

В. Н. Б а с и л о в

**СЛЕПЫЕ В КАВКАЗСКОМ
И СРЕДНЕАЗИАТСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ**
(Дополнение к статье Ж. Дюмезиля)

Трудно предсказать, какая судьба ожидает открытие или скромную находку ученого. Нередко ложные идеи (наподобие утверждения, что импульсивный первобытный «дикарь» не способен логически мыслить и обобщать) получают широкую популярность, восторженных последователей и живут не один десяток лет. Но еще чаще добротные публикации, где вскрыты связи между явлениями, прежде не рассматривавшимися в единстве, остаются незамеченными или забытыми. Статья или книга выходит в свет, однако не обретает жизнь. Казалось бы, вклад в науку сделан, а движение идей происходит без учета наблюдений, способных внести новые оттенки в понимание удивительного мира человеческой культуры.

Бывает, забытые работы вдруг «всплывают» на поверхность, но очень многое остается практически не усвоенным наукой. Движение вперед необходимо и неизбежно — кто будет с этим спорить? Вместе с тем, уровень наших знаний, включая и теоретические комментарии к накопленному материалу, был бы гораздо выше, если бы этнография сумела избежать расточительного невнимания к собственному богатству.

Публикуемая в «Этнографическом обозрении» статья Ж. Дюмезиля могла бы оказать влияние на ход исследований в представленной ею области. В данном случае это обширная область, объединяющая по меньшей мере две близко родственные науки — этнографию и фольклор. Статья, напечатанная за рубежом несколько десятилетий назад, к сожалению, осталась неизвестной отечественным ученым. Она, несомненно, вызвала бы многочисленные отклики наших тюркологов и кавказоведов.

Нет смысла представлять здесь Ж. Дюмезиля, книги которого («Скифы и нарты», «Осетинский эпос и мифология», «Верховные боги индоевропейцев») переведены на русский язык. Достаточно напомнить о высокой оценке, высказанной нашим крупнейшим кавказоведом В. И. Абаевым: «Ж. Дюмезиль — уникальное явление в науке XX века. Не было другого ученого, который бы одинаково свободно и компетентно разбирался и в структуре римского пантеона, и в тонкостях спряжения убыхского глагола. Такой диапазон научных интересов стал недоступен современным ученым»¹. Книгу Ж. Дюмезиля о нартовском эпосе В. И. Абаев признал крупнейшей работой по данной теме². А значение ее автора кратко определил словами: «Выдающийся французский ученый Жорж Дюмезиль»³.

Статья Ж. Дюмезиля затрагивает вопросы, близкие большой группе отечественных ученых; она заставляет думать. Уступим соблазну присоединиться к поискам Ж. Дюмезиля и попытаться продолжить его работу.

Ж. Дюмезиль установил связь между разными по времени бытования и жанру сказаниями, предположив их родство или, иначе говоря, единый для них источник. В центре этих сказаний — образ слепца, сын которого становится предводителем и богатырем. Эти предания и легенды не дошли до нас в первоизданном виде; из них выветрились древние представления, а то, что не исчезло, подверглось переосмыслению, т. е. существенно изменено. Да и что такое «первоизданный вид»?

Образы и сюжеты рождаются не вдруг, живут долгую жизнь и несут в себе разный смысл в разные эпохи. Приступая к сказаниям, на которые указал Ж. Дюмезиль, мы должны ясно понимать свою задачу. Она такова: постараться понять,

что соединяет слепца и его сына, какие воззрения древних культур скрыты за образом слепца. Значит, для уяснения смысла сказаний необходимо провести некоторую работу по восстановлению и сюжета, и породивших его представлений. Дюмезиль к такой работе приступать не стал, видимо, чувствуя ограниченные возможности доступных ему материалов. Но задача продолжить его изыскания поставлена столь ясно, что воспринимается как вызов. Поднимем брошенную метром перчатку. Нами движет не дерзость, а убеждение, что сегодня у исследователей больше, чем у Дюмезиля, опыта интерпретации сказаний, уходящих своими корнями в мифологии минувших эпох.

Во-первых, мы хорошо понимаем, что привлекшие внимание Дюмезиля сказания и легенды должны быть рассмотрены в более широком контексте, с привлечением других материалов, в которых фигурируют слепец и его сын-богатырь или близкие им образы. Таких материалов немало, и они не оставляют сомнения в том, что упомянутые персонажи кавказско-среднеазиатских легенд известны и фольклору прочих регионов. Так, в работе К. Г. Юнга «К феноменологии духа в сказке» (1948) упоминается «одна балканская сказка», сюжет которой включает в себя добывание утраченного глаза старца: «„Вилы“, разновидность крылатых демонов, выбили ему глаз, и герой должен приложить все силы, чтобы они вернули его». Заслуживают внимания и комментарии К. Г. Юнга: «Часть своего зрения, т. е. своей пронизательности и просветленности, старец потерял в демоническом мире тьмы; он понес от него ущерб и потому напоминает о судьбе Осириса, потерявшего свой глаз при взгляде на черную свинью, т. е. Сета, или хотя бы о самом Вотане, который принес один глаз в жертву источнику Мимира». Эти замечания позволяют думать, что утрата одного глаза в преданиях и сказках по своему смыслу равноценна полной слепоте персонажа. По мнению К. Г. Юнга, за этой чертой сказочного (мифического) образа скрыта «многозначная природа растительного божества, берущего начало из подземного мира»⁴.

Тот факт, что одноглазый персонаж различных по характеру сказаний проявляет себя как разновидность образа слепца, расширяет возможности анализа. Так, поразившая Марко Поло легенда ясно говорит о том, что лишение глаза — это по существу признак волшебных или сверхъестественных свойств. Согласно этой легенде, халиф приказал христианам под страхом смерти или перехода в ислам сдвинуть с места гору (мотив, известный легендам о мусульманских святых). Один христианин, увлеченный красотой некоей женщины, а потому считавший себя грешником, выковырнул шилом орудие искушения — свой глаз. По его молитве гора сдвинулась с места⁵.

В. Я. Пропп уже показал, что и легенда об одноглазом Полифеме, ослепленном Одиссеем, входит в круг образов, отмеченных печатью слепоты⁶. Число подобных примеров можно увеличить; как справедливо заметил В. Я. Пропп, слепота мифических существ, подобных бабе-яге в русских сказках, — «явление междунациональное»⁷.

Во-вторых, сегодня исследователи могут опираться и на выводы, которые были сделаны в результате рассмотрения фольклорного материала, имеющего несомненную связь со сказаниями о слепцах и их сыновьях-богатырях. Для того, чтобы понять, какие явления и идеи стоят за причудливым ходом сюжета кавказско-среднеазиатских сказаний, обратимся к выводам русского, советского исследователя В. Я. Проппа. Особое значение для наших изысканий имеет его книга «Исторические корни волшебной сказки», увидевшая свет 50 лет назад. Пусть обращение к ней напомнит об этой юбилейной дате и будет выражением признательности яркому, крупному ученому нашей страны.

Наблюдения В. Я. Проппа относятся не только к волшебной сказке, но и к другим жанрам устного народного творчества, выросшим на мифологической почве. Поэтому вполне оправдано желание посмотреть, помогут ли они понять интересующие нас образы и сюжеты. Нас не должно смущать, что исследование В. Я. Проппа основано на материалах русской сказки; в русской сказке есть все, чем поражают воображение сказания, избранные Дюмезилем, — и слепота, и чу-

десный конь, и волшебный покровитель, и многое, многое другое. Книга В. Я. Проппа полезна прежде всего своими методическими установками. Укажем на главное.

1. «Ни один сюжет волшебной сказки не может изучаться без другого, ...ни один мотив волшебной сказки не может изучаться без его отношения к целому». «Мотив может быть изучаем только в системе сюжета, сюжеты могут изучаться только в их связях относительно друг друга»⁸.

2. «Ошибки исследователей часто заключаются в том, что они ограничивают свой материал... одной культурной или другими искусственно созданными границами. Для нас этих границ не существует»⁹.

3. «...Композиционное единство сказки кроется не в каких-нибудь особенностях человеческой психики, не в особенности художественного творчества, оно кроется в исторической реальности прошлого. То, что сейчас рассказывают, некогда делали, изображали, а то, чего не делали, представляли себе»¹⁰.

Основной вывод В. Я. Проппа таков: «...Многие из сказочных мотивов восходят к различным социальным институтам, среди них особое место занимает обряд посвящения... Большую роль играют представления о загробном мире, о путешествиях в иной мир. Эти два цикла дают количественно максимальное число мотивов»¹¹. «Между этими двумя циклами, — продолжает исследователь, — нельзя провести точной границы. Мы знаем, что весь обряд инициации испытывался как побывка в стране смерти, и, наоборот, умерший переживал все то, что переживал посвящаемый...»¹².

Один из путей развития науки состоит в том, что наблюдения, полученные при исследовании определенного круга фактов, перепроверяются на другом фактическом материале. Попробуем рассмотреть сказания, которым посвящена статья Ж. Дюмезиля, в свете наблюдений В. Я. Проппа. Для этого следует сосредоточить внимание сначала на том сказании, в котором наиболее полно и отчетливо сохранена логика, объясняющая особенности и поступки действующих лиц. Из всех привлеченных Ж. Дюмезилем текстов наиболее целостным представляется эпическое сказание о Кёр-оглы. Будем опираться на него.

Особенно интересен своими архаическими чертами туркменский вариант. Эпос позволяет признать, что в некоем, условно говоря, «первоначальном» варианте сказания, сюжет учитывал взаимодействие как минимум трех главных образов — героя, его коня и слепца (отца или деда героя). Обратимся к этим фигурам.

Герой. Это не обычный человек. Сквозь ткань эпического повествования проглядывает еще не полностью потерявший свои краски миф. В среднеазиатских версиях сказания Кёр-оглы рождается в могиле (его мать умерла беременной). Туркменский вариант эпоса ценен тем, что он говорит сам за себя. Здесь смысл происходящего ясен для рассказчика и слушателей, а потому не нужно прибегать к показаниям других источников и изощренным умозаключениям, чтобы понять значение действий и действующих лиц. Образ героя — в туркменском звучании Гёр-оглы — подтверждает мнение В. Я. Проппа о связи сказки (в нашем случае — эпического сказания) с обрядом посвящения. Туркменский эпос рассказывает о том, как Гёр-оглы прошел через этот обряд. Когда дед взял его у могилы и принес в юрту, появился святой Хыдыр (Хызр) в облике седобородого старца. Хыдыр «трижды похлопал мальчика по спинке, трижды дохнул ему в ротик и произнес: „Да будет он нашим сыном — сыном Дыхания...“»¹³.

Затем, когда Гёр-оглы достиг юношеского возраста, 360 могущественных святых (эрен) вместе с Хыдыром совершили над ним волшебный обряд: «...Лишили они Ровшена чувств, рассекли ему живот, вынули печень, очистили все, светом заполнили ему нутро и снова сделали все, как было. Все эрены дали [Ровшену] свое благословение. Поднялся он, почихал и прокашлялся, и сорок эренов подали ему чашу с благостным вином...»¹⁴. Это мистическое рассечение и очищение тела хорошо известно мусульманской мифологии в связи с легендами о пророке Мухаммеде, которого ангелы таким образом подготовили к пророческой деятельности.

С. П. Толстов был первым, кто указал, что предания о чудесном очищении тела Мухаммеда воспроизводят известные в Сибири поверья о «пересотворении» шаманов: духи разрубают будущего шамана на куски, варят его мясо, выковывают на наковальне его сердце, наделяют его новой плотью и т. п. Эти действия, совершаемые в воображении охваченного «шаманской болезнью» неопита, являются по существу обрядом посвящения в шаманы¹⁵. Такой же смысл и у обряда винопития. Он прекрасно раскрыт в стихотворении туркменского поэта Махтумкули «Откровение» («Деидилер»), которое поразительно напоминает стихотворение А. С. Пушкина «Пророк». Махтумкули описывает свое чудесное видение: святые наделили его поэтическим даром. Ему была подана полная чаша.

И плоть мою на муки обрекли.
Я выпил все, что в чаше принесли;
Сгорел мой разум, я лежал в пыли...
«Мир — пред собой. Иди, взирай!» — сказали.
Тогда я в жилы недр земных проник
И, вихрем встав, седьмых небес достиг...
Открылись мне далекие края
И тайные движенья бытия...¹⁶

Туркменский эпос «Гёр-оглы» ясно показывает, что посвящение героя влечет за собой получение чудесных даров. Во-первых, святые дают ему сбежавшего от него Гыр-ата. «Вновь зрены дали ему благословение, и вновь он, чихая, поднялся. На этот раз он кричал: „Помогите! Мой жеребенок!..“ Тут его покровитель, хазрет Али, Лев божий, издал клич — и жеребенок встал перед ним и заржал, как если бы перед матерью своею предстал.

— Вот он, о юноша — сказали [зрены] и передали ему веревку [привязанную к шее] жеребенка»¹⁷.

Во-вторых, святые сказали, что исполнят его пожелания. Юноша пожелал жить с конем 120 лет и иметь способность исцеляться от ран при свете звезд. Затем он высказал просьбу: «Коли попаду в руки врага, пусть быстро спасусь. Пусть сабля моя не коснется мусульман, пусть ударит по неверным»¹⁸. Его третья просьба должна привлечь наше внимание: «Сделайте мне доступными семьдесят два наречия»¹⁹.

Чем интересно это пожелание героя? Мотив обретения чудесного знания известен русской сказке. В. Я. Пропп назвал его «Хитрая наука». Герой сказки, например, выучивается превращаться в животных или понимать язык животных и птиц. В. Я. Пропп связывает этот мотив с инициацией, ибо «обряд посвящения был школой, учением в самом настоящем смысле этого слова. При посвящении юноши вводятся во все мифические представления, обряды, ритуалы и приемы племени. Исследователи высказывают мнение, что им здесь преподносится некая тайная наука, т. е. они приобретают знания... Это воспитание или обучение составляет существенную черту посвящения во всем мире»²⁰. Туркменский эпос не только не противоречит этому заключению, но ставит знание 72 языков в прямую связь с посвящением, которого удостоился Гёр-оглы.

К дарам, связанным с посвящением героя, относится и полученное чудесным образом оружие. Когда Гёр-оглы услышал, что святые не могут благословить еще одно его пожелание — иметь потомство, он опечалился. И его покровитель Али подарил ему, повесив на пояс, саблю-истребительницу. Для эпоса связь этого дара с посвящением очевидна. Гёр-оглы возвращается домой; его дед, который знает, где был внук, ибо сам объяснял ему, куда идти, чтобы встретить святых, спрашивает: «Так чем зрены тебя одарили?»²¹. Кроме сабли в эпосе упоминается и лук, который никто не мог натянуть. Дед Гёр-оглы подробно объясняет внуку, где и как можно получить этот лук, т. е. по существу он дарит его герою. В число даров входят и копье, и богатырские доспехи: их дает туркменскому богатырю один из тех святых, которые совершали над ним таинство посвящения. Русская

сказка также знает волшебные дары, и В. Я. Пропп, рассмотрев их, пришел к убеждению, что и они связаны с посвящением²². Туркменский эпос как будто подтверждает такой вывод.

Далее, благословив юношу, святые дают ему имя: «Ты говоришь, он вышел из могилы? [Так] пусть будет имя ему Сын Могилы — „Гёр-оглы!“ и назвали они его Гёр-оглы»²³. Эта подробность входит в круг мотивов, имеющих отношение к обряду посвящения. Поскольку смысл обряда предполагал, что посвящаемый умирает и возвращался к жизни новым человеком, его полагалось наречь новым именем.

Совершив посвящение Гёр-оглы, святые оставили на его спине, как знак своего покровительства, знак — отпечаток пятерни. Гёр-оглы сообщает об этом в песне, восхваляя 360 эренов: «[Те, кто] хлопнул меня пятерней по спине, пришли»²⁴. Подобный эпизод известен и русской волшебной сказке. В ней «клеймение героя» по выражению В. Я. Проппа, происходит в разных формах; «связь его с инициацией несомненна»²⁵.

Рассказ туркменского эпоса о посвящении, наделившем Гёр-оглы силами и средствами для подвигов, позволяет нам разъяснить, как возник мотив рождения в могиле. Этот мотив восходит к основной идее церемоний инициации — к представлению о том, что посвящаемый умирает и возрождается в ходе обряда. Появление героя с «того света», из царства смерти — разве это не рождение в могиле?

О близости туркменского эпоса русской волшебной сказке свидетельствует и сюжет о женитьбе Гёр-оглы. Это тоже богатырский подвиг. Для того, чтобы добыть себе жену, к которой Гёр-оглы воспылил страстью, увидев ее во сне, удалец отправляется в иной мир. И если в русской сказке часто приходится лишь догадываться, что герой получит суженую только после того, как побывает на «том свете», в туркменском эпосе недомолвок и иносказаний нет. Всё названо своими именами. Жена, с которой Гёр-оглы стремится соединить судьбу, живет на горе Кап (мифические горы Каф или Кухи Каф в мусульманской мифологии; находятся за пределами населенной людьми земли). Это иной мир, где обитают не люди, а духи пери. Суженая Гёр-оглы — красавица-пери Ага-Юнус.

Поездка Гёр-оглы в страну невесты отмечена теми же особенностями, которые обильно представлены в волшебной сказке. Во-первых, долгий путь преодолевается за короткий срок. Гёр-оглы почти умирает в пустыне от жажды, как ему является его покровитель, Лев божий Али, и объясняет: «Видишь вон ту крепость, сын мой?.. Это гора Кап. Достиг ты [своей цели], сын мой, не щади ни себя, ни коня. Если с привалами, с остановками ехать, то досюда три месяца пути. А ты доехал за сорок дней»²⁶. Во-вторых, на пути к невесте встречается препятствие — дракон. Герой должен сразиться с ним. Но богатырю вновь помогает покровитель. Он «взял горсть земли, дохнул на нее и подал [Гёр-оглы]:

— Иди, брось это в пасть [дракону] — и тот рассыплется, превратится в дерево»²⁷.

Следуя предписаниям Али, герой устраняет со своего пути дракона. В-третьих, как и в «тридесатом царстве» сказки, невеста Гёр-оглы живет в прекрасном дворце. «Из рубинов, драгоценных камней сооружен был дворец, как солнце он сиял»²⁸.

Невеста (жена) героя — сложный персонаж. Вообще та часть сюжета волшебной сказки, которая повествует о поездке героя за невестой, остается наименее ясной. Здесь далеко не все особенности действий и обстановки восходят непосредственно к обряду посвящения. Сказка впитала в себя разнородные элементы, подвергшиеся неоднократным переосмыслениям; она многослойна. Главная трудность расшифровки состоит в том, что почти неизвестен миф, к которому восходит сказка. И исследователю приходится искать путь как бы наощупь. Поэтому, чтобы не уйти в сторону от задачи пояснить заинтересовавшие Ж. Дюмезиля сказания, ограничимся указанием на логическую связь женитьбы героя с его посвящением.

Условием женитьбы было посвящение. В исторической действительности только прошедший через этот обряд юноша получал право взять себе жену. Подобная логика легко угадывается в волшебной сказке, туркменский эпос также сохранил эту связь. В эпосе героя вдохновляет или, вернее, направляет на поиски будущей жены его чудесный покровитель Али. Читатель помнит, что Али — один из эренов, совершивших обряд посвящения Гёр-оглы. Как пришла к герою любовная страсть? «...Приснился ему сон: какой-то старик в желтом халате и желтой чалме привел за руки в мейхану красавицу-пери, передал ее ему в объятия и сказал: „...Вот тебе пара! Это дочь падишаха Джохана с горы Кап, зовут ее пери Ага-Юнус“»²⁹.

Именно Али соединяет Гёр-оглы и пери. Он объясняет герою: «И ты ей приснился — так я сделал. Увидела она во сне дитя человеческое и с тех пор в тревоге и нетерпении»³⁰. И так как обряд посвящения осмыслялся как пребывание юноши в ином мире, то и в сказке (а прежде, надо думать, и в мифе) герою полагалось ехать за невестой в иной мир.

Конь героя. Это не обычный, а богатырский, чудесный конь. Во многих версиях эпоса «Кёр-оглы» он наделен крыльями³¹. Крылатый конь, тулпар, известен фольклору и верованиям тюркоязычных народов и вне связи со сказаниями о Кёр-оглы. В башкирском эпосе, например, крылатый конь — один из самых разрабатанных образов. «По представлениям сказочных персонажей,— пишет М. М. Сагитов,— крылья тулпара никто не должен видеть. Обычно он их расправляет лишь в ночной темноте, во время преодоления больших преград и расстояний. Перед тем, как взлететь, тулпар советует герою закрыть глаза. Если кто-либо увидит его крылья, тулпар должен погибнуть. Поэтому башкиры, когда подходили ночью к табуну, голосом или иначе давали знать о своем приближении, чтобы тулпар успел спрятать свои крылья. По народным поверьям, и сами лошади в косяке предупреждали мифического коня об угрозе разоблачения»³². Крылатый тулпар — верный помощник героя в сказках, легендах и эпических произведениях казахов, узбеков, каракалпаков, татар, киргизов, ногайцев³³.

Конь занимает исключительно важное место в волшебной сказке и эпосе: без него подвиги героя невозможны. Разве добрался бы Гёр-оглы на обычном коне всего за 40 дней до гор Кап? Поэтому важны и представления, связанные с конем. Рассмотрим их на примере эпических сказаний о Кёр-оглы (Гёр-оглы). Основную характеристику коня составляют два мотива.

Первый мотив: конь героя рожден от водяного коня. В туркменском эпосе рассказывается: «И вот из реки вышел какой-то конь, трижды покрыл одну кобылу и вернулся в реку. „О Аллах, слышал я, что бывают водяные кони. Выходит, это правда“, — подумал Джигали-бек»³⁴. Кобыла рождает замухрышку-жеребенка, похожего на щенка гончей собаки тазы или же на «лысую мышь»³⁵. Этот детеныш живущего в воде коня — тоже кобыла. От нее-то и рождается Гыр-ат (Гырат), конь Гёр-оглы, вначале такой же неказистый, как и его мать.

Похожий рассказ зачинает эпическое повествование и в азербайджанских вариантах: «Кони паслись на берегу, а старик сидел в сторонке, прислонясь к камню. Только успела заняться заря, смотрит, вдруг из моря выходят два жеребца. Вышли они и ворвались в табун. Покрыли двух кобылиц и снова ушли в море»³⁶. От этих кобылиц и родились невзрачные жеребята, которые стали богатырскими конями, получившими имя Гырат и Дурат. Этот эпизод известен также грузинским и тобольско-татарским версиям сказания о Кёр-оглы (Гёр-оглы)³⁷.

Поверье о водяных конях, от которых рождаются чудесные тулпары или просто превосходные верховые кони, было широко известно от Поволжья до Афганистана. В известной башкирской легенде «Заятуляк и Хыухылу», повествующей о любви богатыря к русалке, отец русалки, подводный падишах, подарил герою коня и предупредил, чтобы Заятуляк не оглядывался, выходя из озера. Тот, однако, «оглянулся и только успел увидеть, что из озера выплывает следом за его жеребцом целый табун отличных коней. Но за Заятуляком последовали те лошади, которые были уже на берегу; все те, которые еще только выплывали,

потонули снова и исчезли в ту минуту, когда Заятуляк оглянулся. От этих-то лошадей, подарка асыкульского падишаха, произошла порода лучших демских башкирских коней...»³⁸.

Некоторые другие, похожие на эту, легенды о происхождении башкирских лошадей из озера приведены в книге Р. Б. Ахмерова, где указано на бытование подобной легенды и у удмуртов³⁹. А. М. Беленицкий уже обратил внимание на приведенный арабским географом середины IX в. ибн-Хордадбехом рассказ о происхождении знаменитых хутталских скакунов (Южный Таджикистан). Пастух царских лошадей однажды увидел, как из источника вышел конь, а с ним кобылицы и жеребцы. Все они смешались с царскими лошадьми. От этих жеребцов, вышедших из источника, родились жеребята у кобылиц царского табуна⁴⁰. По материалам Б. Х. Кармышевой, собранным в Южном Таджикистане, «так же, как 1000 лет тому назад жители Хутталяна, ныне некоторые старые локайцы считают своих лошадей потомками сказочных жеребцов, живущих в источниках. Не только от локайцев, но и от таджиков, карлуков и киргизов нам неоднократно приходилось слышать рассказы о жеребцах, живущих в водоемах. Все значительные озера старики считают населенными жеребцами»⁴¹.

Второй мотив: пребывание коня в подземелье. Для того, чтобы хилый жеребец превратился в непревзойденного скакуна, его нужно было выращивать в темноте. Туркменский эпос повествует: «„Вырой землянку, сынок, — велел дед, — накрой ее хорошенько и держи жеребенка под землей сорок дней!“ Сорок дней кормил и поил он жеребенка. На сорок первый день дед велел: „Ступай, сынок, приведи жеребенка“. Ровшан привел. Поглаживал, ощупывал жеребенка Джигали-бек и вдруг воскликнул, нащупав какое-то место: „Сюда попали лучи солнца, сынок?“ ... Пошел, поглядел Ровшан — оказалось, что там была небольшая щель, через которую проникали солнечные лучи»⁴².

Дед предписал Ровшану (имя Гёр-оглы до посвящения) держать жеребенка под землей еще 40 дней, и лишь после этого одобрил его: «Нет в нем больше изъяна, сынок!»⁴³. В одной из азербайджанских версий мы находим подобный рассказ. Отец говорит Ровшану (позднее он даст сыну имя Кёр-оглу): «Ты должен выстроить большую конюшню. Таковую, чтобы в нее не мог проникнуть ни один луч света. Ровно сорок дней кони будут стоять в этой конюшне. И все сорок дней человеческий глаз не должен видеть их». Однако юноша не утерпел. «Ровшан влез на крышу конюшни, проделал маленькое отверстие, заглянул внутрь и не поверил своим глазам. У коня, что стоял справа в стойле, на плечах было два крыла. Крылья горели как пламя, сверкали золотом. Ровшан тотчас оглянулся на того коня, что стоял слева. Видит, у него крыльев нет. Снова перевел взгляд на первого — крылья у того стали постепенно гаснуть... Крылья будто таяли и, наконец, совсем исчезли»⁴⁴. Ряд других версий также подтверждает, что коня следовало выращивать в подземелье, тщательно оберегая от света⁴⁵.

Каким образом связаны с темой посвящения особенности богатырского коня? В русской волшебной сказке, которая знает и коня с крыльями, и коня, выходящего из морских вод, и коня, пребывающего в подземелье, основная функция коня, по мнению В. Я. Проппа, «посредничество между двумя царствами. Он уносит героя в тридцатое царство»⁴⁶. Сказка позволяет понять, что конь заменил собой других животных, характерных для более ранних периодов жизни ритуала и мифа. Эти животные, сохраненные в некоторых вариантах сказки, выступали в роли чудесных помощников, которых герой должен получить, пройдя инициацию. Свидетельство этой замены — крылья, воспринятые конем от птицы⁴⁷. В сказке «Сивко-Бурко» (широко известной в разных версиях и тюркоязычным народам) конь связан с могилой — скакуна дарит герою его умерший отец, вышедший в полночь из могилы. Мы уже рассматривали знаковое значение могилы. В ней правомерно видеть преобразенный след представлений о посвящении как пребывания неопита в царстве смерти.

В комментариях В. Я. Проппа, искавшего историческое объяснение ряду особых черт сказочного коня, нет ответа на некоторые вопросы. Осталась неразъяс-

ненной, в частности, двойственная природа коня. Правда, в сказке она выражена не столь отчетливо, как в эпосе. А в сказаниях о Кёр-оглы у коня, с одной стороны, очевидная хтоническая природа (он происходит от водяного коня, содержится в подземелье), а с другой, конь крылат, и даже в каракалпакских эпических традициях представлен как «огненный крылатый скакун»⁴⁸, а в армянской версии Кёр-оглы рождается «от жар-коня»⁴⁹, т. е. наделен признаками принадлежности к небесным сферам. Легенды узбеков Хорезма повествуют о крылатых лошадях, которые «могли летать по воздуху». Родник здесь упоминается только как место, где можно поймать лошадей, если вместо воды налить вино⁵⁰.

Крылатый конь — древний образ. Он известен уже скифской мифологии (изображение из кургана Куль-Оба)⁵¹. Автор книги «Первые всадники» считает, что пластину украшает греческий Пегас⁵², но это не так. И греческий, и скифский крылатый конь восходят к единому источнику — индоевропейской мифологии.

Эта двойственность образа коня вряд ли случайна. Она, очевидно, коренится в самой сути образа. Эпос настойчиво подчеркивает необходимость темноты подземелья как условия для появления крыльев у тулпара. Попытаемся понять причины этой двойственности, исходя из логики туркменских сказаний о Гёр-оглы.

Герой появляется на свет из могилы, где он обрел жизнь. Основываясь на этом, можно было бы приписать ему хтоническую природу. Однако в сказаниях, как и в сказках, не утверждается хтоническая природа богатыря. Если мотив рождения в могиле действительно восходит к представлениям, связанным с обрядом инициации, то герой лишь посетил «тот свет», иной мир, но не принадлежит ему. Он лишь гость в загробном царстве.

То же правомерно сказать и о коне. Гыр-ат, скакун Гёр-оглы, не вышел сам из водных глубин. Он только по происхождению связан с морским конем, который является его родителем или прародителем. По-видимому, как и в случае с самим героем, связь с хтонической сферой требовалась, с точки зрения древних мифов, как условие для того, чтобы и конь стал необычным, сверхъестественным существом. Помимо рождения от водяного коня, логика мифа, видимо, подразумевала и пребывание коня в хтонической сфере.

Эпос «Гёр-оглы», на первый взгляд, о таком пребывании не говорит. Но это лишь на первый взгляд, потому что содержание коня в подземелье, защищенном от солнечных лучей, и есть нахождение в подземном мире. Иначе говоря, волшебные свойства коня обусловлены теми же самыми требованиями, которые в мифе предъявлены герою. Богатырский конь проходит (конечно же, только в мифе) через обряд посвящения, который испытывает и герой.

Среднеазиатский этнографический материал дает подтверждение нашей догадке. Согласно узбекским и таджикским традициям, для того, чтобы стать шаманом, неофит должен был провести в затворничестве 40 дней. Известны легенды о некоторых шаманах, якобы унесенных духами в подземелье или пещеру, где будущий шаман постигал тайны своей профессии⁵³. Обычно же шаманы или шаманки находились дома в комнате, где царил темнота. Они не общались с посторонними людьми, а на улицу могли выйти только с наступлением темноты, накрывшись с головой халатом.

Таким образом, в Средней Азии пребывание в подземелье или темном помещении — важное условие ритуала посвящения. И совсем не случайно в одном из казахских вариантов эпоса Кор-углы, рожденный в могиле ребенок, 40 ночей подряд посещает могилу матери и сосет ее грудь. «За это время младенец становится богатырем»⁵⁴. Эта особенность ритуала посвящения отражена в некоторых анатолийских сказках: отец воспитывает мальчика в подземной пещере, куда не проникают солнечные лучи⁵⁵.

Почему инициация нужна была не только герою, но и коню? Потому что миф предполагал столь тесную связь между героем и чудесным помощником, в нашем случае — конем, что она воспринималась как побратимство или даже родство. Эту особенность близости богатыря и его коня заметил Л. П. Потапов: в эпосе

алтайцев «конь наряду с богатырем является одним из центральных персонажей сказаний. Он входит в число главных родовых атрибутов богатыря вместе с родовым и верховным божеством и родной страной богатыря, именуемой нарицательно „Алтаем“. Образы богатыря и его верховного коня настолько слиты, что не существуют отдельно, а личное имя богатыря включает в себя в качестве эпитета имя и название масти своего коня, которые произносятся вместе»⁵⁶.

Позднее Р. С. Липец существенно дополнила на более широком материале эти наблюдения. «Конь в эпосе выступает и в качестве одного из родителей эпического героя, чаще всего как мать»⁵⁷. «Подспудные связи родства сказываются в эпосе именно в том, что предназначенный батыру конь нередко ровесник батыра, родившийся с ним в один день. Так, одновременно с Манасом родился его конь Ак-Кула»⁵⁸. «Большое место... занимает в эпосе молочное братство батыра и его коня. В ряде сюжетов кобылица вскармливает своим молоком не только жеребенка, но и новорожденного героя, и, таким образом, конь и человек становятся как бы молочными братьями»⁵⁹. Дополним эти указания ссылкой на хакасский героический эпос «Алтын-арыг»: богатырша Алтын-арыг рождается в священной Белой Скале вместе с конем, который приходится ей братом⁶⁰.

Нас не должно смущать, что верховой конь — позднее явление в культуре человечества (распространение всадничества приходится на II—I тысячелетия до н. э.). Новшества усваивались и в культе, и в мифе. Верования народов Саяно-Алтая, связанные с шаманством, также отразили процесс замещения конем более древнего образа духа-помощника шамана — тын-бура, животного, имевшего функцию своего рода двойника, внешней души шамана. Первоначально тын-бура представлялся в виде марала, лося, курана (самца козули), а, возможно, и других животных. У тех групп, где получило распространение скотоводство, тын-бура приобрел облик коня⁶¹.

«Поразительную аналогию этим представлениям я могу указать у других шаманистских народов Сибири, — пишет Л. П. Потапов. — У ненцев сила и жизнь шамана связывалась с духом „Коргу тага“ в образе оленя. Шаманы у ненцев при вражде посылали биться этих духов-оленей. Когда в поединке погибал один из этих духов-оленей, умирал и его владелец — шаман. У якутов каждый шаман имел главного духа, который назывался „мать-зверь“ и представлялся в образе лося, оленя, редко — в образе медведя или птицы. Жизнь и смерть якутского шамана зависели от этого духа. Когда умирал какой-либо его мать-зверь, умирал и шаман. Этот мать-зверь был известен и тунгусским шаманам под названием „матка“, в виде пятнистого оленя, горной козули, сохатого, а иногда и медведя»⁶².

Подведем некоторые итоги рассмотрения образа богатырского коня. Этот образ несет на себе черты, вполне объясняемые выводом В. Я. Проппа о связи волшебной сказки (а также и эпического сказания) с ритуалом инициации и сопровождавшим его мифом.

Слепец. В сказаниях о Кёр-оглы он выступает как отец (у туркмен — дед) героя. Но у него есть и другая, не менее важная роль: именно он дает богатырю чудесного коня. Из-за этого коня он и был ослеплен. Связь его слепоты с волшебным конем чрезвычайно устойчива, она сохраняется в фольклоре и тогда, когда эпос умирает и остатки его продолжают жить в виде разрозненных преданий. Так, записанное Б. Х. Кармышевой среди узбеков-локайцев предание об ослепленном синчи — знатоке коней, — уже приобрело характер генеалогической легенды, претендующей на некоторую историческую достоверность⁶³. Мотив ослепления из-за тулпара известен эпосу среднеазиатских народов не только в связи со сказаниями о Кёр-оглы, но и в некоторых узбекских версиях эпоса «Алпамыш».

Эпический слепец соответствует той категории персонажей волшебной сказки, которую В. Я. Пропп назвал дарителями. Функция дарителя — способствовать становлению героя и его подвигам. С этой целью он снабжает героя волшебными средствами. Сказка показывает, что с ходом времени образ дарителя претерпел коренные перемены. Древнейший образ дарителя — женщина, нередко с преувеличенными признаками пола, которые подчеркивают функцию материнства.

Она хозяйка леса и зверей. Это тот самый персонаж древних воззрений охотничьего периода, который с развитием религиозных представлений превращается в богинь плодородия.

Именно она (в русских сказках — баба-яга) совершает с героем действия (избиение, отрезание пальца, попытки поджарить и съесть и т. д.), объясняемые задачами обряда посвящения. Со временем «даритель — лесной дух — становится уже непонятным. На смену ему приходит мужской даритель и предок... Меняется и объект дара... На смену лесным зверям приходят другие и прежде всего то животное, которое и в быту начинает играть такую большую роль в жизни воина — конь»⁶⁴.

Такое истолкование волшебной сказки применимо и к сказаниям о Кёр-оглы (Гёр-оглы). Связь дарителя, деда Гёр-оглы, с посвящением богатыря угадывается уже в том, что не кому-нибудь, а деду была ниспослана весть, что в могиле живет родившийся младенец. «Однажды ночью во сне увидел он Хызра — мир над ним. „О Джигали-бек, — сказал тот, — не печалься. Ступай к могиле своей снохи. Увидишь чудо!“. Утром Джигали-бек отправился к могиле снохи. «Оглядел могилу и видит: появился на свет мальчик — лежит, ищет губами грудь матери»⁶⁵.

Дед все знает об обряде посвящения, который предстоит испытать внуку. Он и посылает юношу к месту, где должно совершиться таинство. Мы помним: у Гёр-оглы убежал жеребенок, который выращивался с особыми заботами. Дед наставляет внука: «За жеребенком в сторону кыблы [направление к Мекке. — В. Б.] иди. Два дня будешь идти. На третий день дойдешь до чинары. Под той чинарой увидишь седобородого старца за намазом. Присядь рядом и читай молитву с ним вместе. К вечеру будет уже там двенадцать человек, к полуночи — сорок, а к рассвету соберется триста шестьдесят эренов. Там тебе и передадут твоего жеребенка...»⁶⁶.

Такая осведомленность позволяет думать, что дед-даритель должен был и сам участвовать в обряде, но он отходит на второй план из-за персонажей, более значительных, с точки зрения мусульманского мировоззрения. С утверждением ислама у Гёр-оглы появились, в дополнение к деду, и другие дарители: святой пророк Хызр (у туркмен — Хыдыр) и Лев божий Али. На фоне их сверхъестественного покровительства фигура деда неминуемо должна была уменьшиться.

Эпос, сделавший деда-дарителя обычным человеком, все же не лишил его важной исконной черты. В Джигали-беке без труда распознается обладатель особых сокровенных знаний («хитрая наука»). Джигали-бек представлен большим знатоком коней, в том числе волшебных. Его опыт — это опыт священнодействия. Он знает, какие ритуальные условия нужны для выращивания крылатого скакуна.

Связь эпического дарителя, хотя и не совсем прямая, с темой посвящения, позволяет сделать вывод, что его слепота может быть объяснена представлениями, наполнявшими смыслом обряд инициации. В эпосе даритель ослеплен, потому что распознал в хилом жеребце тулпара, а ему не поверили. Но это логика, принесенная поздними переосмыслениями. В эпосе указывается более древняя символика слепоты: признак волшебного знания. Очевидно, миф следовал иной логике: даритель знает, как вырастить тулпара, именно потому, что он, даритель, слеп. Мы не сумеем это доказать, опираясь на сказания о Кёр-оглы (Гёр-оглы), поэтому обратимся к выводам В. Я. Проппа.

В русской волшебной сказке дарительница баба-яга уже при первом знакомстве с материалом «вырисовывается... как охранительница входа в тридцатое царство и вместе с тем как существо, связанное с животным миром и с миром мертвых»⁶⁷. Углубленный анализ сказок высвечивает бабу-ягу как главную фигуру иного царства; именно она определяет особенности приключений героя в ином мире, который во многих текстах представлен как подземный или подводный. Это означает, что в бабе-яге правомерно видеть основной мифический персонаж, с которым был некогда связан обряд посвящения. В ряде сказок она слепа, причем есть варианты, в которых бабу-ягу ослепляют, что позволяет нам вспомнить о циклопе Полифеме, «родство которого с ягой очень близко»⁶⁸.

По мнению В. Я. Проппа, слепота есть признак принадлежности к иному миру — подземному царству мертвых. Вот почему в сказке «Сивко-Бурко» поздний образ дарителя, который сменил баба-ягу, — отец героя — дарит сыну коня, уже пребывая в могиле. Более того, здесь смерть — условие дарения; отец не дарит коня при жизни, но перед кончиной наказывает сыновьям три ночи бодрствовать на его могиле, чтобы заслужить чудесный дар.

Но если баба-яга или ее «мужской эквивалент» слепы, потому что они обитают в царстве мертвых, то и герой, очутившись в этом царстве, должен пережить временную слепоту? Да. В. Я. Пропп подметил и это. «Сказка, — пишет он, — сохранила некоторые следы слепоты и героя»⁶⁹. Поскольку некоторые приведенные им примеры слепоты героя могут показаться неубедительными, есть смысл познакомить читателя с русской сказкой «Страх-Богатырь», записанной в Карелии. В. Я. Пропп ее не привлекал, сказка была опубликована после выхода в свет его книги⁷⁰.

Оклеветанная жена царевича изгоняется из дворца с новорожденным сыном «в дремучий лес». Мальчик сразу же показывает себя богатырем: валит сухие деревья, убивает медведя и съедает его, зажарив на огне. Скитаясь по лесу, мать и сын увидели дом, зашли в него, отведали стоявшую в печи пищу и спрятались. Появляется хозяин. Мы вправе ожидать баба-ягу, но это оказался старик. Старик увидел, что кто-то уже ел его суп и хлеб, и произнес: «Кто есть в доме — выходи, ничего не сделаю!» (И здесь читатель вправе задать вопрос: он что, слеп? Он не может сам найти тех, кто спрятался в его доме?)

Далее в лесной избушке совершается обряд посвящения. Старик узнает, что мать еще не дала сыну имени («он у меня некрещеный»). «„Ну, так ладно, я дам ему имя!“ Наносил сорокаведерную бочку воды, окунул туда парня, вынул и говорит: „Вот имя будет Страх-Богатырь: так как я чувю в нем силу непомерную!“»⁷¹. Через некоторое время добрый старик «куда-то пропал без вести», а с матерью героя происходит перемена: она стала стремиться известить Страх-Богатыря. Мотивация простая: «Мать познакомилась с чертом и стала приводить его домой. А черт боялся Страх-Богатыря». Черт вдохновляет мать погубить сына, послав в тридевятое царство на остров Буян за кровью свиньи Румиды. (Мы видим, что эта сказка не может обойтись без баба-яги. Зловредная баба-яга возвращается на сцену в облике матери богатыря.) «Страх-Богатырь любил мать», а потому согласился отправиться за свиньей. И здесь обнаруживается пропавший старик. Во-первых, он слеп, во-вторых, он показывает свою волшебную силу.

Обратимся к сказке. «Заходит он [герой] в дремучий лес и видит — лежит дедка его слепой. Берет он березовое полено, подходит к дедке и говорит: „Здравствуй, дедушка!“ — и подает ему полено. Дедка взял полено и отвечает: „Здравствуй, Страх-Богатырь! Хорошо, что ты дал мне в руки полено. Видишь, от полена остался один пепел. Дал бы ты руку, так и от руки остался бы один пепел. А теперь скажи: куда идешь, куда путь держишь?“»⁷². Герой объясняет. Старик дает ему чудесного помощника: «Вот пойдешь от меня в сторону, навстречу тебе попадет серый волк. Ты прицелься в него, он взмолится и доставит тебя на остров Буян». Страх-Богатырь добывает свинью на острове Буяне, приносит ее домой и показывает матери, однако не отдает. «Взял этого поросенка, унес в лес, вырезал у него глаза, пустил поросенка на волю, а глаза положил в потайной карман». Зачем? Из сказки станет ясно, что герой будет ослеплен, но лишь на время. Поросенчьи глаза — это способ объяснить, каким образом богатырь прозреет.

Мать вновь дает сыну трудную задачу — нарвать листьев с дерева в саду царя Кашея Бессмертного в тридесятом государстве. Герой приходит к старику. «Дедка покачал головой да и говорит: „О большом ты, Страх-Богатырь, задумал! Вот я туда ходил. Так видишь — слепой лежу, мне Кашей Бессмертный глаза выжег“». (Перед нами позднее объяснение, сложившееся, когда причина слепоты старика стала сказке непонятной.) Старик наделяет богатыря необходимыми средствами для успешной поездки в царство Кашея. Он говорит: «„Страх-Богатырь, поклонись мне и моим старым латам, будет тебе и конь, и доспехи богатырские“. Так

и сделал Страх-Богатырь, поклонился старику и его старым латам. Откуда ни возьмись появились конь и доспехи богатырские. Оделся Страх-Богатырь, сел на коня и поехал. Отъехал близко ли, далеко ли и раздумался: „Какой же я дурак, поклонился старому старику и поклонился старым латам!“. Только проговорил эти слова и очутился у старого дедки. И говорит ему дед: „Вот что, Страх-Богатырь, до тех пор ты не уедешь от меня, пока не поклонись мне и моим старым латам. Да прошу и вперед, чтобы ты не помнил этих слов. А ежели будешь в дороге поминать меня злом, то каждый раз будешь приезжать ко мне обратно“. Делать нечего — поклонился Страх-Богатырь старику и его старым латам, распростился, опять отправился в путь-дорогу⁷³. После этого эпизода трудно не понять, что старик — волшебный даритель, покровитель героя.

Страх-Богатырь не стал рвать листья, а вырвал с корнем дерево, росшее в саду Кашея. «А в этом дереве сидела одна царевна, была унесена Кашеем Бессмертным у одного царя и заколдована до тех пор, пока кто-нибудь не украдет дерево». Богатырь и царевна полюбили друг друга. Чтобы сыграть свадьбу, они едут «в то государство, где жил ее отец». Страх-Богатырь считает нужным пригласить на свадьбу мать и отправляется за ней, а мать, научаемая чертом, вновь замышляет погубить героя. Она предлагает сыну играть в карты с условием, что проигравшему завязывают руки. Мать «обыграла сына и завязала ему руки пояском», принадлежащим черту. «Натужился Страх-Богатырь, содрал мясо до костей, а пояска разорвать не мог». Тогда мать выколола Страх-Богатырю глаза и посадила его в подвал⁷⁴. Черт предлагает отвести богатыря в чистое поле: «Я теперь его не боюсь!»

Богатырь «вспомнил, что у него чушечьи [поросычьи] глаза в кармане есть. Взял, смочил свои раны живой водой да мертвой, вставил чушечьи глаза и стал видеть. Поймал своего коня, сел и поехал. Так он приехал к своему дедке и рассказал ему все, что случилось. И дедка пожалел его: „Дам тебе трость. Ежели захочешь сделаться стариком — воткни палку в землю тупым концом, а захочешь сделаться молодцом, таким же Страхом-Богатырем, как и раньше был, воткни палку в землю острым концом“». С помощью волшебной трости герой возвращается к невесте. Сказка радуется слушателей счастливым концом.

Эта сказка служит хорошим подтверждением вывода В. Я. Проппа о том, что слепым может оказаться не только волшебный даритель, но и герой; и в том, и в другом случае слепота объяснима особенностями обряда посвящения и связанного с ним мифа. Для наших целей наблюдение В. Я. Проппа имеет непосредственное значение — оно указывает на истоки мотива ослепления и прозрения Амираана в сванских легендах. Остается только пояснить, следуя В. Я. Проппу, почему Амираан слепнет во чреве чудовища-дэва.

Из волшебной сказки можно узнать о желании бабы-яги съесть героя. В немецких сказках она даже специально откармливает детей, чтобы затем зажарить их в печи. Змеиха гонится за героем, пытаясь его проглотить. Есть сказки, в которых баба-яга проглатывает братьев героя, хотя потом ей приходится их изрыгнуть⁷⁵. В. Я. Пропп связывает этот мотив с поглощением и выхаркиванием посвящаемого — с действием, которое некогда изображалось в обряде. «Одна из форм [обряда] состоит в том, что посвящаемый пролезал через сооружение, имевшее форму чудовищного животного... Посвящаемый как бы переваривался и извергался новым человеком»⁷⁶. Каков смысл этого обряда и сопровождающего его мифа?

«Мыслительная основа их доисторична. Она основана на том, что еда дает единосушие со съдаемым. Чтобы приобщиться к тотемному животному, стать им и тем самым вступить в тотемный род, нужно быть съеденным этим животным»⁷⁷. Пребывание во чреве животного есть временная смерть, но таким путем посвящаемый становится наделенным магическими силами, когда он высвобождается. Например, «в Калевале (в XVII руне) Вяйнемеинен, чтобы узнать три волшебных слова, дает себя проглотить огромному чудовищу. Там он разводит огонь и начинает ковать. Чудовище его выхаркивает и не только дает ему знание трех слов, но рассказывает ему историю вселенной, дает ему всеведение»⁷⁸.

Фольклор разных народов сохранил воспоминания о благотельной цели поглощения. Укажем хотя бы на тувинские сказки: чудовищная старуха джелбеге поглощает безногого героя, а потом выплевывает его уже с целыми ногами; таким же образом слепой спутник героя возвращает себе зрение, а у безрукого появляются руки⁷⁹. Однако со временем исконный смысл поглощения забывается, и его понимают как губительное действие, которого герою следует избежать. «В поглотителе он [герой сказки] видит врага и убивает его после поглощения, убивает его, находясь в его желудке, поражает его изнутри»⁸⁰. «Центр тяжести героизма переносится от поглощения к убиению поглотителя»⁸¹. Эти разъяснения В. Я. Проппа указывают и на древние истоки сванских легенд об Амيرانе, которого проглатывает дэв.

Подведем некоторые итоги. Рассмотренный материал подтверждает мнение Ж. Дюмезиля, что кавказско-среднеазиатские легенды и сказания, где упомянуты слепота или утрата глаза, объединены родством; по-видимому, они восходят к представлениям, образам и сюжетам, сложившимся на основе обряда посвящения и сопутствующего ему мифа. Сказания, собранные в статье Ж. Дюмезиля, отражают разные ступени преобразований мифического (сказочного) рассказа об испытывавшем временную слепоту богатыре и его волшебном покровителе-слепце. Наименее выразителен скифский рассказ⁸².

Многие историки отказывались принимать всерьез сообщение Геродота об ослеплении рабов ради кобыльего молока и предлагали для объяснения этого рассказа различные толкования⁸³. Ж. Дюмезиль правильно почувствовал, что за рассказом о слепых рабах скрывается миф. Сегодня уже не узнать, сам ли Геродот не уловил смысла скифских преданий или путаницу внесли его информаторы. Но так ли это важно? Сказания о слепом дарителе волшебного коня принуждают нас сделать вывод, что слепота скифских конюхов — не факт реальной жизни, а мифическая традиция. В сообщении Геродота слышатся слабые отзвуки степных эпических преданий о чудесном богатырском коне, на котором совершал (немыслимые для обычного человека) подвиги герой — прототип отчаянного смельчака Кёр-оглы (Гёр-оглы). Отголосок этих сказаний Р. Б. Ахмеров распознал и в другом сообщении о жизни скифов: легенда тюркских народов «о выводе лошадей из озера напоминает нам предание отца истории Геродота о том, что в Скифии прекрасные лошади с белой шерстью паслись вокруг озера, из которого вытекала река Гипанис»⁸⁴. Аромат мифического повествования выветрился и из армянских исторических легенд, записанных Фаустом Византийским. А сванские легенды сохранили несравнимо более глубокую архаику, чем эпос «Кёр-оглы».

Попытка продолжить начатое Ж. Дюмезилем изучение легенд, отмеченных знаком слепоты одного или двух действующих лиц, предоставила нам новую возможность убедиться в теснейшей близости, если не единстве, кавказских и среднеазиатских фольклорных традиций.

В истолковании кавказско-среднеазиатских сказаний и легенд мы последовательно придерживались сопоставлений с обрядом инициации, следуя за предложенной В. Я. Проппом расшифровкой сказки. Но сказка — необычайно сложный источник, о чем предупреждал и В. Я. Пропп. Помимо обряда посвящения она впитала в себя и многообразный другой мифический материал. В частности, как неоднократно указывал В. Я. Пропп, действия героя сказки изобличают в нем черты шамана. Это наблюдение надежно подтверждено различными эпизодами и поворотами сюжета волшебной сказки, оно подтверждается и некоторыми деталями эпических сказаний о Кёр-оглы. Так, в туркменском эпосе Гёр-оглы женится на сверхъестественном существе — духе пери. За своей суженой — пери Ага-Юнус — он отправляется в горы Каф (мусульманский эквивалент тридевятого царства). Жена не раз помогает ему мудрыми советами. В узбекских версиях у Гёр-оглы три жены-пери (пери): Юнис-пери, Мискал-пери и Гюльнар-пери⁸⁵. Три жены-пери у Кор-углы и в казахском эпосе⁸⁶. Эти подробности семейной жизни богатыря соответствуют верованиям оседлого населения Средней Азии, приписывавшим шаманам любовные отношения с духом-покровителем противоположного

пола; шаманские духи обычно причислялись к категории пари (пери). Таким образом, и в интересующих нас легендах и сказаниях обнаруживаются воззрения, составляющие идеологическую основу шаманства. Однако мы могли позволить себе воздержаться от их рассмотрения, так как мотив слепоты вполне убедительно разъясняется из обряда посвящения.

Статья Ж. Дюмезиля дала нам возможность яснее понять, какую важную знаковую роль имеет мотив слепоты. Очевидно, в случаях, когда кто-то из действующих лиц слеп, мы вправе задать вопрос — нет ли здесь указания на связь с посвящением или с посещением загробного мира? Например, в легендах о самаркандском святом Шахи Зинда (Живой Царь) говорится, что он взял свою отрубленную врагами голову под мышку и скрылся в глубоком колодце. Эмир Тимур, заинтересованный рассказами о Шахи Зинда, послал одного человека проверить, действительно ли святой продолжает жить в подземных сферах. Спустившись вниз по веревке, этот человек попал в пещеру, а затем вошел в прекрасный просторный сад, в конце которого увидел собравшуюся у дворца толпу мужчин; там сидел на троне старец в белой блестящей одежде, весь в сиянии. Это был Шахи Зинда.

Легенда сохранила ясное понимание подземного мира как «того света»: «Люди, которых ты здесь видишь, — это души будущих людей и души умерших праведных людей...». Пришельца отпустили, предупредив, что он ослепнет, если расскажет кому-либо о царстве чистых душ». Однако Тимур заставил его говорить, и этот человек ослеп⁸⁷. Мы видим, что и в этой легенде слепота — не случайная черта, а знак пребывания в ином мире, переосмысленный как наказание.

Те же связи легко угадываются в одной из легенд дардоязычного населения Гиндукуша. Шаман в ней выступает как культурный герой: он принес из царства пари виноград и ячмень. Однако при падении на землю он выбил себе глаз⁸⁸.

Работа над статьей Ж. Дюмезиля позволила нам предпринять перепроверку некоторых выводов, сделанных В. Я. Проппом в результате изучения волшебной сказки. Мы могли убедиться в том, что эти выводы верны, причем не только для русской сказки; в сказках других народов некоторые образы, мотивы, эпизоды сохраняют более ясные древние логические связи, более отчетливое исконное значение, чем в русской. На примере эпоса «Кёр-оглы («Гёр-оглы») стало очевидным, что выводы В. Я. Проппа верны и для эпических сказаний, скроенных из того же материала, из которого получилась сказка. Но ряд заключений В. Я. Проппа обоснован недостаточно хорошо и, возможно, будет в той или иной форме пересмотрен. На необходимости дальнейшей разработки его подхода настаивал и сам В. Я. Пропп. «По существу, такая работа никогда не может считаться оконченной», — писал он, считая, что его книга «скорее вводит в круг изучения генезиса сказки, чем претендует на окончательное решение его»⁸⁹. Этнографам, фольклористам да и всем тем, кто не устоит перед искушением приобщиться к изысканиям в чудесном царстве фольклора, предстоит вновь и вновь сверять с фактическим материалом пояснения В. Я. Проппа, находя им новые подтверждения или же предлагая другие толкования.

Примечания

¹ Абаев В. И. Избр. труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990. С. 423.

² Там же. С. 244.

³ Там же. С. 389.

⁴ Юнг К. Г. К феноменологии духа в сказке // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 347.

⁵ Марко Поло. Путешествие. Л., 1940.

⁶ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 91.

⁷ Там же. С. 72.

⁸ Там же. С. 19—20.

⁹ Там же. С. 32.

¹⁰ Там же. С. 353.

¹¹ Там же. С. 352.

- ¹² Там же. С. 353.
- ¹³ Гёр-оглы. М., 1983. С. 403, 414.
- ¹⁴ Там же. С. 414.
- ¹⁵ Толстов С. П. Очерки первоначального ислама // Советская этнография (далее — СЭ). 1932. № 2. С. 67 и др.
- ¹⁶ Махтумкули. Избранное. Ашхабад, 1960. С. 23.
- ¹⁷ Гёр-оглы. С. 414.
- ¹⁸ Там же. С. 415.
- ¹⁹ Там же. С. 416.
- ²⁰ Пропп В. Я. Указ. раб. С. 104.
- ²¹ Гёр-оглы. С. 418.
- ²² Пропп В. Я. Указ. раб. С. 106—107, 191—201.
- ²³ Гёр-оглы. С. 416.
- ²⁴ Там же. С. 512. См. также с. 473.
- ²⁵ Пропп В. Я. Указ. раб. С. 303.
- ²⁶ Гёр-оглы. С. 438.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Там же. С. 439.
- ²⁹ Там же. С. 435.
- ³⁰ Там же. С. 438.
- ³¹ Каррыев Б. А. Эпические сказания о Кёр-оглы у тюркоязычных народов. М., 1968. С. 63, 74, 137, 138, 200, 214, 323; Короглы Х. Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. М., 1983. С. 188.
- ³² Сагитов М. М. Культ коня в башкирском народном творчестве // Этническая история народов Урала и Поволжья. Уфа, 1976. С. 34.
- ³³ См., например: Кобланды-батыр: казахский героический эпос. М., 1975. С. 233—234; Максетов К. М. Каракалпакский эпос. Ташкент, 1976. С. 147; Есбергенев Х., Хошниязов Ж. Этнографические мотивы в каракалпакском фольклоре. Ташкент, 1988. С. 115; Ногайские народные сказки. М., 1979. С. 88 и др.; Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. Л., 1974. С. 121.
- ³⁴ Гёр-оглы. С. 404.
- ³⁵ Каррыев Б. А. Указ. раб. С. 146.
- ³⁶ Кероглу. Баку, 1959. С. 1.
- ³⁷ Каррыев Б. А. Указ. раб. С. 29, 53, 63, 145, 147, 250; Короглы Х. Г. Указ. раб. С. 187, 190.
- ³⁸ Ахмеров Р. Б. Наскальные знаки и этнонимы башкир. (Из записок историка-краеведа). Уфа, 1994. С. 22.
- ³⁹ Там же. С. 22—24.
- ⁴⁰ Беленицкий А. М. Историко-географический очерк Хуттала с древнейших времен до X в. н. э. // Материалы и исследования по археологии СССР. № 15. М.; Л., 1950. С. 119—120.
- ⁴¹ Кармышева Б. Х. Узбеки-локайцы Южного Таджикистана. Вып. 1. Историко-этнографический очерк животноводства в дореволюционный период. Сталинабад, 1954. С. 81—82.
- ⁴² Там же. С. 82.
- ⁴³ Гёр-оглы. С. 413.
- ⁴⁴ Кероглу. С. 4—5.
- ⁴⁵ Каррыев Б. А. Указ. раб. С. 72; Короглы Х. Г. Указ. раб. С. 189.
- ⁴⁶ Пропп В. Я. Указ. раб. С. 176.
- ⁴⁷ Там же. С. 170.
- ⁴⁸ Максетов К. М. Указ. раб. С. 147.
- ⁴⁹ Каррыев Б. А. Указ. раб. С. 64.
- ⁵⁰ Снесарев Г. П. Три хорезмские легенды в свете демонологических представлений // СЭ. 1973. № 1. С. 49. См. также: Беленицкий А. М. Хуттальская лошадь в легенде и историческом предании // СЭ. 1948. № 4; Waley A. The Heavenly Horses of Fergana. A New View // History Today. 1955. V. 1. № 2.
- ⁵¹ Skythische Kunst. Altertumer der skythischen Welt. Mitte des 7. bis zum 3. Jahrhundert v. u. Z. Leningrad, 1986. № 204.
- ⁵² Tippet F. The First Horsemen. N. Y., 1974. P. 67.
- ⁵³ Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. С. 117—121.
- ⁵⁴ Муканов С. Школа жизни. Кн. 1. Детство. Алма-Ата, 1965. С. 137.
- ⁵⁵ Жирмунский В. М. Указ. раб. С. 163.
- ⁵⁶ Потапов Л. П. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977. С. 171—172.
- ⁵⁷ Липец Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984. С. 125. В некоторых казахских вариантах эпоса «Кор-угылы» мальчика, рожденного в могиле, вскармливает кобыла. См.: Каррыев Б. А. Указ. раб. С. 240, 244.
- ⁵⁸ Там же. С. 127.
- ⁵⁹ Там же. С. 128.
- ⁶⁰ Алтын-Арыг. Хакассский героический эпос. М., 1988. С. 266—269, 541.
- ⁶¹ Потапов Л. П. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. М.; Л., 1947. Т. 1. С. 178 и др.
- ⁶² Там же. С. 181—182.
- ⁶³ Кармышева Б. Х. Указ. раб. С. 23—25.
- ⁶⁴ Пропп В. Я. Указ. раб. С. 146.

- ⁶⁵ Гёр-оглы. С. 403.
⁶⁶ Там же. С. 414.
⁶⁷ *Пропп В. Я.* Указ. раб. С. 71.
⁶⁸ Там же. С. 73.
⁶⁹ Там же. С. 75.
⁷⁰ Перстенец — двенадцать ставешков. Избр. русские сказки Карелии. Петрозаводск, 1958. С. 265.
⁷¹ Там же. С. 44.
⁷² Там же. С. 45.
⁷³ Там же. С. 47.
⁷⁴ Там же. С. 50.
⁷⁵ Русские народные сказки Сибири о богатырях. Новосибирск, 1979. С. 130.
⁷⁶ *Пропп В. Я.* Указ. раб. С. 225.
⁷⁷ Там же. С. 227.
⁷⁸ Там же. С. 230.
⁷⁹ Сказки и предания алтайских тувинцев/Собраны Эрикой Таубе. М., 1994. С. 86, 90.
⁸⁰ *Пропп В. Я.* Указ. раб. С. 233.
⁸¹ Там же. С. 243.
⁸² Мы можем сопоставить этот рассказ Геродота с аварской сказкой. Храбрый сын бедняка в поисках могущественных великанов-нартов встретился с безглазым пастухом, который указал на горы, где живут нарты. Безглазый пастух — это все, что осталось от персонажа, которому некогда принадлежала важнейшая роль, с точки зрения развития сюжета пространных эпических сказаний. См.: *Назаревич А.* В мире горской народной сказки. Махачкала, 1962. С. 304 и др.
⁸³ Подробнее см.: *Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А.* Народы нашей страны в «Истории» Геродота. Тексты, перевод, комментарий. М., 1982. С. 203—204.
⁸⁴ *Ахмеров Р. Б.* Указ. раб. С. 24.
⁸⁵ *Каррыев Б. А.* Указ. раб. С. 215—216.
⁸⁶ Там же. С. 238.
⁸⁷ *Басилов В. Н.* Следы культа умирающего и воскресающего божества в христианской и мусульманской агиологии//Фольклор и историческая этнография. М., 1983. С. 129.
⁸⁸ *Йеттмар К.* Религии Гиндукуша. М., 1986. С. 292.
⁸⁹ *Пропп В. Я.* Указ. раб. С. 35.

Blinds in the Caucasus and Central Asia folklore. (Additions to the article by G. Dumezil)

The author makes some comments and observations dealing with the reprint of the G. Dumezil's article, published above. Ethnographic materials, which were used by Dumezil, are analysed by the author in a more wide cultural context and verified with the help of some other data. This provides for more opportunities to interpret mythological issues from the Dumezil's article.

V. N. Basilov