

## ПУБЛИКАЦИИ

© 1996 г., ЭО, № 5

Ж. Дюмезиль

### ЛЕГЕНДЫ О «СЫНОВЬЯХ СЛЕПЫХ» НА КАВКАЗЕ И В ПРИКАВКАЗЬЕ \*

В предлагаемой вниманию читателей статье собраны легенды, которые рассказываются ныне или рассказывались в прошлом у скифов, у их потомков осетин, у сванов, у древних армян, у турок Азербайджана и Анатолии и у их соседей — армян, грузин, персов<sup>1</sup>. И лишь в двух случаях я смогу придерживаться гипотезы если не о прямой преемственности легенд, то, по крайней мере, об их близком родстве. Все собранные материалы, как я полагаю, могут вызвать впечатление, что от Каспия до Малой Азии, от Азовского моря до северных пределов Ирана большую популярность имели и до сих пор имеют две неразрывно связанные между собой темы: одна — о слуге (или слугах), которого разгневанный господин повелел ослепить, другая — о сыне ослепленного, который мстит за отца, совершая подвиги, но в конечном итоге сам терпит поражение от законной власти. Уже собраны и выделены две тематические серии. В одном случае выбор связан с указанным выше сюжетом, в другом — это строго ограниченная кавказская и армянская тема: герой, родившийся из камня, и герой, разделивший судьбу Прометея, т. е. прикованный к горе до скончания века<sup>2</sup>. Таким образом, мало-помалу вырисовывается единый фольклорный образ в одном из самых полиэтничных ареалов мира.

#### Οι εκ τῶν τυφλῶν γενόμενοι (потомки слепых)

У Геродота в начале его четвертой книги рассказывается о том, как Дарий приводит армию в скифские степи в отместку за вторжение скифов на земли азиатских иранцев, совершенное за 28 лет до этого. Автор прерывает описание событий с тем, чтобы подробно и выразительно описать жилище, нравы, обряды, традиции этих северных народов. Это 80 этнографических глав, и глав самых интересных. Начинает Геродот с легенды о «сыновьях слепых» (IV, 1—4).

Он рассказывает о том, как скифские воины, на протяжении 28 лет наводившие ужас на жителей Передней Азии, захотели вернуться на родину. Вернувшись, «они встретили там сильное вражеское войско. Ведь жены скифов вследствие долгого отсутствия мужей вступили в связь с рабами.

Всех своих рабов скифы ослепляют. [Поступают они так] из-за молока кобылиц, которое они пьют. Добывают же молоко скифы так: берут костяные трубки вроде свирелей и вставляют их во влагалища кобылиц, а затем вдувают ртом туда воздух. При этом один дует, а другой выдаивает кобылиц. Скифы поступают так, по их словам, вот почему: при наполнении жил воздухом вымя у кобылиц опускается. После доения молоко выливают в полые деревянные чаны. Затем, расставив вокруг чанов слепых рабов, скифы велют им взбалтывать молоко. Верхний слой отстоявшегося молока, который они снимают, ценится более высоко, а снятым

\* Перевод из «Revue de l'Histoire des Religions», 1938. Т. CXVII. № 1. Janvier-février. P. 50—74. Статья печатается с незначительными сокращениями.

молоком они менее дорожат. Вот почему ослепляли всех захваченных ими пленников. Скифы ведь не землепашцы, а кочевники.

От этих-то рабов и жен скифов выросло молодое поколение. Узнав свое происхождение, юноши стали противиться скифам, когда те возвратились из Мидии. Прежде всего они оградил свою землю, выкопав широкий ров от Таврийских гор до самой широкой части Меотийского озера. Когда затем скифы пытались переправиться через озеро, молодые рабы, выступив им навстречу, начали с ними борьбу. Произошло много сражений, но скифы никак не могли одолеть противников; тогда один из них сказал так: „Что это мы делаем, скифские воины? Мы боремся с нашими собственными рабами! Ведь когда они убивают нас, мы слабеем; если же мы перебьем их, то впредь у нас будет меньше рабов. Поэтому, как мне думается, нужно оставить копья и луки, пусть каждый со своим кнутом пойдет на них. Ведь пока они видели нас вооруженными, они считали себя равными нам, т. е. свободнорожденными. Если же они увидят нас с кнутом вместо оружия, то поймут, что они наши рабы, и, признав это, уже не дерзнут противиться“».

Скифы последовали этому совету. «Рабы же, утраченные этим, забыли о битвах и бежали. Итак, скифы... возвратились в родную страну»<sup>3</sup>.

Нет никакого сомнения, что речь идет лишь о легенде или, возможно, о синтезе легенд. Это очевидно из финальной темы (о кнуте). Из того, что мы знаем от Геродота и от других авторов, ничто не подтверждает странного утверждения, будто скифы ослепляли «всех своих рабов» (τοῖς δοῦλοῦς πάντας) или «каждого человека, которого они брали в плен» (ἀπαντα τὸν ἀνθρώπον). Давно отмечено, что искалеченная челядь была приспособлена к жизни кочевников (νομάδες) еще меньше, чем к жизни земледельцев (ἀροῦται), поэтому трудно представить, как рабов могли ослепить «из-за молока».

Текст может показаться абсурдным лишь в том случае, если в нем искать собственно исторические факты. Но он выглядит вполне нормально, если повествование рассматривать как сказание, облаченное в исторические одежды<sup>4</sup>. Нет никакого основания думать, будто Геродот был плохо осведомлен или чего-то не понял: как настоящий этнограф он просто изложил местную скифскую традицию, этиологическую, которая оправдывала существование «большого рва», обращавшего на себя внимание на границе царских скифов (Геродот, IV, 20). Данное повествование было, по-видимому, как это нередко случалось, дополнением к конкретному историческому или псевдоисторическому изложению темы, которая пользовалась определенной популярностью.

Герои указанной выше темы — побежденные — составляли целую армию «сыновей слепых». Необходимость оправдать эту их особенность ссылкой на исторические события побуждала рассказчиков, скифских «историков», к смелым утверждениям, которые дошли до нас. В устной традиции, точнее, в сказаниях на исторические сюжеты, такое встречается часто: всегда есть доля вымысла<sup>5</sup>.

Вслед за Всеволодом Миллером<sup>6</sup> я уже показал, что современный фольклор осетин Кавказа — последних потомков скифских народов и последних иранцев Европы — во многих случаях совпадает с описаниями нравов, обычаев и верований их предков, которые привел Геродот в своей четвертой книге<sup>7</sup>. Нартский эпос, этот связанный ряд рассказов о героях древности, дает, хотя и ограниченный, доступ к сокровищнице легенд и мифов древних скифов, наподобие эпоса галльского, в котором проступают древние легенды и мифы кельтов. Однако сделанное мною в 1930 г. сопоставление неполно. Одно из возможных дополнений касается как раз традиции, которая нас занимает в данный момент.

Вот краткое изложение нартского сказания, два осетинских варианта которого мне известны: один опубликован в 1881 г.<sup>8</sup>, другой — в 1925 г.<sup>9</sup>. Воспользовавшись отсутствием главного нарта Батрадза и не послушавшись совета отца, «сын слепого гиганта»<sup>10</sup> приходит к нартам, играет с ними, а потом совершает насилие над ними и оскорбляет их. На следующий день возвращается герой

Батрадз; он вызывает «сына слепого гиганта» и, танцуя с ним, вырывает ему руку с частью тела. Молодому человеку удается вырваться, тем не менее он умирает. (Во втором варианте речь идет о неосторожном «сыне одноглазого», которого предают смерти все главные нарты, в том числе Батрадз, которого не было в первый день.)

В примечании к своей книге (с. 55) я упомянул в связи с этим Кероглу — «сына слепого» из тюркских легенд, о которых речь пойдет ниже. Однако вначале я должен был бы напомнить о «сыновьях слепых» из скифской легенды.

Различия между названными легендами, безусловно, разительны. Но прежде чем остановиться на них, укажем на сходство. В обоих случаях «сыновья слепых» (или «сын слепого»), воспользовавшись отсутствием воинов — у скифов или у нартов, — разыгрывают роль хозяев или героев. Возвращение настоящих хозяев и подлинных героев кладет конец обману. В обоих случаях этот конец унижительный: «сыновья слепых» и у скифов, и у нартов наказаны за свою оскорбительную выходку жестоко, а главное — пренебрежительно, без применения обычного оружия героя. Осетинское сказание (с шутовским нанесением увечий танцору) и скифская легенда (с бегством от кнута обезумевших от ужаса) имеют один и тот же смысл. И рассказчик, и слушатель встают на сторону истинных героев и выступают против узурпаторов, людей с претензиями. Мораль заключается в том, что каждому свое место и никто не должен соперничать с законными героями.

Что касается различий — я повторю: разительных, — то они не являются препятствием для сопоставления сюжетов. Ведь в осетинском сказании ничего не говорится о происхождении слепого и о причинах его слепоты. Известно, по крайней мере, что он «великан», т. е. один из врагов нескольких поколений нартов, которого всегда побеждают нартские герои. Точно так же в историческом повествовании Геродота слепые рабы — это враги, побеждаемые скифами. Неизвестно, где и как великан стал слепым, но то, что он советует сыну соблюдать осторожность, предостерегает его и отговаривает от попыток провоцировать нартов, наводит на мысль, что он сам подвергался риску, о котором и говорит сыну.

Осетинское сказание знает одного слепого и его сына, в то время как у скифов насчитывается целая армия слепых. Именно это обилие слепцов в скифской легенде и одинаковость наказания создают трудности в понимании рассказа. Но, видя, как часто на Кавказе встречаются легенды, где появляется один «сын слепого» — главарь дружины или народный вождь, — читатель может спросить: а что, если в скифском сказании, которое проступает в рассказе Геродота, речь также идет об одном «сыне слепого» и о его отряде или армии?

Существенные различия, которые можно заметить в скифской легенде и в осетинском сказании, объясняются как разрывом во времени, так и разностью места событий. Кроме того, имеются различия в использовании, назначении и стилистике обоих текстов: у скифов — «история», у осетин — одно из чудесных приключений нартского цикла<sup>11</sup>.

#### «Gazrdili var Iamanis...» («Я ученик Иамани...»)

Амирани (Amirani) — один из самых популярных героев Грузии, завоеватель Осетии. Западноевропейцы знают главным образом о трагическом конце его жизни. Он, подобно Прометею, был прикован к железному столбу на горе Кавказа (обычно имеется в виду Эльбрус). Амирани целый год висит на своих цепях, но в момент, когда он хочет освободиться, он неосмотрительно ударяет по столбу и тот вновь оказывается в скале. В разных областях, в разных вариантах это наказание налагалось на Амирани за те или иные проступки, клятвopреступления, насилия и т. п. (vbris). Этот герой, сильнейший среди сильных, крестник самого бога, не допускает соперничества и бросает вызов небесной силе; бог принимает вызов, одерживает победу и наказывает Амирани. Но до трагической развязки, которая, впрочем, не одинакова в различных вариантах, Амирани совершает ряд похождений, которые запечатлелись в памяти рассказчиков в виде отдельных рассказов либо как часть более или менее полного цикла.

Долгое время искали мифический прототип этого персонажа. Так как маздеизм на какое-то время захватил Грузию (в местных древних хрониках упоминается идол Армази), велико было искушение признать в Амирани некоего героя, заместившего демонического противника Ормазда — Ахримана. А. Хаханов<sup>12</sup> и многие другие авторы поддались этому искушению. Некоторые же авторы, принимая во внимание «положительные черты» героя, видели в нем Митру. Не следует также забывать армянского Геракла — Вагана, убивавшего драконов: культ его на грузинской земле подтверждает Мовсес Хоренаци. Все это трудно доказать. Как бы то ни было, Иран сыграл определенную роль в сложении этой грузинской эпопеи, но в более позднее время и иную, чем это допускают упомянутые гипотезы.

Самый древний вариант истории об Амирани является, впрочем, литературным. Это большой эпический роман в прозе, написанный в XII в. Мосе Хонели и озаглавленный «Амирани-Дареджаниани» («Амирани из семьи Дареджаниани») <sup>13</sup>. Критическое исследование этого произведения, в котором принимал участие Н. Марр и которое в дополненном изложении мы находим в блестящей главе по истории грузинской литературы проф. М. Кекелидзе <sup>14</sup>, как будто установило, что роман Мосе Хонели, если и не является переводом или адаптацией персидского оригинала, то, по крайней мере, задуман и изложен в персидском вкусе, украшен персидскими литературными приемами, а главные герои и героини этого романа носят персидские имена.

Может ли быть, что под этим иноземным покровом скрывается местная первоначальная основа — грузинская или общекавказская? Вопрос остается открытым. М. Кекелидзе склоняется к отрицательному ответу относительно местной первоосновы, однако не дает убедительных аргументов. Из того, что многие эпизоды, которые до сих пор живут в памяти народа (часто в виде лирических эпических поэм в стихах, грустных народных песен), имеют более или менее явные соответствия в романе Мосе Хонели, вовсе не следует, что они заимствованы из романа. Они также могут продолжать древнюю традицию, из которой черпал сюжеты Мосе. Различные соображения, которые невозможно здесь изложить, склоняют нас ко второй гипотезе.

Отметим лишь, что в устной литературной традиции Амирани предстает как сверхъестественное существо, рождение которого не менее чудесно, чем его смерть. Роман же XII в. представляет Амирани богатырем, поборником справедливости, странствующим рыцарем. Отметим также, что все варианты, записанные в XIX в., наделяют героя мрачной душой, наполовину хорошей, наполовину плохой. Вся его жизнь, согласно устной литературе, — это образец высокой нравственности, тогда как роман XII в. показывает лишь череду подвигов, довольно банальных.

Именно в Сванетии, из уст народа, был собран самый богатый цикл преданий об Амирани. Сванетия — этот дикий уголок, эти две почти недоступные долины Ченизгали и Ингури, — сохранили больше свидетельств о нравах и верованиях, чем другие области Грузии, где эти нравы и верования были искажены или утрачены <sup>15</sup>.

Так, сванский цикл об Амирани, в отличие от всех других, имеет существенную деталь: Амирани — не сын слепого на оба глаза, он — приемный сын одноглазого хорошего человека, у которого глаз отнял дэв. Для того чтобы вернуть этот глаз приемному отцу, Амирани отправляется в поход. Все остальные подвиги совершаются героем сверх того и случайно. Я знаю три варианта этого начала сказаний.

В первом варианте, записанном преподавателем из района Мулахи и опубликованном на русском языке в 1890 г. <sup>16</sup>, Амирани после своего чудесного рождения (он — сын Дали, богини охоты) был взят человеком по имени Иамани в свой дом, усыновлен и воспитан вместе с родными сыновьями Иамани — Визибом и Бадри. Все трое были очень дружны и ловкостью, силой превосходили своих товарищей. Задетые этим, их товарищи однажды сказали: «Если вы герои и

силачи, почему не найдете глаз вашего отца и не вставите его?» Иамани действительно был слеп на один глаз, но дети не знали причины этого несчастья. Они пристали к отцу с вопросами. Тот долгое время отказывался отвечать, но в конце концов признался: «Я обязан был доставлять ежегодно одному чудовищу большое количество дров. В молодости я мог выполнять его требования, а когда состарился, у меня не хватило сил для этого. Чудовище в наказание захотело лишить меня вас, моих любезных сыновей. Но вместо вас я отдал ему свой правый глаз».

Три молодых человека, чувствуя свои силы, получают благословение отца и отправляются на поиски чудовища (которое отныне называется в предании дэв). Братья встречают трех дэвов разной окраски. Помогая своим братьям, Амирани убивает черного и красного, но серый дэв проглатывает его и бежит к своему дому. Визиб преследует чудовище и отрубает ему лапу. Затем Визиб и Бадри кричат Амирани, чтобы тот воспользовался кинжалом, который он носит на поясе. Амирани слышит их и начинает рассекать чрево дэва, который тщетно умоляет проглоченного, чтобы он вышел через рот. Амирани изнутри, а Визиб и Бадри снаружи пытаются разрезать чудовище... Они извлекают Амирани, но он оказывается слепым на оба глаза. По указанию того же дэва, братья отрезали у чудовища небольшие куски от легкого, печени и сердца и смазали этим глаза Амирани. После этого его глаза стали видеть лучше прежнего. Обезглавив чудовище, братья отправляются в путь.

В результате различных походов они оказываются в долине, над которой господствует высокая гора. На ее вершине сидит дэв и прядет. Когда братья поднялись, дэв завлекает их в свой дом. Съев целиком барана, он засыпает, заранее предупредив братьев, что завтра он съест их самих. При помощи сестры дэва они находят саблю. Только ею можно умертвить чудовище, и Амирани одним махом отрубает 12 голов дэва. Посередине дома дэва поднимается столб, к которому приковано множество человеческих глаз. На вершине столба покоится золотая коробочка. В ней Амирани и нашел глаз Иамани, который братья искали столько времени. Таким образом, братья достигли своей цели. Захватив много различного добра в доме дэва, они возвратились и вставили Иамани его глаз.

Второй вариант, очень длинный, был опубликован на грузинском языке автором, подписавшимся «Свободный Сван», в фольклорном приложении, которое М. З. Чичинадзе поместил в своем издании «Амирани» Мосе Хонели<sup>17</sup>. Оно несколько отличается от предыдущего.

Здесь также из-за упреков товарищей по играм дети Иамани — Амирани, Юзиби, Бадри — «встревожились» по поводу глаза, недостающего у их отца<sup>18</sup>. Как свидетельствует текст, сначала они обращаются к матери. Та отвечает им, что у их отца была небольшая оспа, которая и привела к потере глаза<sup>19</sup>. Поскольку сыновья не смогли узнать ничего большего, они прибегли к жестокому приему, широко известному в сказаниях Северного Кавказа: юноши попросили мать испечь горячие кукурузные хлебы, которые приложили к ее груди<sup>20</sup>. Она рассказала: «У Иамама был враг дэв, который наложил на нас повинность: когда у нас родились сыновья Юзби и Бадри, он пришел к нам и потребовал для себя одного из них. При этом он сказал: „Если вы не отдадите мне их, я хочу получить хотя бы правый глаз Иамани“. Отец не мог расстаться ни с одним из своих сыновей. Он решил вырвать себе глаз и отдать его дэву<sup>21</sup>».

В этом варианте оба эпизода — о дэве, который прядет, и о чудовище, которое проглатывает Амирани, — слились. Излечение ослепленного Амирани и возвращение глаза Иамани оказались объединенными. Амирани и его братья видят, как, устроившись на скале, дэв прядет шерсть. Ель служит ему веретенем, а мельничный жернов — прялкой<sup>22</sup>. Дэв оскорбляет братьев. Амирани бросает ему вызов. После непродолжительной схватки дэв делает глубокий вдох и проглатывает противника. Затем следует та же сцена, что и в предыдущем варианте: Амирани рассекает кинжалом чрево дэва, который тщетно умоляет не делать этого<sup>23</sup>. Амирани выбирается наружу, но без глаза. Он угрожает дэву убийством, если тот не излечит его. «Возьми у меня немного печени и немного сердца, —

говорит чудовище,— потри ими глазницу, и глаз снова встанет на место». Амирани следует этому совету.

Дэв требует, чтобы Амирани излечил его бок, но герой только вставляет ему деревянную плетенку. В противном случае дэв проглотил бы вселенную. Здесь речь идет о космическом дэве, который вызывает затмения каждый раз, когда он проглатывает луну или солнце; светило скоро выходит через плетенку. Амирани требует также, чтобы дэв возвратил ему глаз Иамани. Чудовище не осмеливается отказать. Оно показывает Амирани на столб в доме и говорит, что там находится шкатулка, а в ней еще одна — там и спрятан глаз Иамани. Амирани находит глаз<sup>24</sup>, и братья уходят от дэва. Возвратившись домой, они передают глаз Иамани.

Третий сванский вариант был опубликован в 1897 г. на русском языке князем Р. Эривани в его «Записках о Сванетии»<sup>25</sup>. Этот вариант также содержит эпизод с горячими хлебами. Здесь, как и в предыдущих вариантах, похитителем глаза Иамани является дэв, который проглатывает Амирани. Однако рассказа об ослепшем и выздоровевшем Амирани в данной версии нет.

В мои намерения не входит разьяснять все детали этих интересных вариантов. Достаточно отметить два момента. Во-первых, как подчеркнул М. Кекелидзе<sup>26</sup>, тему трех драконов разной окраски и тему Амирани, проглоченного и затем вышедшего на свет, довольно точно воспроизводят два эпизода третьей главы романа XII в. Амирани Дареджаниани<sup>27</sup>. Но в этом старинном тексте не встречаются ни тема украденного глаза Иамани, ни тема слепоты Амирани. Напротив, как Одиссей у Полифема, так и Амирани выкалывает у дэва единственный глаз после того, как дэв заточил героя в своей пещере, чтобы съесть на следующий день. Во-вторых, тема дракона или серого дэва (в большинстве других вариантов — белого; груз. *t'et' gi*), который ослепляет героя, но у которого достаточно взять внутренние органы (печень, сердце, иногда легкое) и потерять ослепший глаз, чтобы он прозрел, воспроизводит хорошо известный эпизод из «Шахнаме», «Книги о царях», Фирдоуси — эпизод о «Белом дэве», о котором я упоминал в другом месте<sup>28</sup>.

Но только в вариантах из Сванетии, приведенных здесь, выступают два эпизода, которые нас интересуют: с одной стороны, Иамани, приемный отец Амирани, у которого его хозяин дэв, взимающий с него подати, отбирает глаз, с другой стороны, Амирани, «сын одноглазого»; увечье Иамани послужило для него призыванием к героическим подвигам, которые в конечном счете завершились печальным заточением на Эльбрусе.

Вне Кавказа в различных произведениях фольклора можно встретить аналогии (правда, отдаленные) многим деталям двух указанных фабул<sup>29</sup>, но их направленность и архитектура, по-моему, не встречаются в других местах. Эти фабулы напоминают скифскую легенду и осетинское сказание, приведенные выше. Они напоминают также армянское предание, о котором речь пойдет ниже, и обширную совокупность сходных с ним легенд.

#### Aršak, ordi Tiranay (Аршак — сын Тирана)

Историк Мовсес Хоренаци (III, 17) рассказывает, что царь Армении Тиран был хитростью заманен ко двору персидского царя Шапуха, которого он часто предавал и который приказал тотчас же «лишить его глаз» (*z'-ac's nora kurac'uuc'*). Это была месть, ниспосланная провидением: прежде Тиран «погрузил во тьму армян», ослепив святого Седекиаса, который освящал армянскую землю. После 11 лет царствования он сам был также «погружен во тьму». Совершив этот акт, Шапук счел дипломатичным посадить на армянский трон Аршака, сына Тирана. Персидский царь оказался не прав, что и показали последующие события: Аршак начал успешно сопротивляться персам и разбил их армии. Преисполненный ненависти, он обрушился и на греков, особенно на их поданных. Капризный деспот Аршак истреблял знатные семьи, оскорблял, терроризировал и преследовал церковь. Все это привело к тому, что царь персов без труда нашел сообщников, даже в Армении, чтобы положить конец этому славному, но кровавому царствованию.

Аршак вынужден был отправиться к Шапуху, который и бросил его в тюрьму, откуда тот не вышел.

Историческим фактом является, по-видимому, то, что на Ближнем Востоке у принцев нередко выкалывали глаза. Подобные события отражены в «Истории» Фауста Византийского. Данное произведение дошло до нас лишь в армянском переводе и, по существу, является одним из самых древних памятников на этом языке. А такого рода памятники насыщены заслуживающими внимания романтическими деталями<sup>30</sup>.

Царь Тиран жил в мире и дружбе с персидским царем и с одним из самых высоких сановников Персии Шапухом Варазом, губернатором пограничной провинции Азербайджан. Но П'исак, камергер Тирана, который имел не менее злобный характер, чем дэв, вознамерился их посорить. У царя же Тирана был скакун пегой масти в яблоках, который вызывал у всех восхищение. Этот великолепный крупный конь пользовался доброй славой и был, как ни один другой скакун, красив. Во время дипломатической поездки (в Азербайджане) П'исак завязал дружбу с Варазом и рассказал ему о скакуне Тирана<sup>31</sup>. По возвращении на родину П'исак передал своему господину письмо, в котором Вараз просил Тирана уступить ему красавца-скакуна. Царь не захотел расставаться с конем и, подстрекаемый камергером, приказал найти другого скакуна, подобного своему любимцу. Когда нашли такого, Тиран поручил П'исаку отправить его Варазу с таким напутствием: «Вот конь, которого ты хотел иметь и в котором я, царь, из добрых чувств к тебе, не могу тебе отказать».

П'исак со своей стороны предупреждает Вараса о подлоге: «Тиран смеется над тобой», — и утверждает, что Арзасид Тиран — заклятый враг Сасанидов, царствующих в Персии. Рассчитывая на поддержку греческого императора, он, по словам П'исака, только и ждет случая, чтобы их свергнуть. Вараз жаждет мщения. Он предупреждает своего владыку — персидского царя и вызывает у него гнев. Кроме того, он просит Тирана о встрече под предлогом дружбы. Тиран организует большую охоту, во время которой Вараз приказывает своей свите схватить Тирана и привезти к нему в селение Даларис. «Идите за углем, — приказывает он, — нужно раскалить железо, чтобы выжечь глаза этому армянскому царю»<sup>32</sup>. Принесенным углем Тирану выжигают глаза, после чего Вараз приводит ослепленного узника к персидскому царю<sup>33</sup>.

Армяне оплакивают своего царя<sup>34</sup>; они собираются вместе и посылают нотаблей просить помощи у греческого императора Валенса, который соглашается им помочь и вступает в Армению с войсками. Со своей стороны царь царей персов Нерсес с грозной армией, огромным лагерем, боевыми слонами, государственной канцелярией, сокровищами, женщинами и наконец с царицей цариц перешел границу. Греческий император «оставляет свой лагерь возле города Саталя и выбирает двух влиятельных мужей, людей умудренных, из армянского лагеря, и сам император вместе с ними, переодевшись крестьянином, под видом зеленщика проникает в лагерь персов. Они смотрели, изучали, соизмеряли силу их армии»<sup>35</sup>. После этой смелой вылазки греческому императору не составило никакого труда разгромить персов. Он разбивает армию, захватывает сокровища и женщин во главе с царицей цариц. Из всех персов только одному Нерсесу удается спастись, ускакав на тощей лошадке.

Возвратившись в свое государство, он начинает расследование и узнает, что именно Вараз был причиной этой войны и этого разгрома. И все это из-за коня. Нерсес приказывает снять с живого Вараса кожу и сделать из нее чучело. Затем он просит мира. Грек идет на заключение мира при условии освобождения пленных армян и возмещения ущерба. Нерсес повелевает привести к нему Тирана и объявляет ему о своем намерении вернуть ему трон. Тиран отвечает: «С моей слепотой не только бесполезно и неуместно, но даже просто невозможно обладать царской властью; сделай царем вместо меня моего сына Аршака»<sup>36</sup>. Таким образом, Аршак становится царем, и греческий император отправляет Нерсесу с большими почестями своих пленников и пленниц.

Так начинается царствование Аршака, сына слепого Тирана. Ему отведена почти вся четвертая книга Фауста Византийского. Это царствование было неблагоприятным для служителей церкви. Однако историк справедливости ради, начиная со второй главы, вынужден констатировать величие царствования Аршака: восстановление царской власти, покорность вельмож, создание мощной армии. Один за другим стремительно следуют подвиги: две победоносные кампании против греческой империи (гл. XI и XX), затем целая серия — около 30 — кампаний против персов, одна другой чудесней и фантастичней. Укажем лишь на краткий перечень этих кампаний (гл. XXI—XLIX): армяне Аршака обращают в бегство армии в 400 тыс., 700 тыс. и вскоре в 4 млн. человек...

Но все это несправедливые победы: Аршак был и остается мятежным вассалом. Вначале он отправился ко двору персидского царя Шапуха и на Евангелии поклялся в верности ему; тотчас же после этого он бежал. Перс на протяжении 30 лет, в течение которых одна за другой велись неудачные войны, не раз пытался заручиться дружбой Аршака, но напрасно. Это продолжается до того дня, когда Аршак под давлением своих приближенных соглашается снова предстать перед своим сюзереном. И тут историк Фауст описывает воистину знаменитую сцену<sup>37</sup>.

Шапух озадачен: каковы же истинные чувства Аршака? Может ли он, наконец, довериться ему? Друг или враг ему Аршак? После совета со своими «колдунами и магами» Шапух прибегает к магическому испытанию. Сначала он повелел тайно привезти из Армении землю, чтобы засыпать ею половину площади пола своего шатра; на другой половине оставалась иранская земля. Взяв Аршака под руку, царь начал прогуливаться с ним по шатру, ведя беседы. И каждый раз, когда цари шли по иранской земле, Аршак смиренно признавал свои ошибки, приносил извинения и обещал быть преданным. Но как только они ступали на землю, привезенную из Армении, он становился заносчивым, словно одержимый сверхъестественной силой, третировал своего сюзерена как подлого вассала, узурпатора и настоятельно требовал для себя персидский трон. Сцена долгая и, как часто это встречается у Фауста Византийского, живая и выразительная.

Наконец, историк резюмирует: «С рассвета и до вечера Шапух испытывал его многократно; когда он приводил Аршака на привезенную землю, последний ожесточался, становился высокомерным, но когда он был на иранской земле, он начинал раскаиваться»<sup>38</sup>. Во время вечерней трапезы царь царей, согласно традиционной табели о рангах, принимал в своем шатре своих крупных вассалов. Вместо того чтобы поместить Аршака первым после себя, Шапух посадил его за последний стол, находящийся на земле, привезенной из Армении. Когда Аршак еще раз, но уже публично выразил недовольство, Шапух повелел схватить его и бросить в тюрьму, в «Крепость Забвения». Это привело к кризису армянского могущества. Позднее Аршак умрет при захватывающих и довольно романтических обстоятельствах<sup>39</sup>.

Нет сомнений в том, что Фауст Византийский использовал в своем произведении народные традиции, нечто вроде эпоса, повествующей о подвигах, неосторожности и о несчастной кончине царя, сына слепого. Однако было бы напрасно уточнять, что представляют собой эти сказания. Важнее отметить аналогию между рассказом Фауста и эпическим циклом у турок, на северо-западе Ирана и у самих армян. Это цикл сказаний о Кёроглу — «Сыне слепого».

### Кёроглу

В настоящее время мы располагаем прекрасным исследованием собрания вариантов цикла Кёроглу<sup>40</sup>. Это исследование принадлежит моему ученику и другу Пертеву Наили, ассистенту Стамбульского университета<sup>41</sup>. Его книга, кроме многочисленных неизданных фрагментов, собранных в различных вилайетах Анатолии, содержит серию сравнительных обобщений, фольклорных и исторических комментариев, которые достойно заканчиваются краткими и вместе с тем осторожными выводами. Было бы желательно перевести эту книгу, чтобы она стала доступной для фольклористов Европы и Америки.



Скоро исполнится 100 лет, как легенда о «сыне слепого» была обнародована в Европе: Александр Ходзько в 1842 г. опубликовал свои «образцы народной персидской поэзии, представленные в песнях о приключениях и импровизациях Курроглу, бандита-менестреля северной Персии, переведенных с персидско-турецкого диалекта»<sup>42</sup>. В действительности речь идет о пространном варианте, значительно более длинном, чем все остальные, рукопись которого, составленная одним азербайджанцем «для мирзы Александра» (Ходзько), находится в Париже, в Национальной библиотеке.

Легенда эта, без всякого сомнения, имеет местное происхождение и бытует в обширном регионе, который включает Азербайджан, Армению и восточные вилаеты Турции. Именно там были собраны почти все документы и именно там многочисленные названия местностей связаны с воспоминанием о герое. Но эта легенда получила распространение и в Малой Азии (есть свидетельства о грустных народных песнях о Кёроглу в Западной Анатолии, датируемые XVI в.)<sup>43</sup>, а также в Грузии<sup>44</sup> и Туркестане (обширный, но довольно путанный текст был записан у узбеков<sup>45</sup>). Вот основные мотивы этого повествования.

Отец Кёроглу ведает табуном коней принца (султана Туркестана — в азербайджанском варианте Ходзько)<sup>46</sup>. Однажды он подарил своему господину жеребят, родившихся чудесным образом, хотя с виду хилых. Разгневанный господин отправляет подарок назад, приказав выколоть табунщику глаза. Тогда юный сын несчастного с гордостью принимает имя «Сын слепого» (Kor-ovlu), седлает одного из чудесных коней, отвергнутых прищем, и клянется отомстить за отца. Он организует войско (deliler, что означает «бешеные»), устраивает свое убежище на горе Чамли-Бел (Çamlı-Bel — «Еловая вершина») и оттуда в ходе удачных вылазок терроризирует турок и иранцев. Он грабит караваны, совершает дальние походы для захвата юношей и девушек и разбивает наголову всех, кто стремится его победить.

Одним из любимых его приемов было проникать в стан врага переодетым. Приняв облик пастуха, он похищает юного и прекрасного Айваза, который станет его лучшим товарищем. Переодетый странствующим певцом (ашик), он доходит до самого Стамбула, чтобы похитить принцессу, которая его любит. Прикинувшись странствующим певцом, он приходит на главную площадь Токата как раз в тот момент, когда паша этой местности собирается повесить некоторых из его друзей. Он их освобождает, вместе они убивают солдат и невредимыми добираются до Чамли-Беля. Все в том же облике певца он предстает в разгар праздника перед пашой, который хитростью похитил у него его чудесного коня по кличке Кыр-Ат. Воспользовавшись правом певца, он обращается с просьбой к паше, и тот повелевает привести коня. Едва оказавшись в седле, Кёроглу обнаруживает себя, разбивает отряд, который послан его арестовать, убивает пашу и возвращается в свое пристанище, предварительно посадив на престол нового пашу. Это — самый типичный эпизод в азербайджанской версии Ходзько<sup>47</sup>.

Великий визирь Стамбула обещал отдать свою дочь тому, кто доставит ему Кёроглу живым. Болю-паша, который любит эту девушку, отправляется в путь и с 2 тыс. солдат разбивает лагерь перед Чамли-Белем. Переодетый странствующим певцом, Кёроглу проникает в турецкий лагерь и идет в шатер паши. Он приветствует пашу, который приглашает его сесть и исполнить песни. «Я слышал, — говорит паша, — что бандит Кёроглу прекрасно импровизирует; если ты знаешь какие-либо из его песен, то я был бы счастлив услышать их!»

Кёроглу соглашается. Каждая его песня, исполняемая лжепевцом, представляет собой вызов паше: «Ты покушаешься на меня, но я тебя проучу! Почему ты хочешь меня схватить? Я тебя проучу!» Паша в растерянности спрашивает: «Певец, я никогда не видел Кёроглу. Как же он может знать мое имя и мое намерение?»

— Долгой жизни моему господину! Я повторяю слово в слово то, что я слышал от него собственными ушами прошлой ночью. Если это тебе нравится, я продолжу свое пение. Если нет, я замолчу.

— Нет, нет, продолжай...

Кёроглу корит себя за неосторожность, но тотчас же продолжает: «Я тебе покажу, кто я таков. Я обращу глаза твоей матери в море слез! Берегись, я убью тебя! Да, я проучу тебя, Болю-паша!» Паша смущен: «Певец, бандит Кёроглу позволяет себе слишком много! Что я ему сделал, этому мерзавцу, чтобы он мог покушаться на мою жизнь?»

Кёроглу извиняется и спрашивает, продолжать ли далее. Паша повелевает продолжать, и Кёроглу поет вновь, на этот раз такие вызывающие песни, что паша вскакивает. В этот момент служитель паши, прежде бывший конюхом у Кёроглу, проходит мимо шатра и узнает голос лжепевца. Он отзывает своего господина в сторону и предупреждает его. Паша отказывается верить этой поразительной новости: «Ты сошел с ума! Неужели Кёроглу съел сердце льва, чтобы осмелиться придти одному и сесть под пологом моего шатра?» Служитель настаивает: «Это Кёроглу, я служил ему долгие годы; ты его не знаешь, у него не одна уловка!»

— Довольно глупостей! Это не он, это невозможно!

— Долгой жизни тебе, о паша! Я не ошибаюсь. В подтверждение своих слов я назову тебе характерную черту Кёроглу: если кто-нибудь крикнет ему неожиданно: «Ты пленник!», — он вскакивает и скрещивает руки.

Паша возвращается в свой шатер как раз, чтобы услышать, как певец горланит: «Действительно, знай, что я и есть Кёроглу! Да, я тебя проучу!» Паша неожиданно восклицает: «Ты мой пленник!» Кёроглу тотчас поднимается и скрещивает руки. Паша повелевает арестовать его <sup>48</sup>.

Впрочем, вскоре история повторяется: в пути Кёроглу удастся посеять сомнение в сердце паши, который больше всего боялся привезти в Стамбул Лжекёроглу. И паша отпускает его на свободу. Но Кёроглу, зная, что женитьба, которая так волнует Болю-пашу, зависит от успеха его миссии, сознается, что он настоящий Кёроглу и готов отправиться пленником в Стамбул. Кёроглу верят, и события вскоре будут разворачиваться так, что он получит возможность освободиться.

...На старости лет отягченный подвигами Кёроглу закончит свою жизнь тем, что погибнет от рук служителей персидского шаха Аббаса, который, впрочем, сначала стремился его подчинить и сделать его своим верховным командиром.

Читатель заметил аналогии, которые обнаруживаются при рассмотрении этой народной эпопеи Азербайджана и соседних стран и псевдоистории царя Армении Аршака. С одной стороны, это «дело коня», как говорит у Фауста персидский царь, с другой — «дарение коня», расцененное как оскорбление и ставшее причиной ослепления отца Аршака, как и отца Кёроглу.

Тема вождя, который проникает во вражеский лагерь, прибегая к переодеванию, довольно часта в эпосе о Кёроглу. Она фигурирует и в повествовании Фауста, правда, относится к греческому императору. Странная сцена, когда Аршак против своей воли выдает себя в шатре Шапура и его пленяют, построена на той же основе, что и сцена, где Кёроглу, вопреки своей воле, выдает себя в шатре Болю-паши. В обоих случаях мы обнаруживаем смятение в душе принца из вражеского стана, невольную «двойную игру» неосторожного хитреца, а также использование им по совету третьих лиц своего рода ордалии, посредством которой открывается правда.

Как мне кажется, эти аналогии заключают в себе родство между псевдоисторическим повествованием раннего армянского средневековья и песнями и рассказами современных певцов. Родство, но не обязательно преемственность. В самом деле, вполне возможно, что легенды о Кёроглу восходят к истории об Аршаке, но возможно также, что армяне когда-то впервые обогатили биографию Аршака (действительно сына царя, которому персы выкололи глаза), приписав ему черты героя ранее существовавших легенд, а именно «сына слепого». Мы могли бы снова обнаружить здесь придание исторических черт теме о «сыне слепого» подобно тому, что мы находим у Геродота.

В настоящий момент я не вижу ничего, что позволило бы мне остановить выбор на одной из этих двух гипотез. Во всяком случае литературная история цикла

Кёроглу оказывается старше почти на полтора тысячелетия; первая засвидетельствованная версия — армянская. Это подтверждается большой фольклорной значимостью книги Фауста, которого армяне еще со времен античности упрекали не только в недостаточном патриотизме, но и в том, что Фауст смешивал историю и вымысел.

Следует задать последний вопрос: имеется ли родство этих двух самых древних документов? Скифская легенда о «сыновьях слепых» и армянская легенда о «сыне слепого» — независимы ли они или это две обработки (в двух определенных исторических и географических «случаях») одной и той же фольклорной темы? Вопрос не праздный, если вспомнить, что аланы — звено в эволюционной цепи, которое связывает современных осетин с сарматами и скифами античности, — были в контакте с армянами и, как представляется, передали им некоторые из своих легенд и даже темы самых древних эпических песен, которые мы знаем (я имею в виду «Сказ о принцессе Сатиник») <sup>49</sup>. В пользу гипотезы о родстве можно было бы вспомнить, что в скифской легенде, как и в истории с Аршаком, и в эпосе о Кёроглу, ослепление отца или отцов поставлено в связь с коневодством — в Армении ясным и логичным способом, менее правдоподобным у Геродота <sup>50</sup>. Но эта связь может быть и случайной. Если вопрос о родстве должен быть поставлен, позаботимся о его разрешении.

#### Примечания

<sup>1</sup> Миллер В. // Журнал Министерства народного просвещения (далее — ЖМНП). 1885. Май; НСТ (князь Трубецкой недавно объявил, что это его инициалы: Caucasia. 1935. XV. С. 1). Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (земли) // Этнограф. обозрение. 1908. Кн. LXXVIII. № 3. С. 88—92; *Lewis of Menar A. von* // Archiv für Religionswissenschaft (далее — Af RW). 1919. XIII. С. 509—524; *Dumezil G. Legendes sur les Nartes*. P., 1930. P. 192—193. Ср.: *Caillois R.* // Revue de l'Histoire des Religions (RHR). 1937. CXVI. 2—3. P. 184—185.

<sup>2</sup> Майков Л. // ЖМНП. 1882. Февраль. С. 39—40 (отчет о V конгрессе археологов, где обсуждался вопрос «В какой связи находятся кавказские легенды о гигантах, прикованных к скалам, с классическим мифом о Прометее?», и резюме аргументации В. Миллера); Сб. материалов о кавказских горах, XI. 2. С. 179 (Рокапи, имеретинская легенда); XIII. 2. С. 36—37 (Абрскил, абхазская легенда); XVIII. 3. С. 387 (Кежсар, менгрельская легенда); о прикованном Амирани см. еп. 3. Что касается армянских легенд (Артабаз, Шидар, Мерр), см.: *Chalatzianz B.* // Zeitschrift des Vereins für Volkskunde (Berlin). S. 269 сл., 400 сл.

<sup>3</sup> Цит. по: Геродот. История. Л., 1972. С. 187—88.

<sup>4</sup> В своей ценной книге М. Вольф Али не рассматривал гл. 1—4 кн. 4 Геродота (см.: *Wolf Aly M.* *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen*. Gottingen, 1921).

<sup>5</sup> Наоборот, приготовление напитка из молока, описанное Геродотом, конечно, достоверно: найдены более или менее близкие этнографические параллели. Но это вовсе не доказывает исторической точности рассказа, который Геродот преподнес как истину.

<sup>6</sup> Миллер В. Старинные черты в сказаниях и быте осетин // ЖМНП. 1882. Август. С. 191—207.

<sup>7</sup> Дюмезиль Ж. Легенды о нартах, сопровождаемые пятью мифологическими примечаниями // Библиотека Института... Т. XI. Л., 1930. См. прим. 1. С. 151—166 (Геродот. IV. 64 сл.) и прим. 3. С. 178—189. Ср. *L'origine indo-iranienne des Castes* // Journal Asiatique. 1930. CCXVI. P. 109—130. Отдельные положения этого исследования были улучшены Е. Бенвенистом (*Benveniste E.* *Les classes Sociales dans la tradition avestique* // Ibid. CCXXI. P. 117—134; особое внимание обратить на с. 132 сл., где дано объяснение названия классов по Фирдоуси). Совсем недавно М. Р. Бляйхштайнер внес свой вклад в это важное исследование (см.: *Bleichsteiner M. R.* *Rosswelche und Pferderennen im Totenkult der kaukasischen Völker* // Wiener Beiträge zur Kullurgeschichte und Linguistik. 1936. IV. S. 414—496).

<sup>8</sup> *Dumezil G.* Op. cit. P. 54—55; Миллер В. Осетинские этюды. Т. I. Ч. I. М., 1881. С. 26—28 (осетинский текст). С. 27—29 (русский перевод).

<sup>9</sup> *Dumezil G.* Op. cit. P. 55—56; Памятники народного творчества осетин. Нартские народные сказания. Т. I. Владикавказ, 1925. С. 87—89 (помещенный там текст был записан более чем за полвека до публикации).

<sup>10</sup> По-осетински «Soqur wauçij fart».

<sup>11</sup> Что касается техники «выдувания» и психологических эффектов, которые ожидали от этого скифы, то можно сравнить любопытную традицию, которую я записал в 1930 г. в Стамбуле из уст убыха (почти полностью ставшего черкесом), и я должен сказать, довольно хвастливого, когда речь шла о славе его нации: «Среди черкесов Кавказа были люди более умелые, чем хирурги и доктора. Если у кого-нибудь на войне сломана нога или рука, они брали кость собаки, вставляли ее на место поврежденной, скрепляли ее, и человек ходил проворно, как и прежде. А когда кто-либо страдал от «заворота кишков»

(любохо определяемое заболевание, которое, как об этом сообщает мой информатор, было частым явлением на Кавказе по причине жизни в седле, которая там практиковалась), ему вставляли камышинку в задний проход и не успевали сделать вдвухание в тростинку, как кишки наполнялись воздухом и распухивались.

<sup>12</sup> Хаханов А. // Этнограф. обозрение. 1891. Т. X. С. 32—33; Чурсин Г. Ф. // Зап. Кавказского отделения РГО. 1905. Т. XXV. № 2. С. 30—31.

<sup>13</sup> Мосе Хонели. Амирани Дареджиани / Изд. Чичинадзе. М. З. Тифлис, 1897 (с. 1—304 — текст Мосе Хонели, с. 305—372 — современные народные варианты; с. 307—402 — исследование о Мосе Хонели и его творчестве).

<sup>14</sup> K'art'vili literaturis istoria. II (saero mcerloba XI—XVIII s.). Тифлис, 1924. С. 44—63; к библиографии исследований об Амирани, данных на с. 44, № 1, теперь можно добавить: Begiachvili Т. K'art'vili sitqvierebis istoria, saxalxo sitqviereba (История грузинской литературы, народная литература). 1925. Т. 1. С. 34—56; Gorgadze S. C'veni cveli mcerloba, k'resiomatia (Наша древняя литература). Тифлис, 1927. С. 30—42. Многочисленные варианты были опубликованы на русском языке в Сб. материалов о кавказских горах с 1882 по 1904 г.: Т. 2. Вып. 2. С. 158—160; Т. 7. Вып. 2. С. 20—23 (осетины); Т. 10. Вып. 3. С. 6—11 (сваны). С. 47—49; Т. 17. Вып. 2. С. 135—137; Т. 18. Вып. 3. С. 378—380; Т. 21. Вып. 2. С. 91—94; Т. 32. Вып. 2. С. 140—147, 147—157, 157—167; Т. 33. Вып. 3. С. 50—57. Фрагменты поэм встречаются, кроме приложения к указанной книге М. Чичинадзе, в Сб. материалов о кавказских горах. Т. 31. Вып. 2—3. С. 45—46; c'veli Sak'art'velo Т. II 5. С. 119—120; Т. III. Вып. 2. С. 193, 228.

<sup>15</sup> Ср.: Journal Asiatique. 1929. Т. CCXV. С. 246 сл. (по поводу применения талисмана Iahvaag).

<sup>16</sup> Сб. материалов... Т. 10. Вып. 3. С. 6 сл. В сванской песне об Амирани, переведенной на грузинский язык и опубликованной в Сб. материалов... Т. 31. Вып. 3. С. 44—46, на вопрос «Se qmasc'ilo maov visi xar?» Амирани отвечает стихом, помещенным в подзаголовок раздела «Я ученик Иамани...»:

Ты, молодой человек, брат, чей ты?

Я приемный сын (дословно: «ученик») Иамани.

<sup>17</sup> Мосе Хонели. Указ. раб. С. 348—362.

<sup>18</sup> «T'k'ven t'u kargi c'abukebi xart' da kargi c'abukoba ic'it, c' ven-ki nu gykaxavt', mam'i t'k'venis Iamanis t'vals ra daemart'a, is gaiget'!» — Если вы настоящие герои и если вы смыслите в героических делах, не бейте нас, а узнайте, что случилось с глазом вашего отца Иамани!»

<sup>19</sup> Pervelis dakit'xvazed ase niugo: «Iamans qvavili scirda da iman gaup'uca t'vati...»

<sup>20</sup> Iamanis c'ols ut'xres, c'xel-c'xeli xacarpurebi gamoes'xo samivesat'vis... Amiranma da Usibma gamoives ori c'xeli puri, ert'i ert's c'ic'uze miadves Imanis c'ols da meore-meoreze... На эту тему ср.: Legendes sur les Nartes. P. 62, 65, 157.

<sup>21</sup> «Iamans ert'i devi («dav») c' aemtera, begara dagvadva; rodesac' Usibi da Badri dagvebada, movida es devi da ert'art'i an Usibi an Badri it'xova; t'u amat'ver s'eelevit'o, main Iamanis marjvena t'vali minda-o. Iamanma s'vili veyar gaimata, mis magier t'vals mot'xtra ar c'ia da kidevac' misc'a devs-o».

<sup>22</sup> Так в тексте, хотя в действительности должно было быть наоборот: укрепив кудель на ели, дэв крутит в качестве веретена жернов (примеч. ред.).

<sup>23</sup> Амирани не соглашается выйти ни через рот, ни через задний проход, так как не хочет иметь вид ни рвотной массы, ни чего-либо другого.

<sup>24</sup> Amiranma devs Iamanis t'vali most'xova. Devs s'eezara, magram uat'i ver gaubeda; uc' vena saxlis (boç'i) da ut'xra, rom mag svet's i kalop'i dgas kolop's i kolop'i da imas'i-a s' epaxuli Iamanis-t'vali-o. Amiranma молаха t'vali.

<sup>25</sup> Зап. Кавказского отделения РГО. 1897. Т. XIX. Прилож. 2. С. 68—78.

<sup>26</sup> Кекелидзе М. Указ. раб. С. 62.

<sup>27</sup> Они также встречаются, но без какой-либо истории с глазами, во многих грузинских (не сванских) вариантах легенды об Амирани.

<sup>28</sup> См.: Revue de l'histoire des religions. Т. CXI. P. 73—74, в очерке о кавказских и анатолийских лунарных мифах. Герой эпихода из «Книги царей» (у грузин и осетин Ростомиади) Рустам почти столь же популярен, как легендарный Амирани (иногда Амирани назван сыном или родителем Ростамом).

<sup>29</sup> См.: Thompson S. Motif-Index of the Folk-Literature (Folklore Fellows Communications. 106, 107, 108, 109, 116; 1932—1935). Интересующие нас факты помещены под номерами (с «перекрестными ссылками»): D 1505 (магический объект исцеляет слепоту), E 781 (глаза успешно заменены), S 165 (увечье: выдиранье глаз), Q 451.7 (ослепление как наказание). Ср. типы сказаний 533, 590 и 613 по классификации А. Аарне и С. Томсона (с «Anmerkungen» Больте и Поливки у Гримма 89-II. С. 273 сл.; у Гримма 107=II. С. 468 сл.; у Гримма 121-II. С. 1—2).

<sup>30</sup> Fauste de Byzance. III. 20. С. 49 сл. 2-го изд. des Mekhitaristes (Вена, 1889).

<sup>31</sup> Z-ayni s'amanakawci mi er erivar ark'ayin Tiranay, z-orm'e kari zamanayin. Ew ercin gunov c'artuk c'anc'kep; sa li erk'ajut'eamb, aniani ew hoyakar, mec ew bar'c'erkayin k'an z-amenaync'is, ew tesanelov k'an z-ayls gelec'ik, zanazan or hamemat nma ayl oc'gtanet'. Z-orm'e y-ert'aln iwroy despanut'eann senekapetn ark'ayin P'isak ma'neac' z-c'in Varazay, vasn zi barekamac'eal er and nma.

<sup>32</sup> «At'e. tes'e k' acut, orov erkat' s'olac usc'uk', zi z-ac' s'xares' uk' z-ark'ayis Nauc'!»

<sup>33</sup> Здесь сам Тиран восклицает, что его наказание, его «погружение во тьму» является карой за преступление, которое он сам совершил, лишив прежде свою страну «двух докторов, дарящих свет» (ср. ниже текст Мовсеса Хоренаци); в то же время он изменяет название деревни Даларис, которая отныне будет называться Асут («уголь»).

<sup>34</sup> *Fauste de Byzance*. III. 21.

<sup>35</sup> Et'ot z iwr z-banakn z-Satat k'atak 'awn, ew ink'n antreacc iwr ars erkus glxawors, ars imastuns hayastan banak'e'n... ew aysp'e's handerčnok'awk' ink'n isk kaysrn i'š inakanut'ean kerparans, i katambavač arı awrini, mtan'e'r i banakn Parsic' ... Ditec'in k'nneç'in z-č'ap' arin z-noc'a zawrut'iwn zawrac'n.

<sup>36</sup> «Anawgut ê inčew anbatš ac'ê. kurut'eamb, anmar' isk ê kari, unel z-t'agaworut'iwn, bayc' p'oxanak im t'agaworec'i z-Arš ak z-ordi im».

<sup>37</sup> *Faust de Byzance*. IV. 54. P. 169 сл. 2-го изд. в Вене. Это один из текстов, данный в *Meillet A. Altarmenisches Elementarbuch*. 1913. S. 158—164. Ср. на примере этого отрывка тонкие литературные и филологические замечания Р. Л. Марреса в его речи, произнесенной во время церемонии, посвященной памяти А. Мейгетта // *Publications de la bibliotheque armenienne Nubar*. 1937. № 1. P. 46—47.

<sup>38</sup> Y-ayguê ew erekoyn aynp'e's sat p'orčp'orč'eac' z-na, zi ibrew i veray hareal holoyn tan'e'r, xstac'eal ambartawan'e'r, isk i veray bun getnoyn yatakim ew kayr, i zijumn darnayr.

<sup>39</sup> *Fauste de Byzance*. V. 7; *Procopé*. De bello persico. I. 5. Он, по-видимому, использовал греческий текст Фауста. Ср.: *Ammien Marcellin*. Т. XXVII. 12, 3. По поводу того, что Мосе заимствовал у Фауста, см. статьи: *Daybasean Y. // Hand'e's Amsoreay*. 1897, 1898.

<sup>40</sup> Материальные соображения вынуждают нас транскрибировать гаммой «у» греческого алфавита тюркское фрикативное «g».

<sup>41</sup> Koroğlu destanı (эпопея «К»): rivayerlerin tahlil ve mukayesesi; destanın te'sirleri ve intişer sahasi; destanın menseli meselesi; destana ait neşr-olunmamış metinler. 256 с. Istanbul (Evkaf Matvaasi), 1931-6 «Etudes de literature populaire turque» опубликованному проф. Kopruluzade Mehmet Fuat. Хорошая библиография на с. 249—256. За период с 1931 г. досе обогатилось: расширенный вариант (Istanbul) недавно появился в вып. 57 (с. 271—281) и в вып. 58 (с. 326—336) журнала «Ankara» 1937. Ноябрь-декабрь. Я ознакомлен с этим текстом благодаря бесценной эрудиции М.-Г. Берберяна. М. Торосьян сообщил мне, что почти одновременно появился французский перевод этого текста в журнале «Ankara». Я не имел доступа к исследованию о К. *Risa Nour M. // Revue de Turcologie*. Alexandrie, 1937. Т. III. № 1.

<sup>42</sup> *Chodzko A. Specimens of the popular poetry of Persia, as found in the adventures and improvisation of Kuroglou, the bandit minstrel of Northern Persia, translated from the persoturkish dialect*. L., 1842. Из 581 страницы этой книги 344 страницы посвящены истории Кероглу.

<sup>43</sup> Kopruluzade Mehmet Fuat. XVII nci asir sonuna kadar Turk sazşairler (тюркские эды до конца XVII в.). Stamboul, 1930. P. 47; текст в *Halk Bilgisi Mecmuasi (Revue de Folklore)*. 1928. Т. 1. P. 110.

<sup>44</sup> Сб. материалов... 1898. Т. 24. Вып. 2. С. 81—82 (очень искаженная).

<sup>45</sup> *Nika yet-i Koroğlu Sultan*, записан Хасан Мир Баба (Hasan Mir Baba) в Петропавловске (Казанский университет, 1890); резюме у *Pertev Naili*. Op. cit. p. 16—18.

<sup>46</sup> *Ходзько*. Указ. раб. С. 17 сл. Аналогичное начало в «стамбульском варианте» (*Naili P.* Op. cit. P. 19), в «тобольском варианте» (*ibid.* P. 21—22), в азербайджанском варианте Хулофлу (*ibid.* P. 23—24), в «варианте о гла ziz» (*ibid.* P. 31), в варианте, опубликованном в 1857 г. бароном фон Хакстхаузеном (*ibid.* P. 35). Другие объяснения корня kog в некоторых вариантах (*ibid.* P. 30 и 36); иногда имя Koroğlu было деформировано — «сын надгробного камня» в узбекском варианте (*ibid.* P. 16), и, естественно, первоначальная тема исчезла вместе со словом kog.

<sup>47</sup> *Ходзько*. Указ. раб. С. 294 сл. Ср. неизданный фрагмент № 105 Пертева Наили (с. 21) и многие эпизоды новой стамбульской версии.

<sup>48</sup> Тот же самый эпизод, с подобными же куплетами встречается в переводе на восточноармянский язык у Г. Агазяна (*Aghayan Gh. K'ebroğlu, arcasner K'ebroğlu keank'ic'*-№ 45 в собрании *Zamanagagic' madenay ar*. Stamboul, 1924; исходя из собственно армянских народных традиций); Koroğlu здесь армянин-христианин, и он об этом заявляет в тот самый момент, когда он перед Боли-бегом отрицает, что он есть Кероглу: «Я призову в свидетели небеса, землю, Бога, что я бедный армянин, а не Кероглу // Армянин я, армянин, эй // Армянин я, настоящий армянин!»

<sup>49</sup> *Revue des Etudes Armeniennes*. 1929. IX. P. 41—53. Воспроизведено: *Dumézil G. Legendes sur les Nartes*. P. 167—178.

<sup>50</sup> *Геродот*. История. IV. 1—3.

Перевод Л. В. Покровской

## Legends about the «sons of blinds» in Caucasus and Cis-Caucasus

A translation of the article of the famous French ethnologist G. Dumézil «Les legendes de „Fils l'aveugler“ au Caucase et autor du Caucase» (*Revue de l'Histoire des Religions*. 1938. CXVII. № 1. Janvier-fevrier. Pp. 50—74).