

Е. Д. Турсунов

**ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ПРОИСХОЖДЕНИЯ
НЕКОТОРЫХ МОТИВОВ
ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ СКАЗОК**

Происхождение сказок-небылиц, рассказываемых «для смеху» и построенных на заведомо нелепом вымысле, необычайно интересных в историко-генетическом и этнографическом планах, все еще не получило достаточного освещения в нашей фольклористике. В работах фольклористов возникновение небылиц как разновидности сказочного жанра связывается с развитием исполнительского мастерства сказочников. Обоснования же этого тезиса, как правило, отсутствуют¹. Более подробно интересующая нас тема рассматривается лишь в статье Д. Зеленина², но в ней о генезисе жанра сказок-небылиц говорится вскользь.

Основываясь на поверьях ряда народов мира о том, что духи произносят и понимают слова людей в противоположном смысле, Д. Зеленин делает предположение, что именно такое поверье и лежит в основе сказок-небылиц. Эта гипотеза Д. Зеленина страдает односторонностью; она не находит обоснования ни в содержании сказок-небылиц, ни в принципах их построения. Свой вывод исследователь делает исходя из того, что определяющей в таких сказках является форма (язык, произнесение слов в обратном смысле), в то время как на самом деле главенствующим, вероятно, были определенные представления, лежащие в их основе.

Поверья, подобные тем, которые привел в своей работе Д. Зеленин, бытовали и у тюркских народов. Например, казахский баксы (лекарь-шаман) Байсакал еще несколько лет назад, начиная призывать духов предков, заставлял джигитов надевать ему на голову кружочек диаметром около 10 см, предупреждая юношей, чтобы они при этом повторяли слова «Не вдевается». Если кто-либо из них нечаянно скажет «Вдевается», то, как говорил баксы, кружочек ни за что на голову не надеется³. Таким образом, произнося слово в противоположном значении, джигиты тем самым как бы оповещали духов-помощников баксы о том, что все идет именно так, как того желает баксы.

¹ См., например: А. Самойлович, Сказка «40 небылиц» по туркменскому, узбекскому и киргизскому вариантам, «Живая старина», вып. II—IV, СПб., 1912, стр. 478; М. Эуезов, Е. Ысмайылов, Қазақ ертегілері, «Қазақ ертегілері жинағында», т. I, бет. XXVI, Алматы, 1957; Н. Шаракшинова, Бурятский фольклор, Иркутск, 1959, стр. 152; У. Далгат, Вопросы юмора и сатиры в народном творчестве (на материалах дагестанского фольклора), «Вопросы народно-поэтического творчества. Проблемы соотношения фольклора и действительности», М., 1960, стр. 99; Т. Фозибоев, Сунг сўз, «Гуллари. Наманган эртақлари», Ташкент, 1969; И. Стеблева, Туркменская сказка. «Проданный сон. Туркменские народные сказки», М., 1969, стр. 13.

² Д. К. Зеленин, Религиозно-магическая функция фольклорных сказок, в сб.: «С. Ф. Ольденбургу», Л., 1934, стр. 228.

³ Эти сведения сообщены научным сотрудником Института языкознания АН Казахской ССР Т. Арыновым.

Казахи считали при этом, что не только язык, но и весь быт в целом и поведение духов прямо противоположны человеческим. Так, если во сне смеешься, то наяву будешь плакать, и наоборот — если во сне плачешь, то наяву тебя ждет радость. Это поверье бытовало у тюрок еще в XI в.⁴ Точно так же якуты полагали, что демоны-абаасы ходят в отличие от людей задом наперед⁵. Отсюда становится понятно, почему казахи, каракалпаки и киргизы не позволяли детям пугаться. Наконец, на тех же представлениях основывается турецкое поверье, будто золото, вынесенное человеком из страны джинов, превращается в уголь⁶.

Подобные представления отразились, однако, не в сказках-небылицах, как предполагал Д. Зеленин, а в волшебных сказках и легендах. Например, в казахских и туркменских волшебных сказках героиня становится красавицей, если в ответ на предложение старухи вырвать у нее волосы, разбить посуду и разбросать вещи в ее доме причесывает старухе волосы, моет посуду и прибирает в юрте. Ее же сестра, дословно исполнившая приказание старухи-чародейки, превращается в урода. Джейран, в теле которого находится душа дэва, спит с открытыми глазами, а бодрствует с закрытыми⁷. В турецкой волшебной сказке один из братьев, отправившись во владения чудовища-дэва, встретил двамоста (железный и деревянный), две яблони (со сладкими и кислыми плодами), он пошел по железному мосту и стал есть сладкие яблоки. Следивший за ним дэв, обрадовавшись, что ему в лапы идет легкая добыча, съел юношу; второй же брат пошел не по железному, а по деревянному мосту, и ел он не сладкие, а кислые плоды. Дэв, увидев это, пришел в ужас и начал спешно готовиться к бою⁸. Избрав худшее, юноша тем самым обнаружил свою причастность к магической силе, которой был лишен первый брат. Поэтому неправа М. Сакали, которая видит здесь только художественный прием⁹.

Реминисценцию древнего представления о том, что поведение духов прямо противоположно поведению людей, можно проследить в каракалпакской легенде «Гора Ток». Люди в ней просят великана-дау открыть реку, чтобы вода текла в низовья, великан же перегораживает русло своим телом. Когда же его просят перегородить реку, он, наоборот, открывает русло¹⁰.

Видимо, согласно тем же представлениям, герой выбирает не золото и драгоценности, а самую некрасивую и старую вещь из тех подарков, что предлагает ему чудовище (дух предка и т. д.). На самом деле эта вещь оказывается наиболее драгоценной, так же как выбранная героем безобразная и горбатая жена оказывается писаной красавицей¹¹.

Таким образом, древнее представление о том, что язык и поведение духов прямо противоположны языку и поведению людей, вошло в волшебную сказку и в легенду, породив в них ряд сходных мотивов: произнесение и понимание слов в противоположном значении; избрание худшего пути и худших вещей, встречающихся по дороге; выбор самого плохого из предлагаемых подарков. В сказках-небылицах этого нет.

Каково же содержание сказок-небылиц? Рассмотрим этот вопрос на примере сказки о ловком мальчике (юноше), солгавшем сорок (семь-

⁴ «Древнетюркский словарь», Л., 1969, стр. 2.

⁵ И. А. Худяков, Краткое описание Верхоянского округа, Л., 1969, стр. 293.

⁶ В. А. Гордлевский, Из османской демонологии, «Избранные сочинения», т. III, М., 1962, стр. 303, 315.

⁷ «Екі жетім», «Қазак ертегілері», бет. 305—306; «Падчерица», «Туркменские сказки», Ашхабад, 1956, стр. 137; М. А. Сакали, Туркменский сказочный эпос, Ашхабад, 1956, стр. 30, 31.

⁸ «Трехлапый дэв», «Турецкие народные сказки», М., 1967, стр. 40—42.

⁹ М. А. Сакали, Указ. раб., стр. 30.

¹⁰ «Ток тауы», Қарақалпақ халқ легендалары хамь анекдотлары, Нөкис — Самарканд, 1962, бет. 104.

¹¹ Н. Ф. Катанов, Хакасский фольклор, Абакан, 1963, стр. 141; Э. Р. Тенишев, Саларские тексты, М., 1964, стр. 112.

десять и т. д.) раз подряд и получившем за это в жены ханскую дочь. Эта сказка в различных вариантах бытует в устном творчестве казахов¹², каракалпаков¹³, татар¹⁴, туркмен¹⁵, узбеков¹⁶, якутов¹⁷, хакасов¹⁸, бурят¹⁹, монголов²⁰ и калмыков²¹. Во всех указанных вариантах повествование строится не на нарочитом употреблении слов в противоположном значении, а на *показе действий и ситуаций, явно невозможных в реальной жизни из-за своей нелепости и несуразности*. Герой сказки рождается раньше своих родителей; рубит лед головой; головой же забивает в землю иглу; ходит, засунув обе ноги в один сапог; ткёт ковер из паутины и т. д. Ест он мясо мух, саранчи; охотится на змей, как на лисиц; ездит на кузнечиках, жуках, черепахах, мышках, мухах. Эти несуразности и нелепицы составляют основу сказки.

Вид героя сказок-небылиц необычен: он слепой или безрукий, ходит без головы или носит ее под мышкой и т. д. Подобные параллели обнаруживаются в представлениях тюрко-монгольских народов об обитателях мира мертвых.

По архаическим поверьям, внешний вид некоторых духов, а также окружающих их существ отличается от внешности земных людей именно нелепостью и несуразностью. Подобные представления сохранялись у тюрко-монгольских народов до недавнего времени. Духи эти населяли потусторонний мир, подземное царство мертвых. Недаром казахи, например, считали, что обитатели подземного мира повязывают поясной ремень не на талию, а на ноги²², а хорезмские узбеки верили, что демонические существа-пари — это люди без носа, без ушей или без глаз²³. По мнению якутов, в мире мертвых, в нижнем мире, рыбы имеют рот на шее, а глаза на затылке²⁴. Столь же нелеп вид демонов-абаасы, населяющих подземный мир («половина рожа, половина туша, в дохе из жертвенной шкуры, наколенники из шкуры павшего скота»); духов «холодного ветряного неба», у которых рот на кадыке; якутских богатырей-абаасы, живущих в нижнем мире, одноногих или одноглазых, косоглазых, безглазых, порою на груди у них растет ладонь²⁵. Столь же

¹² «Старик и 12-летняя дочь его», см. А. А. Диваев, Этнографические материалы, вып. I, 1891, стр. 2—5; «Кырык өтірік», «Труды Общества изучения Киргизского края», вып. III, 1922, «Суайт тазша», «Казахская народная поэзия», Алма-Ата, 1964, стр. 60—64; «Сорок небылиц», «Казахские и ойротские сказки», Алма-Ата, 1936, стр. 46, 47; «Сексен өтірік», Алматы, 1937; «Хан мен өтірікші тазша бала», «Қазақ ертегілері», Алматы, 1937; бет. 11—12; «Сорок небылиц». «Песни степей. Антология казахской литературы», М., 1940, стр. 162—164; «Ташавия кырык ауыз отірігі», «Кырык отірік» кітабында, Алматы, 1953; «Ташавия кырық өтірігі», «Қазақ ертегілері», Алматы, 1959, т. I, бет. 342—356, «Vierzig Lügen», «Der ibegende Teppich. Märchen aus Kasachstan und Usbekistan, Prague, 1968, S. 46—50.

¹³ «Пастух, солгавший сто раз подряд», «Каракалпацкие народные сказки», Нукус, 1959, стр. 91—95.

¹⁴ «Өч капчык суз», «Татар халык әкиятләре», Казан, 1964, бит. 336—338, «Ике ялганчы», там же, стр. 370—372.

¹⁵ «Кырк ялан», «Емаклар хем дегйшмелер», Ашгабат, 1964, сах. 240—244; «Сорок небылиц», «Проданный сон. Туркменские народные сказки», стр. 128—133; «40 небылиц», Рукописный фонд Ин-та языка и литературы им. Махтумкули АН Туркменской ССР, ф. 908, л. 198—204.

¹⁶ «Подшонинг қизини олган кал», «Гулпар. Наманган эртақлари», бет. 254—256.

¹⁷ «Заблудившиеся парни», «Сказки народов Севера», М., 1959, стр. 574, 575.

¹⁸ «Шестьдесят небылиц», Н. Ф. Катанов, Хакаский фольклор, стр. 124—126.

¹⁹ «Бедняк Тархас», Н. Шаракшинова, Бурятский фольклор, стр. 148; «Сплошная небылица», Там же, стр. 152.

²⁰ «Небылицы», в сб. «Тюрко-монгольское языкознание и фольклористика», М., 1960, стр. 247—252.

²¹ «Семьдесят две небылицы», Элиста, 1969.

²² Ч. Ч. Валиханов, Следы шаманства у киргизов, «Сочинения», т. I, Алма-Ата, 1961, стр. 480.

²³ Г. П. Снесарев, Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, М., 1969, стр. 60.

²⁴ «Якутский фольклор», М., 1936, стр. 112.

²⁵ И. А. Худяков, Указ. раб., стр. 292, 325, 340.

уродливы духи — обитатели мира мертвых в бурятском эпосе: их голоса отвратительны, носы подобны старым колодцам. Эти уроды не имеют тени, унты у них без подошв, а шапки без тульи²⁶.

Представления о нелепом виде обитателей потустороннего мира распространены не только у тюрко-монгольских народов. Можно предположить, что подобные представления отразились в петроглифах Карелии III—II тысячелетия до н. э., где встречаются изображения странных безруких и одноногих, кривобоких, толстогубых, большеухих, безголовых антропоморфных существ, «потустороннее» происхождение которых подтверждается тем, что в центре рисунка дано реалистическое изображение пляшущего человека с жезлами в руках (вероятно, шамана), вокруг которого цепочкой расположены солярные знаки — обереги²⁷.

Столь же уродливо-отвратительным представляется и скот обитателей мира мертвых. Герой киргизского эпоса «Эр-Тоштюк», попав в нижний мир, встречает коров, которые «лохматы, имеют ветвистые рога, отвратительно пахнут»²⁸, в бурятском эпосе духи ездят на бесхвостых горбатых конях²⁹, а у якутских абаасы в качестве скота выступают различные пресмыкающиеся и насекомые³⁰. Необычен и скот героя сказок-небылиц: это оводы, комары, вши, мухи, мыши и т. д.; он ездит верхом на клещах, навозных жуках, кузнечиках, улитках.

Как уже отмечалось выше, также необычной была пища героев сказок-небылиц. Это — мухи, саранча, оводы, змеи, мыши, дохлая рыба и т. д.

Странной и безобразной считалась и пища обитателей мира мертвых. Это представление широко отражено в различных жанрах тюрко-монгольского фольклора. Например, шулмусы в бурятских поверьях, сказках и эпосе питаются гнилью, тухлым мясом и всякой прочей гадостью³¹, посланцы владыки мира мертвых Эрлика в алтайском эпосе едят требуху «поганых змей и лягушек»³², якутские абаасы употребляют в пищу падаль, тухлятину, червей, насекомых и пр. Герой якутской сказки следующим образом лягушечку кормит абаасы: «Сперва пошел из лягушечьего озера набрал лягушек, из озера с водяными жуками набрал жуков, из ящеричных трясин набрал ящериц, из червистых кочек набрал червей, собрал всех гадов земли, принес на спине, сварил в большом котле»³³.

Характерно, что герой небылиц варит свою необычную пищу не в целой, а в дырявой посуде: «Положив в дырявый котел, стал я растапливать масло; о хан мой, бывают же такие чудеса: ни капли не пролилось»³⁴. Или: «Нашел три котла. Два-то были разбиты, а у третьего не было дна. Я опрокинул котлы... и сварил такую пересоленную уху, что просто объедение»³⁵. Все это еще раз говорит о связи рассматриваемого мотива сказок-небылиц с древними представлениями о мире мертвых и его обитателях. У ряда тюрко-монгольских народов до недавнего времени сохранялся обычай ломать те вещи, которые оставляют на могиле или кладут в нее. «...Нарта или челнок, принесенные на могилу, обязательно ломались там, надламывался кончик ножа, ломалось древко копья, обязательно разрезалась кожа шаманского бубна, подвешенного на дереве у могилы его владельца... У западного конца

²⁶ «Гэсэр. Бурятский героический эпос», М., 1968, стр. 114.

²⁷ Ю. А. Савватеев, Залавруга. Археологические памятники низовья реки Выг, ч. 1, Л., 1970, стр. 150, 151, 412.

²⁸ «Эр-Тоштюк. Киргизский народный эпос», Фрунзе, 1958, стр. 128, 129.

²⁹ «Гэсэр», стр. 114.

³⁰ И. В. Пухов, Якутский героический эпос олонго. Основные образы, М., 1962, стр. 137—139, 142.

³¹ «Гэсэр», стр. 110.

³² «Малчи-Мерген. Алтайский героический эпос», Ойрот-Тура, 1947, стр. 69—72.

³³ И. А. Худяков, Указ. раб., стр. 292.

³⁴ «Қырық өтірік», бет. 7.

³⁵ «Пастух, солгавший сто раз подряд», стр. 93.

каждой могилы хакаса... всегда лежит небольшая песчаниковая плитка, а около нее небольшое кострище — остатки „ломаний“ покойника, отправления ему в загробный мир пищи. Здесь обязательно лежит та или иная поломанная или разбитая посуда — эмалированные мисочки, фарфоровые тарелки, разбитые бутылки из-под водки; раньше оставляли кожаные фляги, обязательно со значительным надрезом их стенки... Разбивается и ломается посуда... для того, чтобы выдворить из нарты, челнока, миски, ножа... душу предмета для следования их в загробный мир... вместе с душой покойника»³⁶.

Герой сказок-небылиц необычным образом ест пищу. Он весьма вольно обращается со своей головой: сняв с плеч, прорубает ею лед, чтобы напиться; без головы ест: «...Взял кусок в руку, ко рту поднес и вспомнил: „Ведь я свою голову забыл там, где давешний лед прорубал... Протолкнул я зайчиху через горло, набил утробу...“»³⁷. И пьет он без головы: «Воду я выпустил обратно, а рыбу съел. Наевшись и напившись, я пошел бодро домой. Гляжу — встречные смеются: „Эй, дорогой, а где же твоя голова?“ Я удивился такому вопросу. Тихонько нащупал — нет головы. Вспомнил: забыл ее у озера»³⁸. И без головы же он курит: «Затем, решив закурить, взял трубку и огниво, стал закуривать, но не понимал, куда же уходит дым... Оказалось, нет не только моей шапки, но и головы моей нет»³⁹.

Нетрудно заметить, что рассмотренные выше представления о внешней безобразности и несуразности обитателей потустороннего мира стали переносить и на их поведение, что и получило отражение в рассматриваемом мотиве сказок-небылиц. И действительно, якутский шаман, изображая духов, производит нелепые движения. Когда он призывает «вздернутого кверху» духа со ртом на кадыке, то берет трубку и курит ее, приставив к кадыку; когда призывает духов, имеющих рот на затылке, то курит трубку, приставив ее к затылку. Сами духи («дьяволы») едят столь же странным образом: они отрезают себе головы, вспарывают ножом животы и поедают собственный жир из брюха, вкладывая пищу прямо в гортань, обнажающуюся после снятия головы⁴⁰.

Общим для шаманских верований также является то, что во время камлания духи-помощники шамана будто бы вселяются в его тело, и он в соответствии с обстоятельствами действует то в образе духов, то с их помощью⁴¹. В связи с этим становится понятным, почему во время сеанса камлания шаман начинает конвульсивно дергаться, дико закатывать глаза, иступленно, словно помешанный, вскрикивать, доходя до состояния прострации, и т. д. Примечательно, что эта манера поведения шамана во время камлания проявляется только в двух случаях: когда он выступает в образе духов-помощников и когда по ходу обряда он якобы пребывает в мире мертвых. Как только шаман «покидает» пределы того мира и «вступает» в мир живых, странности в его поведении исчезают. Шаман как бы перенимает поведение обитателей загробного мира, кажущееся присутствующим странным и нелепым.

Таким образом, в представлениях далеких предков тюрко-монгольских народов мир мертвых выступал весьма своеобразно и был в корне непохожим на мир живых. Именно качественное различие этих миров обусловило в сознании людей представление о необычном внешнем облике и поведении обитателей мира мертвых.

Все это вместе взятое вызывает аналогии с изображением героя и его поступков в сказках-небылицах. По ходу рассмотрения представлений

³⁶ А. Н. Липский, К вопросу об использовании этнографии для интерпретации археологических материалов, «Сов. этнография», 1966, № 1, стр. 113.

³⁷ «Суайт тазша», стр. 63.

³⁸ «Пастух, солгавший сто раз подряд», стр. 93.

³⁹ И. А. Худяков, Указ. раб., стр. 328, 346.

⁴⁰ «Небылицы», стр. 249.

⁴¹ А. Ф. Анисимов, Этапы развития первобытной религии, М.—Л., 1967, стр. 128.

о мире мертвых мы старались указать на такие соответствия. Это не единичные, разрозненные факты; они предстают в сказках-небылицах в определенной системе, соответствующей представлениям предков тюрко-монгольских народов о мире мертвых. Значит ли это, что подобные сказки генетически связаны с рассказами древних о потустороннем мире и его обитателях? По-видимому, дело обстоит именно так.

Особенно интересны туркменские варианты сказок-небылиц⁴². В них небылицам предшествует повествование о том, как герой сказки попадает к колдуну (или дэву). Падишах объявляет, что выдаст дочь только за того, кто выучится у дэва магическому искусству. Отец героя отводит мальчика к дэву. Чудовище запирает его на сорок дней в сундук и оставляет без пищи и воды. За это время мальчик каким-то образом перенимает магическое искусство оборотничества: теперь он может превращаться в различных животных и птиц. Однако падишах и после этого не соглашается выдать за героя свою дочь. Он ставит другое условие: юноша должен рассказать сорок небылиц, и герой получает руку девушки лишь после того, как выдумывает рассказ о своих невероятных приключениях, невозможных с точки зрения здравого смысла.

Такое построение сказочного повествования не случайно, как не случайно и то, что цель обучения магическому искусству и умению сочинять небылицы — женитьба героя. Весьма примечательно то обстоятельство, что во всех указанных выше вариантах сказки у всех тюрко-монгольских народов героем выступает не взрослый человек, а мальчик или юноша. Тут, видимо, отражен древний обряд инициаций, когда подростка подвергали обряду посвящения во взрослые.

Инициация рассматривалась как социальное перерождение мужчины. Неофит, измученный физическими истязаниями, голодом и всей обстановкой обряда, подавляюще действовавшей на его психику, впадал в состояние гипнотического транса, возвращение из которого воспринималось им и окружающими как воскресение после временной смерти. Душа посвящаемого в представлении древних совершала путешествие в страну предков, т. е. в потусторонний мир, и возвращалась в тело уже в новом качестве⁴³. Лишь после прохождения обряда инициации юноша получал право на брак, и женитьба посвященного была свидетельством его духовного и физического перерождения⁴⁴. Инициации включали в себя и своеобразный экзамен на знание мифологии, обрядов, тайного языка мифов, а также на владение трудовыми навыками.

Сказка-небылица отразила древнее воспоминание об обряде инициации, об испытаниях, которым подвергался юноша, и странном, необычном и несуразном внешнем облике и поведении обитателей мира мертвых, с которыми его душа встречалась во время своего путешествия в потусторонний мир. По всей видимости, в основе подобных сказок лежат рассказы посвящаемых о «путешествии их душ в нижний мир». Недаром повествование обычно ведется здесь от первого лица, т. е. от лица героя сказки, а не от третьего, как в других разновидностях сказочного жанра. Герой обычно молодой человек — мальчик или юноша. Рассказывание небылиц всегда носит характер испытания. Каждая сказка-небылица предваряется прологом, в котором говорится, что это испытание, причем испытание жестокое; не выдержавший его расплачивается головой. Примечательно и то, что в подавляющем большинстве случаев прямо указывается, что испытанием хотят установить, готов ли юноша к браку. Приведем несколько типичных примеров: «У этого злого хана была младшая черноглазая дочь... Он решил отдать свою

⁴² См. сноску 15.

⁴³ А. Ф. Анисимов, Указ. раб., стр. 56—63; Ю. И. Семенов, Как возникло человечество, М., 1966, стр. 303.

⁴⁴ См., например, В. Р. Кабо, Первобытная община охотников и собирателей, «Проблемы истории докапиталистических обществ», кн. 1, М., 1968, стр. 234.

младшую черноглазую дочь замуж за того, кто сумеет сразу рассказать 72 небылицы и убедить всех. Тому, кто не сумеет их рассказать, хан снесет его черную голову»⁴⁵; «В давние времена один хан объявил: „Если кто придет, расскажет мне сорок небылиц, пусть женится на моей дочери и станет моим вазиром. Если же в сказанном будет хоть слово правды,— голову срублю“»⁴⁶. Наконец, человек, подвергающий испытанию героя сказки, всегда стар. Обрядом инициации также руководили люди старшего поколения.

Тюрко-монгольские варианты и версии сказки донесли до нас смягченную форму обрядовых испытаний. Рассказы об обряде инициации постепенно теряли свою идеологическую основу и все более переходили в область художественного творчества. Содержание их эволюционировало из утилитарно-производственной плоскости в плоскость эстетическую; необычность поведения и внешнего вида персонажей стала восприниматься как результат нарочитого художественного приема, а это в свою очередь обусловило широкое вхождение в ткань повествования новых деталей.

⁴⁵ «Семьдесят две небылицы», стр. 3.

⁴⁶ «Суайт тазша», стр. 60.