагольные или глагольно-именные, причем рифме конечной, при наличии синтаксического параллелизма рядов, могут предшествовать менее регулярные созвучные окончания предшествующих слов. Тирада значительного объема может объединяться одной рифмой (а, а, а . . . а).[27] Примером может служить обращение Сельджан-хатун к Кан-Турали после состязания в стрельбе (VI):

(11) Калкубаны йерӱмден **турур идӱм**
Я поднималась со своего места и **вставала;**
(15) Йелиси кара кызылык атума **бинеридӱм**
На черногривого кавказского коня своего я **садилась;**
(12) Бабамунға бан эвинден **чыкарыдум**
Из дома моего отца с белым верхом я **выходила;**
(12) Арку б е л и ала т а ғ ы **авларыдум**
На крутосклонной пестрой горе я **охотилась;**
(12) Ала г е й и к, сығын г е й и к **ковар идӱм**
За пестрым о л е н е м, диким о л е н е м я **гналась,**
(11) Тартанда бир о х ы л а **нейлеридӱм**
Когда натягивала (лук), что одной с т р е л о й я **делала;**
(14) Демренсӱз о х ы л а й и г и т с е н и **синар идӱм**
Без железного наконечника с т р е л о й, джигит, т е б я **я испытывала;**
(14) Ӧлдӱрмеге й и г и д ӱ м мен с е н и **кыйармыдум**
Убить, джигит мой, я т е б я не могла.

(*510*, 76—77; *194*, 72).[28]

[27] Ковальский, опиравшийся на лирические четверостишия и пословицы, исходил из двучленного параллелизма. Однако для эпоса такое ограничение ничем не обосновано: здесь преобладают параллелизм и вызванная им рифма, охватывающие обширную группу стихов.

[28] В переводе пришлось переставить слова, чтобы сохранить синтаксический порядок и показать механизм конечных рифм оригинала (выделены полужирным шрифтом); кроме того, внесены некоторые уточнения с целью более отчетливого выделения случаев параллелизма и повторений внутри основных ритмических рядов (выделены разрядкой).

Тирада насчитывает 8 параллельных синтаксических рядов (стихов), объединенных одной конечной рифмой. Рифмует глагол-сказуемое с двухсложным аффиксом **-ыдум** (**-идум**), представляющим суффигированный вспомогательный глагол («был»). Ему предшествует причастное окончание знаменательного глагола **-ар** (**-ер**), образующее дополнительное созвучие. Объем стиха варьирует от 11 до 15 слогов (преобладает 11—12-сложный стих). Ритм поддерживается повторением одинаковых слов на соответственных местах параллельных рядов: о х ы л а ('стрела'), с е н и ('тебе'), но также внутренними повторами и параллелизмом внутри одного стиха: арку б е л и — ала т а ғ ы ('крутой склон' — 'пестрая гора'), ала г е й и к — сыҥын г е й и к ('пестрый олень' — 'дикий олень').

В других случаях тирада состоит, в соответствии с числом параллельных в смысловом и синтаксическом отношении рядов, из нескольких групп различной величины, объединенных каждая смежными рифмами (например: аааа, bb, ссс. . . и т. д.).

Добавочным средством метрического объединения является *аллитерация начальных согласных слова* (чаще *всего к-*) в начале соседних стихов или внутри одного стиха, метрически не обязательная, но выделяющая опорные слова, увеличивающая, как и повторение целых слов, стилистическую экспрессивность, эмоциональную приподнятость словесного выражения. Ср., например, в следующем отрывке из песни джигитов Кан-Турали (VI):

(11) **Каплы кāфыр элине дӱнин гирдӱнг**
(В) кровавых кафиров страну ночью ты **вступил;**
(14) Кара буға г е л д ӱ г и н д е хурдухаш **эйледӱнг**
Черный бык к о г д а п о д о ш е л, ты мечом его **зарубил;**
(13) Каған аслан г е л д ӱ г и н д е белини **бӱкдӱнг**
Царь (зверей) лев к о г д а п о д о ш е л, ты стан его **согнул;**
(11) Кара буғра гелдӱгинде не **гечдӱнг? . .**
Черный верблюд к о г д а п о д о ш е л, чего ты **замедлил? . .**
(*510*, 70; *194*, 68).

Такая аллитерация рядом с рифмой, еще не ставшей канонической, имеет широкое распространение в архаических формах эпического стиха тюркоязычных народов (например, в эпопее «Манас» и во многих богатырских сказках).

Рифма встречается и в прозаических партиях, также как результат смыслового и синтаксического параллелизма, например при перечислении ряда последовательных действий в повествовании или ряда признаков лица или предмета в описаниях и т. п. Но здесь структура фразы имеет более свободный характер, размеры параллельных фразеологических групп легко меняются, слоговая равносложность совершенно отсутствует, рифмованный отрывок непосредственно переходит в нерифмованную прозу. Такое употребление рифмы является прочным элементом стилистической традиции устной эпической «прозы»; в таких классических

образцах среднеазиатского героического эпоса, как «Алпамыш», она не только служит средством украшения прозаического рассказа, но подчеркивает свободный ритм речитативного исполнения. Ср. начало рассказа о Дерсе-хане: «Хан мой, эй! Однажды сын Кам-хана хан Баюндур с постели **встал** (**турмушды**). Сирийский шатер свой на лице земли (йер йўзине) **поставить велел** (**дикдўрмишиди**). Пеструю палатку свою до лица небес (гўк йўзине) **поднять велел** (**ашанмышыды**). В тысяче мест шелковые ковры свои **разложить велел** (**дўшенмишиди**). Хан ханов хан Баюндур, раз в год пир устроив (той эдў б), своих беков **угощал** (**конукларыды**). Снова пир устроив (той эдў б), из коней (атдан) жеребцов, из верблюдов (деведен) самцов, из овец (койундан) баранов **зарезать велел** (**кырдурмушыды**). В одном месте (бир йере) белый шатер (отаг), в одном месте (бир йере) красный шатер (отаг), в одном месте (бир йере) черный шатер (отаг) **поставить велел** (**курдурмышыды**)» (*510*, 3; *194*, 14).

2

Основным признаком композиции и стиля народного эпоса, сложившегося и передаваемого в устном исполнении, являются, как известно, различные типы параллелизма, повторений и традиционных формул.[29] Эпические повторения и традиционные формулы, как первым показал еще В. В. Радлов на материале эпоса тюркских народов (*296*, ч. V, XV—XXI), являются опорой для творческого исполнения сказителя-импровизатора. Традиционные формулы представляют тот поэтический язык, с помощью которого он излагает свою тему, самостоятельно варьируя ее в рамках традиционной сюжетной схемы, своего рода сценария действия. Индивидуальные варианты, всегда наличествующие в этих традиционных повторениях и формулах, являются неизбежным результатом творческого исполнения, импровизации, опирающейся на народную песенную традицию.

Мы находим в «Книге Коркута» различные типы эпических повторений и формул такого рода. Более того, при внимательном анализе текста большинства рассказов легко обнаружить, что *вся основная ткань повествования* представляет *вариации подобных эпических формул*.

К их числу относятся прежде всего так называемые «эпические клише», хорошо известные из устного эпоса всех народов (например, в русских былинах — пир князя Владимира, седлание коня, богатырская скачка и т. п.). В огузском эпосе можно назвать:

[29] По вопросу о стилистических особенностях устного эпоса ср. *543*, 1—138.

зачин — описание пира хана Баюндура (I, III, VII, IV) и, в несколько отличной, более развернутой форме, Салор-Казана (II, IV); эпилог — приход Коркута, слагающего песню и благословляющего хана (во всех двенадцати рассказах); каталог огузских беков, выезжающих в бой, описание последующего боя и победы над гяурами (II, IV, в VII только каталог беков) и др. Во всех этих примерах основная словесная ткань остается неизменной; однако наличествуют пропуски или добавления отдельных строк, иногда незначительные вариации словесного выражения.

Существуют и эпические клише более частного характера, связанные с той или иной типической сюжетной ситуацией. Таков, например, плач матери по своему убитому или пропавшему сыну (Богач-хану — II или Уруз-хану — IV) с жалобой, обращенной к отцу (Дерсе-хану или Салор-Казану), не сумевшему уберечь юношу от гибели. Несмотря на различие содержания (Дерсе-хан сам убил своего сына, Уруз-хан был взят в плен гяурами), жалобы эти имеют настолько типичный, традиционный и стереотипный характер, что они могут быть повторены на большом протяжении такого, в своей основе, вероятно, обрядового, причитания лишь со сравнительно незначительными вариациями (пропусками, добавлениями, перестановками). Ср., например: I — «Если ты заставил единственного сына слететь с лежащей против (нас) пестрой горы, скажи мне; если ты заставил единственного сына поплыть по вечно текущей, быстрой реке, скажи мне; если ты *дал съесть* единственного *сына льву или тигру*, скажи мне; если ты дал схватить единственного сына гяурам нечистой веры, скажи мне. . . Я пойду к моему хану-отцу, возьму богатую казну и войско; пойду на гяура нечистой веры; пока я не упаду от ран с моего кавказского коня, пока не вытру рукавом своей алой крови, пока не упаду на землю, лишившись силы рук и ног, я не перестану искать единственного сына»; IV — «Если ты заставил единственного сына слететь с лежащей против (нас) черной горы, скажи мне; *я велю свалить* (*ее*) *заступами*. Если ты заставил единственного сына поплыть по вечно текущей, быстрой реке, скажи мне; *я велю засыпать ее истоки*. Если ты дал схватить единственного сына гяурам нечистой веры, скажи мне; я пойду к моему хану-отцу, возьму большое войско, обильную казну; пока я не сойду, израненная, с моего кавказского коня, пока не вытру рукавом своей алой крови, пока мои руки и ноги не упадут безжизненно на землю, пока не получу вести о единственном сыне, *я не вернусь с путей к гяурам*».

При этом характерно для стиля устной импровизации, что в плаче матери Уруз-хана (IV) эта серия мотивов повторяется два раза, появляясь сперва в форме вопросов с дальнейшими вариациями на ту же тему (причем сохраняется и выпавший выше вопрос о «львах и тиграх»). Ср.: «Заставил ли ты сына, Казан, слететь с наивысших скал? *Дал ли ты съесть* (*сына*) *льву* в камышовых

зарослях? Дал ли ты связать ему белые руки от (самых) локтей? Заставил ли (его) идти перед гяурами? Заставил ли смотреть на все четыре стороны с высохшим языком и высохшим мозгом? Заставил ли проливать горькие слезы? Заставил ли стонать, взывая к государыне-матушке и беку-отцу?».

К повторяющимся темам относится и наречение Коркутом имени молодому герою после первого подвига (II — Богач-хан, III — Бамси-Бейрек, VIII — Бисат). Здесь, однако, благословение Коркута варьирует в соответствии с индивидуальной сюжетной ситуацией; постоянной является только заключительная формула, имевшая, вероятно, сакральный характер. Ср.: I — «Пусть имя твоего сына будет Богач; имя ему дал я, долгую жизнь пусть даст бог»; III — «Пусть его имя будет Бамси-Бейрек, владелец серого жеребца; имя ему дал я, долгую жизнь пусть даст ему бог»; VIII — «Твое имя пусть будет Бисат; имя тебе дал я, (долгую) жизнь пусть даст тебе бог».

Такие повторения-клише при наличии аналогичной ситуации возможны и в пределах одного рассказа. Так, в рассказе о Богач-хане как зачин в двух разных частях повествования повторяется (с небольшими изменениями) стихотворное описание наступления утра, очевидно, имеющее стереотипный характер, хотя и не сохранившееся в других известных нам рассказах: «В тот час, когда холодные, холодные утренние ветры повеяли, когда бородатый, серый, голодный жаворонок запел. . .» и т. д.

Другой тип эпических повторений является элементом композиционной структуры и связан с эксплетивным характером эпического изложения: определенная последовательность событий, повторяющаяся в действительности, передается одинаковыми (с незначительными вариациями) словами как в авторском повествовании, так и в прямой речи героев всякий раз, когда она должна быть упомянута по ходу действия.

Так, об оскорблении, которое наносится бездетному Дерсе-хану на пиру у хана Баюндура (I), рассказывается три раза. Сперва сообщается о приказе хана ханов (основанном, очевидно, на древнем обычае): «Вот он снова устроил пир, велел зарезать лучших коней-жеребцов, верблюдов и баранов; в одном месте велел водрузить белое знамя, в одном — черное, в одном — красное. Он говорил: „У кого нет ни сына, ни дочери, того поместите у черного знамени, разложите перед ним черный войлок, поставьте перед ним мясо черного барана; станет есть — пусть ест; не станет — пусть поднимется и уйдет. У кого есть сын, того поместите у белого знамени, у кого есть дочь — у красного знамени; у кого нет ни сына, ни дочери, того проклял всевышний бог, мы тоже проклинаем его, пусть так и знают“» (a_1). Дальше, когда джигиты выполняют этот приказ по отношению к прибывшему на пир Дерсе-хану, об этом сообщается в повествовательной форме: «Джигиты Баюндур-хана встретили Дерсе-хана, поместили его у черного

знамени, разложили под ним черный войлок, поставили перед ним мясо черного барана: „Таково повеление Баюндур-хана, хан мой", — сказали они» (a_2). В ответ на вопрос оскорбленного гостя джигиты повторяют слова приказа: «Хан мой, сегодня вышло повеление от Баюндур-хана: у кого нет ни сына, ни дочери, того проклял всевышний бог, мы тоже проклинаем его» (a_3). Наконец, в разговоре с женой Дерсе-хан еще раз повторяет все ($a_1 + a_2 + a_3$) — сперва о приказе Баюндур-хана: «Хан Баюндур поднялся и встал со своего места, велел водрузить в одном месте белое знамя, в одном месте красное знамя, в одном месте черное знамя и т. д. „. . .мы тоже проклинаем его," — сказал он» (a_1); потом об оскорблении, как оно было нанесено рассказчику: «Пришли мне навстречу, поместили у черного знамени. . .» и т. д. (a_2); наконец, о словах джигитов: «„У кого нет ни сына, ни дочери, того проклял всевышний бог, мы тоже проклинаем, так и знай", — сказали они» (a_3).

Такие эпические повторения имеются во всех рассказах, различаясь лишь по объему и по своему месту в сюжете. Они могут быть очень краткими и эпизодическими, как в рассказе о явлении святого Хызра, обещающего исцеление тяжело раненному Богач-хану (I): «Когда юноша лежал там, ему явился Хызр на сером коне, три раза провел рукой по его ране: „Не бойся, юноша, от этой раны тебе смерти нет; горный цветок вместе с молоком твоей матери будет лекарством для твоей раны", — сказал он и скрылся». Богач-хан сообщает об этом видении своей матери: «Мать, не плачь, от этой раны смерти мне нет, не бойся! На сером коне пришел ко мне Хызр, три раза провел рукой по моей ране: „От этой раны тебе смерти нет, горный цветок, молоко матери тебе лекарство", — сказал он».

В других случаях, как в «Рассказе о разграблении дома Салор-Казана» (II), эпическое повторение связано с сюжетным стержнем сказания и соответственно этому проходит через весь эпический рассказ, с более или менее значительными вариациями, соответствующими развитию действия.

Сперва о ночном нападении гяуров царя Шюкли, этом центральном событии рассказа, сообщается в повествовательной форме: «В полночь они пришли к орде Казан-бека. Его златоверхие жилища гяуры разрубили, его дочь-невесту, подобную гусю, заставили кричать, на табуны его быстрых коней вскочили, ряды его красных верблюдов угнали, его богатую казну, его обильные деньги разграбили. Рослая Бурла-хатун и с ней сорок стройных дев были уведены в плен; престарелая мать Казан-бека была уведена, привешенная к шее черного верблюда; сын хана Казана Уруз-бек с тремястами джигитов [дальше всюду «сорок джигитов»] были увезены со связанными руками и связанной шеей; сын Илик-Коджи Сары-Калмаш пал в бою за дом Казан-бека».

В следующем абзаце гяуры похваляются своей победой: «Беки, на табуны быстрых коней Казана мы вскочили. . .» и т. д.

(перечисляются: табуны, золото и серебро, сын Уруз с сорока джигитами, верблюды, жена и сорок дев).

Непосредственно вслед за этим происходит нападение гяуров на «черного пастуха» и его стадо. Чтобы запугать пастуха, гяуры снова хвалятся своими подвигами: «Златоверхие жилища бека, чье имя Казан, мы сокрушили. . .» и т. д. (перечисляются: златоверхие жилища, табуны, верблюды, мать, казна-деньги, дочь-невеста, сын и сорок джигитов, жена и сорок дев).

В дальнейшем Казан-бек встречает пастуха, который рассказывает ему об обрушившемся на него несчастье. Вариация повторяющихся традиционных мотивов приобретает здесь большую индивидуальную экспрессивность: «. . . твоя престарелая мать *прошла*, привешенная к шее черного верблюда; твоя жена, рослая Бурла-хатун, и с ней сорок стройных дев *прошли* здесь *с плачем*; твой сын Уруз и с ним сорок джигитов *с обнаженной головой*, *с босыми ногами* уведены в плен гяурами. . .» и т. д. (перечисляются: жилище, мать на черном верблюде, жена и сорок дев, сын и сорок джигитов, табуны, верблюды, золото-серебро и казна).

Еще дальше Салор-Казан вместе с пастухом приходит к царю гяуров, чтобы вымолить у него свою старуху-мать. Мотивы остаются те же, но форма меняется в соответствии с ситуацией: «Царь Шюкли, ты унес мои златоверхие жилища; *да дают они тебе тень*! Ты унес мою богатую казну, мои большие деньги; *да будут они тебе на расходы*! Ты увел Бурла-хатун и с ней сорок стройных дев, *да будут они тебе пленницами*. . . [дальше перечисляются: Уруз и сорок джигитов, табуны, верблюды]. Ты увел мою старуху-мать; слушай, гяур, мать мою отдай мне, без борьбы, без битвы я вернусь назад, отойду, так и знай!».

Гяур отвечает: «Слушай, Казан, твое златоверхое жилище мы унесли; *оно наше*. Рослую Бурла-хатун и с ней сорок стройных дев мы увели; *они наши*. . . [дальше следует: Уруз и сорок джигитов, кони и верблюды и оскорбительный ответ о матери]. Твою старуху-мать мы увели; *она наша*, не отдадим (ее) тебе. Мы выдадим ее за сына попа Яйхана; от сына попа Яйхана у нее родится сын; его мы сделаем твоим должником».

Конец этой серии повторений, разговор между Салор-Казаном и царем гяуров Шюкли, представляет типичный случай эпического диалога, построенного на подхватывании серии одинаковых мотивов, параллелизме и повторении. Ср. аналогичную форму диалога между Кан-Турали, отправляющимся в опасное сватовство, и его отцом (VI): «Сын, там, куда пойдешь, дороги, как водовороты; глина такова, что всадник, погрузившись, не выберется; лес таков, что пестрой змее не проползти; крепости возвышаются до небес; там красавицы поражают взоры, похищают сердца; там палач, не издав звука, отрубает голову; там у отца (красавицы) на плечах скачет щит. В злые места ты устремился». На это юный герой отвечает: «Дороги, подобные водоворотам, я, бог даст, пройду

ночью; грязь, где тонут всадники, я покрою (войлоками), на которых можно будет расположиться; лес, где не проползти пестрой змее, я, ударив об кремень, предам огню; крепости, что возвышаются до небес, я, бог даст, возьму и сокрушу; красавицу, что поражает взоры, похищает сердце, я поцелую в шею; отцу ее, у кого на плечах скачет щит, я, бог даст, отрублю голову».

Этот диалог между отцом и сыном имеет традиционный характер не только по своей форме: перечисление препятствий (в большинстве своем магических) на пути молодого героя в опасном сватовстве нередко встречается в тюркских и монгольских богатырских сказках. Так, в некоторых, наиболее архаических версиях казахской эпической повести «Козы Корпеш и Баян Сулу» происходит аналогичный диалог между матерью и сыном, отправляющимся за своей суженой. Мать предостерегает: «Из леса, где коню не пройти, медведь к тебе выйдет, что сделаешь? Из чащи, что град не пробьет, серый волк бросится, что сделаешь?. . Через лес, где змее не проползти, как ты пройти сумеешь? Сквозь чащу, где мухе не пролететь, как ты проехать сумеешь?. . Встретится гора без перевалов, как ее перевалишь? Встретится море без переправ, как же ты переправишься?. .». Сын отвечает: «Если медведь на меня выйдет, есть у меня лук! Если волк на меня бросится, есть у меня стрела!. . В лесу, где змее не проползти, боевая стрела мне поможет. В чаще, где мухе не пролететь, кровавая стрела выручит!. . Высокую гору без перевала на верном коне перевалю. Широкое море без переправ на кроваво-кауром перееду!. .» и т. д.[30]

Несмотря на различие отдельных мотивов, которые заменимы и в различных вариантах эпической повести, можно предполагать, что диалог «Книги Коркута» сохранил здесь в слегка подновленной форме очень древнее эпическое клише богатырской сказки тюркоязычных народов.

Существенным принципом эпической композиции является ступенчатое развитие действия. Оно предполагает сходное построение последовательных ступеней повествования, обычно также с повторениями аналогичных мотивов. Часто (хотя далеко не всегда) таких ступеней бывает три.

Три подвига должен совершить Кан-Турали, чтобы добыть невесту, дочь трапезунтского тагавора: победить в единоборстве трех диких зверей — «царя (зверей) льва, черного быка, черного верблюда» (VI). Последовательность событий все три раза в основном одинаковая. Приводят на ристалище зверя. Джигиты Кан-Турали испуганы, они «плачут». Молодой богатырь обращается к своим спутникам со словами утешения: «Чего же вы плачете?

[30] См. алт.: *356*, 260—261. С различными вариациями — в версиях казахской, башкирской, сибирской (барабинские татары). Ср. *296*, ч. IV, № 1 и др.

Возьмите в руки мою ручную кобзу, славьте меня!». Джигиты восхваляют героя, стараясь его ободрить: «Разве храбрые джигиты в день битвы щадят своих противников? Сельджан-хатун в желтой одежде смотрит из терема; на кого посмотрит, того сжигает огнем любви; из любви к девице в желтой одежде ободрись». Затем Кан-Турали обращается к тагавору: «Выпустите же вашего быка (выпусти своего льва), пусть он придет. . .». Начинается борьба, Кан-Турали, «воздав хвалу Мухаммеду, чье имя славно», побеждает. «Завтра отдай мне свою дочь!» — говорит он тагавору. Тагавор согласен: «Приведите девицу, отдайте». Но его племянник требует каждый раз нового состязания: «Глава зверей — лев (верблюд), пусть он и с ним поиграет, тогда отдадим ему девицу».

По тому же принципу развертывается действие и в более узких рамках одного эпизода, с более отчетливым использованием параллелизма и повторений. Так построен, например, каталог огузских беков, предшествующий большим батальным сценам (II, IV): «Тут пришли остальные беки огузов; хан мой, посмотрим, кто пришел. Прискакал. . . [такой-то, сын такого-то — Кара-Гюне, удалой Дундаз, Шер-Шемс-эд-Дин и др., — прославленный такими-то подвигами, которые перечисляются]. „Ударь своим мечом, бек мой, Казан, я пришел," — сказал он. Вслед за ним, хан мой, посмотрим, кто пришел. . .» и т. д.

Ступенчатое развитие действия в сущности представляет частный случай того, более широкого явления параллелизма (смыслового повторения или своего рода синонимической вариации однородных элементов), на котором строятся и стихотворные речевые партии с их параллельной синтаксической структурой, тенденцией к изосиллабизму параллельных рядов (стихов) и рифмой или словесным повтором в конце ряда. Примером может служить насмешливое обращение «черного пастуха» к угрожающим ему гяурам (II):

(16) Башунгдағы туғулгангы **не ӧгерсин, мере кāфир?**
Находящимся на голове твоей шлемом **что ты хвалишься, — эй, гяур?**
(11) Башумдағы бӧркӱмдже **гелмез манга!**
(С) находящейся на голове моей шапкой **ему не сравниться, по мне!**
(16) Алтмыш тутам гӧндерӱнги **не ӧгерсин, мере кāфир?**
В шестьдесят тутамов копьем **что ты хвалишься, — эй, гяур?**
(11) Кызылджык дегнегумдже **гелмез манга!**
С моей кизиловой дубиной **ему не сравниться, по мне!**
(12) Кылыджуны **не ӧгерсин, мере кāфир?**
Мечом своим что **ты хвалишься, — эй, гяур?**
(12) Эгри башлу чӧкенӱмдже **гелмез манга!**
С имеющей изогнутый верх моей палкой **ему не сравниться, по мне!**
(11) Билӱгӱнгде токсан окунг **не ӧгерсин, мере кāфир?**
На твоем поясе девятью-десятью стрелами **что ты хвалишься, — эй, гяур?**

(12) Ала **коллы с а п а н у м д ж а гелмез манга!**
С имеющей пеструю рукоятку м о е й п р а щ о й **ему не сравниться, по мне!**
(*510*, 15; *194*, 23).[31]

Параллелизм, основанный, с одной стороны, на перечислении однородных предметов (своего рода синонимической вариации — предметы вражеского вооружения), с другой стороны, на противопоставлении (предметы снаряжения простого пастуха), имеет здесь двучленный характер (риторический вопрос и ответ) и скрепляется повторением конечных слов, эквивалентным рифме сходных грамматических форм при разных словах: (1). . .**что ты хвалишься, — эй, гяур? (. . .не ögерсин, мере кāфир?)** — (2). . .(ему) **не сравниться, по мне! (. . . гелмез манга!).** Повторы объединяют двучленные периоды через один ряд (ab, ab, ab. . . и т. д., т. е. перекрестная рифма вместо обычной при одночленном параллелизме смежной рифмы). Дополнительные созвучия возникают нерегулярно на соответственных местах параллельных рядов как непроизвольный результат смыслового и синтаксического параллелизма: с м о е й ш а п к о й (б ö р к ӳ м д ж е), с м о е й д у б и н о й (д е г н е г ӳ м д ж е), с м о е й п а л к о й (ч ö к е н ӳ м д ж е), с м о е й п р а щ о й (с а п а н у м д ж а); то же в начале двух соседних рядов в результате противопоставления: н а х о д я щ и й с я н а г о л о в е твоей (б а ш ы н г д а ғ ы) шлем — н а х о д я щ а я с я н а г о л о в е моей (б а ш у м д а ғ ы) шапка.

Мы видим на этом примере возникновение рифмы (т. е. повтора на конце параллельных рядов) в результате более общего композиционного и стилистического принципа смыслового и синтаксического творчества.

3

К числу традиционных словесных формул устного эпоса относятся постоянные, так называемые «украшающие» эпитеты, выражающие в предмете его типический, «существенный» признак, соответствующий идеальной норме, сложившейся в народном сознании (ср. в русских былинах: «удалый добрый молодец», «столы белодубовые», «стремечко шелковое», «яствушки сахарные» и т. п.) (*87*, 78—80). В тюркских языках, где категория прилагательных (в особенности прилагательных относительных) сравнительно мало развита, число эпитетов-прилагательных невелико, но с ними часто конкурируют в этой функции определительные существительные или более сложные определительные конструкции именного характера. Соответственно этому мы находим в «Книге Кор-

[31] Из 12 стихов тирады мы приводим 8 последних, в которых параллелизм выступает наиболее отчетливо.

кута» постоянные эпитеты различной грамматической структуры, как, например: «златоверхие жилища» («алтун бан эвлери»), «пестрый шатер» («ала чадир»), «шелковый ковер» («ипек халиджа»), «красные верблюды», обычно «идущие рядами» («катыр, катыр кызыл девелер»), «с длинной шеей бедуинские кони» («бойны узун бедеви атлар»), «черные (или «пестрые») горы» («кара или ала таглар»), «черные, томные глаза» («кара кыйма гёзлери», в переводе В. В. Бартольда — «обведенные черной каймою»), «белобородый старец» («ак сакаллу баба»), «стройные девы» («инджебеллу кызлар», букв. « с узкой талией девы») и ряд других. Постоянный характер имеют и развернутые определения, сопровождающие имена огузских богатырей и содержащие перечисление их главнейших подвигов (см. выше, стр. 606), и более краткие эпитеты и определения при именах героинь: «рослая Бурла-хатун» («бойы узун Бурла хатун»), «Сельджан-хатун в желтой одежде» («сары тонлу Селджан хатун») и т. п.

Постоянными формулами пользуется сказитель, как уже говорилось, при введении прямой речи: «он говорит — посмотрим, хан мой, что он говорит»; также при переходе к новому этапу повествования — «нога коня хрома, язык певца проворен»; при перечислении огузских беков — «стану перечислять их, до конца не дойти» и др.

Все это — признаки устного эпического стиля, свидетельствующие о том, что источником «Книги Коркута» были эпические сказания народа огузов, сложившиеся и передававшиеся в многовековой народной устнопоэтической традиции.

4

Труднее выделить в этом письменном памятнике элементы литературной обработки устного народного предания. Она вряд ли могла быть очень значительна, поскольку в XV в. еще не существовало традиции литературной прозы на тюркских языках. Запись сказаний не преследовала, конечно, «фольклорных» целей и не могла ставить себе задачей «фольклорную» точность передачи устного текста. Сделанная без музыкального сопровождения, она должна была неизбежно привести в ряде случаев к искажению и разрушению устнопоэтического стиля оригинала. Однако составитель книги, вероятно, относился к тексту с уважением, как к священной памяти о прошлом своего народа.

Автору литературной обработки, несомненно, принадлежит прозаическое вступление, которое после нескольких слов о том, кто был Коркут, дает собрание приписываемых ему изречений. На этом примере видны принципы механической компиляции, которым следует составитель, пользуясь традиционным письменным или фольклорным материалом.

Весьма вероятно, что составителю книги принадлежат и некоторые прозаические пояснения, рассеянные в ее тексте, относительно древних обычаев и форм жизни, существовавших в «век огузов». Ср., например: «В тот век благословение беков было (истинным) благословением, их проклятие — проклятием, их молитвы бывали услышаны» (III). Или: «В тот век юноше не давали имени, пока он не отрубил головы, не пролил крови» (III). Или еще: «Среди огузов четыре джигита ходили с покрывалом» (VI). Или так: «В тот век если джигитов-огузов постигала беда, она приходила от сна» (VI) и др.

Эти объяснения имели целью приблизить эпический рассказ к пониманию современников составителя. Однако сам он мог объяснить далеко не все, потому что многое в записанном тексте было и ему уже непонятно: например, роль «заместителя жениха» в спасении Бейрека (III), обращение Бейрека к своему луку на свадебном пиру (III), периодические «разграбления» орды Салор-Казана его собственным племенем (XII) и др.

Сохранение в тексте таких непонятных мест свидетельствует вообще о бережном отношении составителя к древней народной традиции, об отсутствии у него стремления к «модернизации». Может быть, именно потому так малозаметны следы его литературной работы.

X. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подведем итоги предшествующему изложению.

«Книга Коркута» представляет запись и письменную обработку эпических рассказов и песен огузских сказителей — узанов. Рассказы эти, или «былины», как их называет Бартольд («Огуз-наме»), создавались в разное время и разными сказителями, частично на территории Средней Азии, в низовьях Сырдарьи (IX—X вв.), частично на новой родине огузов, в Закавказье (Азербайджан) и соседних районах Малой Азии (XI—XV вв.). К среднеазиатскому периоду огузского эпоса относятся образы Коркута и Салор-Казана, его жены, рослой Бурла-хатун, и сына Уруз-бека; к ним следует, вероятно, присоединить и Кара-Гюне, брата Казана, о котором существовали не дошедшие до нас песни, и, может быть, его сына Кара-Будага. Легендарный «век Коркута» и Салор-Казана, как еще знал из туркменской традиции Абулгази, это IX—X вв., время «триста лет спустя после нашего пророка», связанное в полуисторических преданиях туркменского народа с именами огузских ханов из племени кайы.

К этому времени относится сложение «Рассказа о разграблении дома Салор-Казана» (II), основанного на исторических воспоминаниях борьбы между огузами (салорами) и печенегами (IX в.),

и, вероятно, других эпических преданий о Салор-Казане и Урузе (в особенности рассказа о пленении Казан-бека). Межплеменные распри этого времени отражает полуисторическое предание о восстании внешних огузов, с которым связаны имена старого Аруза и Бейрека (XII).

Еще более древним по своему происхождению является сказание о Бамси — Алпамыше (III), восходящее к богатырской сказке и засвидетельствованное на древнейшей, приалтайской родине огузов (VI—VIII вв.) современной алтайской богатырской сказкой «Алып-Манаш». Вхождение этой сказки и ее героя в IX—X вв. в огузский (сырдарьинский) цикл подтверждается легендарным мавзолеем богатырской девы Барчин в низовьях Сырдарьи (около древнего Сыгнака).

Широко распространенный, в частности в Средней Азии, международный сказочный сюжет лежит в основе сказки об ослеплении Бисатом одноглазого циклопа Депе-Гёза (VIII). Весьма возможно, что и здесь мы имеем дело с богатырской сказкой, вошедшей в огузский цикл на среднеазиатской родине огузов.

Воспоминания о борьбе огузов с кыпчаками (начало XI в.) сохранила не дошедшая до нас песня о победе Кара-Будага, сына Кара-Гюне и племянника Салор-Казана, над «вооруженным луком царем Кыпчака» (II).

Ближневосточное происхождение можно считать доказанным для песен о сватовстве Кан-Турали (VI) и об удалом Домруле (V), занимающих изолированное место в цикле Коркута и связанных с Трапезунтом. Весьма вероятно оно и для сказаний об Амране (IX) и Богач-хане (I), героях, также неизвестных остальным песням этого цикла: в пользу такого предположения говорит и характер самих сказаний, отражающих отношения более поздней, феодальной эпохи. С Кавказом связаны не дошедшие до нас песни об удалом Дундазе, «беке Железных ворот», «сокрушившем Железные ворота в Дербентском ущелье», как и рассказ о пограничнике Бекиле, несущем «караульную службу» в Барде и Гандже, у «прохода в девять туменей Грузии» (IX). Поздний характер имеют имена Кыян-Сельджук (отец удалого Дундаза), Шер Шемс-ед-Дин, сын Гафлет-коджи, Рустем, Амран и некоторые другие. Имя Баюндур-хана как эпического «хана ханов» огузов связано с возвышением племени баюндур и вышедшей из него туркменской династии Белого барана (*ак койунлу*); при этом старый богатырь Казан-алп из племени салоров становится зятем нового властителя огузов.

Можно думать, что именно в среде «баюндуров» в пору их военно-политической гегемонии в восточной части Анатолии и в захваченных огузами частях Закавказья (с середины XIV по первую половину XV в.) огузские эпические сказания получили ту устно-поэтическую форму, в которой они стали известны составителю «Книги Коркута». Захват Байбурта огузами в середине XIV в.

(до 1360 г.) и воспоминания о походе эмира Турали, родоначальника династии Баюндуров, на Трапезунт (1348 г.) и о женитьбе его сына Кутлу-бека на трапезунтской царевне (1351 г.) позволяют, по крайней мере для некоторых рассказов, отодвинуть эту дату к началу указанного периода.

В новой исторической и общественной обстановке старые сказания подвергаются коренной творческой переработке. Как видно на примере «Рассказа о разграблении дома Салор-Казана» или «Рассказа о Бамси-Бейреке», эта переработка не ограничивается новой историко-географической локализацией, но затрагивает самое содержание сказания (ср. образ удалого Карчара в «Бамси-Бейреке»), а иногда и лежащее в его основе общественное мировоззрение («черный пастух» и Казан-бек). К этому периоду следует отнести процесс феодализации и исламизации огузского народного эпоса, результаты которого особенно ярко сказались в его окончательной письменной редакции.

Завершение этого творческого процесса, протекавшего на протяжении нескольких столетий на новой родине огузов, следует отнести к первой половине XV в. Письменную обработку рассказов огузского цикла, отобранных в числе двенадцати из гораздо более богатой устной эпической традиции, мы относим именно к этому времени. Она была подсказана усиленным интересом османов к историческому и легендарному прошлому огузского народа, о котором свидетельствует, в частности, история Сельджуков («Сельджук-наме») турецкого писателя Языджи-оглу Али (вторая четверть XV в.), как и предпосланный ей в одной из рукописей этого времени отрывок «Огуз-наме». Вымышленное предсказание Коркута у Языджи-оглу и ряд словесных совпадений между отрывком «Огуз-наме» и «Книгой Коркута» позволяют искать составителя этой последней в той же литературной среде и около того же времени.

Литературная обработка оставила текст огузских эпических рассказов в основном нетронутым. Об этом свидетельствует художественная форма самих рассказов, характерная для устного народного творчества.

СРЕДНЕАЗИАТСКИЕ НАРОДНЫЕ СКАЗИТЕЛИ [1]

Изучение живой эпической традиции нашего времени — ключ к пониманию классического эпоса античного мира и средневековья, дошедшего до нас, как на Западе, так и на Востоке, только в письменных памятниках, в литературных записях и обработках. На это обстоятельство неоднократно указывал еще акад. А. Н. Веселовский. Он обвинял немецких филологов, критиков Гомера и «Нибелунгов», в игнорировании живой эпической традиции. «Западные ученые, которые очень мало знакомы с живущей эпической поэзией, — писал Веселовский, — невольно переносят на вопросы народной поэзии в древнем периоде вопросы критики чисто книжной. Этим грешит вся критика „Нибелунгов" и отчасти критика гомеровского эпоса». «Надо непременно отправляться от эпоса еще поющегося и изучить досконально его строй и ступени его развития. На почве немецкой этот метод невозможен за отсутствием еще живущей эпики» (*87*, 622).

Поэтому Веселовский предлагает исследователю обратиться к эпосу русскому, сербскому, новогреческому. В настоящее время горизонт наших исследований значительно расширился: мы добавили бы богатейшее эпическое творчество народов Советского Востока — героический эпос кавказских, тюркских, монгольских народов.

Положение Веселовского справедливо, особенно в отношении вопросов, связанных с бытованием эпоса, условиями его создания и исполнения — с проблемами творчества народных сказителей.

Широкий интерес вызвали в связи с этими проблемами работы рано умершего американского ученого Мильмана Пэрри, опубликованные в настоящее время по материалам его архива его учеником и продолжателем проф. А.-Б. Лордом (*560*). Будучи специалистом по Гомеру, Пэрри занялся записыванием сербохорватских юнацких песен, желая установить этим способом характерные

[1] Настоящая статья представляет собой перевод с английского (см. *483*). — *Ред.*

черты устного стиля, наличие которого он усмотрел в постоянных эпитетах и эпических повторениях «Илиады». В устной поэзии южных славян он думал найти «свидетельства, из которых могут быть сделаны выводы, применимые ко всякой устной поэзии. . . Изучение современной поэтической практики подсказывает нам гипотезу, которая легко может быть проверена путем наблюдения над современной поэтической практикой» (*560*, 4—5).

В своей книге «Народный сказитель» (*543*) проф. Лорд подытожил собранный Пэрри материал. В его распоряжении находились записи одинаковых сюжетов от разных сказителей или от одного сказителя, но сделанные в разное время, наблюдения над эпической декламацией, биографии сказителей и сведения об их профессиональном обучении. У южнославянских сказителей он обнаружил следующие характерные особенности устного творчества и исполнения: сочетание традиции и импровизации, наличие традиционных поэтических формул и тем и их индивидуальное варьирование сказителем, различные версии одного и того же сюжета и их взаимодействие. Одновременно Лорд сделал попытку применить свои выводы к письменному эпосу вообще, античному и средневековому.

Не меньшее значение для современных теорий эпоса имели труды другого выдающегося ученого, патриарха романской филологии Рамона Менендеса Пидаля (Мадрид). На протяжении многих десятилетий Пидаль, в противовес господствующим взглядам, защищал тезис о специфическом характере устного эпического творчества, резко отличающегося от индивидуального авторства письменной литературы. Он отстаивал традиционный и в основе своей анонимный характер устной эпической поэзии, изменчивость эпических текстов, возникших как плод усилий многих поколений рассказчиков и сотрудничества многих индивидуальных певцов в рамках древней поэтической традиции. Совсем недавно Пидаль иллюстрировал свою точку зрения в книге «Песнь о Роланде» (*551*; *552*; *236*). Она содержит резкую критику «индивидуалистической» теории Ж. Бедье и его многочисленных последователей, которых Пидаль обвиняет в игнорировании существенной разницы между «традиционализмом» устного творчества и исполнения и чертами индивидуального авторства в письменной литературе нового времени.

Книга Р. Менендеса Пидаля, так же как и труды Пэрри и Лорда, послужила отправной точкой для критического пересмотра существующих взглядов на героический эпос как продукт индивидуального литературного творчества. Однако для русской и советской фольклористики эта проблема не является новой: она с давних пор подвергалась обсуждению в связи с живым русским эпосом, былинами.

Основы изучения русского народного эпоса были заложены А. Ф. Гильфердингом его изданием «Онежских былин» (1871).

Гильфердинг расположил былины не по содержанию, а по сказителям; это помогло выделить индивидуальный стиль каждого сказителя. В предисловии к книге Гильфердинг обращает особое внимание на эти индивидуальные черты, на роль импровизации, на различные школы рассказчиков и на процесс приобретения профессионального мастерства. Методы Гильфердинга были продолжены в трудах собирателей и исследователей былин (а позднее — сказок) вплоть до работ братьев Б. и Ю. Соколовых, М. К. Азадовского и их многочисленных учеников, А. М. Астаховой, В. И. Чичерова и др. (*107*; *327*; *26*; *372*, 31—65). Эти ученые строили свою работу на живом народном творчестве своей страны и на широком поле исследования. Они первые показали, как необходимо изучать формы устной народной поэзии в различных социальных условиях ее бытования, знать народного сказителя и его аудиторию, роль традиции и импровизации в творческом исполнении, школы и профессионального обучения, особенности индивидуального стиля сказителя. В многочисленных версиях меняющегося текста былины или сказки они пытались проследить сложное взаимодействие между творческой инициативой сказителя и коллективной народной традицией.

Труды русских фольклористов, повсеместно признанные как ведущие в этой области, оказали большое влияние на исследование эпического творчества других славянских народов. Можно назвать прежде всего известные труды М. Мурко и Г. Геземана об эпосе южных славян. Об этом правильно сказал проф. Т. Фрингс (Лейпциг): «Именно славянская наука со всей отчетливостью выявила на живом материале законы развития эпической формы, которых уже не могут игнорировать западноевропейские исследователи» (*505*, 10).

Вскоре после Гильфердинга и независимо от него проблема традиции и импровизации в устном творчестве народных сказителей была поставлена Радловым в его собрании эпической поэзии и фольклора тюркских народов Сибири и Средней Азии. Его наблюдения над исполнением киргизских манасчи, опубликованные в немецком переводе в т. V «Образцов» (1885), стали широко известны в Европе и в Америке и оказали заметное влияние на исследователей эпоса. Его классическое описание исполнения киргизского манасчи и сейчас еще может служить введением в изучение искусства сказителя. Каждый сколько-нибудь умелый певец, по словам Радлова, всегда импровизирует под влиянием ситуации и потому не способен два раза пропеть одну и ту же песню совершенно одинаковым образом. Это не значит, однако, что его импровизация полностью является новотворчеством. Подобно пианисту-импровизатору, он пользуется готовыми элементами, которые объединяет по ходу своего рассказа. К таким элементам Радлов относит «описание известных случаев и происшествий», как-то: рождение героя, его рост, похвала оружию, подготовка к бою, шум битвы, разговор

богатырей перед боем, описание людей и коней, характерические черты известных героев, похвала красоте невесты, описание жилища, юрты, пиршества, приглашение на пир, смерть героя, плач об умерших, картины природы, наступление ночи или утра и др. «Искусство певца состоит только в ловком соединении готовых уже частичек картины в одно целое, смотря по ходу обстоятельств. Опытный певец умеет воспеть все приведенные вами частицы картин различными манерами. Он в состоянии обрисовать одну и ту же картину несколькими штрихами, изобразить ее обстоятельнее или же, наконец, расплываясь в мелочах, пуститься в подробное описание. Чем больше таких картин в запасе у певца, тем разнообразнее становится его пение и тем дольше он может петь, не утомляя слушателей однообразием. . . Опытный певец в состоянии воспеть какой угодно ряд событий, если только знаком с ходом дела. Дельный певец может петь не переставая день, неделю, месяц, так же как и в продолжение всего этого времени он может говорить. . .» (*296*, ч. V, XVI—XVII).

В наши дни фольклористы Средней Азии собрали обширную информацию об искусстве устной эпической песни: Хади Зарифов — об узбекских шаирах и бахши, Мухтар Ауэзов и Калим Рахматуллин — о киргизских манасчи, Есмагамет Исмаилов — о казахских акынах, Каллы Аимбетов — о каракалпакских жырау (*448*, 354—372; *165*, 23—58; *423*; *444*; *28*, 480—496; *9*). Дополнительные сведения на эту тему могут быть найдены в работах В. Успенского и В. Беляева о туркменской, В. Виноградова о киргизской, А. Жубанова о казахской народной музыке (*359*; *94*; *95*; *96*; *166*).

Собранный материал дает современную этнографическую базу для изучения фольклора и позволяет поставить более общую проблему соотношения традиции и импровизации, традиционно-типического и индивидуально-творческого начала в условиях еще живого и богатого эпического искусства.

Творческая импровизация и варьирование в рамках традиции присутствуют в устном исполнении сказителей всюду, где эпос сохранился еще как живое явление народной жизни. Этот тезис, гипотетический в отношении античного и средневекового эпоса, может быть подтвержден живыми фактами нашего времени.

Известно, что узбекский сказитель («бахши») поет, варьируя текст своего дастана в соответствии с требованиями и вкусами аудитории: он сокращает или затягивает свое изложение, вставляет или развивает отдельные эпизоды; он по-разному исполняет тот же дастан перед стариками или молодыми, как прежде по-разному исполнял его во дворце эмира или бека или в кругу простых крестьян. Повторные наблюдения над исполнением певцом одного и того же сюжета обнаружили текучесть текста и наличие значительных различий, творческих вариантов, как бы разных переложений одного и того же содержания. Певец поет не заученный

текст, он импровизирует, по крайней мере частично, следуя определенному сценарию, в котором постоянными являются кроме последовательности эпизодов и ситуаций прежде всего традиционные общие места (седлание коня, богатырская скачка, описания битв и т. п.). Конечно, подобная импровизация возможна лишь в рамках определенной прочно сложившейся традиции — не только сюжетов, мотивов и образов, но и постоянных стилистических формул, эпитетов, сравнений, фразеологических оборотов и т. п., которыми поэт-импровизатор пользуется как своего рода готовым поэтическим языком. Только этим сочетанием традиции и импровизации, характерным для устного народного творчества и исполнения, можно объяснить поразительную память многих выдающихся сказителей. Узбекский сказитель Пулкан-шаир (1874—1941) знал к концу жизни не менее 70 дастанов, из них самый длинный — Киран-хан — насчитывал около 20 000 стихов. Как уже говорилось выше, киргизский манасчи — «великий акын» Сагимбай Орозбаков продиктовал на память около 250 000 стихов своей версии «Манаса». Наш современник Саякбай Каралаев может пропеть столько же стихов этого эпоса и примерно столько же из «Семетея» и «Сейтека».

Исследователи изумлялись необыкновенной памяти сказителей. Но здесь речь идет не о пассивном запоминании, а об особой творческой памяти, которая в процессе исполнения заново воспроизводит и создает знакомое певцу содержание (сценарий) поэмы. Факты подобного рода объясняют, как могли создаваться и сохраняться в устной традиции французских жонглеров такие шедевры средневекового эпоса, как «Песнь о Роланде» (4002 стиха, по Оксфордской рукописи).

Точное определение импровизационных способностей сказителя может быть достигнуто экспериментальным путем, с помощью повторных звукозаписей одной и той же поэмы, исполненной одним и тем же сказителем для разной аудитории и через известные промежутки времени. Мера импровизации может заметно колебаться в зависимости от творческого дарования сказителя и служит объяснением далеко идущих нововведений, затрагивающих порою даже сюжет. Радлов вспоминает, как киргизский сказитель из уважения к нему как представителю русского правительства ввел в свою версию «Манаса» новый эпизод, в котором Манас, покоривший народы всего мира, добровольно подчиняется «белому царю». Аналогичным образом Сагимбай Орозбаков ввел в свою версию ряд нетрадиционных эпизодов о походах легендарного киргизского полководца в Европу и о его поединке с героем русского эпоса Ильей Муромцем.

Такие художественные новшества, становясь традиционными, нередко связывались в памяти последующих поколений или среди сказителей с именем какого-нибудь выдающегося народного певца. Так, создание классического варианта «Равшана», народного ро-

мана из цикла Гороглы, приписывается отцу замечательного узбекского сказителя Эргаша Джуманбульбуль-оглы: по словам самих сказителей, «Равшан» — это «трижды вспаханное поле Джуманбульбуля». Отдельные места «Равшана», по свидетельству Эргаша, имеют автором учителя его отца — Буран-бахши (например, лирическая песня героя с припевом: «Есть ли здесь кто-нибудь, кто видел мою возлюбленную?»).

Такая художественная импровизация в рамках устойчивой эпической традиции привела к большому расхождению между версиями одного эпического сюжета в различных географических районах и у различных школ сказителей и к еще большим различиям между национальными версиями древнего эпоса, каким является, например, «Алпамыш».

Творческим дарованием сказителей объясняется появление генеалогических циклов. По образцу «Алпамыша» возникла новая поэма «Ядгар», в которой подвиги легендарного героя представляют всего лишь вариации эпической биографии его отца. Среднеазиатские версии эпоса о Гороглы и его приемных сыновьях Аваз-хане и Хасане, его внуках Нурали и Равшане и правнуке Джахангире (сорок дастанов о Горогли в узбекской эпической традиции) и киргизская эпическая трилогия «Манас», «Семетей» и «Сейтек» представляют наиболее разительные примеры такой генеалогической циклизации.

Искусство певца-импровизатора пользуется в народе большим почетом. Среди узбекских сказителей певец-импровизатор носит почетное прозвание «шаир», выделяющее его из ряда простых бахши, например Фазыл-шаир, Ислам-шаир и др. Считается, что шаир обладает поэтическим даром сочинять собственные стихи. В Казахстане акыном называют только певца, способного к художественной импровизации. Мухтар Ауэзов различает две категории манасчи, сопоставляя их с делением гомеровских певцов на аэдов и рапсодов. Первые, так называемые «жомокчи» (от слова *жомок* 'былина', 'сказка'), подобно аэдам являются творческими певцами-импровизаторами; вторые, так называемые «ырчы», т. е. простые певцы (от слова *ыр* 'песня'), исполняют отрывки эпопеи, заученные наизусть. Это различие вплотную подводит нас к пониманию того, как индивидуальное авторство с его тождеством творчества и исполнения выделяется из анонимной фольклорной традиции.

Точную границу в этом случае трудно провести. Так, казахский акын Нурпеис Байганин (1860—1945) считается «автором» классического казахского эпоса «Кобланды-батыр», но сам он перенял его от своего учителя сказителя Максута. Казахская поэма «Кыз-Жибек» наиболее популярна в классическом варианте народного певца Саим-жырау (XIX в.), который именует себя в тексте поэмы автором названного варианта. То же делают обычно в конце поэмы узбекские сказители Фазыл-шаир и Ислам-шаир.

Туркменские версии «народных романов» разного происхождения, широко известные во всей Средней Азии и на Ближнем Востоке, у себя на родине приписываются «авторам», имена которых встречаются в рукописях: например, «Юсуф и Ахмед» приписывается Магрупи, «Тахир и Зухра» — Молла Непесу, «Саят и Хемра» — Шабенде. Все эти поэты XVIII и начала XIX в. — первые представители туркменской письменной литературы, опирающейся на фольклор. Их «авторство» применительно к старым среднеазиатским «народным романам» международного происхождения означает только, что авторство классических вариантов этих произведений народной поэзии приписывалось великим певцам, исполнявшим их в период, когда складывалась письменная литературная традиция. Аналогичный вывод может быть сделан относительно «авторства» средневековых письменных версий традиционных эпических сюжетов, например о Турольдусе как «авторе» «Песни о Роланде» в Оксфордской рукописи.

Искусство устной импровизации, характерное для лучших среднеазиатских сказителей, объясняет возможность создания ими новых поэтических произведений, являющихся откликом на события советского времени. Крупнейший народный певец нашего времени, казахский акын Джамбул (1846—1945), — самый наглядный пример народного певца-импровизатора нового типа, воспитанного на старой традиции устной эпической поэзии. Его импровизации на актуальные политические и патриотические темы передавались по радио. Они были переведены на русский язык, изданы и читались во всем Советском Союзе, особенно в годы Великой Отечественной войны. В его искусстве и в импровизации многочисленных народных певцов нашего времени традиционные формы старинного устного творчества получили новое общественное содержание, в котором героический дух прошлого переплетается с духом нашей эпохи.

В книге А.-Б. Лорда описаны аналогичные явления эпической традиции Югославии. Видимо, это характерно для всех народов, у которых искусство эпической импровизации в рамках традиционных форм представляет живое социальное явление.

Искусство импровизации лучше всего проявляется в публичных состязаниях народных певцов, до сих пор сохранившихся в быту у казахов и киргизов, в особенности у первых (казахские айтысы, киргизские айтыши). Такие состязания происходили в старину на общественных праздниках и пирах, при большом стечении народа. Побежденный по обычаю должен был воспроизвести по памяти весь айтыс. Ряд таких знаменитых айтысов XIX в. сохранился в казахской фольклорной традиции, а позднее — в письменных записях (*395*; *28*, 318—359). Известны также состязания акынов-мужчин с акынами-женщинами, например классический айтыс Биржансала с Сарой. Рассказ о нем сложен побежденной Сарой;

дальнейшем к нему присоединено было вступление, созданное акыном Аргыном, в котором рассказывается биография Сары.

Айтыс требовал от состязавшихся большой находчивости и прежде всего — умения импровизировать, столь характерного до сих пор для большинства казахских акынов. Наиболее обычной темой айтысов служили в старые времена достоинства двух соперничающих племен и родов: певец восхвалял свой род, его знаменитых людей, его пастбища и табуны, богатство и славу и поносил род своего соперника. Последнее давало повод проявить сатирическое искусство. Предметом спора могли быть и личные, бытовые темы, например осмеяние недостатков соперника. Как у многих народов древности, были в обычае прения на абстрактно-дидактические темы: состязания в мудрости, в знаниях (перечисления стран, народов и т. п.), прения загадками, имеющие обрядовые корни. Начиная с 1943 г. в Казахстане устраивались республиканские и областные айтысы на современные темы.

Пример профессионального состязания в виде прения загадками, распространенного у туркмен, мы встречаем у туркменского классика XVIII в. Махтумкули в его диалогических прениях с Дурды-шаиром, Ораз-Менгли, Магрупи и др., вероятно его учениками. Состязания бахши, содержащие тексты подобных прений, сохранили нам туркменские народные романы, в частности «Неджеп-Оглан», представляющий особый интерес как художественная биография туркменского бахши (*61*, 316, прим. 2).

Искусство импровизации воспитывалось у сказителей условиями их профессионального обучения. Наиболее точные сведения по этому вопросу собраны относительно узбекских сказителей.

Многие выдающиеся узбекские бахши старого времени были не только певцами, но и учителями певцов (*устоз*). У наиболее известных сказителей-учителей бывало по нескольку таких учеников одновременно. Обучение продолжалось в течение двух-трех лет и было бесплатным; учитель кормил и одевал своих учеников, которые в свою очередь помогали ему по хозяйству.

Молодые певцы обучались, слушая песни своего учителя и сопровождая его в поездках по кишлакам. Под его наблюдением они сначала запоминали типические, традиционные места дастанов, эпические клише, учась самостоятельно пересказывать остальную часть поэмы. В такой системе обучения с самого начала заключалось характерное для исполнительской манеры среднеазиатских сказителей соединение воспроизведения по памяти и творческой импровизации. Когда ученик овладевал значительной частью репертуара своего учителя, последний устраивал для него своего рода публичное испытание: ученик должен был перед избранной аудиторией исполнить целый дастан, после чего он получал звание бахши и имел право выступать самостоятельно. Отпуская ученика из своей школы, учитель, по обычаю, дарил ему новый халат.

В XIX—начале XX в. в Самаркандской обл. Узбекской ССР, особенно славившейся своими певцами, существовали две школы сказителей, которые были преимущественными очагами эпического искусства: булунгурская и нуратинская. Из них вышли два выдающихся эпических певца нашего времени — Фазил Юлдашев (1873—1953) и Эргаш Джуманбульбуль-оглы (1870—1938). Булунгурская школа славилась в особенности своим исполнением богатырского эпоса («Алпамыш»), нуратинская — исполнением народных романов. Соответственно различался и стиль исполнения: у первой — более строгий и традиционный, у второй — лирический и орнаментальный, отвечавший романическому характеру сюжетов. Этот художественный «модернизм» нуратинской школы по сравнению с булунгурской объясняется, по-видимому, более сильным воздействием письменной литературы, восходящим в конечном счете к образцам персидского романического эпоса, обычно прошедшим через популярное преломление таджикской и узбекской «народной книги» («кысса»). Не случайно среди предков и более отдаленных учителей Эргаша были люди грамотные (как о том свидетельствует прозвище «мулла»), и сам Эргаш, в противоположность Фазылу и большинству других узбекских сказителей, умел читать и усвоил начатки мусульманского образования.

Центром нуратинской школы был Курган, родной кишлак Эргаша. Хотя в нем насчитывалось всего семь патриархальных «больших семейств», в середине XIX в. там было более двадцати сказителей и сказительниц, имена которых дошли до нас по рассказам Эргаша и его старейших односельчан. Отец Эргаша и два дяди были выдающимися сказителями, так же как его два младших брата и прабабушка, сказительница Телла-кэмпир. Такие «династии певцов», в которых поэтический талант передается из поколения в поколение, известны у всех среднеазиатских народов.

Казахские и каракалпакские сказители называют нередко не только имя своего непосредственного учителя, но целый ряд своих поэтических предков. Каракалпакские народные певцы обычно ссылаются в конце поэмы на этих предков, чтобы засвидетельствовать достоверность и древность эпического сказания. Так поступал, например, Курбанбай-жырау (1876—1958), на чьей версии основывается первая запись богатырского эпоса «Сорок девушек», сделанная в 1940 г. Согласно его утверждению, первым исполнителем эпоса «Алпамыс» (вероятнее всего, каракалпакской версии, известной певцу) был Жиен-жырау (XVIII в.), передавший его Айтвар-жырау. Последний в свою очередь обучил Сарсенбай-жырау, ученик которого Кабыл-жырау передал эпос Хакмурату-жырау. Курбанбай-жырау был учеником Хакмурата-жырау, а позднее — Нурназара-жырау.

Генеалогические древа подобного рода могут иметь и легендарные корни. Например, старый казахский акын Мурун-жырау из

Мангышлака (1860—1952), от которого был впервые записан обширный генеалогический цикл «Сорок богатырей» (в 1942 г.), возводил свое искусство через множество звеньев, сначала исторических, потом легендарных, к вещему певцу и прорицателю хана Тохтамыша Сапра-жырау, упоминаемому в эпическом сказании об Идиге. Здесь мы имеем случай, аналогичный с «гомеридами», исполнителями греческого эпоса, возводившими свой род к легендарному родоначальнику Гомеру.

Несмотря на наличие профессионального обучения, среди среднеазиатских сказителей прочно укоренилось представление о чудесном происхождении песенного дара, ниспосланного певцу свыше. Биографическая легенда о призвании певца очень похожа на легенду о первом англосаксонском поэте Кэдмоне и принималась за истинный факт большинством сказителей Средней Азии и Южной Сибири, как тюркскими, так и монгольскими (*143*). Так, будущему манасчи является во сне Манас в сопровождении сорока дружинников, или его сын Семетей, или кто-нибудь другой из его прославленных сподвижников, вручает ему музыкальный инструмент (домбру) и велит воспеть их подвиги. Если избранник отказывается выполнить его волю, Манас насылает на ослушника болезни и беды, пока он не покорится призванию. В сходной форме или с небольшими местными вариациями эта легенда рассказывается о многих узбекских бахши и казахских акынах и о монгольских (ойратских) тулчи, которых исследовал Б. Я. Владимирцов (*244*, 38).

Ранние классические поэты этих народов упоминают о таком же видении, послужившем началом их поэтического творчества. Так, туркменский классик Махтумкули оставил знаменитое поэтическое описание своего призвания, в котором мусульманские святые и пророки заняли место «языческих» богатырей — замена, какую можно предположить и в легенде о Кэдмоне. Махтумкули рассказывает, как он получил свой поэтический дар в вещем сновидении от самого пророка Мухаммеда и его спутников, четырех «благословенных» халифов, к которым его приводят Беха-уд-дин и Зенги-баба, мусульманские святые, покровители поэта (его *пиры*). Они дают ему испить из чаши, которая сообщает дар поэтического вдохновения (ср. чашу Браги в «Эдде»). Стихотворение Махтумкули, рассказывающее об этом событии, необыкновенно напоминает «Пророка» Пушкина, и это не случайно: Пушкин, как известно, использовал в своем стихотворении мотивы библейской легенды о призвании пророка (ср. Книгу пророка Исайи, гл. VI, ст. 2—9).

Бросается в глаза большое сходство легенд о призвании певца с рассказами о призвании шамана, записанными у тех же народов этнографами Л. Я. Штернбергом и Н. П. Дыренковой (*377*; *132*). Они, несомненно, отражают ту же культурную традицию, поскольку профессии певца-сказителя и колдуна-шамана были свя-

заны на ранних этапах общественного развития. Слово «бакши» («бахши») в Средней Азии обозначает обе профессии, и нам известны сказители, практически совмещавшие их в старые времена. У многих тюркских племен Южной Сибири исполнение эпических песен считалось магическим средством обеспечить успех на охоте или рыбной ловле. Архаический тип эпического певца, одновременно пророка, знахаря, советника хана и почитаемого старейшины племени, воплощен в образе деда Коркута в огузском эпическом цикле «Книга Коркута».

В Европе кроме истории Кэдмона мы находим сходные представления в Древней Греции в легендарной биографии Гесиода и в более позднем литературном мотиве поэта, «призываемого» Аполлоном и музами.

По своей метрической форме наиболее архаические образцы эпической поэзии тюркских народов, если сравнить их с другими жанрами устных народных песен, позволяют реконструировать национальную систему стихосложения, полностью соответствующую фонетическим и грамматическим средствам их языка (подробнее см. ниже, стр. 651 сл.).

Тюркский эпос может быть целиком стихотворным либо стихи чередуются с более или менее длинными прозаическими вставками. Какая из форм более древняя, пока еще трудно решить. Во всяком случае смешанная форма достаточно стара; древнейший образец тюркского героического эпоса — «Книга Коркута» пользуется именно ею: эпическое повествование ведется в прозе, речи персонажей — в стихах. Богатырские сказки народов Южной Сибири, архаичные по содержанию и по форме, пользуются обоими вариантами: в этом отношении в их практике обнаруживаются колебания между различными этническими группами. Смешанная форма характерна и для волшебных сказок, но здесь проза преобладает, хотя и содержит почти всегда стихотворные вставки, совершенно так же, как европейский вариант этого жанра.

Узбекский эпос «Алпамыш» содержит короткие прозаические вставки, они связывают длинные стихотворные отрезки, включающие как повествование, так и речи персонажей. Стихи поются под аккомпанемент народного музыкального инструмента (домбры), проза исполняется в виде речитатива. С другой стороны, киргизский эпос «Манас», архаичный по содержанию, состоит целиком из стихов. Таким образом, налицо очевидные расхождения.

Древнюю смешанную форму следует отличать от более современной. Общий упадок эпической традиции и случаи забвения исконного текста приводят к тому, что рассказчик излагает поэтическое сказание прозой, сохраняя только короткие стихотворные вставки. В истории русских былин этот поздний смешанный жанр получил название побывальщины: в средней России, где былины давно перестали петься, некоторые сюжеты сохранились в форме

побывальщин. Башкиры и казанские татары сохранили подобные версии «Алпамыша».

С другой стороны, эпические романсы, превращаясь в народные романы, получают прозаическую форму. Проза в них господствует; только диалоги и речи даются в стихах (как лирические песни в строфической форме). Это особенно касается более современных романов, восходящих к литературным источникам, таких как «Тахир и Зухра», «Ашик Гариб», «Аслы и Керем» и других, широко распространенных в Туркмении, Азербайджане и Турции. Но в Азербайджане эпос о Кёроглы тоже дошел до нас в форме, обычно употребляемой ашугами: в виде коротких историй со вставными лирическими строфическими песнями. Традиция приписывает авторство этих песен самому Кёроглы, джигиту и ашугу, воспевшему, согласно легенде, свои собственные богатырские подвиги.

Проза в эпосе имеет обычно более или менее ритмизованный характер. Ритмизация достигается параллелизмом членов обширного синтаксического целого и регулярным механическим появлением грамматической рифмы в конце соответствующих синтаксических групп. Но разнообразие этих групп с точки зрения их порядка и объема больше, чем в стихе, и здесь отсутствует тенденция уравнивать число слогов. На более поздних ступенях развития эта ритмическая проза становится орнаментальной; с помощью взаимодействия звука и значения она становится составной частью стиля народного романа и мерой его совершенства.

Таким образом, развитие метрической техники дает важный ключ к относительной хронологии эпоса, к дифференциации эпических жанров и поэтических стилей.

О ТЮРКСКОМ НАРОДНОМ СТИХЕ

Некоторые проблемы теории

С 1950-х годов вместе с обращением советского литературоведения к проблемам художественной специфики и растущим интересом советской лингвистики к проблемам стихотворного языка появился целый ряд работ по вопросам метрики большинства тюркских народов — статей, кандидатских и даже солидных по объему докторских диссертаций. Независимо от научного уровня этих новых поисков, который может быть различным, работы такого рода ценны уже как научные описания прежде неизвестного или мало изучавшегося материала (*25*). Здесь достаточно будет отметить наиболее интересные: докторскую диссертацию и ряд статей З. А. Ахметова о казахском стихе, заслуживающих особого внимания как по своему высокому теоретическому уровню, так и по богатству и новизне конкретной информации и анализа (*32*, *33*, *34*, *35*), книгу М. К. Хамраева о тюркском стихе вообще, в основном построенную на материале новоуйгурского языка, вызвавшую целый поток рецензий, советских и зарубежных, в большинстве своем очень положительных (*367*), работу Г. М. Васильева о якутском стихосложении, менее широко отмеченную в печати, но заслуживающую серьезного внимания тюркологов, в особенности по вопросам равносложности, ударения и аллитерации, играющей в якутском стихе исключительно важную роль (*83*; ср. *156*), наконец, интересную статью А. М. Щербака, посвященную взаимоотношению аллитерации и рифмы в истории тюркского стиха (*382*).

Тюркский народный стих построен по принципу силлабическому, т. е. его структура определяется в основном числом слогов в стихе (по принятой в Средней Азии терминологии — *бармак*, в буквальном значении — счет 'по пальцам'). Этим принципом он, как известно, отличается от стиха классической поэзии (*аруз*), основанного на чередовании количественном (долгих и кратких слогов) и представляющего своеобразное тюркское творческое переосмысление принципов арабско-персидской квантитативной метрики.

Другие определения тюркского стиха как «тонического», «тонико-метрического», «силлабо-тонического» или «силлабо-тонизированного», встречающиеся в некоторых исследованиях по тому или иному национальному стихосложению, не связаны с какими-либо специфическими особенностями этих стихосложений, но основаны на терминологических недоразумениях, на которых мы останавливаться не будем. Разъяснение требуется только в одном случае, связанном с именем польского тюрколога проф. Тадеуша Ковальского, автора выдающегося исследования, которое положило начало современному научному изучению тюркского стиха (*535*).

Многие советские авторы приписывают Т. Ковальскому определение тюркского народного стиха как «силлабо-тонического». Недоразумение это основано на незнакомстве с оригинальным польским текстом книги Ковальского, которая известна у нас главным образом в русском переложении А. Линина (*215*). Ковальский действительно определяет тюркский стих термином «ritmika sylabiczno-przyciskowa» (во французском переводе самого автора — «système accentuel-syllabique») (*535*, 19). Однако термин этот он применяет совсем не в том смысле, как принято в настоящее время в советском стиховедении. В советской (русской) теории стиха под силлабо-тоническим принципом понимается, как известно, регулярное чередование в стихе ударных и неударных слогов, иными словами — чередование по стопам (ямбы, хореи, анапесты и т. д.), как в классическом русском стихе Ломоносова, Пушкина, Некрасова и др. Принцип силлабо-тонический противопоставляется принципу чисто тоническому (счет по ударениям, с переменным числом неударных слогов между ударениями), как в дольниках Блока или в акцентном стихе Маяковского, и принципу чисто силлабическому (счет по слогам без метрического учета числа и расположения ударений внутри стиха), как в стихосложении французском, итальянском или польском. Эта терминология впервые была введена в науку о стихе в русских работах начала 20-х годов XX в. (*154*, 82—85; *137*, 25—29).[1] Ковальский, книга которого вышла в свет в 1922 г., этой терминологии, несомненно, не знал и не имел в виду того значения, которое термин «силлабо-тонический» (англ. syllable-stress verse) получил в настоящее время. До этого в русских учебниках по метрике стих Ломоносова и Пушкина назывался тоническим и противопоставлялся силлабическому (французскому, польскому) и метрическому (античному) — без учета различия между классической силлабо-тоникой ямбов и анапестов и чистой тоникой Блока и других, тогда еще неизвестной (*378*).

[1] Б. В. Томашевский употреблял термины «тоническое равносложное стихосложение» и «акцентный стих» (*349*, 105 сл.).

Поэтому, когда Ковальский говорит о тюркском «слогово-ударном стихе», он отнюдь не имеет в виду классическую русскую систему ямбов и анапестов, а только, по его собственному объяснению, сочетание в тюркском стихе двух тенденций: к счету слогов и к довольно свободной расстановке ударений («ces deux tendances doivent se combiner jusqu'à un certain point») (*535*, 19—21).

Существование силлабической метрики в языках разного типа (во французском, польском и ряде других) объясняют обычно отсутствием сильного динамического ударения и прикреплением его к определенному месту в слове (последний, предпоследний слог и др.). С этим связано отсутствие фонологической значимости ударения, однако не во всех языках: в итальянском языке, например, ударение имеет фонологическую значимость и оно может стоять на любом слоге (*471*, 40), хотя слова с ударением на предпоследнем численно преобладают (в прозе — до 80%). По-видимому, именно по этим причинам итальянский стих занимает как бы среднее положение между чисто силлабическим (французским) и силлаботоническим (германским, русским): короткие стихи в нем обычно имеют более или менее регулярное («силлабо-тоническое») чередование ударных и неударных слогов (*542*, 468 сл.; *496*, 48—78; *509*, 278), но и в длинных типа endecasyllabo чередования эти все же гораздо регулярнее, чем в соответствующем по слоговому объему французском десятисложнике (*137*, 87—88).

В связи с этим З. Ахметов своевременно напомнил о дополнительном фонетическом признаке силлабической системы, который был выдвинут Валерием Брюсовым с учетом указанных особенностей итальянского языка и стиха (*32*, 44). Силлабическая система, по мнению Брюсова, «применяется в стихах, где все гласные произносятся с одинаковой отчетливостью и приблизительно в одинаковый промежуток времени (или с отличием незначительным)» (*76*, 12). Она «применима только в языках, где слоги (гласные звуки) произносятся отчетливо и где, следовательно, ухо может инстинктивно отмечать их количество в стихах. В языках, где отчетливо звучит только ударный слог в слове или даже в сочетании слов и слоги неударные произносятся неясно, как в языках английском и русском (можно добавить, и в немецком, — *В. Ж.*), силлабическая метрика весьма неудобна. . .» (*75*, 17). З. Ахметов считает возможным применить это определение и к тюркской силлабике, с некоторыми оговорками, о которых будет сказано ниже.

Силлабическая система не исключает использования ударения, но не в качестве основы метрической структуры стиха, а в качестве нерегулярной ритмической к а д е н ц и и (*137*, 75—77). Так, в классическом французском александрийском стихе (двенадцатисложник с парными рифмами) метрически обязательными являются только ударения на последнем (двенадцатом) и на шестом слоге (перед цезурою); остальные ударения, в метрическом отношении

необязательные, могут располагаться в границах шести слогов каждого полустишия через один или через два слова (каденции «ямбическая» и «анапестическая»). Ср. Расин, «Федра» (рассказ Терамена):

4. Il suivait tout pensif || le chemin de Mycènes;
5. Sa main sur ses chevaux || laissait flotter les rênes;
6. Ses superbes coursiers, || qu'on voyait autrefois
7. Pleins d'un(e) ardeur si nobl(e) || obéir à sa voix,
8. L'oeuil morne maintenant || et la tête baissée,
9. Semblaient se conformer || à sa triste pensée. . .

С точки зрения силлабо-тонической метрики в этих шести строках ст. 4 и 6 являются анапестами, ст. 5 — ямбом, ст. 7—8 и 9 представляют сочетания ямбов (в первых полустишиях) с анапестами (во вторых). Таким образом, «ямбы» и «анапесты» совмещаются в одном размере и даже в рамках одного стиха, соответственно чему и число ударений бывает различно (2 или 3 в полустишии). Однако на самом деле это не ямбы и не анапесты, а только ритмические варианты (каденции) двенадцатисложного стиха (или шестисложного полустишия), поскольку регулярное чередование ударных и неударных слогов отсутствует. При этом решающим в ритмическом членении такого стиха является, скорее всего, даже не слабое и фонологически иррелевантное ударение, а расположение словоразделов (т. е. границ между словами или фразовыми группами).

Эти словоразделы, т. е. разные типы группировки слогов по словам или сочетаниям слов в рамках одинаковых по слоговому размеру стиховых рядов, имеют существенное значение и для ритмического разнообразия тюркского стиха.

Согласно наблюдению Т. Ковальского (*535*, 21), которое подтвердил и обосновал З. Ахметов на материале казахского короткого (семи-восьмисложного) народно-эпического стиха («жыр»), постоянный характер в таком стихе имеет трехсложная клаузула (т. е. трехсложное слово или тесно связанная словесная группа в конце стиха) (*32*, 57—58; *34*, 221—222). Ср. пример Ахметова (поэма «Камбар-батыр»):

Кус етін беріп б а ғ а м ы н
Уйдегі екі к ә р і м д і.
Оған да назар с а л а м ы н,
Кабатыма а л а м ы н
Тоқсан уйлі т о б ы р м е н
Алпыс уйлі арғынды. . . и т. д.

(*428*).

Тот же тип клаузулы господствует и в киргизском «Манасе» — совпадение, указывающее на древность этой формы. Ср. в записи В. В. Радлова «Бок-Мурун» (*296*, т. V, 146, ст. 181—186):

Көкөтöі ӱлу Б о қ М у р у н
асыл jердäн а қ ы р а т,

чоролоруп ч а қ ы р а т:
Бу аштъ қандай т а р т а м ы н?
атты қандай ч а б а м ы н?
бу ақрат јаіды у т а м ы н? и т. д.

При этом такие словесные группы, образующие трехсложную клаузулу эпического стиха, как т о б ы р м е н, ж а р б о л с а, а қ м а л т а, е р Қ а м б а р в казахских жырах («Камбар-батыр») или е р М а н а с, қ а б а р б е р, с е н б а р с а н, ч ы қ т ы д е і т и т. п. в «Манасе», могут быть сопоставлены с типологически сходными трехсложными («дактилическими») окончаниями русского былинного стиха, где двухударной метрической концовке М у́ р о м ѐ ц, д е с я́ т о ч к о́ м и т. п. эквивалентны словесные группы типа К и́ е в - г р а́ д, р а к и́ т о в - к у́ с т, з е л е н а́ - в и н а́, п о д н я́ т ь - н е л ь з я́ и т. п. (*137*, 243—244).

Разумеется, если в кратком эпическом стихе в семь-восемь слогов концовка в три слога фиксирована, то количество теоретически возможных слоговых группировок в остальной части стиха сравнительно ограничено (2+2, 3+1, 1+3, 3+2 и некоторые другие).

Значение для ритмики тюркского стиха расположения словоразделов (или, что то же самое, ударений в конце словесной группы) было отмечено уже В. В. Радловым (*567*) и с тех пор обращало на себя внимание всех исследователей.[2] Казахские теоретики обозначают эти ритмические доли (колена) стиха термином «бунак» (*32*, 73). Следует, однако, подчеркнуть, что, за исключением трехсложной клаузулы в жыре, употребление той или иной группировки слогов по ритмическим долям, или «коленам», не имеет регулярного характера и относится не к метрической структуре стиха, а к его ритмическим вариантам (каденциям). Поэтому во избежание довольно обычных недоразумений не следует называть такие ритмические доли стиха «стопами» в соответствии с традицией, также восходящей к В. В. Радлову. Неправильное отождествление ритмической доли стиха с силлабо-тоническими стопами нередко приводит исследователей тюркского стиха к теоретически неправильным выводам. Стопы — не камешки различного объема, из которых составляются стихи; с т о п а в с и л л а б о - т о н и ч е с к о м с т и х е е с т ь е д и н и ц а р е г у л я р н о й п о в т о р н о с т и, п р е д с т а в л я ю щ а я ф у н к ц и ю з а к о н о м е р н о г о р и т м и ч е с к о г о д в и ж е н и я (ср. ямб: Мой дя́дя са́мых че́стных пра́вил. . ., анапест: Уноси́ мое се́рдце в звеня́щую да́ль. . . и т. п.). Поэтому если краткий тюркский семи-восьмисложный стих может распадаться на ритмические доли по 2+2+3, или 3+2+3, или 2+3+3

[2] Ср. в особенности очень полное изложение вопроса в автореферате докторской диссертации Кулана Рысалиева (*304*).

слога (ямб+ямб+анапест или анапест+ямб+анапест и т. п.), то в таком стихе силлабического типа нет ни ямбов, ни анапестов, так как нет единиц регулярной повторности, позволяющих говорить о стопах.

Иногда в подобных случаях утверждают, будто аналогией такого иррегулярного чередования разных стоп в стихе могут служить так называемые «логаэдические размеры» античной метрики (*333*, 156). Однако в разностопных «логаэдах» мы всегда имеем дело с регулярным чередованием разных стоп, повторяющимся по известной модели из стиха в стих (как в асклепиадовых стихах) или из строфы в строфу (как в сапфических строфах). К стиху, основанному на принципе равносложности, в котором отсутствует подобная регулярность в расположении ударений, термин «логаэдический» неприменим, как и счет по стопам вообще: он является стихом силлабическим, а не силлабо-тоническим.

Вопрос о слоговом равенстве («изосиллабизме») в тюркском народном стихе также требует уточнения.

З. Ахметов систематизировал ряд случаев видимой неравносложности, объясняемых фонетически факультативной элизией слабых (сверхкратких) слогов и явлением зияния. Приведем его примеры для семисложного стиха (жыра) (*33*, 27—37).

1. Элизия в зиянии (при столкновении гласных). Ср. қызд(ы) ос(ы) елге берелік. . . («Козы-Корпеш»). Такая элизия обычна в случаях, когда словосочетание образует грамматическое целое:

Не қыларым біл(а)-алмай,
Олейін десем өл(е)-алмай,
Өз жанымды қый(а)-алмай. . .
(«Алпамыс»)

Однако возможны случаи, требующие с точки зрения принципа равносложности сохранения гласного в зиянии. Ср. «Алпамыс»: ұйқы алып денесін. . .; «Кобланды»: Басқа ә йел болғанда и др.

2. Отпадение слабого неударного начального гласного (ы, і) перед р, л. «Алпамыс»: Құйрықтан алып (ы) л а қ т ы р д ы; «Қыз-Жибек»: (ы) р а с ы н д ы айтшы, Жібек-жан и др. Однако возможны дублеты в зависимости от общего числа слогов в стихе: л а қ т ы р у — ы л а қ т ы р у, л а й ы қ — ы л а й ы қ, р а х а т — ы р а х а т и др.

3. Выпадение слабого неударного гласного (сверхкраткого і, ы) внутри слова. «Камбар-батыр»: Мақтаун е с т і п б і л г е л і. Однако и здесь может быть использован полный фонетический вариант, соответствующий требуемому числу слогов. Ср. «Алпамыс»: Алпамысты е с і т і п. Следовательно, возможны факультативные дублетные формы: е с і т і п — е с т і п, а ш ы н а — а ш н а, а д ы р а — а д р а, т о п ы р а қ — т о п р а қ, т ә ң і р і — т ә ң р і и ряд других. (Вопроса о том, какая из этих форм является с диахронической точки зрения исходной или основной, мы, как и автор статьи, не касаемся).

Более принципиальное значение, чем эти наблюдения над использованием фонетических вариантов слова, имеет то обстоятельство, что устный народный силлабический стих, в частности стих эпический, никогда не достигает полной равносложности: изосиллабизм в таком стихе обычно имеет лишь приблизительный характер. Короткий эпический стих (*жыр*) в своих наиболее регулярных формах является стихом семи- или восьмисложным. К. Рысалиев (как до него и Т. Ковальский) справедливо рассматривает «семи-восьмисложный размер» как «единую стиховую форму» (*304*, 45). По-видимому, явление это связано с приблизительным характером восприятия изосиллабизма вообще. Но в эпическом жыре можно наблюдать и еще более короткие, как и более длинные стихи (в 9—10—11 слогов), и чем архаичнее стих, тем он менее равносложен. В «Манасе» значительные отклонения от принципа равносложности встречаются, например, гораздо чаще, чем в казахских исторических «былинах». Ср. в записи В. Радлова («Бок-Мурун», стр. 607—612):

Боқ Мурундаі төрönун (7)
көнў чöгöт болбоібу? (7)
барсын қонур салқын кўс-мінăн (9)
kelcін чымын учқан ала чалбыр jас-мінăн, (13)
jақшысы kelcін терiлiп, (8)
jаманы қалсын терігіп. . . (8)

При этом, однако, концовка всюду остается трехсложной, подчеркивая метрическое единство и сопоставимость стихов.

Неполная равносложность характерна и у других народов для ранних ступеней развития силлабического стиха (в особенности устного народного, в частности эпического): для французского, испанского, старопольского (*491*, 28) и др. Р. Менендес Пидаль, уделивший этому вопросу специальное внимание, считает неравносложный стих староиспанской «Песни о Сиде» свидетельством этой древнейшей французской и испанской эпической традиции (*552*, 164, 374—376; *551*, 471—473; *235*, 152—158). Отметим в этой связи, что и классическая итальянская поэзия, с ее условной элизией гласных в зиянии, фактически является лишь приблизительно равносложной. Ср. сонет Петрарки: Voi ch'ascoltate ⌣ in rime sparse ⌣ il suono. . . То же относится и к французской поэзии с установившейся в современном произношении (даже в приподнятой театральной декламации классических трагедий) широкой факультативностью реализации «немого е» (e muet) на конце слова [3] — явление, в значительной степени подготовившее развитие французского «верлибризма» (свободного стиха).

---

[3] Согласно экспериментальным исследованиям Жоржа Лота (которые некоторыми оспариваются), французский классический александрийский стих имеет в чтении фактически от 9 до 14 слогов (в том числе в исполнении таких мастеров, как Коклен и Сара Бернар). См. *545*; *561*.

По отношению к устной поэзии тюркских народов вопрос этот требует также не только фонетического, но и исторического освещения. Как известно, существует два типа тюркского эпического стиха: короткий — в 7—8 и длинный — в 11 (10—12) слогов (у казахов «жыр» и «өлен»), различаемых, по крайней мере частично, по жанровым функциям. Ф. Е. Корш высказал мнение, что длинный стих — более позднего происхождения и развился из короткого путем удвоения его первой (четырехсложной) части (по типу 4+3 > 4+4+3) (*206*, 152—155, 162). Объяснение это имеет, разумеется, чисто умозрительный характер, что не снимает вопроса об относительной древности обоих типов в эпической поэзии.

Действительно, в казахском эпосе в качестве героического стиха употребляется короткий семи-восьмисложный жыр: длинным стихом пользуются хотя относительно древние, но типологически более поздние семейно-бытовые поэмы («Козы-Корпеш», «Кыз-Жибек»), а также немногие модернизированные в стилистическом отношении редакции героического эпоса.[4] Всецело господствует одиннадцатисложный стих в строфических по своей форме образцах книжного эпоса («кысса»), как, например, «Хемра» или «Сейпуль-Мелик» в записях В. В. Радлова (*296*, т. III). Здесь, однако, не исключается возможность влияния арабско-персидских образцов (*535*, 22—24).

В архаическом по содержанию и стиховой форме «Манасе», как и в большинстве произведений киргизского «малого эпоса», употребляется короткий стих. В узбекском «Алпамыше» Фазила Юлдашева господствует одиннадцатисложник, но форму короткого стиха сохранили картины скачки героя через степь, изображения боев и некоторые другие традиционные по содержанию и манере отрывки, что позволяет заключить об исконном и более древнем характере этой формы.

Однако рассмотрение наиболее архаических типов тюркского эпического стиха в богатырских сказках народов Южной Сибири и в средневековых записях огузского героического эпоса в «Книге моего деда Коркута» (см. выше, стр. 618) подсказывает мысль, не явились ли оба типа тюркского эпического стиха нашего времени, короткий и длинный, результатом более поздней дифференциации древнего стиха с более широким диапазоном колебаний в числе слогов, причем в процессе этой дифференциации «жыр» стал по преимуществу формой героического эпоса, а «өлен» — лирических четверостиший и находящейся под их влиянием семейно-бытовой эпической повести любовного содержания (так по крайней мере в казахской народно-поэтической традиции).

---

[4] Ср. *409*, т. 2, поэмы «Аркалык-батыр» (запись 1958 г.), частично «Доган-батыр» (издавался с 1903 по 1915 г. несколько раз как «кысса»), отдельные пассажи «Камбар-батыра» в версии А. Диваева и др.

В специальной работе, посвященной древнетюркскому эпическому стиху (*157*), я попытался показать, что основой ритмизации устного народного эпического стиха служил первоначально не принцип изосиллабизма, а ритмико-синтаксический параллелизм при относительно свободном счете слогов. Выводы эти опираются на сопоставление стиховой формы богатырских сказок тюркских народов Южной и Восточной Сибири (алтайцев, шорцев, хакасов, тувинцев, якутов) со стихотворными партиями «Книги Коркута», выделенными в тексте с помощью технического термина *сойламак* — 'говорить стихами, петь' (*сой сойламак* — 'спеть песню', см. выше, стр. 616).

В отношении «Книги Коркута» необходима оговорка. Можно было бы высказать предположение, что неравносложность стихотворных партий является здесь результатом позднейшего искажения устного текста, его прозаического письменного переложения. Однако сопоставление ряда фактов заставляет думать, что составитель книги относился к воспроизводимому им устному эпическому тексту как к священному «преданию отцов» и в основном правильно передал особенности его поэтической формы, полностью укладывающиеся в реконструированную нами общую картину развития древнетюркского эпического стиха.

Ритмико-синтаксический параллелизм лежит в основе стиховой формы у многих народов (финно-угорских, монгольских и тунгусо-маньчжурских, в древнесемитической поэзии, например, parallelismus membrorum ветхозаветных псалмов и др.). Повсеместно распространены народные четверостишия, универсальный жанр, построенный на открытом А. Н. Веселовским «психологическом параллелизме» между явлениями природы и душевными переживаниями человека или событиями его жизни (*87*, 134—144). В сравнительно-типологической и генетической перспективе это древнейший жанр любовной лирики вообще. А. Н. Веселовский и его школа (В. Ф. Шишмарев, А. А. Смирнов и др.) искали в этих четверостишиях народные истоки средневековой рыцарской любовной поэзии провансальских трубадуров и немецких миннезингеров; традиционный «природный зачин» у тех и других свидетельствовал об этих связях.

Аналогичную точку зрения на происхождение средневековой любовной лирики отстаивал в новейшее время Т. Фрингс (Лейпциг): в четверостишиях указанного типа он усматривал «основной слой народной любовной лирики в мировой литературе» (*503*, 6; *506*). О большой исторической древности этого жанра свидетельствует древнеегипетское любовное двустишие (или четверостишие), записанное на папирусе в середине II тысячелетия до н. э., которым Фрингс открывает свое собрание:

Когда ветер приходит, он стремится к сикоморе,
Когда ты приходишь, ты стремишься ко мне.

С ним можно сопоставить примеры из «Шорского фольклора» Н. П. Дыренковой (*133*, 359, № 117).

ćasqï kŏges ***köglĕnde*** (7)
Весенняя кукушка *когда кукует*,
p a r č e n[a] ağaška **p**ür *šïqča*; (8)
В с е[a] на деревьях листья *распускаются*:
kölengen qïstï **k**örgende (8)
Любимую девушку *когда увидит*,
p a r č e n[a] sāğïs *čarïrča*. (7)
В с е[a] мысли *просветляются*.
(№ 117)

q a n č e[a] ağaš men[b] ***kestim***,
С к о л ь к о[a] деревьев я[b] *рубил*,
q u z u q t a ŋ[c] **q** a d ï ğ d ï[d] ***kespedim***;
К е д р а[c] т в е р ж е[d] *не рубил*
q a n č e[a] qïstar m e n[b] ***körd'im***,
С к о л ь к о[a] девиц я[b] *видел*,
s e n e ŋ[c] a r t ï q t ï[d] ***körbedim***.
Т е б я[c] лучше[d] *не видел*.
(№ 121)

Из собрания Веселовского, содержащего большое число образцов современного фольклора романских, германских, славянских, балтийских и ряда восточных народов, ограничимся следующими примерами.

1. Зеленая березонька,
   Чему бела, не зелена?
   Красна дзевочка,
   Чему смутна, не весела?
2. Ой, тонкая хмелиночка
   На тин повилася,
   Молодая дівчинонька
   В козака вдалася.
3. Франц.:
   Quant on veut cueillir les roses,
   Il faut attendre le printemps,
   Quant on veut aimer les filles,
   Il faut qu'elles aient seize ans и др.

Сравнение обширного материала таких примеров показывает, что в зависимости от степени последовательности параллелизма появляется приблизительная равносложность синтаксических рядов, не исключающая отдельных отклонений (например, 1, 1—3). С другой стороны, от характера языка (особенностей морфологического строя и акцентуации) зависит наличие или отсутствие в конце стиха более или менее полных рифмовых созвучий (б е р е з о н ь к а : д з е в о ч к а; з е л е н а : в е с е л а; х м е л и н о ч к а : д і в ч и н о н ь к а), иногда даже точных рифм, основанных на морфологическом параллелизме (п о в и л а с я : в д а л а с я), а иногда и подсказанных влиянием одновременно существующей песни литературного происхождения (p r i n t e m p s : a n s).

Поскольку в лирических строфах тенденция к ритмизации словесного материала всегда связана с музыкальным исполнением, с ритмом песни, а иногда и пляски, сопровождающей песню, контрольным материалом для вопроса об организующей роли параллелизма в генезисе и структуре народного стиха могут служить народные пословицы и загадки, лишенные подобного музыкального сопровождения. Приведем несколько примеров из записей тюркского фольклора (*133*, 348—349, 350—351).

Пословицы

№ 3 pay kiźiniŋ[a] małï[b] ölең ***ottarča***, (11)
Богатого человека[a] скот[b] траву *ест*,
čoq kiźiniŋ[a] **mał**ï[b] tōbəraq *čałğarča*. (12)
Бедного человека[a] скот[b] землю *лижет*.
№ 4 šalčaqqa[a] **pass**aŋ[b] čoł ***połar***, (8)
В лужу[a] если ступишь,[b] след *будет*,
payğa[a] **par**zaŋ[b] mał ***połar***. (7)
За богача[a] если выйдешь[b], скот *будет*.

Загадки

№ 1 **tag**ğa[a] **šï**qsa[b] ***t***āłbas, (6)
На гору[a] если поднимется[b], *не устанет*,
suğa[a] kirze[b] *suqsabas*. (7)
В воду[a] если войдет[b], *пить не захочет*.
(=Лыжи)
№ 4 **q**aya sō ***qïttïr-qattïr***, (7)
Скалы зад *дрожит-трепещет*,
qāyïš čügen ***čïttïr-čattïr***. (8)
Ременная узда *светится-блестит*.
(=Шаманский бубен)

Стих пословиц и загадок не песенный, а говорной, иными словами, исключается возможность регулирующего воздействия напева. Однако и эти жанры в ряде случаев (не всегда!) обнаруживают двучленную структуру: в пословицах смысловой параллелизм обычно построен на контрастном сопоставлении, в загадках — на перечислении свойств подразумеваемого предмета.

Особенностью тюркских (агглютинирующих) языков (по сравнению, например, с русским, французским или с языком ветхозаветных псалмов) является то, что такого рода ритмико-синтаксический параллелизм неизбежно порождает грамматическую рифму (созвучность тождественных конечных аффиксов). Чем ближе лексический и грамматический параллелизм между двумя строками, тем неизбежнее рифма. Если, как это часто бывает в тюркском эпосе, стих состоит из трех ритмических групп, синтаксически параллельных (например, именное определение+существительное-подлежащее+глагольное сказуемое или существительное-подлежащее+именное дополнение+глагольное сказуемое и т. п.), то результатом параллелизма будут три грамматические рифмы, начальная, срединная и конечная. Конечная рифма при этом так же мало обязательна, как две другие, но она легче

всего может стать нормой, так как она маркирует конец смыслового и фонетического ряда.

Явление это исследовал Т. Ковальский на примере четверостиший, организованных, как он это называет, по принципу «дихотомической структуры» (двучленности) (*535*, 40—52). Жанр этот широко представлен у всех тюркоязычных народов.[5] Только в шестом разделе своей книги Ковальский касается стиха эпического — на материале богатырских сказок приалтайских народов (там же, 129—151). При этом он пытается и в эпосе найти «дихотомическое» членение, выделить четверостишия и двустишия, объединенные двучленным параллелизмом наподобие лирических строф. В этой своей части положения Ковальского не могут быть признаны правильными. Как я пытался показать, изначальной структурной формой древнетюркского народного эпического стиха является не двучленная строфа, а то, что я назвал эпической т и р а д о й (или строфемой), т. е. цепочка стихов неопределенной длины, объединенная параллелизмом (отнюдь не обязательно двучленным, часто многочленным) и в результате этого параллелизма одинаковыми созвучиями в конце параллельных ритмических отрезков стиха. Тирада является общей структурной формой эпоса у тюркских народов Южной Сибири, в стихотворных партиях средневекового огузского эпоса «Китаб-и Коркут», в киргизском «Манасе», казахских жырах, в узбекском «Алпамыше» и в других произведениях героического эпоса тюркоязычных народов. Такие цепочки стихов соответствуют вообще поступательному движению эпического рассказа у многих народов: мы находим их в гекзаметрах гомеровского эпоса (со строгой метрической формой, но без рифмы), в эпосе древних германских народов (в соединении с аллитерацией), в русских былинах (с элементами параллелизма и эмбриональной грамматической рифмой) (*158*, 263—296); в стихах французского и испанского героического эпоса (равносложных или близких к равносложным, объединенных сквозными ассонансами конечных гласных — «laisses monorimes») и т. д. Особенности языка и поэтической традиции определяют специфические национальные различия этой структурной формы эпического повествования.

Р и ф м а в тюркском эпосе, как и в лирических четверостишиях, *является непроизвольным результатом грамматического* параллелизма окончаний и может в принципе стоять в разных местах стиха (н а ч а л ь н а я, с р е д и н н а я, к о н е ч н а я); первоначально она вообще не имеет обязательного и регулярного характера, лишь постепенно приобретая самостоятельное композиционное значение в конечной позиции.

---

[5] Многочисленные примеры см. в «Образцах» В. В. Радлова, которые были главным источником для Ковальского, а также в других фольклорных изданиях. Ср. анализ тюркского материала (*157*, 4).

Поскольку в основе этой грамматической рифмы лежит тождество аффиксов, она может в соответствии с особенностями тюркских языков объединять фонетически (и фонологически) разгласные, связанные между собою сингармоническими отношениями; при сингармонизме палатальном: а — ä, ы — и, о — у — ÿ, при сингармонизме лабиальном (например, в киргизском языке): а — о, е — ö, і — ÿ и некоторые другие. Ср., например, в киргизском «Манасе» («Бок-Мурун», по записи В. Радлова, стр. 160 сл.): інісі : баласы; беріптір : қалыптыр; тасмандаі : кетмändäі; кеігändä : аітқанда : чыкқанда; или кетпäгän : öтпöгön; төкÿтÿп : салдырып; екändä : мінгändä : jÿргöндö; салыптыр : болуптур : бÿтÿптÿр : қалыптыр : кетіптір и др.; в казахском «Камбаре» (стр. 14 и сл.): женелді : боялды; қандырып : секіртіп : ырғытып : кергітіп : ұркітіп; таңындай : көзіндей : безіндей и др.; ср. также в турецкой версии «Кёроглы» (строфическая форма): Erenler : yollar; išini : bašini; saldïrïr : doldurur : öldürür и др. (*557*, 36 сл.; записано у турок в Болгарии).

Такую рифму с фонетической точки зрения можно назвать, пользуясь русской терминологией, «приблизительной». С точки зрения функциональной это будет рифма «фономорфологическая». Ближайшей аналогией к ней является традиционно принятое в русском стихе сочетание в рифме парных фонем **и** : **ы** под ударением. Ср. *забыли* : *любили*, *забыт* : *убит* (но также и без грамматического параллелизма — могила : забыла, любим : дым и др.) (*158*, 131—133).

Впрочем, русский термин «приблизительная рифма» был бы неправильным в применении к тюркскому народному стиху, если считать такую приблизительную рифму «б е д н о й», не учитывая ее объема в целом (*32*, 131—140; *35*, 9—17). В русском и западном литературном стихе, в особенности классическом, под рифмой традиционно понимают совпадение звуков в стихе начиная с последнего ударного гласного, в соответствии с чем рифмы могут быть мужские (воз : роз), женские (руки : звуки) или дактилические (назначенный : схваченный). С этой европейской точки зрения в тюркских стихах, где ударение нормальным образом лежит на последнем слоге, рифмы бывают только мужские. Следовательно, в цепочках стихов, объединенных аффиксом **-ді/-ды** или **-ін/-ын**, совпадения подобных аффиксов на конце стихотворных строчек было бы, при всей «бедности» созвучия, вполне достаточно (с европейской точки зрения) для точной рифмы. Подобные случаи действительно встречаются, например, інісі : баласы, төкÿтÿп : салдырып в приведенных примерах («Манас»), но они крайне редки. Поскольку, с одной стороны, ударение (тонический принцип) не играет в тюркском стихе определяющей роли, а с другой — рифма в народном стихе является результатом параллелизма, наблюдается общая тенденция к расширенной рифме, к тому, чтобы рифмовать не только последний («ударный») слог, а два или три слога,

т. е. не один аффикс, а целую одинаковую группу аффиксов, в пределе — все последнее трехсложное слово (клаузулу). Такая рифма по принятой в русской метрике терминологии является глубокой, хотя при этом в разной степени точной (сингармоническое варьирование гласных+различия в согласных). Ср., например: мін+гän+дä : jўр+гön+дö, бер+ін+тір : қал+ып+тыр («Манас»); таң+ын+дай : көз+ін+дей («Камбар»); с захватом корневого элемента: кет+пä+гän : öт+пö+гön; тер+іл+іп : тер+іг+іп («Манас»); көз+ін+дей : без+ін+дей («Камбар») и др.

Как типологическую аналогию такому расширению рифмового созвучия в рамках клаузулы (обычно трехсложной) можно привести развитие эмбриональной рифмы в русских былинах. Механизм этого развития в обоих случаях одинаковый и подсказывается принципом параллелизма. Учитывая двухударный характер «дактилической» (в редких случаях «гипердактилической») клаузулы в русском былинном стихе (Молодóй Вольгá ||Святослáвговичь. . .), можно считать и здесь достаточным (с точки зрения требований к «мужской» рифме классической поэзии) тождество последнего ударного гласного: Мýромля : Карачáрова, мóлодцу : богáтырю. Но обычно смысловой и ритмико-синтаксический параллелизм ведет к дальнейшему расширению созвучной части концовки. Ср. рифмы двусложные: заколóделà : замурáвелà, хлеба кýшатѝ : пообéдатѝ; с захватом опорной согласной — обручáласѝ : поклонúласѝ. Трехсложная рифма становится точной в обычном смысле — кýшаю : слýшаю, богáтая : проклятая. Но обширный размер русских слов допускает и четырехсложную рифму, выходящую за границу клаузулы, обычно с одинаковым префиксом в рифмующих словах (морфологический параллелизм), но со звуковыми отклонениями внутри слова как в соответствующих тюркских примерах: призадýмалàсь : призаслýхалàсь, перескáкивàл : перемáхивàл, придвéрничкѝ : приворóтничкѝ.[6]

При полном тождестве рифмующих между собою стиховых концовок (или соответствующих ритмических отрезков стиха) рифма обращается в лексический повтор.

Ритмико-синтаксический параллелизм как принцип композиционной структуры допускает словесное повторение, как эквивалент рифмы, слов, одинаковых по своей синтаксической функции и морфологической структуре (например, по уже указанному типу: именное определение+существительное-подлежащее+глагольное сказуемое). При этом чем архаичнее поэтический стиль, тем чаще в нем такие повторения. Рифма представляет как бы частный случай повторения и, ве-

[6] Глубокие рифмы, частично неточные, — характерное явление новейшей поэзии. Наиболее известный пример в русской поэзии — стихотворения В. Маяковского.

роятно, развилась из повторения. Соответственно этому и в качестве стиховой клаузулы повторения (вместо рифм) в таком архаическом стиле очень обычны. См., например, отрывок из шорской богатырской сказки «Кан-Кес», цитированный ранее (*157*, 19--20):

Ст. 9 . . . aq mal *turğan*
. . . белый скот *стоял*
ст. 12 . . . *altïn* örge *turğan*
. . . *золотой* дворец *стоял*
ст. 14 . . . *altïn* šarčin *turğan*
. . . *золотая* коновязь *стояла*
ст. 16 . . . čegren ot *turğan*
. . . игреневый конь *стоял*. . .

Очень часто такие повторения служат концовками в «Манасе», чередуясь с грамматическими рифмами или со стихами без конечной рифмы. Ср. «Рождение Манаса» в записи В. Радлова (*296*, т. V, 2, ст. 23—38 — стиховые клаузулы): Ст. 23 . . .*jap болсо*! 24 . . .курсағына, 25 . . .б а р *болсо*! 26 . . .бұдурсам! 27 . . .тұдурсам! 28 . . .*көк* көпүч, 29 . . .*jегәндәі*, 30 . . .*көк* чапан, 31 . . .*jегәндәі*, 32 . . .тешік там, 33 . . .*jегәндәі*, 34 . . .кұ наіза, 35 . . .*jегәндәі*, 36 . . .к о і б о ғ о н, 37 . . .т о і б о ғ о н, 38 . . .*jегәндәі* (грамматические рифмы — ст. 26 : 27, 36 : 37; повторения с предшествующей рифмой — ст. 23 : 25; повторение всей клаузулы — ст. 29, 31, 33, 38; синтаксический параллелизм с повторением первой части клаузулы — ст. 28, 30; без повторения — ст. 32; повторения выделены *курсивом*, рифмы — р а з р я д к о й).

Среди этого разнообразия нерегулярных типов параллелизма, повторений и рифм в конце стихового ряда часто встречаются повторения некоторых в широком смысле служебных слов — глаголов, наречий, послелогов, — образующих вместе с предшествующим значащим словом, которое обычно (но не всегда) рифмуется, составную стиховую клаузулу. Ср. в приведенном примере из «Манаса»: j а р *болсо* ‘другом будь’ : б а р *болсо* ‘здоровым будь’. Часто в таком положении стоят формы глагола *быть* : *болған*, *болды* ‘был’, *болса* ‘был бы’ и т. п.; другие вспомогательные глаголы: *әді*, *экән*, *тур*, *келді*, *алып* и т. д.; *бар* ‘имеется’, *joқ* (*жоқ*) ‘нет’ (‘не имеется’), *сон* ‘после’, *мінән* (*білән*) ‘вместе’ и ряд других. Ср. казах.: бай *болған* ‘баем был’ : кан *болған* ‘ханом был’ (без рифмы), но также с рифмой — б а й *болған* : с а й *болған* ‘скот (у него) был’; к і с і *жоқ* ‘человека нет’ : і с і *жоқ* ‘дела нет’ (ср. кирг. «Манас»: ч ө р ө *joқ* ‘соратника нет’ : т ө р ө *joқ* ‘родича нет’); ж а с ы *бар* ‘возраст его был’ : б а с ы *бар* ‘голова его была’; б і л г е н *соң* ‘(когда) узнал после’ : к ө р г е н *соң* ‘(когда) увидел после’ и т. д. Особенно часто в такой позиции употребляется глагол *деп* ‘сказав’, ‘подумав’, *деді*, *деіт* ‘сказал’, ‘подумал’, объединяющий целые цепочки стихов

(речь героя или внутренний монолог). См. «Камбар» (*428*, т. 2, 31—32, ст. 879—894):

Ақтөс тазы мен, — *дейді*,
Белогрудая гончая — я, — *молвил*,
Қара төбет сен, — *дейді*,
Черный пес — ты, — *молвил*,
Таласқаның, қыз, — *дейді*,
Оспариваешь девушку, — *молвил*,
Он мың лөшкер палуанға
Против десяти тысяч силачей-воинов
Бола алмассың тең, — *дейді*,
Не выстоишь ты, — *молвил*,
Ақ суңқар құс мен, — *дейді*,
Белый сокол — я, — *молвил*,
Құладын құс сен, — *дейді*. . .
Сизый ястреб — ты, — *молвил*. . . и т. д.

(12)

Можно обозначить составную рифму такого рода, состоящую из повторяющегося второго слова и рифмующего первого, термином классической арабско-персидской поэзии *редиф*. Однако мы имеем дело в тюркской народной поэзии с явлением автохтонным, развившимся спонтанно из того же общего принципа параллелизма и повторения. По сравнению с классическим редифом такая составная рифма в устной поэзии тюркских народов ограничена традиционным, относительно узким кругом «служебных» слов. То обстоятельство, что одни и те же слова употребляются в одинаковой функции в эпическом стихе всех тюркских народов, выработавших метрическую форму жыра и трехсложное окончание (киргизов, казахов, каракалпаков, узбеков), заставляет считать это явление относительно древним, вероятно, общим наследием этих народов. В более позднем романическом эпосе и народных романах редиф имеет совсем иной характер, подсказывающий мысль о его литературном происхождении. Ср., например, в сочетании со строфической формой и одиннадцатисложным стихом в лирических партиях (песнях) героев в «Равшане» узбекского сказителя Эргаша Джуманбулбуль-оглы, одном из наиболее поздних и стилистически «украшенных» дастанов цикла «Кёроглы»:

Баримизни к ў р и б *ётир бир йигит.*
Всех нас в и д и т *один джигит.*
Колин гулга к и р и б *ётир бир йигит.*
В густых цветах с п р я т а л с я *один джигит.*
Бир одам ётибди боғнинг ичида,
Какой-то человек расположился в саду,
Гулларингдан т е р и б *ётир бир йигит.*
Цветы твои с р ы в а е т *один джигит.*

(*461*, 89).

Наличие словесных повторов в общих рамках ритмико-синтаксического параллелизма объясняет, по-видимому, и происхождение аллитерации, которая, как известно, является одним из от-

личительных признаков древнетюркского народного стиха, в частности эпического. Аллитерация может быть по своему расположению «вертикальной» или «горизонтальной»: она объединяет ряд последовательных стихов (в таких случаях чаще всего, но не всегда, она имеет анафорический характер начальной рифмы) либо связывает между собою слова внутри стиха. Оба принципа нередко перекрещиваются. От аллитерации германской тюркская (как и монгольская) отличается своим нерегулярным характером. В древнегерманском акцентном стихе, имеющем четыре сильных ударения, по два на каждое полустишие, аллитерация обязательна: она связывает первое ударение второго полустишия с одним или обоими первого. Ср. «Песнь о Хильдебранте» (VIII в.):

Hiltibrant enti Hádubrant ‖ untar hérium twém
Хильдебрант и Хадубрант между двух дружин
Súnufâtarungo ‖ iro sáro ríhtun. . .
Сын с отцом свои панцири изготовили.

В тюркском и монгольском стихе аллитерация, даже массовидная, не прикреплена к определенному месту стиха и, следовательно, столь же необязательна, как и рифма.

Аллитерация развивается из повторения слов на параллельных местах стиха, как это особенно очевидно в анафорической позиции, причем повторение может быть либо полным, либо с вариацией грамматической формы слова (так называемая figura etymologica, широко распространенная в архаическом стихе у многих народов как прием подхватывания с вариацией) (*586*, т. 2, 41—46). Это положение подтверждается следующими двумя обстоятельствами: 1) начальная аллитерация нередко чередуется с повторениями на параллельных местах стиха (как и рифма); широко распространена, как в этой позиции, так и при горизонтальной аллитерации «этимологическая фигура»; 2) аллитерирует обычно не только начальный согласный слова (как в германском стихе), но также последующий гласный или более обширная группа согласных в пределах начального слога или слова — явление, в известной мере аналогичное «глубоким» рифмам в конце стиха, охватывающим конечное слово (клаузулу).

Связь между словесными повторениями и аллитерацией могут иллюстрировать следующие примеры.

Традиционный зачин шорской богатырской сказки «Кан-Мерген» (*133*, 80—83, № 12, ст. 1—9):

Purun, *purun* **pol**ğan *poltur*— (8)
Давным-давно это было —
amdyğunuŋ ā**l**y**n**d**a** (7)
Нынешнего прежде
*purun*ğ**u**nuŋ s**ō**n**d**a, (6)
Бывшего после,
q**a**ł**a**q-p**a** *čer* p**ö**l**ú**p, (6)
Мешалкой земля разделена была когда,
q**a**m**y**š-p**a** suğ *pöler šende*, (8)

Ковшом вода разделена была когда,
čer **p** ü d ü š ü p, (4)
Земля нагромоздилась когда,
*čer*sil qaḃašar *šende*, (7)
Сквозь землю влага пробивалась когда,
čer čyrtyła ağaš öščatqan šende, (11)
Земля разрывалась, дерево вырастало когда,
ağaš čyrtəła pär öščatqan šende (11)
Дерево расщеплялось, лист вырастал когда . . .

Повторяются *purun* (2), с этимологической вариацией *purunğunuŋ*; *poł-* с вариациями: *połgan*, *połtur*; *pölüp*, *pöler*; *čer* (3) с вариациями *čer*sil, *čyrtuła* (2); *ağaš* (2); *öščatqan* (2); *šende* (4). Встречаются нерегулярные грамматические рифмы: внешние — a l y n d a : s ō n d a : š e n d e; p ö l ü p : p ü d ü š ü p; внутренние — q a ł a q-p a : q a m y š-p a. Аллитерируют **p**-, **qa**-, **č**-.

Отрывок из «Манаса» («Приход Алмамбета», в записи В. Радлова, ст. 47—54):

Тарс эткäн-мінäн бір атқан,
Со звоном (из луков) стреляя,
*тарс*ылдатып қол жүрсүн!
Звеня войско пусть выступит!
күрс эткäн-мінäн бір атқан,
С криком (из луков) стреляя,
*күрс*ўлдöтўп *el* көшсўн!
Крича народ пусть двинется!
қызыл чоқтў Ойроттун
Красно-огненных Ойротов
el четінä баралы!
В пределы народа пусть мы двинемся!
*mil*ді қарман алалы,
Языка (лазутчика) пусть мы захватим,
Til дäн *mil*ін сурайлы!
От лазутчика слово (язык) пусть спросим!

В этом примере рядом с обычными повторениями на параллельных местах и более обильными конечными рифмами наличествует большое число этимологических вариаций: *тарс* — *тарс*ылдатып, *күрс* — *күрс*ўлдöтўп, *til*gi — *til*дäн — *mil*ін.

Таким образом, с точки зрения как генетической, так и функциональной звуковой повтор (аллитерация или рифма) может рассматриваться как эквивалент или замена (рудимент) словесного повторения.

Объяснение широкого развития, которое принцип аллитерации получил в тюркском стихосложении, в особенности в его архаических формах, представляет известные трудности.

Обычно аллитерация закрепляется как структурный элемент стиха в языках, где ударение падает на первый слог, т. е. где этот слог является фонетически сильным (в языках германских, древнеирландском, пралатинском, финских, монгольских). Если же сильное словесное ударение стоит внутри слова, то с первым слогом в динамическом отношении конкурирует ударный внутрен-

ний слог. Это обстоятельство препятствует, например, систематическому использованию аллитерации в русском стихе. Об этом наглядно свидетельствуют неудачные опыты К. Бальмонта:

Вечер. Взморье. Вздохи ветра.
Величавый возглас волн. . .

Чтобы аллитерировали согласные в первом слоге, на который падало бы ударение, поэту пришлось написать стихотворение хореями, механически разрубленными по стопам словоразделами перед каждым ударным слогом. Многосложное слово в е л и ч á в ы й при этом выпало из звуковой системы: по идее поэта оно должно аллитерировать на в-, между тем на самом деле стоящее внутри слова перед ударением -ч- является более сильным.

Высказывалось мнение (в числе других — таким авторитетнейшим алтаистом, как акад. Б. Я. Владимирцов), будто система аллитераций восходит в современных тюркских языках к «пратюркскому», когда, как подсказывает сравнение с другими алтайскими языками (прежде всего с монгольским), ударение, по-видимому, падало на первый слог (*98*, 112). Однако объяснение это не убеждает. Если бы в историческую пору существования тюркских языков аллитерация была в них явлением только пережиточным, находящимся в противоречии с их современным фонетическим строем (т. е. с конечным ударением), она не могла бы удержаться в устном народном стихе и быстро сошла бы на нет, поскольку не была связана ни с какой традиционной регулярной моделью, а употреблялась свободно и без всяких фиксированных правил, т. е. на слух.

Здесь не место, и автор не считает себя достаточно компетентным, чтобы поставить в связи с проблемой аллитерации сложный и дискуссионный вопрос о природе и месте ударения в тюркских языках, в частности об ударности и фонетическом весе начального слога по сравнению с конечным, о вторичном или эмфатическом ударении на этом слоге. Споры по этим вопросам (*515*, 375—390; *563*, 199—216; *600*, 220—242; *187*, 11—22; *5*), вероятно, справедливо резюмирует А. М. Щербак, когда он пишет: «Высказывания тюркологов часто противоречивы. . . делаются прямо противоположные заключения. Очевидно, это объясняется тем, что ударение в тюркских языках является недостаточно выраженным и слабо централизующим. Не будет большим преувеличением, если мы скажем, что в слове столько же ударений, сколько слогов, и то, что одно из них более сильное, чем другие, не имеет существенного значения: перемещение более сильного ударения с одного слога на другой практически лишено смыслоразличительной функции» (*383*, 117).

К этому определению, вполне соответствующему сказанному выше об особенностях силлабического стихосложения (стр. 646),

следует прибавить два соображения, говорящих о выделенности первого слога слова в тюркских языках.

1. Отсутствие в этих языках префиксов, стоящих перед начальным (корневым) слогом. В германских языках развитие префиксации явилось одной из внутренних причин распада аллитерации: по правилам древнегерманского стихосложения в случае наличия префикса аллитерирует не начальная согласная, а опорная корневого (ударного) слога. Ср. в англосаксонской поэме «Беовульф» ст. 775: séarothoncum besmíthod || thāer fram sýlle ābēag; ст. 780: lístum tolúcan || nymthe liges faethm и др. Может быть, не случайно именно в скандинавских языках, где префиксация почти отсутствовала, аллитерационный стих существовал дольше всего.

2. Морфологический вес первого слога как корневого, проявляющийся в законах сингармонизма, которые выделяют начальный слог как фономорфологическое ядро слова.

В недавнее время Герхард Дёрфер выступил с теорией, объясняющей происхождение аллитерации в тюркских языках влиянием языков монгольских (*492*, 862—885).[7] Дёрфер выдвигает два положения в защиту своей теории.

1. Аллитерация будто бы появляется в поэзии тюркских народов только в эпоху монгольского завоевания; в домонгольской литературе, в частности в орхонских надписях, в стихотворных строфах из словаря Махмуда Кашгарского, в «Кудатку Билик» она отсутствует.

2. В настоящее время аллитерация распространена только у тех тюркских народов, которые находились в течение продолжительного времени под монгольским владычеством и испытали сильное влияние монгольской культуры. Дёрфер причисляет к этой группе тюрков Южной Сибири, якутов, казахов и в меньшей степени казанских татар. Отсутствует аллитерация, по мнению автора, у османских турок и в новоуйгурской поэзии, т. е. у тех народов, которые не испытали на себе монгольского воздействия или благодаря влиянию мусульманства сохранили духовную независимость от культуры монголов.

Теория Дёрфера представляется мне неубедительной как с фактической, так и с принципиальной стороны.

Во-первых, аллитерация наличествует и в орхонских надписях (различным ее формам недавно уделила специальное внимание И. В. Стеблева — *334*, 27—30), и если это явление не играет в них первостепенной роли, то только потому, что надписи эти, вопреки мнению И. В. Стеблевой, написаны не стихами, а прозой. О «Кудатку Билик» в этой связи говорить не приходится, так как это

[7] См. также его рецензию на книгу М. Хамраева (*367*) в «Deutsche Literaturzeitung», Berlin, 1965, H. 1., S. 17—19.

произведение книжной литературы, но строфы из «Словаря» Махмуда Кашгарского, даже цитируемые Дёрфером, в ряде случаев аллитерацию имеют.[8] Например:

Jelkin **b**olup **b**arduqï
Könglüm a**ŋ**ar **b**a**ğ**laju
Qaldïm ärinč **q**a**ðğ**uqa
lšim ubu yïğlaju.

К этому можно было бы присоединить ранние уйгурские (манихейские) тексты, да и фольклорные материалы (пословицы) в Codex Cumanicus вряд ли создались в тот день, когда они были записаны (в XIV в.).

Во-вторых, архаические по своему типу богатырские сказки алтайцев, шорцев, хакасов, тувинцев и якутов, хотя они стали известны только с середины XIX в., в сопоставлении с средневековым огузским героическим эпосом «Книги Коркута» позволяют нам восстановить ту архаическую стихотворную форму, в которой они существовали у тюркских народов, вероятно, задолго до монгольского завоевания XIII в. Рамон Менендес Пидаль неоднократно справедливо указывал, что в отношении произведений устной народной словесности, записанных сравнительно поздно, мы всегда должны считаться с продолжительным периодом «латентного» (скрытого) развития (estado latente) и молчание письменных источников не может служить солидным основанием для датировки (*551*, 78—80; *235*, 102—106). Между тем у в названных народов аллитерация является широко распрост ненной и органической особенностью их стиховой структу То же относится и к огузскому героическому эпосу XV—XVI хотя, по классификации Дёрфера, он был создан тюрками не м голизованными, а находившимися под сильнейшим воздейств ислама.

Последнее обстоятельство позволяет думать, что и на те рии западной (огузской) группы тюркоязычных народов, в вергшихся наибольшему влиянию мусульманской культуры и поэтической литературы, исконная аллитерация была, по-видимому, вытеснена позднейшим воздействием персидско-арабских литературных форм. Однако достаточно перечитать записи османской версии эпоса «Кёроглу», сделанные турецкими фольклористами, чтобы убедиться, что вытеснение это в устной народной поэзии было неполным. Сквозь новые формы рифмованных лирических строф еще проступают аллитерации как дополнительный художественный прием. Ср. среди многочисленных других примеров:

[8] *492*, 861. Добавлю, что стихи, цитируемые Махмудом Кашгарским, не производят впечатления архаичности вследствие наличия в них довольно последовательного счета слогов, рифмы и строфического членения. Во всяком случае строфы героического содержания, приведенные в «Словаре», вряд ли являются отрывками народного эпоса. См. по этому вопросу *474*, 15.

Bujurun ağalar **b**ujurun **b**eyler
Çamlïbelin yaylasïna **ç**ïkïnça. . .
Gönder **g**elsin **G**ül **G**üzeli. . .
Kïlinç **k**abzasïndan **k**anï.

(припев)
и др. (*476*, 218—221)

Сходным образом обстоит дело в народных романах азербайджанских ашугов («Аслы Керем»):

Фələк мəни **бағ**а **бағ**ман еjледи,
Бағман **ағ**лар, **бағ**ча **ағ**лар, күл **ағ**лар
Дост **бағ**ына ахмаз олду **с**уларым,
Сусəн **ағ**лар, **сў**нбўл **ағ**лар, **сел ағ**лар.

(*392*, 30).

Развитие тюркского стиха идет в сторону укрепления конечной рифмы, маркирующей границу стихового ряда как смыслового и ритмико-синтаксического единства, и все большего ограничения употребления рифмы внутренней и аллитерации в качестве приемов структурной организации стиха. Эти два процесса диалектически взаимосвязаны, как указал еще Т. Ковальский (*535*, 28—29) и недавно убедительно обосновал А. М. Щербак (*382*, 142—153).

Сопоставление с иноязычным материалом обнаруживает некоторые общие закономерности развития стиха. В своем известном исследовании, посвященном параллелизму в карело-финской народной эпической поэзии, В. Штейниц справедливо подчеркнул решающее значение стихового параллелизма для «Калевалы» и лежащих в ее основе песен карельского сказителя Архипа Перттунена. «Стиховой параллелизм, т. е. совпадение двух (или нескольких) стихов в смысловом и формальном отношении, — писал В. Штейниц, — представляет важнейшее и наиболее существенное стилистическое средство карело-финской стихотворной народной поэзии» (*587*, 1).

Непосредственным следствием обязательного параллелизма (почти всегда двучленного) является и здесь, в языке тоже агглютинирующего типа, грамматическая рифма, конечная или внутренняя, не имеющая, однако, обязательного характера. Число слогов строго регламентировано метрически — независимо от содержания стихов и их синтаксического строя: каждая строка содержит 8 слогов («силлабический» стих) (*572*). Чрезвычайно часто, но и здесь совершенно нерегулярно, выступает аллитерация (внутренняя или внешняя), поддержанная наличием начального ударения. Ср. пример, который приводит В. Штейниц (*587*, 2):

1. Nyt on neiti ***neuvotinen***.
   Вот должна девушка *совет-получить*,
2. Morsian ***opastaminen***.
   Невеста *наставление-получить*.
3. Kenpä neien ***neuvojaksi***,
   Кто будет девушке *советчиком*,
4. Impyen ***opastajaksi***?
   Невесте *наставником*?

5. O s m o t a r, oleva vaimo,
   О с м о т а р, опытная жена,
6. K a l e v a t a r, kaunis impi. . .
   К а л е в а т а р, прекрасная девушка. . .

Если от этой метрически строгой и канонической формы эпического стиха западнофинских народов обратиться к богатырским сказкам ханты (остяков), представителей другой ветви угро-финской языковой группы, записанным и исследованным тем же автором (*586*), мы найдем в их архаической стиховой структуре более раннюю ступень метрики «Калевалы». Согласно разъяснению В. Штейница, нормальный восьмисложный короткий стих, который автор называет «четырехстопным» (т. е. состоящим из четырех слов — мы предпочли бы и здесь термин «четырехдольный»), фактически допускает амплитуду колебаний от 6 до 10 слогов (там же, Tl. 2, 9). Наряду с этим имеется «шестистопный» (трехчастный) длинный стих, «нормальный» тип которого имеет 12 слогов, с колебаниями от 9 до 15 слогов (там же, 21—22). Как стихообразующий принцип выступает двучленный параллелизм, который развивается из повторения той же строки, с незначительными вариациями одного, самое большее двух слов. Автор приводит следующие примеры, взятые из опубликованных им текстов богатырских сказок (там же, 31—39).

А. Параллельные двустишия (тип *aa*):

šūkŋ ńirpə ār *Χūjem*, (7)
С рваными башмаками многие *мужчины-мои*
šūkŋ šaχpə ār *pēŋem*. (7)
С рваными одеждами многие *женщины-мои*.

В. Альтернирующие двустишия (тип *ab*, *ab*):

jētə jištə nūpten ōtəŋ (8)
Предназначенный срок жизни
jēt āt *jišiγijtten*, (6)
Впредь *ты должен назначить*,
jētə ūttə nūpten ōtəŋ (8)
Предначертанный срок жизни
jēt ātə *χanšiγijtten*. (7)
Впредь *ты должен предначертать*.

Словесный повтор обусловливает звуковое совпадение во всех параллельных местах двустишия, следовательно, — конечную, начальную и срединную рифму. Но рифма присутствует и в случаях варьирования слова, так как в синтаксически параллельных местах выступают соответственно аналогичные именные и глагольные окончания. Например: ńirpə : šurpə («с башмаками» — «с одеждами»), или χūjem : nēŋem («мужчины-мои» — «женщины-мои»), или jišiγijtten : χanšiγijtten («ты должен назначить» — «ты должен предначертать») и т. п.

Благодаря словесным повторам (с отдельными вариациями) число слогов в параллельных двустишиях регулируется само

собой. Начальное словесное ударение обусловливает наличие аллитерации, внутренней и внешней, как всегда — без определенной регламентации. Обращает на себя внимание связь аллитерации с повторением одинакового слова при варьировании его грамматической формы («этимологическая фигура») — явлением, чрезвычайно характерным для стиля народной поэзии ханты (там же, 41—46; ср. во втором примере: jetə — jet, jištə — jišiγijtten).

Примеры параллелизма в поэзии восточнофинских народов (мордвы, марийцев, коми-зырян и др.), которые сообщает В. Штейниц (*587*, 4—14), занимают промежуточное положение между двумя рассмотренными типами. Существенно, что в них еще нет полной равносложности, параллелизм и повторение наличествуют везде, следствием чего являются грамматические рифмы, конечные и внутренние, конкурирующие с аллитерацией.

Из сопоставления эпического стиха у тюркских и финно-угорских народов с очевидностью вытекает следующий ход развития, который подтверждается и структурой лирических четверостиший, исследованных Ковальским. Простое повторение строк (с варьированием отдельных слов) представляется древнейшей формой ритмической организации стиха. Такое повторение являлось выражением коллективной или индивидуальной эмоциональности, эмфатического настояния, магической заклинательной формулой. Из повторения возникает более свободная форма параллелизма в содержании и тем самым — в синтаксическом строе стихов, которые могут объединяться попарно, с альтернацией, или образуя более обширные группы — «цепочки» параллельных стихов (последнее преимущественно в эпической поэзии). Как следствие этого ритмико-синтаксического параллелизма и одновременно как новое средство метрической организации стиха развивается грамматическая рифма, сначала без определенной регламентации, в форме конечной и одновременно начальной и срединной рифм. Языки агглютинирующего типа, такие, как тюркские и финно-угорские, особенно склонны к подобного рода грамматическим рифмам благодаря морфологической однозначности аффиксов. Преобладание и последующая канонизация конечной рифмы связаны с ее функцией как звукового показателя границы синтаксического ряда — стиха. С рифмой конкурирует аллитерация, которая выступает часто (особенно при начальном ударении), но нерегулярно. Одновременно с развитием конечной рифмы как границы словесного ряда происходит и выравнивание слогового объема этого ряда, дифференциация короткого и долгого стиха по форме и жанровой функции и закрепление (в границах, допускающих некоторые колебания) постоянного числа слогов в том и в другом. Слоговое выравнивание в конечном счете также является одним из результатов ритмико-синтаксического параллелизма: равенство числа слов в параллельных стихах ведет тем самым к приблизительному равенству числа слогов. На последую-

щей ступени развития звуковые средства организации стиха обособляются и становятся автономными: счет слогов выступает теперь как господствующий метрический принцип; конечная рифма подчас различных морфологических категорий, расширенная за счет основы, становится обязательной; аллитерация и параллелизм низводятся до уровня стилистических средств — все это нередко под воздействием иноязычных более высокоразвитых метрических форм.

Типологическая последовательность развития стиховой формы тюркского эпоса может быть реконструирована на основании анализа всего рассмотренного нами материала.

Наиболее архаическую ступень как по содержанию, так и по художественной форме представляют богатырские сказки народов Южной Сибири, собранные в I, II и IV томах «Образцов» В. В. Радлова и в ряде современных записей (*133*; *403*; *406*; *447*; *270*). В шорской богатырской сказке («Кан-Кес», «Кан-Мерген» и др.) господствующими принципами организации стиха являются параллелизм и повторения; аллитерация чрезвычайно обильна и связана со словесными повторами и этимологическими фигурами; рифмы необязательны, но возникают непроизвольно в результате параллелизмов как на конце, так и внутри стиха; они всегда имеют грамматический характер и часто являются простыми лексическими повторами. Число слогов в двух цитированных выше отрывках из этих сказок колеблется в одном от 6, в другом от 4 до 11, но в некоторых примерах имеются еще более значительные расхождения, в особенности в якутских олонхо (*83*, 37—38).

В «Манасе» число слогов относительно выравнено, с преобладанием семи-восьмисложных (тип короткого стиха — жыр), но с некоторыми единичными отступлениями от нормы: по наблюдениям Мухтара Ауэзова, в поэме амплитуда колебаний «от шести до девяти слогов» (*27*, 76). Встречаются в небольшом числе и более длинные стихи, по отдельности или группами. Короткие стихи обычно состоят из трех слов или словесных групп, трехсложная клаузула господствует почти без исключений; параллелизм и словесные повторения имеют еще очень существенное, но не исключительное значение; конечная рифма необязательна, хотя встречается часто, как и нерегулярные внутренние рифмы. По-прежнему очень обильны аллитерации.

Дальнейший шаг на этом пути представляют казахские и каракалпакские героические былины (жыры). Среди них также имеются более архаические и более новые по своему метрическому строю. Ритмико-синтаксический параллелизм стиховых рядов перестает играть в них главенствующую роль. Мы отметили в некоторых случаях рифмовые созвучия, захватывающие корень слова, т. е. выходящие за пределы механической созвучности параллельных окончаний, — көз-індей : без-індей, жас-ы бар : бас-ы бар и т. п. В рамках однорифменной тирады иногда как будто наблю-

дается группировка рифм внутри цепочки по сингармоническим вариантам, т. е. по более строгому звуковому принципу. Ср. «Камбар»: талындай : танындай — көзіндей : безіндей : еріндей; бекілді : жонелді — ақылды : бакырды : шакырды и др. Или вся цепочка рифм состоит из гласных одного ряда (заднего или переднего) с глубоким охватом согласных, включающих и корневой слог, например, жақтырды : тақтырды : шақтырды : бақтырды и т. п.

Ахметов указал на сложные приемы композиции тирады: проходящая «сквозная рифма», образующая основной композиционный стержень такой тирады, объемлет отдельные строки без рифм или с вспомогательными рифмами, объединяющими два или три стиха внутри этой рамки (*32*, 272—274).[9] Ср. цитированный в его работе отрывок из эпоса «Алпамыс-батыр», ст. 3161—3186 (клаузулы): Жонеген көзде *тұн* еді. . . қ а й р ы л ы п. . . *келеді*. . . созі жоқ. . . *тіледі*. . . қ ы з д ы р ы п. . . *жөндеді*. . . а ғ ы л ы п. . . т а ғ ы н ы п : ш а ғ ы л ы п. . . *береді*. . . а ң ғ а р ы п. . . *біледі*. . . *дан(а) еді*. . . *хан еді*. . . *келеді*. . . сау кайт деп. . . *береді*. . . Шұбар ат. . . ауызға. . . сүзеді. . . ж и ғ а н ш а. . . т ы й ғ а н ш а. . . Шұбар ат. . . *білмеді*. . . *жөнеді*. . . *төгеді* (*400*, 76—77, объемлющие рифмы выделены курсивом, вспомогательные — разрядкой).

Особенно часто «сквозная рифма» представлена глаголом в прошедшем времени на -ді/-ды, в котором ведется повествование, тогда как внутренние группы с вспомогательными рифмами имеют форму деепричастий на -ып/-ып (подчиненных сказуемых), обозначающих обстоятельства действия.

Все это — явления спонтанного развития стиховой формы в сторону большей регулярности и независимости от ее первоначальной ритмико-синтаксической основы.

В узбекском «Алпамыше» в классической версии Фазыла Юлдашева параллелизм сведен до минимума, аллитерации и внутренние рифмы встречаются редко и из элемента композиционной структуры стали средством стилистическим, выразительным или украшающим. Ср. описание скачки героя через степь:

Dubulga bašda duqullab,
Шлем на голове (его) гудит,
Ka**r**k **q**u**bb**a **q**alqan **q**ar**q**illa**b**. . .
Носорожий выпуклый щит гремит. . .

(*401*, 104)

Конечная рифма, за малыми исключениями, стала обязательной; появляются рифмы морфологически разнородные, «аграмматические», свидетельствующие о том, что это средство связывать

[9] Пример цитируем с уточнениями и без сокращения.

концы стихов приобрело самодовлеющее, независимое от параллелизма звуковое и композиционное значение: рифмуют между собой аффиксы разных грамматических категорий (имен и глаголов), словообразовательные суффиксы и корневые морфемы, иноязычные заимствования, частью литературного происхождения, утратившие грамматическую членимость. См.: gullar : bulbullar (мн. ч.) : dilbar : intizar (заимств.) : sənəmlar (мн. ч.): tulpar : bar (корневая морфема) и т. д.; muštapar : aždahar (заимств.): kanizlar (мн. ч.) : kotarar (глаг.); там же: qalamqaš : baš (корневые морфемы): aralaš (отглаг. имя) и др. В то же время традиционная метрическая трехсложная клаузула в ряде случаев расшатана. Господствует долгий одиннадцатисложный стих (как в казахском семейно-бытовом эпосе и в народных романах книжного происхождения); короткий семи-восьмисложный, как уже было отмечено, сохранился только в традиционных «общих местах» эпоса. Встречается строфическая форма в виде вставных лирических песен, иногда и в речах героев, в последних случаях не всегда регулярная. Все эти обстоятельства, как и некоторые стилистические особенности, свидетельствуют о влиянии классической поэзии через посредство героико-романического эпоса и народных романов («кысса»). Для этих новых жанров узбекского эпоса, как и для произведений туркменских шаиров и азербайджанских ашугов, характерно развитие ритмизованной прозы в качестве основной формы повествования и сохранение стихов преимущественно как вставных лирических партий, выражающих эмоциональные переживания героев в песенной форме, разнообразных по своей строфической структуре, с широким использованием припева и редифов нового типа. Названный выше «Равшан» в исполнении сказителя Эргаша Джуманбулбуль-оглы может дать наиболее наглядное представление об этом новом жанре (*165*, 270—276, 440—446).

Можно было бы ограничиться этими выводами, если бы за последнее время не получила распространение теория, согласно которой древнейшая форма тюркского стиха представлена в тюркских рунических надписях VI—VIII вв. Если бы это было справедливо, следовало бы с этих надписей начинать историю тюркского народного эпического стиха. Спрашивается, однако, имеем ли мы в древнетюркских рунических надписях стихи или прозу?

Наиболее обширные из этих надписей были высечены на камне в первой половине VIII в. на могильных памятниках в честь Бильге-кагана (734 г.), его брата царевича Кюль-тегина (732 г.) и «мудрого Тоньюкука», старого советника нескольких тюркских ханов (после 716 г.) и прославляют в панегирической форме их мудрость как правителей и совершенные ими воинские подвиги (об орхонских надписях см. в особенности *232*; *233*; *58*, 33—57, 172—193; *193*, 50—71; *115*, 328—348; *52*; *221*, 9—22; *219*; *222*, 7—75).

Рассмотрение этих надписей как образцов древнетюркской народной эпической поэзии приобрело у нас в послевоенное время известный авторитет под влиянием романтического понимания идеи народности в фольклористике и истории литературы.

Не касаясь вопроса о «романтизме народности» во всей его широте, я хотел бы затронуть здесь лишь некоторые выводы из него, получившие значение для теории древнетюркского стиха. Речь идет о концепции, выдвинутой И. В. Стеблевой в работах, посвященных изучению орхонских и других рунических надписей как памятников «древнейшей поэзии тюрков VI—VIII вв.» (*334*; *333*).

И. В. Стеблева рассматривает орхонские могильные надписи как «историко-героические поэмы», а енисейские рунические тексты — как «эпитафийную лирику» (*334*, 61). Их размер она определяет как «тонико-темпоральный стих» (там же, 35—36).

Текст надписей, по мнению И. В. Стеблевой, распадается на циклы, состоящие из групп предложений, выражающих «одну главную мысль» (там же, 7). Для большой надписи Кюль-тегина «характерны» циклы по 8 строк, но есть циклы по 6, 7, 9, 10 строк; в малой надписи «чаще всего» встречаются циклы по 8—9 строк, но есть и по 6, 7, 10 строк (там же, 10). Заметим, что в прозе мы назвали бы такие «циклы», выражающие «одну главную мысль», абзацами, и в этом еще нет ничего специфического для стиховой формы.

Разбив текст надписей на синтаксические периоды, автор обнаруживает, что «они состоят в основном *как бы* из четверостиший» (там же, 12). Слово «как бы» подчеркнуто нами: действительно, выделение этих четверостиший часто искусственно, они не охватывают всего материала текста, между ними стоят группы стихов разного объема, не уложившиеся в «четверостишия».

Количество слогов в строках, составляющих подобные четверостишия, бывает «разное — в среднем от 6—7 до 12—13». Однако в последовательности этих неравносложных стихов в составе четверостиший будто бы «наблюдается определенная упорядоченность», например, 13—8—13—8, или 7—8—8—7, или 10—8—7—8 и т. п. (там же, 12—13). Необходимо и здесь подчеркнуть, что регулярность в чередовании этих строфических типов отсутствует и симметрии разного рода наличествуют далеко не всегда.

Внутренняя структура стиха определяется автором как «сочетание ямбов и анапестов» (там же, 13). Для случаев соседства двух ударений вводится дополнительно трехсложная стопа с античным названием «амфимакр» (ударение на первом и третьем слогах ⏑–⏑) (там же, 23, 25). Это сочетание разных стоп представляется автору сходным с «логаэдическими» размерами античной метрики (там же, 19; *333*, 156). Однако сопоставление это, как уже было сказано выше (см. стр. 649), основано на недоразумении: в античных разностопных «логаэдах» чередование стоп всегда построено

по регулярной метрической модели. Там, где регулярная повторность отсутствует, нельзя вообще говорить о стопах.

Основу стиха в орхонских надписях, согласно теории И. В. Стеблевой, «составляла трехдольная стопа (т. е. анапест, — *В. Ж.*), уравнивающая слоговые группы единством времени». «Слабые слоги, если их было больше, чем нужно, укорачивались в произношении настолько, чтобы сохранился принцип единства времени, сильные ударные слоги, если это было нужно, растягивались» (*334*, 20). Таким образом, стопы имеют характер музыкальных тактов, что и иллюстрируется музыкальной нотацией, обозначающей восьмые и шестнадцатые доли такта. В эти рамки автор укладывает «разнообразные вариации сочетаний ямбов и анапестов» (там же, 13), из которых, по его мнению, складывается стих.

«Наиболее частым», по утверждению И. В. Стеблевой, «является наличие трех ударений» в стихе (там же). Стих может таким образом растягиваться от 6 слогов ямба ⏑–⏑–⏑– до 9 слогов анапеста ⏑⏑–⏑⏑–⏑⏑–, уравниваемых в темпоральном отношении, как такты в музыке. Стих древнетюркских «поэм» и «элегий», получающий название «тонико-темпорального» или «тактового» (там же, 26), уравнивается относительной равносложностью и равноударностью (там же, 13).

Идея «тонико-темпорального стиха» восходит во всем, кроме самого термина, к известной статье Ф. Е. Корша «Древнейший народный стих турецких племен» (*206*). Поэтому непонятно, почему И. В. Стеблева отмежевывается от системы Корша, называя ее «силлабо-тонической» (*334*, 25). Однако Корш разбирает в этой статье не орхонские надписи, а богатырские сказки народов Южной Сибири (по первому тому «Образцов» В. В. Радлова).

Из орхонских надписей он приводит только заключительные слова, в которых, как он говорит, Jолыг-тегін обессмертил свое имя следующими словами: «бунча бітіг бітігімä | Кӱл-тегін атысы | Jолыг-тегін бітідім. || Jігірмі кӱн олурып | бу ташқа бу тамқа қоп | Jолыг-тегін бітідім» (*206*, 139—140). К этому он присоединяет еще два стиха в самой надписи: «Не случайны, может быть, и те два стиха, которые слышатся при чтении 22-й строки на восточной стороне памятника Кюль-тегина:

öзä täŋрі басмасар,
асра jер täli имäсäр

„если небо не сокрушило, если земля не разверзлась“, что напрашивается на поэтическую форму» (там же, 140).

Эта оговорка ясно показывает, что сам Корш считал памятник в честь Кюль-тегина в целом не стихами, а прозой.

Музыкальная (или, по терминологии И. В. Стеблевой, «тонико-темпоральная») теория Ф. Е. Корша строилась на учении Рудольфа Вестфаля, отождествлявшего силлабо-тоническую стопу с музыкальным тактом (*598*; *90*, 241 сл.; *91*, 111—154), и в настоящее

время может считаться оставленной.[10] С помощью специально созданной им тактовой нотации Корш пытался свести неравносложные, неравностопные и в большинстве случаев неравноударные ритмические ряды, не имеющие метрической структуры, к музыкальным тактам, пользуясь для этого, как и И. В. Стеблева, приемами метрического стяжения слогов или их растяжения (нотами разной длительности, а также «триолями»). Таким способом он интерпретировал стих алтайских богатырских сказок, русских былин и славянской народной поэзии и пытался доказать стихотворный характер «Слова о полку Игореве» (*207*; *205*; *208*).

«Темпоральная» теория стиха представляется несостоятельной по следующим соображениям.

1. Она основана на анахронизме, поскольку тактовое членение мелодии, тактовая запись и тактовая черта являются новациями западноевропейской музыки конца XVI—начала XVII в. По этому вопросу Г. Риман сообщает следующее: «Хотя тактовая черта и представляется нам в настоящее время безусловно необходимой (unentbehrlich), однако мензуральная нотация не знала ее до 1600 г., по крайней мере в вокальных партиях» (*569*, 1805). Как известно, старая народная музыка, в том числе и русская, не укладывается в такты новоевропейской классической музыки. Об этом писал еще такой авторитетный исследователь, как П. Сокальский: «Следует отбросить в сторону систему тактовых акцентов и. . . не забывать, что, внося в русскую песню наши тактовые черточки, мы вводим в народную песню и наши, ей чуждые акценты» (*326*, 317). Тактовая запись народной песни всегда сопровождалась ее искажением в результате искусственного приспособления к нормам классической новоевропейской музыки. Об этом свидетельствует и практика многих композиторов, пользовавшихся народными мелодиями.

К значительно более архаическим формам тюркского эпоса, в особенности древней богатырской сказке, все это относится прежде всего.

2. Темпоральное выравнивание нерегулярных ритмических строчек с помощью «стяжения», «растяжения» и т. п. носит чисто умозрительный характер, не подтвержденный никакими эмпирическими, тем менее экспериментальными данными. Оно подсказывается желанием уложить нерегулярное чередование ударных и неударных слогов в привычные для нас рамки регулярного ново-

[10] В Германии представителем «тонико-темпоральной» теории был выдающийся специалист по древней германской и скандинавской литературе Андреас Хойслер. См. его работу о древнегерманском стихе «Über den altgermanischen Versbau» (1894) и обобщающую монументальную историю немецкого стиха «Deutsche Versgeschichte» (*523*; изд. 2 — 1956). Огромный материал, собранный Хойслером, чрезвычайно пострадал от его предвзятой интерпретации. К сожалению, авторитет трудов Хойслера до настоящего времени неблагоприятно отзывается на многих немецких работах по вопросам метрики.

европейского стопосложения (силлабо-тонических «ямбов», «анапестов» и т. п.). Аналогией такому «выравниванию» могут служить высказывания некоторых русских теоретиков стиха 1910-х годов о необычных тогда формах чисто тонического стиха у А. Блока или А. Ахматовой (так называемых «дольниках»), с разным числом неударных слогов между ударениями. Так была создана в то время теория «трехдольного паузника» Сергея Боброва, в которой двусложные стопы дольников («ямбов») выравнивались под трехсложные («анапесты») с помощью «пауз», заменявших «пропущенный слог» (*68*; *66*; *137*, 190—198).[11] Лишь появление еще более свободного в силлабическом отношении акцентного стиха Маяковского сделало полностью неприменимыми методы слогового выравнивания чисто тонических стихов под регулярные стопы (или такты) силлабо-тонических.

3. Выше уже было сказано о неправильности рассмотрения разностопных, т. е. нерегулярных в слоговом отношении стихов, как своего рода «логаэдов», состоящих из простой суммы разных стоп. Добавим, что с помощью подобных «логаэдов», как и методов «темпорального» выравнивания вообще, любая проза, в том числе и газетная, может быть интерпретирована как стихи.

Таким образом, для того чтобы доказать метрический характер «стиха» древнетюркских рунических надписей, И. В. Стеблева вынуждена строить систему древнетюркской метрики на неравносложных «циклах» (абзацах), «преобладании» четверостиший, неравном числе слогов и нерегулярном их распределении (а также очень часто и на неравном числе ударений в стихе). Такая «относительная равносложность и равноударность», не проверенная статистически,[12] в сущности не содержит никакого критерия для различения стихов и прозы.

Теория И. В. Стеблевой, приписывающая орхонским надписям характер «тактовых» стихов, подсказана была желанием автора сблизить их с устным героическим эпосом тюркских народов (дружинным или народным), о чем было уже сказано в начале этой статьи. Для автора орхонские надписи — это «историко-героические поэмы» (*334*, 61). Они были «созданы в русле единой литера-

---

[11] Г. Шенгели употреблял вместо «паузы» аналогичный термин «лейма» для «выпадения» одного или нескольких слогов. В своих новейших работах С. Бобров пользуется анапестом, по-видимому, как условным эталоном для статистики ритмических вариаций дольников (см. *67*; ср. по этому вопросу *201*).

[12] Уже после того как эта статья была написана, я познакомился с опытом такой статистически-вероятностной поверки «относительной равносложности» тюркских рунических надписей в статье Гржебичека (*528*, 477—482). Согласно выводам автора, дистрибуция в надписях ничем не отличается от нормальной для прозы. «Поэтому, прочитав книгу Стеблевой, мы не убедились в том, что древнетюркские надписи написаны стихами. Мы постарались показать, что метод демонстрации примеров не является удовлетворительным» (там же, 481).

турно-поэтической традиции под влиянием или в связи с традицией дружинного эпоса» (там же). «Вообще сравнение древнетюркских поэм с героическими эпосами тюркских народов позволяет проследить эволюцию поэтических форм, а также их закономерную трансформацию» (там же, 64). Поэмы эти были созданы для «рецитации» (или для пения?), потому что «практика исконного тюркского стиха знала только один принцип воспроизведения поэтического произведения — пение и речитатив» (там же, 26).

В отличие от И. В. Стеблевой я полагаю, что орхонские и другие древнетюркские рунические надписи представляют тексты не стихотворные, а прозаические. Я думаю, что надписи представляют собой особый литературный жанр, письменный, а не устный, и что «пение и речитатив» не имеют к ним никакого отношения. В качестве исторической аналогии следовало бы привлечь хорошо известные надгробные надписи древних царей Шумера, Вавилонии и Ассирии, хеттов, урарту или персов. Они также отличаются торжественной приподнятостью и рядом признаков высокого стиля: параллелизмом и повторениями, связанными с известной ритмизацией, аллитерациями и рифмами, традиционными формулами и т. п.; однако они отличаются от песенных, собственно поэтических памятников эпоса, как надписи народов Месопотамии отличаются от эпоса о Гильгамеше или известная надпись о победах Дария I — от гимнов Авесты. По этому вопросу А. Н. Бернштам, хотя и признав в несколько суммарном высказывании стихотворный характер надписи Кюльтегина (по крайней мере «в отдельных местах» *58*, 33), высказал совершенно правильную мысль: «Тексты Кюль-тегина и Могилянхана представляют собой в части стилистической довольно живой и увлекательный рассказ, носящий, однако, черты некоторого стандарта в отдельных выражениях. Своеобразным стандартом являются описания сражений, подчеркивание заслуг кагана, эпитеты, вступление текста и его окончание. Все это говорит об известной выработке *стиля официального повествования* (курсив мой, — *В. Ж.*), равно как и стиля эпитафий» (там же, 37—38).

Историю могильных надписей у тюркских народов надо начинать с их наиболее древних и примитивных форм, с енисейских надписей, известных уже с V—VI вв. В них нет элементов стиховой структуры в понимании И. В. Стеблевой — ни равносложности, ни равноударности, ни метрических стоп, но есть некоторые элементы традиционной литературной формы, связанной с повторениями в конце строки (обычно слова *адырылтым* 'я умер, ушел'), которые перекликаются с другими глагольными формами с аффиксом 1-го лица ед. числа прошедшего времени -дім/-дым (часто: *бӧкмӓдім* 'не насладился') и именами с аффиксом принадлежности -ім/-ым (*оғлым* 'мои сыновья', *кыз kälinläpім* 'мои молодухи-невестки' и т. п.); наличествуют и свободные формы синтаксического параллелизма, и отдельные словесные повторы,

и неизбежные, по-видимому, непроизвольные, аллитерации начальных звуков.

См. памятник с р. Уюк-Туран, V в. (строки 4—6) (*219*, 16—20; ср. *334*, 98 и 138):

4. Ӱч jätmiš jašымқa *adырылтым.*
Ағӱк қатун jäрімкä *adырылтым.*
5. Täңрі älімкä қызғақым оғлым,
Öз (?) оғлым, алты бің jонтым,
6. Қаным тӱlбäрї, қара будун кӱлӱг қадашым,
сізімä äl äшім, äр ӱкӱш äр оғлан äр
кӱдägӱläрім, қыз kälінläрім *bökmädім.*

Перевод: [13]

4. На шестьдесят третьем году моем *я отделился,*
на Эгюк-катун земле моей *я отделился.*
5. Божественным государством моим, дочерьми моими,
собственными сыновьями моими, шестью тысячами лошадей моих,
6. Ханом моим Тюльбери (?), черным народом (и) именитыми друзьями моими,
вами — мужьями, воинами, зятьями моими, молодухами-невестками моими *я не наслаждался.*

Разумеется, петь или рецитировать эту «кладбищенскую лирику», как назвал ее С. Е. Малов, совершенно невозможно, да и не нужно.

Однако вопрос о связи с героическим («дружинным») эпосом ставился исследователями не по отношению к этим непритязательным лирическим эпитафиям, а по поводу трех больших надписей — Кюль-тегина, Бильге-кагана и Тоньюкука — с обширным повествовательным содержанием героического характера. В связи с этим, может быть, следовало бы вспомнить и о некоторых внешних культурных факторах, которые могли иметь значение для дальнейшего развития жанра.

Как известно, в VII в. восточная часть Тюркского каганата в течение пятидесяти лет находилась под властью феодального Китая (*58*, 172—184; *193*, 18—42). В самих памятниках содержится указание на большое культурное влияние Китая, сопровождаемое жалобами на то, что представители тюркской родовой знати, усваивая китайскую «образованность», прельщались «сладкой речью и роскошными дарами» китайцев. Борьбу против китайских завоевателей с 683 г. возглавила династия тюркских каганов — Гудулу-хан (Ильтериш-каган) и его младший брат Мочжо (Капаган-каган, 693—716), главным советником которых был «мудрый Тоньюкук», в молодости воспитывавшийся в Китае. Мочжо наследовали его племянники, сыновья Гудул-хана, Бильге-каган (Могилян-хан, 716—734) и его младший брат полководец Кюль-

[13] В основном использованы переводы с комментарием С. Е. Малова, с перестановкой в русском тексте синтаксического порядка слов в соответствии с оригиналом.

тегин (ум. в 731 г.), в честь которых были воздвигнуты надгробные памятники (там же, 55—71).

Памятники эти сооружались китайскими мастерами, присланными китайским императором, чтобы почтить память его номинальных вассалов, тюркских каганов. Об этом говорится как в тексте самих надписей, так и в китайских исторических источниках (*64*, 276—277). На обоих памятниках мастерами были высечены и китайские надписи, текст которых прислал сам император.

Надгробные надписи, высеченные на каменных плитах, известны в Китае уже с I в. до н. э. Они не содержат фактов жизни покойного, а только повествуют о его государственной службе и заслугах перед императором. Не все члены даже знатной семьи удостоивались таких эпитафий, а только наиболее выдающиеся, могущие служить примером для потомства. Стиль надписей, как сообщает Д. Туитчет, с самого начала «строгий и формализованный», так что можно предположить их существование в еще более древнюю пору (*592*, 95—96, 107—112).

Акад. Н. И. Конрад, к которому я обратился за разъяснениями по этому вопросу, в своем ответном письме упоминает о китайских надгробных надписях на каменных и металлических стелах, относящихся к Ханьской эпохе (II в. до н. э.—III в. н. э.). К этому времени они приняли устойчивую форму и надпись «превращается в литературный жанр». Такие надписи включались в литературные антологии («Вэньсуань», VI в. н. э., содержит пять больших надписей). «Разумеется, это — не реальные надписи на могильной стеле, а художественные произведения типа „славословий“. Такими же „славословиями“ были и действительные надписи». «Трудно себе представить, — пишет Н. И. Конрад, — что тюркские надписи не имели никакого отношения к китайским — столь распространенным».

В книге китаиста проф. В. П. Васильева (*82*) имеются переводы китайских надписей на памятниках Кюль-тегину и Бильге-кагану и карабалгасунской надписи более позднего (уйгурского) времени (ок. 795 г.), с приложением исторических комментариев китайских ученых. «Биографии» тюркских каганов изложены в этих надписях с китайской точки зрения (как союзников Китая) и очень абстрактны по своему, преимущественно этическому, содержанию; об отдельных войнах и воинских подвигах говорится конкретно и подробно только в последней, наиболее обширной и поздней надписи.

Приведенные факты отнюдь не дают оснований думать, что жанр надгробной надписи, представленный в наиболее примитивной форме в лирических эпитафиях V в., пришел к тюркам из Китая; еще менее можно утверждать, что героическое содержание и литературная форма были заимствованы тюрками у китайцев. Но не исключается, что торжественный и украшенный характер трех больших надписей — в честь Тоньюкука, Кюль-тегина и

Бильге-кагана — был подсказан существованием китайских разцов этого жанра, в особенности если сравнить их текст с раздо более простой могильной надписью на Онгинском па нике, воздвигнутом в 90-х годах VII в. в честь отца Кюль-те и Бильге-кагана (*222*, 7—11).[14] Однако конкретное содерж больших надписей было отражением истории тюркских пле героических подвигов в борьбе с соседними племенами за объ нение кочевого государства тюрков, прославлением правя династии как олицетворения этого единства и этих воин подвигов.

В литературной форме надписей исследователи не раз отме ряд признаков приподнятого поэтического стиля, характер для этого жанра и, вероятно, традиционных. Это прежде в тот же синтаксический параллелизм однородных предложе связанных в конце созвучными, а иногда и тождественными гольными формами, который создает в отдельных отрывках впе чатление некоторой ритмизации, однако очень нерегулярной; аллитерации, немногочисленные, но, по-видимому, неизбежные в украшенном стиле в соответствии с фономорфологическим строем тюркских языков; наконец, отдельные элементы традиционной поэтической образности (постоянные эпитеты, метафоры и ср нения), характерные для мышления людей того времени, не страктного, а образно-поэтического.

Уже П. М. Мелиоранский обратил внимание на эпизод конями Кюль-тегина в его большой надписи (*233*, 72; *23*

Ср. большую надпись:

32. [. . . Бір отуз јашыңа Чача сāңўнкä сўңўшдіміз;] Тадыкың Чурың боз (*атығ бініп тägdi, ол ат анта*)

33. *ölti*; Акінті Ышбара Јамтар *боз атығ бініп магді ол анта ölmi*; ўчінч Jägін Сіјіг бāгің кädімліг торығ *ат бініп т ол ат анта ölti*. . .

Перевод: [. . .Когда ему было двадцать один год, мы сразил с Чача Сенгуном]. В самом начале он (Кюль-тегин) *бросился* врага), *сев на белого коня* Тадыкын-Чуры; *этот конь там* Во второй раз *бросился* (на врага), *сев на белого коня* Ышбара тара; *этот конь там пал*. В третий раз *бросился* (на врага), *се* оседланного гнедого *коня* Йегин-Силиг-бега; *этот конь пал*. . .» (*221*, 31, 40; *334*, 118. См. другое аналогичное описа боевых подвигов Кюль-Тегина в той же надписи, ст. 40—49).

Ср. другой ряд формул, также традиционного характера, описывающих в малой надписи (строки 2—4) расширение власти Бильге-кагана и Кюль-тегина на все «концы» света:

---

[14] Согласно последним исследованиям, Онгинская надпись относится к более позднему времени (ок. 731 г.) и является эпитафией одного из полководцев Бильге-кагана (см. *193*, 68).

2—3. . . *Il гäрӱ кӱн* тоғсыққа, *біргäрӱ кӱн* ортусыңару, *қурығару кӱн* батсықыңа, *jырғару* тӱн ортусыңару — *анта* ічräкі *будун қоп* маңа көрӱр, *анча будун қоп* ітдім.

Перевод: *Впереди*, к солнечному восходу, *справа* (в стране) луденной, *назади*, к солнечному закату, *слева* (в стране) полуічной — *там* живущие *народы все* мне подвластны, *столько надов всех* я устроил.

3—4. . . *Il гäрӱ* Шантуң jазыка *тägi сӱlädim*, талуйқа *кічіг тägмädim*; *біргäрӱ* Тоқуз ärсäнкä *тägi сӱлädim*, Тӱпӱткä *кічіг тägмädim*; *қӱрығару* Jінчӱ ӱг (ӱз) кäчä Тämір қапығқа *тägi сӱlädim*; *jырғару* Jір Бajырқу jіріңä *тägi сӱlädim*, бунча jіркä *тägi* jорытдым.

Перевод: . . .*Вперед* с войском *вплоть до* Шантунской равнины *я прошел*, *немного* до моря *не дошел*; *направо* с войском *вплоть до* девяти эренов *я прошел*, до Тибета *немного не дошел*; *назад*, переправясь через реку Йенчу (Жемчужную), с войском вплоть до Темир-капыга (Железных ворот) *я прошел*; *налево* с войском *вплоть* до страны Йыр-Байырку, *вплоть до* столь многих стран свои войска *я водил*. . . (*221*, 27 и 34).

Эти формы синтаксического параллелизма, довольно свободного, придают речи характер слегка ритмизованной прозы, но никак не стихов, основанных на выравнивании числа слогов или ударений.

Составителем надписей в честь Кюль-тегина и Бильге-кагана называет себя их «родич» Йолыг-тегин, который трижды запечатлел свое имя в надписи Кюль-тегина и один раз — в надписи Бильге-кагана (*233*, 136; *58*, 34—35; *193*, 64—65, 69). «Эту надпись писавший — родич его Йолыг-тегин» («Бу бітіг бітігмä атысы Jолыг тігін»). «Столько надписей написавший я, родич Кюль-тегина, Йолыг-тегин это написал. Двадцать дней просидев, на этот камень, на эту стелу, все я, Йолыг-тегин, написал». «Памятник Бильге-кагана я, Йолыг-тегин, написал. Столь многие здания, украшения и художества я, родич (Бильге-кагана) Йолыг-тегин, покрыл надписями и украсил, проведя (за работой) месяц и четыре дня» (*221*, 28; *222*, 19).

Этот первый известный нам тюркский «писатель», так упорно подчеркивавший свое авторство, разумеется, не мог быть одиночкой и опирался на традицию своего времени. Не исключается, конечно, и влияние на него традиции устной, единственной формы художественного слова, известной всем представителям его народа, в большинстве своем «неграмотного». Говоря об устной традиции, можно было бы прежде всего, вслед за Мухтаром Ауэзовым (*27*, 58—61), подумать о близких по теме обрядово-бытовых жанрах, таких, как казахские кошоки (обрядовые плачи) или кересы (завещания — вроде завещания хана Кокетея его сыну Бок-Муруну в «Манасе»). Автор или авторы надписей, знавшие в быту эти древние устнопоэтические жанры как единственный способ стилистически приподнятого выражения высоких мыслей

на тему оценки и оплакивания усопшего родича, могли находиться под бессознательным воздействием таких образцов. Однако это отнюдь не значит, что они писали стихами, для пения или устной рецитации. «Воспевать» политическую мудрость старого вельможи Тоньюкука или даже подвиги царевича Кюль-тегина в прозаической форме надгробных надписей было бы, конечно, совершенно невозможно.

Меньше всего следует искать при этом близости с героическим (дружинным) эпосом (как это делает И. В. Стеблева) и соответственно рассматривать надписи как генетический прототип или как отражение тюркского героического эпоса. Героический эпос, если и существовал в эту древнюю эпоху (что в принципе не исключается), имел, вероятно, характер не исторической былины (как произведения феодальной эпохи, вроде казахских жыров или даже киргизского «Манаса»); он должен был приближаться к более архаическому типу богатырской сказки, далекой от конкретных воспоминаний об истории народа и государства и окрашенной элементами сказочно-мифологической фантастики, — подобно эпосу алтайцев, шорцев, хакасов, тувинцев, якутов, сохранявшему эту древнюю традицию от времен тюркского каганата и раньше до недавнего прошлого. Такой же архаический характер должна была иметь и стиховая форма этих героических сказок. Она строилась на ритмико-синтаксическом параллелизме, характерном я древнего эпического стиха тюркских народов, а не на «сто » новоевропейской метрики и не на «тактах» новоевропей й музыки.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

на русском языке

1. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21. М., 1961.
2. Ленин В. И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов. — Полн. собр. соч., т. 1. М., 1958.
3. Абаев В. И. Из осетинского эпоса. 10 нартовских сказаний. Текст, перевод, комментарии. М.—Л., 1939.
4. Абаев В. И. Нартовский эпос. Дзауджикау, 1945.
5. Абдуллаев Ш. М. Место и природа словесного ударения в современном азербайджанском языке (в свете экспериментальных данных). Автореф. канд. дисс. Баку, 1964.
6. Абрамзон С. М. Этнографические сюжеты в киргизском эпосе «Манас». — Советская этнография, 1947, № 2.
7. Абул-Гази. Родословное древо тюрков. Перев. Г. С. Саблукова. — Изв. о-ва археологии, истории и этнографии при Казанск. ун-те, т. XXI, вып. 5—6, 1905; т. XXII, вып. 6, 1914.
8. Азербайджанские тюркские сказки. М., 1935.
9. Аимбетов К. Каракалпакские народные сказители. Автореф. докт. дисс. Ташкент, 1965.
10. [Ай-Долай]. Сказание о храбром Ай-Долае. Сказитель М. Добров. Перев. И. Волобуевой. Абакан, 1962.
11. Ай-Толай. Народные героические поэмы и сказки горной Шории. Под ред. А. Коптелова. Новосибирск, 1948.
12. Аламжи-Мерген. Бурятский эпос. М., 1936.
13. Алпамыш. Узбекский народный эпос. Глава из поэмы. Перев. Л. Пеньковского, предисл. В. Жирмунского. Ташкент, 1943.
14. [Алпамыш.] Юлдаш Фазыл. Алпамыш. Узбекский народный эпос (первая часть поэмы). Перев. В. Державина, А. Кочеткова и Л. Пеньковского, ред. и предисл. В. Жирмунского. Ташкент, 1944.
15. Алпамыш. Узбекский народный эпос, по варианту Фазила Юлдаша. Перев. Л. Пеньковского, ред. и прим. В. Жирмунского. М., 1949. То же, Ташкент, 1949; изд. 2-е, с предисл. В. Жирмунского, М., 1958.
16. Алтайские сказки. Под ред. А. Коптелова. Новосибирск, 1937.
17. Алтайский эпос Когутэй сказителя М. Ютканова. Коммент. Н. Дмитриева. М., 1935.
18. Алтынсарин И. Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского ведомства. — Зап. Оренбургск. отд. РГО, вып. I. Казань, 1870.
19. Ананьев Г. Караногайские народные предания. — В кн.: Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, вып. XXVII. Тифлис, 1900, отд. III.

20. Андреев М. С. Чилтаны в среднеазиатских верования
В кн.: В. В. Бартольду туркестанские друзья, ученики и почита
Ташкент, 1927.
21. Андреев Н. П. Указатель сказочных сюжетов по системе А
Л., 1929.
22. Аничков И. В. О некоторых местностях Казалинского уезда,
ресных в археологическом отношении. — ПТКЛА, год III. Таш
1897—1898.
23. Антология азербайджанской поэзии. М., 1939.
24. Аристов Н. А. Заметки об этническом составе тюркских п
и народностей и сведения об их численности. — Живая ста
1896, вып. III—IV.
25. Асланов В. И. Проблемы тюркоязычного стихосложения в отече
ственной литературе последних лет. — Вопросы языкознания, 1968
№ 1.
26. Астахова А. М. Былины Севера. Т. I—II. М.—Л., 1938, 1951
27. Ауэзов М. О. Киргизская народная героическая поэма «Манас». —
В кн.: Киргизский героический эпос «Манас». М., 1961.
28. Ауэзов М. О. Мысли разных лет. Алма-Ата, 1959.
29. Ауэзов М. и Соболев Л. Эпос и фольклор казахского народа. —
Литературный критик, 1939, № 10—11, 1940, № 1—2.
30. Ауэзов М. О. Сб. статей к его 60-летию. Алма-Ата, 1959.
31. Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. Т. I, М., 1936; Т. II
М., 1938.
32. Ахметов З. А. Казахское стихосложение. Алма-Ата, 1964
33. Ахметов З. А. Равенство слогов в казахском стихе (об измене
слогового состава некоторых слов). — Вестник АН Казахской
1959, № 1 (166).
34. Ахметов З. А. Ритмика казахского стиха. — В кн.: Ауэзов М
Омарханович. Сб. статей к его 60-летию. Алма-Ата, 1959.
35. Ахметов З. А. Рифма в казахской поэзии. — Изв. АН К
ской ССР, сер. филол. и искусствовед., 1961, вып. 1 (17).
36. Балаганский сборник. Бурятские сказки и поверья. — Зап. Вост
Сибирского отд. РГО, отд-ние этнографии. Т. I, вып. 1, Иркутск,
вып. 2, 1890.
37. Бартольд В. В. Двенадцать лекций по истории турецких на
Средней Азии. Лекция VI. — Соч. Т. V. М., 1968.
38. Бартольд В. В. Еще известие о Коркуде. — Соч. Т. V. М.,
39. Бартольд В. В. Калмыки. — Соч. Т. V. М., 1968.
40. Бартольд В. В. Киргизы. — Соч. Т. II, ч. 1. М., 1963.
41. Бартольд В. В. Китаби Коркуд, I. — ЗВОРАО, т. VIII. СПб.,
42. Бартольд В. В. Китаби Коркуд, IV. — ЗВОРАО, т. XV. Спб.
1904.
43. Бартольд В. В. Коркуд. — Соч. Т. V. М., 1968.
44. Бартольд В. В. Новый труд о половцах. — Соч. Т. V. М., 1968
45. Бартольд В. В. Отец Едигея. — Соч. Т. II, ч. 1. М., 1963.
46. Бартольд В. В. Очерк истории Семиречья. — Соч. Т. II, ч. 1
М., 1963.
47. Бартольд В. В. Очерк истории туркменского народа. — Соч. Т. II
ч. 1. М., 1963.
48. Бартольд В. В. Султан Синджар и гузы. — Соч. Т. II, ч. 2. М.
1964.
49. Бартольд В. В. Турецкий эпос и Кавказ. — Соч. Т. V. М., 1968
50. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. —
Соч. Т. I. М., 1963.
51. В. В. Бартольду туркестанские друзья, ученики и почитатели
Ташкент, 1927.
52. Батманов И. А., Арагачи З. Б., Бабушкин Г. Ф. Со
временная и древняя енисейка. Фрунзе, 1962.

53. Башкирские народные сказки. Запись и перев. А. Бессонова под ред. Н. Дмитриева. Уфа, 1949.
54. Берг Л. С. Киргизское сказание о циклопе. — Этнографическое обозрение, 1915, № 3—4.
55. Бережков Н. М. Нур-Салтан, царица Крымская. — Изв. Таврич. ученой архивн. комис., № 27. Симферополь, 1897.
56. Бернштам А. Н. Историческое прошлое киргизского народа. Фрунзе, 1942.
57. Бернштам А. Н. Мазар Манаса. Фрунзе, 1946.
58. Бернштам А. Н. Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрок VI—VIII веков. М., 1946.
59. Бернштам А. Н. Эпоха возникновения великого киргизского эпоса «Манас». — В кн.: Киргизия. Фрунзе, 1946.
60. Бертельс Е. Э. К вопросу о традиции в героическом эпосе тюркских народов. — В кн.: Советское востоковедение. Т. IV. М., 1947.
61. Бертельс Е. Э. Неджеф-оглан, туркменский роман о поэте. — В кн.: Белек [дар] С. Е. Малову. Фрунзе, 1946.
62. Бертельс Е. Э. Персидская лубочная литература. — В кн.: Сергею Федоровичу Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882—1932. Сб. статей. Л., 1934.
63. Библиотека восточных историков, изд. И. Березиным. Т. I. Шейбаниада. История монголо-тюрков, вып. 1—2 (перевод и текст). Казань, 1849; т. II, ч. 1. Сборник летописей (татарский текст с русским предисл.). Казань, 1854.
64. Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I. М.—Л., 1950.
65. Бобринский А. А. Дворянские роды, внесенные в общий гербовник Всероссийской империи. Сост. А. А. Бобринским. Ч. I. СПб., 1890.
66. Бобров С. П. Записки стихотворца. М., 1916.
67. Бобров С. П. К вопросу о подлинном стихотворном размере пушкинских «Песен западных славян». — Русская литература, 1964, № 3.
68. Бобров С. П. Новое о стихосложении Пушкина. М., 1915.
69. Богданова М. И. Киргизская литература. М., 1947.
70. Бокту-Кириши и Бора-Шээлей. Тувинские народные сказания. Кызыл, 1969.
71. Боровков А. К. Очерки истории узбекского языка. III. Лексика среднеазиатского тафсира XII—XIII вв. — Уч. зап. ИВАН, т. XVI. М.—Л., 1958.
72. Брагинский И. С. Из истории таджикской народной поэзии. М., 1956.
73. Брагинский И. С. О таджикском эпосе Гургули и его художественных особенностях. — В кн.: Вопросы изучения эпоса народов СССР. М., 1958.
74. Брагинский И. С. Очерки по истории таджикской литературы. Сталинабад, 1956.
75. Брюсов В. Я. Опыты по метрике и ритмике, по евфонии и созвучиям, по строфике и формам. М., 1918.
76. Брюсов В. Я. Основы стиховедения. М., 1924.
77. Валитова А. А. Джахангир-ходжа в эпосе и истории. Машинописная рукопись. Хранится в фондах АН Киргизской ССР.
78. Валиханов Ч. Ч. Избр. произв. Алма-Ата, 1958.
79. Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. в пяти томах. Алма-Ата, 1961—1972.
80. Валиханов Ч. Ч. Сочинения. — Зап. РГО, т. XXIX. СПб., 1904.
81. Вамбери А. Очерки Средней Азии. Перев. с нем. М., 1868.
82. Васильев В. П. Китайские надписи на орхонских памятниках в Кошо-Цайдаме и Карабалгасуне. СПб., 1897.
83. Васильев Г. М. Якутское стихосложение. Якутск, 1965.
84. Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о Касимовских царях и царевичах. Ч. I—II. СПб., 1863—1864.

85. Вельяминов-Зернов В. В. Памятник с арабско-татарской надписью в Башкирии. — ТВОРАО, т. IV. СПб., 1859.
86. Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М., 1893.
87. Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Ред., вступ. статья и прим. В. М. Жирмунского. Л., 1940.
88. Веселовский А. Н. Отрывки византийского эпоса в русском. — Вестник Европы, 1875, кн. 4.
89. Веселовский А. Н. Собр. соч. Т. 8, вып. I, II. Пгр., 1921.
90. Вестфаль Р. Искусство и ритм. — Русский вестник, 1880, т. 147.
91. Вестфаль Р. О русской народной песне. — Русский вестник, 1879, т. 143.
92. Винников И. Н. Арабы в СССР. — Советская этнография, 1940, № 4.
93. Винников И. Н. Легенда о призвании Мухаммеда в свете этнографии. — В кн.: Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882—1932. Сб. статей. Л., 1934.
94. Виноградов В. С. Киргизская народная музыка. Фрунзе, 1958.
95. Виноградов В. С. Музыка советской Киргизии. М., 1939. —
96. Виноградов В. С. Токтогул Сатылганов и киргизские акыны. М.—Л., 1952.
97. Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. М., 1934.
98. Владимирцов Б. Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Л., 1929.
99. Временник Московского общества истории и древностей Российских. Кн. 10. М., 1851.
100. Всемирная иллюстрация, 1875, № 354, с. 286.
101. Вяткин М. П. Батыр Срым. М., 1947.
102. Гарф А., Кучияк П. Алтайские сказки. М., 1939.
103. Гераклитов А. А. История Саратовского края в XVI—XVIII вв. Саратов, 1923.
104. Герберштейн С. Записки о Московии. Перев. И. Анонимова. СПб., 1866.
105. Геродот. История в девяти книгах. М., 1972.
106. Гесериада. Перев. и вступ. статья С. А. Козина. М.—Л., 1935.
107. Гильфердинг А. Ф. Онежские былины. Т. 1—3. СПб., 1873 (4-е изд., Л.—М., 1949—1951).
108. [Головинский П. А.] Из записок П. А. Головинского. — В кн.: Сборник сведений о Терской области. Вып. 1. Владикавказ, 1878.
109. Голубовский П. В. Печенеги, торки, половцы до нашествия татар. Киев, 1884.
110. Гомер. Одиссея. В перев. В. А. Жуковского. М.—Л., 1935.
111. Гордлевский В. А. Избр. соч. Т. I—II. М., 1960—1961.
112. Гребнев Л. В. Тувинский героический эпос. Опыт историко-этнографического анализа. М., 1960.
113. Греков В. Д., Якубовский А. Ю. Золотая орда. Изд. 3-е. М.—Л., 1950.
114. Грузинские сказки. М., 1937.
115. Гумилев Л. Н. Древние тюрки. М., 1967.
116. Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. М., 1957.
117. Даулбаев Б. Д. Рассказ о жизни киргиз Николаевского уезда Тургайской области. — Зап. Оренбургск. отд. РГО, вып. IV. Оренбург, 1881.
118. Джамбул. Песни и поэмы. М., 1938.
119. Джембысбаев. Хорхут Аулинэ. — Туркестанские ведомости, 1889, № 92.
120. Дженкинсон А. Путешествие в Среднюю Азию. — В кн.: Английские путешественники в Московском государстве в XVI веке. Перев. Ю. В. Готье. М., 1937.

121. Диваев А. А. Древние игры киргизской молодежи. — Туркестанские ведомости, 1907, № 54.
122. Диваев А. А. Еще о могиле Хорхут-ата. — ЗВОРАО, т. XIII. СПб., 1900.
123. Диваев А. А. К вопросу о наречении имени у киргизов. — Туркестанские ведомости, 1916, № 206.
124. Диваев А. А. Казахская народная поэзия. Из образцов, собранных и записанных А. А. Диваевым. Под ред. Н. Смирновой (с библиографией трудов Диваева). Алма-Ата, 1964.
125. Диваев А. А. Мурза Эдиге-батыр. Ташкент, 1896.
126. Диваев А. А. Несколько слов о могиле святого Хорхут-ата. — ЗВОРАО, т. X. СПб., 1896.
127. Диваев А. А. Этнографические материалы. — В кн.: Сборник материалов для статистики Сырдарьинской области. Т. IV—X. Ташкент, 1895—1902.
128. Дигорские сказания по записям дигорцев И. Т. Собиева, К. С. Гарданова и С. А. Туккаева. В перев. и с прим. Всев. Миллера. — Труды по востоковедению, изд. Лазаревским институтом восточных языков, вып. XI. М., 1902.
129. Доможаков Н. Г. Николай Федорович Катанов. Материалы и сообщения. Абакан, 1958.
130. Древние авторы о Средней Азии. Ташкент, 1940.
131. Дунаев Б. И. Максим Грек и греческая идея на Руси в XVI веке. С приложением текстов дипломатических сношений России с Турцией в начале XVI столетия по документам Архива Министерства иностранных дел. М., 1916.
132. Дыренкова Н. П. Получение шаманского дара по воззрениям тюркских племен. — В кн.: Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР. Т. IX. Л., 1930.
133. Дыренкова Н. П. Шорский фольклор. М., 1940.
134. Жданов И. К литературной истории русской былевой поэзии. — Соч. Т. I. СПб., 1904.
135. Живописное обозрение, 1876, № 50 («В киргизской степи»), с. 795.
136.* Жирмунский В. М. Введение в изучение эпоса «Манас». — В кн.: Киргизский героический эпос «Манас». М., 1961.
137. Жирмунский В. М. Введение в метрику. Л., 1925.
138. Жирмунский В. М. Вопросы генезиса и истории эпического сказания об Алпамыше. — В кн.: Об эпосе «Алпамыш». Ташкент, 1959.
139. Жирмунский В. М. Исторические источники сказания о разграблении дома Салор-Казана. — В кн.: Древний мир. Сб. статей. М., 1962.
140. Жирмунский В. М. Итоги и задачи изучения эпического творчества народов Средней Азии. — В кн.: Материалы Первой всесоюзной научной конференции востоковедов в г. Ташкенте 4—11 июня 1957 г. Ташкент, 1958.
141. Жирмунский В. М. «Калевала» и финская буржуазная фольклористика. — В кн.: Труды юбилейной научной сессии, посвященной 100-летию полного издания «Калевалы». Петрозаводск, 1950 (то же в кн.: Народный героический эпос. Л., 1962).
142. Жирмунский В. М. Китаби Коркут и огузская эпическая традиция. — Советское востоковедение, 1958, № 4 (то же на турецк. яз., см. № 603).
143. Жирмунский В. М. Легенда о призвании певца. — В кн.: Исследования по истории культуры народов Востока. Сб. в честь акад. И. А. Орбели. М.—Л., 1960.

---

* Звездочкой отмечены работы, публикуемые и использованные в настоящем томе.

144. Жирмунский В. М. Литературные отношения Востока и Запада как проблема сравнительного литературоведения. — В кн.: Труды юбилейной научной сессии ЛГУ. Л., 1946.
145.* Жирмунский В. М. П. М. Мелиоранский и изучение эпоса «Едигей». — В кн.: Тюркологический сборник. 1972. М., 1973.
146. Жирмунский В. М. Народный героический эпос. Л., 1962.
147. Жирмунский В. М. Некоторые итоги изучения героического эпоса народов Средней Азии. — В кн.: Вопросы изучения эпоса народов СССР. М., 1958.
148. Жирмунский В. М. Новое о Кёр-оглы [по поводу книги: Б. А. Каррыев. Эпические сказания о Кёр-оглы у тюркоязычных народов. М., 1968]. — ИАН ОЛЯ, 1969, вып. 2.
149. Жирмунский В. М. Новые материалы о киргизском эпосе «Манас». — ИАН ОЛЯ, 1960, вып. 2.
150.* Жирмунский В. М. О некоторых проблемах теории тюркского народного стиха. — Вопросы языкознания, 1968, № 1 (то же в расширенном виде в кн.: Тюркологический сборник. 1970. М., 1970).
151. Жирмунский В. М. Об изучении узбекского народного эпоса на основе общетеоретических проблем. — Узб. тили ва адабиёти масалалари, 1959, № 4 (на узб. яз.).
152.* Жирмунский В. М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута». — В кн.: Книга моего деда Коркута. М.—Л., 1962. (Лит. памятники).
153. Жирмунский В. М. Орхонские надписи — стихи или проза? — Народы Азии и Африки, 1968, № 2.
154. Жирмунский В. М. Поэзия Александра Блока. Пгр., 1921.
155. Жирмунский В. М. Предисл. к кн.: Хамраев М. К. Основы тюркского стихосложения. Алма-Ата, 1963.
156. Жирмунский В. М. [Рец. на кн.:] Васильев Г. М. Якутское стихосложение. Якутск, 1965. — ИАН ОЛЯ, 1968, вып. 4 (то же в кн.: Вопросы филологии (по материалам юбилейной сессии, посвящ. 50-летию Октябрьской революции). Якутск, 1970).
157.* Жирмунский В. М. Ритмико-синтаксический параллелизм как основа древнетюркского народного эпического стиха. — Вопросы языкознания, 1964, № 4 (то же на немецк. яз., см. № 605).
158. Жирмунский В. М. Рифма, ее теория и история. Пгр., 19
159.* Жирмунский В. М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М., 1960.
160. Жирмунский В. М. Следы огузов в низовьях Сырдарьи. — В кн.: Тюркологический сборник. I. М.—Л., 1951 (то же на турецк. яз., см. № 604).
161. Жирмунский В. М. Сравнительное изучение героического эпоса народов Средней Азии. М., 1960 (XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР).
162.* Жирмунский В. М. Среднеазиатские народные сказители. Изв. Всесоюзн. географ. о-ва, 1947, т. 79, вып. 4 (то же в кн.: Народный героический эпос. Л., 1962).
163. Жирмунский В. М. Эпическое сказание об Алпамыше и «Одиссея» Гомера. — ИАН ОЛЯ, 1957, т. 16, вып. 2 (то же на англ. яз., см. № 602).
164. Жирмунский В. М. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. М., 1958 (то же в кн.: Народный героический эпос. Л., 1962).
165. Жирмунский В. М., Зарифов Х. Т. Узбекский народный героический эпос. М., 1947.
166. Жубанов А. Струны столетий. Очерки жизни и творческой деятельности казахских народных композиторов. Алма-Ата, 1958.

167. Зарифов Х. Т. Аннотация опубликованных работ, представленных на соискание ученой степени доктора филологических наук. Ташкент, 1965.
168. Иванов П. П. Очерк истории каракалпаков. I. Каракалпаки до XVIII в. — Труды ИВАН, т. 7. М.—Л., 1935.
169. Иванов С. Н. Николай Федорович Катанов, 1862—1922. Очерк жизни и деятельности. М.—Л., 1962.
170. Известия Археологической комиссии. Прибавление к вып. 14. СПб., 1905.
171. Иностранцев К. А. Коркуд в истории и легенде. — ЗВОРАО, т. XX. СПб., 1912.
172. История Казахской ССР с древнейших времен до наших дней. Т. I. Изд. 2-е. Алма-Ата, 1949.
173. История Казахской ССР. Т. I. Изд. 4-е. Алма-Ата, 1957.
174. История народов Узбекистана. Т. II. Ташкент, 1947.
175. История СССР. Т. I. М., 1939.
176. История СССР. Т. I. Изд. 2-е. М., 1947.
177. История Узбекской ССР. Т. I. С древнейших времен до середины XIX в. Ташкент, 1967.
178. Кабардинский фольклор. Под ред. Ю. Соколова. М.—Л., 1936.
179. Казанская история. Подготовка текста, вступ. статья и прим. Г. М. Моисеевой. М.—Л., 1954.
180. Казахский эпос. Под ред. И. Сельвинского. Алма-Ата, 1958.
181. Каллаур В. Древние города в Перовском уезде, разрушенные Чингис-ханом в 1219 г. — ПТКЛА, год V. Ташкент, 1900.
182. Каллаур В. Мавзолей Кёк-Кесене в Перовском уезде. — ПТКЛА, год VII. Ташкент, 1902.
183. Карамзин Н. М. История государства Российского. Т. V, VI, XI. Изд. 5-е. СПб., 1842—1843.
184. Кастанье И. А. Древности Киргизской степи и Оренбургского края. — Труды Оренбургск. учен. арх. комис., вып. 22, Оренбург, 1910.
185. [Катанов Н. Ф.] Материалы научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Н. Ф. Катанова. — Учен. зап. Хакасск. ин-та языка, литературы и истории, сер. филол., т. X, Абакан, 1964.
186. Каташ С. С. «Козын-Эркеш» и «Козы-Корпеш и Баян-Слу». — Учен. зап. Горно-Алтайск. науч.-исслед. ин-та истории, языка и литературы, вып. II. Горно-Алтайск, 1958.
187. Кенесбаев С. К. К вопросу о закономерностях акцентуации в казахском языке. — В кн.: Вопросы казахской филологии. К 60-летию Сабита Муканова. Алма-Ата, 1964.
188. Керимжанова Б. Семетей и Сейтек. Фрунзе, 1961.
189. Кёроглу. Под ред. М. Тахмасиба. Баку, 1959.
190. Кёр-оглы. Баку, 1940.
191. Киргизский героический эпос «Манас». Сб. статей. М., 1961.
192. Клавихо Р.-Г. де. Жизнь и деяния Великого Тамерлана. СПб., 1881.
193. Кляшторный С. Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964.
194. Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос. М.—Л., 1962. (Лит. памятники).
195. Книга тысячи и одной ночи. Л., 1929.
196. Ковалевский А. П. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Статьи, переводы и комментарии. Харьков, 1956.
197. [Коджоджаш.] Сказание об охотнике Коджоджаше. Перев. С. Сомовой. Фрунзе, 1958.
198. Козин С. А. Джангариада. М., 1940.

199. Козин С. А. Ойратская историческая песня. — В кн.: Советское востоковедение. Т. IV. М.—Л., 1947.
200. Козин С. А. Сокровенное сказание. М.—Л., 1941.
201. Колмогоров А. Н. О метре пушкинских «Песен западных славян». — Русская литература, 1966, № 1.
202. Комаров М. Н. Экскурсы в сказочный мир. Этюды из области мифов и народных преданий. М., 1886.
203. Кононов А. Н. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-гази, хана хивинского. М.—Л., 1958.
204. Константин Багрянородный. Сочинения. С предисл. Г. Ласкина. М., 1899.
205. Корш Ф. Е. Введение в науку о славянском стихосложении. — В кн.: Статьи по славяноведению. Т. II. СПб., 1906.
206. Корш Ф. Е. Древнейший народный стих турецких племен. — ЗВОРАО, т. XIX, ч. II—III. СПб., 1909.
207. Корш Ф. Е. О русском народном стихосложении. — ОРЯС, т. I, кн. I. СПб., 1895.
208. Корш Ф. Е. Слово о полку Игореве. СПб., 1909.
209. Косвен М. Амазонки. История легенды. — Советская этнография, 1947, № 2—3.
210. Куз-Курпяч, башкирская повесть, писанная на башкирском языке одним курайчем и переведенная на российский в долинах Рифейских в 1809 г. Тимофеем Беляевым. Ч. I. Казань, 1812.
211. Кузый-Курпэс и Маян-Хылу. — В кн.: Башкирские сказки. Уфа, 1943.
212. Левшин А. И. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. Ч. III. СПб., 1832.
213. Легенда о докторе Фаусте. Изд. подготовил В. М. Жирмунский. М.—Л., 1958. (Лит. памятники).
214. Лерх П. Археологическая поездка в Туркестанский край в 1867 г. СПб., 1870.
215. Линин А. М. К вопросу формального изучения поэзии турецких народов. — Изв. Восточн. фак. Азербайдж. ун-та, т. I. Баку, 1926.
216. Магрупи. Юсуп и Ахмед. Перев. с туркменского Г. Шенгели. Ашхабад, 1944.
217. Майногашева В. Е. Хакасское героическое сказание «Алтын-Арыг». Автореф. канд. дисс. Новосибирск, 1967.
218. Малиновский А. Историческое и дипломатическое собрание дел, происходивших между Российскими великими князьями и бывшими в Крыме татарскими царями с 1462 по 1533 год. СПб., 1793.
219. Малов С. Е. Енисейская письменность тюрков. М.—Л., 1952.
220. Малов С. Е. [Рец. на кн.:] Манас. Киргизский эпос. М., 1946. — ИАН ОЛЯ, 1947, вып. 2.
221. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. М.—Л., 1951.
222. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.—Л., 1959.
223. Малов С. Е. Шаманский камень «яда» у тюрков Западного Китая. — Советская этнография, 1947, № 1.
224. Манас. Великий поход. Перев. С. Липкина, Л. Пеньковского, М. Тарловского. М., 1946.
225. Манас. Эпизоды из киргизского народного эпоса. Перев. С. Липкина, Л. Пеньковского. М., 1960.
226. Мануйлов В. А. М. Ю. Лермонтов и его запись об Ашик-Керибе. — В кн.: Ашик-Кериб. Сб. статей. Л., 1941.
227. Маргулан А. Эпические сказания казахского народа (тезисы докт. дисс.). Л., 1946. (ИВАН).
228. Махабхарата. Кн. I. М.—Л., 1950. (Лит. памятники).

229. Мейер Л. А. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Киргизская степь Оренбургского ведомства. СПб., 1865.
230. Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. М., 1958.
231. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963.
232. Мелиоранский П. М. Об орхонских и енисейских надгробных памятниках с надписями. — ЖМНП, 1898, ч. CCCXVII, май.
233. Мелиоранский П. М. Памятник в честь Кюль-Тегина. — ЗВОРАО, т. XII. СПб., 1899.
234. Мелиоранский П. М. Сказание об Едигее и Тохтамыше. Приложение к Сочинениям Ч. Ч. Валиханова. — Зап. РГО по отд-нию этнографии, т. XXIX. СПб., 1905.
235. Менендес Пидаль Р. Стихотворные особенности поэм в Испании и во Франции. — Избранные произведения. М., 1961.
236. Менендес Пидаль Р. Югославские эпические певцы и устный эпос в Западной Европе. — ИАН ОЛЯ, 1966, вып. 2.
237. Меховский М. Трактат о двух Сарматиях. Перев. С. А. Аннинского. Л., 1936.
238. Миллер В. Ф. Кавказские сказания о циклопах. — Этнографическое обозрение, 1890, кн. IV, № 1.
239. Миллер В. Ф. Экскурсы в область русского народного эпоса. М., 1892.
240. Мирзаев Т. Узбекские варианты дастана «Алпамыш». Автореф. канд. дисс. Ташкент, 1965.
241. Миропиев М. Демонологические рассказы киргизов. — Записки РГО по отд-нию этнографии, т. X, вып. 3. СПб., 1888.
242. Модзалевский Л. Б. Запись казахского предания в архиве Пушкина. — В кн.: Пушкин. Временник Пушкинской комиссии, Т. III. Л., 1937.
243. Молла-Непес. Зохра и Тахир. Ашхабад, 1943. Изд. 2-е, М., 1960.
244. Монголо-ойратский героический эпос. Перев. и вступ. статья Б. Я. Владимирцова. Пгр., 1923.
245. Мухаммед Юсуф Мунши. Муким-ханская история. Перев. А. А. Семенова. Ташкент, 1956.
246. Народное творчество Калмыкии. Сталинград, 1940.
247. Народные обычаи, имевшие, а отчасти и ныне имеющие в Малой Киргизской орде силу закона. — Зап. Оренбургск. отд. РГО, вып. II. Казань, 1891.
248. Нартские сказания. Осетинский народный эпос. Перев. В. Дынник. М., 1949.
249. Небольсин П. Очерки Волжского низовья. СПб., 1852.
250. Никифоров Н. Я. Аносский сборник. Собрание сказок алтайцев. — Зап. Зап.-Сибирск. отд. РГО, т. XXXVII. Омск, 1915.
251. Новосельский А. А. Борьба Московского государства с татарами в XVII веке. М.—Л., 1948.
252. Нюргун Боотур Стремительный. Богатырский эпос якутов. Вып. I. Под ред. Г. Эргиса. Якутск, 1947.
253. О роде князей Юсуповых. Собрание жизнеописаний их, грамот и писем к ним российских государей. Т. 1—2. СПб., 1866.
254. Об эпосе «Алпамыш». Ташкент, 1959.
255. Обычаи киргиз Семипалатинской области. — Русский вестник, т. 137, 1878.
256. Окладников А. П. История Якутии. Т. I. Якутск, 1950.
257. [Олджобай.] О богатыре Олджобае и о девушке, погибшей из-за горестной любви. Перев. И. Волобуевой. Фрунзе, 1958.
258. Олеарий А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию. Перев. А. Ловягина. СПб., 1906.
259. Орлов А. С. Казахский героический эпос. М., 1945.

260. Осетинские нартовские сказания. Пер. Ю. Лебединского. Дзауджикау, 1948.
261. Османов М. Ногайские и кумыкские тексты. СПб., 1883.
262. Остроумов Н. П. Новые варианты сюжета о Полифеме. Киргизские рассказы. — Этнографическое обозрение, 1891, № 2.
263. Остроумов Н. П. Полифем в киргизских сказках. — Средняя Азия, 1910, кн. II.
264. Остроумов Н. П. Сказки сартов в русском изложении. Изд. 2-е. Ташкент, 1906.
265. Очерки истории СССР. Период феодализма, II. М.—Л., 1953.
266. Памятники дипломатических сношений Московского государства с Крымской и Ногайской ордами и с Турцией. Т. I. 1474—1505. — Сб. РИО, т. 41. СПб., 1884; т. II. 1508—1521. — Сб. РИО, т. 95. СПб., 1895.
267. Пантусов Н. Н. Древности Лепесинского уезда Семиреченской области. — ПТКЛА, № 1, 5 марта 1899.
268. Пантусов Н. Н. Заметки о древностях Семиреченской области. III. Кошой-курган. — Изв. Археолог. комис., СПб., 1904, вып. 12.
269. Пантусов Н. Н. Образцы таранчинской литературы. Казань, 1909.
270. Пекарский Э. К. Образцы народной литературы якутов. Т. 1—3. СПб., 1907—1918.
271. Перетяткович Г. Поволжье в XV и XVI веках. М., 1877.
272. Песни степей. Антология казахской литературы. Под ред. Л. Соболева и М. Ауэзова. М., 1940.
273. Песнь о Козы-Корпече и Баян-Слу. Авториз. перев. с казахск. Г. Тверитина. Алма-Ата—М., 1935.
274. Петрушевский И. П. Внутренняя политика Ахмеда Койунлу. — В кн.: Сб. статей по истории Азербайджана. Вып. I. Баку, 1949.
275. Петрушевский И. П. Государства Азербайджана в XV в. В кн.: Сб. статей по истории Азербайджана. Вып. I. Баку, 1949.
276. Петрушевский И. П. Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI—начале XVII в. Л., 1949.
277. Позднеев А. М. Образцы народной литературы монгольских племен. Вып. I. СПб., 1880.
278. Полное собрание русских летописей. Т. XI—XIV, XIX. СПб., 1901—1918.
279. Поло Марко. Путешествие. Л., 1940.
280. Потанин Г. Н. В юрте последнего киргизского царевича. — Русское богатство, 1896, № 8.
281. Потанин Г. Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899.
282. Потанин Г. Н. Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки. — Живая старина, 1916, вып. II—III.
283. [Потанин Г. Н.] Казахский фольклор в собрании Г. Н. Потанина. Архивные материалы и публикации. Алма-Ата, 1972.
284. Потанин Г. Н. Монгольское сказание о Гесэр-хане. — Вестник Европы, 1890, кн. V.
285. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Т. II, СПб., 1881; т. IV, СПб., 1882.
286. [Потанин Г. Н.] Тангутско-тибетская окраина Китая и центральной Монголии. Путешествие Г. Н. Потанина. СПб., 1893.
287. Потанин Г. Н. Тюркская сказка об Идыге. — Живая старина, 1897, вып. III—IV.
288. Потапов Л. П. Героический эпос алтайцев. — Советская этнография, 1949, № 1.
289. Потапов Л. П. Материалы по семейно-родовому строю у узбеков-кунград. — Научная мысль (Самарканд—Ташкент), 1930, вып. I, май—июнь.

290. Потанов Л. П. Очерки по истории алтайцев. Новосибирск, 1948. Изд. 2-е, М.—Л., 1953.
291. Потанов Л. П. Очерки по истории Шории. Л., 1936.
292. Поярков Ф. В. Каракиргизские легенды, сказки и верования. — В кн.: Памятная книжка и адрес-календарь Семиреченской области на 1900 г. Верный, 1920.
293. Продолжение Древней Российской Вивлиофики. Ч. VII—XI. СПб., 1791—1801.
294. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо. М., 1962.
295. Радлов В. В. К вопросу об уйгурах. СПб., 1893.
296. Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен. Ч. I—X. СПб., 1866—1907.
297. Радлов В. В. Обычаи киргизов Семипалатинской области. — Русский вестник, 1878, т. 137.
298. Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. Т. I, СПб., 1893; т. III, СПб., 1899.
299. Радлов В. В. Ярлыки Тохтамыша и Темир Кутлуга. — ЗВОРАО, т. III. СПб., 1888.
300. Раушан. Узбекская народная поэма. М., 1959.
301. Рахматуллин К. «Манас» Сагымбая Орозбакова и Саякбая Каралаева. Сличение содержания двух вариантов. 1945. Машинописная рукопись. Хранится в Ин-те литературы, языка и истории Киргизской академии наук.
302. Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. I, кн. 1. М.—Л., 1952.
303. Российская родословная книга, изд. кн. П. Долгоруковым. Ч. II. СПб., 1885.
304. Рысалиев К. Киргизское стихосложение. Автореф. докт. дисс. Фрунзе, 1965.
305. Рычков П. Опыт Казанской истории древних и средних веков. СПб., 1767.
306. Рясянен М. Материалы для исторической фонетики тюркских языков. М., 1955.
307. Сагитов И. Т. Каракалпакский героический эпос. Ташкент, 1962.
308. Самойлович А. Н. К вопросу о наречении имени у тюркских народов. — Живая старина, 1911, вып. II.
309. Самойлович А. Н. Один из списков «Родословного древа» туркменского Абул-гази-хана. Доклады Академии наук, серия В, 1927, № 2.
310. Самойлович А. Н. Очерки по истории туркменской литературы. — В кн.: Туркмения. Т. I. Л., 1929.
311. Санжеев Г. Д. Краткий монгольско-русский словарь. М., 1947.
312. Санжеев Г. Д. Монгольская повесть о хане Харангуй. М., 1947.
313. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. XIII. Тифлис, 1882.
314. Семенов А. А. Среднеазиатский трактат о музыке дервиша Али. Ташкент, 1946.
315. Семенов А. А. Туземцы северо-восточного Кавказа. СПб., 1895.
316. Семенов В. П. Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Т. VI. Среднее и нижнее Поволжье и Заволжье. СПб., 1901.
317. Семенов В. П. Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Т. XIV. Новороссия и Крым. СПб., 1910.
318. Семенов Н. Туземцы Северо-Восточного Кавказа. СПб., 1895.
319. Сказание князя Курбского. СПб., 1842.
320. Сказание о богатырях. Тувинский героический эпос. Перев. Л. В. Гребнева. Кызыл, 1960.
321. Сказание об Едигее и Тохтамыше. Каракалпакская народная поэма. Сообщение И. А. Беляева. — В кн.: Протоколы заседаний и сообщений членов Закаспийского кружка любителей археологии и истории Востока. Вып. 3. Ашхабад, 1917.

322. Смирнов В. Д. Крымское ханство под верховенством Отоманской Порты до начала XVIII века. СПб., 1887.
323. Смирнов И. И. Восточная политика Василия III. — Исторические записки, т. 27, 1948.
324. Собрание историй (Маджму ат Таварих). Под ред. и с предисл. А. Тагирджанова. Л., 1950.
325. Созонович И. К вопросу о западном влиянии на славянскую и русскую поэзию. Варшава, 1898.
326. Сокальский П. Русская и народная музыка в ее строении мелодическом и ритмическом. Харьков, 1888.
327. Соколов Б., Соколов Ю. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.
328. Соловьев С. История России с древнейших времен. Т. V—VI. Изд. 5-е. М., 1882.
329. Сорок девушек. Каракалпакская народная поэма. В переложении Арсения Тарковского. М., 1951.
330. Сорокин Н. Могила хана Тохтамыша. — «Тобольские губернские ведомости», № 23, 7 VI 1869.
331. Спиридонов П. С. Один из вариантов легенды о Хор-Хуте. — ПТКЛА, год XIII. Ташкент, 1909.
332. Стасов В. В. Происхождение русских былин. — Собр. соч. Т. III. СПб., 1894.
333. Стеблева И. В. Поэзия орхоно-енисейских тюрок. — Народы Азии и Африки, 1963, № 1.
334. Стеблева И. В. Поэзия тюрков VI—XV вв. М., 1965.
335. Сумцов Н. Ф. Муж на свадьбе своей жены. — Этнографическое обозрение, 1893, № 4.
336. Суразаков С. С. Героические сказания о богатыре Алтай Бучае. Горно-Алтайск, 1961.
337. Суразаков С. С. Героический эпос алтайцев. — Учен. зап. Горно-алтайск. науч.-исслед. ин-та истории, языка и литературы, вып. II. 1958.
338. Сыдыков Т. Казахские версии «Алпамыса». Автореф. канд. дисс. Алма-Ата, 1958.
339. Тахир и Зухра. Зап. Б. Керимов. — В кн.: Литература и искусство Узбекистана. Кн. 1. Ташкент, 1940.
340. Тахмасиб М. Г. Азербайджанские народные дастаны (средние века). Автореф. докт. дисс. Баку, 1965.
341. Тверитинова А. С. Восстание Кара Языджи и Дели Хасана в Турции. М.—Л., 1946.
342. Темир-Санаа. Ойратские народные сказки. Новосибирск, 1940.
343. Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой орды. Т. I. Извлечения из сочинений арабских. СПб., 1884; т. II. Извлечения из персидских сочинений. Л., 1941.
344. Титов В. Богатырские поэмы минусинских татар. — Вестник РГО, 1855, т. X.
345. Толстов С. П. Военная демократия и проблемы генетической революции. — Проблемы истории докапиталистических обществ, 1935, № 7—8.
346. Толстов С. П. Города гузов. — Советская этнография, 1947, № 3.
347. Толстов С. П. По следам древнехорезмской цивилизации. М., 1948.
348. Толстой И. И. Возвращение мужа в «Одиссее» и в русской сказке. — В кн.: Сергею Федоровичу Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882—1932. Сб. статей. Л., 1934.
349. Томашевский Б. В. Теория литературы. Л., 1925.
350. Троцкий И. М. Античный миф и современная сказка. — В кн.: Сергею Федоровичу Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882—1932. Сб. статей. Л., 1934.

351. Туманский А. Г. По поводу «Китаби Коркут». — ЗВОРАО, т. IX. СПб., 1896.
352. Турецкие народные сказки. Под ред. Н. К. Дмитриева. Л., 1939.
353. Туркменские сказки. Ашхабад, 1948.
354. Тыныштаев М. Материал к истории киргизского народа. Ташкент, 1925.
355. Узбекские народные поэмы. Ташкент, 1958.
356. Улагашев Н. У. Алтай-Бучай. Ойротский народный эпос. Новосибирск, 1941.
357. Улагашев Н. У. Малчи-Мерген. Алтайский героический эпос. Под ред. А. Коптелова. Новосибирск, 1947.
358. Уланов А. И. К характеристике героического эпоса бурят. Улан-Удэ, 1957.
359. Успенский В. А., Беляев В. М. Туркменская народная музыка. М., 1928.
360. Успенский Ф. И. Очерки из истории Трапезунтской империи. Л., 1929.
361. Фалев П. А. Введение в изучение тюркских литератур и наречий. Ташкент, 1922.
362. Фалев П. А. Записи произведений народной словесности у ногайцев Ставропольской губернии с связи с ранее опубликованным материалом. Доклад на заседании 26 февраля 1915 г. — ЗВОРАО, т. XXIII, вып. 3—4. Пгр., 1916.
363. Фалев П. А. Как строится каракиргизская былина. — Наука и просвещение (Ташкент), 1922, № 1.
364. Фирсов Н. Н. Чтение по истории Среднего и Нижнего Поволжья. Изд. 2-е. Казань, 1920.
365. Фольклор Азербайджана. Т. II. Под ред. Л. В. Багрия. Баку, 1930.
366. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Ч. IV. Перев. под ред. П. Ф. Преображенского. Л., 1928.
367. Хамраев М. Основы тюркского стихосложения. Алма-Ата, 1963.
368. Худяков И. А. Верхоянский сборник. — Зап. Вост.-Сибирск. отд. РГО. Т. I, ч. 3. Иркутск, 1890.
369. Худяков М. Г. Очерки по истории Казанского ханства. Казань, 1923.
370. Чеканинский И. А. Баксылак. Следы древних верований казахов. — Зап. Семипалатинск. отд. Общества изучения Казахстана, т. I. Семипалатинск, 1929.
371. Чеканинский И. А. Казахская поэма «Козу-Корпеш и Баян-Сулу». — Зап. Семипалатинск. отд. Общества изучения Казахстана, т. I. Семипалатинск, 1929.
372. Чичеров В. И. Сказители Онего-Каргопольщины и их былины. — В кн.: Ю. М. Соколов. Онежские былины. М., 1948.
373. Шабенде. Саят и Хемра. Перев. Н. Вольпин. Ашхабад, 1945.
374. Шасенем и Гариб. Перев. Н. Манухиной и Г. Шенгели. М., 1946.
375. Шиле Е. Киргизы. Этнографический очерк. — Природа и люди, 1879, ч. II.
376. Шильтбергер. Путешествие по Европе, Азии и Африке с 1394 по 1427 г. — Зап. Новороссийск. ун-та, т. I, вып. 1—2. Одесса, 1867.
377. Штернберг Л. Я. Избранничество в религии. — Этнография, 1927, № 1.
378. Шульговский Н. Теория и практика поэтического творчества. Технические начала стихосложения. СПб.—М., 1914.
379. Щеглов И. Л. Трухмены и ногайцы Ставропольской губернии. Т. I. Ставрополь, 1910.
380. Щербак А. М. Огуз-наме. Мухаббат-наме. Памятники древнеуйгурской и староузбекской письменности. М., 1959.
381. Щербак А. М. Сочинение Бабура об 'арӯзе. — Народы Азии и Африки, 1969, № 5.

382. Щ е р б а к А. М. Соотношение аллитерации и рифмы в тюркском стихосложении. — Народы Азии и Африки, 1961, № 2.
383. Щ е р б а к А. М. Сравнительная фонетика тюркских языков. Л., 1970.
384. Щ е р б а т о в М. История Российская от древних времен. Т. V, ч. 1. СПб., 1786.
385. Э л и а н. Пестрые рассказы. М.—Л., 1963. (Лит. памятники).
386. Ю д а х и н К. К. Краткий узбекско-русский словарь. Ташкент, 1927.
387. Ю н у с а л и е в Б. Об опыте создания сводного варианта эпоса «Манас». — В кн.: Киргизский героический эпос «Манас». М., 1961.
388. Я к у б о в а С. Азербайджанские народные сказания об «Ашик-Гарибе». Автореф. канд. дисс. М., 1964.
389. Я к у б о в с к и й А. Ю. Вопросы этногенеза туркмен в VIII—X вв. — Советская этнография, 1947, № 3.
390. Я к у б о в с к и й А. Ю. Развалины Сыгнака (Сугнака). — Сообщения ГАИМК, II. Л., 1929.
391. Я с т р е м с к и й С. В. Образцы народной литературы якутов. — Труды комисс. по изучению Якутской АССР, т. VII. Л., 1929.

На языках народов СССР

392. Азербайчан дастанлары. [Азербайджанские дастаны]. Под ред. М. Тахмасиба. Т. 1—2. Баку, 1965—1966. (На азерб. яз.).
393. Ай Мирген, Алыптыг нымах. [Ай Мирген. Героическое сказание]. Сказитель П. Сулеков. Абакан, 1959. (На хакас. яз.).
394. Aitьs. [Айтыс]. Под ред. Сабита Муканова и Есмагамбета Исмаилова. Т. 1. Алма-Ата, 1942. (На казах. яз.).
395. Айтыс. Т. 1. Под ред. Сабита Муканова. Алма-Ата, 1964. (На казах. яз.).
396. Alpamьs. [Алпамыс]. Сказитель Хожаберген Ниязов. М., 1937. Изд. 2-е, М., 1941. (На каракалп. яз.).
397. Алпамыс. Сказитель Кияс-жрау Хайретдинов. Нукус, 1957. (На каракалп. яз.).
398. Алпамыс. Сказитель Есемурат-жрау Нурабуллаев. Нукус, 1960. (На каракалп. яз.).
399. Алпамыс. Подготовка текста Г. Г. Мусабаева, ред. Н. С. Смирновой и Т. Сыдыкова. Алма-Ата, 1957. (На казах. яз. Рус. перев. см. № 180).
400. Алпамыс-батыр. Тексты и перев. под ред. М. О. Ауэзова и Н. С. Смирновой. Коммент Н. С. Смирновой и Т. Сыдыкова. Алма-Ата, 1961. (На казах. яз.).
401. [Алпамыш]. Ю л д а ш Фазыл. Алпамыш. Под ред. Х. Алимджана. Ташкент, 1939. (На узб. яз.). Изд. 3-е, Алпамыш Достон. Ташкент, 1958.
402. Альпамыш. Под ред. Р. Амонова. Сталинабад, 1959 (тадж. текст и русск. перев.).
403. Алтай батырлар. [Алтайские богатыри]. Под ред. С. С. Суразакова. Т. 1—3. Горно-Алтайск, 1958—1960. (На алтайск. яз.).
404. Алтын Арыг. Алыптыг нымахтар. [Алтын Арыг. Сборник героических сказаний]. Сказитель С. Кадышев. Абакан, 1958. (На хакас. яз.).
405. Алтын Чус. Абакан, 1958. (На хакас. яз.).
406. Алыптыг нымахтар. [Героические сказания]. Под ред. В. И. Доможакова и Д. И. Чанкова. Т. 1—4. Абакан, 1954—1959. (На хакас. яз.).
407. Аслы — Керем. [Асли и Керем]. Ашхабад, 1943. (На туркм. яз.).
408. Batьrlar çьrь. [Песни о богатырях]. Т. 1. Алма-Ата, 1939. (На казах. яз.).
409. Батырлар жыры. Под ред. М. Гумаровой. Т. 1—2. Алма-Ата, 1959—1963. (На казах. яз.).
410. Бозуғлан. Сказитель Кияс-жрау Хайретдинов. Нукус, 1961. (На каракалп. яз.).
411. Г а б д у л л и н М. Фольклор казахского народа. Алма-Ата, 1958. (На казах. яз.).

412. Gorogli. Tyrkmen halk Eposь. [Гороглы. Туркменский народный эпос]. Под ред. Ata Govşut. Ашхабад, 1941. (На туркм. яз.).
413. Гөроглы. Под ред. И. Амыровина. Ашхабад, 1958. (На туркм. яз.).
414. Горуглы. Нукус, 1963. (На каракалп. яз.).
415. Гўрўғлй. Порча аз эпоси халқи тоҷик. [Гуругли. Отрывок из таджикского народного эпоса]. Сталинабад, 1942. (На тадж. яз.).
416. Джаныл-мираа. Фрунзе, 1965. (На кирг. яз.).
417. Çanьş — Bajьş. [Джаныш — Байыш]. Сказитель К. Акиев. Фрунзе — Казань, 1939. (На кирг. яз.).
418. Дивaев А. А. Батырлар. Т. 1—6. Ташкент, 1922. (На казах. яз.).
419. Ёдгор. Достон. [Ядгар. Дастан]. Сказитель Фазыл Юлдаш. Ташкент, 1956. (На узб. яз.).
420. Жумалиев Х. Казах әдебиеті [Жумалиев Х. Казахская литература]. Алма-Ата, 1942. (На казах. яз.).
421. Жумалиев Х. Қазақ эпосы мен әдебиеті тарихының мәселелері. [*Проблемы казахского эпоса и истории литературы*]. Т. I. [*Эпос*, лиро-эпос]. Алма-Ата, 1958. (На казах. яз.).
422. Idige. М., 1937. (На каракалп. яз.).
423. Исмаилов Е. Акындар. [Акыны]. Алма-Ата, 1956. (На казах. яз. Рус. перев. — Алма-Ата, 1957).
424. Көроғлу. [Кёроглы]. Под ред. М. Тахмасиба и Х. Араслы. Изд. 2-е. Баку, 1956. (На азерб. яз. Рус. перев. см. № 189).
425. Кёр-оглы. Народный эпос. Ереван, 1941. (На арм. яз.).
426. *Қазақ әдебиетінің тарихы. Т. I. [История казахской литературы. Т. 1. Фольклор]*. Под ред. М. Ауэзова. Алма-Ата, 1948. (На казах. яз.).
427. Қазақ әдебиетінің тарихы. Т. I, ч. 1—2. Қазақ халқының ауыз әдебиет. [История казахской литературы. Т. I, ч. 1—2. Казахское устное народно-поэтическое творчество]. Под ред. М. Ауэзова. Алма-Ата, 1960—1964. (На казах. яз.).
428. Қазақ эпосы. [Казахский эпос]. Под ред. М. Сильченко, М. Гумаровой. Алма-Ата, 1957. (На казах. яз.). [Содержит: Кобланды-батыр; Алпамыс-батыр; Эр Таргын; Камбар-батыр; Козы-Корпеш и Баян-Сулу; Кыз-жибек; Айман-Шолпан].
429. Қоблан. Сказитель Есемурат-жрау. Нукус, 1959 (На каракалп. яз.).
430. Қожожаш. Сказитель А. Усенбаев. Фрунзе, 1956. (На кирг. яз. Рус. перев. см. № 197).
431. Құрбанбек. Под ред. К. Максетова. Нукус, 1962. (На каракалп. яз.).
432. Құрманбек. Фрунзе, 1961. (На кирг. яз.).
433. Қори-Ниёзи Т. Н., Боровков А. К. Ўзбекча-русча луғат. [Карыниязов Т. Н., Боровков А. К. Узбекско-русский словарь]. Ташкент, 1941.
434. Қырқ қыз. Қарақалпақ халқының қаҳарманлық дестаны. [Сорок девушек. Каракалпакская народная героическая поэма]. Сказитель Курбанбай-жрау. Нукус, 1956. Изд. 2-е, Нукус, 1958. (На каракалп. яз.).
435. Магрупи Г. Сеҷелмелек — Медхалжамал. [Сейпелмелек и Медхалджамаль]. Ашхабад, 1943. (На туркм. яз.).
436. Магрупи Г. А. Юсуп — Ахмет. Под ред. Б. Каррыева. Ашхабад, 1943. (На туркм. яз.).
437. Максетов К. Қарақалпақ қаҳарманлық дәстанларының поэтикасы. [Поэтика каракалпакских героических поэм]. Ташкент, 1965. (На каракалп. яз.).
438. Манас. Т. 1—4. Под ред. Б. Юнусалиева. Т. 1—2. Манас; т. 3. Семетей; т. 4. Сейтек. Фрунзе, 1958—1960. (На кирг. яз.).
439. Маргулан А. Х. Чокан и «Манас». Исследование о чокановском варианте эпоса «Манас». Алма-Ата, 1971. (На казах. яз.).

440. Маспатша. Сказитель Кияс-жрау Хайретдинов. Нукус, 1958. (На каракалп. яз.).
441. Мелике Диларам. Ашхабад, 1946. (На туркм. яз.).
442. Mollanepes. Zəhre — Tahır. [Молланепес. Зохра и Тахир]. Ашхабад, 1940. (На туркм. яз. Рус. перев. см. № 243).
443. Olçobaj menen Kişimçan. [Олджобай и Кишимджан]. Сказитель А. Усенбаев. Фрунзе — Казань, 1940. (На кирг. яз. Рус. перев. см. № 257).
444. Рахматуллин К. Манасчылар. [Певцы — исполнители «Манаса»]. Фрунзе, 1942. (На кирг. яз.).
445. Саринжи-Бөкөй. Сказитель А. Усенбаев. Фрунзе, 1958. (На кирг. яз.).
446. Татар халык әкиятләрә. [Татарские народные сказки]. Под ред. Х. Ярмухаметова. Т. 1. Казань, 1946, изд. 2-е, 1958; т. 2. Казань, 1956. (На татар. яз.).
447. Тыва тоолдар. [Тувинский героический эпос]. Т. I—III. Кызыл, 1947—1955 (На тувинск. яз.).
448. Ozbek folklori. [Узбекский фольклор. Хрестоматия для пединститутов]. Т. 1. Сост. Х. Зарипов. Ташкент, 1939. (На узб. яз.).
449. Ўзбек халқ достонлари. [Узбекские народные дастаны]. Т. I—II. Ташкент, 1956—1957. (На узб. яз.).
450. Ўзбек халк шоирларининг совет давридаги ижоди. [Творчество узбекских народных поэтов в советское время]. Под ред. Х. Зарифова, М. Афзалова. Ташкент, 1958. (На узб. яз.).
451. Улагашев Н. Чорчоктор. Горно-Алтайск. 1941. (На алтайск. яз.).
452. Şabende. Gyl — Bilbil. [Шабенде. Гюль — Бильбиль]. Ашхабад, 1940. (На туркм. яз.).
453. Шабенде. Неҗеп оглан. [Неджеф-оглан]. Под ред. Б. Каррыева. Ашхабад, 1943. (На туркм. яз.).
454. Шарьяр. Сказитель Кулемет-жрау. Нукус, 1959. (На каракалп. яз.).
455. Şasenem — Garyp. [Шасенем — Гарип]. Ашхабад, 1940; изд. 2-е, Шасенем—Гарып. Под ред. Б. Каррыева. Ашхабад, 1948. (На туркм. яз.).
456. Шейдайи. Гул — Сенубер. [Гюль и Сенубер]. Ашхабад, 1943. (На туркм. яз.).
457. Ер Зиуар. [Эр Зиуар]. Сказитель Курбанбай-жрау Тажибаев. Нукус, 1958. (На каракалп. яз.).
458. Er Tabıldь. [Эр Табылды]. Сказитель А. Тыныбеков. Фрунзе—Казань, 1940. Изд. 2-е, Эр Табылды. Фрунзе, 1959. (На кирг. яз.).
459. [Er] Totşyk. [Эр Тоштюк]. Сказитель Саякбай Каралаев. Фрунзе—Казань, 1938. Изд. 2-е, Эр Тоштүк. Фрунзе, 1958. (На кирг. яз. Франц. перев. — Boratav P. N. Paris, 1965).
460. Эргаш Жуманбулбул ўғли. Далли. Ташкент, 1942. (На узб. яз.).
461 Ergaş Çumanbulbul Oqli. Ravşan [Эргаш Джуманбульбуль оглы. Равшан]. Под ред. и с предисл. Х. Зарифова. Ташкент, 1941. Изд. 2-е, Ташкент, 1963. (На узб. яз.).
462. Эргаш Жуманбулбул ўғли. Хушкелди. Ташкент, 1942. Изд. 2-е, Ташкент, 1962. (На узб. яз.).
463. Юсуп хожа бакы оглы. Рай Чыни. Ашхабад, 1943. (На туркм. яз.).

На иностранных языках

464. Aboul-Ghazi Behadour Khan. Histoire des Mogoles et des Tatars, publiée, traduite et annotée par Desmaisons. T. 1—2. St. Petersbourg, 1871—1874.
465. Almasy G. Der Abschied des Helden Manas von seinem Sohne Semetej. — Keleti Szemle, 1911—1912, t. XII.
466. Arakel de Tauriz. Livre d'histoires. Trad. par M. Brosset. St. Petersbourg, 1864. (Collection d'historiens arméniens, t. I).

467. Bang W., Rachmati G. R. Die Legende von Oghuz Qaghan. — Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, XXV. Berlin, 1932.
468. Başgöz Ilhan. Turkish folk-stories about the lives of minstrels. — Journal of American Folklore, 1952, LXV.
469. Berthold O. Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen. Giessen, 1911.
470. Bolte J., Polivka G. Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Bd. I—III. Leipzig, 1913—1918.
471. Bonfante G., Porzio Gernia Maria Luisa. Cenni di fonetica. Con particolari riguardi all'italiano. Torino, 1964.
472. Boratav Pertev Naili. Bey Böyrek hikâyesine ait metinler. Ankara, 1939.
473. Boratav Pertev Naili. Dede Korkut Kitabindeki tarihî olaylar ve kitabin te'lif tarihi. Istanbul, 1958.
474. Boratav Pertev Naili. L'épopée et la «hikâye». — In: Philologiae Turcicae Fundamenta. T. II. Wiesbaden, 1964.
475. Boratav Pertev Naili. Halk hikâyeleri ve halk hikâyeliği. Ankara, 1946.
476. [Boratav] Pertev Naili. Köroglu destani. Istanbul, 1931.
477. Boratav Pertev Naili. Notes sur «Azrail» dans le folklore turc. — Oriens, 1951, t. II.
478. Brockelmann. Altturkestanische Volkspoesie. — Asia Major, 1922, Introductory volume.
479. Çagatay S. Die Ädigä-Saga. — Ural-Altaische Jahrbürcher, 1953, Bd. 25, H. 3—4.
480. Castagné J. Magie et exorcisme chez les Kazakh-Kirghizes et autres peuples turcs orientaux. Paris, 1930.
481. Castrén A. Ethnologische Vorlesungen über die altaischen Völker. St. Petersbourg, 1857.
482. Chadwick H. M. and Chadwick N. K. The Growth of Literature. V. III. Cambridge, 1940.
483*. Chadwick N. K. and Zhirmunsky V. Oral Epics of Central Asia. London, 1969.
484. Chalatianz B. Armenische Heiligenlegenden. — Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 1909, Bd. 19.
485. Chodzko A. Specimens of the Popular Poetry of Persia. London, 1842.
486. Cosquin E. Contes populaires de Lorraine. T. I—II. Paris, 1886—1887.
487. Crooke W. The Wooing of Penelope. — Folklore, 1898, t. IX, № 2.
488. Das Buch des Dede Korkut. Ein Nomadenepos aus türkischer Frühzeit. Übersetzt v. C. Hein. Zürich, 1958.
489. Diez H. F. Denkwürdigkeiten von Asien. Bd. I—II. Berlin, 1811—1815.
490. Długosz J. Annales seu cronica inclyti regni Poloniae. T. II—V. Kraków, 1873—1878.
491. Dłuska M. Sylabism. — In: Wersifikacja. III. Sylabism. Wrocław, 1956.
492. Dörfer G. Die Literatur der Türken Südasiens. — In: Philologiae Turcicae Fundamenta. T. II. Wiesbaden, 1964.
493. Dumézil G. Légendes sur les Nartes. Paris, 1930.
494. Eberhard W. Minstrel Tales from Southeastern Turkey. Berkeley—Los Angeles, 1955.
495. Eberhard W. und Boratav P. N. Typen türkischer Volksmärchen. Wiesbaden, 1953.
496. Elwert W. Th. Italienische Metrik. München, 1968.
497. Ergin Muharrem. Dede Korkut Kitabi. T. I—II. Ankara, 1958—1963.
498. Ethé H. Die Fahrten des Sajid Batthâl. Ein alttürkischer Volks- und Sittenroman. Leipzig, 1871.

499. Fallmerayer J. Ph. Geschichte des Kaisertums von Trapezunt. München, 1827.
500. Finsler G. Homer. Bd. I. Leipzig, 1924.
501. Fischer H. A. Schah Ismail und Gülizar. Ein türkischer Volksroman. Leipzig, 1929.
502. Frazer J. G. The Golden Bough. T. III. London, 1911.
503. Frings Th. Die Anfänge der europäischen Liebesdichtung im 11. und 12. Jahrhundert. München, 1960. [Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 1960, 2].
504. Frings Th. Die Entstehung der deutschen Spielmannsepen. 2. Aufl. Leipzig, 1951.
505. Frings Th. Europäische Heldendichtung. — Neophilologus, 1938, XXIV.
506. Frings Th. Minnesinger und Troubadours. Berlin, 1949. [Vorträge und Schriften der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 34].
507. Frings Th. und Braun M. Brautwerbung. Teil I. Leipzig, 1947.
508. Geissler F. Brautwerbung in der Weltliteratur. Halle, 1955.
509. Goidánich P. Grammatica italiana ad uso delle scuole. Connozioni di metrica. Bologna, 1924.
510. Gökyay Orhan Şaik. Dede Korkut. Istanbul, 1938.
511. Das Goldene Zelt. Kasachische Volksepen und Märchen. Nachdichtung von Béla Bálasz. Berlin, 1956.
512. Grégoire H. L'épopée byzantine et ses rapports avec l'épopée turque et l'épopée romane. — Académie royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres, 5 série, 1931, t. XVII, № 12.
513. Grenard F. La légende de Satok Bograkhan et l'histoire. — Journal Asiatique, 9 série, 1900, t. XV, Janvier—Fevrier.
514. Grimm W. Die Sage von Polyphem. — In: W. Grimm. Kleinere Schriften. Bd. IV. Berlin, 1887.
515. Grønbech K. Der Akzent im Türkischen und Mongolischen. — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1940, Bd. XCIV.
516. Hackmann O. Die Polyphemsage in der Volksüberlieferung. Helsingfors, 1904.
517. Hammer-Purgstall. Geschichte der Goldenen Horde in Kiptschak, das ist der Mongolen in Rußland. Pesth, 1840.
518. Hartland E. S. The Legend of Perseus. V. I. London, 1894.
519. Hartland E. S. Primitive Paternity. V. II. London, 1909—1910.
520. Harva Uno. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Helsinki, 1938.
521. Hertel J. Indische Märchen. Jena, 1919.
522. Hesseling D. C. Euripides Alcestis en de Volkspoesie. Verslagen en Mededealingen der knk. Akademie van Wetenschappen, Adeelang Letterskunde, 4 Reeks, 12 Diel. Amsterdam, 1914.
523. Heusler A. Deutsche Versgeschichte. Bd. I—III. Berlin—Leipzig, 1925—1929.
524. Holmström H. Studier över saanjungfrumotivet i Volundarkvida och avinorstäda. Malmö, 1919.
525. Houtsma M. Th. Die Guzenstämme. — Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes, 1888, Bd. II.
526. Howorth H. H. History of Mogols. V. I. London, 1876.
527. Howorth H. H. History of the Mogols. Part II. The So-Called Tartars of Russia and Central Asia. Division I—II. London, 1880.
528. Hřebiček L. Are the Old-Turkic Inscriptions written in Verses? — Archiv Orientálni, t. XXXV. Praha, 1967.
529. Huart Cl. Ak Koyumlu. — In: Encyclopedia of Islam. New edition, t. I. Leiden—London, 1959, p. 311—312.
530. Huart Cl. Baiburt. In: Encyclopedia of Islam. New edition, t. I. Leiden—London, 1959, p. 1128.

531. J a r r i n g G. Materials to the knowledge of Eastern Turki. Lund, 1946. [Текст с англ. перев.].
532. J a r r i n g G. Uzbek texts from Afghan Turkestan. Lund, 1938.
533. J e n k i n s o n A. Early voyages and Travels to Russia and Persia. Ed. by E. D. Morgan and C. H. Coofe. V. I. London, 1886.
534. Jusuf and Ahmed. Ein özbegisches Heldengedicht, herausg. v. H. Vambery. Budapest, 1911.
535. K o w a l s k i T. Ze studjów nad forma poezji ludów tureckich. Kraków, 1921.
536. K r e k Gr. Einleitung in die slavische Literaturgeschichte. Graz, 1887.
537. K u n o s I. Türkische Romane in Klein-Asien. — Ungarische Revue, 1892—1893, Bd. XII—XIII.
538. K u n o s I. Türkische Volksmärchen aus Akadale. Leipzig, 1907.
539. L a n g l e s L. Notice chronologique des Khans de Crimée, d'après les écrivains Turcs, Persans etc. — In: George F o r s t e r. Voyage de Bengale à Petersbourg. T. III. 1802.
540. L e s k y A. Alkestis, der Mythos und das Drama. — Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Bd. 203, Abt. 2. Wien, 1925.
541. L e s k y A. Pontische Lieder als Träger eines Wandermotivs. — Actes du III Congrès des études Bysantiques. Athène, 1932.
542. L e v y A. Della versificazione italiana. — Archivum Romanicum, 1930, v. XIV, H. 4.
543. L o r d A. B. The Singer of Tales. Cambridge Mass., 1960.
544. L o s c h F. Die Brautwerbungssage der deutschen Spielmannsdichtung. Oswald—München, 1928.
545. L o t e G. L'Alexandrin d'après la phonétique expérimentale. Ed. 2. Paris, 1913.
546. M a c a r t n e y A. The Madyars in the ninth Century. Cambridge, 1930.
547. M a c k e n s e n Lutz. Brauwerbungsmärchen. — In: Handwörterbuch des deutschen Märchens. Bd. I. Berlin—Leipzig, 1930.
548. M a c l e r N. Contes, légendes et épopée populaire de l'Arménie. Paris, 1928.
549. M a r q u a r t J. Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Leipzig, 1903.
550. M a r q u a r t J. Über das Volkstum der Komanen. — Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, Bd. XIII, № 3. Berlin, 1914.
551. M e n e n d e z P i d a l R. La Chanson de Roland et la tradition épique des Francs. Paris, 1960.
552. M e n e n d e z P i d a l R. Poesia juglaresca y orígenes de las literaturas romanicas. 6 ed. Madrid, 1957.
553. M i l l e r W. Trebizond, the last Greek empire. London, 1926.
554. M i g n e J. P. Patrologia latina. T. 141. Paris, 1853.
555. M i n o r s k y V. Hudūd al-'Ālām. Oxford, 1937.
556. M i n o r s k y V. Sharaf al-Zamān Tāhir al-Marvazī. London, 1942.
557. M o l l o f Riza. Köroglu. Sofia, 1957.
558. P a l l a s P. S. Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften. Bd. I. St. Petersbourg, 1776.
559. P a n z e r F. Studien zur germanischen Sagengeschichte. Bd. I—II. München, 1912—1913.
560. P a r r y M. Serbocroatian Heroic Songs. V. I—II. Ed. by A. B. Lord. Belgrade—Cambridge Mass., 1953—1954.
561. P l e a s a n t s J. V. Etudes sur l'e muet. Timbre, durée, intensité, hauteur musicale. Paris, 1956.
562. P r i t s a k P. Qara. Studie zur türkischen Rechtssymbolik. — In: Zeki Velidi Togan'a armağan. Istanbul, 1955.
563. P r ö h l e W. Zur Frage des Wortakzents im Osmanisch-Türkischen. — In: Keleti Szemle (Revue Orientale). T. 12. Budapest, 1911.

564. Radermacher L. Die Erzählungen der Odyssee. — Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Bd. 178, Abt. 1. Wien, 1915.
565. Radloff W. Aus Sibirien. Bd. I—II. Leipzig, 1884.
566. Radloff W. Das Kudatku Bilik des Jusuf Chass-Hadschib aus Balasagun. T. I. St. Petersburg, 1891.
567. Radloff W. Über die Formen der gebundenen Rede bei den altaischen Tataren. — Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, IV. Berlin, 1866.
568. Raquette G. Täji bilä Zohra. Eine osttürkische Variante der Sage von Tahir und Zohra. Lund—Leipzig, 1930. [Текст с нем. перев.].
569. Riemann H. Musik-Lexikon. 11. Aufl., bearb. v. A. Einstein. Berlin, 1929.
570. Rossi E. Il «Kitab-i Dede Qorqut». Racconti epico-cavallereschi dei Turchi Oguz. Tradotti e annotati con «Facsimile» del Ms Vat. Turco 102. Città del Vaticano, 1952.
571. Ruben W. Ozean der Märchenströme. Mit einem Anhang über die 12 Erzählungen des Dede Korkut (FFC, № 133). Helsinki, 1944.
572. Sadeniemi M. Die Metrik des Kalevala-Verses (FFC, № 139). Helsinki, 1951.
573. Schiefner A. Heldensagen der Minussinischen Tataren. St. Petersburg, 1859. 2. Aufl., Berlin, 1924.
574. Schiltberger Hans. Reisetagebuch [1394—1427], nach der Nürnberger. Handschrift herausg. v. Valentin Langmantel. — Schriften des Literarischen Vereins in Stuttgart, № 172. Tübingen, 1885.
575. Schmidt B. Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder. Leipzig, 1877.
576. Schmidt B. Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum. Teil I. Leipzig, 1871.
577. Schmidt J. J. Die Taten Bogdo Gesser Chan's. St. Petersburg, 1839.
578. Schoepperle Gertrud. Tristan und Isolt. A Study of the sources of the romance. T. I. 2 ed. New York, 1960.
579. Schröder F. R. Mythos und Heldensage. — Germanisch-Romanische Monatsschrift, 1955, H. 1.
580. Schuyler E. Turkistan. T. I. London, 1871.
581. Shaw R. A sketch of the Turki language. Lahore, 1875.
582. Spiess O. Türkische Volksbücher. Leipzig, 1924.
583. Spiess O. Zwei volkstümliche Liebesgeschichten aus dem Orient (FFC, № 127). Helsinki, 1939.
584. Splettstösser W. Der heimkehrende Gatte und sein Weib in der Weltliteratur. Berlin, 1898.
585. Spuler B. Die Goldene Horde. Die Mongolen in Rußland (1223—1502). Leipzig, 1943.
586. Steinitz W. Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen. Tl. 1, Tartu, 1939; Tl. 2, Stockholm, 1941.
587. Steinitz W. Der Parallelismus in der finnisch-karelischen Volksdichtung. Untersucht an der Liedern des karelischen Sängers Archippa Perttunen (FFC, № 139). Helsinki, 1934.
588. Tahir und Zuhra. Nach der azerbaidzanischen Fassung. — In: H. Vambery. Altosmanische Studien. Leiden, 1901.
589. Tardel H. Untersuchungen zur mittelhochdeutschen Spielmannsdichtung. Schwerin, 1894.
590. The Tarikh-i-Rashidi of Murza Muhammed Haidar. A History of the Moghuls of Central Asia. Transl. by E. Denison Ross. London, 1895.
591. Thompson St. Motif-Index of Folk-Literature. V. 1—6 (FFC, № 106—107, 116—117), Helsinki, 1932—1936.
592. Twitchett D. C. Chinese Biographical Writing. Oxford, 1962.
593. Vambery H. Çagataische Studien. Leipzig, 1867.

594. Vambery H. Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen. Leipzig, 1885.
595. Vasiliev A. A. History of the Byzantine Empire. V. I. Madison, 1928.
596. Vries Jan de. Betrachtungen zum Märchen, besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Epos (FFC, № 150). Helsinki, 1950.
597. Westermark E. The History of human marriage. London, 1903.
598. Westphal R. Theorie der neuhochdeutschen Metrik. Jena, 1870.
599. Wundt W. Völkerpsychologie. Bd. III. Leipzig, 1908.
600. Wurm St. Über Akzent- und Tonverhältnisse im Özbekischen. — Ural-Altaische Jahrbücher, 1953, Bd. 25, H. 3—4.
601. Zhirmunsky V. M. The Epic Folk-Singers im Central Asia (Tradition and artistic improvisation). — In: VII International Congress of Anthropological and Ethnographical Sciences. M., 1964.
602. Zhirmunsky V. M. The Epic of Alpamysh and the return of Odysseus. — Proceedings of British Academy. London, 1967.
603. [Zhirmunsky V. M.] Jirmunsky V. Kitabi Korkut ve Oguz destani gelenegi. — Türk Tarih kurumu Beleten. V. XXV, № 100. Ankara, 1961.
604. [Zhirmunsky V. M.] Jirmunsky V. Sirderya boyunda Oguzlara dair izler. — Türk Tarih kurumu Beleten. V. XXV, № 99. Ankara, 1961.
605. [Zhirmunsky V. M.] Schirmunsky V. Syntaktischer Parallelismus und rhythmische Bindung im alttürkischen 'Vers. — In: Beiträge zur Sprachwissenschaft, Volkskunde und Literaturforschung. Festschrift für W. Steinitz. Berlin, 1965.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Аарне 128, 134, 296, 591
Абадан 192, 193, 309
Аббас I, шах (Ша-Аббас) 309, 396, 400, 436, 500, 507
Абд-ар-Раззак Самарканди 360, 364, 369, 372, 376
Абдрахманов Ибрагим 31
Абдулкадыр Инан 520
Абдул-Керим 440
Абдул-Летиф 74, 439
Абдуррахман 460
Абзел 59
Абраим-мирза 429
Абса-хурцэ 289
Абу Бекр бен Абдуллах бен Айбек ад-Девадари 521, 589, 590
Абубекр-Садику 383
Абук 42
Абулгази (-хан) 40, 50, 78, 87, 155, 158, 167, 168, 195, 218, 233, 234, 241, 258, 361, 364, 366, 374, 376, 412, 413, 437, 528, 530, 539—544, 547, 555—559, 561—567, 570, 574, 580, 588, 599, 629
Абул-Наср Самани 88, 609
Абулхайыр (Абулхайр) 77, 435, 436
Абыке 41, 43, 85, 95, 96, 98—100
Аваз-хан см. Айваз
Авашбан-ходжа 541
Авшар-бек 614
Ага-бек 191
Агамемнон 38
Ага-Юпус-пери 41, 60
Агыбай 60
Агыш (Агыс), Тел-Агыс (-мирза) 74, 394, 395, 398—401, 409, 410, 430, 433, 436, 437, 440, 442—444, 453, 491, 494, 495, 497, 510, 511, 516
Адашев Алексий Федорович 464
Аджибай 61, 62, 101
Адил-батыр (Адил-хан) 395, 406
Адил-Гирей 408, 409, 497, 498, 499, 505, 510
Адил-хан Крымский (Адил-султан) 502, 504, 505, 507, 510, 516
Адина 191, 193
Адмет 582
Адучи (Адучи-би) см. Аксакал
Азадовский М. К. 634
Азиз-хан 57, 78, 86, 87
Азирет-хан 199
Азраил 82, 151, 247, 549, 551, 583, 613
Аимбетов К. 18, 135, 353, 385, 553, 635
Аиса-мурза 430, 432
Ай 525
Ай-Арыг 292
Айбас 202
Ай-бас-кул 391
Айваз 20, 37, 93, 128, 637
Айган-хан 38, 52, 53
Айдар-хан 73
Айдолей 252
Айжан 407
Ай-Жунус 501
Айкаска 407
Айкым-Сайкым 251
Айдар 173, 174
Аймагамбет 400, 431
Аймантыс 237, 238, 292
Ай-Мерген 246, 252
Айна-кан 278
Айса-батыр 395
Айсалкын 199, 200
Айса-мирза 469, 470, 476, 484, 493
Айтвар-жырау 640
Ай-Толай 272
Ай-Тюнюке 235, 245
Ай-хан 38, 53, 162, 235
Ай-ходжа (Ай-коджо) 59, 84, 91, 108, 609
Ай-ходжа Кашгарский 84

Айчолпан 198, 200
Айчурек 52, 95, 99, 103—106, 108—112, 115
Айшуваков Тулюс 547
Айыы Умсуур 292
Ай-Ярук 266
Акак-Назар см. Хак-Назар
Акас 507, 509
Акбалты 45, 62
Ак-би 269
Ак-бикеш 403
Ак-Билёк-Сулу 409, 410
Ак-Бурхан 105
Акджал (Акджол) 198—200, 328, 329
Акеркеч 61, 63, 99
Ак-Жонас-батыр 375, 395
Акиев К. 198
Ак-Кавак кызы 166, 168
Ак-кан (Аккан, Ак-хан) 210—213, 216, 217, 225, 237, 262, 325
Ак-келте 58, 59, 82, 98, 99, 107
Ак-Кобек 272
Ак-Кобен (Ак-Кобён) 211—215, 326, 327, 336
Аккожаев 139
Ак-Козы 410
Ак-Коят 237
Ак-Кула (Аккула) 57, 58, 73, 114, 251
Ак-Мета 272
Ак-мурза (Акмирза, Ак-мырза, Ак-мурза) 430—433, 467, 470, 478, 489, 493
Акназар см. Хак-Назар
Аксагалдай (Агсагалдай) 257, 258
Аксакал (Аксагал, Аксахал) 188, 203, 250, 257—262, 272, 273, 281, 296, 328, 343
Ак-Сатый 508
Ак-Таджи 105
Ак-Тамак 552
Актолкын 409, 497
Актуба 173, 174, 176
Ак-тулпар 198
Акун-батыр 52
Акунбешим 52
Акун-хан 103—105
Акшалак 403, 407
Акшумкар 58, 98, 102, 104, 110, 312
Акылай 38, 53, 96, 98, 108
Ал 543
Ала-Атлы Ас-Донлу-Кай-Инал-хан (Инал) 524, 543
Алакун Кашгарский 51
Аланазирхан 397
Ала-нур 88
Алар-хан 168
Алатай 208
Ала Тайлы Акшибай-батыр 394
Алач-мирза 436, 440, 446
Албарс (Ач-албарс) 58, 59
Алгара 58
Алейников М. 352
Александр 457
Алексеев Очубай 212
Алексей III Комнен 530, 577, 578
Алексей IV 578
Алеуко 185, 186, 202, 240, 279, 333
Алеша Попович 33, 160, 326, 327, 589
Али, четвертый халиф 37, 49, 59, 191, 193, 533
Али Риза Ялман 520
Али-Акрам (Али-Ахран Мурза) 430, 433, 463
Али-бий 186
Али-Бурал 286
Алигам 439
Алимджан Хамид 119
Али-хан (Али-мирза, Алей-мирза, Алий, Алы-мирза) 453, 457, 463, 467, 469, 470, 493, 559
Али-Шахимардан 120, 124, 150, 151, 229, 232, 242, 247, 309, 323
Алкеста 582
Алладат-бай 193
Аллах 82, 374, 377
Алмамбет 8, 29, 33, 34, 37, 38, 45, 47, 50, 52, 53, 57, 59—63, 67, 69, 70, 73, 78, 81—83, 85—91, 96, 101, 102, 106, 114, 343, 405, 596
Алооке-хан (Алеуке, Алеке) 51, 53, 77, 78, 91, 279
Алп Арыз-бек 613
Алпамыс 135—137, 139—142, 158, 254, 346
Алпамыш 8, 11, 37, 44, 55, 56, 59, 78, 79, 89, 90, 93, 94, 98, 120—134, 141—155, 157—161, 163—168, 171, 181, 184, 185, 187, 190, 193—197, 200, 201, 203, 204, 207—209, 212—215, 217, 218, 220, 222—224, 230, 232, 234, 242—245, 247, 249, 253—256, 258, 262, 264, 282, 288, 298, 300, 310—313, 316, 317, 323—326, 329—331, 333—348, 532, 538, 544, 562, 584—586, 588, 589, 597, 604, 612, 630
Алпамыша (Алпамша, Алып-Манаш, Акпомыш) 57, 79, 158, 168—182, 184, 207, 209—213, 216, 221, 254, 255, 314, 327, 328, 584
Алп-Арслан 599
Алп-Бёрю 65
Алшинбий (Алпин-бий) 119, 120, 126, 248, 316
Алп-Кабардин 385

Али-Кара-Куш (Алыш-Карагус) 79, 261, 278, 292, 319, 325
Али-Эрен 610, 611
Алсан Князь (Асан < Хасан) 436
Алтай-Бучай 105, 244
Алтай-Канай 231
Алтан 173, 176
Алтан-Герельту-тайджи 290
Алтан Цеджи 62
Алтен Бёлте 276
Алтун-Гёзеки 562
Алтын Ок 242
Алтынай 18, 38, 68
Алтын-Арыг 225
Алтын-Кан 226, 237
Алтын-коо 269, 274
Алтын-Коок (Алтын-Көөк) **226, 237,** 245, 271
Алтын-Кылыш 237
Алтын-Манжак 213
Алтын-Мизе 235, 301, **302**
Алтын-Пыркан 292
Алтын-Сабар 203, 275
Алтынсарин 263
Алтын-Талба 272
Алтын-хан 246
Алтын-Чечек 274
Алтын-Чюстюк 292
Алтын-Эргек 248, 276
Алтычи-Мерген 261
Алфамыш 138
Алчегир-мурза (Алчагир, Аль-Джагир-мурза, Алшагир, Алшагыр) 75, 396, 400—402, 424, 431—433, 439—441, 446—448, 482, 491, 495, 496, 502, 503, 507, 509
Алшисмаил (Алшы-Смаил, Алчесмаил, Альчесмаиль) см. Исмаил
Алым-мирза 39
Алымсарык 28
Аляку 77
Амасанчжи 143, 144
Амин-бахши 346
Амиран (Амран) 564, 572, 601—603, 610, 630
Амонов Р. 20, 131, 196
Амур 381
Аналык 139, 140
Ананьев Г. Н. 352, 502, 503, 509
Ангиарм 266
Ангишбай 382
Ангусын 357
Андалма 333
Аника-воин 582
Анисим 358
Аничков И. В. 545, 547, 550
Аполлон 642
Араклы 566
Аралго-гоа 290
Араслы Г. 20, 520, 521
Аргуй 260
Аргуль 260
Аргус 165, 312
Аргын 639
Арджи-Борджи 379
Арджуна 265
Арзайым 137
Аристов Н. А. 562
Арсинги 578
Арсланган 182
Арслан-мирза (Орослан, Ярослан, Рыслан, Уруслан) 18, 40, 423, 424, 430, 432, 458, 463, 465, 466, 468—470, 475, 477, 487, 492, 493, 508
Арслан-хан Яркендский 51, 599
Арташир 379
Артур 110, 526
Аруз (-коджа) 159, 234, 538, 559, 563, 565, 587—590, 598, 599, 601, 606—610, 613, 630
Аруке 63
Арчин 199
Асан кайга (Асан-койды, Асан, Хасан) 208, 209, 410, 430, 433, 440, 501
Аслим 94
Аслы 206
Асмай-нойон 289
Астахова А. М. 634
Асыл (-хан) 198
Ата 561
Атай Мурза-Ашигим 430
Аталанта 264
Атилла 43
Аунунд 36
Ауфи 568
Ауэзов Мухтар 6, 19, 16, 17, 26, 263, 551, 635, 637, 668, 679
Афина 310
Афрасиаб 613
Ахелой 265
Ахилл 38, 55, 243, 597
Ахмат, золотоордынский хан 74, 414, 424, 426, 430, 434, 437, 438, 439, 443
Ахматова А. А. 674
Ахмед (Ахмад-бек, Ахмет) 191—197, 200
Ахмед Ясеви 383
Ахмед-хан (Ахмедхан) 445, 447
Ахметов З. А. 644, 646, 647, 649, 669
Ачбуудан 58
Ашарсуу Наманганский 51
Ашик-Гариб 308, 309
Ашимкаль 137
Ашир-бек-сардар (Ашур-бек-сардар) 96, 191—193, 195, 196

Ашкул-мурза (Ашкун-мурза) 478
Аю-бикеш 405
Аюке 402, 405, 501
Аяз 199

Баба-бек 191
Баба-Камбар 94, 150, 192, 193
Баба-Нияз 309
Баба-Омар 229, 241
Баба-Туклас (Баба-Токты, Баба-Тукты, Баба-Токты-Шаш-Азиз, Баба-Токты-Шаш-Тазы) 139, 150, 185, 186, 229, 240, 355, 382, 383, 404, 500, 600
Бабур 412
Багыш 99, 102
Бадам (Бадам-бикеш, Бадам-бикач, Бадам-чор) 125, 141, 146, 154, 345, 346
Бадамша 141, 146
Бай 35, 43, 48, 61
Бай Мурза 430
Байбарак 209—213
Бай-Биджан-бек 155—159, 588
Бай-Бӱре 613
Байбури (Байбори, Байборы, Байбуры, Бай-Бура-бек, Байбура, Байбуры-хан) 119—121, 123, 124, 126, 129, 130, 135, 138—142, 144, 146, 150, 151, 153, 155—159, 166, 187, 188, 207, 213, 230, 231, 234, 242, 311, 317, 329, 335, 336, 338, 339, 342, 345, 346, 537, 538, 587
Байбурглу-Осман (Осман-паша) 521, 527, 533, 564, 612, 614
Бай-Джигит (Байджигит) 46, 99
Баймаков Бахтеяр 457, 463
Байсары (Бай-сары, Бай-Сары) 119—122, 124—127, 129, 135, 136, 138, 143, 144, 149, 154, 183, 196, 201, 230, 304, 338, 344, 612
Байтабынов Айса 407—410, 494, 497, 499
Байталак 101
Байтерек 419, 462, 481, 487
Байчибар (Бай-чубар, Байщубар, Байшыбар) 56, 121—124, 126, 130, 136, 140, 143, 149, 153, 154, 166, 253, 254, 273, 312, 337, 339, 586
Бай-Шумрат (Бай-шумрет) 207, 529
Байым-Сур (Байым-Суур) 203, 204, 275
Байыш 198—200
Бакай (-хан) 43, 45, 46, 52, 61—62, 67, 73, 96, 98, 99, 101—103, 108, 109, 111
Бакдёлёт 86, 95, 327
Балдыршадын 613
Балкыз 198, 200
Балтачи 166, 335
Балтачук 166
Балтычак (Балынчак) **364, 376, 380**
Бальмонт К. Д. 662
Бальмунг 58
Балык 30, 31
Бамси-Бейрек 8, 11, 35, 57, 126, 127, 130, 146, 155—168, 187, 205, 213, 215, 217, 218, 220, 229, 230, 234, 239, 240, 251, 304, 312, 314, 315, 323, 335, 522, 529, 530, 532, 534, 536—538, 560, 564, 580, 585—589, 597, 601, 604—614, 622, 629, 630
Бану-Чечек 40, 155—161, 168, 215, 537, 580, 588, 589, 612
Барак-хан 507, 509
Баранов Е. 202, 203
Барса-Келмес 325
Барсын-хылуу (Барсынхылу) см. Барчин
Бартольд В. В. 12, 13, 50, 68, 70, 71, 76, 143, 158, 315, 352, 365, 446, 519, 520, 524, 526—532, 534, 536, 538, 540, 543, 545, 551, 553, 554, 558—560, 568, 569, 571, 573—575, 584, 585, 587, 588, 605, 609, 611—613, 616, 617, 628, 629
Барчин (Барчын, Баршын, Барчин-Салор, Барчын-Салор, Барчин-Сулу) 40, 41, 90, 94, 104, 113, 120—129, 131, 132, 135—137, 139—141, 143, 145—154, 158, 159, 161, 167—171, 173—175, 195, 207, 247, 273, 287, 303, 314, 338—342, 345, 347, 348, 544, 560, 562, 588, 612, 630
Бары-бек 613
Басам 155, 234, 538
Басат см. Бисат
Баскаков Н. А. 276
Батыга 66
Батыр-Гирей (Батыр-султан) 442, 491, 494
Батыр-калмык 408
Батыр-хан 402, 443, 494, 500, 505, 506, 510, 593
Бахтыгылдей (Бахтигилдей) 457
Баюндур-хан 33, 155, 156, 159, 162, 231, 522, 526, 530, 536, 538, 557, 559, 560, 563—565, 572, 575, 579, 588, 601, 603, 605, 607, 610—612, 614, 620—623
Баявзид 361
Баязид I 527, 612
Баязид II 528
Баяман 198—200, 317, 336

Баян (Баян-Сулу) 201—203, 247, 262, 329, 391
Бебезяк-мурза (Бобеиз-мурза) 430, 471, 478, 493
Беген (Тобаяк-хан Беген) 409, 410
Бедье Ж. 633
Бей-Бёйрек (Бёйрек, Бейрек, Бек-Бары) см. Бамси-Бейрек
Бекбулат (Бек-Булат) 366, 433
Бекиль 563, 564, 601—604, 630
Бекиш 366
Бек-мирза 430, 489
Бек-Мухаммедов Джия-Мурад 135
Бек-Султан (Султан-балван) 402
Бек-Темир 122
Бекчюра 481
Беляев В. 635
Беляев И. А. 13, 17, 352
Беляев Тимофей 15
Бенги-боз 166
Берг Л. С. 593
Берди-бахши (Берди-бек) 126—130, 136, 147, 149, 150, 153, 264, 362
Березин И. 75, 352
Берке (Беркай) 437
Берков П. Н. 17
Бернштам А. Н. 9, 68, 69, 116, 675
Бертельс Е. Э. 56, 379
Бёрюкёз 78
Бессонов А. Г. 168, 172, 173, 175, 176
Беха-уд-дин 641
Бибей-царь (Бебеид-хан, Убейдулла) 446
Биби-Нияз 192, 193, 195
Бий-Мурза 430
Бикбаев Б. 353
Билерик 53, 64
Бильге-каган 670, 676—679
Биржансал 638
Бирин-шаир 404
Бисат (Бусат, Басат) 171, 234, 246, 521, 538, 589—591, 597—601, 608, 609, 613, 622, 630
Блок А. А. 645, 674
Бобрёнок 239
Бобров С. П. 674
Бова-королевич 307, 334
Богач-джан (Богач-хан) 35, 59, 230, 234, 538, 564, 601, 604, 621—623, 630
Богданова М. И. 17
Богдо-Гесер-Мерген-хан 288
Боз-йигит 94
Боз-Монай 231, 241, 258
Бозоглан 94, 191, 192, 194, 403, 498
Бозуул 43, 61
Бойон-хан 35
Бокаччо 307
Бокмурун (Бок-Мурун) 47, 48, 679
Борак-хан 434
Борам мурза 430
Боратав П. Н. 520, 598
Бора-хан 507
Боровков А. К. 6, 8, 550
Брагинский И. С. 20
Брандилоне 576
Брауншвейгский (герцог) Генрих Лев 307
Бризеида 38
Бровцын Микуда 464, 465
Брунсвик 307
Брюнхильда 39, 265
Брюсов В. Я. 646
Бугазча-Фатима 157
Бугра-хан 114, 609
Будаг-бек (Будак) 607, 614
Буке-Цаган-Манлай 127
Булар-хан 168, 173, 174
Булат Мурза 422, 430, 432, 463, 465, 469, 471, 478, 484, 493
Булат-султан 445
Бумба-токтохо 289
Бум-Ердени (Бум-Эрдени) 251, 258
Бура-Дохсун 277
Бурал-хан 286
Буран-батыр 593
Буран-бахши 637
Бурангулов М. 353
Буркут-ата 555
Бурла-хатун (Бурлэ) 40, 340, 546, 560, 562, 563, 565, 567, 572, 623, 624, 628, 629
Буртабаш 198
Бурулкан 63
Бурулча 69, 70, 78, 87, 96
Бурундук 436
Буруцгай (Буруз-бай) 320
Бурыл-бурхан 226, 227, 237
Бутков 429

Вакас см. Окас
Валитова А. А. 68, 84
Валиханов Ч. Ч. 14—16, 25, 30, 35, 39, 41, 47, 53, 58, 64, 73, 80, 84, 103, 115, 347, 351—354, 378, 382, 384, 389, 431, 500, 515, 545, 550, 551, 553, 554
Вамбери А. 13, 19, 191—195, 320
Василий I 414
Василий II 370, 372
Василий III 431, 440, 510
Василий Комнен 577
Василий Шуйский 428
Васильев В. П. 396, 397, 404, 436, 490, 491, 677
Васильев Г. М. 644
Вейнемейнен 29, 385, 532
Вейс-хан 76, 143

Веланд 58, 381
Вельяминов-Зернов В. В. 411, 412, 429, 445, 545—547, 549
Вербицкий В. И. 21, 239, 274, 292, 537
Верти-гора 325
Веселовский А. Н. 5, 379, 381, 632, 652, 653
Вестфаль Р. 672
Викрамадитьи 379
Вильданов Г. 176
Винников И. Н. 134
Виноградов В. 635
Витовт 361, 367, 368, 373, 376
Владимир Андреевич Храбрый, князь 372
Владимир Красное Солнышко 33, 327, 526, 581, 620
Владимирцов Б. Я. 223, 248, 250, 257—259, 281, 641, 662
Вольга Святославгович 657
Вундт В. 220
Выродков Иван 475, 477
Вяткин М. П. 144

Габбас 400, 436
Гавриил 86, 88
Газы Ноуруз 434
Галия 409
Гардизи 568
Гариб (Гарыш) см. Ашик-Гариб
Гаруду 290
Гарун-Бугра-хан 88
Гафлет-коджа 610, 630
Геземан Г. 634
Гёкджек-шаир 192, 193
Гекцэ Амурчила 228, 288
Гёкьяй Орхан Шайк 162, 521, 523, 543, 546, 583
Генрих III 362
Св. Георгий 582
Геракл 264, 265, 314, 582
Герберштейн 74, 412, 441, 442, 488
Гёроглы (Гороглы, Гуруглы, Гургули) 20, 37, 41, 56, 57, 59, 60, 76, 82, 84, 93, 97, 128, 132, 136, 153, 167, 193, 196, 251, 343, 351, 378—380, 526, 561, 607, 610, 637, 643
Геродот 314, 315, 330
Герхард из Голенбаха 307
Гесер (Гесер-хан, Гэсэр) 223, 227, 228, 239, 288—291
Гесиод 642
Гильгамеш 675
Гильфердинг А. Ф. 581, 633, 634
Гипподамия 264
Годунов Борис 412, 487, 489, 493
Гозан (Кузан) см. Йетин-Гозан
Гозель-шах см. Гюзал-шах
Голиаф 66
Головинский П. 502, 507, 509
Гомер 25, 26, 38, 81, 216, 310, 316, 317, 324, 347, 348, 385, 591, 592, 632, 641
Гонок-гохон-духэ 270
Гордлевский В. 524, 527, 528, 530
Горький А. М. 94
Горячин А. 352
Гребнев Л. В. 21
Гримм Вильгельм 519, 591
Грозный Гром 277
Губин Данило 445, 446, 451
Гуваркуль 126, 130
Гудруна 43
Гудулу-хан (Ильтериш-каган) 676
Гули-хан 270
Гулшин (Гулшин-шор) 137, 146
Гупир 270
Гунтер 43
Гунун-Хара-Бэкэ (Гунын-хара) 281—283
Гуруглы-Султан 196
Гырат 56, 57, 97
Гюзал-шах (Гюзаль-шах) 94, 192, 193, 196, 573
Гюйлу Бага 69, 70
Гюль-аим 18, 40
Гюль-Асал 191, 193, 195
Гюльбарчин (Гюльбаршын) см. Барчин
Гюль-Джамаль 309
Гюль-Нагаль 309
Гюль-Сулу 181, 182
Гюль-Хатиджа 191—193

Дабанбий (Давонбий) 119, 126
Давид, царь 66
Давид Сасунский 93
Давуд 366
Дагалык 52
Дагорисхой 289
Данилов Кирша 581
Данобике 505
Даныш-мирза 461
Дарабоз 552
Дарбаз (Дарваз) 198—200, 328, 329
Дарий I 675
Дархан-Хара 287
Девай-мурза 476
Девлет-Гирей (Девлет-Кирей), царь 451, 476, 483, 485, 499, 507, 510
Дёгер-бек (Дюкер) 588, 611, 614
Дели-Мехтер 607
Дели-Орак (Дели-Урак, Дали-Урак) см. Орак
Дели-Радивой 608
Дели-Татомир 608

Дели-Хасан 607
Дельбеген 82, 210, 211, 217, 295, 325, 596
Депе-Гёз 81, 171, 243, 245, 246, 521, 522, 537, 560, 589—591, 598, 600, 601, 606, 608—611, 613, 630
Дервиш, царь Астраханский (Дервиш-хан, Дербыш, Дервиш-Али, Бербиш-царь) 459, 460, 463—468, 483
Державин В. 22
Дерсе-хан 59, 230, 232, 536, 538, 564, 601, 620—623
Дёрфер Г. 663, 664
Деяшра 265
Джавкосты-мурза 431, 502, 509
Джагар-хан 284
Джаджаклы 561, 566, 567
Джадик-хан (Ядик) 445
Джаймачач 63
Джайпур 60
Джайсан (Джайсан-ырчи) 27, 60
Джайхани 568
Джаке-батыр 593, 594, 597
Джакып 35, 38, 39, 43, 57, 62, 85, 86, 95, 96, 98, 100, 116, 231, 251, 327
Джакыпов Джелсу 139
Джамбул 28, 209, 638
Джамгырчи см. Ямгурчи
Джами 539
Джамиламох 132
Джан-Али см. Яналей
Джан-Арслан см. Арслан-мурза
Джан-Ахмет-мурза 431, 502, 509
Джанбай см. Кен-Джабай
Джангар 33, 77, 526
Джанибек 446
Джанмагмет 461
Джанмамбет см. Джан—Ахмет
Джаныкей см. Каныкей
Джаныш 198—200
Джаргыстай 236
Джас-Тюлюк 182
Джахангир-ходжа (Джангир) 64, 91, 93, 637
Джебраил 151, 247, 551
Джедигер см. Ядгар
Джелаледдин (Дежлал-ад-дин) 75, 370, 372—374, 393, 395, 414
Джелкайып 199, 200
Джелкилдек 183—185, 189, 243, 248, 268, 269
Джелмауз (Джелмогуз) 109, 189, 278, 332
Джелмая, верблюдица 278, 286, 309, 552
Джелмаян, верблюд 58, 98, 312
Джелмаян, джигит 198, 200
Джембысбаев И. 549, 550
Дженкинсон 413, 420, 424, 472, 473
Джети-Сабар 295
Джилан-бий 297
Джирад Есемурат 553
Джихан-Шах 578
Джолой, хан 34, 41, 47, 52, 53, 58, 59, 64, 65, 67, 78, 80, 81, 90, 91, 302
Джонмахмад 132
Джöро 239
Джулек-батыр 323, 324
Джуманбулбул-оглы Эргаш 37, 125—129, 637, 640, 659, 670
Джурабаев Бекмурад 125—128, 130, 135, 149, 151, 152, 215, 313
Джусупов И. 139
Джучи 375
Джюгерю (Югерю) 80
Диб-Бакуй-хан 561
Диваев А. А. 14, 15, 17, 134—136, 138, 139, 146, 149, 150, 215, 254, 267, 352, 353, 385, 520, 545—547
Див-таш 94
Дигенис Акрит 582, 583
Дилбис 274
Диц 519, 533, 534
Длугош 362, 368, 373
Дмитриев Н. К. 21
Дмитрий Донской 363, 510
Добрыня Никитич 307, 313, 327, 334
Докшин—Хара—Кюрюлю 285
Долгоруков П. 429, 431
Доможаков В. И. 21
Домрул (Дели-Домрул) 522, 534, 581—584, 607, 613, 630
Дороу-мурза 430, 431
Досмамбет 136
Досум-мурза (Досым) 430, 502, 503, 509
Драупада 265
Дубуро-хан 51, 52, 59, 82
Дузан 610, 613
Дуйлы-Кайы-хан 540, 543
Дука-ходжа 583
Дунаев Б. И. 412
Дунай 581
Дундаз (Дундар-бек) 436, 557, 563, 601, 606—608, 613, 614, 626, 630
Дурды-шаир 639
Дуст-Мухаммед 136, 148
Дьаймат 212
Дьер-Кипдик 239
Дьети-Сабар 275
Дыныа 102, 596
Дыренкова Н. П. 21, 225, 237, 241, 641, 653
Дюлек-Вуран 610, 611

Дюль-Дюль, конь 193, 309
Дюрендаль 58

Евдокия 578
Еврипид 582
Едгорджон 133
Едигей см. Идиге
Едигерь (Едигер, Ядгар, Ядигар-Мухаммед) 455, 460, 461
Еки-деек 244
Ель-мурза (Ел-мурза) 478, 479, 493
Емгурчин (Ямгурчи) 464
Ер-Алау 395
Ер Бегус 395
Ерденіту-кан-ерен 250
Ер-Кёкше см. Эр-Кёкчё
Ерким-Хара, богатырь 282, 283
Ер-Когис (Когуси Пюгус) 395
Ер-Косай см. Эр-Кошой
Ермен-чечен 269
Ерполат-жырау 353
Ер-Саин 515
Ер-Сары 396
Ер-Таргын 385, 409, 501, 515, 516
Етыбурхан 226

Жамангул (Джумагул) 351
Жамбуршы (Жанбурши, Жанбырши, Жангбырши) см. Ямгурчи
Жанак 203
Жапаркуль 208
Жедигер см. Ядгар
Желмая см. Джелмая
Жиен-жырау 640
Жирек Сакал Каракуль 402
Жубанов А. 16, 550—552, 635
Жуковский П. 368
Жумагазин 400, 403
Жумалиев Х. 16, 403
Жунбаныш 395
Журметуз 140
Журын-таз 18
Жюке 407

Загрязской Игнатий (Загряжский) 467, 478
Залесский Б. 320
Замбирак 59
Зарипов Н. Т. 353
Зарифов Х. 6, 19, 158, 299, 353, 385, 546, 635
Зеку 285
Зенги-баба 641
Зигфрид 39, 43, 55, 58, 70, 220, 243, 265, 296, 495, 597
Зиенъалей см. Яналей
Зулфукор (Зулшикор, Зулпукор) 59, 98
Зухра 205

Ибак-хан см. Ивак
Ибас 504
Ибн-ал-Асир 558
Ибн-Арабшах 361, 364—366, 370, 373, 377, 378
Ибн-Фадлан 524, 543
Ибн-Халдун 361, 362
Ибрагим 426, 430, 434, 437, 470
Ибреим-мурза (Ибраим-мурза) 478, 479, 493
Ивак Шибанский 74, 416, 430, 437—439
Иван II 510
Иван III 74, 411, 415, 434, 438—440, 458
Иван IV Грозный 414, 416, 423, 428, 432, 440, 443, 446, 447, 449—456, 458, 459, 461, 462, 466, 470, 478—482, 484, 487, 507
Иванов П. И. 418, 450, 489
Иван-царевич 318
Игрынчи 611
Идиге (Идигей, Идигу, Идики, Идугу, Идику, Эдига, Эдиге, Эдигу) 9, 10, 14, 15, 37, 38, 73—76, 104, 139, 151, 229, 244, 245, 247, 280, 299, 300, 343, 351, 352, 354—386, 393—396, 400, 404, 414, 421, 426, 428—430, 433—435, 469, 472, 488, 490, 501, 505, 507—509, 515, 600, 641
Идиги-Барлас 371
Идяк см. Сеид-Ахмет
Иекенк см. Йиген-бек
Измаил Хилечи 507
Илалмыш 611
Илбис 274
Илизин 252
Илик-коджа 610, 611, 623
Иллибабаев Асан 489
Ильмаринен 58
Иль-мурза 430
Илья Муромец 32, 33, 70, 636, 648
Илэмен 579
Инал-Йавы (Яви) хан (Инал-хан) 539—541, 543, 544, 557, 561
Инал-Сыр-Йавкуй-хан 543
Инбай см. Кулбай
Ингиальд 36
Иностранцев К. А. 528, 558
Иоанн IV 578
Иоанн V Палеолог 578
Иола 264
Иосиф Прекрасный 378
Ир 312
Ирбистэ-хан 284
Ир-Госай 254
Ирек 566
Ирибсын-хан 281

Ирин-Сайн-Гунын 228, 260, 261, 284, 285
Иса (Иисус) об
Иса-мирза 432
Исайя 641
Исанбетов Н. 353
Исим-бай 75
Искендер (аноним Искендера) 360—362, 364, 376, 377, 380
Искендер-мурза 431
Ислам-Гирей 475, 514
Ислам-шаир 125, 637
Исмаил (Измаил, Смаил-мирза, Ысмаил) 97, 394, 399—403, 406, 407, 409—411, 415—417, 419—433, 436, 440, 447—450, 458—471, 473—489, 491—499, 502—504, 507—512, 514, 515
Исмаил I Сефеви 397
Исмаилов Есмагамбет 16, 635
Истахри 568
Исуп-мурза (Исуф) см. Юсуф
Исфендиар 55, 243, 597, 603, 604
Исхак-мурза 430
Ихлас 551, 552
Ишмурзин Хайрулла 173, 176, 180
Иштерек 487, 489, 515
Июндюк-мурза (Сююндюк) 430
Йегин-Силин-бег 678
Йетин-Гозан 611, 614, 615
Йиген-бек (Шамседдин-бек) 536, 564, 572, 587, 601—603, 605, 606, 607, 610, 614
Йол(л)ыг-тегін (Йолыг—тегин) 672, 679
Йылан-бий 270
Йынал Младший (или Маленький) 524, 543

Кабан-кулак-ат 408
Кабантин-Алп 358
Кабардин Алп 358, 359
Каблан 431
Кабыл-жырау 640
Кагуан Арслан 582, 583
Кадирберди (Кадир-берди, Кадырберди) 359, 373—375, 393, 395
Кадыш 469
Казан (Казан-бек, Казан-алп) см. Салор-Казан
Казан-бас 401
Казан-хан 403, 404, 531, 557
Казанчи-бахадур 371
Казбулат 467
Кази (Казы, Казый, Казий) 37, 385, 394, 399, 400, 402, 403, 405, 406, 408—410, 417, 425, 432, 433, 436, 437,448, 467, 482—487, 492, 494, 496, 498, 499, 501, 504, 507—512, 514, 516
Казтуган 398, 491
Казылык-коджа 564, 601, 602, 605, 610
Кайду 266, 267
Кайкубат-каль (Кайкубад) 121, 123, 130, 137, 140, 153, 154, 161, 195, 214, 216, 335, 336, 343, 344
Кайракжылан 552
Кайтпас 136
Кайып 38, 52, 53, 67, 104, 109
Кайып-эрен 82
Кайы-хан 527
Кактыркай 278
Калго 431
Калдыргач (Калдиргач) 40, 94, 120—124, 130, 137, 139, 141, 146, 153, 154, 165, 180—182, 186, 192, 193, 195—197, 213, 232, 240, 245, 253, 255, 312, 338, 340—342, 347
Калин-царь 66
Каллаур В. 167
Каллимжан 136
Каллимхан 148
Каллипсо 324
Калоандро 576
Калпе 404
Калу (Калау, Калю, Калў, Калюв) 402, 403, 410, 448, 495, 504, 509—511
Каль-везир 166
Калык 101
Каман 60
Камбар-батыр (Камбар-хан) 73
Камбиз 315
Кам-Ган (Кам-хан) 564, 620
Кам-мурза 432, 463
Канан 74
Кан-Буры 584
Канзия 408
Кан-Кыс 292
Канлы-Иавлы 540, 541
Канлы-коджа 613
Кан-Пудей 270
Кан-Таджи (Тайджи) 252, 256, 262
Кан-Темир (-мурза) 434, 488, 514
Кан-Толо 57, 239, 274, 275, 299
Кан-Туради 160, 530, 536, 573, 575, 578—581, 589, 604, 611, 613, 618, 619, 624—626, 630, 631
Кан-Тюлкю 274
Канчоро 99, 101, 105—111
Кан-Чурекей 212
Кан-Шентей 238, 278, 299
Каныкей (Каныке, Каникей) 38, 40—44, 60—63, 75, 85, 96—

100, 105, 106, 108—111, 113, 230, 327, 340, 405, 560
Капышай 40, 52, 67, 80
Капек 373
Каплан 400
Кара Тас Мёке 276
Кара-Алып 272
Кара-Арслан 607
Кара-ат 136
Кара-Багыш 60
Карабай 140, 201, 202, 205, 215
Карабёрк 38, 53
Кара-Будаг (дели Будаг) 601, 602, 606—608, 629, 630
Карагай-гара 251, 279
Карагёз 192, 193, 195
Карагул 102
Кара-гула 297
Кара-Гюне 565, 587, 601, 606, 607, 613, 626, 629, 630
Кара-дев 386
Карадөө 109
Караджа-батыр 322, 323
Караджан (Каражан) 89, 120—123, 127—130, 132, 135—137, 140, 146—150, 152—154, 160, 172, 175, 179, 185, 200, 213—215, 253, 275, 276, 279, 280, 283, 287, 296, 299, 300, 313, 326, 335—338, 340, 342, 345
Караджук 559, 564, 570, 599, 614
Карадон-батыр 395
Кара-Кан 234
Каракёз аим (-оим) 140, 141, 148, 195, 197
Кара-Конук-бек 614
Кара-кул 519
Каракунг 96
Кара-Кылыш 273
Каралаев Саякбай 16, 17, 25, 28, 30—33, 36, 37, 40, 41, 45, 49, 52, 54, 55, 57—64, 67, 76, 77, 79, 80, 82, 85—87, 89—91, 96—101, 104, 105, 106—111, 115, 636
Караман 75, 140, 148, 249, 402, 405, 500, 593, 595, 614
Карамзин Н. М. 362, 370, 411
Карасай 37, 394, 399, 400, 402, 403, 405, 406—410, 436, 496, 498, 499, 501, 504, 505, 507, 509, 510, 516
Кара-Тагавор 608
Каратал 400, 431
Каратеин 245
Кара-Тёлёк 60
Кара-Тюн 278
Караты-кан (хан) 203, 204, 275
Кара-Топай 183—185
Каратулпар 136
Кара-Тюкен 608
Кара-улёк 398—400, 405—408, 496
Кара-хан 35, 39, 63, 76, 78, 87, 88, 132, 250, 345, 403
Кара-ходжа 541, 544
Кара-Чюкюр 160, 589, 611, 614
Карашаш 183,407
Кара-Юлук 578
Кара-Юсуф 578
Карга бойлы Казтыган-батыр 395
Каримов А. 135
Карл Великий 33, 307, 334, 526
Карлыгач (Карлагач, Карлыга, Карлыгаш, Карлыгачсулу) см. Калдыргач
Кармыш (Кырмыш, Кармыш-бай) 167, 534, 544
Карнамалей-мурза 430
Каррыев Б. А. 19, 191, 555
Карт-Кожак 501
Картыга-Перген 237
Карчар 156, 161, 162, 164, 436, 537, 631
Карьке 279, 333
Карыпбай 82
Карыс-Кара 238, 278
Каспан 235
Каспулет 508
Кассан см. Салор-Казан
Кастанье И. 514, 545, 546, 554
Кастрен А. 21
Касым (-хан, -мурза, Касай, Касам, Касим) 417, 420, 427, 430, 432, 450, 478, 480, 483, 488, 492, 493
Касырча-Ника 155, 157
Касымов 547
Катаган-акын 394
Катай Моос 277
Катанов Н. Ф. 12, 14, 21
Каткан-Чула 237
Каян-Уджын 615
Кёбёк 399
Кёбёш 41, 43, 85, 95, 96, 98, 99, 100, 327
Кёбикти (Кебыкты) 404, 498
Кегей 35
Кёзкаманы 35, 38, 43, 44, 46, 48, 53, 79, 95, 116
Кёзюйке 246, 250, 262
Кейкобад (Кейкубат, Кейкуат, Кехуват) 140, 414, 434
Кёкча (Кёкче) см. Эр-Кёкче
Кёкчёкёз 43, 44
Кёлер 381
Келер-Куш 273
Келмагмет 432, 447, 484
Келмамай 440
Келмамбет (Келмамет) 417, 424, 447, 448, 494
Кельдибек 29, 30

Кель-Мухаммед (Келмагмет, Калмагмет) 430
Кеп-Джабай (Джабай, Кепджабай-куса, Джанбий, Жанбай, Жанбай-бий, Янбай) 74, 356—360, 374, 375, 385, 395
Кенеп 28
Кенес 375, 395
Кенизек-хатун 42
Кёпрюлю Фуад 520
Керем 206, 207
Керимберди 370, 373
Кери-Торос 59, 62
Кёроглы см. Гёроглы
Кесен-хан 259
Кестен-гора Салтан (Кестен-Кара-султан) 446
Кийков Беляк 460
Кийсак 186
Килисли Му'аллим Риф'ат 521, 523
Кипчак (Кыпчак) 607, 630
Кир 36
Киргис 595
Киреев А. Н. 20, 173, 175
Кирка 324
Китын Арслан 284
Клавихо 362, 363, 369, 372
Кларе А. К. 77
Кобёк 212
Кобирчи 276
Кобланды (батыр) 41, 56, 58, 73, 75, 228, 245, 340, 390, 395, 404, 498, 515, 516
Кобон-Эркеш 274, 295
Кобукты (Кобыкты) 185, 186, 245
Ковальский Т. 645—647, 650, 655, 665, 667
Когис (Кугуш) 437
Когутэй 239
Когча (Кокча) см. Эр-Кёкче
Кодар (Кодар-куль, Кодар-ууль) 186, 201—204, 253, 275, 329
Коджоджаш 67, 80, 82, 89, 90, 102
Кодыр-Уул 204, 245, 246
Кожас (Куджаш) 437
Кожахмет 445
Козан-батыр (Козан, Козан-хан) 397, 404, 500, 614
Козин С. А. 72
Козы (Кузы) 201—203
Козы-Корпеш 172, 247, 262, 329, 391
Козын-Эркеш 203, 244, 246, 275
Койчибай 380
Кёк 525
Кокалдаш 120—122, 127, 129, 135, 147, 154, 300, 339, 345
Какаман-каска 135, 136, 147
Кокджальди 356
Кокдонан 122
Кокетей 44—48, 53, 58, 64, 80, 84, 86, 97, 111, 116, 679
Кокжал 136
Кокмончок 109
Кокчолок 109
Колдирвач-оим 197
Колонг-балбан 52
Колтаба (Колтуба) 169—176, 179, 182, 254, 328, 329
Колтор-башм (Колтор-таз) 202
Колупаев Михайло 471, 479
Комаров М. Н. 591
Конак 400, 431
Конгдайчи 315
Конгодой 315
Кондыкер 408
Конедоза (Кандаза), царица 430
Кононов А. Н. 6, 11
Конрад Н. И. 677
Константин Багрянородный 56, 558, 567—569
Конурбай (Конгур-бай, Конгур) 42, 47, 51, 53, 55, 57, 58, 61, 62, 65, 67, 77, 78, 81, 89, 91, 92, 95, 97, 100—104, 107, 110, 111, 245
Копак 519
Коптелов А. 244, 250, 305
Коркут (Коркуд, Коркыт, Куркуд, Куркут, Курхут, Хорхут) 29, 37, 155, 156, 158—162, 166, 167, 229, 230, 233, 234, 258, 291, 294, 335, 385, 515, 519, 520, 524, 526—559, 561—563, 566, 571, 571, 574, 575, 579, 580, 583, 587, 588, 603—605, 609, 611, 612, 614, 615, 617, 621, 622, 628—631, 642
Кортка 41, 113, 340, 560
Корш Ф. Е. 651, 672, 673
Косым-хан 397
Кошкулак 122
Кош-Магомет (Кошум) 422, 424, 430—432, 440, 441, 447, 449, 463, 465, 468, 477, 484, 492, 493, 502, 509
Кошой (Кошай, Эр-Кошой) 34, 44, 47, 48, 51, 53, 63—65, 73, 74, 80, 83, 91, 97, 116, 230, 390, 394
Кощей 384
Кримхильда 43
Крук 327
Кубал 370
Кубугул 380
Кугул 320, 321
Кугуш Мурза 430, 436, 437
Кудай 238, 252, 276
Куджаш-мирза 437
Кудинов Кадаш 488
Куза 576

Кузан см. Иетин-Гозан
Кузы-Йавы-хан 540
Кузый-Курпэс 255
Куйдаш 73
Кукамон 40, 120, 121, 338
Кук-толпар 255
Кул Ата 539
Кулакчин 274
Кулансарык 28
Куланчи 199, 200, 215
Кул-Ахмет-мурза 431
Кулбай (Инбай) 475, 476, 493
Кулбаш 611
Кулбес-хан 199
Кулей князь 463
Култай (Култай-мурза, Култап, Култаба, Култаб, Култой) 121, 124, 125, 130—133, 135, 137, 139, 141, 145, 146, 153, 154, 170—173, 176, 177, 179, 182, 184, 186—188, 195, 200, 202, 215, 216, 254—256, 258, 262, 263, 296, 311—313, 317, 328, 329, 335, 336, 338, 340, 341, 344, 346, 347, 348
Кулуж-мурза 431
Кульчоро 101—111
Куманак (Куманак—Мерген) 227
Кумайык 58, 98, 110, 312
Кумышай 199, 200
Кунгырат-хан 176
Кунош И. 12
Кунче-оглан 364
Курбанбай-жырау 18, 640
Курбанов Хайдар 131
Курбан-палван 191
Курбистан, бог 274
Курбский А. 463, 472, 475
Курманбек 107
Куршуд-бек 308
Кускун-Кара-Матыр 57, 238, 239
Кутлу-бек (Кутлубег) 577, 578, 631
Кутлу-кия (Кутлу-кая, Кутты-кыя, Кутлук-кия, Кутлы-Кая) 355, 364, 380, 383, 394
Кутубий 81, 595
Кутум-мурза 431
Кучак-оглан (Кощак) 454, 455
Кучияк 21
Кучук-Мухаммед 434
Кушуз-мурза (Кушум) 34, 44, 47, 48, 51—53, 62—65, 73, 74, 80, 83, 91, 97, 116, 230, 390, 394, 430
Куялы 109
Кызыр см. Хидир-Ильяс
Кыйбат 407, 408, 410
Кылыч Арслан 559, 599
Кылтап 176—179, 181, 182, 184
Кыргыз-хан 210
Кыргын-чал 60, 100
Кырк-Конук 160, 589, 611, 614
Кырмус-хан 51
Кыска-Калап 270
Кыс-Мерген 226, 227, 276
Кыыс Нюргун 292
Кыян-Сельджук 538, 563, 601, 607—609, 613, 630
Кыяс 99, 105, 106, 108
Кэдмон 641, 642
Кэ-Зандан-Го 259
Кэкэ-Зеве 251
Кэр-балык 297
Кюлгэйбат (Кюльгышбат) 399
Кюлер-бий 211
Кюльке (Кюлке) 494, 509
Кюль-тегин 670—672, 675—680
Кюлюктей-Бэргэн 277
Кюмюжек-Ару 210—213, 216, 327
Кюн 525
Кюн-Арыг 292
Кюнеке (Кюнюкей) 182, 184, 400, 401, 410, 494
Кюнчоллон 198, 200
Кюренг-ат 408
Кюрен-Кылыш 272

Лагли—ханум 192
Лайджаб 290, 336
Лаоник Халкокондил 577
Лаэрт 310, 311, 317
Левшин А. 205, 347
Ленин В. И. 114
Ленрот 32
Леонильда 576
Лермонтов М. Ю. 19, 308, 309
Лерх П. 545
Линин А. 645
Липкин С. 22
Ломоносов М. В. 645
Лорд А. Б. 632, 633, 638
Лысько 258
Лэнг А. 381

Мааданча 102, 596
Магамет-мурза 430
Магмет (Мамат, Магмед-мирза) 460, 463, 480
Магмет Амин см. Мухаммед Эмин
Магомет — см. Мухаммед
Магрупи 191, 638, 639
Магул Мегери 308
Маджик 37, 60, 85, 87
Мады-кан-дөө (Мады-хан-дөө) 52, 62, 67, 80, 81, 102, 596
Майкот 139
Майяласундари 265
Макатил 82
Максетов К. 18

Максут 637
Малгун 52, 62, 67, 80, 81, 596
Малов С. Е. 6, 22, 69, 70, 676
Малхуруб, княгиня Черкасская 484
Малчи (Малчи-мерген) 253
Мальцов Елизар 469—471, 473—475, 479, 481, 493
Мальцов Семен 478, 489
Мамай (Ших-Мамай)—мурза 74, 362, 363, 376, 394, 396, 398—407, 409, 410, 415, 417, 419, 426, 427, 430—434, 436, 440—450, 452, 453, 463, 465, 468, 478, 480, 484, 485, 488, 489, 491—499, 501—503, 505—507, 509—514, 516
Мамак 611
Мамат-мурза 433, 470
Мамук 439
Мамыш-бек см. Алпамыш
Мамыш-Берди 463
Манас 8, 9, 25, 27—29, 32—64, 66, 67, 69, 70, 73—82, 84—87, 89—91, 95—103, 106—111, 114—116, 140, 230, 231, 245, 251, 312, 327, 343, 405, 526, 561, 579, 596, 597, 599, 609, 636, 641, 648
Манаш (Манаша) 73, 78, 114
Манашы-батыр 395
Мансур (Мансырь) 426, 430, 433, 434, 435, 507, 509
Мансуров Леонтий 468
Мануил II 578
Марвази 568, 569
Маргрит 582
Маргулан А. 16, 245, 377
Марини Дж. А. 576
Мария дева 88
Мария, сестра Алексея III Комнене 577
Мария Темрюковна 484
Маркварт И. 568, 569
Марко Кралевич 160, 307, 589
Маркс К. 114, 116, 347, 348
Масуди 568
Матрёшка 400, 401, 431, 497, 501
Махабала 265
Махмет-Гирей см. Мухаммед-Гирей
Махмет-Гирей, крымский царевич 476
Махмуд 583
Махмуд Кашгарский 525, 570, 588, 599, 614, 663, 664
Махтумкули 639, 641
Маяковский В. В. 645, 674
Мез-Кара см. Наз-Коры
Мейер Л. 545, 546
Мелетинский Е. М. 11
Мелик Насир Мухаммед бен Калава 521
Мелиоранский П. М. 6, 13, 14, 351—354, 371, 383, 678
Мелюзина 381
Менгли-Гирей 426, 434, 439, 440, 495
Мерген 226, 227, 231
Мерген-Дарьши 251, 279
Меровинги 372
Мефистофель 307
Мехмед II 579
Меховский М. 413, 420, 435, 436
Мизраб-шах 94
Микула Селянинович 571
Миллер Вильям 576, 578
Миллер Всев. Ф. 70, 591, 592
Минорский В. Ф. 568
Миржанова С. Ф. 353
Мирза Ахмед (Мурзаммед, Мирзаммед) 192, 194, 196
Мирясев Сагит 172
Мифтахов Каюм 31
Михаил Федорович, царь 487
Михайлов Иван 464
Могилян-хан 675, 676
Модред 110
Молдо Тоголок 31
Молла Непес 638
Момунджан 109
Моргана 110
Морошка 225
Морунген Генрих фон 307
Мочжо (Капаган-каган) 676
Мошков В. 12
Музбурчак 44, 63, 99, 102
Муин-ад-дин Натанзи 360
Муканов Сабит 138, 353
Мумсоянов Карамыш 457
Мунар-хан 51
Мурад (Мурад-хан) 319, 380
Мурад II 527
Мурад III 521
Мурадил 89, 102
Мурадин см. Нуреддин
Мурат-акын Мункиев 394, 408, 409
Мурко М. 634
Мурун-жырау см. Сенгирбаев
Мусаке 401
Муса-хан (Муса-бий) 73—74, 393, 394, 396—400, 402—404, 406, 408—410, 415, 421, 422, 424, 426, 428—441, 444, 446, 447, 449, 450, 490, 491, 493—499, 501—503, 505, 508—512, 516
Мустофа мурза 478
Мусулманкулов Молдобасан 31, 198—200, 247
Мухаммед, пророк 37, 59, 84, 86, 87, 383, 532—534, 556—558, 609, 626, 641

Мухаммед, предводитель киргизов, 72, 83
Мухаммед I, 361
Мухаммед-Гирей II 74, 442, 495, 499
Мухаммед Мустафа 557
Мухаммед Хайдар 71, 412, 445
Мухаммед-Эмин 426, 438, 439
Мэнку-тургеле 228, 260
Мюнеджим-баши 527

Набчи-Го-Зандан 281, 282
Навои Алишер 19, 35, 225, 539
Надир-султан (Надир-бек Назир-бек) 191, 193
Надир-шах 18, 40
Наз-Коры (Нескара) 42, 52, 53, 64, 67
Найманбай 31
Намазаков Н. А. 271
Нарангэрэл 270
Наран-Сулу 189
Наран-Сюндюл-Дархан 281—283
Нарзанкул 140
Нарык-бай 231, 241, 322
Нарык-хан 395
Насрулла 153
Настастья-Поленица 327, 334, 581
Небольсин П. 502, 507—509
Нейфен 326
Некрасов Н. А. 645
Нельдеке Теодор 519
Нёрмён-Бет 182, 184, 185
Нестор 62
Нигмати 353
Низам-ад-дин Шами 360, 368
Низами 35, 225
Никита Кожемяка 604
Никифоров Н. Я. 21, 262, 276
Ниязов Хожаберген 135
Новикова Ю. 139
Новосельский А. А. 412, 429, 433, 477, 483, 487, 514
Ногай, эмир 413
Ногай-хан 35, 43, 45, 46, 49, 74, 75, 99
Ной 539
Нойгут 46
Нойон-датиху 190
Нукер-доо 52
Нурабуллаев Есемурат 135
Нур-Адиль (Нурадиль) 507, 509
Нурали 37, 93, 280, 358, 383, 637
Нуралиев Абдулла-шаир 125
Нургалиев К. 139
Нургузар 64
Нуреддин 38, 280, 356, 358—360, 374, 375, 384, 393—398, 400, 404, 416, 426, 430, 433, 437, 461, 469, 490, 500, 509, 512
Нуркан 199, 200
Нуркоджо 198
Нурман-бахши 125
Нурназар-жырау 640
Нурпеис Байганин 400, 405, 637
Нур-Салтан (Нур-Султан) 426, 434, 439, 495
Нуртуган 400, 403, 431, 436, 448, 491, 499
Нурум 394
Нэм Баварский 62

Овшар 84
Огуз-каган (Огуз-хан) 50, 87—89, 114, 234, 404, 500, 525—528, 534, 539, 540, 544, 561, 562, 570, 588, 611, 612
Одиссей 81, 162, 264, 310—312, 317, 324, 327—330, 333, 591
Ойбарчин см. Барчин
Ойдим-ой 93, 207
Ой-Кашка 208
Ой-хан 193
Окас (Вакас, Окасс, Оказ-бек) 414, 421, 430, 434—437, 440, 507, 509
Ок-дев 386
Окилбай 133
Оксулу-Паризаде 386
Окчи-Козан-Сары 611, 613, 614, 615
Олав-ходжа 229
Олаш 561
Олеарий Адам 448, 532, 546, 555—557, 562, 563
Олёнчу-Пагай 235
Ольчжибай (найденыш) 291
Ораз-Менгли 639
Орак 37, 185, 186, 202, 240, 253, 254, 385, 393, 394, 396, 398—410, 416, 417, 419, 424, 425, 431—433, 436, 441, 445—448, 450, 467, 478, 479, 482—484, 491—501, 503—507, 509—512, 514, 516, 608
Орго-хан 52
Ордобазар 438
Оржобок 213
Орлов А. С. 16, 138, 354
Орманбет (Ор-Мамбет) 489
Ормон 31
Орозбаков Сагымбай 16, 17, 25, 27, 30—35, 37—39, 41—48, 51—54, 56—67, 74, 76, 77, 80, 81, 84—87, 96, 97, 101, 103, 115, 116, 251, 636
Орозду 35, 43, 48
Оронгу (Урунхай-хатун, Урунха-хатун) 40, 52, 53, 58, 80, 90
Орулуос Дохсун 292
Орхан Шайк Гёкьяй см. Гёкьяй
Осман (-паша) 526, 527, 533
Османов М. 352, 502
Оспан 397
Остроумов Н. П. 18, 594

Откузли-Урус 562
Ошпур 37
Очи-бала 239
Оюн-дагини 284

Палван-султан (Паливан-султан) 443, 494, 503, 506, 510
Панаев Саид-Мурад 191
Панарет Михаил 577
Пантусов Н. 65, 77
Панус-хан Ташкентский 51
Панцер Ф. 220
Парманкул 124, 341
Парпария 394
Пашкунд 322
Пекарский Э. 21
Пелопс 264
Пенелопа 264, 310, 311, 327, 328, 333, 341
Пеньковский Л. М. 22, 119, 345
Перетяткович Г. 411
Перттунен Архип 665
Петр I 501
Петрарка 650
Петроний 592
Петрушевский И. П. 579
Пидаль Р. М. 633, 650, 664
Пий-Коок 272
Позднеев А. М. 600
Полифем 81, 591, 592, 600
Поло Марко 266, 267
Потанин Г. Н. 13, 21, 151, 185, 189, 205, 208, 223, 227, 228, 239, 259, 261, 277, 280, 281, 284, 288, 295, 347, 352, 358, 377, 381, 382, 385, 389, 395, 515, 549, 550, 554, 594, 595, 597, 600
Потапов Л. П. 205
Прометей 603
Пронский Ю. И. 464
Пропп В. Я. 10
Психея 381
Пулат-шах (Пулат, Фулад) 94, 371, 372
Пулкан-шаир (Мухамедкул Джамрат-оглы Пулкан) 125—129, 135, 136, 144, 149—151, 191, 207, 264, 299, 303, 636
Пусат см. Бисат
Пухов И. В. 22
Пушкин А. С. 15, 493, 641, 645
Пэрри Мильман 623, 633

Раббер см. Аббас
Равшан 37, 93, 637
Радлов В. В. 12, 14—16, 18, 20, 21, 25, 27, 30, 34, 35, 38—39, 42—45, 47, 48, 51—53, 55, 56, 59—65, 73, 74, 77—81, 85—87, 95, 96, 100, 101, 103, 105, 106, 109—111, 115, 182, 189, 202, 203, 233, 235, 245, 248, 251, 277, 325, 352, 354, 356, 389, 395, 502, 509, 545, 554, 597, 620, 634, 636, 647, 648, 650, 651, 656, 658, 661, 668, 672
Раймунд де Боскет 307
Расин Ж. 647
Рахат 139
Рахим-берди 380
Рахматуллин К. 17, 33, 52, 66, 635
Рашид («Гази») 71
Рашид-ад-дин 50, 75, 87, 234, 267, 373, 412, 524, 528, 531, 539, 540, 543, 544, 556, 557, 559, 570, 588, 614
Рем 97
Риман Г. 673
Рогмо-гоа 289—291, 332
Роланд 51, 58
Ромул 97
Росси Э. 522, 527, 530, 577, 617
Рубен В. 162, 522, 599
Рустам (Рустам-хан) 57
Рустем, герой Шах-наме 136, 597, 603
Рустем (Алп Рустем) 49, 120, 610, 611, 613, 615, 630
Рухи из Эдирне 527
Рысалиев К. 650
Рысмендиев Шапак 17, 31

Сабра джирау (Сапра-жырау, Суп-джирау, Сафар-дау, Суп-жырау) 358, 360, 385, 394, 410, 501, 641
Сагиб-Гирей 442, 443
Сагидова Е. 17
Сагим см. Шихим
Сагитов И. 18
Садыков 126, 129—130, 195, 313
Саим-жырау 637
Саин-батыр 241, 258
Сайёк 18
Сайкал (Ак-Сайкал) 40, 46, 52, 53, 80, 81, 90, 91
Саймагамбет 400, 431
Сайхан-санги-абахай 281
Сак-Мамай см. Ших-Мамай
Саладин, султан 307
Салар 87
Салор-Казан 8, 9, 40, 155, 157, 159, 160, 162, 167, 218, 340, 515, 520, 526, 529, 532, 536, 540, 541, 546, 555, 556, 558—567, 570—575, 579, 580, 585, 587—589, 601—603, 605—614, 621, 623, 624, 626, 629—631
Салор-Огурджик-алп 562
Салтанат-мурза 431

Салтан-Ахмет-мурза 432
Салтыков Борис 463
Самойлович А. Н. 13, 354, 360
Сампо 58
Сандугач 177—179, 181, 182
Санжеев Г. Д. 257, 258, 285, 293
Санлун (Санлун-нойон) 228, 288—290
Сануллах 527
Санчо Панса 379
Санырабига 38, 75, 115
Сана-оглы Чакан 193, 196
Сапра-жырау см. Сабра-джирау
Сара 638, 639
Сарала 57, 85
Сарбан 199, 200
Сарсенбай-жырау 640
Сару Сандал (Суну Сандал) 610, 614
Сары (Сарау, Сары-мурза) 402, 410, 419
Сары Жусуп см. Юсуф
Сарыбай (Сары-бай) 109, 139, 140, 151, 183—185, 201, 205, 230, 231, 343
Сарыг-Каан 272
Сары-Калмаш 611, 623
Сары-таз (Сары-хан) 37, 97, 101, 183
Сары-Чобан 589, 600
Сасык-Кара 278
Са-Темир (Сатемир) см. Ша-Темир
Сатпаев Каныш 353, 385
Сатук Бугра-хан 88, 89
Саулаг 593
Сафа-Гирей (Сафа-Кирей, Сафакирей) 425, 426, 443, 450, 452—454, 458
Сафар 576
Сеид Алп-Арслан 88
Сеид-Ахмет (Сейдяк, Сейтек, Сидак, Сыйдак, Кейдяк) 400, 402, 415, 417, 419, 422, 427, 430—433, 440, 441, 443—449, 491, 495, 502, 509
Сеид-Рашид 412, 446
Сеид-хан 143
Сейтек 28, 34, 91, 105, 109—111
Сейфуллин (Сейпуллин) Сакен 138, 353
Секрек 536, 564, 572, 601—603
Селим 614
Сельджан-хатун (Сельджан-кадын) 580, 613, 618, 626, 628
Сельман-и-Фариси 557, 609
Семенов А. А. 142
Семенов Н. 352, 354, 359, 375, 502, 505—507, 510, 512—514
Семетей 28, 29, 34, 37, 43, 49, 52, 54, 56, 58, 61, 67, 78, 85, 91, 92, 95—112, 114, 115, 230, 312, 596, 641
Сенгеслу-хан 289
Сенгирбаев Мурун-жырау 16, 346, 353, 385, 394—397, 400, 403, 407—409, 490, 494, 498, 500, 515, 516, 640
Сервантес 379
Серек 43, 45, 61, 82, 566
Сикалиев Ашим 354, 383
Симург 79, 186, 270, 290, 319, 322, 323, 325, 595
Синджар 558
Сиядат 199
Скиф 314
Смирнов А. А. 652
Смирнов В. Д. 412, 499, 513
Смирнов И. И. 412
Смирнова Н. С. 16
Созонович И. 316
Сокальский П. 67?
Соколовы Б. и Ю. 634
Соловей Разбойник 33
Соломон, царь 49, 197, 357, 379
Сопин Петр 478
Сорундук 78
Сосруко 243, 597
Сохраб 136
Спасский Г. И. 15, 351
Спиридонов П. С. 547
Стасов В. В. 288
Стеблева И. В. 663, 671—675, 680
Страбон 315
Суган-Сары 611
Сулейман (Сулаймон). см. Соломон
Сулейман, эмир 612
Сулейман-бей 578
Султан-Газин 352
Султан-Карим 395
Султан-Макмуд 373
Султан-палван см. Палван-султан
Султан-хан 151
Сундун-бай 562
Суйниш 395
Суну-Сандал см. Сару Сандал
Суодолба 277
Супра-джырау см. Сабра-джирау
Суразаков С. С. 21, 212
Суремея 274
Суркоён 110
Суртайш 18, 40
Сурхайиль 120—123, 135, 147, 194, 245, 287, 295, 345
Сыйдак см. Сеид-Ахмет
Сынчибек 44
Сынчи-Сары-кыз 278, 279
Сыныскан 203
Сыргач 43, 52, 61, 62, 67, 81, 82, 85, 596
Сююнбеке 426, 430, 451—457

Тавка-аим 123, 129, 130
Таг 525, 561
Тагай 404, 498
Тагдыр 551
Тагир хан 445, 446
Тагоев Бекмурод 131—133
Тагоев Махмадмурод 131—133
Таджеддин 578
Таджип 136
Тадыкын-Чуры 678
Тажибаев Курбанбай 135
Тазбаймат 61, 100
Тайбурууул 56, 58, 98, 100, 109, 312
Тайлак 60
Таймес 140
Тайхо 69, 70
Тайчахан (Тайча-хан, Тайша-хан) 46, 120, 122, 123, 127, 135, 136, 144, 147, 149, 153, 154, 245, 572
Тайшык 140
Тайып 396
Такбилды 460
Таласпай-мерген 247, 249, 292, 390
Тальян-Шара-мангат-хай 270
Тама 199, 200, 215
Тама-батыр 395
Тамерлан см. Тимур
Тана-батыр 395
Тангиз 525
Таныкей 75
Тарахмет-мурза 430
Таркас 396
Тарковский А. 22, 139
Тарлан-кус (Тарлан-ат) 402, 408
Тахир 148, 205
Тахир, казахский хан 73
Тахмасиб М. Г. 20, 520
Тахтар-мурза см. Тохтар-мурза
Тверитинов Иван 469, 470
Теввекул 143
Теек-Беко 302
Тёкёр 59
Тел-Агыс см. Агыш
Телегей 182—184, 269
Телемах 162, 310, 311, 317, 336, 341
Телла-кэмпир 640
Тельбеген-Кара-Кан 239, 244
Темир см. Тимур
Темир, калмыцкий хан 406, 407, 500
Темир, посол Исмаила 474
Темир-мурза 471—478
Темир-Кутлук (Котлуй) 364—368, 370, 371, 375, 576, 426
Темир-Мизе 269
Темрюк 484, 486
Тен-Бай-мурза см. Тинбай
Тенгри-хан (Тенги-хан) 269, 270, 274, 294
Теңеке 358
Тенсубуй 430
Тепе-гёз см. Депе-Гёз
Терамен 647
Тере-Узамыш 611, 615
Тетар-мурза см. Тохтар-мурза
Тёштюк 34, 44, 48, 62, 63, 79, 80, 90, 91, 325, 579
Тигринда 576
Тимур (Темир, Са-Темир, Тамерлан) 59, 75, 76, 280, 351, 355, 357—371, 375, 376, 378, 384, 393, 421, 501, 578
Тимур-бек, хан 371, 372
Тимур-бек, сын Мансура 434
Тимур-Кутлук см. Темир-Кутлук
Тимур-Мелик 363, 364, 372, 375, 376, 380
Тинбай (Танбай) 430, 475—478, 508
Тинехмат (Тена Ахмат, Дин-Ахмед, Тиохмат) 425, 426, 429—433, 482, 484, 486—489, 493
Тинмамет 487
Титов В. 21
Тобаяк 403, 410
Тоган-батыр 395
Тогон 76, 143
Тогрул-бек 559
Тогсун 611
Тогурмыш 559
Тоймадук 561, 562, 565—567
Токмашев Г. М. 276
Токпак-Жалды 253
Токтобай 298, 200
Токуш-коджа 613
Толагай 402
Толи-Гоа 286—288
Толи-Зандан-тайгнэ 284
Толстов С. П. 40, 329, 330
Толстой И. И. 324
Толтой 99, 102, 104, 105, 106, 110, 111
Толубай-сынчи (Толибай-сынчи, Тулибай-синчи) 76, 128, 153
Томарцак 289
Томорон-Тойон 277
Тоньюкук 670, 676, 677, 680
Тоо-Тенгшер 65
Топай-кул 183—186, 343
Торга-мурза 430
Тортай 139, 141, 145
Торуй-мирза 461
Тотуркай-Илгысан-хан 284
Тохтамыш (Токтамыш) 38, 74—76, 355—378, 380, 384, 385, 393—396, 410, 414, 434, 490, 501, 502, 505, 513, 515, 641
Тохтар-мурза 430, 432, 471, 477, 478, 485, 493

Тримальхион 592
Тронский И. М. 592
Тубей-хан 35
Тугарин 33
Тугрул-султан 613
Тугум-хан 446
Тузар 467
Туитчет Д. 677
Тули-Ходжа 362
Тулу 559, 564
Тулусупов Сююндюк (Сююндик) 457, 463—465
Тулуш 439
Туманский А. 520, 550, 562, 574
Туман-хан 233, 241, 540—544
Тумен-одон 289
Туналыкса 256
Турали см. Кан-Турали
Тургенев Петр 423, 449—451, 458, 459, 467
Турдучак-Берди 366
Туркали-бей (Боздоган) 577
Турольдус 638
Тутаев Семен 461
Тута-мурза 431
Туякбай-батыр 395
Туярыма-Куо 277
Тыныбек 30, 31
Тырахан-батыр 395
Тэб-Джиргал 281
Тэмене-коо (Тэмэн-Окö) 269, 270, 273, 274
Тюе-балбан 97
Тюйме 405
Тюк-тюмень Солонго 281
Тюктютаман 102
Тюлькю 52
Тюнюкей 182, 184
Тюрк 539
Тюрсун 60
Тюшлюк 325

Уаиг 593
Угаллилан-улан 256
Уджун (Каян-Уджын) 613
Узун-Калан 270
Узун-Хасан 525, 578, 579
Уйле-Бутугекчи 228
Уйлен Солонго 287
Улагашев Н. 209, 212, 213, 216, 217, 244, 274
Уладай-Мерген 286—288, 300
Улак-хан 62
Улаш 559, 561, 614
Улисс 592
Улмес 325
Ултан-таз (Ултан-бек, Ултан-кул) 44, 93, 123—126, 130, 133, 135, 137, 139—141, 145, 146, 151, 154, 166, 187, 188, 200, 207, 215, 248, 313, 314, 326—329, 335, 336, 339—341, 344—347
Улухан Ата Битикчи 521
Улу-ходжа 191, 193
Уметей 99, 102, 105, 107, 110
Ураз Али-кушбеги 208
Уразлы (Урастла-мурза, Урузла-мурза-Шигим) 417, 430, 432, 433, 436, 447, 450, 469, 477, 484, 492, 493
Урак мурза см. Орак
Урбю 44, 45, 48, 61, 62, 99
Урмамет 487
Уруз (Уруз-коджа, Уруз-бек) 40, 159, 529, 560—562, 565, 571, 572, 588, 601—604, 606—609, 614, 621, 623, 624, 629, 630
Урузмаг 593
Урус-хан (Урус-мурза) 362, 363, 371, 375, 429—431, 433, 470, 487, 489, 508
Уруш см. Улаш
Урху 58
Урылмыш-хан 614
Усен 35, 43
Успенский В. 635
Усун-коджа 601
Усун Сары-алп 189
Усяк-хан 445
Утеген 208, 209
Утемиш-Гирей (Отемиш Кирей) 454—458
Утешев Калижан 397
Утым-батыр 593
Уч-Курбустан 227, 235, 238, 252, 269
Учкур-конгур 252
Учкур-Кула 235
Ушун-коджа 611

Фалев П. А. 354, 425, 502, 545, 583
Фальмерайер 575—578
Фатима 426, 439
Фауст 307
Федоров Иван 454
Феодора 578
Фетида 600
Фирдоуси 25, 39, 113, 136, 243, 265, 379, 603, 604
Фрингс Т. 334, 634, 652
Фрэзер 36, 589

Хагур 593
Хаджа-Ахмед-Баба-Тукли-Шашли-Азиз см. Баба-Туклас
Хаджи Омар 578
Хаджи-Черкес 363

Хадича 191
Хадын-дзюге 189, 190
Хазрат Али 239
Хайретдинов Кияжкрау 135, 136
Хаким (-бек) 120, 150, 151, 234, 242, 316, 538
Хакимов Н. 354
Хак-Назар 73, 489
Хакман 591
Хакмурат-жырау 640
Халатианц В. 582
Хамза-кызылбаш 192
Хамраев М. 644
Хан Мурза 430
Ханбике 406, 407
Хан-Гариде 261
Хангил-Таши 260, 261
Хан-Гужир 236, 270
Хан-Джаргыстай 236, 247
Ханеке 358
Ханкея 39
Хан-Хэрэгдэ 270
Ханыкей см. Каныкей
Харалы-Хара 261
Харангуй 286—288
Харафа 278
Харисов А. 176
Харон 217, 297, 325, 582, 583
Хасан 251, 309, 318, 319, 637
Хасан-бек (Хасан-хан) 57, 93, 136, 440
Хасан бен-Махмуд 521, 557
Хасар 77
Хафиз Дервиш Али Ченги 614, 615
Хидир-Ильяс (Хыдыр-Ильяс, Хизр, Хыар, Хизр-Ильяс Кызыр) 37, 62, 85, 86, 88, 91, 127, 128, 136, 150—152, 172, 183, 191, 239, 308, 554, 623
Ховугу 189, 190
Ходжа-Медин 366
Ходзько А. 351
Хоза («Ходжа»), Хозя Махмет-царь 431, 441, 445, 446
Хонгор 77
Хондемир 412, 437
Хорезми-бек 436
Хоридай 600
Хормуст-тенгрий 228, 288
Хорхут-ата (Хор-хут) см. Коркут
Хорхут-Аулиэ 549
Хоуорт 411, 429, 437
Хош-Махмет см. Кошум
Худабенд 564
Худяков И. А. 21
Худяков М. Г. 429
Хун-Тайджи 315
Хусейн-хан 442, 443
Хутулун-Чага 267

Цаган-хан 281
Цаган, старуха 285
Цезарий Гейстербахский 307
Цзасы-Шикир 290
Цзуру 289, 290
Цокай 578
Цорос 227
Цотон-нойон 289—291
Цотон-гертухан 290

Чагалак-балбан 52
Чагатай Саадет 354
Чакан 86, 96
Чандояк 89, 102
Чанисбег 320
Чача Сенгун 678
Чачикей 108
Чаш-Пилек 273
Чебам 466
Чеек (Чек-Перген) 238, 292
Чаканинский И. 550, 554
Чекра 373
Челым 489
Чемиш 430
Черемисинов Иван 471
Чешма 610
Чжан-Синь 69
Чийыр 86
Чийырды 36, 57, 86, 96—98, 108, 109, 251
Чингис, султан (Валиханов) 351
Чингиз-хан (Чингисхан) 36, 50, 71, 77, 144, 168, 227, 266, 362, 363, 367, 375, 392, 421, 430, 502, 505
Чинибай 139
Чинкоджо 99, 102, 104, 106, 110
Чиритчи 86
Чичеров В. И. 634
Чоймсун-гоа 291
Чолбон, звезда (Венера) 236, 247
Чонкыр-кюлюк 274, 275
Чора-батыр 36, 75, 228, 241, 322, 395, 515, 516
Чоюке 30, 32
Чубак 34, 37, 40, 46, 48, 52, 60—62, 67, 82, 90, 91, 101, 106, 110, 596
Чуюн-кулак-дяу 244, 245, 358

Шабаз (Шабас) см. Ша-Аббас
Шабенда 638
Шадибек 370, 371
Шайыркай 278
Шакаман 137
Шакан 86
Шамай 400, 431, 433
Шамбат 101
Шанкы 52
Шапак 99, 102

Шарабас 400, 436
Шара-Бодон 259, 282, 283
Шарипов Маджид 196
Шаркай 278
Ша-Темир (Са-Темир), бухарский хан, тесть Манаса 38, 39, 63, 75, 76, 91, 96, 97, 114
Шафия 141, 146
Шах-Али см. Шигалей
Шах-Бакы 614
Шахвелед (Шавелед) 308, 309
Шахим-мурза см. Шихим
Шах-Мелик (Кылыч-Арслан) 559
Шахрух 369
Шахсенем (Шасенем) 308, 309
Шашлы Азиз см. Баба Туклас
Шегей князь см. Шихим (Шигим)
Шейбани-хан (Мухаммед Шейбани) 8, 142—145, 151, 196, 218, 416, 436, 437, 490, 585
Шейдек (Шейдяк, Шийдяк) см. Сеид-Ахмет
Шейх-Али 426
Шейхи-Шереп 191
Шейх-Мамай-мирза см. Мамай
Шейхул-Исламов Джусупбек 138
Шенгели Г. 191
Шереф-ад-дин Иезди 360, 368—371
Шер-Шемс-ад-дин (Шамседдин) 599, 610, 614, 626, 630
Шигай 99, 467, 489
Шигалей (Шах-Али) 443, 452, 453, 455—457, 460, 461, 471
Шигапсук 486
Шикширге 252
Шильтбергер 362, 372, 373, 576, 577
Шифнер А. 20, 276
Ших-Ахмет 443
Шихим (Шигим, Шегей) 415, 430—432, 440, 441, 445, 447, 477, 491, 492, 502, 509
Ших Мамай (Шихмамай) см. Мамай-мурза
Шишмарев В. Ф. 652
Шоин-кулак 245
Шоорук 38, 52, 53
Шора-батыр (Шура-батыр) см. Чора-батыр
Штейниц В. 665, 666
Штернберг Л. Я. 641
Шуман 396
Шумурт 198
Шуну-батыр (Шюню-батыр) 315, 604
Шу'ури 536
Шууту 60, 100
Шымон-батыр 395
Шынбас-батыр 395
Шынтемир (Шын-Темир) 398, 399 406, 407, 409, 510
Шюкли 159, 560, 567, 570, 585, 606—609, 623, 624

Щеглов И. Л. 414, 508
Щербак А. М. 644, 662, 665

Ырчи-уул 60, 61
Ышбар Ямтар 678

Эбергарт 598
Эвлия Челеби 556
Эвмей 310—312, 317, 343
Эвриклея 310, 312
Эврит 264
Эддзехеби 372, 378
Эдиль-Гирей (Эдиль-хан) см. Адил-Гирей
Эже-Буудей 212
Эзбер-ходжа 309, 310
Экрек 536, 602, 611
Эксек-коджа 611, 613
Элайни 361, 363, 372—374
Эласади 361, 363
Эласкалани 361, 363
Элемен (-бай) 44, 80
Элиан Клавдий 266
Эл-мурза 429, 470
Эльмакризи 361, 363
Эмен 557, 587—588, 605, 608—611, 613—615
Эмрен см. Амран
Энгельс Ф. 49, 424
Энгсе-коджа см. Эксек-коджа
Эндер 561
Энкеш-ходжа 541, 561, 566, 567
Энкедургеле 228
Эномай 264
Эр-Али-хан (Эрали) 191—195
Эргин Мукаррем 523, 614
Эргис Г. 22, 277, 297
Эр-Джоко 280
Эре-Нидун-Торцо-Золу 285
Эрке-Каракчи 210—212
Эрке-Коо 209, 211, 212
Эр-Кёкче (Эр-Кёкшю) 34, 44, 48, 63, 73, 74, 87, 90, 91, 99, 102, 105, 114, 192, 196, 197, 390, 394, 408, 501
Эркем-Айдар 189
Эркс-Мендирем 213
Эрки (Кёль-Эрки-хан) 541—543
Эр-Кошой (Эр-Косай) см. Кошой
Эрлик 82, 217, 274, 284, 295, 297, 325, 596
Эрмен-Чечен 209—211
Эрназар 153
Эр-Тёштюк см. Тёштюк

Эрхим-Хара 286—288, 295
Эсе-бий 355, 380
Эсен-хан 51, 52, 62, 69, 76, 78, 87, 91
Эсень-бук 76
Эсень-тайчжи 76, 143, 144
Эссахави Шамседдин 372, 378
Эс-Темир 182—185
Эстерек 385
Эсэгэ-малан-тенгир 270
Этиль-алп 614
Этлерш 614
Эштек-батыр 63

Юван (Иван) 505, 509
Юлдашев Фазил 28, 40, 119, 125—130, 132, 133, 136, 137, 141, 142, 144, 145, 147, 149—152, 154, 161, 163, 171, 175, 187, 188, 191, 207, 214, 225, 230, 232, 240—243, 245, 249, 253, 255, 264, 273, 299—301, 303, 311—313, 316, 323, 326, 329, 336—338, 345—348, 538, 637, 640, 651, 669
Юлдуз 525
Юнус 425, 430, 433, 452—455, 457, 466, 467, 469—471, 479, 493
Юнусалиев Б. 17
Юсуф, литературный персонаж 91, 191—196, 200, 573, 574
Юсуф см. Иосиф Прекрасный
Юсуф, князь 414, 415, 417, 419, 420, 422—433, 440, 443, 446, 447, 449—469, 477—483, 485, 488, 491—493, 495, 496, 498, 502
Юсуф-ходжа 84

Явгашты см. Джавкосты
Ягайла 366
Яглакар-хан 69, 70
Яглыч 443
Ягрыкчи 614
Ядгар 93, 94, 123, 124, 130, 137, 141, 145, 146, 154, 162, 180, 188, 195, 197, 200, 207, 208, 216, 248, 290, 311—314, 316, 317, 335, 336, 338, 341, 342
Ядигар 181, 455, 460
Языр (Язгыр) 614
Языджи-оглу Али 521, 527, 528, 535, 557, 565, 611, 612, 631
Яйхан 624
Якуб 39
Якуб-бек 579
Якубовский А. Ю. 13, 167
Якши Саат-мирза 432
Яланчи 156
Ялтачук (Яртачук) 156—158, 166, 215, 335, 536
Ямгурчи (Ямгурчей) 44, 48, 63, 73, 74, 91, 101, 114, 394, 395, 398—401, 409, 410, 424, 430, 433, 435—440, 442, 460, 464, 467, 483, 491, 494, 510
Янай мурза (Ян мурза) 430, 431
Яналей (Джан-Али) 426, 443, 451—453, 456, 457.
Янбай, см. Кен-Джабай
Янгораз 483
Ян-Махмет 440, 441
Ярмухамедов Х. 20
Ярослан-мурза (Янараслан-мурза Урусов) см. Арслан
Ясмат 209
Ястремский С. 22, 277
Яфет 539

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ГАИМК	— Государственная Академия истории материальной культуры.
ЖМНП	— Журнал Министерства народного просвещения.
ЗВОРАО (ТВОРАО)	— Записки (Труды) Восточного отделения Русского археологического общества.
ИАН ОЛЯ	— Известия Академии наук СССР, Отделение литературы и языка.
ИВАН	— Институт востоковедения Академии наук СССР.
ЛО ААН	— Ленинградское отделение Архива Академии наук СССР.
ОРЯС	— Отделение русского языка и словесности.
ПТКЛА	— Протоколы Туркестанского кружка любителей археологии.
РГО	— Русское географическое общество.
РИО	— Русское историческое общество.
FFC	— Folklore Fellow Communications.

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

Предисловие 5

Библиографический очерк 12

ВВЕДЕНИЕ В ИЗУЧЕНИЕ ЭПОСА «МАНАС» 23

1. Эпическая традиция 25
2. Сюжет эпоса «Манас» 33
3. Идеи и образы 54
4. Происхождение и развитие эпопеи 68
5. «Семетей» и «Сейтек» 92

Заключение 112

СКАЗАНИЕ ОБ АЛПАМЫШЕ И БОГАТЫРСКАЯ СКАЗКА 117

Часть I. Сказание об Алпамыше 119

Глава I. Кунгратская версия 119
Глава II. Огузская версия 155
Глава III. Кыпчакская версия 168
Глава IV. Отражения «Алпамыша» в среднеазиатском эпосе 190
Глава V. Алтайская версия 209

Часть II. Богатырская сказка 222

Глава I. Пролог 224
Глава II. Героическое сватовство 263
Глава III. Возвращение мужа 304
Глава IV. Эпос об Алпамыше и богатырская сказка 334

СКАЗАНИЕ ОБ ИДИГЕ 349

ЭПИЧЕСКИЕ СКАЗАНИЯ О НОГАЙСКИХ БОГАТЫРЯХ В СВЕТЕ ИСТОРИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКОВ 387

Введение 389
Глава I. Ногайские богатыри в казахском эпосе 393
Глава II. Ногайские дела 411
Глава III. Сложение казахско-ногайского эпоса 490

ОГУЗСКИЙ ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС И «КНИГА КОРКУТА» 517

I. Введение 519
II. Сказания о Коркуте 532
III. Сказание о Салор-Казане 559
IV. Огузы и Трапезунт: «Сватовство Кан-Турали» и «Рассказ об удалом Домруле» 575

V. «Бамси-Бейрек» и «Алпамыш» 584
VI. Огузский циклоп: Бисат и Дене-Гёз 589
VII. Сказания о младших богатырях (Уруз-бек, Иекенк, Секрек, Амран, Богач-хан) 601
VIII. Сказания, не вошедшие в «Книгу Коркута» 605
IX. Вопросы художественной формы 615
X. Заключение 629

Среднеазиатские народные сказители 632
О тюркском народном стихе 644
Список литературы 681
Указатель имен 702
Список сокращений 723

CONTENTS

Page

Editor's foreword 5

A bibliographical survey 12

INTRODUCTION TO THE STUDY OF «MANAS» 23

1. Epic tradition 25
2. The plot of tbe poem 33
3. Ideas and images 54
4. Origin and development of the epic 68
5. «Semetey» and «Seytek» 92

Conclusion 112

THE EPIC OF ALPAMYSH AND THE HEROIC TALE 117

Part I. The Epic of Alpamysh 119

Chapter I. The Kungrat version 119
Chapter II. The Oghuz version 165
Chapter III. The Kypchak version 169
Chapter IV. Reflections of «Alpamysh» in the epics of Central Asia 190
Chapter V. The Altaic version 209

Part II. The heroic tale 222

Chapter I. Prologue 224
Chapter II. Heroic wooing 263
Chapter III. The Husband's Return 303
Chapter IV. The epic of Alpamysh and the heroic tale 334

THE TALE OF IDIGE 349

EPIC TALES OF NOGHAI HEROES IN THE LIGHT OF HISTORICAL SOURCES 387

Introduction 389
Chapter I. Noghai heroes in the Kazakh epic 393
Chapter II. The Noghai «affairs» 411
Chapter III. The Making of the Kazakh-Noghai epic 490

OGHUZ HEROIC EPIC AND «THE BOOK OF KORKUT» 517

I. Introduction 519
II. Tales of Korkut 532
III. The Tale of Salor-Khazan 559

IV. The Oghuzes and Trapezunt: «Bridal quest of Khan-Turali» and «Tale of the brave Domrul» 575
V. «Bamsy-Beyrek» and «Alpamysh» 584
VI. The Oghuz cyclope 589
VII. Tales of the younger heroes 601
VIII. Tales not included into «The Book of Korkut» 605
IX. Questions of artistic form 615
X. Conclusion 629

The Singers of tales in Central Asia 632
On the Turcic folk-verse 644
Bibliographical index 681
Name index 702
Abbreviations 723

Виктор Максимович Жирмунский

ТЮРКСКИЙ ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС

Избранные труды

Утверждено к печати
Отделением литературы и языка АН СССР

Редактор издательства *Г. А. Щербакова*
Художник *М. И. Разулевич*
Технический редактор *Н. Ф. Виноградова*
Корректоры *З. В. Гришина, Э. В. Коваленко* и *Н. З. Петрова*

Сдано в набор 3 VII 1974 г. Подписано к печати 12/XII 1974 г. Формат бумаги $60\times90^{1}/_{16}$. Бумага № 1. Печ. л. $45^{1}/_{2}+5$ вкл. ($^{5}/_{8}$ печ. л.)=46.13 усл. печ. л. Уч.-изд. л. 52.57. Изд. № 5523. Тип. зак. № 1294. М-44645. Тираж 3800.
Цена 3 р. 52 к.

Ленинградское отделение издательства «Наука»
199164, Ленинград, В-164, Менделеевская линия, д. 1

1-я тип. издательства «Наука»
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, д. 12