

И. В. СТЕБЛЕВА

Очерки турецкой мифологии



Российская академия наук
Институт востоковедения

И.В.СТЕБЛЕВА

Очерки турецкой мифологии

*По материалам
волшебной сказки*



Москва

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН

2002

УДК 821.51.0
ББК 82.3(3=Тур)
С79

Редактор издательства
Л.С.Ефимова

Стеблева И.В.

- С79 Очерки турецкой мифологии : По материалам волшебной сказки / И.В. Стеблева. — М. : Вост. лит., 2002. — 102 с. — ISBN 5-02-018310-5 (в обл.).

В книге на основе изучения текстов волшебных сказок, записанных в XX в. в азиатской и европейской частях Турции, а также среди турецкого населения Болгарии, показано функционирование в современном мире традиционных для мусульманского Востока и специфических турецких мифологических персонажей. Дана подробная характеристика и показан генезис каждого встретившегося в текстах мифологического образа, исследована проблема сохранения и утраты универсальных мифологем в современных волшебных сказках, уделено большое внимание выявлению мифологических параллелей.

ББК 82.3(3=Тур)

ТП-2003-1-237
ISBN 5-02-018310-5

© И.В.Стеблева, 2002
© Российская академия наук
Издательская фирма
«Восточная литература», 2002

*Посвящаю памяти
Сергея Сергеевича
Цельника*

Предисловие

Предлагаемые вниманию читателей очерки турецкой мифологии написаны в результате анализа турецких волшебных сказок, собранных на территории Турции (в ее европейской и азиатской частях) известным турецким фольклористом Пертевом Наили Боратавом, который записывал сказки вместе со своими многочисленными помощниками начиная с конца 20-х и по 60-е годы XX столетия, а также сказок, собранных венгерским тюркологом Дьюлой Неметом среди турецкого населения г. Видина на северо-западе Болгарии. П.Н.Боратав с помощниками записали большое количество сказок, часть которых он опубликовал на турецком¹, французском² и немецком³ языках. Д.Немет записывал тексты сказок на видинском диалекте турецкого языка в 30-е годы, но изданы они были им лишь в 1965 г. в книге, посвященной языку, фольклору и религии видинских турок. Записанные Д.Неметом тексты составили два раздела: «Сказки» (Märchen) и «Рассказы» (Erzählungen). Последний раздел по существу также содержит сказки, в том числе одну волшебную, но от текстов первого раздела (собственно сказки) их отличает более выраженный назидательный характер⁴.

Большинство сюжетов и мотивов сказок видинских турок совпадает (иногда с некоторыми вариациями) с сюжетами и мотивами сказок, собранных П.Н.Боратавом и его помощниками. Сказки же, изданные Боратавом, во многом представляют собой языковые варианты сказок, известных по публикациям Игнаца Куноша в конце XIX — начале XX в.⁵

После выхода в свет перевода на русский язык туркменских сказок, опубликованных мною в 1969 г.⁶, я послала экземпляр книги П.Н.Боратаву, который в это время жил и работал в Париже. В ответ он прислал мне свои издания турецких сказок и попросил перевести их на русский язык. Хотя прошло немало времени, но пожелание Боратава мною было все-таки выполнено: турецкие сказки из собрания П.Н.Боратава и сказки, опубликованные Д.Неметом, вышли из печати на русском языке в 1986 г.⁷

¹ Boratav P.N. Zaman zaman içinde; on же. Az gittik uz gittik.

² Boratav P.N. Contes turcs.

³ Türkische Volksmärchen.

⁴ Németh J. Die Türken von Vidin, с. 121–256.

⁵ Сказки из собрания И.Куноша издавались на русском языке в кн.: Турецкие народные сказки.

⁶ Проданный сон.

⁷ Турецкие сказки.

Занимаясь переводом турецких сказок на русский язык, я сразу обратила внимание на некоторые особенности их волшебного мира. Турецкие сказки отличались от туркменских, которые я переводила ранее, и от азербайджанских, т.е. от сказок близкородственных народов. Возникали вопросы: почему эти сказки так различаются, что влияет на их особенности и в чем они заключаются? В.Я.Пропп в свое время обосновал положение о том, что сказки являются источником для изучения явлений культуры, законсервировавшихся в их текстах в качестве реликтов⁸. Поэтому было интересно проследить, каков культурный контекст турецких сказок. Прошло немало лет, прежде чем удалось посвятить решению этих вопросов специальное время.

Переводить народные сказки очень приятно потому, что в них всегда добро побеждает зло, бедные, угнетенные, простодушные герои в финале сказок обретают свое счастье, прекрасные юноши женятся на прекрасных девушках, сиротки выходят замуж за шахзаде и падишахов. Турецкие сказки в этом движении от плохого к хорошему похожи на сказки других народов мира. Однако в изданных мною на русском языке турецких текстах была важная отличительная черта — они представляли собой *современные* турецкие сказки, собранные в середине XX в. Они несли печать восприятия жизни современным человеком. Хотя сюжеты и мотивы ряда сказок из собрания Боратава повторяют сюжеты и мотивы сказок, изданных И.Куношем, многочисленные детали, манера изложения, выбор определенных мотивов показывают, что люди, рассказавшие эти сказки, являются людьми нашего времени, с современными представлениями о жизни.

Модернизация сказок выразилась в насыщении их текстов реалиями современной действительности. Так, употребляются понятия: фабрика («Дели-Гюджюк»); батальон солдат («Мехмед-разбойник»); дивизия, полковник, казарма («Дочь Короля-падишаха»); чтобы вызвать слугу, падишах звонит в колокольчик («Аху-Мелек») или нажимает на кнопку звонка («Дочь Короля-падишаха»); употребляются сравнения типа «быстрее одной сигаретной затяжки...» («Дочь Короля-падишаха») и др. Образ мыслей, культура и психология современного человека отразились и в стилистике сказок. Здесь прежде всего следует отметить появление авторского лица рассказчика или рассказчицы, с полной очевидностью можно констатировать присутствие личностного начала в изложении сказок. Хотя турецкие волшебные сказки строятся на основе общих и универсальных для сказочного эпоса законов композиции, приближает их к нашему времени не только вкрапление современных реалий, но и появление оценочных категорий, показывающих индивидуальность сказителей. Точно такой же

⁸ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки.

печать авторской индивидуальности отмечены сказки, рассказанные Д.Немету в г. Видине.

Если сравнить тексты некоторых сказок, записанных в конце XIX в. И.Куношем, с теми, что собрал П.Н.Боратав, то легко обнаружить заметное олитературивание текстов: в вариантах Боратава видна тенденция придать сказке более литературный вид за счет удаления грубости изложения, натуралистических деталей, свойственных текстам XIX в., излишней примитивности — все это создает впечатление, что сказки записаны от более культурных людей, испытывающих влияние средств массовой информации и связанных ими в единое человеческое сообщество.

Именно налет современности делает эти сказки особенно интересными при рассмотрении вопроса о том, каковы же в них мифологические персонажи, сохранились или утрачены универсальные мифологемы, каков контекст возникновения и бытования религиозно-мифологических представлений современных турок, нашедших отражение в их волшебных сказках. Привлечение для сравнения текстов сказок турецкого населения г. Видина (Болгария) дает дополнительный материал в плане изучения культурных влияний и взаимодействия религиозно-мифологических систем.

Прежде чем перейти к анализу мифологических представлений, получивших отражение в турецких волшебных сказках, представляется необходимым охарактеризовать вкратце волшебную сказку как жанр, ибо все мифологические персонажи, о которых пойдет речь дальше, рассматриваются мною как *действующие лица*, активно участвующие в событиях сказки. Такой подход — анализ характеристик мифологических персонажей с точки зрения их отношения к главным героям сказок — позволяет наиболее полно определить особенности функционирования известных и специфически турецких мифологических персонажей, а также параметры отношения к ним сказителей в современную эпоху. Следовательно, все мифологические образы и персонажи рассматриваются как важные структурные элементы текстов сказок.

Итак, сюжеты турецких волшебных сказок разворачиваются по универсальной, предложенной В.Я.Проппом модели волшебной сказки — от «недостачи» к ее «ликвидации» через преодоление разных препятствий⁹. Цепь событий обычно завершается исполнением желаний главных героев или героинь.

Положительными героями сказок являются младший сын падишаха — шахзаде, или сын бея — правителя, крупного феодала, или сын бедных родителей, часто сын бедной матери, сирота. Как было уже

⁹ Пропп В.Я. Морфология сказки.

отмечено П.Н.Боратавом, многие сказки посвящены приключениям женских персонажей: младшей дочери падишаха, дочерей бедных людей — дровосека, садовника, вязальщика метел, дочери одинокой матери, сироты. П.Н.Боратав объясняет это тем, что рассказывание сказок как отдельный вид сказительского искусства сформировался в Турции преимущественно в женской среде и особое внимание слушательниц сказок привлекали именно женские судьбы¹⁰. В финале сказок особенно вознаграждены бывают героини, проявившие терпение и покорность, что считается главной добродетелью мусульманской женщины. Однако в целом ряде сказок изображены смелые, предприимчивые героини, которые умеют постоять за себя даже лучше мужчин.

Отрицательными персонажами являются: часто падишах, старшие, завистливые сестры, мачеха, свекровь, старуха-повитуха.

Функцию помощников героев в достижении своих целей выполняют сверхъестественные существа, традиционные для сказочного эпоса Ближнего и Среднего Востока. Это демонические персонажи: *дэв*, *пери*, *аран* (чернокожий *джинн*), *джады* (ведьма); средоточие святых сил — *дервиш*; животные, которые тоже являются сверхъестественными существами. Герои и героини могут вступать в любовную связь со сверхъестественными персонажами, которые начинают им помогать (мотивы чудесной жены или жениха, мужа).

Функцию противников главных героев, мешающих им в достижении своих целей, выполняют кроме указанных выше отрицательных персонажей демонические существа: *дэв*, *пери*, *аран*, *шайтан*, *дракон* и собственно турецкий персонаж *Дед-Садовник*.

Обо всех этих персонажах и особенностях их функционирования в современной турецкой волшебной сказке подробно сказано ниже. При этом я ссылаюсь на конкретные тексты сказок по своему изданию с указанием их названий для тех, кто захочет сам удостовериться в правомерности моих наблюдений. Иногда, чтобы был понятен ход дальнейших рассуждений, некоторые сюжеты сказок приводятся в сжатом виде, в других случаях для большей наглядности даны цитаты — выдержки из сказок. Следовательно, читатель может легко убедиться в том, что все определения специфики мифологических образов и персонажей вытекают из текстов сказок, а не привнесены из каких-либо других источников.

Разумеется, привязка к конкретным текстам не исключает привлечения (для идентификации персонажей, выяснения их происхождения и особенностей их функционирования в интересующих нас текстах) самого широкого спектра религиозно-мифологических представлений разных народов. Удалось ли мне, как героям этих сказок, достичь своих целей, предоставляю судить читателям.

¹⁰ Türkische Volksmärchen, с. 335.

Мифологические персонажи
с двойной функцией:
помощника и противника главного героя
турецкой волшебной сказки

Как уже было сказано в предисловии к данной работе, развертывание сюжета в турецкой волшебной сказке осуществляется по универсальной модели, характерной для этого жанра сказочного эпоса, — от недостачи к ее ликвидации путем борьбы с различными трудностями и проявлениями зла. Олицетворением злых сил в сказках являются отрицательные персонажи — люди и сверхъестественные существа. И те и другие выполняют функцию противника главного героя сказки, с которым ему приходится бороться, чтобы достичь благополучия. В настоящей главе нас интересуют только сверхъестественные, демонические персонажи, которые мешают главному герою в осуществлении своих целей, т.е. имеют функцию противников, что более соответствует их природе, но иногда они выступают и в роли помощников. При этом в каждом таком персонаже наблюдается разное соотношение добра и зла, что, безусловно, определяется их генетическими корнями и степенью концентрации в них злого начала. Это мифологические персонажи: *дэв* (в том числе старуха-*дэв* и женщина-*дэв*), *аран* (чернокожий *джинн*) и *пери*.

1. ДЭВ

Если принимать во внимание только тексты турецких волшебных сказок, то оказывается, что *дэв* — это полуантропоморфное существо, скорее человеческого, чем звериного облика, очень большого, даже огромного роста, неповоротливое и глуповатое: его легко обмануть и перехитрить. Он обитает преимущественно в горах, в дикой, пустынной местности, живет в хижине или в доме, может иметь жену и детей. Его жена ведет хозяйство, как человек. *Дэвы* прожорливы, всегда готовы съесть человека, но стоит герою или героине назвать *дэва* «батюшкой» или, тихо подкравшись сзади, пососать у женщины-*дэва* молоко из груди, такой длинной, что она закидывается ей за спину, как они становят-

ся их приемными детьми и дэвы не только не могут причинить героям сказки зла, но даже преобразуются в их помощников.

Дэв (див) представляет собой персонаж иранской мифологии и фольклора, откуда он пришел в мифологию тюркских народов и в тюркские сказки Малой, Средней Азии, Закавказья и Поволжья, т.е. в фольклор исламизированных тюркских народов, имевших тесные контакты с иранскими народами. Поскольку дэв — иранский персонаж, представляется полезным рассмотреть, как он характеризуется в иранских мифологии и фольклоре.

В иранской мифологии дэвы — злые духи. Представление о них восходит к эпохе индоиранской и индоевропейской общности. В древнеиндийской мифологии *дэва* — это божество. Предполагается, что в одной из областей Ирана в древности дэвы тоже почитались как боги. В дальнейшем зороастризм низвел их в ранг демонов. Считается также, что дэвов бесчисленное множество, и их образы слабо индивидуализированы. Согласно «Шах-наме» Фирдоуси, все легендарные иранские правители и богатыри были дэвоборцами.

В таджикском фольклоре дэвы — это великаны, покрытые шерстью, с острыми когтями на руках и ногах. Они живут в своих логовищах в диких, пустынных местностях или внутри гор, в недрах земли, на дне озер. Дэвы стерегут сокровища земли, драгоценные металлы и камни, славятся ювелирным искусством. Они ненавидят людей, убивают их и пожирают. Вместе с тем у таджиков существует поверье о том, что дэвы могут помогать и покровительствовать человеку¹. В издании сказок Систана (провинция Ирана) находим похожую характеристику данного персонажа: «Див — мифическое существо, волосатый гигант, великан-людоед, обычно злой и враждебный людям, но иногда помогающий героям сказок»².

Наиболее полная характеристика дэва (дива) представлена на основании иранского фольклорного материала: «Див — демон, бес, дух, чаще злой, но может быть и добрым и выступать в роли помощника героя в фольклорных произведениях. Изображался обычно в виде обросшего шерстью рогатого чудища, с когтями на руках, коленях и ногах. В Иране с дивами связано много поверий и легенд. По некоторым из них, дивы гораздо крупнее людей, имеют рога, копыта, хвост и покрыты пятнистой кожей; у них большой нос, выпуклый лоб и глубоко посаженные огромные круглые глаза; они могут раздувать свое тело и свободно перемещаться по воздуху. По другим поверьям, дивы — это сильные дикие люди, которые в древние времена сражались со зверьми в густых лесах Северного Ирана и, убив зверей, облачались в их шку-

¹ Брагинский И.С. Дэвы. — Мифы народов мира, т. I, с. 417.

² Сказки и легенды Систана, с. 262.

ры. По народным представлениям, некоторые дивы обитают за горой Каф (мифическая гора или цепь гор, которая, по кораническому преданию, окружает плоскую землю и, согласно мусульманской традиции, находится у границ обитаемого мира; иногда отождествлялась с Кавказом. — И.С.), тогда как другие живут среди людей, в заброшенных банях, горах и пустынях»³.

Если обратиться к тюркоязычному ареалу, то ближе всего к вышеприведенному описанию образа дэва будет характеристика, данная ему Узбекско-русским словарем: «...демоническое существо в облике исполина с рогами...»⁴. Показательно также, что такой сведущий тюрколог, как Н.К.Дмитриев, в своем комментарии к изданию турецких сказок, объясняя, что такое дэв, останавливает свое внимание прежде всего на его огромном росте, но не указывает, что это — дух⁵. Тем не менее в большинстве изданий тюркских сказок, например азербайджанских или ногайских, сказано, что дэв — это злой дух, бес, демон, но также великан, гигант.

В сравнении со сказанным интересно привести сведения об этом мифологическом персонаже, данные в материалах В.А.Гордлевского в его известной работе по османской демонологии. В частности, он писал о женских образах дэва: они «безобразные, с грудями, перекинутыми через плечи... герой знает, как с ними обходиться. Он сосет молоко из их груди, и таким символическим образом между ними устанавливается родство: дэв-женщина волей-неволей должна уже помогать своему названному сыну»⁶. Один из информаторов В.А.Гордлевского рассказал ему о старухе-дэве (*дэв-карысы*): «...дэв — страшилище: она больше верблюда, а глаз у нее один, да и тот на голове; питается она человеческим мясом. Раз дэв заманила в дом юношу и уложила его спать. Однако юноша знал хитрости дэв. Смотрит он, а дэв взяла и сунула железные прутья в огонь, чтобы, накалив их, проткнуть ему потом глаза и живот. Как только дэв закрыла свой глаз и заснула, юноша взял прутья и один из них сунул ей в глаз, а другой — в живот. Так и избавился от нее»⁷.

Дэвы могут быть о семи головах, о чем свидетельствуют фольклор и тюркских, и иранских народов, например, семиголовый дэв участвует в событиях азербайджанской сказки («Царевич Газанфар», см. об этом подробно в гл. VII), в турецкой сказке из г. Видина фигурирует старуха-дэв с семью головами («Эврем-бей»). Таджикско-русский словарь дает сочетание слов: *деви хафтсар* — семиголовый дэв⁸. Согласно народ-

³ Плутовка из Багдада, с. 545.

⁴ Узбекско-русский словарь, с. 124.

⁵ Турецкие народные сказки, с. 450.

⁶ Гордлевский В.А. Из османской демонологии, с. 300–301.

⁷ Там же, с. 320–321.

⁸ Таджикско-русский словарь, с. 125.

ным представлениям таджиков, дэвы могут быть не только семиголовые, но и семидесятиголовые, семидесятиротые и семидесятигрудые, а также полосатые⁹.

Таким образом, внешние характеристики дэва весьма разнообразны, совпадающим является его огромный рост, полуантропоморфный облик, его кровожадность и при этом какое-то простодушие, даже глуповатость, что не слишком сочетается с представлением о злом духе, демоне. Будучи заимствован из иранской мифологии, дэв в тюркских сказках подвергся и другим влияниям. Легко заметить, что в рассказе о старухе-дэве, которой юноша выколол раскаленным железным прутом ее единственный глаз на голове, повторяется история ослепления циклопа Полифема Одиссеем из греческой мифологии. Некоторые характеристики циклопов и дэвов явно совпадают, циклопы (киклопы) — сыновья Урана и Геи, великаны с одним глазом посередине лба, мощные и дикие, принадлежат к древнейшему поколению богов¹⁰, так же как древнеиранские дэвы. Кстати, киклопы означает «круглоглазые», что тоже роднит их с иранскими дэвами.

В рассматриваемых здесь турецких волшебных сказках дэвы фигурируют скорее как потенциальная угроза для героев, чем реальная, и герои сказок не слишком их боятся. Так, в одной из сказок девушка-героиня, завидя дэва, не только не бросилась наутек, спасаясь от него, а, наоборот, кинулась ему на шею, поцеловала ему руки, назвала его «батюшкой». Дэв стал ее приемным отцом и помог героине достичь благополучия («Батюшка-дэв»). В другой сказке падишах дэвов женится на старшей сестре героя сказки — шахзаде (мотив чудесного мужа), дает ему полезные советы и даже учит заклинанию, с помощью которого можно самому превратиться в дэва («Султанша с золотыми шариками»).

Еще более благосклонны к героям сказок женщины-дэвы, ибо герои и героини прибегают к известному приему: сосут молоко из закинутых за плечи длинных грудей женщин-дэвов и становятся их приемными детьми. С этого момента женщина-дэв начинает помогать героям и даже оберегать от своего родного сына — дэва. В этих мотивах могут быть варианты.

Так, в одной из сказок героиня-девочка в поисках огня зашла в какой-то дом, из трубы которого шел дым, и увидела огромную старуху-дэва. Девочка испугалась, но произнесла: «Здравствуй, тетушка», на что старуха-дэв ей ответила: «Если бы ты не сказала мне „здравствуй“, я бы съела твое мясо до косточек, выпила бы твою кровь по ложке». Здесь приветствие старухе-дэву оказалось достаточным, чтобы она выполнила просьбу девочки и дала ей огня. Злокозность и вероломст-

⁹ Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманства, с. 39.

¹⁰ Тахо-Годи А.А. Киклопы. — Мифы народов мира, т. I, с. 648–649.

во старухи-дэва проявилось в том, что она горящий уголь положила сверху золы, а зола была насыпана в решето. По следу просыпавшейся золы дом девочки и ее семерых братьев нашел дэв — сын старухи, но победить их ему не удалось, поскольку те оказались хитрее и отрубили дэву голову, устроив ему западню («Семеро братьев»).

Победить дэвов и заставить их действовать с пользой для себя можно, не только став их названными детьми, но и с помощью разных хитростей, главное — не терять присутствие духа. Примером сказанному может служить история об одном находчивом человеке, который, будучи выгнанным женой из дому, забрел в дом к сорока дэвам. Человек не растерялся. Воспользовавшись отсутствием дэвов, он написал на своей палке стишок (в качестве «визитной карточки»): «Меня зовут Уста Назаром. / Я сорок бью одним ударом. / А кто останется живым, / Тому разгуливать хромым» — и лег спать на кровать дэва, а палку поставил рядом. Дэвы вернулись домой, прочитали стишок и испугались.

Далее следует рассказ о том, как дэвы пытались избавиться от Уста Назара, верили всему, что он им говорил, например, на вопрос о том, какой ветер занес Уста Назара к ним в дом, тот ответил: «Я боролся с силачами московского короля. Одного силача подбросил в воздух, а он до сих пор так и не упал обратно на землю. Уже шесть месяцев его ищу. Путь привел меня сюда». Как ни старались дэвы убить героя сказки, тот всякий раз побеждал их хитростью. Наконец дэвы попросили Уста Назара покинуть их и вернуться к себе домой: «Эй, Уста Назар, не пойдешь ли ты к себе домой? И московский силач, может быть, уже упал на землю...» Уста Назар согласился. Дэвы дали ему огромную переметную суму с золотом, которую один из них взвалил себе на спину, и они отправились в путь. По дороге им встретился *шайтан* (черт, бес, одно из имен дьявола, близкое библейскому термину «сатана»), который стал высмеивать дэва за то, что тот подчинился Уста Назару. Дэв принялся спорить с шайтаном, перечисляя «подвиги» Уста Назара, но тот ему не верил. Все трое продолжали путь к дому Уста Назара, причем шайтан шел впереди всех. Чтобы выпутаться из трудного положения, Уста Назар, подойдя к своему дому, закричал: «Посмотри, жена, шайтан — молодец, сдержал свое слово и ведет ко мне дэва, которого обещал! Подымайся, достань мой топор, я тут же отрублю дэву голову...» Дэв разозлился, поверив в обман шайтана, набросился на него и убил. Так Уста Назар спасся от обоих и разбогател («Уста Назар»).

Нужно отметить, что участие в этой сказке шайтана является единственным случаем упоминания данного мифологического персонажа в рассматриваемых нами турецких волшебных сказках. Показательно, что дэв могущественнее шайтана, так как легко расправился с ним, но их обоих победил человек, — зло в турецких сказках не является фатальным, с ним можно бороться и побеждать.

2. АРАП (ЧЕРНОКОЖИЙ ДЖИНН)

Другим персонажем, выполняющим двойную функцию: помощника и противника главного героя в турецких сказках, является арап — чернокожий джинн. Этот персонаж появляется в сюжете сказки в том случае, если кто-нибудь из ее героев произнесет «Ох!», т.е. как бы пожалуется. Из текстов сказок вытекает, что это — имя арапа («Ослиная голова», «Бей, моя дубинка», «Дочь дровосека»). По поводу имени арапа П.Н.Боратав привел турецкую поговорку: «Не говори „Ох!“, а скажи „Аллах!“», пояснив, что по некоторым народным представлениям «Ох» — имя дьявола, которое не следует произносить¹¹.

Арап — фольклорный персонаж, в котором злое начало проявляется сильнее, чем в дэве. Арап обладает волшебными предметами и может ими наградить героя сказки. Иногда он и сам появляется из волшебных предметов, достаточно лизнуть чудесный перстень или ударить волшебной плеткой по волшебной бараньей шкуре («Падишах и три девушки»). В других сказках арап появляется из тыквы или кувшина и выполняет приказания героев, власть которых над ним предопределяется обладанием этими чудесными предметами («Дочь Короля-падишаха»). В одной из сказок арап, появившись при возгласе героя «Ох!», дарит ему волшебные предметы: ларец с любимыми яствами, появляющимися, если ларец откроешь, дубинку, по приказу она колотит всех подряд, и осла, у которого из-под хвоста сыплются золотые монеты («Бей, моя дубинка»).

Арапа нельзя перехитрить, как дэва. Чтобы его победить, нужно получить над ним волшебную власть, например добыть палку, превращающую любое существо во что захочешь («Дед-Садовник»), или иметь особый жасминовый прут и бить им черного арапа до тех пор, пока он не побелеет и не станет выполнять пожелания героя («Чан-Кушу, Чор-Кушу»). Иногда арап может вознаградить героя сказки за послушание, терпение и приветливый характер («Дядька-арап»). Арап может встретиться или появиться где угодно. В одной из сказок, например, герой встречает арапа, спустившись в глубокий колодец («Мехмед-лежебока»).

Внешний вид арапа устрашающий: он черный, огромный, безобразный, «одна губа у него на земле, другая — на небе» («Дядька-арап», «Мехмед-лежебока»). Несмотря на свою отталкивающую внешность, арап пользуется успехом у женщин, которые изменяют с ним своим мужьям: не только простым смертным — падишахам («Два несчастливых падишаха», «Дед-Садовник»), но и мужьям, наделенным магической силой («Бенли-Бахри»). При этом арап обращается с жен-

¹¹ Türkische Volksmärchen, примеч. к сказке № 13.

щинами очень грубо, жестоко, они же по собственной воле терпят это, пока в подобные ситуации не вмешиваются герои сказок.

Арап по своей природе — джинн и попал в тюркский фольклор из арабского мира. Согласно мусульманской традиции, джинны созданы Аллахом из огня и представляют собой воздушные или огненные тела, невидимые, но по желанию принимающие любую форму. Они обладают разумом и могут выполнять разные приказания. Существование джиннов признается ортодоксальным исламом. Джинны бывают добрыми и злыми. Некоторые джинны являются правочерными мусульманами, это — добрые духи, к которым можно обратиться за помощью. Но чаще всего джинны — злые и вредят человеку. Считается, что джинны существовали в арабском фольклоре еще в доисламские времена как духи, обитающие в пустыне¹². По мнению В.А.Гордлевского, джинны в турецкой мифологии — представители злого начала. Их любимое местопребывание — забытые дома, развалины крепостей, оставшихся от эпохи гнузцев, а также леса и горы¹³.

Обращает на себя внимание то, что в анализируемых турецких сказках термин «джинн» в качестве обозначения самостоятельного персонажа не встречается. Слово «джинн» используется только в вопросе-клише, обращенном к незнакомому существу в человеческом облике: «Кто ты: джинн или еще какой-нибудь дух?» или «Кто ты: джинн или другой какой дух?» («Семеро братьев», «Султанша с золотыми шариками»). В первом примере вопрос обращен к девочке — героине сказки, на что она отвечала: «Я не джинн и не дух, я раб Аллаха, создавшего и тебя и меня». Во втором примере такой вопрос был обращен к герою — прекрасному юноше, который ответил похоже: «Я не джинн и не другой дух, я — человек, как и ты». Из примеров следует, что вопросы и ответы, использующие понятие «джинн», имеют стереотипную форму, кочующую из сказки в сказку, а сам персонаж потерял персонафикацию. Иными словами, в турецких волшебных сказках джинн воспринимается действительно только как дух, а арап фигурирует и активно действует исключительно в человеческом обличье.

3. ПЕРИ

Еще более злокозненным персонажем является пери, представление о которой, так же как и о дзве, заимствовано из иранской мифологии и фольклора. Пери (пари) — злые духи женского пола, известные еще в

¹² Плутровка из Багдада, с. 547; *Пиотровский М.Б.* Джинны. — Мифы народов мира, т. I, с. 374; *он же.* Джинны. — Ислам, с. 66.

¹³ *Гордлевский В.А.* Из османской демонологии, с. 301, 303, 316–320.

домусульманские времена из древнеиранского памятника Авеста, где они назывались «паирика» («парика»). Хотя пери — незримые духи, они могут принимать антропоморфный облик преимущественно женского пола, и тогда пери становятся необыкновенно красивыми девушками. Однако пери могут быть и мужского пола¹⁴. Превращение древнеиранских злокозненных существ женского пола в прекрасных девушек в фольклоре и мифологии Ближнего и Среднего Востока, Малой и Средней Азии произошло не без влияния классической поэзии, где пери с течением веков стала символом красоты¹⁵.

В турецких волшебных сказках пери большей частью — прекрасные девушки, мужские персонажи встречаются значительно реже, например когда надо указать, что эта пери является дочерью падишаха пери; в одной из сказок участвует брат пери («Пастушок и голубка»). Особенностью этого мифологического персонажа является его обычное превращение в птиц и обязательно в голубок (горлинок) и голубей. Пери связаны с водой: они собираются возле водоемов в виде птиц или в облике красивых купающихся девушек. Считается, что пери — это злые и добрые духи, но доброта их определяется тем, что они стремятся вступить с человеком в любовную связь и, когда это им удастся, начинают помогать человеку бороться с враждебными силами (мотив чудесной жены). Однако не сам человек избирает пери в жены, а она похищает его, и нужно приложить немало усилий, чтобы от нее освободиться и жениться в конце концов на обыкновенной девушке. Пери также похищают девушек и молодых женщин, часто невест главных героев. Исходя из материала турецких волшебных сказок, можно заключить, что пери-красавицы весьма опасные существа. А в народе считается, что человек, находящийся под властью пери, впадает в безумие. Возможно, это представление имеет и суфийскую подоплеку, ибо безумная одержимость красотой и совершенством Божественной Возлюбленной приближает суфия, взыскающего Высшей Истины, к его божеству — Абсолюту.

Связь пери с водой в турецких сказках подтверждается неоднократно. Так, в одной из сказок говорится о том, что из реки вытащили за косу прекрасную девушку, в дальнейшем оказалось, что это пери, и она уничтожила всех других жен шахзаде («Дочь плотника»). В другой сказке: только пастух вырыл водоем, чтобы поить скот, как тут же к водоему прилетели голуби. Пастух взял одну голубку домой, она сбросила свое птичье одеяние и превратилась в девушку. Став женой пастуха, она помогла ему выполнить ряд трудных заданий падишаха и разбо-

¹⁴ Бертельс А.Е. Пери; Литвинский Б.А., Басилов В.Н. Пари. — Мифы народов мира, т. II, с. 286–287.

¹⁵ Историю переосмысления понятия см.: Бертельс А.Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV вв.

гатеть («Пастушок и голубка»). В следующей сказке в событиях участвует сорок одна голубка, которые каждый вечер собирались у пруда, ныряли в воду и превращались в красавиц. Затем эти красавицы принимались мучить героиню, уличать ее во лжи и избивать палкой, испытывая ее терпение. Когда пери были готовы уже совсем убить девушку — героиню сказки, появился загадочный персонаж Падишах-Молния, спас девушку от пери, женился на ней и отдал ей всех пери в услужение как невольниц («Падишах-Молния»). Здесь интересно то, что, хотя пери появляются у воды (тем самым реализуется их связь с водной стихией), они находятся на службе у Падишаха-Молнии, что свидетельствует об их связи с небесной сферой, а может быть, и с огнем.

Связь пери с небом подтверждается и словами пери из другой сказки о том, что она является дочерью отца-месяца и матери-солнца («Дочь плотника»).

Именно возле пруда обнаружила следующая героиня сказки своего суженого, который лежал на кровати (у пруда!) рядом с другой женщиной, оказавшейся дочерью падишаха пери («Дядька-арап»).

Иногда слово «пери» даже не употребляется, однако понятно, что речь идет именно об этом мифологическом персонаже. Так, в одной из сказок говорится, что прилетела голубка, окунулась в бассейн, который находился посреди комнаты подземного дворца, и превратилась в прекрасную девушку. Она была дочерью падишаха птиц и захватила юношу — героя сказки в плен («Ослиная голова»).

В редких случаях пери оказывают помощь героям, не будучи в роли чудесной жены, и тогда они действуют по чьему-нибудь приказанию: падишах пери, обрадовавшись, что его сын, который подавился костью, от нее избавился, приказал выполнить все пожелания того, кто помог это сделать. Поэтому пери наделили старушку, невольно спасшую сына падишаха пери от кости, красотой и молодостью, которыми обладали сами («Дочка моя, чью руку даже лепесток фиалки поранит...»). Связь пери с голубями настолько, по-видимому, привычна, что в тексте без всяких пояснений этой связи может быть рассказано о том, что посреди ночи прилетели две голубки, подхватили спящую героиню сказки и перенесли в дом ее суженого — сына бея («Отец шести дочерей»).

Пери могут похитить ребенка еще в детстве, как это было в одной из сказок: пери похитили мальчика прямо из постели его матери, приготовленной для празднования седьмого дня рождения ребенка. Он рос у пери и превращался в прекрасного юношу, либо окунувшись в золотой таз, либо просто сбросив с себя птичье одеяние («Шахзаде Хюсю-Юсуф»). В детстве был похищен пери и другой герой сказки, который прилетал в дом своего отца-падишаха голубем («Эврем-бей»). Однако эти мужские персонажи не являлись пери, а только находились в их власти, избавиться от которой им было нелегко.

Сочетание святых и демонических сил в дервише

Выше было сказано, что демонические персонажи — дэв, арап и пери в турецких волшебных сказках выполняют не только функцию противников главного героя, что соответствует их демонической природе, но также функцию помощников. *Дервиши* в турецких волшебных сказках является только помощником, концентрируя вокруг себя добро и святые силы. Однако, как мы покажем ниже, ряд характеристик этого персонажа вводит его в ранг сверхъестественных существ, имеющих связь с миром демонов.

Дервиш в обычном понимании этого термина — мусульманский странствующий монах, давший обет бедности, живущий на подаяние, человек, отказавшийся от всех мирских благ. Дервиши объединялись в ордены, или братства, которые по уставу отличались друг от друга, но всегда были связаны с суфизмом — религиозно-философским учением, распространенным на мусульманском Востоке. В народе считалось, что дервиши умеют колдовать, а в переносном значении слово дервиш обозначало даже «нищий, бродяга».

Необходимо подчеркнуть, что дервиш в турецких сказках — это человек исключительной святости, служитель Аллаха, отшельник, отказавшийся от земных благ. Вместе с тем он обладает магической силой, может распоряжаться волшебными предметами, как колдун. В текстах турецких волшебных сказок он обозначается словами *derviş* и *derviş baba*, где *baba* означает «отец», «родитель», в переносном значении — «благодетель»; это слово может употребляться также при почтительном упоминании или обращении к человеку старшему по возрасту. Поэтому при переводе турецких сказок на русский язык *derviş baba*, согласно общему контексту той или иной сказки, передается как «старик-дервиш», «отец-дервиш», «бабушка-дервиш».

Вместе с тем слово *baba* в религиозной традиции обозначает главу (шейха) некоторых дервишских орденов, а также бродячего проповедника, миссионера, старца-наставника. Большое число тюркских странствующих дервишей (*baba*) появилось в Малой Азии в XIII в. во время нашествия монголов. Вообще сельджукидский период в Малой

Азии отличался тем, что мистицизм был тесно связан с распространением и утверждением мусульманской культуры в этом регионе. Дервиши-суфии пользовались поддержкой сельджукидских властей, им оказывали покровительство и при дворах других правителей, например Ирака. Популярности ислама среди населения (в том числе христиан) способствовали такие качества дервишей-мистиков, как гостеприимство к путникам, забота о больных и бедных. Энтузиазм, с которым они проявляли свои душевные качества в чисто практических делах, резко отличали их от ортодоксальных мусульман¹. Как отличительная черта дервишей эта традиция оказания помощи ближним сохранилась в текстах турецких сказок вплоть до наших дней.

Отметим положительные характеристики данного мифологического персонажа.

1. Влияние дервиша на появление у бездетных людей потомства. Так, дервиш «по воле Аллаха» посылает ребенка бездетным купцу и его жене («Ситти Нусрет»). В одной из сказок дервиш дает яблоко, половину которого должен съесть падишах, другую половину — его жена, чтобы зачать ребенка, и сообщает: «...после этого Аллах пошлет тебе сына» («Инджи-бей и Мерджан-ханым»). В другой сказке при соблюдении тех же условий дервиш обещает, что у падишаха и его жены родится дочь («Илик-султан»).

2. Дервиш выступает в роли спасителя и советчика. Так, «отец-дервиш» спасает детей, брошенных в сундуке в море, потом растит их, заботится о них до тех пор, пока они не вырастают и не истекает срок его отшельнического обета («Чан-Кушу, Чор-Кушу»). В другой сказке с похожим сюжетом «старик-дервиш» спасает детей, плывущих в сундуке по Дунаю, и заботится о них, пока они не вырастают («Падишах и три девушки»). В следующем сюжете «батюшка-дервиш» спасает брошенную на произвол судьбы девушку, заботится о ней и выдает ее замуж за сына падишаха («Попугай»).

Дервиш научил героя сказки, как не погибнуть, когда юноша спустился в глубокий сухой колодец, намереваясь отворить путь воде («Мехмед-лежебока»); дал совет герою, как добиться успеха в порученном ему деле («Чан-Кушу, Чор-Кушу»).

3. Дервиш может оживить человека. Так, в одной из сказок дервиш возвращает жизнь героям — юноше и девушке, покончившим с собой из-за недоразумения, а злую девушку-завистницу он «отправил в ад» («Аху-Мелек»).

4. Дервиш может выполнять функцию дарителя волшебных предметов, помогающих героям достичь благополучия. Так, «отец-дер-

¹ Подробно о тюркских дервишских братствах, берущих начало от учения среднеазиатского суфия Ахмада Ясави, см.: *Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе*, с. 32, 54, 65–67.

виш», умирая, оставляет спасенным им детям перстень — если его лизнуть, появится арап, исполняющий любое приказание; волшебные баранью шкуру и плетку — если этой плеткой ударить по бараньей шкуре, тоже появится арап, который может перенести владельца волшебных предметов в любое место; колпак — если его надеть, станешь невидимым («Падишах и три девушки»). В одной из сказок в событиях поочередно участвуют несколько дервишей, дающие герою какой-нибудь волшебный предмет. Один дервиш дает чудесный посох, который по приказу доставляет любую вещь; другой — тыкву, из нее появляется арап и начинает собирать войско; третий дервиш дает колпак, с его помощью можно стать невидимым; еще один «старик-дервиш» дает молитвенный коврик, летающий по воздуху. Все эти предметы юноша — герой сказки получает от дервишей в обмен на волшебный орех, из него по приказу владельца появляются всевозможные кушанья; орех же был получен им от падишаха пери («Дочь Короля-падишаха»). В другой сказке дервиш дарит человеку черную плеть, с помощью которой можно добыть черную курицу, несущую драгоценные яйца («Черная курица»).

Несмотря на эти безусловно положительные действия по отношению к герою-человеку — действия спасителя, помощника, советчика, дарителя, — дервиш производит впечатление существа опасного, обладающего магической силой неясного происхождения. Это подтверждается следующими обстоятельствами. Так, дервиш всегда появляется перед героями турецких волшебных сказок в диком, пустынном месте, даже в горах, т.е. в неблагоприятном, «чужом», «опасном» пространстве волшебной сказки. Хотя, конечно, человек, посвятивший себя отшельнической жизни, вроде бы и должен находиться в пустынных местностях, однако именно такие места — обычное обиталище дэвов, существ демонической природы. Дервиш, обладая магической силой, как хозяин волшебных предметов, связан со сверхъестественным миром. Другими персонажами, которые выполняют функцию дарителя волшебных предметов в турецких сказках, являются арап, т.е. джинн, и падишах пери — существа, как было показано выше, безусловно демонические. Таким образом, дервиш не просто святой отшельник, посвятивший себя молитвам Богу, а колдун, которого функция дарителя волшебных предметов сближает с такими опасными сверхъестественными персонажами, как арап и пери.

Кроме этого, в одной из сказок девушка-героиня видит, что покровительствующий ей «отец-дервиш» сидит на кладбище за одним из могильных камней и пожирает печень покойников («Ситти Нусрет»). Заметим, что подобное поведение более характерно для гуля — мифологического персонажа, заимствованного из арабской демонологии домусульманского времени. В арабской мусульманской мифологии

гули — это джинны женского пола, которые, изменив свой внешний вид, заманивают путников, убивают их и поедают².

Согласно народным поверьям турок, гули — это особый вид арабских джиннов женского пола, которые обитают на кладбище и в пустынной местности, питаются мертвечиной, они называются *гуль-ябани* («гуль из пустыни») ³. Другим тюркским народам также известен этот мифологический персонаж, имеющий в разных тюркских языках фонетические модификации в названиях, куда обязательно входят два понятия: *гуль* (араб. — «чудовище») и *ябан* (перс. — «пустыня»).

Таджики считают, что гуль-ябани — это антропоморфное существо, которое обитает в горных лесах. Оно отличается огромным ростом и неприятным запахом, покрыто черной шерстью, имеет вывернутые ступни или когти на руках и ногах, являясь людям, разговаривает человеческим языком⁴. По некоторым персидским поверьям, гули — это сверхъестественные существа, которые не отличаются от дэвов, по другим — они представляют собой особый вид духов. Гули обитают в пустынях и недоступных горных ущельях, куда заманивают путников и поедают их. Они также пожирают мертвые тела на кладбищах и ведут себя как оборотни⁵. Гуль — персонаж арабского фольклора, злой дух-людоед⁶.

Приведенные описания данного мифологического персонажа свидетельствуют о его очевидной близости в фольклоре тюркских и иранских народов к другому мифологическому персонажу — дэву, но святой «отец-дервиш» не может вести себя как гуль или дэв, даже если он делает это намеренно, чтобы испытать терпение героини. В этой же сказке дервиш подвергает героиню еще более жестокому испытанию: в течение нескольких лет он похищает ночью ее рождающихся детей, мажет ее губы кровью, чтобы все думали, что она поедает своих детей. Героиня сказки знает, что с ней проделывает дервиш, но молчит, идя на всякие унижения, терпит гнев мужа и его матери. В финале сказки все разъясняется, дервиш возвращает героине ее детей невредимыми, похвалив за терпение и покорность. Хотя сказка завершается, как обычно, благополучным концом, остается впечатление, что дервиш испытывал свою приемную дочь уж слишком жестоко для святого отца («Ситти Нусрет»).

В другой сказке дервиш, явившийся девушке-героине во сне, дает ей такой совет, с которого начинаются все ее злоключения («Мехмед-лежебока»).

² Пиотровский М.Б. Гул. — Мифы народов мира, т. I, с. 340.

³ Гордлевский В.А. Из османской демонологии, с. 301–302.

⁴ Басилов В.А. Гуль-ябани. — Мифы народов мира, т. I, с. 342.

⁵ Плутовка из Багдада, с.562.

⁶ Арабские народные сказки, с. 301.

Таким образом, ряд характеристик дервиша сближает его то с арапом, то с дэвом, то даже с гулем, хотя последний ни в женском, ни в мужском облике в исследуемых турецких сказках не встречается.

Нечеткость в разграничении функций указанных персонажей проявляется и в том, что на призыв «из глубины души и сердца: „Ох-ох!“» в одной из сказок явился дервиш, а не арап, хотя, как было показано выше, «Ох» — это имя арапа, т.е. имя дьявола («Мехмед-разбойник»). И наоборот, демонический, отрицательный персонаж арап может заимствовать положительные функции святого дервиша. Так, в одной сказке яблоко для зачатия ребенка дает арап, т.е. джинн, а не святой отец («Ослиная голова»), в другой — арап, а не дервиш является падишаху во сне и говорит, что у него наконец-то родится дочь («Беспутная дочь падишаха»).

Смешение святых и демонических сил в указанных персонажах особенно отчетливо видно на примерах двух похожих сюжетов сказок «Попугай» и «Батюшка-дэв». Все то, что в сказке «Попугай» совершает для дочери падишаха «старик-дервиш», помогая ей добиться счастья, в сказке «Батюшка-дэв» выполняет дэв.

Следовательно, дервиш, дэв и арап могут дублировать роли друг друга, что доказывает отсутствие твердого разграничения функций и понимания сущности данных мифологических существ людьми середины XX столетия, когда были записаны эти сказки.

Сохранение и утрата универсальных мифологем в турецкой волшебной сказке

Анализируемые турецкие волшебные сказки интересны и в плане рассмотрения вопроса о сохранении в текстах середины XX в. универсальных мифологем, возникших еще в архаических мифологиях. К ним относятся мифологема связи дракона (змéя) с водной стихией, источником вод, реализуемая во многих мифологиях мира в фольклорном мотиве освобождения вод от дракона, мифологема героя-змеборца и «дракон у дерева», а также ряд мифологем, связанных с главной (волшебной) птицей.

1. ДРАКОН, ЗМЕЙ (ЗМЕЯ)

Как известно, традиционный мотив освобождения источника вод от дракона (змéя) содержит рассказ о том, как герой в своих странствиях попадает в некую местность, где жители мучаются из-за отсутствия воды. Герой узнает, что в этом повинен дракон (или змей), которому нужно отдать на съедение девушку, чтобы получить воду. Герой убивает дракона, спасает от смерти девушку и освобождает источник воды от дракона. Этот мотив с небольшими вариациями повторяется в сказках многих народов. Поскольку нас интересует тюркоязычный ареал, а конкретно — ареал огузских народов, обратимся к туркменской волшебной сказке, сохранившей традиционный набор смысловых элементов этого мотива. Юноша — герой сказки попадает в один город и на вопрос, почему его жители одеты во все черное, получает ответ: «Видишь ли, братец, через наш город протекала река, а теперь в ее русле поселился дракон (туркм. *аждарха*. — И.С.). Каждый день жители нашего города отдают дракону девушку, и, когда он привстает, чтобы ее съесть, по руслу течет немного воды. Дракон уже съел всех девушек в нашем городе, и завтра к нему должны повести дочь падишаха. Поэтому весь город носит траур»¹.

¹ Проданный сон, с. 175 (№ 33).

Далее следует рассказ о том, что юноша взял свое оружие, пошел к тому месту, которое ему указали, и увидел, что «там лежит и жадно облизывается огромный дракон». Юноша стрелами и саблей убил дракона и освободил от него город («Сирота»).

Связь дракона с водной стихией отражена и в аналогичном мотиве азербайджанской сказки. Юноша спросил встретившуюся ему девушку, что она несет в посуде. Та ответила, что это кушанье, которое она несет дракону (азерб. *аждаха*): «Здесь появился дракон. Он засел у самого источника и никому не позволяет брать воду. Вот я теперь и несу ему эту пищу; пока он будет занят едою, я смогу наполнить свою посуду водой. И каждый день приходится делать то же самое». Услышав это, юноша убивает дракона и избавляет от него народ («Царевич Газанфар»)².

В азербайджанском варианте мотива присутствуют герой-змеборец, дракон, источник воды и девушка. Однако дракон не убивает девушку, а ест еду, которую она ему приносит. Мифологема связи дракона с водной стихией, а также мифологема героя-змеборца здесь сохраняются, хотя и в несколько трансформированном виде.

Если же мы обратимся к тексту турецкой волшебной сказки, то обнаружим в аналогичном мотиве не дракона, а дэва. В сказке говорится, что шахзаде, младший сын падишаха, в поисках лекарства от болезни отца попадает на дно глубокого колодца и, вместо того чтобы сесть верхом на белого барана, который вынес бы его из колодца, по ошибке сел на черного барана, и он унес юношу «на тот свет». На том свете юноша шел, шел и пришел к дому одной бабушки, а когда попросил у нее попить, увидел, что вода кроваво-красного цвета. На вопрос юноши, почему у вас вода кровавая, старуха отвечала: «Ах, сынок, возле источника живет дэв. Каждый день мы приводим ему девушку. Пока дэв ест девушку, мы набираем немного воды. Вот поэтому вода кровавая. А сегодня мы должны отвести ему на съедение дочь падишаха. Других девушек больше не осталось». Шахзаде узнает, где находится дэв, спешит туда, чтобы прийти раньше девушки, и ударом палицы убивает дэва («Орлица подземной страны»).

Таким образом, в турецком варианте этого мотива связь дракона с источником вод утрачена, вместо дракона фигурирует дэв как олицетворение злой силы. Такая путаница вызывает удивление потому, что дэв и дракон — принципиально разные мифологические существа. Дэв полуантропоморфен, способен на добрые поступки по отношению к человеку, обитает в горах, в пустынных местностях, живет, как человек, в домах или хижинах, ведет хозяйство. Дракон — это скорее мифическое животное (представляет собой обычно сочетание элемен-

² Азербайджанские тюркские сказки, с. 106.

тов разных животных), летучий (крылатый) змей — персонаж в турецких волшебных сказках исключительно негативного свойства.

Как известно, образ дракона, который является развитием образа змея, распространен по всему миру. Основной мифологический контекст обоих образов — связь с идеей плодородия и водной стихией. В.В.Иванов полагает, что образ дракона характеризует более позднюю стадию развития мифологических систем и представлен в мифологиях ранних городов Шумера, Египта, Угарита, Индии, Греции, Китая, Японии, Мексики — там, где существовало в той или иной степени искусственное орошение земли. Дракон, будучи образом водной стихии, часто представлялся огнедышащим, реализуя идею соединения противоположных символов: воды и огня. Считается, что объединение в одном образе признаков животных, принадлежащих к разным мирам в мифологической модели пространства по вертикали, отличающихся от земного мира (крылья птицы относят образ к верхнему, небесному миру, голова и туловище пресмыкающегося — к нижнему, подземному), устраняет возможность отождествления мифологического символа с реальным животным. Миф, в котором дракона убивает герой, чтобы освободить воду, похищенных людей, чаще всего девушку, или сокровища (дракон считается также покровителем сокровищ), является общим для всех мифологий. Повсеместно распространенный мотив похищения драконом девушки или требования ее в виде дани восходит к обряду, во время которого красивых девушек приносили в жертву духу вод. Как известно, мотив сражения героя-змееборца с драконом получил широкое распространение в фольклоре и литературе³.

Приведенные сведения об образе дракона в мировых мифологиях делают еще более неестественной замену образа дракона в этом распространенном мотиве на дэва, что мы видим в турецкой волшебной сказке, где дэв представлен просто как олицетворение зла (т.е. вне общемирового мифологического контекста связи сверхъестественного существа с водной стихией).

В турецких волшебных сказках дракон (тур. *эждерха*) участвует в некоторых событиях, и герою приходится с ним бороться (мифология героя-змееборца сохранена), но дракон никак не связан с водой, а является только олицетворением злого начала. Например, в сказке говорится: «Ехал шахзаде, ехал и заехал очень далеко. Заметил он лужайку, слез с коня, вбил кол, привязал к нему коня и лег спать. Пока он спал, почудилось ему, будто что-то шуршит и гремит. Проснулся шахзаде и увидел, что к нему подлетает дракон, огромный такой дракон. Юноша тут же вскочил, бросил в дракона железную палицу и убил его». Результатом этого поступка стало освобождение девушки

³ Иванов В.В. Дракон. — Мифы народов мира, т. I, с 394.

из дворца дракона, где она жила, будучи во власти падишаха змей Шахмерана, но не сказано, что девушке грозила смерть. Юноша-герой освобождает девушку от власти дракона, чтобы отдать ее одному из своих братьев («Орлица подземной страны»). В другой сказке шахзаде вызывает девушку — она оказалась дочерью падишаха пери — из брюха дракона и за это получает волшебный орех со всевозможными яствами, которые возникают как только пожелаешь. Связи дракона с водной стихией здесь также нет, дракон появляется в горах (как дэв), а не возле источника или реки: «Ехал он, ехал и доехал до узкого ущелья между крутыми, обрывистыми горами. А навстречу ему — дракон. С одной стороны — отвесная гора, с другой — пропасть, убежать некуда. Шахзаде тотчас натянул лук, одной стрелой убил дракона, рассек ему брюхо — и оттуда появилась девушка» («Дочь Короля-падишаха»).

Таким образом, утратив мифологему связи дракона с водной стихией, турецкая сказка сохранила мифологему героя-змееборца, хотя и в несколько видоизмененной форме.

Обращает на себя внимание и то, что в турецких сказках в мотиве спасения героем птенцов волшебной птицы, сидящих на вершине дерева, вместо дракона фигурирует змея. Этот мифологический персонаж обозначен словом *йылан*, что является названием и обычной, реальной змеи.

Этот мотив повсеместно распространен в фольклоре народов Ближнего и Среднего Востока, но если сравнить его бытование в тюркских сказках огузского ареала, то следует признать, что его наиболее точное воспроизведение содержится в туркменских волшебных сказках. Там сказано, что юноша-герой сказки лег отдохнуть под чинарой и увидел, что по ее стволу ползет огромный дракон (*аждарха*), намереваясь съесть птенцов птицы Симург, сидящих на вершине дерева. «Пустил юноша в дракона две стрелы, обе они попали в цель, и дракон свалился недалеко от чинары. Ударив хвостом так, что вздрогнула земля, дракон издох». Затем прилетела птица Симург. Когда выяснилось, что юноша спас ее птенцов от дракона, она в благодарность за это пообещала юноше свою помощь («Сирота»)⁴.

В этом тексте мы видим классическое отражение мифологемы Мирового древа как модели мифологического пространства по вертикали с птенцами на его вершине — классификаторами верхнего, небесного мира и драконом у его подножия — классификатором нижнего, подземного мира, противопоставленного верхнему миру.

В турецкой сказке этот мотив содержит два изменения: вместо дракона (*эждерха*) действует «огромная змея» (*йылан*), а вместо пти-

⁴ Проданный сон. с. 173–174.

цы Симург — птица Орлица. Юноша спас птенцов Орлицы от огромной змеи, которая обвилась вокруг «громadного дерева» и хотела съесть птенцов, убил змею, и за это Орлица вынесла юношу «с того света на белый свет» («Орлица подземной страны»).

В азербайджанском варианте мотива тоже участвует не дракон (*аждаха*), а змея; «огромная птица», птенцов которой спасает юноша, не имеет конкретного названия. Последовательность действий героя такова же, что и в предыдущих вариантах, в финале эпизода птица в благодарность за спасение птенцов выносит героя «с того света в светлый мир» («Царевич Газанфар»)⁵.

О соотношении образов дракона и змея (змеи) в мировых мифологиях нужно сказать следующее. Как уже было отмечено выше, образ дракона явился определенным развитием образа змея (змеи). Первоначально мифическая змея внешним видом не отличалась от обычной, была только значительно большего размера. В архаических мифологиях природа змея, соединяющего небо и землю, двойственна: он может быть и благодетелем, и опасен. В дальнейшем появился образ змея-дракона, объединяющего в себе черты разных животных, в том числе змей и птиц. В развитых мифологических системах, где змей носит черты дракона, он играет прежде всего отрицательную роль как воплощение нижнего, подземного мира. Древний образ «змеи у дерева» имеет негативное значение. В позднейших обществах, хозяйство которых было основано на искусственном орошении земли, изображение священного змея ставилось у искусственных водоемов. В странах Средиземноморья — в Греции и Риме был обычай иметь в доме, дворце или храме священную змею. Во многих мифологиях змея символизирует связь с землей, плодородием, женской производящей силой, водой, дождем, а также с огнем, домашним очагом, мужским началом⁶.

Полное забвение мифологемы «змеи у дерева» с птенцами на его вершине находим в изложении мотива спасения героем птенцов волшебной птицы в турецкой сказке из болгарского города Видина: «И юноша отправился в путь. Он пришел к подножию одного дерева и решил здесь отдохнуть, полежать немного. А у него была с собой вода для питья. Он привязал фляжку к ветке дерева и только собрался улечься, как увидел на земле птенцов птицы Зумранки. Юноша подобрал птенцов и отнес их в сторонку, а сам лег под деревом. Прилетела птица Зумранка. Она увидела, что ее гнездо кем-то разорено, птенцы выброшены из гнезда, а на ветке висит фляжка с водой. Птица Зумранка плюнула в воду, чтобы юноша, проснувшись и выпив воды, тут же умер. А птенцы заметили это и закричали: „Зачем ты плюнула

⁵ Азербайджанские тюркские сказки, с. 107.

⁶ См. более подробно: *Иванов В.В.* Змей, змея. — *Мифы народов мира*, т. I, с. 468–471.

в воду, почему хочешь убить юношу? Он же нас спас!“ Тогда птица Зумранка, чтобы юноша не выпил эту воду, зубами перегрызла веревку, на которой висела фляжка, та упала, и вода вылилась». Далее следует еще одно отступление от традиционного содержания мотива: в благодарность за спасение птенцов птица Зумранка не выносит юношу на белый свет, а дает ему четыре своих пера, которые нужно поочередно сжечь, чтобы спастись. Юноша сжигает эти перья и освобождается от колдовства («Падишах и три девушки»).

Таким образом, в этом изложении мотива имеется волшебная птица Зумранка (видоизменение названия арабской мифической птицы Зумруд; возможно, в этом названии есть и указание на другую арабскую мифическую птицу — Анка); имеется дерево с гнездом, кем-то разоренным; птенцы, по чьей-то вине выпавшие из гнезда, и герой, их спасший. Отсутствует только главный негативный персонаж данного мотива — дракон или змей. Юноша-герой не выступает здесь как змеборец. Отголоском утраченной связи дракона (змея) с водой является упоминание о воде для питья, которую юноша принес с собой во фляжке.

Хотя в приведенных выше вариантах мотива спасения птенцов волшебной птицы дракон и змея дублируют друг друга, эти существа являются разными персонажами: дракон и змей в качестве дракона — существа исключительно негативного свойства, змея же представляется существом менее грозным и даже способным помогать человеку. Другое отношение к змее (*йылан*), безусловно связанное с сохранившейся в народной памяти положительной функцией змей, видим в одной из турецких сказок, сюжет которой включает активное участие мифологического персонажа — «серой змеи» (*Боз-йылан*). Герой сказки настолько понравился появившейся змее, что она пообещала выполнять все его пожелания, если он произнесет слова: «По милости Аллаха, по приказанию серой змеи...» пусть совершится то-то («Лентяй»).

В качестве возможного объяснения этимологии этого персонажа турецкой сказки бесполезно привести сведения из туркменской мифологии и фольклора. Известно, что в Туркмении водится множество змей, как ядовитых, так и безвредных. К последним относится песчаная желтовато-серая змея, которая называется *пыгамберин гамчасы* — «плеть (или камча) пророка». Кстати сказать, слово *boz* в названии змеи Боз-йылан в турецком языке означает не только «серый», но и «бурый». Туркменская змея представляет собой ужа-желтопузика и имеет еще другие названия: *от йыланы* («травяная змея») и *агач йыланы* («древесная змея»). Еще более интересна для нас так называемая *ак йыланы* («белая змея»), которая живет во дворах вблизи жилья и даже в домах. Эта змея считается совершенно безвредной, и ее нельзя убивать, в противном случае может произойти несчастье. Представле-

ние о белой змее имеется также у казахов, узбеков, таджиков Средней Азии, у иранцев, как средневековых, так и современных⁷. В подтверждение возможной аналогии, а может быть, и тождества туркменской «белой змеи» и турецкой «серой змеи» достаточно сравнить некоторые эпизоды туркменской сказки «Старик-бедняк и белая змея» и турецкой сказки «Лентяй». В первой говорится о том, что старик-бедняк собирал в степи хворост, во второй — что юноша отправился вместе «с соседскими парнями» за дровами. Далее старик-бедняк спасает белую змею от преследовавшей ее черной змеи, за что белая змея в знак благодарности помогает старику не только разбогатеть, но и стать падишахом⁸. В турецкой сказке серая змея помогает юноше только потому, что он ей понравился. В финале сказки бедный юноша также разбогател и женился на дочери падишаха.

2. ВОЛШЕБНАЯ ПТИЦА

Возвращаясь к мотиву спасения героем птенцов волшебной птицы в турецком, азербайджанском и туркменском вариантах, следует отметить, что туркменский текст является наиболее точным в плане традиции, так как в нем не только используется образ дракона, но также упоминается и птица Симуург. В турецкой сказке роль волшебной птицы выполняет Орлица, в азербайджанской сказке — просто «огромная птица».

Первое и второе названия имеют некую общую подоплеку. Симуург — волшебная птица, заимствованная из иранской мифологии. Предполагается, что ее название восходит к авестийскому обозначению какой-то птицы, подобной орлу. Симуург играет важную роль в иранском эпосе «Шах-наме» Фирдоуси, где она помогает богам и героям. Считается также, что Симуург способна исцелять, и это, возможно, указывает на ее древнее евразийское происхождение, восходящее к мифу об орле, который принес на землю побег Древа жизни с неба или со священной горы⁹. Как пишет А.Е.Бертельс, «...Симуург — существо горного мира, прилетающее на помощь людям в мир земной, существо говорящее, мудрое, приносящее победу, целитель, заживляющий раны, и вместе тем — гигантская птица»¹⁰. Бертельс полагает также, что в образе птицы Симуург в течение тысячелетий соединились разные мифологические представления, включавшие образ орла,

⁷ Об отношении к змее ряда тюркских и иранских народов см. подробно: Демидов С.М. Змея в легендах и верованиях туркмен, с. 33.

⁸ Там же, с. 36.

⁹ Лелеков Л.А. Симуург. — Мифы народов мира, т. II, с. 436–437.

¹⁰ Бертельс А.Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV вв., с. 164.

«птицы птиц», в дальнейшем использованный суфийскими мистиками в качестве одного из символов Высшей Истины, Абсолюта¹¹.

Тысячелетняя традиция мифологических представлений о могущественной птице, олицетворяющей доброе, но также и негативное начало, использование этого образа в иранской теософии, а также в персидской и затем в тюркской поэзии сделали птицу Симург необычайно популярной и в фольклоре, в частности породили распространенный мотив помощи героям, а именно мотив возвращения героев в земной мир в благодарность за спасение пленцов.

Как было сказано, роль птицы Симург в турецкой сказке выполняет Орлица, что, конечно, не свидетельствует о понимании исконной сущности птицы Симург как гигантского орла, а скорее отражает общераспространенное, в том числе и среди тюркских народов, представление об орле как самой *главной* птице.

Во многих мифологиях мира орел и орлица считаются посланцами богов и их символами. Самый ранний этап почитания орла связан с представлением о нем как тотемическом животном. Орла обожествляли в древности в Центральной и Северной Аравии, в древнесемитской и древнемесопотамской традициях. В качестве культурного героя орел почитался в мифологиях Евразии, у тюркских, тунгусо-маньчжурских и других народов Сибири, а также Северной Америки. Орел и орлица являются символами солнечной, небесной силы, огня, бессмертия.

Миф о борьбе орла и змеи как существ, принадлежащих к разным мирам (орел — к верхнему, небесному, змея — к нижнему, подземному), отражает идею противопоставления этих миров¹².

Азербайджанская волшебная сказка, в которой использовано в описанном нами мотиве понятие «огромная птица» без уточнения какая именно, утратила название птицы, но не исказила ее сущности.

¹¹ Там же, с. 170–171. О трансформации образа и значении его для суфизма см. с. 162–289.

¹² См. подробно: *Штернберг Л.Я.* Культ орла у сибирских народов; *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Орел, орлица. — Мифы народов мира, т. II, с. 258–260.

Синтез сверхъестественных и земных элементов в мифологических персонажах двойного облика

Особенностью турецких волшебных сказок является наличие в них персонажей, не только выполняющих двойную функцию: помощника и противника, не только двойственной природы, реализующей сочетание святых и демонических сил, но и персонажей, в которых осуществился синтез земных и сверхъестественных элементов; такие персонажи фигурируют в сказках, приобретая двойной физический облик — человека и животного.

1. ЧЕЛОВЕК-ПТИЦА

Персонажами, которые сочетают в себе черты человека и птицы, являются описанные выше мифологические существа пери (пари) — злые духи, принимающие облик то птиц, то прекрасных девушек и в качестве последних, породнившись с героями сказок, помогающих им и ведущих обычный, человеческий образ жизни. При этом пери превращаются непременно в голубок (горлинок).

Возникают вопросы: почему пери превращаются в птиц и почему они становятся обязательно голубками? Конечно, в этой небольшой работе мы не претендуем на окончательность выводов по этим вопросам, но некоторые суждения по ним могут представлять определенный интерес.

Прежде всего следует вернуться к истокам мифологического персонажа пери (пари). Как уже было сказано, представление о пери берет начало в древнеиранском памятнике Авесте. В одной из его частей — «Яшт» говорится о борьбе божества Тиштрия (Тиштрия, Тиштрия), олицетворяющего звезду Сириус, которая влияет на появление потоков благодатных вод, дождя, наводнений, с паирика (парики) — злыми духами женского пола (ведьмами), отрицательное влияние которых могло вызывать засуху и неурожай. Тиштрия за-

хватывает паирика, которые падают, словно звезды, между небом и землей¹.

Таким образом, хотя паирика представлялись злокозненными существами, они изначально были связаны с небом и воздушной стихией, как и птицы.

Вообще, птицы играют важную роль в мифологиях всех народов мира. Из всех многочисленных наблюдений ученых о функциях птиц в мифологических представлениях для целей данной работы необходимо выделить следующее.

Будучи одним из элементов религиозно-мифологической системы и ритуала, птицы обладают самыми разнообразными функциями: они могут быть божествами, тотемными предками, культурными героями, демиургами, ездовыми животными богов, шаманов, героев, превращенными людьми. Они являются особыми мифопоэтическими классификаторами и символами божественной сущности, верха, неба, духа неба, солнца, грома, ветра, облака, связи между космическими зонами, свободы, роста, жизни, плодородия, изобилия, подъема, восхождения, вдохновения, пророчества, предсказания, души, духа жизни. На Мировом древе — символе трехчленности мирового пространства, распределенного во вертикали, птицы находятся на его вершине, являясь принадлежностью верхнего, небесного мира, и в таком качестве они противопоставлены существам нижнего, подземного, мира, прежде всего змее. Птицей Мирового древа в каждой конкретной мифологической традиции выступает наиболее «царственная» птица, часто орел, иногда обобщенный образ большой, «главной» птицы. Это могут быть не только реально существующие виды птиц, как, например, Каракуш (Каракош, Каракус) — степной орел, беркут у ряда тюркских народов Поволжья и Средней Азии, но и фантастические птицы, представления о которых распространены на Ближнем и Среднем Востоке: уже упомянутые нами птицы Симураг из иранской мифологии, Анка, Зумруд из арабской мифологии (туркменское название Замир, турецкое — Зумранка)².

Кроме распространенной мифологемы птицы на вершине Мирового древа, наблюдаемой также в турецких волшебных сказках, существует другая, широко известная мифологема птицы — души человека. Как образ души, птица является универсальной мифологемой в мифологиях Египта, Вавилона, Древней Греции³. Символом души

¹ Литвинский Б.А. Пари. — Мифы народов мира, т. II, с. 515; Лелеков Л.А. Тиштрая. — Там же, с. 286–287.

² О птицах см. подробно: Иванов В.В., Топоров В.Н. Птицы. — Мифы народов мира, т. II, с. 346–349; Roux J.-P. Faune et flore sacrées.

³ Топоров В.Н. Животные. — Мифы народов мира, т. I, с. 443; Брагинская Н.В. Кто такие мирмидонцы?, с. 249.

птица выступает и у народов Южной и Восточной Сибири (например, у алтайцев и якутов).

Представление о птице-душе в мусульманском мире получило свое развитие в сочинениях суфийских мистиков. Образ птицы как символа души используется в знаменитых произведениях персидского суфия XII в. Атгара, написавшего «Мантик ат-тайр» («Разговоры птиц», или «Беседы птиц»), и его последователя Алишера Навои (XV в.), создавшего на чагатайском (староузбекском) языке аналогичное сочинение — «Лисан ат-тайр» («Язык птиц»). В обоих сочинениях в аллегорической форме говорится о трудностях птиц (т.е. человеческих душ или суфиев) на пути постижения Высшей Истины, Абсолюта, к которому птицы (суфии) идут под руководством своего наставника, тоже птицы, стремясь к единению с Абсолютом, олицетворением которого является птица Симург.

Сочинение Алишера Навои предваряется его замечанием: «Когда птица души заводит беседу о тайне, / Она начинает с похвалы Богу»⁴. Таким образом, говоря о себе, Навои сразу объясняет смысл своего сочинения: речь в нем пойдет о душах, стремящихся к слиянию с Высшей духовностью.

Одновременно с уподоблением Абсолюта птице Симург развитая традиция лирической поэзии как на иранских, так и на тюркских языках средневековья создала образ Абсолюта — прекрасной Божественной Возлюбленной, к которой стремятся одержимые безумной любовью суфии. И следует признать, что суфийская символика, связанная с описанием Возлюбленной, эталоном красоты которой стало небесное существо пери, очень разнообразна и если не более глубока семантически в сравнении с «птичьими разговорами» специально суфийских сочинений, то, безусловно, эстетичней.

В Абсолюте суфийских мистиков нашла отражение мифологема *главной* птицы, принадлежащей верхнему, небесному миру; познание Абсолюта возможно только эмоционально-интуитивно, через любовь к нему, высшим проявлением которой является любовь к прекрасной Возлюбленной (Возлюбленному).

Допустим, что связь девушек-пери с птицами находит свое объяснение: через образ птицы — символа верхнего мира и символа души древнеиранские злые духи женского пола паирика, также связанные с небом и воздушной стихией, превратились в литературной традиции в пери — прекрасных девушек. Предельным выражением метаморфозы стало тождество птицы Симург и прекрасной Возлюбленной, равнозначных метафор Бога у суфиев. Однако обращает на себя внимание то, что и птица Симург — Абсолют, и Возлюбленная — Абсолют яв-

⁴ Бертельс Е.Э. Навои и 'Атгар, с. 387.

ляются понятиями высшего порядка и могут иметь характеристики исключительно положительного свойства, между тем пери в мифологиях и фольклоре — существа демонической природы и по отношению к человеку скорее злые, чем добрые, хотя и могут ему помогать, а также жить с людьми обычной жизнью.

Интересен также вопрос, почему демонические существа — пери превращаются именно в голубей, а не каких-нибудь иных птиц, например в попугая, павлина, соловья и других птиц, которые упоминаются в сочинениях Аттара и Навои?

Объяснение этому, по-видимому, следует искать в особенностях самого голубя.

Известно, что у многих народов бытуют представления о птицах как первопредках, тотемах племени. Существует предположение о том, что образ голубя имеет тотемическое происхождение в древнееврейской традиции, где голубь стал отражать идею искупления.

У ряда народов голубь считается символом души умершего и вестником смерти. В одном из гимнов Ригведы изображается отчаяние человека при виде голубя, ходящего по очагу: человек понимает, что он скоро умрет⁵.

Из древнееврейской мифологии образ голубя перешел в христианскую религиозно-мифологическую систему, где также стал символом души и вестником смерти. Образ птицы-души соотносится с образом птицы — вестника смерти, и в таком сочетании голубь воспринимается также рядом народов Средней Азии.

Вместе с тем голубь является небесным вестником. Именно голубь приносит Ною и всем обитателям Ноева ковчега, переживавшим Всемирный потоп, известие о том, что вода спала и постепенно высыхает, т.е. жизнь продолжается. Следовательно, голубь также и благой вестник.

Подводя итог сказанному выше, можно сделать вывод о том, что у многих народов голубь обладает двойной символикой и выполняет двойную функцию: голубь — символ души человека и символ души умершего (т.е. связан с культом предков); голубь — вестник смерти (древнеиндийская, христианская традиции, представления ряда народов Средней Азии) и вестник обновленной жизни (древнееврейская традиция), он — образ искупления у древних евреев, а у христиан — Святой Дух.

Образ голубя, по-видимому, появился в мифологиях мусульманского мира из древнееврейской традиции через христианскую и соединился в них с их собственными представлениями о птицах. Демонические существа — пери избрали голубя для своего воплощения

⁵ Иванов В.В., Топоров В.Н. Птицы. — Мифы народов мира, т. II, с. 347–348.

благодаря его двойственной природе — возможной связи с положительным и отрицательным началом миропорядка, что соответствовало и природе пера.

2. ЧЕЛОВЕК-КОНЬ

Демонические персонажи, выполняющие двойную функцию (противника и помощника) в турецких волшебных сказках, имеющие двойкий физический облик — то человека, то животного, — могут носить определенные имена. Такими персонажами являются Чембер-Тияр в сказке из собрания П.Н.Боратава и Билеиз в сходном сюжете сказки видинских турок, записанных Д.Неметом. Эти герои совершают похожие поступки, оба связаны с дэвами и действуют в облике человека и коня.

В сказке из собрания Боратава говорится о том, что у одного падишаха было три дочери. Две из них благополучно вышли замуж за сыновей везиров и однажды, приехав повидаться с отцом-падишахом, решили навестить в конюшне любимого всеми коня, который ничего не ел, кроме винограда. Сестры, отправляясь на конюшню, взяли с собой младшую, незамужнюю сестру. Конь не захотел есть виноград из рук старших сестер, а когда виноград ему дала младшая, он его съел. На следующий день все повторилось, конь губами тронул младшую дочь падишаха, сестры испугались и убежали. Тогда конь встряхнулся и превратился в прекрасного юношу, который попросил девушку выйти за него замуж. Та согласилась, а отцу-падишаху сказала, что ни за кого замуж не пойдет, а останется с ним. Падишах не стал возражать и подарил девушке ее любимого коня. Условием счастливой жизни с юношей было сохранение тайны: никто не должен был знать, что конь в действительности красавец юноша. Однако в один из дней состоялись состязания в военном искусстве. Мужья старших сестер выехали на поле битвы верхом на конях, и сестры стали кичиться перед своей младшей сестрой, превознося величие своих мужей. Тут случилось неожиданное: вдруг прискакал на красном коне молодец, одетый во все красное и с красной палкой в руках. Он победил, свалил обоих зятьев, смешал все на поле и сразу исчез. На следующий день, когда старшие дочери падишаха вновь стали похваться своими мужьями, на поле появился тот же молодец, но теперь на белом коне, в белых одеждах и с белой палкой. Он снова всех победил, и присутствующие стали спрашивать друг друга, кто же этот молодец. Тут младшая дочь падишаха не выдержала и, нарушив тайну, сказала, что это ее жених. Она тотчас же отправилась на конюшню и сожгла конскую шкуру своего жениха. А юноша тотчас же превра-

тился в голубя, подлетел к девушке и сказал: «Увы, моя красавица, ты сделала со мной самое плохое, что могла сделать. Мне нельзя больше здесь оставаться. Прощай. Ищи меня под именем Чембер-Тияра, и так далеко, что, пока найдешь, износятся твои железные чарыки (обычно обувь из сыромятной кожи. — *И.С.*) и погнется твой железный посох». С тем он и улетел, а девушка заплакала, но решила отправиться на поиски своего жениха. Отец-падишах повелел сделать ей железные чарыки и железный посох, и девушка пустилась в путь. Она шла очень долго и пришла к одному источнику. Тут девушка заметила, что ее железный посох погнулся, а железные чарыки износились. Девушка поняла, что жених находится поблизости. Она села у источника отдохнуть. Тем временем Чембер-Тияр узнал, что у источника сидит какая-то нищенка, которая попросила воды. Он отправился туда (некоторые подробности сюжета мы опускаем), превратил свою невесту в яблоко, положил его себе в карман и вернулся домой. «А это был дом дэвов. Все дэвы сразу же закричали: „Человечьим мясом пахнет!“ Но Чембер-Тияр уговорил дэвов не трогать девушку. Дэвы дали клятву не причинять девушке зла, однако стали искать повод, как бы эту клятву нарушить. Мать дэвов, стараясь найти повод, чтобы съесть девушку, стала поручать ей разные хитрые, трудновыполнимые задания, с которыми ей помогал справиться Чембер-Тияр (мотив чудесного мужа или жениха). Видя, что одолеть всех дэвов невозможно, Чембер-Тияр и девушка решили бежать. Далее следует описание того, как дэвы догоняли беглецов, а те с помощью волшебных предметов старались остановить их и превращались сами в разные предметы и существа, чтобы обмануть дэвов (подробно об этом см. главу VI о растительных образах турецких волшебных сказок), и так от них спаслись («Чембер-Тияр»).

В сказке видинских турок основная сюжетная канва такова же, разница только в деталях, упомянуть о которых тем не менее представляется интересным.

У одного падишаха было три дочери. Однажды падишах, уезжая, приказал дочерям присматривать за его любимым конем и давать ему есть провянный овес. Пошла старшая дочь кормить коня, тот не стал есть, средняя дочь дала коню овса, и он опять не стал есть. Только когда коню дала овса младшая дочь падишаха, конь поел. Вернулся падишах, спросил, давали ли его дочери коню овса. Те ответили, что из рук старших дочерей конь не ел, а когда ему дала овса прямо из своего подола младшая дочь, конь стал есть. «„Ну, дочка, — сказал падишах, — значит, ты понравилась коню, и я отдам тебя за него замуж“». Взял падишах девушку за руку и отвел к коню. Девушка принялась плакать, не хотела выходить замуж за коня, но, что поделаешь, отец приказал». Девушка осталась наедине с конем, а тот, видя, что

она очень горюет, как только настала ночь, превратился в прекрасного юношу. Смотрит девушка — перед ней красавец. Она спросила: «Откуда ты взялся, юноша?» А он ответил: «А я — и конь, и человек. Зовут меня Билеиз. Ты не плачь, но не говори обо мне никому. Если меня потеряешь, трудно тебе будет меня найти». Далее юноша предупредил, что завтра он появится на рыжем коне, одетый в красные одежды. Но, если он даже понравится ее сестрам, девушка не должна говорить им, что он ее муж. На следующий день юноша нарядился, как обещал, и проехал перед дворцом падишаха. Старшие сестры при виде его стали восторгаться. Младшая дочь падишаха сдержалась и не сказала, что это ее муж. На следующий день юноша появился перед дворцом падишаха на вороном коне, одетый в черные одежды. И когда старшие сестры стали им восхищаться, девушка не выдержала и сказала, что это ее муж. И конь исчез, умчался прочь. Девушка стала плакать, горевать, затем надела железные чарыки, взяла железный посох и отправилась искать Билеиза.

Она шла очень долго и пришла к какому-то источнику, возле которого на камне было написано «Билеиз». Девушка поняла, что добралась до цели. Далее Билеиз узнает, что возле источника сидит какая-то женщина, которая попросила воды. Билеиз понял, что это дочь падишаха, и отправился за ней. Они встретились, и Билеиз объяснил девушке, что его мать — дэв с семью головами и что она может съесть девушку.

Вслед за этим идет рассказ о том, как старуха-дэв, пообещав не трогать девушку, всячески старается свое обещание нарушить и для этого дает девушке разные трудные задания. Но всякий раз девушке своими советами помогает Билеиз, и она с этими заданиями справляется. Наконец, Билеиз и девушка решили бежать из дома дэвов. Билеиз подготовил для девушки летающего коня, а для себя скачущего, они сели верхом на коней и помчались к падишаху — отцу девушки. Дэвы бросились их догонять. Сначала в погоню за беглецами пустилась старуха-дэв, превратившись в туман. Билеиз с помощью разных превращений обманул ее. Потом беглецов стала догонять старшая дочь старухи-дэва, превратившись в огонь. Билеиз обманул и ее. Затем настала очередь младшей дочери старухи-дэва. Она бросилась в погоню за беглецами, превратившись в облако. Тогда Билеиз превратил девушку в розовый куст, а сам стал змеем и обвился вокруг этого куста. Хотя его сестра-дэв догадалась, что перед ней Билеиз и девушка, она не решилась тронуть куст, боясь навредить Билеизу, и отпустила их. Младшая сестра Билеиза вернулась домой, а Билеиз с девушкой благополучно прибыли к падишаху — отцу девушки.

Как мы видим, в обоих текстах турецких волшебных сказок отражена связь дэва с конем, которая имеет древнее происхождение, о чем

можно судить исходя из верований, например, таджиков, сохранивших пережитки некоторых древнеиранских и древнеиндоевропейских культов. О.А.Сухарева, анализирувавшая пережитки демонологии у равнинных таджиков, приводит интересные сведения. Она пишет, что в Самарканде и Ура-Тюбе, а также в прилегающих к ним районах верили, что дэв может принимать облик коня. Считалось, что если человек во сне видел коня, особенно черного, а потом заболел, то это ему во сне являлся дэв и навредил ему. Верили также, что дэв наносит вред людям, спящим возле коней, например во время поездок. Хотя наиболее распространены представления о том, что у каждой лошади есть свой дэв, наблюдается и прямое отождествление коня с дэвом: так, детям не разрешают ходить к лошадям, потому что лошадь — это дэв. Существует также мнение, что лошадь произошла от дэва, что у нее имеются невидимые людям крылья, поэтому она может без усталости преодолевать огромные расстояния, что не под силу другим животным.

О связи лошади с дэвом свидетельствуют и те обряды по исцелению болезней, которые выполнялись, если предполагали, что болезнь вызвана вредным влиянием дэва. Этому дэву нужно было совершить обряд жертвоприношения: зажигали ритуальные светильники из лучинок, обернутых черными или красными тряпочками; светильники ставили в лошадином стойле на кучках золы и лошадиного навоза. Если болезнь была очень тяжелой, то готовили специальное кушанье, куда обязательно входило лошадиное мясо. Блюдо с этим кушаньем ставили в лошадином стойле в кормушку лошади, либо под мостом через реку или большой арык, либо относили на кладбище. О.А.Сухарева полагает, что употребление конского мяса в обрядах, посвященных демону, который мог принимать облик коня, имеет сходство с убиением тотемного животного и поеданием его мяса в архаических обрядах. Пережитки культа дэва-коня у равнинных таджиков восходят к эпохе индоиранской и индоевропейской общности, когда дэвы (авест. *дайва*) считались божествами, в качестве таковых имелись в древнеиндийской традиции (*дэва*), но зороастризм низвел их до уровня демонов, и такими они остались в иранской мифологии. Иными словами, в представлениях о дэве-коне прослеживается более древний культ коня, имевший место в индоевропейской мифологии⁶.

Можно заметить также, что в приведенной выше сказке видинских турок старуха-дэв и ее дочери, догоняя беглецов — Билеиза и девушку, превращаются в туман, огонь и облако. Эти превращения следует рассматривать как отголосок представлений о связи дэва с вихрем,

⁶ См. более подробно: Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманства, с. 39–42.

пыльным смерчем, ураганом. В Ура-Тюбе, например, таджики называют смерч «ветер дэва»⁷. Более точное соответствие этому находим в другой сказке, из собрания Боратава: «...разразилась буря, настоящее светопреставление: шум, грохот, все окрестности заволокло пылью и мглой, засверкали молнии. Все перепугались, спрашивают: „Что стряслось?“ Смотрят: Батюшка-дэв, по пояс голый, с обнаженной саблей в руке, мчится прямо ко дворцу падишаха» («Батюшка-дэв»).

Похожее представление о передвижениях дэва имеется в туркменской сказке: «Когда дэв поворачивает назад, небо покрывается тучами и дует ветер. Когда ему остается день пути сюда, шумят вершины деревьев, когда же дэв сюда доходит, дрожит земля, деревья трещат и ломаются...», юноша «глядит — налетели тучи, вершины деревьев зашумели, закачались. Через некоторое время деревья затрещали, стали ломаться, задрожала земля и загрохотали камни». Так появился дэв («Караджа-батыр»)⁸.

Интересно, что в обрядах жертвоприношения дэву по случаю болезни человека жертвенную еду, куда обязательно входит конское мясо, ставят либо в кормушку лошади в стойле, либо под мостом через реку или большой арык. В этом также проявляется связь дэва с конем, ибо кони связаны с водой. Характерно также, что в приведенных выше сказках с персонажем «человек-конь» девушки, разыскивающие своих суженых, останавливаются как в конечном пункте своих скитаний возле источников и просят попить воды («Чембер-Тияр», «Билеиз»).

Связь коня с водной стихией прослеживается уже в древнеиранской мифологии: в Авесте божество Тиштрия — персонификация благодатного дождя — борется с демоном засухи, приняв облик прекрасного белого коня⁹. Связь коня с водной стихией существовала и в древнегреческой мифологии: «владыка вод», бог моря Посейдон, связанный с индоевропейским зооморфным божеством плодородия, выступавшим в облике коня или быка, мог сам превращаться в коня. Священные животные Посейдона — конь, бык и дельфин¹⁰.

Можно предположить, что связь коня и владыки морской стихии сохранилась в турецких волшебных сказках в персонаже Морского жеребца, который зафиксирован и в народных поверьях турок. Так, в материалах В.А.Гордлевского приводятся сведения о морских лошадях, которые якобы водятся в море, озерах и больших реках. Они очень красивы, питаются камышом, поймать их невозможно, потому

⁷ Там же, с. 42.

⁸ Проданный сон, с. 57 (№ 20).

⁹ Бертельс Е. Э. Суфийская космогония у Фарид ад-Дина 'Аттара, с. 369.

¹⁰ Топоров В. Н. Животные. — Мифы народов мира, т. I, с. 448; он же. Посейдон. — Там же, т. II, с. 323.

что они сразу скрываются в воде. В одном из рассказов говорится, что хотя морские лошади обычно красивы, но в некоем местечке на Средиземном море, на кладбище, появилась морская лошадь, страшная, как дэв. Ее удалось убить¹¹.

В турецкой волшебной сказке Морской жеребец — персонаж негативного свойства, с ним нужно было биться коню героя, чтобы попасть на остров, где живут необходимые герою волшебные Красногнедая и Темно-гнедая кобылицы. Следовательно, здесь Морской жеребец связан с демоническими силами, противостоящими герою сказки («Самая-Прекрасная-в-Мире»).

Однако конь может быть и помощником героя, как, например, в этой же сказке, где конь героя советами и действиями помогает юноше достичь своих целей при выполнении трудных заданий падишаха; при этом конь разговаривает человеческим голосом.

Конь в функции помощника героя в этой сказке, безусловно, является рудиментом тех далеких времен, когда в мифологических представлениях конь был атрибутом божеств, например ездовым животным Бога-Громовержца¹². Важной особенностью коня являлось передвижение по небу из одной стихии в другую. В турецких сказках крылатые кони связаны с демоническими силами. На крылатом коне появляется отрицательный персонаж Дед-Садовник (подробно о нем см. главу VII о растительных персонажах турецких волшебных сказок); Билеиз, чтобы спасти девушку от своей родни — дэвов, сажает ее на крылатого коня. В обоих текстах главная цель использования крылатых коней — перемещение героев из одного мира в другой, из сакрального в земной и наоборот («Дед-Садовник», «Дочь падишаха и Билеиз»).

Показательно, что в турецкой сказке человек-конь, покидая героиню-девушку, нарушившую его тайну, не скачет прочь, не летит по небу в виде коня, а сначала превращается в птицу — голубя и улетает в таком виде («Чембер-Тияр»).

Связь коня с воздушной стихией и птицами прослеживается на материале древнеиндийской мифологии, где особенно много конских ипостасей. Так, в Ригведе упоминается божественный конь Таркшья: он «быстр, могуч, победоносен, спешит на битву». В поздневедийских текстах Таркшья — это название птицы, которая в эпической традиции и последующей литературе идентифицируется с мифической птицей Гарудой¹³.

¹¹ Гордлевский В.А. Из османской демонологии, с. 321–322.

¹² См. подробно: Топоров В.Н. Конь. — Мифы народов мира, т. I, с. 666; *он же*. Животные. — Там же, с. 446, 448.

¹³ Топоров В.Н. Таркшья. — Мифы народов мира, т. II, с. 495.

3. ЧЕЛОВЕК-КОТ (КОШКА)

Следующий персонаж турецких волшебных сказок, в котором осуществляется синтез сверхъестественных и земных элементов и который фигурирует в текстах то в виде человека, то в виде животного, — это человек-кот или кошка, причем черные.

Сюжет одной из интересующих нас сказок таков: «Жила когда-то бедная девушка. Была она молодая, красивая, но очень бедная. Ютилась она в лачуге. Утром и вечером, молясь, она произносила: „О мой Аллах, не дай мне умереть, пока я не пожила в доме из сорока комнат“». Далее говорится о том, что в той стране у одного человека как раз был дом в сорок комнат, но кто бы туда ни поселялся, вскоре от туда выезжал. О доме пошла дурная молва, и хозяин дома решил его продать. Он нанял посредника и велел ему на улицах выкликать, что продается дом в сорок комнат. Посредник целыми днями ходил по городу, но покупателей не находилось. Однажды он попал на улицу, где жила бедная девушка, та услышала что продается дом, о котором она мечтала, и сказала: «Я куплю». Посредник спросил с презрением, хватит ли у нее денег, и девушка, опустив голову, ушла. А вечером посредник пришел к хозяину дома и сказал, что покупателей на его дом не нашлось. «И даже ни одна собака не пролаяла? — спросил домохозяин. — Никто даже голоса не подал?» Посредник ответил, что дом захотела купить какая-то бедная девушка, живущая в лачуге. Тогда домохозяин решил поселить в своем доме эту девушку на сорок дней бесплатно, дав ей как бы кредит. Посредник отправился за девушкой, она собрала свои вещи, которых и было-то «овечья шкура да треснувший кувшин», и поселилась в доме из сорока комнат. Соседи увидели, что в доме стала жить какая-то девушка, и прислали ей блюдо с едой.

Вечером, когда девушка совершала омовение перед намазом, внезапно появился черный кот. «Ах, — сказала девушка, — Аллах дал мне дом в сорок комнат, дал и еду, а теперь он послал мне друга для души — кота. Иди сюда, мой черненький! Добро пожаловать, милости просим!» Девушка обняла кота, отнесла его в комнату, посадила напротив себя за стол, и они вместе поели. Когда пришло время ложиться спать, девушка постелила коту овечью шкуру, а сама легла на голлом полу. «Тебя мне Аллах послал, ты мой гость, спи здесь спокойно, — сказала девушка». Утром она увидела, что кот ушел, а на том месте, где он лежал, остался «камень размером больше яйца». Девушка положила камень на полку.

Так прошло «десять, пятнадцать дней». Соседи поочередно каждый вечер приносили девушке еду, и каждый вечер появлялся черный кот, оставался у девушки ночевать и исчезал, как только наступало утро. Всякий раз кот оставлял девушке камень.

Когда камней набралось много, девушка решила попробовать их продать. Оказалось, что камни драгоценные, девушка их продала, стала богатой и зажила в свое удовольствие. Все соседи проводили с ней время «в веселье и забавах», а черному коту она заказала золотую кровать.

Прошло тридцать девять дней, и появился посредник, думая, что вряд ли девушка сможет заплатить за дом и придется ее выселить. К его изумлению, девушка полностью расплатилась и «забрала насовсем ключи от дома». Однако девушку мучило любопытство, что это за черный кот: «она каждое утро крепко-накрепко запирала двери», а «кот каким-то образом выходил из комнаты и исчезал». Девушка решила не спать, подкараулить и выяснить, что делает кот.

Сначала ей это никак не удавалось, но, после того как она порезала себе палец и посыпала его солью, она не смогла заснуть и сумела выследить кота. Она увидела, что двери сами собой отворились, стена раздвинулась, образовался проход в какой-то сад, на деревьях которого висели те самые драгоценные камни. Девушка вслед за котом прошла в другой сад и увидела красивый белый дворец. Кот встряхнулся и превратился «в прекрасного, как лев, юношу».

Его встретила красивая, молодая женщина, которая оказалась его женой. Она дала юноше выпить чашку шербета, и он впал в сон. Женщина, чтобы проверить, спит ли юноша, накалила вертел и вонзила ему в пятку. Юноша не проснулся, и женщина вышла в соседнюю комнату, где ее поджидал «огромный безобразный арап». Он стал колотить женщину и упрекать ее в том, что она задержалась. Видевшая все это девушка наконец опомнилась и поспешила вернуться домой.

На следующий день, когда кот снова пришел к ней, она рассказала ему все что видела и назвала его именем Бенли-Бахри, которое услышала в саду от деревьев. Кот снова превратился в прекрасного юношу. Оказалось, что он сын падишаха пери, а его жена, стало быть, изменяет ему с его дядькой-арапом. Юноша сказал, что должен им отомстить, но девушка не увидит его в течение семи лет, ибо тот путь, который они проделали ночью, в действительности длиною в семь лет. Юноша исчез, а девушка стала ждать его возвращения.

Бенли-Бахри должен был вернуться на корабле, все жители квартала знали об этом и были начеку, чтобы первыми увидеть корабль. Наконец далеко в море показался сияющий корабль. Навстречу ему вышли все жители квартала, началось празднество, приготовления к бракосочетанию Бенли-Бахри и девушки. Жители квартала воскликнули: «Да он, оказывается, настоящий мусульманин!» Бенли-Бахри и девушка поженились и жили счастливо до конца своих дней («Бенли-Бахри»).

В этой сказке ее герой Бенли-Бахри оказывается сыном падишаха пери, т.е. сверхъестественным существом демонической природы. Однако, будучи сыном падишаха пери, он в случае необходимости превращается не в голубя, что характерно для пери, а в кота. С помощью кота, идя следом за ним, девушка — героиня сказки смогла за короткое время перейти из реального, земного мира в сверхъестественный, сакральный мир. Когда тайна черного кота была раскрыта и ему предстояло исчезнуть, он пообещал девушке вернуться через семь лет: таково было расстояние, разделявшее его — сына падишаха пери и обыкновенную, земную девушку. Иными словами, Бенли-Бахри обещал девушке вернуться как обыкновенный человек, хотя основная функция этого персонажа в сказке реализуется в мотиве чудесного жениха (мужа). При этом он должен был вернуться на корабле.

Было бы чрезвычайно заманчиво соотнести образ корабля в этой сказке с коранической и — еще интересней — суфийской символикой корабля¹⁴, но материала для этого недостаточно. Вместе с тем имя героя сказки Бенли-Бахри включает понятие «море» (от араб. *бахр* — «море, большая река»); *бахри* по-турецки означает «морской».

Сказанное является дополнительным аргументом для подобного сопоставления, ибо в суфизме понятие «море», «океан» представляет собой еще одно метафорическое обозначение Высшей Истины, Божественной Возлюбленной, Абсолюта, Бога суфиев, духовное слияние с которым возможно только путем гибели «корабля» — бrenного тела суфия, взыскующего Высшей Истины. В только намеченном в сказке эпизоде появления в море корабля, кажется, заложена идея перехода из одного мира в другой, что также может быть сопоставимо с идеями суфизма. Ее другой манифестацией является перемещение в пространстве с помощью черного кота, демоническая природа которого как бы нивелируется признанием: «Да он, оказывается, настоящий мусульманин!» Героиня сказки также неоднократно упоминает, что кот ей был послан Аллахом, так что мусульманский аспект здесь присутствует в качестве некоего разрешения или оправдания связи героини со сверхъестественным существом, которое может быть и человеком, и котом.

В другой сказке функцию помощника героя выполняет дядька-арап, который по сюжету превращается в черную кошку. В этом образе он пересекает границу между реальным и сверхъестественным мирами и уводит за собой девушку — героиню сказки в волшебное пространство, где она обнаруживает своего суженого («Дядька-арап»).

В обеих приведенных выше сказках демонические персонажи — черный кот и черная кошка доброжелательны по отношению к чело-

¹⁴ См.: Брагинский В.И. Суфийский символизм корабля.

веку, но так бывает не всегда. В сюжете о семерых братьях кошка (не сказано, какого она цвета) действует как противник героини сказки, что больше соответствует народным поверьям.

В одном из заключительных эпизодов сказки говорится о том, что кошка, понимавшая человеческую речь, приревновала братьев к их сестре — героине сказки и, чтобы навредить ей, загасила огонь, который братья просили стеречь, пока их не будет дома. Чтобы раздобыть огня, героиня пошла его искать и забрела к дому старухи-дэва. Она поздоровалась, чем расположила старуху-дэва к себе, и попросила у нее огня. Та дала ей огня, но положила уголья на золу в дырявое решето, и по следу просыпавшейся золы к дому братьев пришел дэв — сын старухи-дэва.

Братья сумели перехитрить дэва, отрубили ему голову и бросили ее в сторону, а тело засыпали в яме. Потом братья взяли свое оружие и ушли на охоту, а их сестра принялась печь хлеб. Вскоре «с ворчанием» появилась старуха-дэв, которая разыскивала своего сына. Героине сказки ничего не оставалось, как принять гостью, стараясь ее угостить. В это время кошка вышла из дома, отыскиала голову сына старухи-дэва и положила ее перед ней. «Увидев голову сына, старуха-дэв так завывала, что застонали горы и камни». Потом она вырвала изо рта зуб и вонзила его в ногу героине. Та тут же свалилась как мертвая.

Братья решили, что их сестра умерла. Когда ее стали готовить к похоронам, заметили, что у нее в ноге что-то торчит. Зуб старухи-дэва вытащили, и героиня ожила.

Сказка закончилась благополучно, в самом ее конце сказано: «Так они избавились от дэвов и от кошки...» («Семеро братьев»). Упоминание в одном ряду этих персонажей, выступавших в качестве противников человека, показывает, что кошка также относится к демоническим существам и что за ней и в этой сказке сохраняется способность перехода из земного мира человека в сверхъестественный мир демонов.

Если обратиться к материалам В.А.Гордлевского, то оказывается, что в народных поверьях турок кошка занимает значительное место. В турецкой демонологии имеется несколько персонажей, которые принимают облик кошки. Это Мекир — джинн, превращающийся в животных. Он пугает путников, может вскочить на лошадь, если путник едет верхом, отчего конь замедляет бег и вообще двигается с трудом; может залезть под арбу, тогда волю еле передвигаются. Мекира можно отогнать, если прочесть аят из Корана. Это демоническое существо очень боится воды, достаточно человеку приблизиться к реке или какому-нибудь другому водоему, как оно покидает человека. В кошку превращается и другое демоническое существо — Оджу. Оно тоже

ночью пугает путников, и его отгоняют, прочитав аят из Корана. В черную кошку превращается шайтан и в таком виде устраивает человеку разные козни, его тоже можно прогнать¹⁵.

В узбекской демонологии в кошку может превращаться Албасты — злой демон женского пола, который вредит роженицам и младенцам¹⁶.

Сказанное выше свидетельствует о том, что в поверьях некоторых тюркских народов демонические существа, принимающие облик кошки, относятся к категории низшей мифологии, как воплощение нечистой силы.

В других культурных традициях кошка олицетворяет божественных персонажей высшего уровня. Например, известно изображение египетского бога солнца Ра, который в образе рыжего кота отрезает голову огромному змею Апопу — владыке подземного мира, символу мрака и зла, — под священным деревом сикомор (Мировое дерево), т.е. кот выступает здесь в роли героя-змееборца. В Египте же существовал культ богини радости и веселья Баст, священным животным которой была кошка и которая изображалась в виде женщины с кошачьей головой.

Богиня Баст отождествлялась с богинями-львицами Тефнут (богиня влаги), Сехмет (богиня войны и палящего солнца) и Хатор (богиня веселья, любви, музыки, танцев), священным животным и земным воплощением этих богинь была львица. Древние греки отождествляли богиню Баст с Артемидой, а богиню Хатор с Афродитой. Позднее богиня Баст отождествлялась с Исидой, что обнаруживает связь кошки с идеей царственности¹⁷.

В других культурных традициях, например в литовских и латышских мифологических текстах, кот выступает как противник героя-змееборца, т.е. черт — противник змееборца Перкунаса может превращаться в черного кота с красными глазами или в черную кошку. Иными словами, в мировой традиции кот является и воплощением змееборца, и помощником, и воплощением змея. В кота может превращаться и сказочный герой, о чем свидетельствует восточнославянский цикл сказок об Иване Кошкином сыне, при этом отмечается совмещенность в этом персонаже кота и человека, неувовимость границы между кошачьим и человеческим. Этим объясняется появление в русских сказках имен вроде Кот Котович, Котофей Иванович¹⁸.

¹⁵ Гордлевский В.А. Из османской демонологии, с. 302–303, 310–311, 315.

¹⁶ Басилов В.Н. Албасты, с. 64.

¹⁷ См. подробно: Рубинштейн Р.И. Египетская мифология. — Мифы народов мира, т. I, с. 424–425; см. также: т. I, с. 162–163; т. II, с. 430, 505, 584–585.

¹⁸ См. подробно: Топоров В.Н. Кот. — Мифы народов мира, т. II, с. 11; Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей, с. 77–78.

Таким образом, с древнейших времен и по наши дни мифологический персонаж — кот является и олицетворением божественной благодатной силы, и воплощением злого начала. Эта двойственная природа данного персонажа отмечается во многих мифологических традициях, подтверждением чему служит и турецкая сказка о человеке-коте, сыне падишаха пери, ставшем помощником и мужем земной героини.

Мифологические персонажи только положительные или только отрицательные по отношению к человеку

В предыдущих главах было показано, что в турецких волшебных сказках быстрое перемещение героев из одного пространства в другое — из реального, земного мира в сверхъестественный мир и наоборот — осуществляется или с помощью волшебной птицы (Орлица, Зумранка), или на крылатом коне, или при помощи черного кота, не считая тех случаев, когда героев похищает пери и уносит их в свой мир.

Кроме этих персонажей в турецких сказках эпизодически появляются другие, которые также помогают героям быстро преодолевать пространство. Это старуха-ведьма (*джады*) и великан с клубком веревки в руках. Старуха-ведьма, несмотря на свою злостную сущность, выполняет в сказке исключительно положительную роль. Ее призвали, чтобы она быстро отправилась в страну девушки-героини и отыскала ее. «Старуха-ведьма тотчас садится в глиняный кувшин и — вз-з-з-з-з! — в один миг оказывается в стране девушки». Далее она находит девушку и дарит ей голубок, которые затем переносят девушку к ее жениху. На этом роль старухи-ведьмы заканчивается («Отец шести дочерей»).

Другим персонажем, умеющим манипулировать пространством, является великан с клубком веревки в руках. О нем рассказано следующее: «Едет юноша, едет и видит: сидит на дороге великан, держит в руках клубок веревки и то разматывает его, разматывает, то снова сматывает. Очень этому юноша удивился.

— Дядюшка, — спросил юноша, — почему ты этот клубок то разматываешь, то сматываешь?

— Сынок, — отвечал великан, — сматывая веревку, я делаю далекое близким, а разматывая, делаю близкое далеким». Далее юноша спросил великана, не знает ли он, где находится разыскиваемая им страна Уюз-падишаха. Великан ответил, что эта страна находится очень далеко, но вот он сейчас сматывает веревку в клубок, и далекое станет близким. После обещания великана «юноша ехал, уже не останавливаясь, и благодаря ему за короткое время достиг страны Уюз-

падишаха» («Орлица подземной страны»). Великан в этой сказке выполняет функцию помощника героя.

Среди персонажей турецкой волшебной сказки в качестве помощников героя обращает на себя внимание крошечное существо Дели-Гюджюк (букв.: Удалой Коротышка), которое может поместиться между гвоздем и подковой коня. Герой сказки — шахзаде получил его в подарок от девушки-волшебницы (по-видимому, пери). Дели-Гюджюк выполнял все поручения своего хозяина-шахзаде и с помощью разных хитростей сумел женить его на красавице — дочери другого падишаха. В сказке говорится, что Дели-Гюджюк был на самом деле красивым человеком, но, когда хотел, уменьшался в размере, принимая облик Дели-Гюджюка («Дели-Гюджюк»). То есть этот персонаж также имел двойной облик, но не человека и животного, а человека и сверхъестественного существа.

В связи с этим следует заметить, что среди тюркских и иранских народов существует представление о маленьких джиннах. Например, согласно поверьям турок, в заброшенных местах иногда собираются джинны маленького роста, с маленькими лицами, но бороды у них «длинные-предлинные, большие глаза». В других рассказах говорится, что эти джинны «ростом с пядь, борода в две пяди» или «роста они были низенького... бороды длинные-предлинные, чуть-чуть не касались пола, огромные уши, большие зубы». Они собираются и часто пляшут вокруг зажженной свечи. Из рассказов об этих джиннах можно понять, что они не приносят большого вреда людям и могут им даже помогать. Чтобы прогнать их, следует прочитать аят из Корана¹.

В поверьях равнинных таджиков имеются представления о крошечных существах с маленькими лицами и длинными волосами, которые могут появляться через дымовое отверстие в потолке. Это джинны (*аджина*). Если такое существо схватить за волосы, пытаясь его убить, то джинн может подарить монетку, которая является «неразменной»; может пообещать другую помощь; будет служить человеку. Если человек захочет избавиться от маленького джинна, он должен послать его выбросить золу. На кучках золы собираются другие джинны, и они убивают своего сородича, который был в услужении у человека².

Весьма характерно, что эти маленькие существа не живут, подобно европейским гномам, в недрах гор, а обитают в тех же местах, что и человек, но только в заброшенных: старых домах, разрушенных крепостях. Дели-Гюджюк в упомянутой выше сказке также появился в заброшенном караван-сарае, где остановился по ходу сюжета ночевать герой сказки. Особенностью этих существ является то, что они связа-

¹ Гордлевский В. А. Из османской демонологии, с. 303, 318, 320.

² Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства, с. 36–37.

ны с огнем: пляшут вокруг зажженной свечи, появляются в жилище человека через дымовое отверстие, собираются на кучках золы. По-видимому, это объясняется самой природой джиннов, которых Аллах сотворил из огня.

Отрицательную функцию противника героя выполняет Морская дева. К сожалению, в тексте сказки об этом персонаже сказано мало.

В заключительных эпизодах сказки говорится о том, что шахзаде, выполнив трудное поручение — добыть из дворца падишаха дэвов волшебное зеркало, в котором можно увидеть всех своих предков, возвращался со своими спутниками домой. По дороге они решили искупаться в море. Тут шахзаде увидела Морская дева и влюбилась в него. Она схватила юношу и исчезла с ним в воде.

Спасать шахзаде от Морской девы стала его невеста. Она «велела изготовить сорок золотых шариков и отправилась с ними на берег моря.

— Морская дева! — позвала девушка. — Покажи мне один палец моего шахзаде, и я дам тебе золотой шарик.

Морская дева очень любила золотые шарик. Услышав предложение девушки, она тотчас выставила из воды палец шахзаде. Девушка бросила ей золотой шарик.

— Морская дева! — крикнула девушка. — Я кину тебе еще один шарик, покажи мне руку шахзаде.

Морская дева показала девушке руку шахзаде».

Потом за золотые шарик Морская дева показала обе руки юноши, потом его голову. После этого девушка попросила Морскую деву показать ей из своих рук всего шахзаде. И как только шахзаде появился над водой, он прочел заклинание, которому его обучил дэв, превратился в соловья, вылетел из ладоней Морской девы «и устремился к своей любимой...» («Султанша с золотыми шариками»).

В поверьях турок существуют представления о водяных девах (*су кызлары*), которые наполовину девы-красавицы и наполовину — рыбы. Они выходят в солнечный день из воды и расчесывают свои золотистые волосы, «глаза у них голубые, брови — изогнутые, подбородки — круглые, а кожа — белая-белая». Как только девы увидят посторонних, они скрываются в воде³. Представления о водяных девах (водяных духах) имеются у всех тюркских народов, и всюду от них не приходится ждать ничего хорошего, они несут только гибель. В славянской мифологической традиции Морские девы — дочери Морского царя выполняют тоже только негативную функцию, ибо море связано с отрицательным началом, со смертью. Море служит дорогой на тот свет⁴.

³ Гордлевский В.А. Из османской демонологии, с. 321.

⁴ Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы, с. 115–116, 151–152.

В одной из турецких волшебных сказок участвует оригинальный мифологический персонаж, его роль — помочь героине сказки найти своих семерых братьев, которые ушли из дома и поселились неведомо где. Это осел, сделанный из золы руками матери героев сказки. Героиня — сестра семерых братьев не знала, что у нее есть братья, а когда узнала, решила их отыскать.

Сначала ее мать, понимая, что дочери предстоит опасный путь, пыталась ее отговорить от этой затеи: «Доченька, как же ты пойдешь? По дороге могут встретиться хищные звери, в горах живут дэвы, они разом проглотят тебя». Девушка настаивала на своем желании найти братьев, и в конце концов ее мать сделала для нее осла из золы, дала ей в руки палку и сказала, что нужно идти за ослом не останавливаясь. Стоит сказать ослу «Стой!», как он тут же рассыплется.

Девушка отправилась в путь, но в дороге очень устала и сказала ослу: «Стой!» Осел тотчас рассыпался, и девушка с плачем вернулась домой. Мать снова сделала ей осла, и опять все повторилось, только на третий раз девушка смогла дойти вслед за ослом, не останавливаясь, до той горы, где жили семеро братьев. Как только девушка с ослом приблизились к дому братьев, осел сам упал и рассыпался. Так девушка поняла, что она достигла жилища своих братьев («Семеро братьев»).

Осел из золы, который знал, куда идти, чтобы отыскать братьев героини сказки, — персонаж довольно редкий, во всяком случае не встречавшийся мне ни в турецких, ни в каких-либо других сказках. Но если мы примем во внимание некоторые поверья турок, то обнаружим, что зола не простая субстанция. Выше уже было сказано, что на кучках золы собираются маленькие джинны. Согласно представлениям турок, зола — это вообще место джиннов, шайтанов и пери. Люди, насколько это возможно, стараются даже не наступать на золу ногой, а если это все-таки происходит, говорят: «Чур меня!» Рассказывают также, что один человек поймал шайтана и объявил ему, что не отпустит его до тех пор, пока шайтан не поможет ему разбогатеть. Шайтан показал человеку бочку с золотом. Но как только человек, обрадовавшись, отпустил шайтана, золото превратилось в золу⁵.

Таким образом, можно сделать вывод, что зола в народных представлениях турок связывается с нечистой силой. Между тем в турецкой волшебной сказке, о которой шла речь выше, осел из золы был сделан матерью героини, чтобы уберечь ее от опасностей, т.е. выполнял положительную функцию помощника героини. В качестве объяснения этого несоответствия можно предложить следующие соображения: зола — это прежде всего продукт горения, именно поэтому она —

⁵ Гордлевский В.А. Из османской демонологии, с. 315–316.

место сбора джиннов, которых Аллах создал из огня, следовательно, зола также связана с небесным огнем и, по-видимому, может выполнять предохраняющую функцию, что соответствует смыслу эпизода сказки. В качестве аналогии приводим сведения из славянской мифологической традиции, где остатки обгоревшего рождественского полена (бадняк) связываются с небесным огнем и громом и также выполняют предохраняющую функцию⁶. Зола в качестве предохраняющего средства используется и в индийской культурной традиции. Например, интересно высказывание об известном атрибуте шиваитского культа — «священном пепле»: «Добываемый сжиганием сухого коровьего навоза, он используется шиваитами в качестве аналога пепла с кремационных площадок, в клубах которого танцует Шива и которым он покрыт с головы до ног. Этот пепел символизирует прах, смерть, гибель вселенной, которую Шива сжигает в своем танце, но в то же время мыслится шиваитами как предмет, обладающий колоссальной силой: покрывая тело аскета (в том числе тело самого великого аскета — Шивы), пепел как бы сдерживает накопленную ценой подвижничества энергию»⁷.

Помощниками и даже спасителями главных героев являются персонажи, которые и своими действиями, и своим внешним видом подтверждают свою связь со святыми силами. Так, в одной из сказок отрицательный герой Мехмед-разбойник засыпал землей, взятой с могил («В те времена была такая земля с могил...»), глаза всем спящим во дворце людям, чтобы они не могли проснуться. Единственно бодрствующей осталась беззащитная девушка-героиня, которую Мехмед-разбойник вознамерился сжечь.

В это время внезапно появился *седобородый человек в зеленой чалме*. Он держал в руке кувшин. «Чего ты хочешь, дочь моя? — спрашивает старик. — Смилуйся, батюшка, спаси меня от Мехмеда-разбойника! — отвечает девушка. Старик бросил оземь кувшин, который держал в руке, из него появился батальон солдат с ножами, с оружием в руках». Девушка была спасена, а старик и солдаты также внезапно исчезли («Мехмед-разбойник»).

В другой сказке (из г. Видина) в сложных переплетениях сюжета участвует загадочный персонаж — старик-дровосек, который оказывается падишахом. Его отличительной чертой является *зеленый пух на руках*. Он помогает бедной девушке — дочери вязальщика метел выйти замуж за богатого сына бая, что, впрочем, происходит «с соизволения Аллаха» («Дочь вязальщика метел»).

Такие атрибуты, как зеленая чалма и загадочный зеленый пух на руках персонажа, служат, конечно, маркерами, адресующими слуша-

⁶ Толстые Н.И. и С.М. О вторичной функции обрядового символа, с. 244–245, 253.

⁷ Дубянский А.М. Семантика цвета в древнетамильской поэзии, с. 53–54.

теля или читателя сказок к контексту ислама и пророка Мухаммеда вообще, но также, в частности к мусульманскому святому (по другой версии — пророку) Хизру (тур. Хызыр); Хизр буквально означает «зеленый», иногда иносказательно о нем говорят: «...человек в зеленых одеждах». Хизр считается хранителем источника с живой водой, находящегося возле горы Каф. По преданию, он окунулся в этот источник и сам стал бессмертным. Он бродит по земле и творит добрые дела, оказывает помощь людям.

Влияние ислама в сказках отражается в нередких упоминаниях Аллаха, например в таких выражениях, как «ради Аллаха...», «по милости Аллаха...», «Аллах вам поможет...», «...да благословит тебя Аллах», «тебя мне Аллах послал...», «Аллах дает, но он же и берет...» и т.п. Самым дорогим подарком при сватовстве считается Коран — ни драгоценные диадемы, ни браслеты и ожерелья не могут обеспечить благосклонный прием сватов; отношение к сватовству резко меняется, как только преподносится в качестве подарка Коран. Во всех сказках одобряются мусульманские добродетели: терпение, покорность воле родителей и Аллаха, упование на него.

Вместе с тем турецкие сказки дают основание утверждать, что взаимоотношения ислама с народными представлениями и поверьями привели к весьма продуктивному синтезу, и это особенно заметно в тех местностях, где до распространения мусульманской религии существовали устойчивые традиции иных конфессий. В этом отношении чрезвычайно интересны тексты сказок болгарских турок, о чем речь пойдет ниже.

Универсальные
растительные мифологемы —
культурный код
турецкой волшебной
сказки

Если сравнить тексты турецких волшебных сказок из собрания П.Н.Боратава и тексты сказок, записанные Д.Неметом среди турецкого населения г. Видина на северо-западе Болгарии, с текстами сказок других огузских народов — азербайджанского и туркменского, то легко заметить, что в турецких сказках присутствует большее количество растительных образов, которые фигурируют и явно, с упоминанием определенных растений: деревьев, плодов, цветов и трав, и скрыто — в виде мифологических персонажей, связь которых с растительным миром имплицитна и требует пояснений. Об этих персонажах будет сказано далее, а вначале остановимся на образах, принадлежность которых к растительному миру не вызывает сомнений. Это образы, использующие понятия дерева, плода, цветка и травы.

1. ДЕРЕВО

В турецких волшебных сказках употребляются образы *дерева*, *большого дерева* или *огромного дерева*, которые являются важными смысловыми элементами в конструкции сюжета. Появление образа *дерева* всегда связано с определенной переменной в течении событий, показывает значительность этих событий и в тех случаях, когда, согласно сюжету, дерево связано с мифологическими персонажами, и в тех, когда оно выступает как деталь ландшафта. Дерево как бы маркирует мифическое пространство, и, если оно, как уже знакомый слушателям сказки атрибут этого пространства, появляется в обычных условиях, это означает особую важность происходящего. Так, например, именно возле дерева появляется арап (чернокожий джинн), дарящий герою сказки волшебные предметы: ларец с разнообразными яствами; дубинку, которая по приказу ее владельца колотит всех подряд; осла,

у которого из-под хвоста сыплются золотые монеты. Обладание чудесными предметами приводит героя сказки в ее финале к благополучию («Бей, моя дубинка»). В другой сказке на дерево, одиноко растущее возле окна, к которому приходила девушка — героиня сказки, прилетал говорящий попугай, беседовал с ней, и это имело важные последствия для дальнейших событий («Попугай»).

На *громадном дереве* сидят птенцы волшебной птицы Орлицы (аналог птицы Симуург), которых шахзаде спасает от змеи. В благодарность за это Орлица выносит юношу с «того света» на «этот свет», чем достигается благополучный финал сказки. У подножия горы Каф один раз в год собираются все птицы во главе с падишахом птиц. Чтобы поймать его, юноша — герой сказки должен был спрятаться под *огромное дерево*. Мифическая гора Каф (или гряда гор), согласно мусульманской традиции, находится на краю обитаемого мира. Иногда гора Каф отождествлялась с Кавказом («Самая-Прекрасная-в-Мире»). На *большое дерево* подвесили золотой гроб девушки, уснувшей мертвым сном в результате колдовства старухи-колдуньи и козней злой мачехи. В финале этой сказки возле другого дерева оказался источник с живой водой, исцелившей ребенка героини сказки («Нар-Танеси»). На ветвях «старого», а значит, *большого дерева* повисла выброшенная разгневанным падишахом в окно старушка, которую пери в конце концов превратили в девушку-красавицу («Дочка моя, чью руку даже лепесток фиалки поранит...»). Под деревом был спрятан клад с драгоценностями, сверху прикрытый навозом. Нужно было не бояться сунуть в навоз палец, и тогда клад сам, разрывая корни дерева, появится наружу («Судьба»).

Иногда образ дерева как бы не имеет волшебного аспекта, но и в таких случаях дерево играет важную роль в развитии сюжета сказки. Например, в начале одной из сказок говорится, что у некоей бедной женщины-прачки была красивая и умная дочь. Эта девушка каждый день залезала на дерево, которое росло у них в саду, усаживалась на ветке и что-нибудь вязала или вышивала. Дом девушки стоял прямо напротив дворца падишаха, и окно комнаты шахзаде выходило на это дерево. Далее в результате определенных событий девушка выходит замуж за шахзаде, который впервые увидел ее именно на этом дереве («Милостью Аллаха, я выйду замуж за сына падишаха»). В другой сказке ее благонравная героиня села в саду под деревом и стала читать Коран, в то время как ее подружки развлекались («Ситти Нусрет»).

В редких случаях дерево, фигурирующее в сказке, имеет конкретное название. Так, в одной из сказок девушка-героиня, после того как ее брат превратился в оленя, попив воды из следа оленьего копыта, забралась на тополь, который рос возле какого-то источника. Каждое утро к этому источнику приходил поить своего коня сын правителя.

Он увидел на тополе девушку и попросил ее спуститься. Она отказалась. Тогда юноша приказал своим слугам срубить тополь. Те принялись его рубить, но до вечера так и не смогли с ним справиться. Они оставили эту работу на следующий день, но, когда утром вернулись, обнаружили, что тополь «стоит целехонек». Оказывается, брат-олень девушки ночью лизал подрубленное место у тополя и восстановил его («Сестрица, сестрица, милая сестрица...»). В другой сказке говорится о «белом тополе», он является тем чудесным предметом, который должен добыть юноша, выполняя часть своего задания. Добыв этот тополь, юноша стал добывать «птицу, которая сидит на белом тополе», а потом и девушку — хозяйку этого тополя. Как только юноша вернулся с хозяйкой белого тополя домой, «сразу каждый листочек на деревце зазвенел, а птица принялась петь на ветке» («Падишах и три девушки»).

Оба примера свидетельствуют о том, что тополь в турецких сказках не простое дерево — каким-то образом оно связано с магическими силами. Возможно, здесь имеет значение сохранившееся поверье турок о том, что в тополь иногда вселяются джинны¹.

В числе используемых названий деревьев отметим также жасминовое дерево, хотя важную роль выполняет не само дерево, а его ветка, прут. Таким прутом нужно было стегать арапа (чернокожего джинна) до тех пор, пока его тело не побелеет как «снег». Только тогда арап станет послушным и у него можно просить все что захочешь. Когда появился арап, «черный, как уголь», девушка-героиня намотала себе на руку его длинные волосы и била его до тех пор, «пока тело арапа не стало белым, как молоко» («Чан-Кушу, Чор-Кушу»). В этом противопоставлении цветов *черный-белый* жасминовый прут используется, видимо, потому, что ассоциативно связывается с ярко-белыми цветами, которыми цветет жасмин. В другой сказке встречается еще одно конкретное название — черешневые деревья. На них спасается, перепрыгивая с одного дерева на другое (всего их пять), герой сказки, преследуемый девушкой-людоедкой («Девушка-людоедка»).

Опираясь на известные исследования о роли растений, и в частности деревьев, в мировых мифологических системах², можно заключить, что приведенные примеры из турецких волшебных сказок отражают наличие ряда универсальных мифологем, распространенных по всему миру. Эпизоды сказок, в которых используются образы дерева, представляют собой текстовую реализацию мифологем *Мирового дре-*

¹ Гордлевский В.А. Из османской демонологии, с. 310, примеч. 34.

² Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь; Зеленин Д.К. Готемы-деревья в сказаниях и образах европейских народов; Токарев С.А. Ранние формы религий и их развитие; Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей; Lévi-Strauss C. La pensée sauvage; Roux J.-P. Faune et flore sacrées.

ва, *Древа жизни* и *Древа познания*. Две последние мифологемы являются вариантами первой.

Как известно, в архаических системах мифологии, реликты которых сохранились до наших дней, *Мировое древо* выступает универсальной моделью пространства, содержащей по вертикали три космические зоны: крона (ветви) символизирует верхний, небесный мир, ствол — средний мир, землю и корни — нижний, подземный мир. Зооморфными классификаторами верхней космической зоны (или мира) являются птицы, которые располагаются на ветвях древа (в приведенных примерах из турецких сказок это птенцы Орлицы, попугай), один из классификаторов нижней, подземной зоны — змей (в турецких сказках — змея) находится у подножия древа, возле его корней. С серединой Мирового древа соотносятся человек и копытные животные.

Характерна также связь понятий дерева и источника воды даже в том случае, когда нет прямого указания на *живую воду*, как в приведенном выше примере. Но в одной из сказок находим текстовое подтверждение связи дерева и живой воды, реализующей универсальную мифологему *Древа жизни*. В этой сказке говорится, что девушка взяла на руки ребенка, израненного старухой-злодейкой, и плача побрела по городу. «Дошла она до окраины и села отдохнуть возле какого-то источника. Там росло дерево. И тут девушка увидела, что на дереве подрались две вороны. Одна из них замертво упала вниз. Она угодила прямо в корыто, которое было подставлено под струю из источника. Вода — холодная, упала в нее ворона и вдруг ожила. Девушка подумала: „Смотри-ка, ворона была мертвой, а теперь — живая... Приложу-ка я листочек, смоченный этой водой, к шее моего мальчика. Может быть, он исцелится“». Девушка так и поступила, и ребенок выздоровел («Нар-Танеси»).

Птицы (вороны) здесь являются элементом мифологемы *Мирового древа*, фиксирующим связь с верхним, небесным миром в трехчастной модели пространства по вертикали. С этой мифологемой соотнесена другая мифологема — *Древа жизни*, где дерево символизирует жизненную силу, вечную жизнь, бессмертие. Носителями жизненной силы являются здесь и само дерево, и *живая вода*. Мифологема *Древа жизни* отражена и в таком распространенном мифологическом мотиве, как спасение героя, забравшегося на дерево, что мы видим и в турецких сказках (примеры см. выше).

Мифологема *Древа познания* объединяет идеи жизни и познания, в ней реализуется распространенная архетипическая схема, которая в текстах выражается в том, что герой должен отыскать или открыть находящиеся возле или под деревом сокровища, клад³. Довольно точ-

³ См. подробно: *Топоров В.Н. Древо жизни; Древо Мировое; Древо познания. — Мифы народов мира, т. I, с. 396–407.*

ным выражением этой мифологемы является упомянутая выше турецкая сказка «Судьба». Другим примером реализации мифологемы *Древа познания* можно рассматривать эпизод, в котором героиня сказки сидит под деревом и читает Коран.

Связью с архаическими мифологическими представлениями, по-видимому, можно объяснить и непривычное на первый взгляд стремление главных героев сказок устраниваться на ветвях деревьев, и то, что они оказываются там по стечению обстоятельств: девушка, которая залезла на дерево и что-то там вязала или вышивала; героиня сказки, которая забралась на тополь, чтобы спрятаться в его ветвях; старушка, которая повисла на ветвях дерева. Возможно, в этих эпизодах отразилась распространенная во многих традициях мифологема о божестве или человеке, висящем на дереве, что выражает идею изоморфизма растений и человека (божество или человек, вырастающие из растений, или прорастающие в виде растений, или превращающиеся в растения, возрождающиеся в них)⁴.

Показательно также то, что распространенная во многих мифологических традициях связь дерева со сверхъестественными, демоническими существами и злыми духами отражена и в турецких волшебных сказках, например в эпизоде появления арапа, владеющего волшебными предметами, он возник именно возле дерева.

2. ПЛОДЫ

В мифологему *Древа жизни* входит представление о плодах, увеличивающих жизненные силы, возвращающих молодость, дающих вечную молодость. В разных мифологиях это — *райские, молодильные, золотые яблоки*. Распространено также представление о зачатии ребенка от вкушения плода растений, например миндального или гранатового дерева. В турецких волшебных сказках чудесное зачатие происходит от съедения бездетными мужем и женой по половинке яблока, данного им дервишем («Ослиная голова», «Илик-Султан»).

Кроме мотива о чудесном зачатии при помощи яблока в турецких сказках используется образ *золотого яблока* в мотиве добывания волшебного предмета: героиня сказки похищает золотое яблоко «из кармана сына бая» («Отец шести дочерей») и в мотиве опознания персонажа по наличию у него волшебного предмета — золотого яблока.

В серии волшебных превращений героев сказки просматривается наблюдаемая в других мифологических традициях связь *Древа жизни* с женским началом, с дающим жизнь женским божеством в дереве или на дереве. Так, в одной из сказок девушка и ее чудесный жених

⁴ Топоров В.Н. Растения. — Мифы народов мира, т. II, с. 368.

спасаются от преследующих их дэвов. Чтобы уберечь девушку от дэвов, ее защитник-жених превращает ее сначала в яблоко, затем, после побега из дома дэвов, — в сад, а сам становится садовником. После этого он превращает девушку в дерево, а сам принимает облик огромной змеи, которая обвивает это дерево. Потом они оба превращаются в букеты цветов, упавших в руки падишаха — отца девушки, после чего становятся просяными зернышками и прячутся под кафтаном падишаха («Чембер-Тияр»). Все предметы, в которые превращается девушка в этой сказке: яблоко, дерево, цветы, зерно, символизируют идею плодородия, изобилия, благополучия, успеха. Сад как совокупность растений выражает идею не только плодородия, но и вечной жизни⁵.

Известно, что в некоторых мифологиях функцию *райского (золотого)* яблока выполняет *гранат*. Существовало представление о том, что гранат произошел из крови Диониса — бога плодоносящих сил земли, растительности, виноделия и виноградарства. Это греческое божество было восточного (фракийского и лидийско-фригийского) происхождения, культ которого распространился в Греции не сразу и довольно поздно⁶. Таким образом, гранат олицетворяет полнокровную жизнь и процветание, а гранатовое зернышко является символом плодovitости, но владельцем граната считается повелитель царства мертвых Аид, что следует из мифа о дочери богини плодородия и земледелия Деметры — Персефоне, которая была похищена божеством смерти Аидом. Отпуская Персефону по повелению Зевса к ее матери Деметре, Аид заставил ее съесть гранатовое зернышко, чтобы она не забыла вернуться к нему, в царство мертвых. Поэтому две трети года Персефона — супруга Аида проводит со своей матерью Деметрой на земле, и тогда вся природа расцветает от радости матери, снова обретшей свою дочь, и одну треть года живет в подземном мире с Аидом. Смысл мифа в том, что расцвет и плодородие растительного мира неизбежно чередуются с его увяданием и смертью⁷.

Любопытно, что в турецких сказках гранат и гранатовое зернышко упоминаются чаще, чем яблоко, причем образ граната выполняет двойную функцию — указывает на связь с идеями жизни и смерти, что соответствует представлениям греческой мифологии.

Так, среди турецких волшебных сказок имеется два, с небольшими видоизменениями в мотивах, варианта сюжета о героине — «Нарданиеханым» («Госпожа-Гранатовое-зернышко» в собрании сказок П.Н. Боратава) и «Нар-Танеси» («Гранатовое зернышко» в сказках, изданных Д.Неметом). В обоих вариантах речь идет о бедной сиротке, которую

⁵ Там же, с. 369.

⁶ Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии, с. 142–182.

⁷ Тахо-Годи А. А. Деметра. — Мифы народов мира, т. I, с. 364–365.

злая мачеха подвергает всяческим мучениям. В сказке из собрания Боратава кроме образа граната используется также другой растительный образ — плоды *черешни*, которыми мачеха пытается отравить героиню, — от смерти ее спасают ее любимые птицы, склевав всю черешню. В сказке, записанной Д.Неметом в среде болгарских турок, идея связи жизни со смертью выражена еще наглядней. Все время фигурируют мотивы смерти, куда входят: желание мачехи умертвить героиню, с помощью колдовства героиня засыпает мертвым сном, и гроб с ней подвешивают «на верхушке большого дерева»; клевета о том, что героиня убивает своих детей. И всякий раз смерть побеждается жизнью, т.е. реализуется идея возрождения, апофеозом которой является финальный эпизод об исцелении ребенка героини *живой водой* из источника у *дерева*.

Образ граната используется в отрицательном аспекте и в других сюжетах сказок, например в качестве средства испытания. Дочь падишаха объявляет, что выйдет замуж за того, кто сумеет съесть гранат, держа его одной рукой и не уронив ни одного зернышка. Герою сказки это почти удается, но под конец испытания он все же роняет одно-единственное зернышко, за что получает сорок ударов палкой. И хотя дочь падишаха соглашается выйти за него замуж, с этого испытания начинаются все ее злоключения («Была я зеленым листочком...»). Негативный контекст образа граната виден и в антитезе «плачущий гранат — смеющаяся айва» — предметы, которые герой сказки должен был добыть из сада падишаха дэвов («Султанша с золотыми шариками»). Заметим, что гранат и айва, а также яблоко, груша, фи́га, лимон, апельсин входят в реестр плодов, связанных с мифологемой *Древа познания добра и зла*⁸.

Вместе с тем мотив обретенного героем сказки зернышка граната можно трактовать и как отголосок суфийских представлений о том, что *барака* (духовная сила) святого может передаваться через гранат, сконцентрировавшись в одном-единственном зернышке, которое нельзя упустить. Поэтому гранат нужно обязательно съесть целиком⁹.

Идея плодородия и плодовитости в турецких сказках связана и с образом гороха. Так, в одной из сказок «бездетная старуха» опрометчиво пожелала, чтобы перебираемый ею горох, находившийся в решете, весь превратился в ее детей. Все горошины превратились в детей и подняли страшный крик, требуя еды («Парень-горошина»).

Связь гороха с плодородием зафиксирована также в русской фольклорной традиции¹⁰. Горох, точнее гороховый стебель, уподобля-

⁸ Топоров В.Н. Растения. — Мифы народов мира, т. II, с. 369.

⁹ См.: Суворова А. Мусульманские святыне Южной Азии, с. 108.

¹⁰ Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей, с. 107.

ется фаллосу, «покушать горошку» означает «забеременеть»¹¹. Существует сказочный мотив чудесного зачатия от съеденной горошины¹².

3. ЦВЕТЫ

В указанной выше турецкой сказке «Гранатовое зернышко» («Нар-Танеси») все злоключения героини начались после того, как ее повели в степь собирать цветы. Увлеченная видом множества цветов, героиня принялась их рвать и не заметила, что осталась в пустынном месте в полном одиночестве. Сопровождавшая ее старуха, выполняя поручение злой мачехи, тихонько скрылась, оставив девушку одну, чтобы ее «съели волки и хищные птицы».

Собирание цветов оказалось делом опасным не только для героини турецкой волшебной сказки, но и для дочери Зевса и Деметры — Персефоны. Согласно греческому мифу, Персефона собирала на лужайке цветы: розы, фиалки, гиацинты, ирисы и нарциссы. Именно в это время из трещины в земле появился повелитель царства мертвых Аид, похитил Персефону и умчал ее на золотой колеснице в подземный мир¹³.

В турецких волшебных сказках также используются образы розы, фиалки, гиацинта и, кроме того, тюльпана. При этом цветочные образы выполняют разные функции в сюжетах сказок. Так, фиалка упоминается при сравнении нежности кожи рук (тем самым намекается на исключительность всего облика) героини. Ее мать во время прогулки по саду восклицает: «Дочка моя, чью руку даже лепесток фиалки поранит, не ходи по саду, потемнеешь...» Эти слова услышал проезжавший мимо сада падишах и захотел познакомиться с обладательницей таких нежных рук поближе, что явилось завязкой сюжета («Дочка моя, чью руку даже лепесток фиалки поранит...»).

Образы тюльпана и гиацинта используются в ритмизованной присказке, являющейся, видимо, клише. Так, в сказке видинских турок героиня отправляется в долгий путь разыскивать своего суженого: «Шла она, шла, мало ли шла, много ли шла, как говорится: „Тюльпаны, гиацинты обрывая, / Куря табак и кофе попивая, / Свой долгий путь слезами поливая...“» («Дочь падишаха и Билеиз»), что не в полной мере соответствовало тем лишениям и трудностям, которые, согласно сюжету, должна была претерпеть героиня. В турецкой сказке из собрания Боратава долгий путь, проделанный героями, описывается очень похоже, хотя эта сказка не является вариантом предыдущего

¹¹ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу, ч. II, с. 490.

¹² Успенский Б.А. «Заветные сказки» А.Н.Афанасьева, с. 124.

¹³ Лосев А.Ф. Персефона. — Мифы народов мира, т. II, с. 305.

текста: «После того как юноша и девушка проехали, наслаждаясь тюльпанами и гиацинтами, попивая кофе и покуривая табак, довольно большое расстояние, им попался мост через речку» («Отец шести дочерей»). В обоих случаях упоминание цветов не связано с общим содержанием сюжетов и не является конкретизирующей детализацией пути героев.

Более существенную смысловую нагрузку несет образ розы в разнообразных семантических вариациях, куда входят: «семь ветвей розы» — ими нужно стегать девушку до тех пор, пока она не попросит пощады («Самая-Прекрасная-в-Мире»); «куст розы» — в него превращается девушка, преследуемая дэвами («Дочь падишаха и Билеиз»); цветущие розы в качестве украшения моста — по нему героиня должна прийти к своему жениху («Илик-Султан»); сетование героини: «...из-за тебя увяло мое тело, которое раньше цвело, как роза»; благопожелание отца своему новорожденному ребенку: «...да будет он осыпан розами» («Шахзаде Хюсю-Юсуф»).

В одной из сказок упоминаются розовые лепестки в довольно неожиданном аспекте. Герой сказки спрашивает у своей матери, как ему определить, является ли появившийся у них гость действительно юношей или это переодетая в мужское платье девушка. Мать отвечает, что есть способ это узнать — нужно под простыню гостя насыпать розовых лепестков: «...Девушки очень горячие. Если это девушка, то к утру лепестки высохнут» («Отец шести дочерей»).

Упоминается также розовая вода: «И вот уже празднуют свадьбу, заключают брак, разбрызгивают розовую воду, воскуряют благовония» («Аху-Мелек»).

Таким образом, роза в сказках упоминается чаще других цветов, ее образы используются более многопланово, они связаны с определенными мотивами и обычно характеризуют важные сюжетные ситуации в структуре сказок.

Обращает на себя внимание то, что в сказках не встречаются описания внешности красавиц-героинь путем сравнений с розой и тюльпаном, что так распространено в классических литературах Ближнего и Среднего Востока, где эпитеты «розоликая» и «тюльпаноликая», а также другие художественные средства, использующие образы розы и тюльпана, являются общим местом. Справедливости ради следует заметить, что в сказках вообще не слишком много уделяется внимания внешности героинь, но в тех случаях, когда описание все же имеется, мы обнаруживаем другой набор сравнений, в которых используются растительные образы: «...стан словно чинара, косы выются как змеи, брови полумесяцем, глаза будто у газели, губы — вишня, нос — лесной орешек, зубы как жемчужинки, а шея словно хрусталь» («Аху-Мелек»).

Несмотря на нечастые упоминания конкретных цветов, они заслуживают внимания, поскольку являются деталью, фиксирующей географию появления и бытования сказочных сюжетов. Они также свидетельствуют о распространении и популярности данных цветов у разных народов с глубокой древности до наших дней, что безусловно сближает народы и во временном, и в пространственном планах. Иными словами, если люди любят одни и те же цветы, то в этом отражается общая культурная традиция, степень бытовых контактов и близость человеческих вкусов.

Чтобы представить себе весь культурный контекст турецких сказок, представляется полезным привести здесь некоторые предания и легенды, связанные с упоминающимися в сказках цветами.

Фиалка считалась одним из наиболее любимых цветов у древних греков. Они украшали фиалками себя, свои дома, статуи домашних божеств. В Древней Греции фиалка была символом ежегодно оживающей весной природы и эмблемой Афин, которые древнегреческий поэт-лирик Пиндар (середина I тысячелетия до н.э.) воспевал как город, увенчанный фиалками. Афины изображались в виде женщины с венком фиалок на голове. Вместе с тем фиалка у греков считалась также цветком смерти и печали, ею украшались могилы молодых, безвременно умерших девушек.

Фиалки пользовались любовью и у римлян. В окрестностях Рима, так же как и Афин, существовали целые плантации фиалок, без которых не обходилось ни одно празднество. Фиалку употребляли также как целебную траву.

У древних галлов фиалка была символом скромности, невинности, целомудрия. Ею украшали брачное ложе, а также могилы преждевременно погибших невест. Позднее фиалка почиталась и французами, ее воспевали поэты, считая олицетворением непорочности и скромности. Фиалка была любимым цветком Жозефины Богарне, жены Наполеона Бонапарта; фиалку любили Шекспир, Шелли, Томас Мур, Гете, И.С.Тургенев¹⁴.

Повсеместно распространенное представление о фиалке как о скромном, неприметном цветке получило свое выражение и в суфийской традиции. В персидской поэзии фиалку сравнивали с предающимся медитации суфием, который сидит, склонив голову к коленям, укутанный в свою *хирку* (плащ дервиша) темно-синего цвета, «среди сияющих всеми красками садовых цветов»¹⁵.

Тюльпан пришел с Востока. В классических литературах Малой и Средней Азии, Ближнего и Среднего Востока, в том числе и в литера-

¹⁴ Золотницкий Н.Ф. Цветы в легендах и преданиях, с. 51–63 (репринтное переиздание книги начала XX в.).

¹⁵ Шimmel А. Мир исламского мистицизма, с. 86, 240–241.

турах тюркоязычных народов, образ тюльпана послужил для создания эпитетов, сравнений, метафор при описании красоты возлюбленной в лирическом жанре. На основе образа тюльпана сформировался устойчивый набор характеристик красавицы, который использовался в средневековых литературах разными поэтами в течение многих веков. В суфийской традиции образ тюльпана служил средством описания красоты Божественной Возлюбленной, Абсолюта. Считается также, что красные тюльпаны с черными пятнышками в сердцевине выросли из сердец влюбленных, стремящихся к мистическому единению с Возлюбленной, но «могут напоминать мистику о черных сердцах лицемеров»¹⁶.

Однако большую популярность этому цветку принесла не только его многовековая связь с литературной традицией и реальная красота, но и та удивительная тюльпаномания, которая охватила Европу, впервые познакомившуюся с этим цветком лишь в 1559 г. Конечно, реальная красота цветка сыграла здесь свою роль, но в значительно большей степени имели значение тщеславие и мода.

Первые луковицы тюльпана были приобретены германским послом в Турции, и впервые в Европе тюльпан зацвел в Аугсбурге. Через непродолжительное время цветок украшал сады местных богачей, где его увидел и описал как удивительную редкость швейцарский естествоиспытатель Конрад Геснер (1516–1565). Отсюда тюльпан распространился по всей Европе. Страстными любителями тюльпанов были кардинал Ришелье, Вольтер, Бирон, австрийский император Франц II и французский король Людовик XVIII.

Поистине грандиозных масштабов увлечение тюльпанами достигло в Голландии, где цветок появился в 1630 г. Его разведение приобрело коммерческий характер, торговля луковицами тюльпанов была прибыльной. Поощрялось выведение новых сортов, за них назначались огромные премии. Тюльпаны изображались на картинах голландских художников, на тканях, на брабантских кружевах.

Во Франции тюльпан воспевали в поэзии, немецкие же поэты и писатели считали его бездушным цветком, олицетворением исключительно внешней красоты (например, символ пустой красавицы у Гете). Согласно народным поверьям, золотистый тюльпан считался вместилищем человеческого счастья, которого трудно достичь, так как оно находится в плотно сомкнутом бутоне, раскрыть его невозможно, но он распускается сам в присутствии смеющегося ребенка. В горах Тюрингии тюльпан также считался цветком счастья¹⁷.

Хотя тюльпан на Востоке был известен давно, особую популярность в Турции он приобрел под влиянием Европы. В 1720 г. состоя-

¹⁶ Там же, с. 241.

¹⁷ О тюльпане в Европе более подробно см.: *Золотницкий Н.Ф.* Цветы в легендах и преданиях, с. 127–139.

лось прибытие первого турецкого посольства во Францию. При осмотре достопримечательностей посол Турции и его сын, который там был в качестве секретаря посла, обратили внимание на дворцовые парки и сады, особенно на посадки тюльпанов. Вернувшись в Стамбул, они рассказали об этом великому везиру, а тот — султану Ахмеду III. В результате при дворе и в дворцовых кругах началось повальное увлечение выращиванием тюльпанов. Вдоль пролива Босфор и бухты Золотой Рог были разбиты огромные сады с тюльпанами. Главным мотивом в орнаменте стал стилизованный тюльпан, оттеснив более традиционные турецкие мотивы. В 20–30-е годы XVIII в. мода на этот цветок в турецком обществе была так велика, что время правления Ахмеда III в истории Турции было названо «Эпоха тюльпанов» (тур. *Lâle devri*)¹⁸.

В древнегреческой мифологии Гиацинт был прекрасным юношей, любимцем бога Аполлона, убитым им случайно при метании диска. Безутешный в горе Аполлон превратил кровь, вытекшую из головы юноши, в красновато-лиловый цветок — гиацинт.

Гиацинт почитался как растительное божество умирающей и воскресающей природы и имел более древнее, догреческое происхождение¹⁹. Предполагается, что гиацинт пришел из Малой Азии. У древних греков он считался одновременно цветком смерти и печали, а также радости — молодые гречанки, идя на свадьбы своих подруг, украшали гиацинтами свои волосы.

В классических литературах Ближнего и Среднего Востока, Малой и Средней Азии образ гиацинта является общепринятым и распространенным материалом для сравнения прекрасных и благоухающих волос (кудрей, локонов) возлюбленной (красавицы) в лирическом жанре. В суфийской традиции локоны, закрывающие прекрасное лицо Божественной Возлюбленной, символизируют множественность тварного мира, мешающего суфию лицезреть (постичь) единую Реальность (Сущность) — лик Бога²⁰.

Таким образом, в Турции гиацинт стал предметом восхищения гораздо раньше, чем в Европе, куда он попал лишь во второй половине XVII в., сначала в Вену, которая имела связи с Востоком, а затем повсюду. Особенно популярным стал гиацинт после того, как его начали культивировать голландцы в 1734 г., почти через сто лет после тюльпана. В Голландии были выведены новые сорта гиацинтов, появление которых отмечалось как всенародное празднество. Из Голландии гиацинты распространились сначала в Германии, а затем и во Франции,

¹⁸ См.: Новичев А.Д. История Турции, т. I, с. 250.

¹⁹ Тахо-Годи А.А. Гиацинт, Гиацинт. — Мифы народов мира, с. 300–301.

²⁰ См. подробно: Бертельс Е.Э. Заметки по поэтической терминологии персидских суфиев, с. 112–114.

где они также культивировались. Наивысшей славы в Европе этот цветок достиг во второй половине XVIII в. на первой выставке гиацинтов в Берлине. В окрестностях этого города были высажены целые поля гиацинтов, сюда приходили все желающие специально любоваться цветущими гиацинтами²¹.

Роза оказалась самым распространенным мифопоэтическим образом стран Востока и Запада. О розе написано немало работ, в которых содержатся самые разные сведения, из них мы выберем наиболее интересные, чтобы представить себе корни традиции.

С розой связаны многочисленные предания. Как красивейший цветок роза упоминается в древнеиндийских сказаниях: боги Брахма и Вишну поспорили о том, какой цветок прекрасней — лотос или роза, и отдали предпочтение розе. Древние греки считали розу даром богов, Сафо назвала ее царицей цветов. По словам Анакреона, роза родилась из белоснежной пены, покрывавшей тело Афродиты, когда богиня выходила из моря после купания. Роза оставалась белой до тех пор, пока с израненных ног Афродиты не упали капли крови и не окрасили розу в красный цвет: Афродита спешила на помощь к раненному вепрем Адонису и укололась о шипы розы. У греков существуют и другие легенды о происхождении розы.

Цветы розы играли заметную роль в религиозных обрядах, а также в быту древних греков. Роза была символом любви, радости, красоты, похвалы, славы. Цветами розы украшали храм Афродиты, статуи богов, венки из роз клали у их оснований. Розами устилали путь возвращавшегося с войны победителя и украшали его колесницу. Розами украшались также невесты, а брачное ложе осыпали лепестками роз.

Вместе с тем роза была связана с похоронами, древние греки носили розы на голове и груди в знак траура как символ кратковременности жизни, которая проходит так же быстро, как красота розы. Бутон розы, имеющий круглую форму, без начала и без конца, считался символом бесконечности, поэтому на надгробных памятниках часто изображался плотно сомкнутый бутон розы.

Розу почитали и в Древнем Риме, где она была связана с Венерой. У римлян роза тоже считалась священной. Цветами розы украшались и алтари, и жилища римлян. Гирляндами роз украшались могилы, в память умерших устраивались празднества — розалии. Богатые люди завещали крупные суммы денег на украшение розами своих будущих могил. Во времена республики роза считалась символом строгой нравственности, служила наградой за выдающиеся деяния. Цветок розы был также эмблемой мужества и победы, его изображение помещали на щитах воинов-героев в знак признания их храбрости. В

²¹ О гиацинте в Европе более подробно см.: *Золотницкий Н.Ф. Цветы в легендах и преданиях*, с. 140–148.

период упадка Рима роза стала цветком оргий и порока, предметом роскоши, на который тратились большие средства. Розы в огромных количествах использовались на пирах, ими украшали сосуды, чаши с вином, кушанья. Венки из роз носили не только пирующие, но также прислуживающие им рабы.

Итак, в античном мире роза была связана прежде всего с Афродитой, Адонисом, Венерой, Эросом, Купидоном. Одновременно с этим роза являлась символом молчания, тишины, тайны. Древние греки связывали ее также с Гарпократом — богом молчания, который изображался юношей с приложенным ко рту пальцем.

Мусульмане считают, что роза — подарок самого Аллаха, а белая роза выросла из капель пота пророка Мухаммеда во время его ночного восхождения на небо (*мираджд*). В классических литературах Ближнего и Среднего Востока, Малой и Средней Азии роза — это постоянный атрибут красавицы (возлюбленной) в лирической поэзии, розой обозначается и прекрасное лицо возлюбленной, и она сама с помощью метафор, аллегорий, эпитетов (например, «розоликая»), сравнений. Поскольку образная система лирического жанра была воспринята суфийской поэзией, где красавица — это Высшая Истина, Абсолют, Бог, то роза, обозначая Божественную Возлюбленную, к которой стремится взыскующий любви и тем самым подлинной Истины суфий, символизирует Бога. Позднеперсидские суфии объясняли свою любовь к розе таким образом: «Когда Пророк увидел розу, он поцеловал ее и прижал к глазам, говоря: „Алая роза — часть Божественной славы“»²². Существует предание, что храм Святой Софии в Стамбуле, прежде чем стал мечетью, был омыт розовой водой.

Розу почитали и в Средней Азии. В Бухаре существовал обычай во время цветения розы устраивать праздничное шествие с цветами к могиле (*мазару*) святого Бахауддина. В середине весны праздник розы справляли и хорезмийские христиане²³. Такой же праздник розы с торжественными гуляниями возле мазара местного святого отмечали и в Хиве²⁴.

Бытуют разные предания о происхождении цвета розы в разных культурных традициях. Кроме упомянутых выше существует предание, что белый цвет розы появился от слез раскаявшейся Магдалины; по другой версии, он связан с Девой Марией: белые розы выросли на кусте, где она повесила сушить пеленки Иисуса Христа. Белый цвет розы — это радость Пресвятой Богородицы, красный цвет — ее страдания, желтый — ее слава. В другой легенде говорится, что красная роза появилась от капель крови распятого Христа. Существует также

²² Шиммель А. Мир исламского мистицизма, с. 177.

²³ Гордлевский В. А. Бахауддин Накшбенд Бухарский, т. III, с. 373–374.

²⁴ Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов, с. 205–206.

версия о том, что сожженные христианские мученики превратились в красные розы, т.е. роза связывается и с огнем. Считается, что красная роза в христианской традиции — это символ земного мира, также обозначающий страсть, восторг, желание, материнство, мученичество, смерть; белая роза — это девственность, чистота, духовность, мысль, тишина. В католических легендах роза является защитницей добрых дел. Начиная со средних веков по установлению папы Льва IX (XI в.) золотой розой награждают людей выдающейся добродетели.

Золотая роза — символ христианской церкви и небесного благословения. Серебряная роза — жилище Брахмы. Розетка розы — знак семи имен Аллаха в мусульманстве, в буддизме — тройственная истина: знание, закон, путь порядка. Розовое дерево — убежище, приют²⁵.

Кроме мифов, легенд и преданий, где роза в разных культурных традициях связывается с божествами и обозначает разные абстрактные понятия, существуют легенды, в которых используется представление о красоте и благоуханности розовых лепестков. Они как бы не выходят из общего религиозно-мифологического контекста розы, но апеллируют скорее к простой жизни.

Например, как было уже сказано, в Древней Греции лепестками роз усыпали брачное ложе. В I в. до н.э., во время правления династии Птолемеев, царица Клеопатра, принимая Марка Антония, повелела покрыть пол лепестками роз. Но, чтобы удобнее было ходить, слой лепестков был затянута мелкой шелковой сеткой. Римляне на пирах розовые лепестки бросали в чаши с вином. Во времена упадка Рима богатые римляне набивали лепестками роз матрацы и подушки на своих носилках. По свидетельству Светония, на пиршествах, которые устраивал Нерон, с потолка сыпалось множество свежих лепестков роз²⁶.

Таким образом, понятия «роза», «розовые лепестки», «розовая вода», так же как «ветви розы», «розовый куст», используемые в турецких волшебных сказках, полностью соответствуют культурным традициям народов Средиземноморья и вместе с представлениями о других цветах (фиалка, тюльпан, гиацинт) свидетельствуют о культурных связях Востока и Запада, уходящих корнями в глубокую древность.

Однако розовые лепестки в некоторых религиозных традициях имеют и мистические коннотации. Так, в суфийской поэзии, воспевающей Божественную Возлюбленную, употребляется образ «розовых лепестков души» влюбленного суфия²⁷. Розовые лепестки и гирлянды

²⁵ См. более подробно: *Золотницкий Н.Ф.* Цветы в легендах и преданиях, с. 2–32; *Веселовский А.Н.* Из поэтики розы; *Топоров В.Н.* Роза. — Мифы народов мира, т. II, с. 386–387; *Jobes G.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols, pt 2.

²⁶ *Золотницкий Н.Ф.* Цветы в легендах и преданиях, с. 4–7, 10.

²⁷ *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма, с. 233.

из них — распространенный атрибут убранства надгробий мусульманских святых²⁸.

Интересно, что в турецких сказках упоминаются только культурные растения. Кроме указанных выше цветов к ним относятся: базилик («Дочь садовника, который выращивал базилик»), хна («Дели-Гюджюк»), какая-то «сонная трава» («Дели-Гюджюк»).

В других сказках упоминаются черешня (ягоды), огурец, арбуз, дыня, тыква, виноград, просо, ячмень, горох.

Поскольку мифопоэтические представления о растениях возникли в связи с земледельческими культами, сложились в ходе развития земледелия, что произошло гораздо позже, чем появление скотоводства, то можно сделать вывод о том, что тюрки, некогда бывшие кочевниками-скотоводами, в турецких сказках, собранных и в самой Турции, и на территории Болгарии, предстают перед нами не просто хорошими земледельцами и садоводами (сады упоминаются часто), а земледельцами, ассимилировавшими традиции переднеазиатской, ближневосточной и средиземноморской культуры земледелия.

²⁸ См., например: *Суворова А.* Мусульманские святые Южной Азии, с. 46, 48–49, 75 и др.

Мифологические персонажи, связанные с растительным миром, в турецкой волшебной сказке

Кроме явно выраженных растительных образов в турецких волшебных сказках имеются мифологические персонажи, связь которых с растительным миром не столь очевидна и требует пояснений. Эти персонажи интересны тем, что на своем уровне подтверждают высказанное нами мнение о длительных и обширных связях турок с соседними евразийскими народами, их способности ассимилировать местные культурные традиции и богатый земледельческий опыт.

К числу таких персонажей можно отнести «Девушку с длинными волосами» и «Деда-Садовника», связь которых с растительностью и идеей плодородия отражена посредством универсальной символики, используемой также в турецких текстах.

1. ДЕВУШКА С ДЛИННЫМИ ВОЛОСАМИ

В одной из турецких сказок, записанных в Анкаре¹ от жителя Стамбула, говорится о том, что «в давние времена» жил один сапожник, который «рубил в горах поленья, приносил их домой и делал из них красивые деревянные сандалии».

Однажды ему попала «очень красивая колода». Сапожник взял ее домой, решив, что когда-нибудь сделает из нее «особые сандалии, для дворца». А пока он поставил полено за дверь. Как только сапожник ушел, в доме никого не осталось, «стоявшая за дверь колода — крак! — распалась надвое, из нее вышла девушка, прекрасная, как четырнадцатидневная луна». Эта девушка хлопнула три раза в ладоши и приказала выходить из колоды другим девушкам. Появились «еще четырнадцать девушек, одна прекраснее другой. Волосы у них доставали до земли. Выйдя из колоды, они встали кольцом вокруг

¹ Сведения о записи сказки, вариантах сюжета и конкретных местах ее распространения как в азиатской, так и европейской частях Турции см.: Турецкие сказки, с. 382 (№ 36).

своей госпожи», которая велела им выполнить разную работу по дому. К вечеру красавица снова хлопнула в ладоши и позвала к себе девушек. Те опять встали кольцом вокруг своей госпожи и по ее приказу вошли в колоду. «Последней, волоча по полу свои золотистые волосы, в колоду вошла красавица, и колода захлопнулась».

Придя вечером домой, сапожник не узнал его и подумал, что ошибся домом. Так повторилось еще раз: как только сапожник уходил из дома, из колоды появлялись девушки, все мыли, чистили, готовили разные кушанья и опять исчезали в колоде. На третий раз сапожник догадался незаметно спрятаться, увидел все происходящее и, когда девушки, выполнив работу по дому, стали поочередно уходить в колоду, схватил последнюю, ту, что была госпожой остальных девушек, за руку и спросил: «Кто ты: джинн или другой какой дух?» Девушка ответила: «Я не джинн, а дочь падишаха пери».

После этого красавица-периды вышла замуж за сапожника, остальных девушек отдала ему в услужение, и все зажили счастливо. Но о необыкновенной красоте жены сапожника узнал падишах тамошних мест. Он призвал к себе сапожника и потребовал, чтобы тот либо отдал ему свою красавицу-жену, либо выполнил три условия, иначе ему грозит смерть. Условия эти таковы: первое — раздобыть ковер, который покроет всю землю, насколько видят глаза; второе — зимой достать такую корзину летних фруктов, чтобы все их ели, а они никак бы не кончались; третье — доставить такого новорожденного ребенка, чтобы он сразу мог говорить, «стоя в почтительной позе».

По приказанию красавицы-периды, чудесной жены сапожника, арап доставляет нужные предметы, а таким новорожденным ребенком оказывается сын сестры этой периды. Это значит, что младенец тоже является сверхъестественным существом. Так с помощью чудесной жены-периды сапожник выполнил задания падишаха, победил его и стал правителем тех мест («Сапожник и падишах»).

В этой сказке фигурируют ряд растительных образов и персонаж, связанный с растительным миром, — девушка с длинными волосами. В сказке сказано, что эта девушка является дочерью падишаха периды и, следовательно, сама — периды. Между тем ее главные особенности заключаются в наличии очень длинных волос и появлении из колоды (т.е. дерева), что не соответствует характеристикам периды — прекрасных девушек, превращающихся в птиц, а значит, связанных с воздушной стихией, которые обычно собираются возле водоемов.

Подтверждением тому, что красавица с длинными волосами не является периды, может служить эпизод из другой сказки, в которой ее героиня должна была бить жасминовым прутом арапа (т.е. чернокожего джинна) с длинными волосами, намотав их на руку, до тех пор, пока арап (бывший в действительности девушкой) не побелеет («Чан-Кушу, Чор-Кушу»).

Таким образом, в одном тексте девушка с длинными волосами названа пери, в другом — арапом. По-видимому, подлинное представление об этом персонаже утрачено, и назван он по-разному в двух текстах в соответствии со своей ролью в сказках. В первом случае девушка с длинными волосами оказалась пери, потому что она выполняет функцию чудесной жены — помощника главного героя, во втором случае — противника главного героя, здесь: арапа.

Можно предположить, что длинные волосы, связь с деревом, нахождение в колоде и появление из нее указывают на какое-то другое мифологическое существо, представление о котором сохранилось с глубокой древности.

О связи дерева (здесь: колода, полено) с архаическим женским божеством на дереве или в дереве было сказано выше (универсальная мифологема *Древо жизни*). Что же касается указания на длинные волосы, то в данном случае полезно обратиться к древним пластам мифологических представлений Малой Азии.

Так, В.Г.Ардзинба, анализирувавший мифы Древней Анатолии, пишет, что в хеттской традиции человеческий волос считался ритуально важным и одновременно опасным элементом, о чем можно судить из рассказа о предании смертной казни водоноса: по его вине в питьевой сосуд царя попал срезанный волос. Строгость наказания водоноса объясняется, по-видимому, существованием у хеттов представления о волосах, близкого к древнеиндийским, согласно которым рост и удаление (брадобреем) волос отождествлялись с периодическим процессом роста и увядания растительности земли и в целом связывались с идеей плодородия. Царь, подвергшийся бритью и стрижке, олицетворял собой землю, утратившую старую растительность, чтобы дать новый урожай². В.Н.Топоров полагает, что соответствие волос и кожи человека растениям является одним из клише в системе отождествлений микрокосма и макрокосма, отражающей древнейшую мифопоэтическую концепцию тождества человека и вселенной (универсальная знаковая система)³.

Чудесные предметы, которые должен был добыть герой сказки, также связаны с растительным миром, с идеей плодородия и изобилия. Ковер, покрывающий землю насколько видно глазу, подразумевает траву, растительность земли; корзина фруктов, которые не кончались, сколько бы их ни ели, символизирует богатство, изобилие, благополучие; чудесный новорожденный ребенок также символизирует силы обновления, плодородие. В финале сказки появляется завершающее этот семантический ряд понятий противопоставление *рас-тения—камни*. Чудесный новорожденный ребенок, разгневавшись на

² Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы Древней Анатолии, с. 111, 119.

³ Топоров В.Н. О структуре некоторых архаических текстов, с. 21, 50.

падишаха, говорит ему: «Обратись в камень!» — и падишах, олицетворявший в сказке злое начало, становится камнем. Все, что связано с живым растительным миром, изобилием обновленной природы и добром, побеждает падишаха-камня⁴.

Связь волос с растительным миром подтверждается в турецких волшебных сказках эпизодами использования гребня для волос в качестве защиты от злых сил. Так, в одной из сказок герой и героиня, спасающиеся от преследования дэвов, видя, что они их нагоняют, бросают гребень. В аналогичном мотиве русских сказок на месте гребня вырастает густой лес, мешающий преследователям. В турецкой сказке на месте гребня появились шипы, которые помогли героям спастись («Чембер-Тияр»). В другой турецкой сказке на месте брошенного гребня выросли густые заросли терновника («Сестрица, сестрица, милая сестрица...»).

Кроме женских персонажей — девушек с длинными волосами манифестацией связи с растительным миром в турецкой сказке выступает персонаж мужского пола, само имя которого содержит указание на его связь с растительностью. Вместе с тем идентификация этого персонажа, так же как и указанной выше длинноволосой девушки, вызывает затруднение.

2. ДЕД-САДОВНИК

В одной из турецких сказок, основной регион бытования которой Центральная и Восточная Анатолия, откуда она была, по-видимому, занесена в Стамбул, фигурирует мифологический персонаж, чьим именем названа данная сказка, — это Дед-Садовник («Бостанджи-деде»)⁵. Слово *bostan* в современном турецком языке означает только «огород, бахча», но в персидском языке, откуда это слово попало в турецкий, оно значит «сад» и «огород», а в тексте самой сказки говорится, что Бостанджи-деде работает у себя в саду. Поэтому предпочтительней назвать этот персонаж «Дед-Садовник».

Сказка является контаминацией двух сюжетов, из них нас интересует первый, который заключается в следующем: умирающий падишах поручает трем своим сыновьям стеречь свою могилу от дэвов. Старшие братья, испугавшись, не справились с заданием, а младший сын падишаха перехитрил дэвов и убил их, освободив тем самым дру-

⁴ О символике камня и дерева в мифопоэтических представлениях славянских народов с параллелями античных и ближневосточных версий см.: Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей, с. 80–81, 85–94, 143.

⁵ Сведения о записи, вариантах сюжета и конкретных местах распространения сказки см.: Турецкие сказки. с. 380 (№ 26).

гого падишаха — отца трех дочерей. Этот падишах в награду за спасение отдал свою младшую дочь замуж за младшего шахзаде, а старших сестер шахзаде попросил в жены своим братьям.

Когда три брата с девушками направились на конях в свою страну, им по пути встретился старик. У него, как говорится в сказке, «бород перепуталась с усами», и «он сидел верхом на шелудивом коне». Старик спросил поочередно у старшего и среднего брата, куда они едут. Те отвечали неприветливо, сказав, что это не его дело. Тогда старик спросил у младшего брата, и тот подробно рассказал о своих приключениях. Наступило время расстаться со стариком, и тут младший шахзаде увидел, что шелудивый конь под стариком превратился в чистокровного арабского гнедого коня с крыльями. Старик мгновенно схватил девушку, сидевшую позади шахзаде, и взлетел с нею на крылатом коне в воздух.

Чтобы отыскать свою невесту, шахзаде обратился к известному ему мудрецу, и тот сказал, что старика, похитившего девушку, зовут Дед-Садовник, но он не знает, где тот живет. Мудрец пообещал собрать вечером птиц, которые могут знать, где находится Дед-Садовник. Когда мудрец собрал птиц, выяснилось, что о местонахождении Деда-Садовника знал один орел. Он посадил шахзаде себе на спину и опустил его прямо у дверей дома Деда-Садовника.

В это время Дед-Садовник работал у себя в саду, а похищенная им девушка сидела на деревянной террасе на крыше дома, перед ней стояли подносы с множеством разных плодов, но она, погруженная в печаль, ни к чему не притрагивалась. Юноше удалось вызволить свою невесту, и они пустились бежать. Однако Дед-Садовник на крылатом коне догнал беглецов и снова отнял девушку.

Так повторилось еще раз, и шахзаде понял, что простым средством ему девушку не вернуть. Он вновь обратился за советом к мудрецу, и тот посоветовал выведать с помощью девушки у Деда-Садовника, нет ли где другого летающего коня. Девушка хитростью выведала у Деда-Садовника, что, оказывается, еще жива мать его крылатого коня. Юноша добыл эту кобылу и, снова вызволив девушку, ушел от преследования Деда-Садовника на крылатой лошади — матери коня Деда-Садовника. Так беглецам удалось спастись, а мать крылатого коня приказала ему сбросить Деда-Садовника «с высоты седьмого неба», тот упал на землю и разбился «на тысячу кусков» («Дед-Садовник»).

Сюжет похищения девушки-красавицы (царевны, принцессы, невесты) великаном (Кощеем, дэвом) с последующим ее освобождением добрым молодцем (царевичем, шахзаде, юношей), который узнает через девушку, в чем состоит уязвимость похитителя — где находится его жизнь, каков у него талисман или каково условие побега от не-

го, — повсеместно распространен в мировом сказочном эпосе. В турецком варианте этого сюжета похитителем красавицы — невесты шахзаде оказался Дед-Садовник — персонаж, не упоминаемый как объект мифологических представлений турок в известной, цитированной нами работе В.А.Гордлевского по османской демонологии. Показательно также, что такой знаток турецкого фольклора, как П.Н.Боратав, анализируя данный сюжет, обходит фигуру Деда-Садовника молчанием.

Для возможной идентификации мифологического персонажа Деда-Садовника необходимо выделить его характеристики, куда входят внешний облик, способ действий или поведение и связь с другими персонажами сказки:

- 1) Дед-Садовник — это старик с обильной растительностью на лице.
- 2) Появился перед героями сказки на шелудивом коне, т.е. имел обманный вид жалкого существа.
- 3) Проявил интерес к красивой девушке и похитил ее.
- 4) Обладает волшебным крылатым конем, говорящим человеческим голосом.
- 5) Может перемещаться по небу, в воздухе.
- 6) Связан с птицами: о его местонахождении знал орел.
- 7) Работает у себя в саду.
- 8) Окружил похищенную им девушку подносами с множеством разных плодов, а не драгоценностями, которыми обычно утешают грустящих красавиц.
- 9) Непосредственной причиной его гибели становится его чудесный конь, следовательно, у него нет полной власти над конем, его магические силы ограничены.

Если из выделенных нами характеристик мы остановим свое внимание только на положительных и нейтральных, то ближайшим родственником турецкого Деда-Садовника (Бостанджи-деде) в пантеоне других тюркских народов, по-видимому, можно считать узбекского Бобо-дехкона (Деда-Земледельца). Другая форма имени: Бобо-и дехкон, также встречающаяся у узбеков, свидетельствует о том, что этот мифологический персонаж заимствован у оседлых ираноязычных таджиков Средней Азии. Это божество получило распространение и у кочевых киргизов, казахов, полукочевых туркмен, а также каракалпаков, поскольку Бобо-дехкон вошел в культ святых в исламе. Предполагается, что Бобо-дехкон являлся покровителем земледелия и божеством доисламского происхождения⁶.

Бобо-дехкон был наделен очень скромной ролью и в отличие от других мусульманских святых не совершал чудес. Он представлялся

⁶ Андреев М.С. По поводу процесса образования примитивных среднеазиатских цехов; Сухарева О.А. К вопросу о генезисе профессиональных культов.

обычно в виде крепкого старика в простой одежде, у киргизов также — птицы. В.Н.Басилов полагает, что поклонение святому Бобо-дехкону можно рассматривать как остаток культа некогда могущественного аграрного божества, которое попало в ислам после завоевания арабами Средней Азии и сохранилось в культе святых в исламе. Существует также традиция связывать почитание Бобо-дехкона с культом предков и мифами о культурном герое, ибо Бобо-дехкону приписывается создание первого оросительного канала и изобретение плуга. У таджиков и узбеков известен ритуал первой пахоты и сева, когда крестьянин, разбрасывая зерна, говорил: «Это не наша рука, а рука Бобо-дехкона»⁷.

Таким образом, культ Бобо-дехкона (Деда-Земледельца) в Средней Азии возник в связи с развитием земледелия на орошаемых землях, и когда-то Бобо-дехкон представлял собой местное, очень почитаемое божество, которое в дальнейшем монотеистический ислам оттеснил на более низкий уровень, сохранив за ним в пантеоне народного ислама ранг святого⁸.

Если же мы обратимся к отрицательным характеристикам турецкого мифологического персонажа Деда-Садовника (Бостанджи-деде) — это похищение девушки, невесты главного героя, и вред, причиненный человеку, — то данный персонаж скорее можно причислить к малоазийскому пандемониуму.

Уже было сказано, что сюжет турецкой сказки, в одном из вариантов которого фигурирует Дед-Садовник, распространен главным образом в Центральной и Восточной Анатолии, поэтому в целях дальнейшей идентификации данного персонажа и поисков его аналогов полезно обратиться к сказкам ряда народов Кавказа, прежде всего к наиболее близким — азербайджанским сказкам.

Среди азербайджанских сказок, изданных в переводе на русский язык, имеется сказка под названием «Царевич Газанфар»⁹; она представляет собой контаминацию двух сюжетов, объединенных общим главным героем — царевичем Газанфаром и одним персонажем, концентрирующим злые силы, в образе семиглавого дэва. Нас интересуют оба сюжета.

Первый сюжет таков: падишах Мелик-Надир изгоняет из своего дворца сына и дочь, те уходят и поселяются в доме семи дэвов, которых перед этим царевич Газанфар убивает и бросает в колодец. Один из дэвов случайно оказался жив, и сестра царевича Газанфара его спа-

⁷ Басилов В.Н. Культ святых в исламе, с. 12–17; он же. Бобо-дехкон. — Мифы народов мира, т. I, с. 176.

⁸ О разнице между ортодоксальным исламом и его народными формами см.: Гольдциер И. Культ святых в исламе.

⁹ Азербайджанские тюркские сказки, с. 110–124.

сает. Девушка и дэв полюбили друг друга и замыслили погубить царевича. Дэв посоветовал девушке сказать брату, что она заболела, а лекарство от ее болезни — дыни, что растут на огороде, принадлежащем главе всех дэвов. Эти дэвы набросятся на юношу и растерзают его. Девушка сделала, как советовал ей дэв. И вот юноша, пустившись в путь, через несколько дней подъехал к какому-то дому, окруженному со всех сторон садом. Из дома вышел богатырь и стал бороться с юношей. Когда юноша почти одолел богатыря, он заметил, что богатырь — это женщина необыкновенной красоты. Они полюбили друг друга, и красавица, узнав, за чем едет юноша, дала ему в помощь крылатого коня.

Юноша сел верхом на этого коня и тотчас был доставлен в нужный ему огород с дынями. Юноша взял дыню и отправился в обратный путь. Его бросились догонять крылатые дэвы, но не смогли настичь коня юноши, тот летел по воздуху как стрела. Царевич Газанфар вернулся домой невредимым, и тогда дэв, возлюбленный его сестры, посоветовал ей отправить брата за целебными яблоками, которые растут в саду семиглавого дэва.

Юноша отправился за яблоками, но сначала заехал к своей красавице и все ей рассказал. Она научила его, как добыть эти яблоки. Юноше удалось достичь нужного ему сада, пользуясь советами красавицы, раздобыть целебные яблоки и благополучно вернуться домой.

Третье поручение сестры царевича Газанфара, действовавшей по наущению дэва, было еще более трудным, но он выполнил и его. Перенес еще одно испытание, царевич Газанфар наконец понял, что его хочет погубить собственная сестра в сговоре с дэвом. Он уничтожил вероломную сестру и дэва, зажил счастливо со своей красавицей, но та вскоре умерла, и царевич Газанфар уехал к себе домой.

На этом кончается первый сюжет азербайджанской сказки и далее следует второй, аналогичный сюжету турецкой сказки «Дед-Садовник»: похищение девушки-красавицы сверхъестественным существом и освобождение ее от этого существа.

Итак, царевич Газанфар увидел портрет прекрасной девушки, влюбился в нее и отправился ее искать. По пути он взял себе в товарищи богатыря, который обещал ему помочь раздобыть эту красавицу. Богатырь пробрался во дворец, отыскал там девушку, завернул ее спящую в ковер и вынес из дворца. Юноша проснулся, увидел свою возлюбленную, а она — его и тоже полюбила юношу. Богатырь предупредил, что на обратном пути юноше встретится старик с оковами на руках. Его нельзя освобождать от оков, ибо он — семиглавый дэв, который тут же похитит девушку. Несмотря на предупреждение богатыря, царевич Газанфар, встретив старика, освободил его от оков. Старик сильно ударил юношу, схватил девушку-красавицу и полетел с

ней к себе домой. Богатырь узнал об этом и посоветовал юноше выведать с помощью девушки, где находится жизнь семиглавого дэва. Девушке удалось выпросить у дэва склянку, в которой находилась его жизнь, и передать склянку богатырю. Тот победил дэва, освободил девушку, и царевич Газанфар с красавицей отправился к своему отцу...

Сходство Деда-Садовника из турецкой сказки с семиглавым дэвом из азербайджанской сказки очевидно. Оба принимают вид жалких стариков, оба с помощью обмана похищают красивых девушек, оба являются владельцами садов с плодами. Таким образом, Дед-Садовник из турецкой сказки представляется существом демонической природы, сродни дэву.

На Кавказе обнаруживается и другой похожий персонаж, фигурирующий в аналогичном сюжете в абхазской сказке («Сказка о трех сыновьях князя»), где красавицу — жену младшего сына похищает человек, появившийся верхом на козле. Человек был ростом в три вершка, а его усы — в шесть вершков. Он стал бороться с мужем красавицы и, несмотря на свой ничтожный рост, победил его, потому что был *акуртлагом*. Издатель абхазских сказок на русском языке и автор приложенного к переводам словаря непереводаемых слов К.С.Шакрыл пояснил этот персонаж весьма приблизительно: «сказочное существо, наподобие русского Кощея»¹⁰.

Этот персонаж сближается с турецким Дедом-Садовником и функцией похитителя красавиц, и обилием растительности (волос) на лице. В связи с последним обстоятельством небезынтересен также объект азербайджанской демонологии Агач-киши («Древесный человек»). Это лесной дух полуантропоморфного облика, заросший волосами, и, хотя он связан с лесом, в целях пропитания посещает огороды и бахчи¹¹.

Особенностями перечисленных персонажей является обилие волос и более или менее выраженная связь с растительным миром в виде сада (как совокупности растений), огорода и различных плодов. Все это символизирует плодоносящие силы природы, обновление жизни, плодородие, изобилие, процветание, богатство¹². Показательно также, что сверхъестественное существо абхазской сказки *акуртлаг* появляется верхом на козле, который в мифологических представлениях многих народов олицетворяет повышенную сексуальность и плодovitость. Козел связывается с буйной растительностью и божествами плодородия, например в древнегреческой мифологии с Дионисом (бог растительности, плодоносящих сил земли, виноделия), с Афродитой (богиня плодородия, жизни и любви, пронизывающей мир). Дионис-

¹⁰ Абхазские народные сказки, с. 417 (№ 16).

¹¹ Басилов В.Н. Агач-киши. — Мифы народов мира, т. I, с. 35.

¹² Фрезер Дж.Дж. Золотая ветвь, с. 356–463.

козел сближается с персонажами более низкого уровня мифологии: с Паном (козлоногий и козлорогий демон стихийных плодоносящих сил, заросший волосами, бородатый, влюбчивый, преследует нимф), с Сатирами (демоны плодородия, также длинноволосы, бородачи, влюбчивы и тоже преследуют нимф), с Силенами (демоны плодородия, воплощение стихийных сил природы, также преследуют нимф). В облике этих персонажей обязательно имеется что-то козлиное или лошадиное: морда или ноги, уши и хвост, рожки. Козловидные божества обладали свойствами лесных богов, считались владыками леса. В римской мифологии Пан отождествлялся с Сильваном (божество растительности, покровитель культурного земледелия, изображался в крестьянской одежде, с серпом, деревом, плодами, козой, собакой и змеей), а также с Фавном (Фавнами) — божеством лесов, полей, пастбищ, животных¹³.

Обращает на себя внимание то, что в абхазской сказке за погибшего в конце концов *акуртлага*, появившегося верхом на козле, стал мстить его брат, который преследовал героев сказки, сидя верхом на кабане. Согласно мифологическим представлениям разных народов, кабан (вепрь, свинья) тоже символизирует плодородие и в древнегреческой мифологии связывается с такими божествами растительности, как Адонис и Аттис, олицетворяющими периодическое умирание и возрождение природы¹⁴.

С Дионисом (а также с Зевсом) связан и орел — птица, которая знала, где находится Дед-Садовник турецкой сказки и как его разыскать.

Сопоставление персонажа турецкой волшебной сказки Деда-Садовника с растительными божествами античности возможно не только с точки зрения типологии, но и в плане влияния на его генезис, ибо все растительные божества античности — восточного происхождения. Аполлон, который иногда почитался как Дионис, и Афродита — малоазиатского происхождения, носят негреческие имена: Адонис — финикийско-сирийского происхождения, имя взято из финикийского языка; Аттис — фригийского происхождения (т.е. из Центральной Анатолии); Дионис — фракийского и лидийско-фригийского происхождения (Лидия и Фригия — соответственно на западе и в центре Анатолии); Дионис отождествлялся с Сабазием — божеством также фригийского происхождения. Как Афродита связана с Адонисом, так Аттис связан с Великой матерью богов Кибелой — богиней неиссякаемого плодородия полей, лесов, гор и зверей, также имеющей фригийское происхождение. Таким образом, целый ряд древнегреческих божеств, культы которых были распространены в разных местах Греции, пришли из глубины и с берегов Персидской Азии.

¹³ Там же, с. 514–516.

¹⁴ Там же, с. 522–523.

Как известно, древнегреческие боги вошли в пантеон римской мифологии, в частности, Дионис отождествлялся там с Либером — божеством оплодотворяющей силы, плодородия, виноградарства.

Кроме собственного восточного происхождения, древнегреческие божества, связанные с растительным миром, с плодоносящими силами земли и плодородием, отождествлялись с разными божествами Средиземноморья и Передней Азии. Например, Дионис отождествлялся с египетским Осирисом — богом производительных сил природы, олицетворяющим ее периодическое умирание и возрождение; с Амоном — египетским богом солнца, который, в свою очередь, отождествлялся с богом плодородия Мином; с Сераписом — богом плодородия эллинистического мира, культ которого был распространен в греко-римской среде Египта, отождествлялся также с Аполлоном. Адонис отождествлялся с Таммузом — богом плодородия, символизирующим круговорот жизни и смерти в природе у ряда народов Передней Азии (Шумер, Аккад, сиро-палестинский регион). Афродита отождествлялась с финикийской Астартой, вавилоно-ассирийской Иштар, египетской Исидой, т.е. с богинями плодородия¹⁵.

Эти божества (наше внимание специально было остановлено преимущественно на мужских персонажах) отражали на своем, мифологическом уровне развитие культурного земледелия в древних земледельческих цивилизациях Средиземноморья.

Ближе всего по внешнему виду к турецкому Деду-Садовнику оказывается Серапис — повелитель стихий и явлений природы, бог плодородия, который почитался среди греко-римского населения Александрии в Египте. Он изображался человеком средних лет, крепкого телосложения, с длинными волосами, с пышной бородой и усами, в греческой одежде. На голове он держал корзину, наполненную плодами¹⁶.

Можно предположить, что, когда турки-сельджуки пришли в XI в. на территорию Малой Азии, уже будучи мусульманами, они застали там сложные переплетения мифологических представлений индоевропейских и неиндоевропейских народов. Дед-Садовник (Бостанджидеде) из турецкой волшебной сказки представляет собой турецкую (возможно, и не без иранского влияния, судя по его имени) переработку местных представлений об одном или нескольких растительных божествах малоазийского происхождения, выражающих идею плодородия. Территория Передней Азии, давшая средиземноморскому миру не одного бога, символизирующего животворные силы природы, могла что-то привнести и в исламизированный мир турок. Конечно, воздействие монотеистической религии ислама не могло не повлиять на

¹⁵ *Jobes G. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols*, pt 1-3.

¹⁶ *Рубинштейн П.И. Серапис. — Мифы народов мира*, т. II, с. 427.

остатки представлений о местных языческих божествах, и поэтому боги растительности, плодородия и земледелия свелись к полузабытому мифологическому персонажу Деду-Садовнику, которого могущественный ислам оттеснил на более низкий уровень, но не святого, как узбекского Бобо-дехкона, а демона. Дед-Садовник (Бостанджиде) — это сверхъестественное существо антропоморфного вида, с чертами хтонического божества, несущее негативное начало.

Судьба
(армяно-турецкие
мифологические
параллели)

Отличие сказок, записанных Д.Неметом среди болгарских турок, от собственно турецких заключается в других географических условиях бытования тождественных сюжетов и мотивов. Например, если в собственно турецких сказках «опасным» водным пространством, от которого персонажам сказок можно ждать беды, является море, то в сказках видинских турок — река Дунай.

Вместе с тем для тех и других сказок характерно общее представление о «хорошем», «благополучном» пространстве, в котором разворачивается действие, — это равнина или долина. Им противопоставлено «неблагополучное», «плохое» пространство гор и даже вершин гор. Именно в горах с героями происходят опасные, страшные приключения, там их подстерегают не только дикие звери и птицы, но и сверхъестественные существа (дэвы, старухи-дэвы и др.).

В сюжетах видинских сказок появление гор как места, где героям угрожают злые силы, бывает с точки зрения развития общего сюжета столь необоснованным, что Д.Немет, переводя тексты сказок на немецкий язык, слово «горы» передавал как «дикое, пустынное место». В известной степени это верно, ибо в таких случаях пространственное противопоставление *гора-равнина (дол)* не столько является конкретизацией вертикальной модели пространства *верх-низ*, сколько обозначает социальную оппозицию *свой-чужой* или *культура* (место, где протекает цивилизованная жизнь) — *природа* (не освоенное человеком пространство).

Однако сохранение при переводе слова «гора» представляется необходимым, ибо оно показывает не только специфику «опасного» пространства в сказке, но и маркирует истоки бытования и распространения сюжетов. Для сравнения можно указать, что «опасное» пространство в русских сказках — «лес», а в сказках некоторых африканских народов — «пещера».

Среди сказок, записанных Д.Неметом, обращает на себя внимание одна, названная им в переводе «Судьба» (*Das Schicksal*)¹, сюжет кото-

¹ *Németh J. Die Türken von Vidin, с. 241–244.*

рой отсутствует в указателе типов турецких сказок В.Эберхарда—П.Боратава² и международном каталоге А.Аарне—С.Томпсона³, хотя некоторые мотивы сказки можно сблизить с уже известными. Для наглядности дальнейших рассуждений привожу полный перевод этой сказки:

«Некогда жили два брата, один — богатый, другой — бедный. Богатым был младший брат, а бедняком — старший, поэтому младший брат стеснялся спрашивать старшего, как идут его дела или как он себя чувствует. Вместо того чтобы сказать: „Что поделываешь?“, он каждый раз говорил: „Что поделывает ваш Аллах?“ И старший брат ему отвечал: „Аллах делает лестницу. Может быть, однажды и я поднимусь по ней навверх“.

Как-то раз младший брат позвал старшего и предложил:

— Иди сгрести в моем магазине золотые монеты, и я буду платить тебе за это три куруша в день.

— Ладно, — согласился старший брат.

И вот он стал работать у младшего брата за поденную плату. Когда наступал вечер, младший брат, прежде чем выдать старшему дневную плату, обыскивал его, проверял, не украл ли он чего. А потом выплачивал жалованье за день — три куруша. Так продолжалось некоторое время.

В один из дней жена старшего брата сказала:

— Ну что же это, муженек, опять всего три куруша? К нам должны приехать гости из другого города. Если бы ты достал еще три куруша, мы бы купили мыла и помыли наших детей, а то здесь будет много народу, стыдно.

— Не знаю, как быть, брат больше не дает, — ответил муж женщине.

— Укради, — предложила она.

— А куда спрятать украденное? Ведь он же меня обыскивает, — спросил муж.

— Положи себе под язык, — посоветовала жена.

И вот этот человек спрятал под язык один маленький золотой. Когда пришел его брат и стал его обыскивать, человек неожиданно выплюнул золотой.

— А, так ты, наверное, каждый день воруюшь золотые. Проваливай отсюда и больше ко мне не приходи! — рассердился брат-богач.

Вернулся бедняк домой и говорит жене:

— Вот видишь, жена, хотели мы добыть мыла, а лишились хлеба! Пойду sichtbar, искать свою судьбу. За что мне посланы одни муче-

² Eberhard W., Boratav P.N. Typen türkischer Volksmärchen.

³ The Types of the Folktale.

ния? Туда отправлюсь — гонят, сюда приду — и здесь не нужен. Не могу заработать даже на хлеб! Оставляю тебя на попечение Аллаха.

Женщина осталась дома плакать, а муж ушел странствовать.

Шел он, шел и спустя какое-то время прибыл в горную местность. Смотрит: ему навстречу из хижины выходит старик-дервиш.

— Эй, сынок, — сказал дервиш, — здесь ни человек не ходит, ни дух не бродит, а ты что тут ищешь? Входи, будь моим гостем, а не то тебя съедят дикие звери.

— Отец-дервиш, — ответил человек, — я иду искать свою судьбу. Она дала мне семью, так почему же не послала удачу?

— Оставайся сегодня у меня, сынок, а завтра отправишься дальше искать свою судьбу, — предложил дервиш.

Наступил вечер, одиннадцать часов, и перед стариком-дервишем появился накрытый стол. Миновало еще полчаса, пришел Хромой Ангел и спросил старика-дервиша:

— Сегодня ночью в мир явилась тысяча и одна живая душа. Какой удел мы им определим?

— То, что есть на столе, — ответил старик-дервиш.

А на столе было фасолевого яхни — блюдо из фасоли с мясом.

На следующий день человек снова собрался идти искать свою судьбу. Старик-дервиш объяснил ему, что он неразумен, не понимает своего удела, стал его удерживать, говоря: „Послушай, ну куда ты пойдешь? Ты прибыл издалека, отдохни здесь еще одну ночь, потом днем отправишься дальше...“

Наступил вечер, и вновь перед стариком-дервишем возник накрытый стол. Прошло еще немного времени, появился Хромой Ангел и спросил:

— Сегодня в мир явилось столько-то живых душ, какой удел мы им определим?

— То, что есть на столе, — ответил старик-дервиш.

В этот раз на столе было чечевичное яхни, его-то и назначил в удел своим рабам старик-дервиш. Но человек снова ничего в этом не понял. А старик-дервиш знал, что у человека должен родиться ребенок, поэтому он удерживал его от дальнейших скитаний.

На следующий вечер перед стариком-дервишем появился накрытый стол со всевозможными яствами: и сладкое, и соленое, и кислое — все там было. Миновало немного времени, пришел Хромой Ангел и спросил:

— На свет родилось столько-то душ, какой удел мы им определим?

— То, что есть на столе, — ответил старик-дервиш.

А у человека именно в эту ночь родился ребенок. Старик-дервиш сказал человеку:

— Ну, сын мой, теперь ступай домой. Не ищи свою судьбу. Если Бог не даст, то что может сделать человек? Считай, что ты нашел то, что искал: твой ребенок, родившийся сегодня ночью, принесет тебе счастье. Я определил твою судьбу. Теперь, что бы ты ни сделал, куда бы ни отправился дальше, ничто не может изменить твой удел. Не бойся, тебе во всем будет удача.

Человек взял свой мешок и направился домой. Только он стал подходить к своему дому, как увидел, что двоих его соседей ведут вешать. Эти люди ему говорят:

— Сосед, нас ведут вешать. Мы украли драгоценности из сокровищницы падишаха. Они спрятаны в котле под деревом, которое растет у дороги. К ветке дерева привязан красный шерстяной платок. Сверху клада навален навоз. Сунешь в него палец, как будто хочешь попробовать, — это такое волшебное средство, — и котел сам собой появится наружу.

Человек пришел туда, куда указали ему соседи. Смотрит: на ветке дерева — шерстяной платок, на земле под деревом — навоз. Человек сунул в него палец, и тут, разрывая с треском корни дерева, из земли появился котел с сокровищами. Человек насовал драгоценности в свои шаровары, в рукава, в мешок и, еле-еле передвигаясь от тяжести, направился домой.

Пришел он к своему дому, глядит: перед ним собралось множество людей, чтобы выпустить птицу счастья. На чью голову птица сядет, тот должен стать падишахом. И вот птица села на мешок этого человека. Все закричали: „Не считается, не считается!“, заставили птицу взлететь снова. А человек вошел в дом, смотрит: его жена лежит на ложе роженицы, и она и повитуха — голодные. Человек спросил:

— Где наш сундук?

— Здесь, разве не видишь?

Человек вытряхнул все из мешка, рукавов, шаровар, схватил сундук и выбежал из дома. Но ему преградили путь люди, они сказали: „С тех пор как ты вошел в дом, птица счастья ни на кого не села. Постой немного“. И тут птица снова опустилась — теперь на голову этому человеку. Люди опять закричали: „Не считается, не считается! Повторить еще раз!..“ И вот вновь запустили птицу. Она полетала, покружилась и опять села на голову этому человеку. „Теперь считается!“ — закричали люди. Человека окружили солдаты, повели его прямо в баню, а после бани человек под громкую музыку направился во дворец. В это время он встретил своих соседей и сказал им:

— Я стал падишахом. Но еще раньше я нашел котел с сокровищами. Идите туда и заберите себе это богатство, пусть и вам оно пойдет на пользу.

И вот человека привели во дворец, а с ним и его султан-ханым, и ребенка, и повитуху.

Они достигли цели своих желаний, достигнем и мы своей цели».

Как следует из приведенного текста, сказка имеет явно назидательный характер. Здесь мы видим изображение неподобающего поведения младшего брата по отношению к старшему, который очень беден и поэтому унижен своим младшим братом. Кража, при каких бы тяжелых для человека обстоятельствах она ни совершалась, не приведет его к добру. Человек может искать свою счастливую судьбу, стремиться к удаче, но они предопределены высшими силами. В тексте сказки это выражено пословицей: «Mābub vermeden Māmut ne uapsin?»⁴, что буквально означает: «Если божество не даст, что сделает Махмуд?», иными словами: «Если Бог не дает, то что может сделать человек?» Долготерпение старшего брата в конце концов было вознаграждено избытком, он обрел свою счастливую судьбу.

Интересно, что во всех случаях, когда речь идет о судьбе, употребляется слово *felek* («судьба», но первое значение — «небо», «небосвод»), когда же говорится об удаче, но также об участи, уделе, появляется слово *kismet*, что также означает «судьба».

Согласно ортодоксальному исламу, вся жизнь человека, все его поступки, действия, события, происходящие с ним, предопределены волею Аллаха, который заменил собой представление о судьбе, существовавшее в доисламской традиции среди арабов. Аллах распоряжается людьми беспредельно, и его промысел — это восстановление справедливости и правды. Поэтому Аллах — всемогущий, милостивый и милосердный Бог.

Вместе с тем в Коране сохранились отголоски доисламских верований в судьбу; она понималась как участь, удел, рок, предопределенная гибель, смерть (*mānīya*). За термином стоит архаическое представление о божестве судьбы, являвшемся умирающему. Некоторая персонафикация этой концепции судьбы определяется аравийской доисламской богиней Манāt, упомянутой в Коране в полемическом контексте.

Другое представление доисламской Аравии о судьбе связано с понятием времени, выраженным в терминах *дахр* (время, век, рок, судьба) и *замāн* (бесконечное время, судьба). Как пишет М.Б.Пиотровский, первое понятие судьбы обозначает конкретную участь каждого человека, второе — это судьба всех людей, «времени и есть судьба мира». Слово *замāн* в Коране вообще не употребляется, слово *дахр* в значении времени-судьбы встречается в цитатах из речей язычников.

Еще одна концепция судьбы в доисламской Аравии восходит к словам со значением «решать», «предопределять» (*қада'*) и «решить»,

⁴ Németh J. Die Türken von Vidin, с. 243.

«определить», «соразмерить» (*қадар*). В мусульманской догматике эти слова стали терминами для обозначения божественного предопределения: *қадā'* — решение Аллаха, *қадар* — предопределение, судьба как воплощение воли Бога. В Коране эти слова в значении предопределенной судьбы не употребляются, как не встречается и слово *қисма* (судьба, доля, участь), получившее распространение в посткораническом исламе⁵.

Арабское слово *фалак* (небо, небосвод) в переосмысленном значении — «судьба» в Коране, по-видимому, тоже не употребляется, распространение его в таком значении среди тюрко- и ираноязычных народов, по всей видимости, следует также связывать с посткоранической мусульманской традицией. Расширение первоначального значения слова — «небо», «небосвод» до понятий «судьба», «рок» и, кроме того, «мир» и «вселенная» у этих народов, вероятно, явилось результатом взаимопроникновения религиозно-мифологических представлений арабской и местных культурных традиций, где архаическое божество Неба являлось единственным распорядителем человеческих судеб. Например, культ Неба существовал у хунну последних столетий до н.э. и у ряда тюркомонгольских народов Центральной и Средней Азии в первые века н.э. Согласно древнетюркским руническим текстам, верховным божеством тюрков в древности было обожествляемое Небо — Тенгри⁶. В дальнейшем, в средние века, после принятия ислама слово Тенгри (Бог) употреблялось среднеазиатскими тюрками как синоним слова Аллах.

На основании сказанного можно сделать вывод о том, что понятия *felek* (небо, небосвод, судьба, рок) и *kismet* (участь, доля, удел, удача, счастье, судьба), употребляющиеся в сказке вединских турок, не имеют прямой связи с Кораном и являются продуктом переосмысления значений арабских слов на основе и более ранних, архаических мифологий, и более поздних культурных контактов. Поэтому интересно проследить смысловое соотношение понятий «Аллах», *felek* и *kismet* в турецкой сказке.

Как и полагается, в тексте, бытующем в мусульманской среде, Аллах — создатель всего сущего, он предопределяет поступки всех людей и каждого человека в отдельности, он защитник и помощник всякого в него верующего, ибо он милостив и милосерден, именно с ним человек должен связывать свои надежды на лучшее. Всем управляет воля Аллаха. Подтверждением этому являются все случаи упоминания Аллаха в тексте сказки. Так, в ее начале богатый брат, испытывая неловкость из-за того, что его старший брат беден, не спрашивал у него,

⁵ См. подробно: Пиотровский М.Б. Ислам и судьба, с. 92–97.

⁶ См. подробно: Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы, с. 213–214.

как идут его дела, а говорил: «Что подделывает ваш Аллах?» На это старший брат отвечал также иносказательно: «Аллах делает лестницу. Может быть, однажды и я поднимусь по ней наверх», т.е. старший брат выражал надежду когда-нибудь разбогатеть. Далее, отправляясь в скитания на поиски своей судьбы, старший брат говорит своей жене: «Оставляю тебя на попечение Аллаха». Затем другой персонаж сказки, старик-дервиш, объясняя старшему брату смысл происходящего с ним, заключает: «Не ищи свою судьбу. Если Бог не даст, то что может сделать человек?» В этой поговорке не употреблено слово Аллах, а сказано: *Mābub* (божество, кумир, в суфийской традиции — Возлюбленная, Абсолют), данное слово использовано ради его аллитерации со словом *Māmut* (Махмуд, имя собств.).

Пускаясь в путь, старший брат говорит жене: «Пойду скитаться, искать свою судьбу. За что мне посланы одни мучения?.. Не могу заработать даже на хлеб». Следовательно, старший брат отправился искать лучшей доли, изменений в жизни. Понятие судьбы, которую вознамерился искать старший брат, выражено словом *felek* (небо, небосвод, судьба, рок). Затем, отвечая на вопрос старика-дервиша, что он тут делает, старший брат говорит: «Я иду искать свою судьбу. Она дала мне семью, так почему же не послала удачу?» Понятие судьбы снова выражено словом *felek*, удача — словом *kismet*, что означает также «счастье» и «удел, участь». Слово *kismet* в значении «удел, участь, доля, судьба» употребляется в повторяющихся вопросах другого персонажа — Хромого Ангела, с которыми он обращается к старику-дервишу: «Сегодня ночью в мир явилась тысяча и одна живая душа. Какой удел (*kismet*) мы им определим?» И каждый раз старик-дервиш всем людям, родившимся «этой ночью», определял меру достатка, благосостояния. Поясняя изменение, свершившееся в судьбе старшего брата, старик-дервиш говорит: «...ребенок, родившийся сегодня ночью, принесет тебе счастье (*kismet*)... Теперь... тебе во всем будет удача (*kismet*)».

Таким образом, в сказке выражена идея, что все зависит от воли Аллаха — распорядителя судеб всех людей, но человек может пытаться найти свою линию судьбы (*felek*), а покорность воле Аллаха и долготерпение будут вознаграждены счастьем, удачей, счастливой судьбой (*kismet*).

Но кто же он — загадочный старик-дервиш? Уже сама персонификация его образа не позволяет ему быть Аллахом. Между тем сила его такова, что он не только определяет конкретный удел каждого человека, степень его достатка, но все обещанное им старшему брату начинает тут же сбываться настолько, что старший брат не просто разбогател, а стал падишахом.

Заметим, что герой сказки встретил старика-дервиша в «горной местности», т.е. в «опасном» пространстве диких, злых и свержесте-

ственных сил, что подтверждается вопросом старика-дервиша, обращенным к старшему брату: «Эй, сынок, здесь ни человек не ходит, ни дух не бродит, а ты что тут ищешь? Входи, будь моим гостем, а не то тебя съедят дикие звери».

Обычно с таким вопросом-предупреждением к героям турецких сказок обращаются демонические существа — дэвы, старухи-дэвы, но также дервиши, наделенные в турецких сказках не только святой, но и демонической силой. Другое обстоятельство: могущественный старик-дервиш вышел навстречу герою сказки из «хижины», т.е. убогого жилища, в котором, согласно традиции ближне- и средневосточных мусульманских текстов, особенно суфийской ориентации, обитали отшельники и святые. Конечно, сила, проявленная стариком-дервишем в сказке видинских турок, — святая. Что же касается «опасного» пространства в «горной местности», где обитал могущественный старик-дервиш, то здесь мы видим утрату представлений о четком разграничении сферы действий добрых и злых сил. Главным в старикедервише помимо его могущества является указание на то, что он существо, безусловно, сверхъестественное и выполняет функцию посредника между человеком и Всевышним.

Хотя в Коране об Аллахе и верующих в него сказано: «Нет у них помимо Него пособника, и никого Он не делает соучастником Своего решения»⁷, а это значит, что в Коране изначально не предусмотрены святые — посредники между Аллахом и людьми, в посткоранической традиции чрезвычайно сильно развилось почитание святых, составившее обширную область мусульманских верований. Сюда вошла прежде всего фигура Мухаммеда — посланника и пророка Аллаха, реально существовавшего человека, который в позднейшей мусульманской традиции приобрел чудесные черты, его вполне реалистическая биография постепенно была расцвечена мифологическими сюжетами и мотивами, в результате чего Мухаммед стал чудотворцем, посредником между Аллахом и людьми. В качестве святых стали почитать реальных и мифических сподвижников Мухаммеда, круг его семьи, пророков ислама, мучеников за веру, суфиев, а также некоторые доисламские божества, вошедшие в народный, низовой ислам путем замещения понятий и сплава ортодоксальной мусульманской религии с другими конфессиями и местными верованиями народов, принявших ислам⁸.

Все эти святые являются покровителями и помощниками человека. Считается, что они могут предотвращать различные беды, лечить,

⁷ Коран. Пер. и коммент. И.Ю.Крачковского. М., 1986, сура 18. Пещера, 25(26), см. также 102(102); сура 10. Йунус, 19(18); сура 13. Гром, 17(16); сура 39. Толпы, 44(43)–45(44).

⁸ Гольдциэр И. Культ святых в исламе; Басилов В.Н. Культ святых в исламе.

воскрешать мертвых, предсказывать чудесное рождение, быстро, с помощью волшебства перемещаться в пространстве. Особенной чудотворной силой обладали суфийские шейхи и пиры (старцы). Поскольку синонимом термина «суфий» стало слово «дервиш» (обозначение члена мистического братства), получившее распространение в персотиюркоязычной мусульманской среде (хотя не всякий суфий являлся дервишем), то понятно появление в фольклорных текстах таких персонажей, как старик-дервиш, батюшка-дервиш, отец-дервиш, которые обладают чудодейственной силой, влияющей на развитие событий в сказках, а иногда и определяющей его.

Однако мне не приходилось встречать в тюркских сказках персонаж, который непосредственно сам определял бы всю дальнейшую судьбу человека уже при его рождении. Старик-дервиш в сказке видинских турок, наделенный такими функциями, концептуально близок к святым в исламе, но генетически заставляет предположить какое-то иное, возможно нетюркское, происхождение.

Если учесть тот факт, что Видин, город и порт на Дунае, был завоеван турками в 1396 г. и диалект турецкого языка, на котором говорили видинские турки, по мнению Д.Немета, относится к северо-восточной области османско-турецкого языкового пространства⁹, то целесообразно обратиться к мифологическим представлениям народов, находящихся в этом регионе.

Наиболее близким к интересующему нас персонажу — старику-дервишу является божество армянской мифологии, носящее имя Бахт («Судьба»). Это слово заимствовано из арабского языка, где оно означает «счастье», «удача». Со значением «судьба», а также «доля», «фортуна» оно получило распространение в персидском, таджикском, турецком и других тюркских языках. Согласно армянской мифологии, божество Бахт представляет собой персонификацию понятия судьбы в облике седобородого старца, который, по одной версии, находится на небе, по другой — на высокой горе. Бахт определяет судьбу каждого человека. В поверьях армянского народа этим именем иногда называют духа счастья, посылаемого судьбой отдельному человеку или его семье. Другое название духа — Довлат («Благосостояние») — слово тоже арабского происхождения: *даулат* означает в турецком языке «счастье», «благо», «благополучие» (*devlet*). Следовательно, в армянской мифологии представление о божестве судьбы связывалось в сознании людей с представлением о духе счастья, благополучия, посылаемого каждому человеку или его семье. Как мы помним, в сказке видинских турок старик-дервиш также вершит счастливую судьбу главного героя. Показателен здесь и финал сказки, где появляется мо-

⁹ Németh J. Die Türken von Vidin, с. 7–8.

¹⁰ Арутюнян С.Б. Бахт. — Мифы народов мира, т. I, с. 165.

тив «птицы счастья» (*devlet kuşu: devlet* — счастье, благо, благополучие, *kuş* — птица). Того, на чью голову сядет «птица счастья», выбирают падишахом. Им становится в сказке старший брат. Испытание «птицей счастья» возвращает нас в мусульманский мир, к строкам из 17-й суры Корана: «И всякому человеку Мы прикрепили птицу к его шее и выведем для него в день воскресения книгу, которую он встретит разверстой: „Прочти твою книгу! Довольно для тебя в самом себе счетчика!“»¹¹. К выражению «прикрепили птицу к его шее» И.Ю.Крачковский дает примечание: «Птица — признак судьбы по представлениям арабов; [она] прикреплена, как ожерелье на шее»¹².

Следовательно, в мусульманской традиции испытание «птицей счастья» означает испрашивание предначертаний судьбы, посланной Аллахом.

Слова Корана о книге, которая будет предъявлена каждому человеку «разверстой» в Судный день, чтобы он сам мог видеть перечень своих добрых и дурных поступков, имеют аналогию в представлениях армянской мифологии о том, что предначертания судьбы — старца Бахта записываются для каждого человека в особых книгах; в них также ведется учет грехов и благих поступков каждого ангелом смерти Грохом. Они станут известны в день воскресения из мертвых¹³. Возможно, некоторым переосмыслением этого армянского персонажа является Хромой Ангел из сказки видинских турок, помогавший старику-дервишу определять судьбы людей. Вместе с тем генезис данного персонажа обнажает более глубокие пласты мифологических представлений, о чем будет сказано ниже (см. гл. IX).

Приведенные выше сопоставления свидетельствуют о религиозных и культурных контактах мусульманских и немусульманских народов. Многие мифологические представления как армян, так и турок уходят в глубь веков, в доисламские времена, и для обоих народов важен древний малоазийский и переднеазиатский субстрат верований, который лег в основу позднейших мифологических представлений и повлиял на расширение понятий собственно коранической традиции.

¹¹ Коран, сура 17. Перенес ночью, 14(13)–15(14).

¹² Коран, с. 570.

¹³ Арутюнян С.Б. Грох. — Мифы народов мира, т. I, с. 336–337.

Хромой Ангел
(античный субстрат
в мифологических представлениях
болгарских турок)

В приведенной выше сказке имеется еще один необычный персонаж, происхождение которого также требует специального выяснения. Это — Хромой Ангел (или Ангел-калека: *toral melâike*, где *toral* означает «хромой», «калека», *melâike* — «ангелы», «ангел»). Об этом персонаже сообщается очень мало, тем не менее он играет важную роль в развитии сюжета — сообщает старику-дервишу о количестве рожденных на данный момент «живых душ». Согласно тексту сказки, Хромой Ангел обладает следующими характеристиками: 1) он имеет антропоморфный облик, ибо он «приходит» и «сообщает и спрашивает»; 2) пребывает в антропоморфном облике на земле, в том же «опасном» пространстве (гор), что и старик-дервиш; 3) приносит известие о только что родившихся людях могущественному старику-дервишу, который, несмотря на свое могущество, сам об этих людях ничего не знает; 4) хромота как отличительный признак.

Все перечисленные признаки не имеют ничего общего с представлениями об ангелах в коранической и посткоранической традициях.

Ангелы — это бесплотные духи, созданные Аллахом, согласно Корану, из огня, согласно хадисам, из света. К ним неприменимо понятие пола, за исключением падших ангелов Харута и Марута, которые поддались мирским соблазнам и по сути утратили свой ангельский статус.

Ангелы живут на небесах, они, как стражи, охраняют престол Аллаха, а также рай и ад.

Они являются посланниками и слугами Аллаха, исполнителями его воли, они передают пророкам слово Аллаха. Они оберегают благочестивых людей, следят за деяниями и поступками каждого человека, записывают совершенные им назначенные (предначертанные) ему дела, участвуют в посмертном суде и наказании людей, воскрешают их в Судный день и ведут к Аллаху. Существует представление о том, что у каждого человека в жизни есть два ангела, которые наблюдают за ним. М.Б.Пиотровский пишет, что «образ ангелов пришел к ара-

вийцам из чужих религий, прежде всего христианства. О них знали, в их существование верили и до ислама»¹. По уточненным сведениям, коранические представления об ангелах восходят к учениям гностиков, зороастрийцев, иудеев и христиан².

Таким образом, мусульманский ангел — это бестелесный, бесполой дух, созданный из огня или света; в турецкой сказке — это антропоморфное существо скорее всего мужского пола. Сфера обитания мусульманского ангела — небеса; в турецкой сказке не сказано, откуда появляется Хромой Ангел, известно только, что он каждый день приходит к старику-дервишу, обитающему в дикой, пустынной местности — мифологически «опасном» пространстве гор. Согласно мусульманской традиции, ангел — слуга и посланник Аллаха, выполняющий его волю: решения и приказы, он знает только то, что велит ему знать Аллах; в турецкой сказке Хромой Ангел сам доставляет старику-дервишу неизвестно откуда взявшиеся сведения о родившихся людях.

Как следует из текста сказки, функция Хромого Ангела — узнавать и подсчитывать неизвестно по чьему приказу количество родившихся людей, но ясно, что это функция посредника между земным миром и высшими силами, т.е. он действует как бы в обратном направлении.

Если принять во внимание непохожесть образа Хромого Ангела турецкой волшебной сказки на обычное представление об ангелах в исламе и то соображение, что понятие ангела вообще пришло в мусульманскую религию из других конфессий, то при попытке идентификации турецкого персонажа представляется полезным расширить область поисков его возможных прототипов.

Прежде всего обращает на себя внимание хромота ангела, которая является его основным отличительным признаком. Возникает вопрос: почему этот ангел, существо безусловно сверхъестественное, должен быть хромым? Ни он сам, ни другие, более могущественные существа, в том числе Аллах, не исправили его уродство. Наоборот, его словно обрекли навечно быть хромым, сделав дефектность ног его отличительным признаком. Иными словами, несовершенство ног Хромого Ангела предопределено высшими силами.

История мировых религий знает несколько других персонажей, хромота которых является их внешней отличительной чертой. Это Гефест — персонаж древнегреческой мифологии: хромой кузнец, божество, связанное со стихией огня, покровитель кузнечного дела.

Античная литература дает возможность убедиться в развитии этого образа, отражающем двойственную природу данного персонажа.

¹ Пиотровский М.Б. Коранические сказания, с. 35.

² См.: Пиотровский М.Б. Коранические сказания, с. 35, 172 (примеч. 6); Ислам, с. 153–154.

Гефест — мастер-кузнец, наделенный сверхъестественной созидательной силой, способный создавать не только орудия из металлов, но и волшебное оружие героев. Он может закалять героев в металле, придавая им неуязвимость. Он и сам неуязвим, иногда становится невидимым и придает свойства невидимости сделанным им предметам.

Будучи связан с огненной стихией, Гефест является повелителем огня. Он обитает на небе и поэтому связан с небесным огнем, солнцем, молнией, иногда и сам выступает как воплощение грозового огня.

Гефест не только мастер кузнечного дела — он художник: способен создавать самые разные предметы и их изображения, может выковать солнце и луну, песню, слово, дом себе и другим богам. Он помощник главных богов, а также выполняет функцию культурного героя.

Согласно этим характеристикам, Гефест связан с верхним, небесным миром. Это одна сторона данного образа. Другая сторона представляет Гефеста как божество, связанное с подземными рудами и подземным огнем. Он кует оружие героев и другие предметы, громы и молнии Зевса в подземной кузнице, находясь в подземном мире временно. Поэтому Гефест связан и с нижним, подземным миром. Считается, что именно поэтому он некрасив внешне и увечен. Как полагает В.В.Иванов, внешний облик Гефеста определен его особым положением среди других мифологических персонажей. Его уродство сближает его с хтоническими существами³.

Таким образом, имея возможность находиться в разных мирах, Гефест выполняет функцию *посредника* между верхним, небесным, и нижним, подземным, миром.

Интересно, что на Олимпе Гефест играет некоторую служебную роль: развлекает и угощает богов. Предполагается, что изначальная второстепенность этого персонажа объясняется его негреческими истоками, поскольку Гефест малоазийского происхождения. А.Ф.Лосев написал о нем: «Гефест — и Олимп, и преисподняя, и высшее творчество, и стихийный демонизм». Гефест почитался в Афинах, где он был богом ремесла: «...хтоническое негреческое божество стало одним из самых почитаемых богов среди ремесленников и мастеров Афин»⁴.

Характер хромоты Гефеста вызывал много споров. К настоящему времени одно из наиболее распространенных мнений сводится к тому, что Гефест был увечен (искривлен) на обе ноги, по другому мнению, он был просто хромым. При этом он мог быстро, проворно передвигаться и даже танцевать. В некоторых сочинениях ноги Гефеста на-

³ См. подробно: Иванов В.В. Кузнец. — Мифы народов мира, т. II, с. 21–22; Иванов В.В., Топоров В.Н. Проблема функций кузнеца, с. 87–90.

⁴ Лосев А.Ф. Гефест. — Мифы народов мира, т. I, с. 299–300.

званы усохшими, а на вазе VI в. Гефест изображен сидящим в седле, причем его ноги вывернуты пятками вперед. Не берясь определить древность этого образа, А.Т.Хэтто считает, что «он восходит к эзотерической культовой практике карликов-кузнецов, которые входят в свои тайные горные кузницы задом наперед, чтобы запутать следы»⁵.

Этот мотив есть и в одном из вариантов сказания о Вёлунде — хромоногом кузнеце из скандинавской мифологии, а именно — возможность проникнуть в кузницу чудесного кузнеца Вёлунда, идя задом наперед по снегу.

Хромота Вёлунда более прозаического происхождения: ему были подрезаны сухожилия, чтобы он не мог освободиться из плена короля Нидуда — тот желал, чтобы Вёлунд изготавливал искусные изделия только для него. Но Вёлунду удалось освободиться из плена, улетев по воздуху чудесным образом: в некоторых вариантах сказания о Вёлунде, сделав летательный аппарат из перьев птиц. В этом мотиве обнаруживается сходство с греческим мифом о Дедале. Как полагает Е.М.Мелетинский, греческое влияние, по-видимому, проникло через готов. Вёлунд также связан с нижним, подземным, миром, поскольку кроме знакомства с рудами и кузнечным делом является властителем альвов — низших, природных духов⁶.

В киргизском эпосе «Манас» (по версиям, записанным в середине XIX в. Чоканом Валихановым и В.В.Радловым) фигурирует хромой кузнец-оружейник, он выковывает чудесный меч для героя Манаса, необходимый тому в битве с калмыками (события XVII в.). Гефест ковал оружие для эпических героев — Ахилла и Энея. Хромой кузнец киргизского эпоса, так же как и Гефест, наделен сверхъестественной мощью. Это следует из той гиперболизации, которой отмечены эпизоды изготовления чудесного оружия: дляковки металла сжигаются леса на уголь, для закалки металла осушаются реки. Однако, несмотря на важную роль, которую играет хромой кузнец в развитии сюжета — изготовление для героя его чудесного оружия и назидания о том, как должен вести себя герой в битве, — данный персонаж не представляется самобытной фигурой. Заметим, что и его хромота не имеет понятного происхождения, о чем свидетельствует разноречивое употребление киргизских слов в обеих версиях: в одной использовано слово *төкөр* («хромой»), в другой — *чолок* («одноногий, безногий»), но также «куций, кургузый, коротенький, маленький»⁷. Представляется вполне очевидным, что более поздние образы хромых кузнецов восходят к своему прототипу — древнегреческому богу Гефесту.

⁵ Хэтто А.Т. Герои-калеки в героической эпической поэзии, с. 167–168.

⁶ Мелетинский Е.М. Вёлунд. — Мифы народов мира, т. I, с. 229.

⁷ Юдахин К.К. Киргизско-русский словарь, с. 756, 866.

Внешнее уродство Гефеста и его вывернутые ноги как признак связи с преисподней, с нижним, подземным, миром — обиталищем хтонических существ, оказалось устойчивой мифологемой, нашедшей отражение, скажем, в мифологии кавказского региона. Существует, например, дагестанский персонаж — антропоморфное существо, обросшее волосами, с вывернутыми ногами⁸. В восточнославянском фольклоре увечность или отсутствие ног характерно исключительно для отрицательных персонажей, связанных с нижним, подземным миром, или преисподней. В сюжетах о змееборстве с главным героем борются в разных вариантах: хромой черт или бес, а также сын Бабы-Яги (которая имеет, как известно, костяную ногу) Олешка-Коротенькая ножка.

Таким образом, если хромота (или уродство ног) является маркером возможности отношений божеств с другим, противоположным миром, то она действительно не подлежит исправлению. Символизируя необычность, исключительность этих божеств, она одновременно с этим указывает на главную функцию данных персонажей — быть посредниками между небесным и подземным мирами и осуществлять связь этих противоположных миров.

Древнегреческий бог Гефест, его римский аналог Вулкан и другие чудесные кузнецы в мифологиях разных народов выполняли также роли культурных героев и в таком качестве были посредниками между миром людей и богов, т.е. могли соединять верхний мир богов (небо), средний мир человека (землю) и нижний мир богов и хтонических существ (преисподнюю).

Хромой Ангел турецкой волшебной сказки, появляясь в мифологически «опасном» пространстве — в дикой, пустынной горной местности, там, где «ни человек не ходит, ни дух не бродит», безусловно, имеет отношение к потустороннему миру, и это, как и то, что он участвует в определении человеческих судеб, сближает данный персонаж с ангелом смерти Грохом из армянской мифологии, который записывает предназначения судьбы на лбу человека, а его благие и дурные поступки — в особых книгах¹⁰.

Как было показано в настоящей работе, соединение представлений из разных религиозно-мифологических систем с отождествлением в них похожих персонажей, когда пришлые боги замещали или соединялись с местными божествами, — явление, распространенное повсеместно, чему еще одним доказательством является отождествление римского бога Вулкана с местными богами-кузнецами в землях, нахо-

⁸ Арутюнян С.Б. Кавказско-иберийская мифология. — Мифы народов мира, т. I, с. 605.

⁹ Барак Л.Г. Сюжет о змееборстве на мосту, с. 176.

¹⁰ Арутюнян С.Б. Грох. — Мифы народов мира, т. I, с. 336–337.

дящихся в бассейне Рейна и Дуная. Вулкан этих местностей считался божеством, наделенным большой магической силой, вплоть до того, что мог влиять на судьбы людей, например мог отсрочить повеления судьбы¹¹. Возможно, в этом нашло отражение представление о том, что судьба ассоциируется не только с записью деяний человека в особых книгах или с записью ее предначертаний на лбу или руке, но также с металлом¹². Русские пословицы «Куй железо, пока горячо» и «Человек сам кузнец своего счастья» свидетельствуют о том же, а в сумме всех представлений содержится идея связи прошлого, настоящего и будущего (временного выражения трехчастного строения мира по вертикали), влияния совершенных человеком поступков на характер настоящего и последующего существования¹³, что выражает и индийское понятие «карма».

¹¹ *Штаерман Е.М.* Вулкан. — Мифы народов мира, т. I, с. 253.

¹² *Маковский М.М.* Сравнительный словарь мифологической символики, с. 312–313.

¹³ О реминисценциях метемпсихоза как подспудной основе представлений о жизни и смерти славян-язычников см.: *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов, с. 13–16, 35–37 и др.

Литература

- Абхазские народные сказки. Сост. и автор примеч. К.С.Шакрыл. М., 1974.
- Азербайджанские тюркские сказки. Пер., статьи и коммент. А.Багрия и Х.Зейналлы. Под общей ред. Ю.М.Соколова. [М.—Л.], 1935.
- Альбедиль М.Ф. Протоиндийская цивилизация: Очерки культуры. М., 1994.
- Андреев М.С. По поводу процесса образования примитивных среднеазиатских цехов и цеховых сказаний (рисаля). — Этнография. 1927, № 2.
- Арабские народные сказки. Сост., пер. с араб., предисл. и примеч. В.В.Лебедева. М., 1990.
- Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы Древней Анатолии. М., 1982.
- Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Ч. II. М., 1865—1869.
- Бараз Л.Г. Сюжет о змеборстве на мосту в сказках восточнославянских и других народов. — Славянский и балканский фольклор. М., 1981.
- Басилов В.Н. Албасты. — Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994.
- Басилов В.Н. Культ святых в исламе. М., 1970.
- Бертельс А.Е. Пери. — Культура и искусство народов Средней Азии в древности и средневековье. М., 1979.
- Бертельс А.Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX—XV вв. М., 1997.
- Бертельс Е.Э. Заметки по поэтической терминологии персидских суфиев. — Избранные труды: Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
- Бертельс Е.Э. Навои и 'Аттар. — Избранные труды: Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
- Бертельс Е.Э. Суфийская космогония у Фарид ад-Дина 'Аттара. — Избранные труды: Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
- Брагинская Н.В. Кто такие мирмидонцы? — От мифа к литературе. М., 1993.
- Брагинский В.И. Суфийский символизм корабля и его ритуально-мифологическая архетипика (к историко-поэтологическому изучению топки). — Проблемы исторической поэтики литератур Востока. М., 1988.
- Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.

- Веселовский А.Н.* Из поэтики розы. — Избранные статьи. Л., 1939.
- Виноградова Л.Н.* Цветочное имя русалки: славянские поверья о цветении растений. — Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995.
- Голан А.* Миф и символ. М., 1993.
- Гольдциэр И.* Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). М., 1938.
- Гордлевский В.А.* Бахауддин Накшбанд Бухарский. — Избранные сочинения. Т. III. М., 1962.
- Гордлевский В.А.* Из османской демонологии. — Избранные сочинения. Т. III. М., 1962.
- Данилин А.Г.* Бурханизм (Из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае). Горно-Алтайск, 1993.
- Демидов С.М.* Змея в легендах и верованиях туркмен. — *Bibliotheca Turcmenica*. Культурные ценности. Международный ежегодник. 1995. СПб., 1997.
- Дубянский А.М.* Семантика цвета в древнетамильской поэзии. — Семантика образа в литературах Востока. М., 1998.
- Дьяконов И.М.* Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990.
- Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зеленин Д.К.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.—Л., 1937.
- Золотницкий Н.Ф.* Цветы в легендах и преданиях. М., 1991.
- Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Иванов В.В., Топоров В.Н.* Проблема функций кузнеца в свете семиотической типологии культур. — Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Т. I (5). Тарту, 1974.
- Иванов В.В., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.
- Ислам: Энциклопедический словарь.* М., 1991.
- Кнабе Г.С.* Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993.
- Коран.* Пер. и коммент. И.Ю.Крачковского. М., 1986.
- Левин-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1983.
- Лосев А.Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.
- Маковский М.М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М., 1996.
- Мифы народов мира.* Энциклопедия. Т. I—II. М., 1980, 1982.
- Молчанова О.Т.* Прилагательные семантических полей «черный цвет» и «белый цвет» в ономастике алтайцев. — Советская тюркология. 1985, № 3.
- Народы и религии мира.* Энциклопедия. М., 1998.
- Новик Е.С.* Система персонажей русской волшебной сказки. — Типологические исследования по фольклору. М., 1975.

- Новичев А.Д.* История Турции. Т. I. Л., 1963.
- Переводчикова Е.В.* Язык звериных образов. Очерки искусства евразийских степей скифской эпохи. М., 1994.
- Пиотровский М. Б.* Ислам и судьба. — Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994.
- Пиотровский М.Б.* Коранические сказания. М., 1991.
- Плутовка из Багдада. Пер. Ю.Борщевского, Н.Османова, Н.Туманович. Предисл. и примеч. Ю.Борщевского. М., 1963.
- Померанцева Э В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Потапов Л.П.* Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая. — Фольклор и этнография. Л., 1977.
- Проданный сон: Туркменские народные сказки. Сост., пер. с туркм., вступит. ст. и примеч. И.В.Стеблевой. М., 1969.
- Пропт В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
- Пропт В.Я.* Морфология сказки. Изд. 2-е. М., 1969.
- Радлов В.В.* Из Сибири: Страницы дневника. М., 1989.
- Сказки и легенды Систана. Сост. и коммент. А.Л.Грюнберга и И.М.Стеблин-Каменского. М., 1981.
- Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
- Снесарев Г.П.* Три хорезмские легенды в свете демонологических представлений. — Советская этнография. М., 1973, № 1.
- Сорокина Н.П.* Религия и коро пластика в античности. М., 1997.
- Стеблева И.В.* К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы. — Тюркологический сборник. 1971. М., 1972.
- Суворова А.* Мусульманские святые Южной Азии XI–XV веков. М., 1999.
- Сухарева О.А.* Ислам в Узбекистане. Таш., 1960.
- Сухарева О.А.* К вопросу о генезисе профессиональных культов у таджиков и узбеков. — Труды АН ТаджССР. Т. 120. Памяти Михаила Степановича Андреева. Сталинабад, 1960.
- Сухарева О.А.* К вопросу о культе мусульманских святых в Средней Азии. — Труды Института истории и археологии АН УзбССР. Таш., 1951, т. 2.
- Сухарева О.А.* Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков. — Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.
- Таджикско-русский словарь. М., 1954.
- Токарев С.А.* Ранние формы религий и их развитие. М., 1964.
- Толстая С.М.* Лягушка, уж и другие животные в обрядах вызывания и остановки дождя. — Славянский и балканский фольклор. М., 1986.
- Толстова Л.С.* Древние мотивы в фольклоре узбеков Южного Хорезма (по материалам полевых исследований). — Советская этнография. 1973, № 2.

- Толстые Н.И. и С.М.* Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Дергачеве и других сербских зонах. — Славянский и балканский фольклор. М., 1981.
- Толстые Н.И. и С.М.* О вторичной функции обрядового символа. — Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994.
- Топоров В.Н.* Заметки о растительном коде основного мифа (перец, петрушка и т.п.). — Балканский лингвистический сборник. М., 1977.
- Топоров В.Н.* Из «русско-персидского» дивана. Русская сказка *301А, В и «Повесть о Еруслане Лазаревиче» — «Шах-наме» и авестийский «Замязат-яшт» (этнокультурная и историческая перспективы). — Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995.
- Топоров В.Н.* К древнебалканским связям в области языка и мифологии. — Балканский лингвистический сборник. М., 1977.
- Топоров В.Н.* К объяснению нескольких славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями. — Славянское и балканское языкознание. М., 1975.
- Топоров В.Н.* О «поэтическом» комплексе моря и его психофизиологических основах. — *Топоров В.Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. Избранное. М., 1995.
- Топоров В.Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева». — Труды по знаковым системам (Ученые записки Тартуского государственного университета). Тарту, 1971, V.
- Топоров В.Н.* О числовых моделях в архаических текстах. — Структура текста. М., 1980.
- Тримингэм Дж. С.* Суфийские ордены в исламе. М., 1989.
- Турецкие народные сказки. Пер. с тур. Н.А.Цветинович-Грюнберг. Ред., вступит. ст., коммент. Н.К.Дмитриева. Л., 1939; изд. 2-е. М., 1967.
- Турецкие сказки. Сост., пер. с тур., вступит. ст. и примеч. И.В.Стеблевой. М., 1986.
- Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.
- Узбекско-русский словарь. М., 1953.
- Урманчев Ф.* По следам Белого Волка. — Советская поркология. 1978, № 6.
- Успенский Б.А.* «Заветные сказки» А.Н.Афанасьева. — От мифа к литературе. М., 1993.
- Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
- Фрезер Дж. Дж.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1928; М., 1980.
- Фрейденоберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1978.
- Фрейденоберг О.М.* Поэтика сюжета и жанра. М., 1997.
- Хэтто А.Т.* Герои-калеки в героической эпической поэзии. — От мифа к литературе. М., 1993.

- Шиммель А.* Мир исламского мистицизма. М., 2000.
- Штернберг Л.Я.* Культ орла у сибирских народов. — *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
- Элиаде М.* Космос и история. М., 1987.
- Юдахин К.К.* Киргизско-русский словарь. М., 1965.
- Abeghian M.* Der armenische Volksglaube. Lpz., 1899.
- Boratav P.N.* Az gittik uz gittik. Ankara, 1969.
- Boratav P.N.* Contes turcs. P., 1955.
- Boratav P.N.* Zaman zaman içinde. İstanbul, 1958.
- Eberhard W., Boratav P.N.* Typen türkischer Volksmärchen. Wiesbaden, 1953.
- Jobes G.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. N. Y., 1961 (pt 1–2) — 1962 (pt 3).
- Lévi-Strauss C.* La pensée sauvage. P., 1962.
- Németh J.* Die Türken von Vidin: Sprache, Folklore, Religion. Budapest, 1965.
- Ögel B.* Türk mitolojisi. Ankara, 1971.
- Roux J.-P.* Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques. P., 1966.
- The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography, Antti Aarne's "Verzeichnis der Märchentypen" (FFC № 3). Translated and Enlarged by S. Thompson (FFC № 184). Helsinki, 1961.
- Türkische Volksmärchen. Hrsg. von P.N. Boratav. B., 1968.

Содержание

Предисловие	4
Глава I. Мифологические персонажи с двойной функцией: помощника и противника главного героя турецкой волшебной сказки	8
1. <i>Дэв</i>	8
2. <i>Арап (чернокожий джинн)</i>	13
3. <i>Пери</i>	14
Глава II. Сочетание святых и демонических сил в дервише	17
Глава III. Сохранение и утрата универсальных мифологем в турецкой волшебной сказке	22
1. <i>Дракон, змей (змея)</i>	22
2. <i>Волшебная птица</i>	28
Глава IV. Синтез сверхъестественных и земных элементов в мифологических персонажах двойного облика	30
1. <i>Человек-птица</i>	30
2. <i>Человек-конь</i>	34
3. <i>Человек-кот (кошка)</i>	40
Глава V. Мифологические персонажи только положительные или только отрицательные по отношению к человеку	46
Глава VI. Универсальные растительные мифологемы — культурный код турецкой волшебной сказки	52
1. <i>Дерево</i>	52
2. <i>Плоды</i>	56
3. <i>Цветы</i>	59
Глава VII. Мифологические персонажи, связанные с растительным миром, в турецкой волшебной сказке	68
1. <i>Девушка с длинными волосами</i>	68
2. <i>Дед-Садовник</i>	71

Глава VIII. Судьба (армяно-турецкие мифологические параллели)	80
Глава IX. Хромой Ангел (античный субстрат в мифологических представлениях болгарских турок)	90
Литература	96

Научное издание

Стеблева Ия Васильевна

Очерки
турецкой
мифологии

По материалам волшебной сказки

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН*

Редактор *Л.С.Ефимова*
Художник *Э.Л.Эрман*
Технический редактор *О.В.Волкова*
Корректор *И.Г.Ким*

Подписано к печати 29.10.02
Формат 60×90¹/₁₆
Печать офсетная. Усл. п. л. 6,5
Усл. кр.-отт. 7,0. Уч.-изд. л. 7,1
Тираж 500 экз. Изд. № 8032
Зак. № 6935

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

