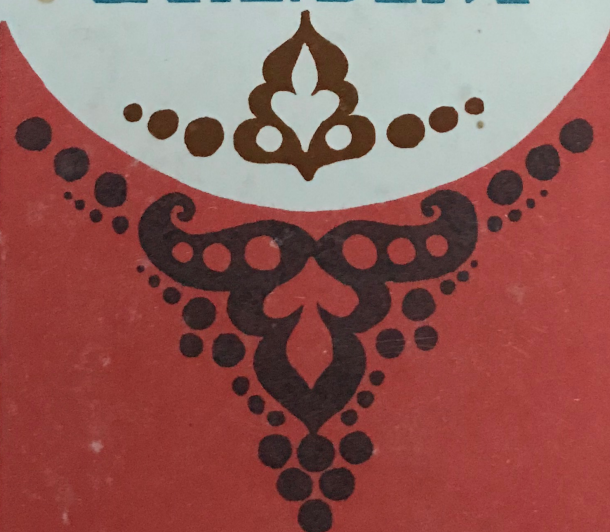


Тат
А-22

Н. Абулмунова

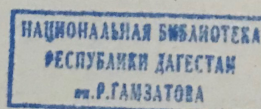
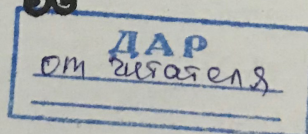
В ЗЕРКАЛЕ
ТАТСКОЙ
НАРОДНОЙ
СКАЗКИ



82.3(2-1at)
A 22
Н. Х. АВШАЛУМОВА

В ЗЕРКАЛЕ
ТАТСКОЙ
НАРОДНОЙ
СКАЗКИ

1214533



442

ДАГЕСТАНСКОЕ КНИЖНОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
МАХАЧКАЛА 1996

Авшалумова Н. Х.
А—22 В зеркале татской народной сказки.— Ма-
хачкала: Дагкнигиздат, 1996.—144 с.

Данная книга «В зеркале татской народной сказки» яв-
ляется по существу первым самостоятельным исследованием
по татскому фольклору вообще, а по татской бытовой сказке
в частности. Автор делает попытку познакомить читателей
с татским фольклором, его национальным своеобразием и спе-
цификой; определить место и значение устного творчества
татов в репертуаре дагестанского фольклора.

ББК 82.3 (Татск.)

А 4604000000—50
М 123—96

© Авшалумова Н. Х., 1996 г.

ISBN 5—297—00918—9

ВВЕДЕНИЕ

В отличие от других народов Дагестана, таты — ираноязычная народность, говорящая на языке иранской группы индоевропейской семьи, имеющей два взаимопонимаемых диалекта — южный и северный. Северный диалект положен в основу татского литературного языка. «Имея единый язык и социально-экономический уклад жизни, таты впоследствии приняли и стали исповедовать три различные религии: ислам, иудаизм, христианство монофизитского толка»* (120, 5).

Таты в основном проживают на территории Дагестана и Азербайджана, а также в городах Кабардино-Балкарии, Чечни и Ингушетии.

В ранний и поздний период средневековья дагестанские таты жили в предгорных и горных районах Дагестана. Еще 90—100 лет назад две трети татского населения проживало примерно в тридцати аулах и селениях: Рукеле, Хамайдо, Марго, Карчаге, Мамраче, Ханжалкале, Билхад, Нюжди, Тарках, Маджалисе, Хошмемзие, Аглаби, Дургеги, Эрпели, Чиркее и др. (21, 22). Во многих из них они жили совместно с табасаранцами, лезгинами, даргскими, кумыками, аварцами, азербайджанцами и другими народностями края, а в таких, как Нюжди, Нюседи, Аглаби, Хошмемзие, Карчаге, Араге, Мамраче, Ханжалкале, Жараге проживали одни таты.

Слово «тат» — тюркское, название ираноязычной народности. В своей статье «К вопросу о татах» известный дагестанский историк проф. Магомедов Р. М. отмечает, что наиболее раннее упоминание о татах со-
держится в одной из нескольких документальных на-
* В скобках даны ссылки на библиографию, первая цифра обозна-
чает название источника, следующая указывает на страницы.

3

вской древнеперсидских царей из династии Ахеменидов (6 в. до н. э.), в слове «тат» обозначает один из древне-
иранских племен. В нашей стране, — указывает далее
автор, — татами называют несколько живущие на
Кавказе небольшие этнические группы, говорящие на
разных татских языках (с некоторыми диалектными раз-
личиями), относящиеся к иранской группе языков. Эти
группы имеют различные религиозные традиции (ис-
лам, иранско-христианство и иудаизм)» (71, 11—12).

История татов вообще, а татов иудейской веры в
особенности, мало изучена. Один из дореволюционных
исследователей татов, автором Ахисимов И. Ш. изложил в этнографии,
написавший о них (сам он тат, родом из дагестанс-
кого аула Тарки), отмечает: «Никто из наших ис-
следователей Кавказа специально не занимался изу-
чением этой народности. Мало известно при описании
вопьяны Кавказа» (21, 1). Он объясняет это тем,
что «на всей вероятности, этот небольшой народок не
пользовался ни исторической известностью, ни литера-
турно, почти ничем не выделялся из других окружа-
ющих его племен как внешнею, так и одеждою» (21, 1).
Автор далее говорит, что об их историческом прошлом
почти ничего письменного или достоверного устного
не сохранилось» (21, 6).

Поскольку таты вплоть до 19 в. не были знакомы с
одной из двух главных священных книг иудаизма — Та-
лмудом, то влияние и роль иудейской религии среди тат-
ского населения были весьма слабыми, незначительны-
ми (по сравнению с последующим столетием). Об этом
свидетельствуют не только наличие в их религии многих
языческих обрядов и праздников, осуждаемых иудаиз-
мом, но и отсутствие в их устном творчестве каких-либо
произведений, связанных с иудейскими религиозными
воззрениями, сюжетами и т. д. (39, 43).

Жизнь в течение веков в горской среде, в одних и
тех же социально-экономических условиях, таты воспри-
няли и заимствовали очень многое из культуры, тради-
ций горских народов. Их влияние на устное народное
творчество татов очень велико. Достаточно сказать,
что большинство сюжетов татских народных сказок,
особенно бытовых, имеет много общего, родственного
со сказками дагестанских народов.

Жизнь, быт, обычаи татов долгое время оставались
патриархальными с родовыми пережитками. Стар-

ший по роду мужчина фактически был вершителем су-
деб членов рода. В основе быта лежали обычаи (непи-
санные законы): беспрекословное подчинение старшим,
кровная месть, многоженство, раннее замужество деви-
чек, строгое соблюдение правил гостеприимства.

Так, один из дореволюционных путешественников-э-
тнографов, побывавший в Дагестане в 1869 г. и знако-
мившийся с жизнью татов иудейской веры в разных се-
лениях, писал, что таты, проживая «с незапамятных
времен» среди горцев, «совершенно отатарились, приня-
ли мусульманский характер и многое из обычаев, нра-
вов и образа жизни мусульман, но язык их остался тот
же самый фарсидско-татский, на котором они и ныне
разговаривают между собой» (132, 9).

Согласно источникам, таты, проживая в течение
многих веков в горных аулах и плоскостных селениях,
до переселения в города занимались главным образом
земледелием: селили пшеницу, рис, разводили сады, вы-
ращивали виноград, табак и жарену. Еще накануне Ок-
тябрьской революции таты в Дагестане обрабатывали
до 10 тыс. гектаров пахотной земли (120, 10). Этим мож-
но объяснить, что многие поверья, языческие обряды,
народные праздники («Идор», «Шаами васал», «Гудил»,
«Кесенбой», «Гудурбой» и др.), сопровождаемые песня-
ми, зачинами, были связаны с вызыванием дождя
для посева, сохранением урожая, приплодом скота, яв-
лялись отражением их жизни в селах. Главными же
персонажами многих татских сказок были крестьян-
пахарь, бедняк, пастух, кечел, а их антиподами — фео-
дал, хан, падишах.

Как и у каждого народа, в устном творчестве татов
нашли отражение их многовековая история, материаль-
ная и духовная культура, обычаи и нравы, социальный
и трудовой опыт, мировоззрение, взаимоотношения и
взаимосвязи с народами, среди которых они жили в те-
чение веков и тысячелетий и которые оказали огром-
ное влияние на формирование сюжетного репертуара
их сказок.

К сожалению, таты не оставили письменных памят-
ников, многие древние образцы их фольклора так и ис-
чезли бесследно. Это объясняется прежде всего тем, что
таты в прошлом были неграмотны. Черный И. Я. писал
в 1870 г., что «... даже местной грамоте они не обуче-
ются» (132, 9).

5

И только лишь в тридцатые годы у татов появляется своя письменная литература. Широко известные в народе поэты Шоул Симанду (1856—1939) и Мердхад Овишолум (умер в 1924 г.) писали на азербайджанском языке. Первый является автором дидактической поэмы (дастана) «Элефи» и ряда стихов, второй — автором стихотворений, которые впервые были записаны в 30-е гг. и опубликованы в 1940 г. в сборнике «Татский фольклор» (115).

Возникновению литературы на татском языке мешало и то обстоятельство, что малочисленное татское население проживало некомпактно в различных районах Дагестана. На народную культуру татов, проживающих в Дербенте и дербентских районах, сильное влияние оказывала богатая культура азербайджанцев, и многие азербайджанские сказки, дастаны, народные песни, пословицы и поговорки они воспринимали как свои. В других же районах края такое влияние таты испытывали со стороны во много раз превосходящих их по численности аварцев, даргинцев, кумыков, лезгин и др.

В 20-е гг. создаются школы на татском языке, культурно-просветительные учреждения. В 1928 г. впервые в истории этой народности стала выходить республиканская газета «Захметкеш» («Труженик») на татском языке. Она сыграла большую роль не только в пропаганде прогрессивных идей, борьбы с неграмотностью, старыми адатами, феодально-патриархальными пережитками в семье, быту, религиозными суевериями, но и в формировании новой культуры, нового быта татов. На страницах газеты печатались небольшие произведения народной сатиры. Вокруг нее начали группироваться молодые, начинающие поэты, прозаики. Примечательно то, что некоторые из литераторов (Дадашев М., Гаврилов Б., Авишолумов Х., Ильязев Я.) стали потом проявлять интерес к родному фольклору. Им записано значительное число татских сказок, притч, анекдотов, пословиц, поговорок и др.

Однако забыты, как мы уже отмечали, многие сказки. Этот процесс, к сожалению, быстро прогрессирует в связи с тем, что почти все татское население в наше время проживает в городах. Рост городов, огромные экономические и культурные изменения, происшедшие в жизни, быту современных людей, перестроившие не только условия их жизни, но и взгляды, представля-

ния, мировоззрение, круг их духовных интересов, а также усиливающийся поток информации, периодическая печать, радио, телевидение, книги и др. оказывают большое влияние на различную степень сохранности сказочной традиции в том или ином регионе.

История собирания татского фольклора не отличается ни большой давностью, ни тем более систематичностью, характерными для фольклора многих народов нашей страны. Правда, отдельные его произведения встречаются в трудах Березина И. Н., Миллера В. Ф., Миллера Б. В. (31; 75). Но эти записи были сделаны не с целью изучения татской сказки, а татского языка.

Впервые организованная собирательская работа по татскому фольклору (как, впрочем, и по устному творчеству других народов Дагестана) была предпринята во второй половине тридцатых годов по инициативе Дагестанского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. В результате этой работы появился первый сборник «Татский фольклор» (115), который представил все жанры устно-поэтического творчества татов. Тексты приведенных сказок записывались со слов ряда татских сказителей, но большинство из них рассказаны популярным в народе сказителем Хизгия Эминем (Дадашевым). Представленные в сборнике образцы собраны молодыми тогда татскими писателями Мокнувахом Дадашевым и Хизилом Авишолумовым. Последний был и составителем сборника и автором небольшого предисловия к нему.

Фольклористы, в частности сказковеды, справедливо уделяют внимание характеристике творческой личности самого сказителя, его исполнительскому мастерству, от которого в не малой степени зависит не только умение более полно и выразительно передать содержание сказки, степень ее эмоционального воздействия на слушателя, но и усиление ее идейной направленности, более полное раскрытие художественного смысла, обобщения самой сказки собственной творческой фантазией. К сожалению, нам почти ничего не известно о популярных татских сказителях, кроме формальных данных об их имени, фамилии, возрасте, роде занятий и месте жительства. Между тем, представители татской творческой интеллигенции старшего поколения, помнившие этих сказителей, характеризуют многих из них как творчески одаренных личностей, обладавших, как правило,

прекрасной памятью, большим запасом знаний сюжетов народных сказок, искусных рассказчиков, нередко активно вторгавшихся в традиционный текст сказки и обогащавших его чем-то своим, личным, творческим. Каждый из сказителей создавал свою ответственность перед слушателем, очень дорожил его вниманием и уважением, старался создать самое выгодное впечатление о рассказанном, используя для этого богатство родного языка, шутки, веселые прибаутки, пересыпая свою речь пословицами, поговорками. Некоторые из них в роли рассказчика проявляли не только большое искусство, но и подлинную артистичность. Почти все сказители — это неграмотные простые крестьяне, колхозники, обычно не знакомые с письменной литературой, но бережно и с гордостью хранящие в кладовой своей памяти множество сказок.

Среди сказителей 20—30-х гг. пользовались известностью Рахмил Гуришум, Шелми Мемри из Дербента, Довид Овишолум и Наомо Рахмиллова из селения Нюгди, а также Сенем дочь Исроил Хисибю. Со слов последней записаны ее сыном, одним из старейших татских поэтов Гавриловым Борисом, целый цикл интересных бытовых сказок и популярная новеллистическая сказка «Пери-ханум» (81).

В прошлом сказители встречались не только среди пожилых людей, но нередко — и сравнительно молодых. В настоящее время сказителей стало намного меньше и те — люди пожилого возраста, которым за шестьдесят-семьдесят, а то и больше. Почти все они бывшие сельские жители. Таковы, к примеру, Мишиев А., Разилов З., Юнаева Т., Рафаилова Р. и другие, со слов которых был записан целый ряд татских сказок.

В татском фольклоре мы наблюдаем неравномерность развития того или иного жанра, цикла. Но это в известной степени имеет место и в устном творчестве других народов, в том числе и народов Северного Кавказа. Для татов такая картина наиболее характерна. Она вызвана объективными историческими условиями, в которых протекала социальная и духовная жизнь этой немногочисленной народности в течение долгих столетий. В татском фольклоре, например, слабо представлена народная лирика, народные песни, поскольку в результате близкого соседства с более многочисленными народами таты, как правило, пели их песни, воспринимая как свои собственные. Чаще всего это были

азербайджанские и кумыкские песни (21,51). В нем также полностью отсутствуют произведения героического эпоса, хотя у татов есть легенды, как, например, «Везир табасаранского хана», где отражены их мужественная борьба совместно с представителями других народов Дагестана против ханской деспотии.

Одним из самых популярных и распространенных видов сказки в устно-поэтическом творчестве самых различных народов, в том числе татов, является бытовая сказка. Ее сюжеты в обобщенной форме отражают народную жизнь, реальные социально-групповые отношения в феодальном обществе, порожденные им острые социальные и классовые противоречия, а результаты которых сталкиваются противоположные силы: правда и ложь, добро и зло, любовь и ненависть, бедность и богатство и т. п. Характер общественной жизни, социальных конфликтов изображается в ней на реалистической основе, с типизацией реальной действительности в социально-конкретных образах, но с присущими природе сказки художественными приемами и средствами: выдумкой, гиперболой, гротеском, фантастикой, алогизмом и т. д. Эти художественные приемы помогают наиболее полно раскрыть социальные контрасты, общественные явления, ярче выразить настроение, мысли и чувства простого человека, его социальные воззрения, симпатии и антипатии, отношение к господствующим в обществе порядкам.

Данная книга является по существу первой попыткой познакомить читателя с татским фольклором (на материале основных разновидностей татской бытовой сказки), его национальным своеобразием и спецификой, определить место и значение устного творчества татов в репертуаре дагестанского фольклора, а также вскрыть исторические корни, обуславливающие взаимосвязь татских образов с иранским и азербайджанским фольклором.

СКАЗКИ О ЗАГАДЫВАНИИ И МУДРЫХ ОТВЕТАХ

В татском фольклоре сюжеты, построенные по принципу загадывания, где загадка — уже не самостоятельный жанр, а главный композиционный прием сказки (15, 17), отражают различные элементы исторического, духовного, эстетического опыта народа. Причем данная сказка изменялась в соответствии с эволюцией в ней загадки, главным образом определявшей социальный характер и художественную значимость произведения в целом.

На протяжении всего исторического пути народа социальный характер в произведениях фольклора носил самые разнообразные оттенки, однако преобладающей направленностью его всегда оставался классовый антагонизм, который, как правило, в сказочном жанре решался в пользу простого человека.

Таты, как и другие народы Дагестана, имели древнюю традицию инсказательной речи, первоначально связанную с отправлением религиозных культов.

Являясь вначале последователями зороастризма (См.: Анисимов Н. А. Грамматика татского языка. Введение. — М., 1932. С. 14—26; Агарунов Я. М. Большая судьба маленького народа. — М., 1955. — С. 22, 25), а затем в течение долгого времени неортодоксальными иудеями (т. к. иудизм присутствовал в их религии в меньшей степени, нежели сохранившиеся элементы язычества), таты по законам языческой магии использовали условия загадки для своеобразного общения с миром божеств и чудесных образов. Со временем сохранившаяся традиция загадки из сферы религиозных ритуалов перешла в повседневную действительность и обрела форму специфической речи, к которой в основном прибегали люди старшего возраста, изобретательные, образные мыслители, находчивые, остроумные. Поэтому и почитаемые в народе мудрецы, старословы, ашуги неизменно обладали умением загадоч-

но излагать свои мысли и легко выходить из сложных ситуаций.

Такие качества, как проникновенность, дипломатия, терпимость в спорах становятся популярными и в среде молодых людей. Молодежь, в свою очередь, заимствовала эту традицию, которая, переходя как устное народное творчество из поколения в поколение, не только закреплялась в фольклоре, но и приобрела социальную заданность.

Герои таких сказок — обычно антиподы, составляющие два противоположных полюса классового общества: хан и бедняк, мулла и мельник, солдат и пашах и т. д.

Данные сказки отвечали не только художественным и эстетическим запросам людей, но и служили своеобразным утверждением ума, смекалки, душевной щедрости, высшего превосходства человека из народа по отношению к власти имущему, где победа всегда оказывалась на стороне простого труженика, и тем самым в сказочных сюжетах как бы восстанавливалась не существовавшая в обществе социальная справедливость.

Сюжеты, в которых отсутствует социальное противоборство, а происходит лишь противоборство умов, можно отнести к раннему периоду, когда одной из главных целей сказки-загадки являлось поглубже упятать смысл речи, обнаружить сильнее в искусстве слова.

Исследователи фольклора считают, что сказки о загадывании и мудрых ответах имеют древние корни (14; 15; 37; 60; 135), появление же самой загадки связывают с тайной речью древнего быта людей, когда человек не мог называть вещи, явления настоящими именами. В силу этого он вынужден был пользоваться завуалированной беседой, обусловленной намерением скрыть истинные помыслы от злых духов, яков могущих помешать в осуществлении задуманного (16, 26).

В этикетке народа сохранился своеобразный словесный ритуал на случай радостных или горестных событий: сватовства, свадьбы, похорон, молодежных танцев, игр и пр. До сих пор живут как устойчивые выражения некоторые обороты речи, построенные по принципу загадки, которые таты традиционно используют в различных жизненных ситуациях. Приведем несколько примеров.

У татов, как и у других дагестанских народов, во время сватовства родители парня, как правило, говорят: «Имуре воисдени дес — пой глэс имуре бесдим» («Мы

11

хотим стреножить своего коня») или «Имуре воисдени э сер дай (дайчиму) догум бесдим» («Хотим одеть узденку на своего жеребца»).

По случаю рождения девочки, особенно если она первый ребенок в семье, произносят такое пожелание матери: «Десе э хини бирор хушде доно» («Да чтоб она окунула свою руку в хну в честь своего брата»). Хной женщины-татки красились по праздникам, а также по случаю свадьбы близкого родственника, рождения сына, брата. Таким образом, эти слова означали пожелание женщине, чтобы следующим ребенком у нее был сын.

В народной речи бытовали не только добрые пожелания, но и носившие оскорбительный характер, и даже проклятия. Выражение «И туучуни э тэмшиш Мара-гъши недери» («Такой, как ты, даже в мараганских камышлах** не водится») было очень обидным для любого тата, а проклятие «Эритур ошгуновое гъовол куфде биево» («Да чтобы тебе сыграли обратный марш») — самым страшным для девушки.

Не менее обидным и страшным было для мужчины проклятие: «Э киштдур киши хомолц вераво» («Да чтоб твой пояс был затянут кушаком хомола»), что означало, чтобы у этого мужчины рождались только дочери. По татскому обычаю, о котором упоминается и в книге Расула Гамзатова «Мой Дагестан» (42, 202—203), тат, имеющий только дочерей и ни одного сына, назывался «хьомолом». Хьомол носил на поясе «киши хомола» («кушак хомола»), чтобы бог обратил внимание на его несчастье и даровал ему сына. Поэтому, когда да произносилось «Э тейтур киши хомола фураво» («Да чтоб ты снял с пояса кушак хомола»), то это означало пожелание, чтобы у него родился сын, ибо хьомол мог расстаться со своим кушаком только после рождения сына.

Надо сказать, что такой обычай и связанные с ним проклятия и добрые пожелания, насколько нам известно, в Дагестане имеются только у татов.

Таким образом, выражения, заключающие в себе скрытый смысл, аллегорично, инсказание, свидетельствуют о том, что элементы условной речи в процессе об-

щественного развития не только прочно вошли в жизнь и быт татов, но и обрели художественную заданность.

Так, например, в устном творчестве татов сохранилась «Песня юноши и девушки», в которой динамично, в выразительной манере и вместе с тем глубоко лирично дается в инсказательной форме диалог двух влюбленных молодых людей.

..Вирхундиге мере туь
Э зир сипре спинажтур,
Ме э контер чаруьсдиге,
Э зир дестур парусдугме
Туь чь мисохи пседе?
Туь чь мисохи пседе?

Э контер туь чаруьсдиге,
Э зир десе парусдиге,
Ме э тарлан-гъуш чаруьсде,
Мием туьре эй паруьсде,
Чь мисохи туь пседе?
Чь мисохи туь пседе?

Туь э тарлан-гъуш чаруьсде,
Опириге эй паруьсде,
Ме мичирм э шох-сумбуьсде,
Э гъад зими, э гъад эй гуьл,
Туь чь мисохи пседе?
Туь чь мисохи пседе?..

..Если умчишь ты меня
Под своей белой буркой,
Я обернусь голубем,
Выпоруку из-под твоих рук.
Что ты сделаешь тогда?
Что ты сделаешь тогда?

Если обернешься голубем,
Выпоруку из-под моих рук,
Превращусь я в сокола,
Чтобы поймать тебя.
Что ты сделаешь тогда?
Что ты сделаешь тогда?

Если превратишься в сокола,
Чтобы поймать меня,
Сделаюсь я колосом,
Среди поля, среди цветов.
Что ты сделаешь тогда?
Что ты сделаешь тогда?..

(поэстр. пер.)

Аналогичные татской песни есть в фольклорном фонде других народов Дагестана, например, табасаранцев («Что ты сделаешь?» (84, 329).

Традиция инсказательной речи прочно укрепились и в татской литературе. Фольклорные выражения широко использовались писателями и поэтами Гавриловым Б., Бахшиевым М., Ильязовым Я., а один из юмористических рассказов Авшалумова Х. так и был назван «Жертва инсказания» (5, 125—129). Его герой — юноша, который совершенно не понимает народной инсказательной речи и в результате оказывается в глупом и смешном положении. В таком же положении оказываются и многие персонажи народных сказок о загадывании и мудрых ответах. Но, как правило, не только из-за своей недосадаливости или ограниченности, а потому, что в них сосредоточены характерные черты отрицательного героя: жадность, алчность, несправедливость, стяжательство и т. д., которые в народном сознании воп-

13

**Здесь и далее цифра после слова означает, что пояснения к нему помещены в примечаниях к данной книге.

Говоря о древних истоках сказок о загадывании и мудрых ответах, Ведерникова Н. М. указывает на то, что они «по своему характеру близки к волшебным» (37, 94).

Однако подобное звучание татарская сказка приобрела не сразу, а в процессе длительной эволюции — от образов, построенных на мотивах состязания умов (своего рода испытания интеллектуальных и творческих возможностей противников), до расстановки интеллектуальных сил на классовой антагонистической основе.

Весь состав таких сказок о загадывании и мудрых ответах свидетельствует о том, что постепенное усиление социальной зостренности народных произведений, изменение мировоззренческой позиции, системы традиционных взглядов и представлений на жизнь у сказочных персонажей происходило непосредственно через решение и осмысление важнейших морально-этических и нравственных проблем, которые, в свою очередь, на протяжении всей эволюции сказки составляли ее основу, ее фундамент. Таким образом, если момент иннока-

[illegible]

— Один из нас, братьев, — говорю, поскольку кроме нас троих никто не знал, что здесь находится сокровище.

— Отправимся втроем к падишаху, пусть он нас рас-
судит».

Эта единственная как будто бы загадка является своеобразным условием для появления новых, которые возникают в процессе дальнейшего развития сюжета из ди-

***Здесь и далее цифровое обозначение сюжетного типа дается по Сравнительному указателю сюжетов (СУС).

алога братьев и неожиданно ворвавшегося к падишаху дервиша как раз в тот самый момент, когда старший брат собрался говорить правителю о цели их прихода. Оказывается, дервиш потерял верблюда и просит помочь найти его.

«Старший брат сразу сказал:

— Его верблюд, мой падишах, был кривой на один глаз.

Средний брат сказал:

— На его верблюде с одной стороны висели бурдюки с маслом, на другой — с медом.

Младший брат сказал:

— На верблюде ехала беременная женщина».

Цель логических объяснений, по которым братья сумели описать не увиденного ими верблюда, поразила падишаха.

И вновь его потрясли слова братьев, на этот раз выполняющие в сюжете роль логических завязок: во время обеда старший брат заметил, что мясо шашлыка отдает псиной, средний добавил, что от риса несет запахом человеческого трупа, а младший брат заявил, что падишах родился не от своего отца.

Итак, в рамках одного сюжета выстраивается третья ситуация, требующая разгадки и усиливающая степень остроты по мере развертывания событий. Причем, несмотря на сложность двух первых, последняя кажется наиболее напряженной и ответственной, так как ее исход, по решению падишаха, может оказаться смертельным для братьев, если тайный смысл их слов не будет подтвержден фактами. Однако следующий эпизод, в котором повар и мать падишаха выдают известные им секреты, является своеобразным объяснением загадочных реплик братьев.

Падишах, зная, зачем пришли к нему эти юноши, обращается за помощью к дочери своего везира, ставшей необыкновенным умом и мудростью.

В татских сказках, как и в сказках других дагестанских народов, очень часто в подобной роли выступает женщина, обнаруживая недюжинный ум и примиряя противников.

Напряженность действия еще более усиливается, достигая кульминационного момента, когда девушка предлагает всем послушать сказку и отгадать в ней загадку.

Композиция по принципу сказка в сказке с элементами в обеих загадывания — отгадывания достигает в последней ее части особого эффекта, так как история, рассказанная девушкой, не только не уступает по своему художественному и эстетическому воздействию самой сказке, но помогает разрешить конфликтную ситуацию и показать на вора.

«Младшему брату ничего не оставалось, как признать свою вину перед братьями и по возвращении домой вернуть их долю».

Таким образом, победа оказывается на стороне девушки и двух братьев не в силу каких-то случайных обстоятельств, а в результате умственного и нравственного превосходства.

Аналогичные сюжеты, возможно, в своих истоках восходящие к общему источнику, бытуют в фольклоре и многих других народов Дагестана.

Созвучна татской сказке аварская «Царь и слуга» — 655 (99, 47—48). Уже само название этой сказки предполагает социальное противопоставление. Соответственно и противостояние героев происходит не только на основе личных качеств, но и с учетом их социальной принадлежности.

Хотя сюжет у этих сказок различный и даже почти неодинаковы акценты, на которых сосредотачивается рассказчик, их объединяет идентичность элементов загадки, с помощью которой осуществляется разоблачение героя в лице правителя.

Юноша, оказавшийся на службе у царя, неожиданно высказывает мысль о том, что царский конь лучшей породы вскормлен буйволиным молоком, а у самого владельца течет в жилах кровь нищего.

Царь охвачен негодованием, но в конечном итоге узнает, что юноша был прав. Причем его правота первоначально основывается не на известных ему фактах, а лишь на разгадке наблюдаемых событий и деталей, которые заключают в себе скрытый смысл. Раскрыть его удается простому юноше, обладающему умом, мудростью и наблюдательностью.

Даргинская сказка «Как нашли вора» — 655+875+отчасти 976 (51, 139—145) — идентична татской не только в названии, но и по композиции, подбору персонажей и даже содержанию истории, которую поведала девушка трем братьям. Незначительные расхождения в деталях свидетельствуют о единстве замысла и целей

Кр

этих сказок. На наш взгляд, сейчас не имеет принципиального значения, какая из этих двух сказок могла быть первичной и каким образом происходило возможное влияние их друг на друга. Слова Бахтина В. С. о том, что «искусная сказка, как бы она не походила на какую-то другую, национальна» (26, 5), можно в полной мере отнести к данным народным произведениям, возникшим, вполне вероятно, в результате творческого взаимодействия в условиях многоязычного края.

Сюжет еще одной татской сказки под названием «Асил» — отчасти 655—АА (79, 95—96) — может дополнить типологический ряд уже представленных образцов. Как и в аварской версии, композиция татской сказки отличается некоторой простотой, отсутствием детально описанных, раскрывающих основные качества и то повествования, раскрывающего напряжения сюжета героев, а также динамического напряжения сюжета.

В сказке говорится о том, что один ловкий вор утащил из казны падишаха много сокровищ. Падишах был в ярости. Он призвал к себе везира, векила и кадия, чтобы спросить у них совета: какой смерти приписать вора, если он будет схвачен.

Диалог между ханом и его тремя приближенными строится таким образом, что после речи каждого из них хан произносит в ответ лишь одно единственное слово «асил».

По мере развертывания сюжета начинает действовать «механизм» загадки, при котором сказка уже приобретает новое идейно-художественное значение. Диалог, определяющий развитие действия, раскрывает посредством речевой характеристики эмоционально-психологическую сущность каждого персонажа, обнаруживая одновременно социальную контрастность героев.

Итак, озадаченные везир, векил и кадий просят падишаха раскрыть тайну трижды произнесенного им слова. Падишах объясняет:

«— Везир вчера предложил: когда вор будет схвачен, его мясо следует нарезать на мелкие кусочки, наанизать на вертела и зажарить на огне. Так он сказал потому, что отец его был шашлычником. В нем заговорила профессия его отца, его привычки, его натура. Векил предложил связать вору руки, ноги, перерезать горло, соединить с ним кожу, тело раздробить топором на куски — это потому, что его отец был мясником. А кадий советует вал привязать вора за ноги сзади арбы и волочить

его по долинам и оврагам, потому что его отец был извозчиком. Вот и вся загадка».

Данная сказка отличается единством действия, интуитивной организацией повествования, отсутствием событийности. В ней нет противоборства добра и зла, хитроумных столкновений, острых конфликтов, классовых противопоставлений. Произведение построено таким образом, что ответы персонажей на единственный в сказке вопрос попутно разрешают скрытую загадку, заключенную в ней. Начало является лишь толчком к ее разгадке, составляющей стержень сюжета. Сказочник в ходе диалога при помощи основополагающего приема вопроса — ответа раскрывает перед нами образы действующих лиц. На первый взгляд кажется естественным желание везира, векила и кадия строго наказать вора. Однако, если вдуматься в смысл произнесенных ими слов, то становится очевидным, что в сказке последовательно используется прием контраста и парадокса относительно данных героев. Поэтому падишаху, разобравшемуся в несоответствии их речей и высокого сана, нетрудно было догадаться, к какой социальной группе принадлежали все трое его приближенных в прошлом.

Данная сказка очень похожа на предыдущие по характеру загадки и ее решения, несмотря на то, что по своему идейному замыслу и художественным особенностям воспринимается как самостоятельное произведение.

При всем имеющемся многообразии татского сказочного материала нельзя выделить ни одной сказки, которая могла бы рассматриваться как «искусственно» созданная или как «голый вымысел», сводящийся лишь к акту художественного исполнения. Сказка о загадывании и мудрых ответах в большей степени, чем любая другая, выдержала испытание временем потому, что ее традиции идейного и эстетического опыта, веками базирующиеся на «уроках жизни», являются по-прежнему народным, национальным художественным прошлым. При этом все, что подвергается художественному осмыслению, как, например, нравственно-этические нормы поведения человека, философское видение мира, устремленность в будущее, не ограничиваются рамками узкой национальной среды (несомненно, привлекательной и интересной своей самобытностью и характерными особенностями), а проникают в общечеловеческую суть и смысл. Обычно в сказке о загадывании и мудрых от-

ветах общечеловеческие идеи и художественные обобщения реализуются через обыденный, но всегда оригинальный и вечный «житейский» сюжет.

Именно такой сюжет представлен в следующей татарской народной сказке «Мулда и мельник» — 875+921 А (68, 324—326).

Во время беседы с мельником мулла спросил:

«— Сколько ты зарабатываешь на мельнице?»

«— Четыре тумана в месяц».

«— Что ты делаешь с этими деньгами?»

«— Из этих четырех туманов каждый месяц один трачу на себя, один — возвращаю долг, один — отдаю в чу на себя, один — бросаю на ветер».

Как и мулле в сказке, читателю трудно сразу разобраться в том, что имел в виду мельник. Однако, например, даргинская сказка**** «Умный крестьянин*» (99, 121—122) может вполне пролить свет на слова мельника, хотя сюжет и идейный замысел этого варианта иной, чем в татарской сказке.

Бедный крестьянин, принесший хану в подарок гуся, должен по желанию правителя разделить его на шесть частей. Обращаясь к хану, крестьянин принимается за дело.

«— Тебе как главе дома полагается голова гуся, — сказал он. — Жене, которая во всем следует за мужем, как хвост, нужно дать тузку. Общим дочерям, которые, как гусь на крыльях, покинут родной очаг, дадим по крылышку, сыновьям же как опоре семьи и очага полагаются ножки».

Почему же через даргинскую сказку можно угадать тайный смысл слов мельника — героя татарской сказки?

Дело в том, что в течение длительного времени уклад жизни татар, как и других народов Дагестана, был патриархальным, с родовыми пережитками, с учетом традиционно сложившихся семейно-бытовых отношений, где мужчина — глава в семье и вершитель судеб. В основе морально-этического поведения татар лежали адаты (неписанные законы), один из которых — почитание стариков и забота о них. Женщины в семье занимали подчиненное положение. Девушка считалась временно

****Звездочкой перед цифровым обозначением сюжетного типа обозначены типы, не отмеченные в Сравнительном указателе сюжетов.

проживающей в доме, т. е. «чужой», так как она должна была выйти замуж и стать членом другой семьи. Труд был единственным источником существования, и, естественно, что каждый человек связывал свою старость с надеждой на сына, ибо только сын в тех условиях мог стать опорой семьи. И потому слова мельника из татарской сказки и слова крестьянина — из даргинской сводятся к одному и тому же общему смыслу, который в татарском варианте раскрывает мулле его юная дочь:

«— Когда он говорит, что один туман они проедают, то это понятно без толкований. Один туман возвращает долг — это значит, что у него есть отец, который его вырастил, теперь он не может работать, и мельник, трагично один туман на него, тем самым возвращает ему долг».

Когда он говорит, что один туман отдает в долг, то это надо понимать так, что у него есть сын, он еще маленький, один туман идет на его содержание. Когда мальчик вырастет, он будет кормить и содержать мельника в старости, как он сейчас своего старого отца. Когда мельник говорит, что четвертый туман он бросает на ветер, то это означает, что у него есть дочь. Девочка вырастет и выйдет замуж, и помощи родителям от нее не будет».

Во всех приведенных сказках принцип загадки становится свидетельством не только своеобразного общения, присущего всем горским народам, но и жизненного опыта, мудрости, смекалки. Не случайно всеми этими качествами наделяется в татарской сказке девушка — дочь муллы. С одной стороны, она как представитель молодого поколения демонстрирует преемственность традиции условной речи, легко раскрывая ее загадочный смысл и социальную установку. С другой, здесь сказывается характерная для жанра сказки традиция идеализирования младшего из персонажей, юного героя. И наконец, она является олицетворением истинно народного представления о женщине — умной, мудрой, рассудительной. Присутствие в устном творчестве татар таких сказок, преданий, легенд, где женщина, как уже отмечалось выше, выступает в необычной для нее роли толкователя загадочных речей, судьи, правительницы и т. д., исследователи фольклора объясняют отголоском далекой эпохи матриархата (23, 207; 53, 64; 78, 132; 113, 22). При матриархате, как пишет Бебель А., «женщина была руководительницей и начальницей... се-

моего товарищества и пользовалась поэтому высоким уважением как в доме, так и в делах семьи по отношению к племени» (29, 64).

Таким образом, роль мудрой девушки решена в сказании с точки зрения исторического, и с точки зрения художественного подхода, а ее юный возраст «использован как элемент контраста, усиливающий мудрость» (90, 256).

Данную татскую сказку многое роднит с кумыкской «Старик и везири» — 921 А (99, 174—175). Они очень похожи своим идейно-художественным замыслом, метафорической инуюказательностью, умозаключением.

Бий (князь) и его три везири спрашивают крестьянина, который жнет пшеницу:

«— Эй, тамаза, кажется, горная вершина уже снегом покрылась?»

— Не только — даже равнину туман уже застилает, — ответил старик.

— Ну, как дела с едой?

— Ничего, мясом хлеб жую, — ответил крестьянин.

— А чем же ты занят? — спросил бий.

— Валлах, я давал в долг, теперь этот долг беру назад.

— А если бы я предложил тебе трех жирных селезней, что бы ты сделал? — спросил бий.

— Так общипал бы я их, что и пушники не остались бы! — воскликнул старик.

Диалог героев несет в себе традиционную загадку, решение которой одновременно раскрывает социальную и художественную заданность произведения. В то же время с его помощью усиливается социальная контрастность персонажей, выявляется реалистическая сущность инуюказательной речи, которая выступает здесь как доказательство ума, находчивости, сообразительности и мудрости старика.

Везири не поняли смысл вопросов бия и ответов старого крестьянина, и это сильно рассердило князя. Он пригрозил прогнать их, если они не разгадают смысла его разговора с крестьянином. И везири вынуждены обратиться за помощью к крестьянину. Старик объясняет им:

«— Бий меня спросил: «Эй, тамаза, кажется, горная вершина уже снегом покрылась?» Это означало: «Эй, тамаза, кажется голова твоя седой покрылась?» Я

ему ответил: «Не только — даже равнину туман уже застилает», что означало: «Даже глаза уже плохо видят». «Ну, как дела с едой?» — спросил меня ваш бий, на что я ответил: «Ничего, мясом хлеб жую», — т. е. у меня выпали все зубы, и остались только десны, ими и жую хлеб. «Чем ты занят?» — спросил меня бий, я ему ответил: «Я давал в долг, теперь этот долг беру назад», т. е. я посеял осеннюю пшеницу, теперь жду то, что выросло и созрело... Потом бий меня спросил: «Если бы я тебе предложил трех жирных селезней, что бы ты с ними сделал?» Я ответил: «Так общипал бы я их, что и пушники не остались бы!» А чем вы сейчас лучше общипанных селезней?»

Говоря об идейном замысле сказки, Алиева Ф. А. замечает: «Сказочник прибегает к приему «выравнивания бия и крестьянина, которые по своим умственным качествам становятся достойными противниками. В то же время он открыто выражает антифеодалские тенденции: в роли неумных, несообразительных выступают представители привилегированного сословия — везири, они становятся объектом иронии» (15, 47).

Не менее интересна татская сказка под названием «Бедный юноша» — отчасти 875 (115, 152—161), составленная другой группой сюжетов. Ее герой — ученик придворного портного Шах Аббаса. Несмотря на непреодолимую социальную пропасть между ним и могущественным шахом, юноша пытается добиться руки его дочери, в которую влюблен. Шах соглашается, но при определенных условиях.

На этом этапе сказочного сюжета вступает в действие элемент загадки, выполняя в нем роль главного художественного приема, а также условия, от успешного или неудачного выполнения которого будет зависеть судьба юноши.

Шах предлагает ему отгадать, какое из трех яблок, присланных во дворец могущественным падишахом Чиме-Чинном³, является из урожая этого года, которое — прошлого года и которое — позапрошлого.

Трудность отгадывания заключается и в том, что все эти три яблока, как две капли воды, похожи друг на друга. Задача, которую ставит перед юношей шах, вызывает у слушателя еще больше сочувствия и симпатии к парню и в то же время усиливает социальное противостояние двух образов. Предстоящее отгадывание соз-

дает напряжение повествования, развивая действие сюжета от простых к более осложненным ситуациям.

Следя тайному совету девушки — дочери Шах Аббаса, которая питает к юноше любовь, он бросает все три яблока в ведро с водой. Яблоко, которое опустится на дно, сорвано в этом году, которое скажется в середине вебра — в прошлом, а то, что всплывает на поверхность — в позапрошлом.

Но юноше предстоит еще одно испытание. Узнав, что он был учеником придворного портного, падишах дает ему большой кусок мрамора и приказывает сшить из этого материала бархатное чохло.

Испытания трудными задачами обрушиваются на юношу в ходе всего сказочного сюжета, следуя за ним из одного эпизода в другой. Композиция этой сказки интересна еще и тем, что в рамках каждого эпизода с загадкой непременно возникает неожиданное ее решение. На этот раз, пожалев юношу, его выручает советом дочь падишаха Чиме-Чина. Она велит ему собрать полный подол мелких камешек, высыпать их перед падишахом и сказать ему: «Если из этих камней ты приготовишь мне нитки, иглу и наперсток, тогда я непременно сошью тебе бархатное чохло из мрамора».

В итоге бедный юноша выходит победителем в этом единоборстве с могущественными властителями и достигает желаемой цели.

Так же поступает умная девушка из известной кумыкской сказки «О девушке Пеймехан, победившей старшину» — 875 (99, 197).

Эффект неожиданности присутствует и в даргинской сказке «Мудрая девушка» — 875 (102, 222 — 225). Умом и мудростью она превосходит самого хана.

Эти сказки показательны еще и тем, что роль социальных конфликтов в них переносится в сферу загадки. Отгадыванию придается особое значение, поскольку именно оно решает исход спора в соответствии с характерной для сказочной ситуации неожиданной развязкой.

Несмотря на то, что все эти сказки отличаются друг от друга манерой изложения, своеобразным стилем, художественными особенностями, трактовкой сюжета и пр., ведущее место в них принадлежит девушке как неизменному носителю высоких нравственных качеств.

Татские сказки «О справедливом Мардахе Овшо-

луме» (55, 198—204), «Хан и бедняк» (117) созвучны по своему художественному исполнению кумыкской. Идейно-художественный замысел этих произведений продолжает тип сюжета, построенного по принципу противопоставления умов представителей социально полярных групп.

В сказке рассказывается о том, как бек отправил бедняка простоять всю ночь в море, обещая за это выплатить ему сто туманов. Однако отказался исполнить свое обещание по той причине, что якобы бедняк греется от света керосиновой лампы, находящейся в доме хозяина рыбного промысла, живущего неподалеку от моря.

Указанная деталь, раскрывающая логику бека, играет важную идейно-композиционную роль, мотивируя последующую ситуацию в сказке.

Продиктованное стремлением сказочника наказать и поставить в дураках жестокого бека, нелепое, алогичное утверждение одного из героев сказки, Мардахая Овшолума, строится по законам логики бека и поражает противника его же оружием.

Мардахай Овшолум пригласил бека и прадоначальника на плов, сам же вместо дров в очаг поставил керосиновую лампу, а горшок с рисом — в угол комнаты. Увидев это, гости очень удивились:

«— Если так плов варить, он до нашей смерти не сварится».

Вот тут-то Мардахай Овшолум и говорит им:

«— Но если плов не сварится от лампы в углу, то как же бедняк в море мог согреться от лампы на окне?..»

Приведенные сказки очень похожи между собой по характеру загадки и ее решению, по ситуации, в которой оказываются герои, что «позволяет говорить и об общей истории сюжета, и об индивидуальных особенностях отдельного варианта» (17, 232).

Татская сказка «Кому должна принадлежать красавица?»¹⁰ — отчасти 1525¹¹К — уже своим названием предполагает хитроумный ответ, хотя с точки зрения традиционного подхода она является произведением лишь близким сказке о загадывании и мудрых ответах. В ней отсутствуют, в отличие от предыдущих образцов, социальная заостренность, противопоставление героев при помощи инсказательной речи, классовые противоречия и пр. Конфликт, на котором построена сказка, не содержит дидактической мысли в качестве показательного

жизненного урока или средства для упражнения ума, и тем не менее эту сказку можно в определенной мере сравнивать с предыдущими.

В ней рассказывается о трех путниках — плотнике, портном и червилье, которые, оказавшись ночью в дороге, договорились поочередно дежурить, пока двое из них будут спать. Первым заступил на дежурство плотник. Чтобы скоротать время, он с помощью своих инструментов сделал из досок деревянное изображение сидушки. Затем портной во время своего дежурства сшил платье, а червилье, в свою очередь, принял страсти и молился богу, чтобы он вдохнул в нее жизнь.

Спокойная манера повествования сменяется напряжением, которое нарастает и усиливается по мере того, как трое героев вступают в спор, решая, кому должна принадлежать девушка.

Логические мотивировки и аргументы каждого из троих в свою пользу опровергаются как несостоятельные двумя другими противниками. Сложный вопрос все больше приобретает статус загадки, а коллизия стремительно обостряется. Развязка наступает в результате типического приема разрешения конфликта. Роль судьи выполняет пахарь. Вначале он обращается к плотнику:

«— Красавица принадлежит не тебе, потому что ты делал только ее деревянное изображение. Собираясь в дорогу, ты его так и оставил бы в лесу и тут же забыл бы о нем.

Затем старый пахарь, обращаясь к портному, произнес:

«— Она и не твоя, потому что ты, прежде чем тронуться в дорогу, снял бы с чуела одежду и украшения и по прибытии в город продал бы их любому, кто заплатил бы тебе подходящую цену. И на этом все бы закончилось, если бы, благодаря молитвам червилье, чудом девушка не превратилась бы в эту живую красавицу. Поэтому она по праву принадлежит червилье. Пусть червилье заплатит тебе за ее наряд, а девушку возьмет себе».

Несмотря на то, что татская сказка резко отличается от предыдущих по своей художественной структуре, сюжетным мотивам, в них есть и объединяющее начало; право на решение трудной задачи во всех рассмот-

ренных сказках предоставляется человеку из народа. В кумыкской и даргинской сказках — простой девушке, в татских — бедному юноше и крестьянину-пахарю. С точки зрения сказочника спор решили мудрость, ум, жизненный опыт героя.

Эта сказка, как уже говорилось, не содержит социальной нагрузки, однако то обстоятельство, что роль умного и доверенного судьи отводится в ней не хану, не беку, не кадию и т. п., а крестьянину-пахарю, на наш взгляд, не случайно и свидетельствует о том, что в данном произведении, как и в большинстве народных образцов, проглядывается социальная устремленность.

В татском сказочном эпосе сказка «Падшах и солдат» — 921*** + отчасти 922 (68,218—223) — занимает своеобразное место, и это прежде всего потому, что она интересна своей социальной и антиклерикальной направленностью. Повествование в ней строится при помощи характерного для данного типа произведений приема заглаживания-оттаивания. В нем служители разных ма заглаживают в лице папы, раввина и муллы без видимой вины поучают к наказанию. Но вина все же есть: будучи служителями бога и падишаха, занимая определенное место в обществе, наставляя других, пользуясь почетом и привилегиями, они по уму и сообразительности уступают простому солдату, рядовому человеку. Из-за этого им нанесен моральный и материальный ущерб. Но больше всех достается попу и раввину, мулла же по сравнению с ними отделяется довольно легко.

В сказке рассказывается о солдате, который прослужил царю много лет и возвращается домой. Но ему очень хочется взглянуть на царя, чтобы потом рассказать о нем своим землякам. Как плату за такую честь царь требует от солдата ответить ему на три вопроса: «— Каково расстояние от одного конца земли до другого?»

Солдат отвечает:

«— Ровно двенадцать часов. Утром солнце выплывает из-за моря, а к вечеру, совершая свой двенадцатичасовой путь, опускается за горой».

Царь опять задает ему вопрос:

«— Какое расстояние от земли до неба?»

«— Это еще ближе, мой падишах, — отвечает солдат. — Когда там на небе выют барабаны, зажигают факелы, мы здесь на земле видим и слышим».

Царь задает ему третий вопрос:

«— А какое расстояние между нашим земным миром и загробным?»

— О, невероятно большое. Семьдесят миллионов поколений наших дедов и прадедов отправились на тот свет. До сих пор от них даже телеграмма не дошла до нас. Очень далекое расстояние, падишах, очень далекое».

Царю пришлось по душе остроумные ответы солдата, вызвавшие у него веселый, довольный смех. Слушатели вроде бы вправе ожидать, что солдат получит похвалу и даже вознаграждение или, в худшем случае, царь отпустит его с миром. Да и вопрос, поставленный самой сказкой, разрешен, исчерпан. Но по воле рассказчика ситуация принимает неожиданный оборот, делающий ее сложной и напряженной. Царь приказывает страже заковать солдата в тюрьму. Вскоре рядом с ним оказываются поп, раввин и мулла, которые, в отличие от солдата, оказались здесь из-за того, что не смогли ответить на эти же три вопроса.

В данном произведении использованы почти все характерные этому типу сказок приемы: иносказание, алогизм, парадокс, контраст и т. д. С их помощью раскрываются различные ситуации и действия героев, благодаря которым они оказываются в том или ином положении. Речевая характеристика персонажей служит дополнительным средством для выявления эмоционально-психологической и социальной сущности действующих лиц.

На вопрос солдата, почему они оказались в тюрьме, все трое реагируют по-разному: поп сердито топает ногами и посылает солдата ко всем чертям, не менее грубо отвечает ему раввин. Один только мулла оказывается вежливым и обходительным с солдатом. Он рассказывает о причине своего ареста, и солдат обещает помочь мулле, если получит от него в подарок обыкновенное серебряное кольцо. Поп и раввин тут же обращаются к нему с мольбой разъяснить им суть этих вопросов. За эту же услугу солдат требует у раввина золотое кольцо с большим алмазом, а у попа — такое же кольцо, но с бриллиантами.

Практицизм солдата, решившего извлечь в данной ситуации максимальную пользу для себя, свидетельствует о его изобретательности, смекалке и неунывающем характере, присущих простому человеку. Его жизнестойкость и активность помогают солдату даже в та-

кой трудный момент. Сам он считает, что каждого из них просто наказал по заслугам.

«— Попа я совсем лишил жизни, — говорит солдат, — у раввина отнял полжизни, а мулла — чуть укусил».

Сказка кончается тем, что царь не только прощает находчивого солдата, но и хвалит его за ум и сообразительность.

Есть и другие схожие по сюжету и мотивам дагестанские сказки, о которых речь пойдет ниже, но сказка с таким героем и таким решением конфликта, как в данной, на наш взгляд, имеется лишь в татском фольклоре.

Образ солдата почти не встречается в татском устном творчестве, однако появление его фигуры, притом в роли главного персонажа, нельзя считать случайным. Таты после присоединения Дагестана к России по закону Российской империи подлежали службе в рядах царской армии. И этот факт, видимо, послужил причиной того, что «солдатская» тема в какой-то мере нашла свое отражение в татском фольклоре.

Хотя падишах и солдат «бытуют» в народных произведениях татов, данную сказку можно рассматривать как одну из самых поздних в их устном творчестве.

Говоря о ней, нельзя не обратить внимания на такую любопытную деталь. Несмотря на то, что сказка была записана в середине 30-х годов со слов восьмидесятилетнего ашуга и сказителя Х. Эмина, человека веющего, отношение сказочника к раввину более строгое и насмешливое, нежели к мусульманскому мулле. И этому, на наш взгляд, есть свое объяснение. Появление этой сказки совпадает с тем периодом, когда после вхождения Дагестана в состав Российской империи, благодаря стараниям высших иудейских священнослужителей позиции иудаизма начали усиливаться, его требования, основанные теперь не только на законах Торы, но и Талмуда, стали жестче и суровее.

По характеру, типу, сюжетному, композиционному построению татской сказки очень близка аварская — «Пастух и шамхал»¹¹ — 921А** — отчасти 922 (99, 48 — 50), которая имеет значительное сходство также с даргинской — «Шамхал и нищий» — 921А** — отчасти 922 (99, 120 — 121).

В аварской сказке рассказывается о бедном пастухе из аула Араканы, который вынужденно вступает в единоборство с шамхальским нукером¹².

В лице нукера предстает не просто человек с отрицательными чертами, осуждаемыми народом, — трусость, жадностью, завистью и т. д., — но и один из тех, кто рьяно охраняет и защищает феодальную власть, живет благодаря ей. И свое требование к крестьянину он сообщает от имени шамхала. Нукер обещает не трогать пастуха, если он ответит на три вопроса.

«— Где середина земли? — спросил нукер.

— Там, где наступил копытом мой осел. Если не веришь, можешь измерить, — ответил пастух.

— Сколько звезд на небе?

— Сколько волос на этом моем черном осле... Если не веришь, можешь сосчитать.

— Какого человека девушки любят больше других?..»

Чтобы ответить на этот вопрос, герой требует у нукера его одежду, оружие и коня.

«Поменялись они одеждой, надел пастух оружие и сел на его коня:

— Вот такого человека, как я, девушки любят, — бросил пастух.

Взмахнул плетью и без оглядки пустил коня вскачь». Не только сюжетное построение данной сказки, но и конфликтная ситуация, развязка, характер задаваемых вопросов, социальная принадлежность героев (повелитель-шамхал, пастух) во многом сходны с татской «Падшах и солдат». Однако основное сходство этих сказок заключается в том, что именно простой человек из народа благодаря своему уму, находчивости, сообразительности одерживает верх над своими антиподами, классовыми противниками: в татской — в лице царя, попа, раввина и мullah.

Следует отметить, что в приведенных сказках, как и в других образцах этого типа сюжета, особое значение отводится диалогу. От его исхода зависят судьба и участь героя. В рамках одного диалога можно проследить начало сказочного действия, его кульминацию и развязку. Нередко, выполняя сюжетобразующую функцию, диалог заключает в себе и самую значительную «ударную» силу, определяя как исход произведения, так и главного героя-победителя.

Не менее популярными для сказок о загадывании и мудрых ответов являются и такие художественные приемы, как гротеск, злотизм, комическая неожиданность фразы и др. Однако сами сказки о загадывании и

мудрых ответов подтверждают тот факт, что диалог выполняет в них не менее ответственную миссию, чем сама загадка или мудрый ответ на нее.

Итак, мы видели, что персонажи татской сказки о загадывании и мудрых ответах в самых разнообразных сюжетах, конфликтах, ситуациях на протяжении всей «сказочной жизни» выдерживают испытание загадкой. Этот признак является определяющим по отношению к сюжету, художественной структуре, идейному замыслу, выбору героев в произведении.

Рассмотренные нами образцы свидетельствуют о том, что татская сказка о загадывании и мудрых ответах составляет неотъемлемую часть дагестанского фольклорного фонда этого типа сюжетов, включая в себя все его элементы и признаки, обобщая эталоны народного представления о социальной и нравственной роли человека.

СКАЗКИ О ДУРАКАХ И ШУТАХ

Предметом любого вида искусства, как и народного творчества, являются характеры людей, существующие в реальной жизни и представляющие самые разнообразные группы по социальным и духовным признакам. Это умные крестьяне, жестокие ханы, мудрые деки, нечестные судьи и пр. Все они, будучи частью жизни своего общества, сущность которого «составляют... нравы, обычаи, понятия, отношения и т.д., зависят от него и в образе мыслей и в образе своего действия» (30, 82).

Поэтому каждый художественный образ при наличии собственного специфического содержания, особенностей исторической эволюции, национального своеобразия имеет прежде всего социальную обусловленность.

В этом плане представляет интерес присутствие в татском фольклоре персонажей дурака и шута, которые генетически связаны между собой и составляют «особую как тематическую, так и композиционную группу» (90, 276) многообразного комплекса сюжетов с постоянным главным героем-дураком, с неординарным характером художественного исполнения, а также специфическими приемами в обрисовке действующих лиц.

Образ дурака с точки зрения его социальной значимости на первый взгляд весьма однозначен. Однако на протяжении всей своей эволюции в устном творчестве татов, как и других дагестанских народов, именно этот персонаж играл важную роль в решении многих сложных нравственно-этических и социальных проблем.

Вопрос о происхождении героя-дурака ученые связывают с древним бытом людей, магическими актами, историческими представлениями, мифическими силами (16, 89—95; 19, 170, 129—132; 74, 240; 113, 92—93;

135, 21—24). Так, например, Пропп В. Я. утверждает, что начало этому образу было положено в обряде посвящения, когда момент безумия становился для посвящаемого моментом вселения духа (87, 75).

В процессе общественного развития фигура безумца, одержимого духом, постепенно трансформировалась, приобретая иные черты и переключаясь в чужие культы и обряды. Происходившая таким образом историческая эволюция героя находилась при этом в непосредственной зависимости от национального своеобразия каждого народа, его социального уклада и духовных традиций.

Так, в исламском мире — это «святые люди» — дервиши, на Руси — юродивые (136, 165). Как правило, это люди «вне закона».

Следовательно, у всех народов на определенном уровне общественного и культурного развития закономерно возникали близкие, а нередко и идентичные взгляды, устремления, интересы, которые находили отражение в сказках, песнях, обычаях и т. д.

В этом отношении таты не составляют исключения, однако имеют собственную традицию в интерпретации указанного образа и его вариантов.

Понятие о вселении в человека божества, или духа, как отголосок доисторического периода, приобретает у народов Дагестана, в том числе у татов, особый смысл и значение. Например, слово «сумасшедший» буквально означает «схваченный джином»³ («жингир»). О человеке, который сошел с ума, таты говорят: «Уре жингирди» («Его схватил джинн»), что означает: в него вселился джинн.

Вообще, причиной всякой болезни у татов считалось вселение в тело человека «нечистого духа». И его старались изгнать с помощью разных заговоров и кровопускания. Над головой больного разжигали огонь на куске железа и водили по круту, произнося слова заклинания. Что же касается сумасшествия, то его считали неизлечимым, поскольку даже с помощью сильных побоев больного можно, по мнению татов, только на какое-то время утихомирить джинна, напугав его, но изгнать окончательно невозможно.

Слово «джинн» в данном случае имеет не отвлечен-

ное, а конкретное понятие и содержание. Таты верили, что человек становится сумасшедшим не по причине каких-то психических, умственных или нервных заболеваний, а в результате того, что в него вселяется джинн. И ний, а в результате того, что в него вселяется джинн. И поступки жингира (сумасшедшего) не согласуются с поведением нормальных людей только потому, что ими руководит не сам человек, а джинн, во власти которого он находится. Джинн заставляет сумасшедшего говорить и вытворять то, что ему вдумается. Поэтому о черте, который ведет себя необычно, дерзит, способен на неожиданные выходы и поступки, нередко говорят: «У жингири» или «У жингири хунои» («Он сумасшедший» или «Он как сумасшедший»).

Эти слова могут быть вполне отнесены и к герою некоторых татских сатирических и юмористических сказок, замечательному персонажу татского фольклора Жингире Шомонлу⁴, с единственным дополнением, что он «не только глупец, «дурак набитый», но и хитрец, плут, который прикидывается простачком» (74, 240).

Сочетание в этом образе совершенно различных, взаимоисключающих друг друга качеств свидетельствует о том, что он по своим функциональным признакам представляет одновременно и героя-дурака и шута. Причем последний приобретает особое значение, поскольку его слова и поступки всегда наполнены конкретным социальным смыслом и имеют определенную цель. В некоторой степени это касается и образа дурака, находившегося на протяжении всего культурно-исторического развития общества в прямой зависимости от его идейно-художественных запросов, противоречий общественно-исторической жизни, социальной и классовой зрелости.

Сюжетный фонд татской бытовой сказки указывает на то, что миропонимание ее героя-дурака исторически эволюционирует от наивного, пассивного выразителя идеалов родового строя до защитника интересов определенного класса. Таким образом, татские сказки о дураках и шутах можно рассматривать с точки зрения двух сюжетных типов: сказки о дураках в традиционном понимании этого образа и сказки о дураках, имеющие социальную установку через главного героя.

Первые сохраняют ранние корни, обнаруживая в своих сюжетах лишь всевозможные элементы сказочной глупости, вторые констатируют не столько глупость, сколько способность главного героя к одурачиванию

своих классовых противников. Однако и в том, и в другом случае сказки о дураках и шутах выполняют одно из главных своих назначений — вызывают веселый, добродушный смех у слушателей.

В татской сказке «Гыч зад» («Ничего») — 1696 (79, 96—99), в которой рассказывается об очевидном дураке, комизм является средством, определяющим тон и характер произведения в целом. Уже в самом начале действия акцентируется внимание на образе главного героя, сущность которого является воплощением традиционного «набитого дурака».

Главный персонаж сказки по имени Хомот⁵, отправляясь в город, спрашивает у жены, что ей купить.

«— Купи гыч зад», — отвечает она.

Слова, которые теперь твердит Хомот, чтобы не забыть по дороге, становятся для него роковыми, так как именно с «их помощью» он попадает в различные перипетии, развивающие сюжетный ход действий и одновременно усиливающие момент глупости, несообразительности, незадачивности героя-дурака.

На своем пути Хомот встречает крестьянина, сеющего пшеницу. Услышав, какие слова произносит незнакомец, крестьянин набросился на него и давай бить.

«— Ты чего меня бьешь, что я плохого тебе сделал?» — спрашивает Хомот.

«— А почему ты, когда я сею пшеницу, говоришь «гыч зад?»

«— А что я должен говорить?» — спросил Хомот.

«— Скажи: «Вместо одного пусть будет сто».

В этом же плане продолжается дальнейшее развитие сюжета. На этот раз со словами: «Вместо одного пусть будет сто» Хомот сталкивается с траурной процессией и вновь оказывается битым.

Несмотря на то, что уже в первых эпизодах главный персонаж вырисовывается в откровенно смешном свете, с каждым шагом обнаруживая алогичность поступков, сказочник, несомненно, симпатизирует ему. Сложные коллизии, нелепые ситуации, в которых на протяжении всего повествования пребывает Хомот, являются не только движущей силой сюжетных черт героя. А средством раскрытия всех характерных черт героя. А ему присущи наряду с глупостью, чудачеством еще и наивность, доверчивость, простодушие и полнейшая незащищенность.

Уверенный в том, что при встрече с людьми надо бурно выражать свою радость, Хомот, едва увидев мужчю, припавшего к езде молодого жеребца, раскинул широко руки и принялся с радостными возгласами танцевать перед ним.

Испуганный жеребец шарахнулся в сторону и сбросил хозяина, за что наш герой снова был побит, а затем получил очередной наказ.

Сказка заканчивается тем, что Хомот, усталый, разбитый, едва держась на ногах, возвращается в селение и на вопрос жены, что он принес из города, отвечает:

«— Клянусь душой твоего отца, ничего не принес, кроме синяков да шишек».

Можно заметить, что сказочник, рисуя забавные конфликтные ситуации, преследующие главного героя в каждом эпизоде, противопоставляет его не только тем конкретным людям, с которыми ему приходится сталкиваться в силу своей неразумности и непонимания жизни, но и в целом — окружающему миру. Именно с ним не согласуются логика, разум, мышление Хомота.

Дело в том, что данный сказочный персонаж с точки зрения его исторической эволюции является одним из наиболее ранних представителей героя-дурака, появившегося на пороге классового общества с его жестокими законами и моралью. Неприятие нового мышления и устанавливающихся норм жизни, в то же время тоска по старому обусловили этот образ как защитника и выразителя идеалов родового строя, идей гуманизма и справедливости.

Ведь Хомот при всей своей дурашливости открыт и добр. Он никому не желает причинить зла, неприятностей, огорчений. Но сам при этом страдает, всякий раз так и не сумев постигнуть причину собственных неудач. В контексте такого решения образа — глупость Хомота носит неоднозначный характер, а потому и смех в связи с его неразумными, алогичными поступками не бичующий, а добродушный.

Совзвучна татской сказке даргинская — «Неудавшееся путешествие» — 1696 (99, 136 — 137). Небольшой по объему сюжет представляет цепь забавных эпизодов с комическим решением. Ее главный герой — известный у самых различных народов Востока Молла Насреддин, совершая один за другим нелепые поступки, усиливает эффект алогичности происходящего.

«Как-то Молла Насреддин проезжал на своем осле, увидел в стороне от дороги людей, копавших могилу.

— Мир вам, да пошлет вам Аллах благословение, — приветствовал их Молла.

Копавшие могилу рассердились и основательно поколотили Моллу...»

В даргинской сказке, как и в татской, герой постоянно оказывается битым, не находя нужных слов и решений в различных жизненных ситуациях. И всякий раз он задает людям один и тот же вопрос, который в обеих сказках звучит одинаково:

«— Что я вам сделал? За что вы меня бьете?»

Однако всевозможные объяснения и советы, которые героем понимаются буквально, создают новые сложности на его пути.

Заканчивается даргинская сказка аналогичным образом:

«Примирившись со своей злой судьбой, Молла Насреддин ничего не сказал, сел на ослa и поехал домой в удрученном состоянии, побитый несколько раз ни за что ни про что. Вернувшись весь в синяках, Молла сказал удивленной жене: «Это было самое неудавшееся путешествие...»

Вариант подобного сюжета представляет аварская сказка «Как муж покупал жене кушину» — 1696 (99, 61 — 62).

Он также состоит из последовательно развивающихся эпизодов, в каждом из которых раскрываются элементы сказочной глупости героя, его неприиспособленность, неумение ориентироваться в ситуации. И в этом произведении повторяются почти все события, которые происходили с предыдущими персонажами.

Во всех трех сказках, как и в аналогичных сюжетах других народов, идейно-художественный замысел имеет одинаковую заданность, как и их главные незадачливые герои, наивность, простосердечность и открытость которых вступают в противоречие с окружающим многообразным и сложным миром.

Вариант этого сюжета не ограничивается дагестанским материалом. Аналогичные сюжеты бытуют и у других народов. В русском фольклоре, например, известна «сказка о набитом дураке, который крестьянину, сеющему рожь, вместо пожелания «возить бы тебе не

перевозить» говорит: «сесть бы тебе да сесть, всех тебе не пересечь», встретив похороны, кричит: «возить вам не перевозить», на свадьбе поет — «вечная память» и т. д. (37, 103).

При таком многообразии, вариативности и в то же время откровенно типологической общности сюжетов «особую трудность представляет определение национальной специфики народной сказки, самого «международного» вида устно-поэтического творчества» (85, 187).

Одной из наиболее интересных и популярных в татарском фольклоре является сказка «Ум и счастье» — 945 (115, 161). Несмотря на то, что она имеет богатую фольклорную историю, сюжет ее не типичен, хотя образ главного героя, беспредельно глупого, неприспособленного, неумелого, имеет типологические параллели не только среди указанных образцов, но и в русских сказках в лице знаменитого Иванушки. Он из тех дурачков, что «по глупости принимает скрип ветвей березы за разговор, тем не менее он находит в дупле клад... Он глуп, но ему везет, ему благоприятствует судьба» (74, 239). Она же помогает такому герою победить своих могущественных антагонистов в лице царей, ханов, беков, везирей и других представителей имущих классов при отсутствии у него умственных или каких-либо других достоинств. Решение в татарской сказке образа героя по принципу «дуракам везет» можно вполне назвать универсальным для всех народов.

Завязкой к сказке служит спор между Умом и Счастьем. Счастье говорит:

«— Я сильнее!

А Ум возражает:

— Нет, я!

Наконец Счастье сказало:

— Так мы никогда не решим, кто сильнее. Покажу-ка я на деле свою силу.

На этом расстались».

И только после этого идет традиционный зачин сказки:

«О ком рассказать вам? Расскажу о плешивом бедняге. Кечал был слугой при царском дворе. Он получал не менее двух тысяч оплеух в день, и это считалось малым».

И Счастье решило показать свою силу и могущество на Кечале, который в конечном итоге возвышается

на социальной лестнице настолько, что становится зятем и наследником царя. Парадокс заключается в том, что этот безродный юноша-слуга, которому достается от всех, наскавозь пропавший навозом, не только некрасив, плешив, но к тому же безнадежный дурак, глупец. Но, несмотря на то, что по своему безрассудству он совершает одну невероятную глупость за другой, за что иной человек непременно бы поплатился головой, его поступки, полные алогизма, оборачиваются пользой для него, служат оправданием его эксцентрическим действиям. И Кечал получает одно возвышение за другим.

Все это, как догадывается слушатель, происходит по воле Счастья. Благодаря Счастью царь вдруг проникается к нему, своему слуге, которого раньше вовсе не замечал, состраданьем и сочувствием. В первый раз царь освобождает его от тяжелой работы в конюшне, от обязанности таскать воду, чистить хлев, а вскоре назначает его прислужником в своих покоях.

Одно царское благодеяние за другим так и сыплются на голову Кечала. Царь отдает его учиться, назначает на службу, затем — своим советником.

Но ни тоды учебы, ни тоды службы нисколько не прибавляют ума Кечалу. Однажды на виду у всех он из глупого озорства дает царю, своему покровителю и благодетелю, щелчок по голове. И корона падает с царской головы. Но тут же происходит неожиданное: из короны выползает змея. Вместо ожидаемого наказания глупца и сумасброда царь объявляет его своим спасителем и велит обручить с ним царевну.

В другой раз, когда царь собирается сесть, Кечал без всякой причины дает ему такого пинка, что тот летит кубарем со своего места. Но в то же мгновение с потолка падает бревно. И Кечал вместо наказания получает очередное вознаграждение.

Сказочник намеренно подчеркивает безнадежную глупость Кечала, смеется над его поступками. Но у рассказчика и у слушателя еще больший смех вызывают сам царь, облеченный властью, его приближенные, завидующие Кечалу и желающие его краха. Кечал хоть глуп и безрассуден, но симпатия сказочника к его стороне, потому что он «свой», простолюдин, бедняк, человек из народа.

И все-таки, несмотря на многократное заступничество Счастья за Кечала, развязка событий из-за его не-исправимой глупости могла бы для него кончиться пе-

чально, даже трагично, если бы по просьбе Счастья на помощь не пришел бы Ум и не спас бы его от неминуемого провала. В этом споре в конце концов побеждает Ум.

Известный дагестанский фольклорист и литературовед Назаревич А. Ф. отмечает, что данный сюжет из серии сказок о судьбе известен по немецкой и чешской сказке. На Кавказе эта сказка записана у армян (записана в прошлом веке в Турецкой Армении епископом Срапитзеяном — Н.А.). В Дагестане такой сюжет есть у татов (78, 202) и у лезгин — 945 (69, 154).

Интересно и другое высказывание ученого о том, что европейский вариант этой сказки «сводится к тому, что Ум и Счастье спорят — кто сильнее, и решают спор на простом крестьянине. Он попадает в различные положения, и на помощь приходят то Ум, то Счастье. В конце концов умный крестьянин попадает на эшафот, и его выручает только Счастье... Везде при всех сюжетных вариациях сказка сводится к одному — побеждает Счастье, Удача, Судьба» (78, 202).

Исследователь объясняет это своеобразным отражением в фольклоре религиозной, пассивной идеологии обреченности и покорности судьбе (78, 202).

Следует сказать, что татарская сказка «Ум и Счастье» на этом фоне выглядит очень своеобразным и весьма оригинальным народным произведением. Мы сейчас не беремся судить, почему в татарской сказке берет верх Ум, а не Счастье. Видимо, здесь все же сказалось часто употребляемое народное мнение об уме, ставшее его выше всего в жизни, в том числе и богатства, силы, знатности и поговорок: «Могущество в уме, а не в богатстве», «Немного ума лучше, чем много силы», «Чем рост с верблюда, лучше ум с луговку», «Не надейся на силу, надейся на ум» и т. д. (104, 34—37).

По утверждению Назаревича А. Ф., «интересна разработка сюжета сказки об Уме и Счастье у известного кумыкского сказителя Аява Акавова, свободная от мотивов обреченности и фатального подчинения судьбе», где тоже побеждает Ум (78, 202).

Функции традиционного дурака выполняет еще один персонаж татарской народной сказки «Глупец, подобного которому нет в мире» (79, 148—150).

Уже само название произведения как бы заранее настраивает слушателя на встречу с необыкновенным

дураком. Однако сказочник не спешит показать его сразу таковым, а, характеризуя в исходной части сказки своего героя по имени Шеврут и его жену Шевичду, дает лишь некоторое представление о его глупости.

«Шевичду была скромной, трудолюбивой, умной, к тому же красивой. Несмотря на это, Шеврут был вечно недоволен ею, смеялся над женой, оскорблял ее не только дома, но и при соседях. Но Шевичду, зная, что ее муж глуп, молча сносила все обиды, не желая ссор в доме».

С первых же строк произведения намечается противопоставление глупого и вздорного мужа умной и красивой жене. Причем сказочник акцентирует наше внимание на том, что глупость Шеврута не так уж и безобидна, она вызывает не только смех, но и страдания ни в чем не повинного человека — его жены. И слушатель уже внутренне настроен и подготовлен к тому, что непременно должно произойти нечто, из-за чего дурак будет наказан, осмеян, обнаружив перед всеми свою истинную сущность.

Такая ситуация действительно возникает в сказке, когда однажды вечером в дом Шеврута и Шевичду просится на ночлег странствующий дервиш.

Под утро Шеврут, разбуженный женой, отправляется к роднику¹⁸, чтобы до того, как проснется гость, жена успела бы приготовить ему чай, еду и что-нибудь на дорогу. Но перед тем, как отправить мужа за водой, Шевичду нарочно кладет у его постели одежду дервиша, а у изголовья гостя — одежду хозяина дома. И Шеврут, как и рассчитывала умная жена, отправляется к источнику в одежде дервиша.

Итак, мы видим, что женщина, стремясь прочувствовать своего бестолкового мужа, пытается одурачить его, проявляя при этом ловкость, находчивость и изобретательность. Прием одурачивания, который является центральным в этой сказке, сближает ее со сказками об одурачивании, тесно примыкающими и генетически связанными с образцами о дураках и шутках. Эти типы сюжетов настолько переплетены между собой, что иной раз трудно определить, какой из них является преобладающим в сказке.

Момент удавшейся шутки над Шеврутом, когда он, облаченный в одежды дервиша, отправляется за водой, не может, конечно же, не вызвать улыбку и даже смех. Но этот смех не несет в себе еще определенной идеи.

Он приобретает уже совсем другую окраску, когда Шеврут, наклонившись над родником и увидев себя в выской шапке и аба¹⁷ дервиша, останавливается в полном недоумении. Ему кажется, что его «глупая жена» по ошибке вместо него разбудила дервиша. И Шеврут, возмущенный ее поступком, оставив осла и пустые ведра, мчится назад домой.

В сказке намеренно усиливается комическая ситуация, помогая публицино осмеять и развенчать героя, обличить его самодурство и «непроходимую» глупость, а также оправдать ее своеобразную месть.

Когда разъяренный Шеврут, хватая дверной засов, кидается на жену со словами: «О женщина! Да чтоб твой отец рвал на своем лице бороду!»¹⁸, появляется дервиш и, потрясенный причиной скандала, произносит: «Я обошел посявета, но такого глупца вижу впервые». Шевиду тут же добавляет печальным тоном: «А я, несчастная, не побывав нигде дальше своего села, и то знаю, что такого дурака, как мой муж, на всем белом свете нет».

Данная сказка представляет интерес не только благодаря ее занимательной истории, но и с точки зрения функций ее героя-дурака. На первый взгляд, Шеврут выполняет роль исключительно комического персонажа, глупость которого доведена до абсурда, а поведение до такой степени нелепо, что его представления и поступки расходятся со здравым смыслом. Однако, будучи образом, типичным для традиционных сказок о дураках, он в то же время весьма индивидуален.

В отличие, например, от предыдущего персонажа Хомота из татской сказки «Гыч зад», вызвавшего своим поведением сочувственную улыбку у слушателей, к Шевруту применяется смех как «одно из средств уничтожения героя» (90, 283).

Это происходит прежде всего потому, что данный образ глупца создает не только юмористический тон повествования. Изображение дурака на фоне умной, деятельной, ловкой жены в качестве его антипода придает сказке совершенно новую смысловую нагрузку и назначение.

Версии этого сюжета о дураках встречаются в персидском фольклоре (59, 56—57; 82, 85).

Сказка, изображая даже фантастических героев, ред-

ко искажает реальную картину народной жизни. А бытовая сказка, обретая художественную жизнь, как правило, органически входит в нашу повседневную действительность. Ее сюжет вмещает порою такие подробности и детали, которые не исключают и неприятные моменты, не самые высокие чувства и ощущения реального земного человека. В то же время их описание выступает как средство социальных оценок и всевозможных разоблачений.

Так в татской сказке «Жингире Шомонил и племянник бога»—1240 (79, 129—131)—образ уже известного нам главного персонажа Жингире Шомонил выполняет функцию типического героя для русской и дачестанской сказки дурака, действия которого строятся на абсурдизме, усиливая глупость, неразумность, чудачество героя и тем самым комичность происходящего.

Однажды в осенний день Жингире Шомонил, захватив топор и веревку, отправился в джалганский лес за дровами... Взобрался на дерево и принялся рубить сук, на котором сидел. Когда случайный прохожий предупредил Шомонил об опасности упасть с дерева и разбиться и чуть погодя он действительно свалился, Жингире Шомонил решил, что встретился с провидцем.

«— Как ты узнал, что я могу упасть с дерева? Кто ты?»

— Я племянник бога.

— Тогда скажи, когда мне суждено умереть?»

Чтобы избавиться поскорее от Жингире Шомонил, «племянник бога» ответил:

— Ты умрешь, когда твой осел трижды выпустит воздух».

Ситуация в татской сказке удивительно перекликается с эпизодами из даргинской сказки «Сокол-провидец»—1240 (51, 57—59) и рутульской «Мулла Насреддин на дереве»—1240 (101, 288).

Надо отметить, что «Сокол-провидец» имеет разветвленный и насыщенный по сравнению с татской сказкой сюжет, да и значительно отличается в финале. Однако первая часть даргинской сказки почти идентична татскому варианту.

«А ведь этот человек, оказывается, в самом деле угадывает будущее,— подумал дурачок,— а раз так, он должен знать, когда я умру... И путник, чтобы из-

бавиться от него, сказал, что он умрет тогда, когда его осел трижды пустит ветры на первом подъеме».

Рутульская сказка продолжает типологический ряд указанного сюжета. Содержание ее почти повторяет предыдущие варианты.

«Молла Насреддин рубил топором сук, сидя на его конце.

Прохожий сказал ему:

— Если ты отрубишь этот сук, то сам упадешь на землю.

...Когда сук был перерублен, Насреддин вместе с ним упал на землю. Тут он вскочил и побежал вслед за прохожим, говоря:

— Оказывается, этот человек — гадалщик, надо спросить у него, сколько я проживу».

В этой сказке, как и в двух других, естественный ход вещей предстает в воображении героя в виде неожиданного и фантастического оборота событий, а логически оправданные слова — чудом предвидения.

Таким образом, неординарная ситуация создается не с помощью хитроумных сплетений эпизодов, столкновения героев, ярких образов, а вследствие необычайной глупости персонажей.

Отражая основные черты наиболее ранних вариантов этого типа сказки, данный сюжет не затрагивает ни социальных моментов, ни классовых противоречий, преимущество в нем отдается глупости, доведенной до абсурда. В результате этого смешное и нелепое поведение героя становится основным предметом повествования.

Хотя персонажи данных сказок невероятно наивны и смешны в своих поступках, они вполне благополучно «выходят из собственной глупости», подчеркивая тем самым алогизм финала. И это неслучайно: фигура беспомощного доверчивого дурака вызывает у коллективного рассказчика глубокую симпатию и сочувствие.

Мы уже отмечали, что в татском фольклоре сохранились сюжеты, где в первом случае герой выступает как обыкновенный глупец, а во втором — прикидывающимся или играющим роль дурака. Последний, представляя более позднее явление в устном творчестве татов, тесно связан с образом шута и типичным приемом для подобных сказок — одурачиванием противника. Выступая от имени народа, этот герой, как правило, включается в борьбу с различными проявлениями зла, насилия, жестокости, несправедливости. «Пребывая в дура-

ках» или прячась под маской шута, он совершает действия, несовместимые с поведением и логикой нормального человека. Однако поступает таким образом не случайно, как дурак в приведенных выше сказках, а намеренно, в соответствии со своими скрытыми замыслами. Эти замыслы обычно направлены на разоблачение власти инцухов, отдельных представителей духовенства, а также — просто всевозможных отрицательных явлений в жизни общества.

В татском фольклоре функции такого героя — полудурака, полшута — выполняет образ Жингире Шомоила.

Почти у всех восточных народов получил распространение сюжет о том, как почести и уважение воздаются гостю не в соответствии с обычаями гостеприимства, а в зависимости от сана и богатства. Таким гостем на свадьбе у одного богатых людей оказался Жингире Шомоил («Жингире Шомоил на свадьбе») — 1590А* (115, 56—57).

Явившись в недорогой одежде, Шомоил не только не встретил проявления элементарного внимания и уважения со стороны хозяина дома, но даже заметил полное пренебрежение и презрение к себе как к гостю второго сорта.

На следующий день Жингире Шомоил нарядился в самые богатые одежды и снова отправился в этот же дом. На этот раз его окружили всяческими почестями и вниманием, подавая одно блюдо за другим.

«Тогда Шомоил ухватил рукой подол своего хохы и поднес к тарелке со свадебным супом, громко восклицая:

— Эй, хохы, тебе говорят! Эй, бешмет, тебе говорят! Эй, каракулевая папаха, тебе говорят! Эй, дичи, вам говорят! Это вам принесли и плод, и суп, и закуски: берите все это, ешьте на здоровье!»

Почти так же поступает герой лакского фольклора Акул Али — 1590А* (86, 52—54).

«Акул Али с ухмылкой поглаживал рукав бешмета и приговаривал:

— Угощайся, бешмет, угощайся!»

Таким образом, оказавшись однажды по вине хозяина дома в неудобном положении, Жингире Шомоил (Акул Али), совершая как будто бы нелепый поступок, сумел поставить в такое же положение своего обидчика. Скрытая ирония и откровенная насмешка, которые кроются в действиях главного персонажа, обнаружива-

ют позицию и намерения дурака, и в результате мы констатируем моральную победу героя.

К циклу народных произведений, которые имеют ярко выраженную сатирическую направленность по отношению к духовенству, некоторым нормам религиозной морали. Они содержат идеи вольнодумства и свободомыслия.

Следует отметить, что традиции вольнодумства и свободомыслия являются важнейшими и неотъемлемыми элементами мировой духовной культуры. Они характерны и для дагестанского фольклора, и для литературы дореволюционного Дагестана. Развитие идей свободомыслия в дагестанском фольклоре и литературе освещалось в работах Абдуллаева М., Гасан-Гусейнова М., Муслимова С., Халилова Х., Ханбабаева К. и других (3; 44; 77; 129; 130). Все они, указывая на исключительную высокую роль духовенства и религии в целом в жизни народов Дагестана, отмечают, что идеи вольнодумства и свободомыслия были так же широко представлены в наследии прошлого.

Однако, на наш взгляд, говорить об атеистической направленности в фольклоре и литературе прошлого, как это делают Абдуллаев М., Гасан-Гусейнов М., Муслимов С. (3, 172; 44, 10—11; 77, 32, 10—11), нет существенных оснований. Атеизм — это не только более высокая теоретическая форма критики религии, но также и система взглядов, формирующая научно-материалистическое мировоззрение. В дагестанском фольклоре представлены скорее идеи стихийно-материалистических взглядов, скептического отношения и переоценки некоторых религиозных идей с позиций жизненного опыта, здравого смысла, извечных народных юмора и смекалки. Критика жадного, лживого, нечистоплотного кадеши или раби вовсе не означает атеистической принадлежности. На наш взгляд, исследователю Ханбабаев К. абсолютно прав в своем утверждении, что «атеизм как система определенных взглядов и идей в дореволюционном Дагестане не сложился» (130, 39), а критическое, скептическое отношение к некоторым служителям культа, отдельных сторонам обрядности есть проявление вольнодумства и свободомыслия народа.

Сказки, разоблачающие отдельных нравственно нечистоплотных служителей культа, есть у каждого народа: «Мулла и чабан» (лезг.), «Как муллу проучили»

(даг.), «Шейх из Ботлиха» (авар), «Бедняк и его жена» (лак.) и др.

Одной из таких сказок у татов является «Заупокойная молитва»¹⁹ — 1842 — с участием известного персонажа Жингире Шомоила. В ней рассказывается, как Шомоил, похоронив своего осла, отправился к раби²⁰ с просьбой прочитать по ослу заупокойную молитву.

«Раби, выслушав Шомоила, пришел в ярость:

— Эй, Шомоил, не зря люди называют тебя сумасшедшим. Как твой язык, да чтоб он онемел, повторивается сказать такое? Где это выдано, чтобы по животному, да еще по ослу поганому, читали заупокойную молитву?»

Уже первый эпизод сказки предполагает странные и в то же время характерные для этого героя дерзкие поступки. В этом произведении особенно очевидна трансформация образа дурака, «сумасшедшего» которого продиктовано прежде всего уверенностью в ханжестве, лицемерии, продажности этого раби. Поэтому Шомоил, недолго думая, предлагает ему за услугу свой виноградник.

Несомненно, продолжая осознавать полнейшую абсурдность заупокойной молитвы по ослу, раби в ответ на новое предложение героя пытается уже найти оправдание такому поступку — только бы не упустить собственную выгоду.

«— Если на это дело посмотреть с другой стороны, для Шомоила, осел тоже, как все мы, — божье создание, потом самое скромное, терпеливое, трудолюбивое из всех животных, настоящий помощник человека. Ты прав — такое животное достойно, чтобы по нему была прочитана заупокойная молитва. Только поклонись богом, что выполнишь свое обещание — подарить виноградник».

Событийность, присущая этому сюжету, дает возможность проанализировать в логической последовательности не только дурашливые поступки Жингире Шомоила, но и облеченные в «глубокий смысл» священнодействия раби.

В лезгинской сказке «Мулла и чабан» — 1842 (99, 311—312) ситуация складывается аналогичным образом с единственной разницей в том, что роль дурака в том образце однозначна, и выступает в ней только мулла, осмеянный и проученный чабаном за то, что тот за «хорошую плату» похоронил «подобавшим обра-

зом» даже собаку серкера и отказать в молитве человеку из-за его бедности.

Как и лезгинская, татская сказка тоже заканчивается тем, что раби остаются в дураках.

Развязка, таким образом, имеет традиционное решение для данного вида сюжетов. Комедийность ситуации сочетается с реалистическим характером сказки, а также типизацией отрицательного образа, углубляющего смысл и идейную установку произведения. Порочная сущность раби раскрывается посредством хитроумной проделки главного героя, демонстрируя насколько абсурдна просьба Жингире Шомоила, настолько невероятны жадность, ханжество и лицемерие раби.

Данная сказка, как и многие другие произведения, где главным действующим лицом является Жингире Шомоил, свидетельствует о том, что не всегда нелепые поступки и странные речи героя находятся в противоречии со здравым смыслом и окружающей действительностью, а комические ситуации, создающиеся при помощи этого образа, вызывают лишь добродушный смех.

Будучи несомненно юмористическим героем, шутником, весельчаком и насмешником, Жингире Шомоил является при этом типизированным образом из народа, и в силу своей социальной и художественной природы выражает его творческую фантазию, талант и воспроизведение жизни со всеми ее забавными и грустными моментами.

В татской сказке «Козлиная борода*» (108,75) и в лезгинской «Салам козлу*» (99, 325) образы главных героев выполняют функцию сказочного шута, свидетельствуя о наиболее позднем происхождении произведений.

В татской сказке нюгдинец²¹ на вопрос, почему он плачет во время проповеди, отвечает:

«— Дело в том, что я привез на ваш базар своего козла, чтобы продать. А его у меня украли. Увидев тебя, читающего проповедь, я еще больше расстроился: уж очень его борода была похожа на твою».

А в лезгинском варианте герой произносит такие слова:

«— О братья мои, когда я увидел бороду козла, мне показалось, что это староста нашего села. Не все ли равно с ним ли я поздоровался или с козлом?»

Эти сюжеты, хотя и невелики по объему, выполня-

48

ют большую идейную нагрузку, раскрывая в сатирико-комическом изображении определенные социальные фигуры.

Группу сюжетов о дураках и шутах продолжает известная татская сказка «Три предостережения Дананде Бахлу» — 910А (79, 152—157).

В отличие от предыдущих произведений, повествование в ней строится таким образом, что фигура дурака в цепи сказочных событий выполняет в большей степени моралистическую функцию, нежели комическую. В результате вместо анекдотических смешных ситуаций возникает жизнь с резкими, порою трагическими поворотами в судьбе героев, серьезным осмыслением важных проблем, человеческих взаимоотношений.

Несмотря на то, что образ дурака выступает всего лишь в двух моментах сюжетного действия — в начале и конце — события в сказке происходят под влиянием этого героя.

Завязка, в которой впервые дается характеристика образа дурака, является побудительным мотивом к действию.

«Однажды утром везир Шах Аббаса, направляясь во дворец, повстречался с младшим братом шаха Данандеем Бахлу. Разложив посреди дороги три кучки пепла и поочередно швыряя их рукой, он громко приговаривал:

— Этот пепел на голову того, кто доверит свою тайну жене! А этот — на голову того, кто возьмет взаймы у человека, который разбогател недавно. А вот этот пепел — на голову того, кто длительное время служит одному государю».

Многие считали Данандея Бахлу полоумным, но везир решил для себя проверить, насколько верны его предостережения».

С этого момента все перипетии, происходящие с героем, являются лишь подтверждением смысла слов Данандея Бахлу.

Итак, роль дурака в этой сказке весьма необычна и значительна, хотя сам герой почти не участвует в ходе событий. Однако коллективный рассказчик вкладывает глубокий и назидательный смысл именно в его слова, с помощью которых затем создает типизацию характерных образов, явлений, обстоятельств, существующих в жизни.

Данная особенность сказки указывает на то, что ее

дурак — результат длительной эволюции героя и потому завершенность этого образа определяется его особой миссией в произведении.

Сказка с подобным сюжетом под названием «Брат Шахли-Шах-Аббас» — отчасти 910А (103, 133—134) известна в фольклорном фонде рутульцев. В ней также рассказывается о том, как везир Шах Аббас, однажды столкнувшись с глупым братом правителя, услышал от него уже известные нам слова.

Примерно одинаково с татской сказкой развивается и сюжет рутульского варианта. Разница лишь в некоторых деталях. Однако в нем присутствует существенный момент, связанный с образом героя-дурака.

В начале сказки лишь упоминается о глупце:

«Все говорили, что Шах Аббас мудр и справедлив, а брата его считали тронувшимся умом».

В конце сказки уже звучат такие слова:

«— Справедливый и мудрый Шахли-Шах-Аббас, твой брат так же мудр, как и ты... Шахли-Шах-Аббас убедился, что все это правда, и, как и его везир, нашел брата и отвернувшегося от всех, кто обманывал шаха и пытался повернуть его на дорогу несправедливости».

Таким образом, если в татском варианте герой воспринимается и оценивается слушателем только в соответствии с происходящими событиями, то в рутульском, помимо сюжетных действий, подтверждающих умственное превосходство дурака, рассказчик вкладывает в уста везира слова о его мудрости.

Это обстоятельство еще раз убеждает нас в определенной художественной заданности героя, а также в том, что замысел сказки в целом, как и решение образа дурака, имеют в конечном итоге одинаковый характер, и что сказочный «мир, в котором добро торжествует над злом, прекрасен» (52,8).

Итак, сюжеты о дураках и шутах в татском фольклоре можно рассматривать с точки зрения разновидности глупости главного действующего лица. Герой сказки воплощает в себе либо подлинную глупость, либо глупость в контаминации с хитростью, либо хитрость, выдаваемую за глупость.

Учитывая разнообразие типов персонажей дураков, не следует сводить происхождение образов глупцов к единству источников, поскольку каждый тип глупца в отдельности и вместе — результат исторического и художественного взаимовлияния и взаимосвязей «нацио-

нального и межнационального репертуара» (113, 106).

Например, образ Жингире Шомоила, выполняющего в татских сказках роль полшута-полдурака, является глубоко национальным персонажем (его речь связана с национальной спецификой татского языка, образ мыслей — с психологией народа, его социальными воззрениями, этикой поведения и пр. Даже само имя — чисто татское). В то же время он имеет много общего с аналогичными образами других дагестанских народов, а также с персонажами восточного фольклора (об этом будет сказано ниже).

Все герои татских сказок о дураках и шутах овеяны прежде всего народным юмором, искрились жизненноутверждающим, оптимистичным, а повествование насыщено комическими эффектами, что неизменно выносит на первый план юмористический пафос произведения.

ЮМОРИСТИЧЕСКИЕ СКАЗКИ ОБ ОДУРАЧИВАНИИ И ХИТРЫХ ПРОДЕЛКАХ

Сказки об одурачивании и хитрых проделках являются одним из основных и ведущих циклов в устном творчестве татов. Будучи генетически связанными с образами о дураках и шутах, эта группа сказок отличается особым своеобразием и спецификой. Кроме того, она представляет синтез художественных элементов сразу нескольких (в том числе уже рассмотренных) типов сюжетов. Образ главного героя — человека из народа, а также всевозможные конфликтные ситуации раскрываются при помощи характерного сюжетно-композиционного приема — одурачивания, создающего не только неожиданный финал и его комический эффект, но и в определенной степени структуру самого произведения.

В то же время одурачивание «есть один из способов, каким в сказке народ выражает свое презрение к барину, ненависть к нему» (90, 267), обнаруживая таким образом установившуюся классовую дифференциацию героев сюжетов данного типа. Однако этот момент является характерным не для всех сказок, а лишь для наиболее поздних, раскрывающих окружающий мир через призму социальных и классовых противоречий. Но всем сказкам из этого цикла одинаково присущи обличение и осмеяние зла, несправедливости, глупости, лжи, а также всевозможных человеческих пороков и отрицательных явлений в жизни.

Одной из наиболее популярных и характерных для этого типа сюжетов является татская сказка «Кечел и лоти» — 1539+1423* (109, 66 — 69).

В ней рассказывается, как однажды Кечел отправил своего сына-подростка на базар продавать бычка и наказал не отдавать его меньше, чем за десять туманов. На базаре к мальчику сразу же подошел какой-то человек и спросил:

«— Сколько просишь, мальчик, за эту козу?»

— Это не коза, дядя, это бычок.

Как раз в это время подошли еще двое покупателей.

— Сколько твоя коза стоит? — спросили они в один голос, тем самым как бы подтверждая, что это не бычок, а коза.

Таким образом, уже первые эпизоды в сказке намечают момент одурачивания. Хотя функции героев и мотивировка их действий не определяются в полной мере, рассказчик не скрывает явного плутовства и намеренного обмана со стороны появившихся покупателей, которые в конечном итоге убеждают мальчика в том, что это — коза, и покупают бычка по стоимости козы.

Но вскоре мы узнаем, что эти трое «были лоти»²².

Лоти поступают в соответствии со своими скрытыми замыслами и, играя определенную роль, достигают задуманной цели — одурачивают свою жертву.

Когда мальчик вернулся домой и обо всем рассказал отцу, тот сразу понял, что это дело рук базарных лоти, и задумал отомстить им. В тот же день Кечел отправился в лес и поймал двух зайцев. А своей жене сказал:

«— Одного зайца я оставляю дома, а другого отнесу на базар. Пока я вернусь, ты накрой скатерть, поставь вино, закуски, приготовь хинкал. Когда я спрошу, что ты делаешь, скажи, что все, что ты передал мне через зайца, я исполнила».

Мы видим, что поступок лоти встречает ответную реакцию со стороны героя, который из жертвы уже превращается в противника. Побудительным мотивом к его действиям становятся как факт одурачивания, так и стремление отомстить обидчику. В этом смысле данный образ приобретает аналогию с шутом, который намеренно ставит в положение дурака своего антагониста.

Кечел, встретившись на рынке с уже известными нам лоти, рассказывает им о чудесном зайце, которого тут же при них отправляет к жене, якобы как посылного с просьбой подготовиться к встрече гостей. А далее все идет, как и задумал Кечел. Потрясенные гости,

придя к нему, увидели, как «тот же самый заяц» сидит дома и ест траву, скатерть накрыта, на печке вакакой передал заяц.

Разыгранная сцена, в основе которой заложен прием одурачивания, свидетельствует не только об изобретательности, ловкости, находчивости героя в решении хитроумной проделки, но и о повторяемости событий, в которых происходит лишь смена ролей. Побуждения Кечела психологически мотивированы, поэтому, в отличие от поступка лоти, его действия приобретают больше комический характер, нежели нравственный.

Как и следовало ожидать, гости после того, как поели хинкал, выпили и закусили, предложили Кечелу продать зайца за любые деньги. И он после долгих уговоров согласился, взяв с них стоимость двух хороших бычков.

Такая последовательность эпизодов и поворот событий продиктованы в сказке стремлением наказать и высмеять мошенников, а также доказать неизбежность того, что обман порождает обман.

После того, как трое лоти поняли, что Кечел их «надул», они отправились к нему с угрозами. Но Кечел уже подготовился к встрече. До их прихода он ска-

зал жене: «— Я наполнил баранью кишку кровью и обвяжу вокруг твоей шеи. Когда они придут, я снова тебе скажу, чтобы ты накрыла скатерть. Ты нарочно упрямься, проткну кишку, и из «горла» у тебя тут же потечет кровь. Ты притворись умершей. Я тогда возьму зурну и начну играть танцевальные мелодии, после чего ты очнись, сядь, затем начни танцевать. Остальное — мое дело».

Повествование организовано таким образом, что каждый новый эпизод повторяет основной прием, который играет существенную роль в движении сюжета, а также усилении напряжения действия.

Следует отметить, что несмотря на то, что прием повтора на первый взгляд углубляет конфликт, придавая ему большую остроту, он вместе с тем создает оп-ределенную эмоциональную окраску, и произведе-ние в целом воспринимается в юмористическом клю-

54

че. Комедийная ситуация усиливается, когда вступает в действие диалог между героями, с помощью которого выявляется скрытая ирония и открытая насмешка над одураченными персонажами.

Итак, один из возмущенных лоти набрасывается на хозяина с упреками:

«— Ты нас обманул. Заяц домой не пришел. То, что ему было поручено, он не передал моей жене.

— Тогда позвольте вам задать один вопрос. Ты, когда его посылал, адрес своего дома указывал?

— Нет.

— Тогда в чем же виноваты заяц и я?

А затем в соответствии с продуманным сценарием Кечел продлевает «фокус» с женой и после долгих уговоров продает зурну лоти за высокую цену.

Данный эпизод с проделками хитреца имеет характер своеобразной незавершенности действия, так как предполагает последствия с возникновением очередного конфликта.

И на самом деле трое лоти, убив своих жен и не сумев их оживить с помощью зурны, в великой злобе с обнаженными кинжалами бегут прямо к Кечелу.

Но Кечел предусмотрел и возможность такой угрозы, поэтому предупредил жену:

«— Я нарочно притворюсь покойником, выкопаю во дворе могилу и лягу в нее, а ты положи туда жаровню и три вертела».

Однако даже «смертью» героя сказочник не завершает действие сюжета, а продолжает разоблачать глупость и ограниченность своих персонажей, демонстрируя при этом новый вариант хитрости и находчивости Кечела. В основу и этого эпизода ложится все тот же постоянный прием, скрепляющий разнообразные композиционные перипетии сказки.

На этот раз одурачивание противников не только свидетельствует об окончательной победе героя, но даже приобретает угрожающий характер.

Узнав о смерти обидчика, лоти решили хотя бы осквернить его могилу и этим отомстить ему за все зло. Но «в этот момент Кечел успел накапать докрасна три вертела и вонзил им в зад».

А через несколько дней Кечел отправился к кадию и сказал, что хочет отпустить трех своих рабов (у каждого на теле есть его «клеймо» от шамполлов). «Пусть они выплатят мне пять туманов и напишут

55

собственноручно свидетельство: ни они мне не должны, ни я им не должен.» Все трое лоти, боясь позора, выполнили условия Кечела, а затем решили убежать в другой город, пока он не навалился на их головы новой беды.

Так победил Кечел, а вместе с ним ум, смекалка, сообразительность представителя из народа, который продемонстрировал не только свою находчивость, жизнестойкость, но и способность противостоять нечестности и несправедливости.

Несмотря на то, что все действия в произведении происходят в самых обыкновенных бытовых условиях, сказочная история необычна, увлекательна, полна художественного вымысла, юмора и смеха.

Почти полностью повторяет ситуацию, изложенную в татской сказке, аварский сюжет «Бедняк и Куса» — 1539 (4, 55 — 57).

В аварской сказке главным действующим лицом выступает Куса. Он жаден, хитер, коварен, способен на обман, вероломство, мошенничество и т. д.²³ Таким он предстает уже в одном из начальных эпизодов в момент покупки бычка.

«Куса завел парня во двор и громко сказал жене: — Я покупаю быка за три тумана, но если бы он был со сломанной ногой, отдал бы все восемь.

Услышав это, парень схватил топор, переломал бычку ногу и стал требовать восемь туманов. А Куса, вдоволь поемеявшись, предложил за бычка с поломанной ногой только полтумана».

В дальнейшем события почти повторяют содержание уже приведенной татской сказки. Для обоих образов одинаково характерно то, что некоторые ситуации наполнены гротеском, а глупость и недогадливость героев порою доведены до абсурда. Вместе с тем перипетия, в которые попадают главные персонажи, настолько тесно переплетаются с повседневной жизнью, что комические и художественно преувеличенные поступки действующих лиц становятся обычными примерами человеческого поведения с характерной моралью.

Образ Кечела-хитреца встречается и в другой татской сказке «Кечел и сорока» — 1530 (79, 131 — 141), с которой даргинский сюжет «Сокол-провидец» (51, 57 — 59) и лакский «Ворон-тадалицык» (101, 260 — 262)

созвучны по замыслу и повествованию лишь в одном из основных эпизодов.

Продолжая действие в общей для трех произведений направленности, татская отличается протяженностью рассказа, развитым сюжетом, сложностью композиции, большей комедийностью и наибольшим числом действующих лиц. Комичность повествованию придает в значительной степени постоянно присутствующий прием одурачивания.

Несмотря на то, что сказочник характеризует своих героев только посредством действий и сказочных событий, его сочувствие и симпатии намечаются уже с первых строк повествования.

«Жила-была старуха. Был у нее сын Кечел... Кроме облезлого осла, глиняной кружки для питья, ничего у них не было. Но вскоре они лишились и осла...»

Эта невеселая история жизни матери и сына приобретает совершенно неожиданный оборот и изменяет судьбу героев с того момента, как умный и изобретательный Кечел, поймав обыкновенную сороку и положив в старую котомку, отправился в город.

Приближалась ночь, и Кечел решил провести ее в доме зажиточного человека, где будет вкусная и обильная еда. «Тогда он подошел к реке, где женщины моют ошлуды²⁴, и стал рассуждать: «Кто моет просо — жена или дочь бедняка, кто — дробленый рис — человек среднего достатка, а кто моет рис — это зажиточный человек. Вот к такому я и пойду домой».

Как видим, его решения целенаправлены, практичны и довольно-таки хитроумны. Герой отличается здравым, трезвым умом, способностью быстро, легко и с пользой для себя ориентироваться в обстоятельствах. Эти качества помогают ему оказаться в доме, в котором начинается уже прием одурачивания, определяя расстановку персонажей, их интересы, цели, а также идейно-художественные функции.

Кечел подглядел, как женщина в отсутствие мужа привела к себе любовника. Но вдруг поступал в дверь муж. Любовник был спрятан в жемуду²⁵, а еда — в пашу.

С этого момента повествование в татской сказке перекликается с событиями лакской и даргинской. Кечел (лак. — нищего, дарг. — дурака) хозяин пригласил к столу. Когда женщина подала гостю черствый

хлеб с сыром, Кечел сделал вид, что переговаривается с птицей.

«— Что твоя сорока сказала? — спросил хозяин. — Она говорит, что в нише стоит казан с жирным пловом, а вы, дураки, едите черствый хлеб, — ответил Кечел».

Затем сорока «рассказала» о сушеных фруктах, а под конец поведала и о «шайтане» в кенду.

В татской сказке Кечел продается дальше в путь. В ку по дорогой цене и отправляется прогонять невер-лакской — бездетный хозяин-купец прогоняет невер-лакскую жену и берет себе в сыновья нищего. На этом заканчивается сказка. Даргинский вариант заканчивается перешагиванием скалы. Любовник, подслушивавший за дверью их разговор, прыгнул в окно и убежал, за ним бросилась бежать жена, муж выхватил кинжал и ки-нул вслед за ними. А дурачок спокойно взял хурджину, наполнил их разным добром и не спеша отправился к себе домой.

В отличие от указанных аналогий, татская сказка продолжает хитроумные проделки Кечела, которые становятся основой ее сюжета. Кечел попадает в различные ситуации, из которых неизменно извлекает для себя выгоду: то забирает дорогие одежды у влюблен-ных — сына везира и дочери купца — во время их сви-дания, то убегает на коне вместе с мешками золота и серебра, напугав хозяина тем, что скала обрушится на него, если он не упрется в нее руками, то уводит отару безбородого чабана (Кусы), зашив его в шкуру бара-на для того якобы, чтобы через три дня у него вырос-ли волосы и т. д. В конце концов ему удается одурачить их всех вместе, когда они приходят к нему отомстить за обман.

Однако, несмотря на все хитрости, вероломство, неблагоприятные поступки, которые совершает Кечел, ему не выносятся моральный приговор, ибо в сказке «...слушатель на стороне обманщика не потому, что на-род одобряет обман, а потому, что обманутый глуп, не-далек и заслуживает быть обманутым» (89, 80).

В приведенных сюжетах отсутствует конфликт на ос-нове классовых противоречий или социальных проти-воречий. Удачу и победу заслуживает тот, кто выходит с честью из трудного положения и одурачивает против-ника.

Рассказчик акцентирует внимание слушателя имен-

но на этом моменте, хотя роль победителя преимуще-ственно оказывается на стороне обездоленного бедня-ка, который, в отличие от одураченных им людей, об-ладает только собственным умом и стремлением высто-ять и выжить.

Эта характерная особенность сказочного сюжета, безусловно, создает определенную социальную установ-ку данным народным произведением, хотя, как уже от-мечалось, социальный элемент здесь не является основ-ным в расстановке противоборствующих сил.

В татской сказке «Бедный юноша и гобой» — от-части 875 (79, 126—129), аварской «Как Насреддин помог бедняку» (4, 78—79) и лакской притче «Как Акул Али помог батраку» (86, 78—79) — решение конфликта в юмористическом ключе в пользу бедняка приобретает уже особый оттенок смеха, так как их ге-рои представляют конкретные социальные слои.

Эти произведения объединяет народное отношение ко всякому проявлению нечестности со стороны вла-сти, к тяжелой доле простых людей и стремление установить свой «правопорядок», который согласуется с коллективным (народным) понятием о добре и спра-ведливости.

В татской сказке бедный юноша, с трудом заработав немного денег на свою свадьбу, отдал их на хранение гобой, человеку с длинной бородой. Через месяц юно-ша пришел к гобой, чтобы получить свои деньги. Однако го-бой оказал ему:

«— Я тебя не знаю, и ты мне никаких денег не да-вал».

Бедный парень принялся умолять его, заклиная бо-гом и всеми святыми, чтобы он вернул ему деньги, но гобой не желал ничего слушать.

Типичная в этом плане ситуация складывается в аварской сказке:

«— Здравствуй, кадий! Вот я и вернулся: возврати мне, пожалуйста, те десять туманов».

— Ах ты бродяга! — закричал кадий. — Не знаю я ни тебя, ни твоих жалких туманов. Убирайся прочь, или я вызову нужеров, которые бросят тебя в яму».

В обществе, где неизбежны социальные конфликты, положение усугубляется еще и тем, что отношения меж-ду людьми складываются по единой логике законов — в пользу силы и богатства. Объективная оценка ситу-ации в соответствии с реальностью, которая всегда

выступает в фольклоре «как господствующее начало», наверняка явилось бы следствием событий с невольным финалом. Но счастливый поворот в судьбе главного героя не означает, что сказка ушла от жизненных обстоятельств в мир, далекий от действительного.

Фольклор как искусство пользуется огромной популярностью и любовью прежде всего потому, что его произведения всегда ориентируются и реализуются в народной аудитории, где атмосфера взаимного товарищества, взаимной благодарности и взаимной помощи неизменно вдохновляла людей, укрепляла веру в собственные силы, в идеалы справедливости, несмотря ни на какие жизненные препоны.

В данной татарской сказке и приведенных параллелях отсутствует, однако, неприкрытая борьба за право и достоинство простого человека. В этих сказках герои действуют по законам «свободной игры». «Открываемое в результате этой свободной игры несовершенство мира и социальных отношений преодолевается сме-
хом» (66, 117).

В татарской сказке гобой — «жертва» изобретательности женщины, взявшей помочь бедному юноше. В аварской — Насреддина. Лакский вариант по сюжету ближе к татарскому: в нем наряду со знаменитым Акул Али в спасении батрака принимает участие женщина. Она находит хитроумное решение, чтобы одурачить жадного тобя (кадия) и вернуть юноше (бедняку) его честно заработанные деньги.

В татарской сказке, обращаясь к юноше, она произносит:

«— Сначала я зайду к гобою, а спустя десять минут заходи и ты попросить свои деньги.

Затем говорит своей служанке:

— Как только этот юноша выйдет от гобоя, ты войди к нему радостная и взволнованная и скажи мне: «Ханум, от вас мне бошорон²⁷, ваш муж — мой господин приехал».

Она отправляется к гобою и рассказывает ему, что ее муж уехал в Макарле продавать марену²⁸, что от него давно нет вестей. И что, решив отправиться на его поиски, она принесла ему на хранение свои драгоценности и деньги как самому честному и порядочному человеку. Поэтому, когда вошел юноша, то гобой сразу подумал, что если он сейчас не одлад парню денег, то

жена хуца может не доверить ему свои драгоценности. И он говорит:

«— Ты пришел за своими деньгами, бери, пожалуй-
ста, и трать их себе на радость».

А вошедшая следом служанка с «долгожданной» вестью уводит свою госпожу вместе с ее драгоценностями.

Хотя в сказке главная роль отводится самому факту одурачивания, существенное значение в решении ее идейно-художественного замысла приобретает то обстоятельство, что в дураках остается представитель привилегированной социальной группы, а победа — на стороне бедняка. Такое решение конфликта выявляет идейно-эмоциональное отношение рассказчика к сущности самих социальных характеров произведения.

Момент одурачивания придает комизм происходящим событиям во всех трех вариантах, однако в лакском варианте он усиливается за счет общего настроения, которым пронизывается и оставшийся в дураках кадия.

«— Батрак пляшет, вернув свои деньги. Женщина — от счастливой весты. Я — на радостях, что вытаскил ягненка из волчьей пасти. А ты отчего? — спросил Акул Али у кадия.

— Рад, что легко от тебя отделался! — сказал кадия».

Ироническое отношение кадия к собственным неудачам, а также радость победы Акул Али и его сподвижников вызывают, несмотря ни на что, веселый и добродушный смех.

В этих сказках активное участие принимает женщина, разрешившая трудную ситуацию при помощи ума, находчивости, изобретательности.

В татарском фольклоре образ женщины выступает довольно часто. Судьба женщины, положение в семье, быту в обществе занимают в нем большое место. Отношение к женщине в сказке не однозначно, а порою противоречиво. Эта противоречивость вызвана действительностью, отражением той исторической и общественной среды, в которой живет героиня. Господствующая в обществе мораль принижала роль женщины, предписывая ей покорность воле мужа, безропотность, запрет на участие в общественной жизни, заведомо отказывая ей в уме, способности к учебе, воле, логическом мышлении и т. п. Но фольклор отразил трезвый и ре-

альный взгляд на действительность, а в ней женщина зачастую была умнее и находчивее многих мужчин. Поэтому в фольклоре присутствуют как бы два мнения, два взгляда на этот вопрос. Один из них выражает отношение народа к женщине, матери, дочери, сестре, другой — мораль и идеологию господствующих слоев патриархально-феодалного общества. Последний нашел отражение в ряде сказок, пословиц, поговорок, на которые указывает в своих работах известный исследователь дагестанского фольклора Халилов Х. М.

Они сводятся, как правило, к следующему содержанию: «Есть один бог на земле, второй бог — муж для жены». «Ум горянки на подоле платя, встанет — уронет», «Не жалей ни жену, ни лошадь», «Не доверь лошади, собаке, ружью и женщине» (129, 79). Аналогичные по содержанию пословицы есть и у татов: «У женщины волос долот, а ум короток», «Чтобы получить рис, надо молотить чатык, а чтобы женщину сделать человеком, надо колотить жену» (104, 31 — 34). Наверное, поэтому одно из бытовавших у татов пожеланий, обращенных к женщине, было «Да чтоб кулак твоего мужа не устранился от твоей головы».

И все же хотелось бы подчеркнуть, что в большинстве фольклорных произведений преобладает трезвый, демократический взгляд на женщину, как на друга, товарища, помощницу мужа в труде, в его повседневных заботах о хлебе насущном. Женщина наделяется высокими нравственными качествами. Она верна в любви, стойка в трудностях и лишениях, отважна в моменты опасности. Подобное отношение к женщине чаще всего встречается в жанре бытовых сказок.

Одной из популярных в татском фольклоре является сказка «Кутум» — 1406AA (79, 102 — 105).

Главными действующими лицами в ней выступают муж и жена, а основное содержание составляют взаимоотношения супругов, вернее, разыгравшийся конфликт между ними.

Муж, которого зовут Бедел, по праву главы семьи и мужчины, считает себя лучше и умнее жены и каждый раз при случае напоминает ей об этом, не останавливаясь перед унижением и оскорблением ее человеческого достоинства. В самой сказке нет прямого авторского указания на то, что жена умна, красива, добродушна и трудолюбива, а муж — глуп. Но то, что

она хитрее, умнее и изобретательнее мужа, раскрывается по ходу действия.

Предупрежденная с вечера мужем, что он с утра будет откапывать картошку на огороде, Гюзель (так зовут жену) на рассвете отправляется к морю к рыбакам, покупает у них десять свежих кутумов. Все эти рыбки она закапывает под картофельные ботвы. И когда Бедел откапывает картошку, то неожиданно находит свежие кутумы. Удивление и радость чувствуются в его словах, обращенных к жене:

«— Ай жена, нам привалило неожиданное счастье! Наши ботвы принесли по два урожая: картошку и рыбку!»

Довольный такой удачей, муж, отправляясь в чайхану, заказывает жене одно из традиционных татских блюд — рисовую кашу с кутумом.

Повествователь намеренно осложняет ситуацию, чтобы придать ей больше остроты и комизма, в результате чего муж оказывается в весьма глупом и смешном положении. Когда жена вместо желанного блюда ставит перед мужем постный суп и он интересуется, где кутумы, она, притворяясь удивленной, отвечает:

«— Откуда кутумам взяться на огороде. Огород — не море. Ты, видно, малость овихнулся, коли несешь такую чушь».

Сказка скупо, но выразительно рисует психологическое состояние Бедела. Возмущенный поведением жены, которая не только отрицает, что кутумы были, но считает своего мужа ненормальным, он бросается на нее с дубинкой.

Несмотря на то, что на этот раз правда на стороне одуряченного Бедела, а не Гюзель, читатель сочувствует ей, а не ему. Благодаря хитрости жены, Бедел из одной глупой и смешной ситуации попадает в другую, еще более смешную и глупую. Когда, например, собравшиеся на ее крики о помощи люди спрашивают Гюзель, что произошло, она нарочно предлагает спросить об этом у мужа. И когда Бедел объясняет, почему он зол на жену и решил проучить ее, те действительно принимают его за человека, тронувшегося умом, и поступают с ним как с сумасшедшим.

Вечером жена наедине рассказывает Беделу, как кутумы оказались под картофельными ботвами, и он, пораженный услышанным, спрашивает:

«— Почему ты все это затеяла, опозорила меня перед всем джамаатом?»

— Чтобы ты перестал смеяться надо мной, не говорил, что я глупее тебя, что ум женщины никогда не сравнится с мужским...

Несмотря на необычность факта — закапывание рыбы в землю с целью одурачивания мужа, события, воспроизведенные в сюжете с нарастающим комизмом, воспринимаются как реальные, достоверные, художественно и психологически верно отображающие душевное состояние и поступки героев.

Сказка с таким же сюжетом, композицией и финалом бытует и у лакцев — «Кто умнее и хитрее», и у даргинцев под названием «Хитрая жена» — 1406AA (99, 123 — 124). Она почти во всем идентична татской и отличается лишь в некоторых деталях.

Так, героиня даргинской сказки идет на подобную хитрость, чтобы одурачить мужа из-за возникшего спора: кто кого перехитрит. В татской, как мы уже видели, побудительным мотивом к такому же действию жены послужил не безобидный спор, а желание отомстить и публично осмеять мужа за постоянное унижение ее человеческого достоинства только из-за того, что она женщина.

Отличаются друг от друга и концовки этих двух сказок, соответственно вытекающие из самого замысла каждой из них. В даргинской муж настолько поражен хитростью жены, победившей его в споре, что как бы в назидание себе и другим восклицает: «Избавь меня, Аллах, от женских хитростей!»

Как мы видим, эти сказки полны доброго, сочувственного, уважительного отношения к женщине.

Как и в фольклоре любого народа, в устном творчестве татов также имеются сказки, высмеивающие женское притворство, коварство, глупость и т. п. Например, в татской «Сказке о глупых женах» — 1540 (99, 383 — 385) — женщина передает путнику «с того света» для своих покойных родителей триста рублей, сверх того — для отца — одежду мужа, для матери — свою.

Такой же поступок совершает женщина из аварской сказки «Молла Насреддин вернулся с того света» — 1540 (99, 70 — 71) (в лакской «Кто глупее?»). Она попросила Моллу взять на себя труд и передать ее родителям пятьдесят туманов.

«Молла Насреддин согласился взять на себя этот

труд, положил деньги в карман и проворно зашагал прочь». А муж, погнавшийся за ним, чтобы отобрать деньги, обманом взятые у его глупой жены, был в свою очередь ловко одурачен Насреддином.

В таком же положении оказывается муж обманутой женщины из татской сказки. Рассказчик намеренно подчеркивает, что женщина абсолютно уверена в истинней серьезности и правдивости своих действий, что усиливает комичность не только ее поступков, но и мыслей, чувств и стремлений.

Внутреннее состояние одураченного мужа сказочник передает его же словами, в которых заключена ироническая оценка всего того, что произошло с ним по вине его глупой жены:

«— Жена, я сделал доброе дело: отдал свою лошадь мужчине, чтобы ему не было тяжело нести вещи для твоих родителей».

Типичной для этого ряда является еще одна татская сказка «Мулла и зурнач» (115, 66 — 68).

Ее действие, различные моменты которого последовательно раскрываются в рамках сюжетного времени, строго выдерживает юмористический настрой. Причем комедийные средства повествования не включают в свой арсенал художественные элементы, выходящие за пределы общих принципов изображения человеческой жизни и поведения обыкновенных людей. Этот момент сближает будничную бытовую конкретность с художественным вымыслом сказочных характеров и их поступков. Семейный конфликт, задающий тон и движение сюжетному действию с первых строк произведения, создает своеобразную атмосферу народного быта и людских нравов.

В сказке рассказывается о том, как после того, как в одной семье в гостях побывал музыкант, жена неожиданно заявила мужу:

«— Или стань зурначом, или дай мне развод. Пока ты не станешь зурначом, я не буду с тобой жить».

— О жена, как я могу стать зурначом, если я совсем не умею играть на зурне?

— В таком случае дай мне развод, я выйду замуж за зурначу.

Идейно-эмоциональное отношение рассказчика намечается уже при помощи диалога героев, речи и поступки которых продиктованы не объективными причинами

ми социального бытия, а исключительно свойствами их характера, их субъективной сущности.

Категоричная и неумная женщина, ставшая перед своим мужем странную и непосильную задачу, доминирует, однако ее слова и действия в большей степени вызывают смех, который сопровождает и доминирует повествование сказки.

Итак, герой вынужденно отправляется к зурначу с просьбой научить его играть на зурне.

«Зурнач взял зурну и вложил в руки гостя. Мужичок надувал и раздался звук. Зурнач воскликнул:

— Дорогой, ты мастер, тебе тут нечего делать. Ты можешь играть на зурле».

Наутро хозяин дал гостю зурну и барабан и отправил в путь. Пришел он к своей жене и сказал:

«— Ай жена, я, оказывается, тоже хорошо умею играть на зурне! Как я раньше не догадался...»

Комический тон изображенной ситуации заключается в осознанном стремлении главного персонажа выдать желаемое за действительное, а также в легкой шутке к глупой и своевольной жене.

Рассказчик характеризует своих героев только посредством их собственных мыслей и действий и этим усиливает юмористический эффект.

Мужчина в качестве музыканта отправляется на свадьбу и по дороге встречает Кечела, которому предлагает стать его барабанщиком.

«— Но я не умею играть на барабанах», — отвечает Кечел.

«— Как ты не умеешь играть на барабанах, так я не умею играть на зурне».

Словом, один из них как зурнач, другой как барабанщик отправились в дорогу. К вечеру, достигнув окрестностей селения, они не вошли в него.

Кечел спрашивает:

«— Мастер, почему?

«— Если мы войдем в селение, соберется народ и предложат нам сыграть. Я не умею играть на зурне, ты — на барабанах. Тогда нас избыток. Лучше нам задержаться на сеновале».

Диалог, в котором постоянно строится текст сказки, раскрывает посредством речевой характеристики психологическое состояние героев, напряженную работу

66

мысли, умение ориентироваться в разного рода ситуациях. В то же время логически обоснованные выводы и поступки персонажей не могут не вызвать улыбку, которая возникает не по причине нелепости или непоследовательности действий и слов героев сказки, а в результате комического содержания самой ситуации. Серьезность, с какой участвуют в ней персонажи, еще больше усиливает комизм.

Оставшись на сеновале, двое «музыкантов» вдруг увидели, как туда вошли мулла и женщина. Они принесли с собой зажженную лампу, коврик и подушку с плюшем. Мулла сел напротив женщины и произнес:

«— Скажи, когда ты меня полюбила?

— На свадьбе сына Казанфербека, когда ты скакал на коне...»

«— Джон, мулла, а ты когда в меня влюбился?»

«— Я тебя полюбил на свадьбе сына Пашибека, когда ты танцевала».

Мулла начал прищелкивать пальцами, а женщина принялась танцевать. В это время раздались звуки зурны и барабана...»

С этого момента вступающий в силу прием одурачивания приобретает особое значение, так как с его помощью «музыканты» не только с пользой для себя выходят из трудного положения, но и одновременно называют «добродетельного» муллу, обнаруживая его истинную сущность.

Мы видим, что сказка действует в соответствии с художественной заданностью произведения. При этом реальные люди, их запросы, любая ситуация органически вписываются в юмористический строй повествования. В то же время в ней не происходит ничего из того, что не могло бы произойти в реальной жизни.

«Как только раздались звуки зурны и барабана, мулла вместе с женщиной выбежали из сеновала. Папаху муллы упала на пол».

Заключительный эпизод, в котором мулла щедро одаривает «музыкантов», игравших, по их словам, на его тайной свадьбе, «работает» не только на благополучное разрешение конфликтной ситуации между супругами («Зурнач, получив деньги, пришел к своей жене... С тех пор жена проявляла к своему мужу — «музыканту» почет и уважение»), но и в значительной степени — на

5*

67

разоблачение аморальной ханжеской сущности данного священнослужителя, на идейное утверждение нравственности.

Татская сказка «Зурнач, барабанщик и канатоходец» (103, 163—167), в которой почти такой же состав действующих лиц, имеет аналогию с татской лишь в одном из своих эпизодов.

В ней рассказывается о том, как трое артистов, среди которых зурнач, барабанщик и канатоходец, поспорили чье искусство самое главное. И чтобы разрешить свой спор, надумали поребать в одиночку и в зависимости от полученного вознаграждения определить победителя.

Действие в сказке складывается таким образом, что каждый из них, оказавшись в одиночестве, зарабатывает свои деньги при помощи одурачивания и надувательства.

Так, зурнач, например, оставшись без друзей, отправляется ночью в сад. С этого момента начинаются события, которые произошли в татской сказке с муллой и его подругой. В лакской версии в качестве влюбленных героев выступают девушка и парень. Здесь также присутствует мулла и примерно в такой же ситуации, однако отрицательные качества муллы приобретают в лакской сказке еще более резкий характер.

Сказочник с определенной целью устраивает свидание муллы с женой купца прямо рядом с мечетью. Кроме того, он дополняет образ муллы такими словами: «Муллу, который подавится из-за полушки, а за сто туманов обожет хоть самого бога...»

Несмотря на то, что сюжеты этих сказок в значительной степени отличаются друг от друга, в них проследим ряд общих черт: близость некоторых эпизодов, характерный обиход произведений юмористического типа повествования, социальные акценты, моралистическая оценка происходящего.

Это еще раз подтверждает тот факт, что «помимо сюжетного сходства, у сказок разных народов наблюдается и сходство другого рода. Оно касается идейно-этических основ повествования» (20,7).

В татской сказке «Злая жена» — 1164 (107, 63—65) — крестьянин, которому стали невмолгу сварливость, вороватость жены, бросает ее в колодезь. Вскоре оттуда выбирается змея, не сумевшая и недели выдержать соседства со злой и сварливой женщиной. Змея щедро

одаривает своего спасителя, чтобы он только не сбросил ее обратно в колодезь, где находится его жена.

Основной композиционный прием этой сказки — одурачивание — исполнен в соответствии с замыслом сюжета — до конца раскрыть ужасную сущность сварливой женщины. В последовательное развитие повествования вводится диалог между змеей и крестьянином, пришедшим обмануть змею, чтобы получить в очередной раз богатое вознаграждение от царя, дочь которого она обвила.

«— Разве я тебе не говорила, чтобы ты больше не приходишь?»

«... Но поверь, что я пришел не ради денег, не ради вознаграждения, а только из-за тебя. Та женщина выбралась из колодезя и разыскивает тебя. До нее дошла слухи, что ты находишься здесь. Она идет по твоим следам».

Змея, услышав слова крестьянина, страшно испугалась, тут же освободила царевну и исчезла. А крестьянин с новыми хитростями золота, полученного им в награду от царя, радостный возвратился домой.

Итак, мы видим, что страх перед встречей с этой злой и сварливой женщиной настолько велик, что хитроумные проделки простого крестьянина удались даже с мудрой и коварной змеей.

В таком же сатирико-комедийном изображении дан в кумыкской сказке «Шайтан и вдова» — 1353АА (99, 175—176) — образ злой и жестокой вдовы, которой стал страшиться сам шайтан, не способный даже по долгу «службы» справиться со своей черной миссией так, как эта женщина.

Однако, как уже отмечалось, образ женщины в цикле татских юмористических сказок об одурачивании и хитрых проделках определяют не подобные образцы. Подавляющее большинство народных произведений рисует женщину, достойной глубокого уважения и восхищения.

В татской сказке «Добыча Моллы Насреддина» (109, 70—71) рассказывается, как однажды Молла отправился на охоту с сорокой. Выйдя на окраину села, он увидел, что на одной из полей пасется буйволиха. Насреддин отпустил свою сороку, и она, немного полетав, опустилась на спину животного.

«— Ох! — радостно воскликнул Молла. — Эта буйволица — моя добыча!»

С.3.8(Р-62) 12831

И Молла посыл буйволицу к себе во двор.
Из приведенного текста мы видим, что Молла Насреддин совершает обычное воровство. Однако по мере последовательного развертывания событий элемент воровства в действиях героя приобретает характер одурачивания с нарастающим комическим и сатирическим звучанием.

Сказочник намеренно использует сюжетные ситуации, полные комизма и насмешек, чтобы показать, что обман и ухищрения главного персонажа продиктованы не только желанием присвоить чужую буйволицу, но и высмеять, оставить в дураках, наказать истинного преследователя — кадия, представляющего закон и призванный защищать и отстаивать справедливость. Наибольший эффект в разоблачении кадия достигается при помощи диалога:

«— Ты почему украл чужую буйволицу? — спрашивает кадий.

— Я не украл буйволицу, — произнес Молла. — Она моя добыча.

Потом, склонившись, сказал кадию на ухо:

«— Если ты оставишь мне буйволицу, я через день буду приносить тебе горшок с маслом».

Услышав слова Моллы, кадий тут же изменил свое мнение, сказал хозяину буйволицы:

«— Эта буйволица принадлежит Молле Насреддину. Это его добыча.

Кадий тут же написал бумагу и приложил свою печать...»

Благодаря фигуре кадия, бытовой конфликт переходит в социальную сферу, а комедийная установка произведения усиливает его обличительный пафос.

Действия Моллы, направленные на одурачивание кадия, создают предельное напряжение и особый эмоциональный накал, выдержанные в юмористическом ключе.

Эпизод, в котором Молла приносит кадию горшок, наполовину заполненный пометом буйволицы, раскрывает механизм одурачивания и хитроумных проделок героя.

Разобравшись в ловком обмане Насреддина кадий пытается перехитрить его, говоря, что в свидетельстве закрадась ошибка.

С этого момента ситуация приобретает характер острого конфликта, а напряжение — значение кульминации.

70

Однако противоборство героев решается в пользу Насреддина.

«— Клянусь твоей жизнью, кадий, я прочитал это свидетельство, там никакой ошибки нет. Ошибка заключается в горшке с маслом, который я тебе привез за то, что ты присудил мне чужую буйволицу».

Таким же сатирическим приемом пронизано содержание ласковой притчи об Аклу Али⁷¹ (86, 21—22) с аналогичным решением судебного разбирательства и характерным приемом одурачивания. Ее сюжет несколько отличается от татского, а комедийная установка в большей степени заменяется социально-критической направленностью.

Образ жадного, продажного кадия, который раскрывается сказочником в объективном свете, усиливает обличительную сущность повествования.

«Пришел срок, Аклу Али ответил во двор кадия телочку. Масла он тоже перетаскал ни один кувшин. Но кадий все было мало. Он требовал еще и еще!»

Поэтому, когда Аклу Али в очередной раз относит вымогателю горшок, наполненный до середины тухлой мякиной, его действия воспринимаются как вызов и протест «бюстотилоу закона», а слова, произнесенные в заключение: «Жаль, я не догадался положить навоза», — свидетельствуют о полном презрении героя к нему.

Концовка произведения выявляет также идейно-эмоциональное отношение и рассказчика к сущности социальных характеров.

Из приведенных примеров можно проследить эволюцию сознания народа, его идейно-художественных запросов, отразившихся в сатирическом осмыслении и народной оценке определенных слоев общества.

Наряду с самыми разнообразными — простыми и замысловатыми, удивительными и невероятными — историями, бытовые сказки часто повествуют о таких повседневных и, казалось бы, ничем не примечательных в нашей жизни событиях, как, например, покупка головного убора* (115, 61—62). Но все дело в том, что покупает его самый примечательный и популярный в народе человек — Молла Насреддин. И теперь, «начиная со старшего и кончая самым младшим жителем этого города, встречавший останавливает его, снимает с его головы папаху, со всех сторон осматривает ее, а затем говорит:

71

С.3.8(Р-62) 12831

— Поздравлю, Молла! Носи на здоровье! За сколько купил? Где купил?

И так весь день Молла пропадает зря (выпустю)».

На первый взгляд, вполне обычная ситуация, реальные люди, отношения, проблемы. Но в голове Насреддина уже зреет необычный план действий (продажа), с помощью которого он надеется избавиться от надоевших встречных и обрести прежний покой.

Обращаясь к жене, он говорит:

«— Я легу дма, притворюсь мертвым. Ты выйди на улицу и кричи. Скажи, что Молла неожиданно умер».

С этого момента в действие сказки вступает одурачивание. Причем его суть и содержание носят специфический характер, заключающийся прежде всего в его комедийной установке. Ведь Молла одурачивает своих земляков не ради собственной выгоды и не как своих противников и антагонистов, а с единственной целью — соборать их всех вместе и разом покончить со всеми вопросами о его папаше.

Поэтому, когда народ собирается у него во дворе, Насреддин вдруг появляется перед джамаатом с папашой на голове и произносит:

«— Послушайте! Эту папаху я купил за восемь аббаси⁷². Купил ее в лавке Мешеди Келболон. Все, кто хочет поздравить меня с покупкой, поздравьте сейчас. Больше не останавливайте меня на улице и не надоедайте мне. Вот так!»

Нет в этой сказке, кажется, ни морали, ни внутреннего смысла, однако, если внимательно взглянуть, комичность ее ситуации упирается в самые корни народной «смеховой культуры», в которой таится глубокий смысл, в личность самого Моллы Насреддина — народного любимца, остряка и насмешника.

«Говорят, Насреддин умирал не один раз — иногда воображал себя умершим, иногда притворялся им; случалось, его собирались хоронить живым. Рассказывают, он даже после смерти продолжал беседовать и дурачить людей. Но умер ли он в самом деле? По некоторым версиям он сумел напоследок обмануть самого ангела смерти Азраила и продолжает шествовать по земле. Этому тоже можно верить, ибо Насреддин бессмертен» (131, 188).

Даргинский вариант «Чудахарец и осел»⁷³ (101, 283—284) аналогичен татской сказке.

У чудахарца упал со скалы осел. Сбежавшиеся на

72

крик хозяина люди спросили, зачем он их звал. Чудахарец ответил:

«— Вы бы мне надоели, заставляли рассказывать, откуда упал осел и как все это случилось, а теперь вы сами все это увидели!»

Представленные образцы в соответствии с традицией бытовой сказки раскрывают не только жизнь, полную непредвиденных событий, контрастности и парадоксов, печальных и одновременно смешных, почти нелепых ситуаций, не только общность жизненного уклада и народный облик вообще, но и единую художественную платформу различных национальных культур в их типологической общности и контактных связях.

Одной из сказок с ярко выраженной сатирической направленностью является татская сказка «Раби и его слуга»⁷⁴ (отчасти 1000).

В ее основе лежат действия, построенные на одурачивании, которое выступает не только как элемент комедийного повествования, но и как орудие мести. Конфликт, возникающий на бытовой основе, переносится в сферу социально-классовых отношений, усиливая противостояние героев, один из которых обездоленный юноша, а другой — слугитель культа, являющийся к тому же богатым землевладельцем.

В сказке рассказывается, как бедный юноша хочет жениться, но не имеет денег даже на свадебный наряд и угощение гостей. Вместе с полуслепой старухой-матерью он отпрашивается за советом и помощью к раби.

Уже с первых строк сказочник рисует реалистическую картину жизни и быта простой крестьянской семьи. Создавая внешний и внутренний мир своих героев, он не выходит за пределы объективного изображения героев, а создает реальные конкретные явления и характеры.

Раби, обращаясь к матери и сыну, произносит:

«— Не горюйте, бог велик и милосерден. Можно найти выход из вашего трудного положения. Одежду для жениха и невесты можно одолжить у тех, у кого недавно была свадьба. А корову я вам дам из своего коровника самую жирную. Только пусть сначала твой сын годик поработает у меня батраком».

И юноша честно и добросовестно работал на хозяина в течение года. Однако, когда пришло время расплачиваться, и юноша попросил раби зарезать скотину,

73

ему стало жаль отдавать корову своему батраку. С этого момента ситуация намечает характер столкновения, так как рабы уже мысленно в своих поступках и устремлениях противопоставляют себя болячку. В ходе сюжета конфликт усложняется не только потому, что в действие вступают хитрость, коварство и обман, но прежде всего в силу того, что он развивается между имущим и неимущим, который должен несправедливо пострадать.

И когда рабы, зарезав скотину, с притворным волнением заявляют, что у нее мясо — «харам»³², и под предлогом, что его надо выбросить где-то за селом, спешно уносят «запретную» корову в город на базар, удрученный юноша тайком следует за арбой, сам не зная зачем. Однако в сказке это происходит именно для того, чтобы обнаружить обман, лживую сущность данного служителя культа, раскрыть его коварство и жестокость.

Бедный юноша, который всю дорогу следил за действиями рабы, видел, как он с большой выгодой продал коровью тушу мяснику, на эти деньги купил себе чох и палаху, жене — гянджинский платок и платье, детям разные подарки и, одевшись во все новое, радостный и веселый, отправился в духан.

Если в первых эпизодах социальный контраст между положением обездоленного парня и благополучием рабы вымывал только сочувствие к бедному юноше, то теперь он приобретает обличительный характер, придавая сюжетным действиям новое направление.

Итак, юноша решает отомстить рабы. Надев на себя шкуру коровы с рогами и хвостом, прижав к рогам бубенчики и вымазав лицо и руки сажеей, он встал у дороги к селу и, когда полупьяный рабы подъезжал на своей телеге, юноша, звеня бубенцами, кинулся на него. Испуганный рабы решил, что это шайтан. А «шайтана» в свою очередь стащил дрожащего от страха хозяина арбы на землю и, как следует поколотив, сорвал у него с головы папаху, срыв с плеч чох с деньгами в кармане, вскочил на арбу и повернул ее обратно в город.

На следующее утро слуга пригнал лошадь с арбой хозяина на базар, продал их за хорошую цену и вернулся домой с большими деньгами.

Момент одурачивания придает комедийный характер расправе с жадным и бессердечным рабы, а хитроум-

ная выдумка юного героя усиливает отрицательные черты его противника в сатирико-комическом изображении. Однако одурачивание и вместе с тем уничтожение обличника становятся только началом в действиях юноши, который в следующем эпизоде изобретает уже новый способ мести ненавистному обманщику.

Он рассказывает односельчанам, что его благочестный хозяин трижды подряд видел во сне Илью-пророка. И каждый раз, когда он являлся ему во сне, говорил рабы, что тому, кто завладеет хоть одним волоском из его бороды, будут отпущены все грехи, он непременно попадет в рай и будет исцелен от всех болезней.³³

«На следующий день, как только рабы вышел из дома и направился в нумаз»³⁴, толпа возбужденных односельчан разом накинута на него и принялась безжалостно рвать его бороду.

Они отпустили рабы лишь тогда, когда на его лице не осталось ни одного волоска и оно все было разорвано в кровь.

Уже можно предположить и финал сказки, в которой четко прослеживаются причинно-временные связи, и, кажется, что юноша сполна рассчитался с рабы. Однако сказочник в третий раз побуждает героя к действиям против рабы. На этот раз юноша выступает в роли лекаря, обещающего вылечить его за три дня при помощи «целебной мази», в которую он положил «фунта с два гашеной извести с толченым красным перцем и солью». Наложив повязку на лицо и завязав руки больного жгутом, чтобы тот не смог сорвать «бальзам» с лица, юноша получил большое вознаграждение от благодарной хозяйки и поспешил уйти.

Таким образом, герой трижды мстит своему противнику, трижды одурачивает его и извлекает из этого пользу для себя. «На деньги, которые он отнял у рабы, получил за лошадь и арбу, а также в качестве вознаграждения от его жены за «лечение», юноша справил большую свадьбу».

Используемый прием повтора последовательно и в определенной художественной заданности развивает ход сюжетного действия, предельно концентрирует и заостряет внимание слушателей на событиях сказки и придает особую эмоциональную окраску всему повествованию. Большое значение приобретает социальная дифференциация героев, идейно-эмоциональное осмысление которых происходит посредством таких пере-

тий и ситуаций, когда фигура бедняка становится значительней и привлекательней, чем образ раба.

В обществе, разделенном на бедных и богатых, герою из народа в достижении успеха и благополучия, утверждении своего человеческого достоинства очень часто помогают его природная смекалка, ум, находчивость, изобретательность, а также одурачивание своего жестокого хозяина.

Вариант мести с элементами одурачивания безжалостного хозяина встречается и в лезгинской сказке «Слуга Кусы» — 1000+1006*+1012 (101, 247 — 251).

Цель действий героя-юноши, который вступает в противоборство с хитрым и изворотливым Кусой, — одурачить, отомстить и наказать злого жестокого обманщика.

Он напимается к нему в работники на условиях, что если один из них покажет об этом, то с его спины снимут кожу. Прикидываясь простачком, буквально выполняющим все приказания Кусы, он на деле ловко и умело расправляется со своим антагонистом, то ломая его лопаты, то убивая его детей, жену и т. д.

Данный герой приближается к образу сказочного шута, действия которого основаны на приеме «жестокости одурачивания своего противника» (90, 283). Мест главного персонажа окончательно осуществляется в заключительной части сказки:

«— Теперь-то ты мне попался, враг, — сказал юноша и снял со спины Кусы кожу в полметра шириной...»

Итак, жестокость и коварство Кусы обрекают его противника на неизбежную месть. Не случайной является и кличка отрицательного персонажа «безбородый». В татских сказках, как и в фольклоре других дагестанских народов, имя или прозвище героя играют большую роль в его сказочной судьбе и нередко определяют не только отношение рассказчика к нему, но и ход событий в произведении в пользу или во вред ему.

Мы уже отмечали, что волосы согласно древним поверьям многих народов, а частности народов Востока, считаются средоточием души, добрых духов, магической силы. Поэтому наличие или отсутствие волос является признаком доброго или злого знака в характеристике героя. Следует заметить, что волосы считались обиталищем добрых духов и магической силы не только у мужчин. У татов, например, существует миф о божестве Де-

дей Ол — грозе рожениц. (Аналогичный образ бытует и у лезгин — лезгинское Аллаб, шахурское Аллайел...) (43, 32). Она живет в лесу. Одеждою ей служат пышные черные волосы, доходящие до пят. Питается она сердцем и локтиками роженицы. Чтобы погубить ее, злая богиня приницны, проникает в дом, вынимает ее внутренности и тут же спешит обратно в лес. Полощет добычу в лесной речке и проглатывает ее, после чего роженица умирает. До сих пор у татов существует проклятие: «Да чтоб твоё сердце унесла Ол».

Однако, если кто-то, встретившись с Ол в лесу или у речки, схватит ее за волосы, то может требовать избавления всему своему женскому роду (древние люди, носившие бороду, верили, что и бог имеет бороду, в которой таится его всемогущая сила. Отсюда поговорка: «Схватить бога за бороду») (133, 34). Дочерей Ол, согласно «правилам игры», выполняет это требование: выдергивает один волос из своей головы и передает человеку, схватившему ее за волосы как гарантию того, что никогда не будет покушаться на рожениц его рода. (В богатырских сказках башкир в тот момент, когда батыру удается схватить косы красавицы-богатырки, она признает себя побежденной) (113, 95).

В татских сказках чудодейственной силой обладают также волосы дэва, волшебного коня, джигина, подаренные ими человеку в знак своего расположения, покровительства или признательности.

Таким образом, отсутствие волос так или иначе предопределяет в сказке отрицательную характеристику персонажа.

Подводя итоги вышесказанному, можно смело утверждать, что герои татских юмористических сказок об одурачивании и хитрых проделках: Кечед, Молла Насреддин, Жингире Шомойл и другие герои-хитрецы являются истинно народными представителями. В трудных ситуациях им помогают не только ум, смекалка, сообразительность, знание мотивов и психологии противника, но и само время в сказке, которое рассказчик непременно отводит на то, чтобы позволить отрицательному герою в полной мере раскрыть свою коварную сущность и определить план ответных приемов хитростей и одурачивания. Причем, одна хитрость следует за другой, создавая цепь конфликтных ситуаций, подготавливающих кульминационный конфликт, победитель в котором по

ходу действия не всегда обозначен. Чем хитрее противник, тем изощреннее герой в своих приемах одурачивания («Кечел и лотли», «Раби и его слуга», «Бедный юноша и гобой»). Так, нередко тот, кто стремится к обману и ловким проделкам, становится жертвой собственных неблагоприятных поступков.

Понятие «хитрость» в сказках данного цикла имеет различную оценку рассказчика, который либо осуждает, либо оправдывает героя. Одурачивание в ответ на изощренную хитрость с несправедливыми целями не только допускается, но и преподносится в сказке, как вполне закономерный шаг со стороны героя. Обычно таким героем становится представитель народа: бедняк, пастух, пахарь и т. д.

Одурачивание, как правило, происходит на фоне событий с ярко выраженным комическим эффектом, в юмористическом «ключе», но непременно с учетом реальной обстановки и жизни, в которой действуют герои-хитрецы. Поэтому и диалог между ними, являющийся в некоторых сказках главной силой художественного и эмоционального воздействия на слушателя, происходит на бытовые темы, в обычных жизненных ситуациях, с обыкновенными людьми, что доказывает: татские юмористические сказки об одурачивании и хитрых проделках, как и сказки этого цикла других народов Дагестана, «вписываются» в самую жизнь с вечной надеждой их героев на счастье, добро и справедливость.

Итак, представленные образцы еще раз убеждают нас в том, что, несмотря на огромное многообразие сюжетов, тем, сказочных историй у разных народов, их произведения неизменно едины в важнейших идеях, мировоззренческих понятиях и неоссыкаемом оптимизме.

ТАТСКАЯ НАРОДНАЯ СКАЗКА «БЕЖОН И МЕНЕЖОН» И РОМАНТИЧЕСКАЯ ПОЭМА ФИРДОУСИ «БИЖАН И МАНИЖА»

Как было отмечено во введении, в отличие от других народов Дагестана, таты являются ираноязычной народностью. Истоки их устного творчества имеют иранские корни, связаны с историей и культурой древнего Ирана. Еще в 1920 г. академик Марр Н. И., характеризуя язык татов-пуданстов, указывал: «Они говорят на наречии татского языка, одного из новоперсидских языков, объединяясь, весьма вероятно, не только лингвистически, но и общностью своей культурно-исторической судьбы с иранцами, татами, талышами» (72, 29). Поэтому то, что мы по сей день встречаем в татском фольклоре сохранившиеся еще с тех далеких времен образцы древних иранских сказаний, в которых нашли отражение обычаи, мифы, поверья древних иранцев, пережитки зороастризма и др., является вполне понятным и естественным.

Одним из наиболее ярких образцов древнеиранского фольклора, сохранившимся в народной прозе татов, является популярная повелостическая сказка о Бежоне и Менежон* (115, 110—132), почти во всем идентичная романтической поэме Фирдоуси из его бессмертного творения «Шах-наме».

Мы уже приводили слова крупнейшего современного ирановеда Брагинского И. С. о том, что сказки о Рустаме Золе и Бежоне и Менежон являются древнейшими вариантами среднеиранских (пехлевийских) сказаний об иранском богатыре Рустаме, сложившихся в татском фольклоре за много веков до Фирдоуси, а бытующие ныне сказания, дастаны о Рустаме в Иране, Таджикистане и др. не являются пехлевийскими. Они видоизменились, сложились под влиянием творения Фирдоуси.

В этой связи обращает на себя внимание и другое высказывание ученого. Ссылаясь на крупнейшего спе-

33.312-Р-601 №81

циалиста по древним и средним (пехлевийским) языкам, иранского филолога Фреймана А. А., Брагинский И. С. утверждает, что «татский язык, на котором говорят таты, является наиболее древним из сохранившихся иранских языков. Он относится не столько к фарси (новоперсидскому), сколько к пехлевийскому (среднеперсидскому) языку» (108, 48).

Высказывание этого ученого ирановеда по вопросу, затронутому нами в данном параграфе, заслуживает внимания еще и потому, что Брагинский, не будучи татом, хорошо знаком с этнографией, языком, материальной и духовной культурой татов, их фольклором. При его содействии в 1974 году в Москве в издательстве «Наука» был издан на русском языке сборник «Золотой сулук» (сказки татов Дагестана). В Баку в 1920—1922 гг. он издавал на татском языке листок «Корсох» («Труженик»), по заданию бакинского городского комитета комсомола вел политико-просветительную работу среди татов-мусульман и татов-мусульман, первым перевел на татский язык пролетарский гимн «Интернационал» (94, 11).

Татский фольклор в целом является частью дагестанского фольклора (мы показали это на целом ряде примеров, приведенных в первой основной главе нашего исследования). Что само по себе — результат естественного, закономерного исторического процесса, происходящего в течение многовекового совместного проживания ираноязычного татского населения в одной географической, социальной и историко-культурной среде с народами Дагестана. Вместе с тем сохранившийся почти в целостном виде один из древних вариантов иранского сказания в фольклоре татов, проживающих около двух тысячелетий в горской среде, является, на наш взгляд, уникальным фактом. В свою очередь он затрагивает целый ряд важных проблем, связанных с татским прошлым ираноязычного татского населения Дагестана, с наиболее древними истоками его культуры, с той эволюцией, которой она подверглась в результате многовекового проживания татов совместно с горскими народами.

Как сам язык татов, так и наличие вариантов древнейших сказаний иранцев в их фольклоре, подтверждают не только общность культурно-исторической судьбы татов с иранцами в древнейшие века, но и то, что эти сказки могли быть сложены только на среднеперсидском

ном (пехлевийском) языке задолго до возникновения и распространения новоперсидского языка, на котором писал великий Фирдоуси. Сам Фирдоуси во вступлении к своей поэме «Бижан и Манижа» называет историю ее героев «пехлевийским рассказом», который он, творчески переработав, пересказал в стихах.

Сказала подруга с прекрасным лицом:
«Ты радуешь небо своим бытием!

За чашей вина ты послушай рассказ,
Что в книгах я старых читала не раз.

Услышишь про хитрость, любовь, волшебство,
Рассказ этот чуден, послушай его».

Сказал я: «Подруга, с лицом как луна,
Готов я рассказ твой прослушать сполна».

Сказала: «А ты обещай мне точчас
В стихах передать пехлевийский рассказ»⁹⁰ (подчеркнуто мною — Н. А.) (126, 389—391).

Переселение татов на Кавказ, в Дагестан, как уже говорилось, историки обычно относят ко временам правления в Иране династии Сасанидов, когда язык населения Ирана был среднеперсидским (пехлевийским).

Как отмечает в своих комментариях к четвертому тому «Шах-наме» Луконин В. Г., «эпические сказания о Рустаме (куда входит и «Бижан и Манижа» — Н. А.) были широко популярны, их рассказывали даже в Аравии. Известна история, как один из народных сказителей завораживал слушателей сказаниями о Рустаме, отвлекая их от проповедей пророка Мухаммеда (Ибн Хишам)» (70, 422).

Если эти сказания еще в период первоначального возникновения ислама были широко популярны за пределами Ирана, в частности, в Аравии, то естественно полагать, что они еще задолго до этого были известны на родине этих сказаний — в Иране среди ираноязычных народов, включая предков современных татов.

Существовавшие в прозе пехлевийские сказания иранцев о богатыре Рустаме в записях не дошли до нас. О том, что они существовали в письменном виде, рассказывают не только ученые. Подтверждение этому мы

«находим и в словах самого Фирдоуси. В этом же вступлении к поэме «Бижан и Манижа» он говорит:

И тут начала мне подруга рассказ,
Что в книгах старинных читала не раз... (126, 289).

Возможно, что после разгрома сасанидского государства арабами, в связи с распространением новой религии—ислама в Иране они потом были уничтожены, поскольку прославляемые в них иранские цари и богатыри были язычниками, приверженцами зороастризма. Но даже сам Фирдоуси из-за того, что посвятил им свою эпопею «Шах-наме», после смерти не был допущен на общее кладбище как «еретик», поэта были вынуждены похоронить в его саду. Поэтому нет возможности путем текстологических сопоставлений, анализа проследить, насколько близки, идентичны татские сказки о Рустаме и Бежоне и Менежон с древними сказаниями, бытовавшими среди иранцев. Но не вызывает сомнения то, что эти две сказки, хотя и дошли до нас в несколько трансформированном виде, сохранили сюжет и основное содержание такими, какими они были известны в древнем Иране, в пехлевийском варианте.

Татские ашуги и сказители свидетельствовали, что в народе были известны семь сказок о Рустаме—главном герое древних сказаний иранцев и таджиков,—которые рассказывались в течение «семи ночей» (108, 43). Это был цикл сказок под общим названием «Овосунгтой Рустом Зол» («Сказки о Рустаме Зале»). К сожалению, до нас дошли только два сюжета—о Рустаме Зале и о Бежоне и Менежон, записанные в 30-е гг. со слов популярного татского сказителя восьмидесятилетнего Х. Эмина и опубликованные в сборнике татского фольклора (1940 г.). Сам сказитель не только ничего не знал, но и не слышал ни о Фирдоуси, ни о его поэмах. Другие сказки из данного цикла, никем не записанные в свое время, исчезли из народной памяти. Упоминается иногда лишь название одной из этих сказок, причисляемых к данному циклу—«Довгтой Ирон нен Турон» («Война Ирана и Турана»).

Как известно, в ирано-таджикских сказаниях о легендарном богатыре Рустаме очень много места занимает война между царствами Ирана и Турана. Сейчас трудно сказать, каким был сюжет утраченной татской

82

сказки под названием «Война Ирана и Турана», какие события разворачивались в ней, как и чем они завершались. Но одно можно утверждать с уверенностью: главным героем и этой сказки выступал Рустам. А может быть, недошедшая до нас сказка рассказывала о Рустаме и Сухрабе, как и в сказании, полном героизма и трагедии, где Рустам в бою убивает своего сына, которого до этого ни разу не видел в лицо и который в силу сложившихся обстоятельств сражался на стороне враждебного Ирану Турана (сюжет типологически широко распространенный в мировом фольклоре). Отголоски утраченного произведения татского фольклора мы находим в одной из известных татских народных пословиц: «Э вихдэй энэ Ирон-Турон ниведава» («С ним ни Иран, ни Туран не справятся, не сладят») (115, 14). При этом подразумевают человека несправедливого, но обладающего богатством и силой. Несправедливым, хотя и могущественным в народном представлении, конечно, был Туран.

В основе всех без исключения дастанов Фирдоуси, по заключению ученых, лежат древние ирано-таджикские сказания, которые он перерабатывал, воплощая в высокую поэзию. Так, во вступлении к поэме «Сиявуш» он говорит:

Теперь, сказитель с разумом пытливым,
Сказанием обрадуй нас красивым.

Со слов дехкана повесть напишу я,
Одну из древних былей изложу я.

Я изложу их так, чтобы они
По-новому звучали в наши дни.

(пер. Липкина С.)

Принимая во внимание, что и в основе поэмы «Бижан и Манижа» Фирдоуси лежит древнее ирано-таджикское сказание, о чем уже упоминалось раньше, можно смело согласиться с утверждением Братинского И. С., что «татская сказка «Бежон и Менежон» является одним из вариантов древнего сказания, сохранившегося до наших дней в фольклоре малочисленной ираноязычной народности, почти около двух тысяч лет проживающей в горном крае, в иной этнокультурной среде».

Сравнительный анализ татской народной сказки и

6*

83

поэмы Фирдоуси позволяет выявить общее и особенное в сюжетах этих произведений, в которых решаются важные для фольклора и литературы проблемы дружбы, верности, долга, чести, добра и зла, раскрывающиеся посредством изображения многих перипетий, а также главного мотива — истории любви героев — юного богатыря Бижана (Бежона) и дочери туранского царя Афрасиаба (Аршефрона) Манжи (Менекон), их злоключений, которые в конечном итоге завершаются счастливым исходом для влюбленных.

Основополагающая характеристика главных действующих лиц и в сказке и в поэме создается благодаря тому, что в основе каждого значительного эпизода, коллизии лежит мотив испытания, так как герой оказывается перед необходимостью выбора. Его доминирующими чертами становятся мужество, сила духа, стойкость. Таким образом, и в том и в другом произведении довольно глубоко раскрывается психология действующих лиц. Задуманные как героические, эти характеры обладают высокими моральными качествами, которые ярко отражаются в поступках героев. В основе этих сюжетов определяется единый побудительный мотив, двигающий главного героя на совершение подвига.

Завязка (исходная ситуация) заключается в следующем.

В татской сказке престарелый богатырь Зол, правитель Эжема, обращается к своим богатырям с призывом выступить против главы дэвов, угрожающего их стране. Но никто из богатырей не изъявляет желания сражаться с грозным дэвом, кроме внука Золы Бежона¹ (115, 111—112).

В поэме: на сопредельную с Ираном и Тураном страну армяны вторгаются множество невиданных по своим размерам и свирепости диких кабанов, чинящих зло и разорение, у которых:

Клыки как слоновьи, а сами — гора (393).

Встревоженные нападением чудовищных зверей, армянские послы прибыли к иранскому царю Кей-Хосрову и просят его спасти их страну. Царь обращается к своим витязям с призывом отправиться в страну армян, чтобы уничтожить вторгшихся в нее диких зверей, но никто не отзывается на его призыв, кроме юного богатыря Бижана.

84

Могучи бойши, во поднялся один —
Бижан тот был, Гива могучий сын... (304).

Мотив представляет собой типичный для подобного образа пример выполнения долга героем. В татской сказке юный богатырь Бежон свою готовность сражаться с главой дэвов объясняет так: «тот, который верен тебе, народу, не должен знать ни страха, ни боязни смерти. Я не осрамлю имя Золы и Рустама. Выполню твою волю...» (112).

В поэме:
Не жаль кабанам — в том порукой творец,
Недаром Бижан я и Гив мой отец (395).

Первый эпизод рисует сражение мужественного Бежона с главой дэвов (в поэме Бижана со стадом диких кабанов). В одном случае народный сказитель, в другом — автор поэмы дают описание этой схватки.

В сказке: «Бежон, вступая в схватку с дэвом, напором, повалил его на землю. Тотчас же, вынув алмазную саблю из ножен, отрубил ему голову. Затем отрезал уши, нос, вырвал клыки, завязал все это в узелок, чтобы показать деду...» (113).

Мотив отсечения частей тела у пораженного врага, видимо, связан с кавказскими фольклорными традициями, ибо он широко распространен в устно-поэтическом творчестве, например, кумыков (отсекаются голова, уши, нос), горцев Дагестана (отрубается десница) и т. д.

В поэме:

Мечом своим головы им отрубал,
К седлу вороного их крепко вязал.

Я витязям доблесть свою покажу,
И головы к трону царя положу (397).

Мы дальше покажем целый ряд и других сходных между собой наиболее значительных эпизодов. Порой это сходство проявляется даже в некоторых второстепенных деталях и подробностях. Но будучи сходными и почти идентичными по своему содержанию, направлению, идейно-тематическому характеру, эти два произведения, естественно, во многом отличаются друг от друга.

85

Несмотря на то, что по своему идейно-художественному значению татская сказка о Бежоне и Менежоне является одной из крупнейших и значительных в татском фольклоре, поэма Фирдоуси «Бижан и Манижа» во многом превосходит ее по объему, насыщена рядом эпизодов, мотивов и деталей, которых нет в татской сказке, но которые служат автору поэмы для еще большей драматизации событий, психологизации и углубления образов. Татская сказка отличается спокойной манерой повествования, простотой, порой и «планностью», в то время как написанная рукой гениального мастера поэма полна высоких мыслей и чувств, ярких красок, образов и сравнений. В ней очень сильна лирико-романтическая струя.

Кроме того, являясь одинаковыми по сюжету и содержанию, эти два произведения неодинаково подходят к использованию волшебного элемента в ходе сюжетных действий. В татской сказке, например, волшебный элемент начинается и кончается в начальном и первом эпизодах, и рассказчик не видит больше никакой необходимости в нем для последующего сюжетного развития произведения. Оторвавшись от волшебного начала, сказка принимает характер обычного реалистического народного повествования, и это продолжается на протяжении всего сюжета. Действие, таким образом, происходит в реальных, естественных условиях между обычными людьми с их интересами, столкновениями и взаимоотношениями, без чудес, фантастических существ или предметов. В поэме же волшебный элемент повторяется не раз, хотя и не меняет сюжетной ситуации, тем более не является определяющим в судьбе героев, не мешает реалистическому в целом восприятию образов и действий персонажей, а также самой действительности. Несмотря на эти и другие различия, содержание татской сказки и поэмы Фирдоуси показывает наличие у них одного источника, одного начала, одного сюжета, единого содержания.

В следующем эпизоде в произведениях выступает мотив зависти и предательства по отношению к Бежону — в сказке Бижану — в поэме. Суровые испытания, выпавшие затем на долю героя и едва не окончившиеся для него гибелью, являются следствием этой зависти и предательства.

В сказке, когда Бежон отрезает уши, нос, вырывает клыки у убитого дэва, чтобы показать Золу, как свой

трофей, ему по дороге встречается муж его тети, сестры Рустама, зять Золы. Узнав о победе юного богатыря над грозным дэвом, он проникается черной завистью к Бежону, которая и толкает его к предательству. Он рассказывает о юнше о дочери царя Аршеффона, восхваляя ее красоту и достоинства. Лытя самолюбиво юноша, он предлагает Бежону немедленно отправиться на встречу с красавицей, «равной которой нет во всем мире», а свои трофеи передать Золу через него. «Многие богатыри», — говорит он Бежону, — «домогаются ее руки, но не могут добиться». А ты при твоей силе и ловкости сможешь завоевать ее» (114).

Не подозревающий ничего худого в совете своего коварного и вероломного родственника, юноша поступает так, как он ему говорит.

А тот, уверенный, что в царстве Аршеффона Бежона ждет неминуемая смерть, возвращается домой и сообщает Золу, что грозного дэва, угрожавшего их стране, убил он, и в подтверждение своему подвигу показывает старику трофей, обманным путем взятые у Бежона. Зол верит, что Бежон стал жертвой главы дэвов.

Примерно то же самое происходит в поэме. Гургин, один из молодых иранских богатырей, который сопровождает Бижана по приказу царя в знакомую ему страну армян, завидуя подвигу юноши-богатыря, решает погубить его. Гургин побуждает к предательству еще и другое обстоятельство. Он держался в стороне, когда Бижан один сражался с дикими зверями, заявив ему перед боем:

На помощь мою не надейся, Бижан,
И помни, тебе провожатым я дан (396).

Завидуя другу и опасаясь своего бесчестья, он решил завлечь Бижана во враждебную Ирану сопредельную страну Туран, где царствует заклятый, могущественный и непримиримый враг Ирана Афрасиаб. Он рассказывает Бижану о прекрасной дочери Афрасиаба Маниже, которая сейчас находится сравнительно недалеко, всего один день пути. Там есть чудесное место, где принцесса останавливается со своими служанками в это время года.

Завороженный рассказом Гургина о необыкновенной красавице, Бижан отправляется на свидание с ней.

Однако вскоре Гургин, осознав подлость своего поступка, бросается искать друга, которого толкнул на опасный путь, но тщетно.

В мотиве раскаяния героя, в целом не характерном для жанра сказки, можно усмотреть психологизм, вне лирико-романтический настрой произведения.

Возвратившись на родину, Гургин скрывает свой недостойный поступок и предательство, говоря, что он вместе с Бижаном храбро сражался с кабанами до полного истребления, но на пути потерял из виду Бижана, которого, наверно, увел Белый Дзв.

Как в сказке, так и в поэме происходит встреча героя с красавицей-царевной, перешедшая во взаимную пламенную любовь. Но если в поэме эта встреча происходит сравнительно легко, без осложнений и злоключений, то в сказке герою приходится пройти через испытание, совершить еще один подвиг.

В поэме достаточно было Бижану появиться в мирном веселом стане царевны Маниж, как они сразу полюбили друг друга, и герой был радужно приглашен в ее шатер.

Как только увидел царевны шатер,
Любовь его сердце украла как вор...

Красавица вдруг из палатки своей
Узрела воителя славных мужей...

Царевна в палатке с закрытым лицом,
Любовь в ее сердце пылает огнем... (398)

В сказке появляется традиционный для этого жанра мотив испытания претендента на руку девушки (обычно царевны, принцессы) ее отцом: Бежон, чтобы проникнуть во дворец Менежон на правах ее мужа, должен как самый лучший пехлеван-канатоходец пройти по длинному высокому канату, протянутому от берега моря до самого склона горы, на котором расположен дворец царевны. И каждый пехлеван, желающий заполучить руку царской дочери, согласно условиям, поставленным ее отцом, должен преодолеть это расстояние на глазах у толпы под звуки зурны и барабана. Однако все попытки пехлеванов кончались провалом, точнее, их ли-

Надо сказать, что выбор такого испытания для героини татской сказки, несомненно, появился на много позже, под влиянием горской среды. У горцев спокон веков славилось высокое искусство канатоходцев, которое обычно демонстрировалось при стечении большого количества людей, под звуки зурны и барабана. Не каждый мог стать виртуозным канатоходцем, что требовало от человека большого искусства, силы воли, риска и таланта. Ни в одной из поэм Фирдоуси, в том числе и в поэме «Бижан и Манижа», не встречается описание состязания пехлеванов—канатоходцев, где право на поединки руки красавицы имеет тот, кто становится победителем. Это дает нам основание утверждать, что его было и в первоначальном тексте татской сказки. Оно было привнесено позже. Поэтому вполне можно предположить, что в более древнем тексте сказки встреча Бежона и Менежон состоялась в стане царевны примерно так же, как описывает ее Фирдоуси.

Влияние горской среды сказывается у татов и в самом значении слова «пехлеван». Пехлеван в представлении ираноязычных народов то же самое, что в русских сказках и былинах—«богатырь» и «витязь». Но в отличие от других ираноязычных народов у татов слово «пехлеван» означает одновременно и «богатырь» и «канатоходец». Двойное содержание этого слова проявилось и в татской сказке о Бежоне и Менежон. Так, в начале сказки юноша Бежон, как пехлеван, вооруженный доспехами, сражается с главой дзюв и побеждает его в этом единоборстве. Затем, прибыв в царство Аршефона, чтобы завоевать царевну, он, как пехлеван, но уже в другом качестве, участвует в состязании канатоходцев и одерживает победу. У дагестанских народов слово «пехлеван» означает совсем не то, что у ираноязычных народов: у них пехлеван только канатоходец, другого значения у этого слова нет.

Неудивительно, что торская среда, оказавшая большое влияние на культуру, обычаи, быт и традиции татов, в той или иной степени наложила отпечаток на это древнее ирано-таджикское сказание (было бы, на наш взгляд, странно и противостественно, если бы это не произошло). Но данный факт не только не меняет характера и содержания древнего ирано-таджикского (татского) народного произведения, а придает ему еще больше реалистические черты. При этом татская сказка остается идентичной по сюжету, идейно-художествен-

ной тематике, главным чертам, а нередко и в деталях поэме Фирдоуси, в чем нетрудно убедиться из последнего развития событий в двух произведениях, из последнего текстологического и сравнительного анализа.

Так, в татской сказке герой, одержав победу над своими соперниками, на правах мужа принцессы вхожу зывает её к себе, и они проникаются искренней любовью друг к другу.

На этот раз сказочник и автор поэмы готовят для героя новое, более суровое испытание, в котором доминирующим началом является месть.

В сказке царь Аршефион чувствует себя оскорбленным и опозоренным тем, что какой-то пришелец-иранец неизвестного рода и племени стал мужем его дочери-красавицы, зятем могущественного царя, когда им мог и должен был стать человек из царского или ханского рода. Он вынашивает план осуществления мести и просит совета у своих приближенных.

Опасаясь силы Бежона и излишнего кровопролития, приближенные царя советуют ему уничтожить его, прибегнув к хитрости. «Подумали советники и решили от дома зятя до дворца падишаха проложить дорогу. На середине дороги вырыть глубокую яму и заставить ее сверху коврами. Когда он пойдет к падишаху, дойдет до этого места, то провалится в яму и погибнет. Яму накрыли огромной каменной глыбой, оставив лишь небольшое отверстие сверху».

«Как порешили, так и сделали» (118).

То же чувство мести движет царем Афрасиабом в поэме Фирдоуси. Но в отличие от царя Аршефиона (в татской сказке), в поэме Афрасиаб знает, что Бижан — возлюбленный его дочери, который тайно живет в его дворце — один из юных богатырей Ирана, враждебного Турану, с которым не раз приходилось ему воевать и каждый раз терпеть позорное поражение. Кроме того, поступок Бижана, ставшего тайным любовником его дочери, воспринимается им как неслыханный позор, как бесчестье для всего царского дома в глазах всех. Поэтому в ответ на предостережение своего приближенно не предавать Бижана смерти, он с горечью и лиевом

Не ведаешь ты, что сделал Бижан,
Позор мой унаследует Иран и Туран!

Не видишь ли ты разве дочери злой
Бесчестье над старой головой?

Что доброе имя всех женщин дворца
Запятнано бесчинством юнца?..

Когда я исполню эту страшную месть,
И люди кругом разнесут эту весть... (409).

Кроме личного позора Афрасиаб воспринимает поступок юного иранского богатыря как очередную месть со стороны ненавистного ему Ирана. И все это придает его чувству мести наиболее яростный характер. Он требует для Бижана позорной и жестокой смерти — виселицы. Однако, боясь возмездия со стороны Ирана, гнева непобедимого иранского богатыря Рустама, царь уступает совету своего приближенного, отменяет казнь. Афрасиаб велит вырыть в окрестности города яму, закопать Бижана в цепи, сбросить его туда вниз головой, а яму закрыть исполненным «камнем Авиана».

Однаково расправляется царь с дочерью в сказке и в поэме за ее любовь к своему другу, и одинаково ведут себя в несчастье, в дни суровых испытаний Менешон в сказке, Манижа — в поэме.

В этом эпизоде на первый план выступает мотив женской верности, самопожертвования во имя высокой любви. И в сказке, и в поэме с большой силой обрисованы эти чувства героинь, вызывающие глубокое сострадание, симпатию и восхищение. Их поведение — настоящий подвиг.

Создание психологической заостренности образа героини достигается при помощи сложной ситуации, в которую она попадает по злой воле царя-деспота. В сказке царь Аршефион сначала предлагает дочери отречься от Бежона и обещает ее выдать замуж за другого человека, достойного ее высокого сана. Когда она наотрез отказывается от его предложения, разгневанный отец прогоняет ее из дворца, лишает хлеба и крова.

«Прошло много дней, девушка продала всё, что могла продать. И она, как нищая, стала собирать на улице и по дворам милостыню...» (119).

Из всего, что она собирала, большую и лучшую часть

относила Бежону, бросая ему через отверстие в яму, в меньшую ела сама. Сказочник, осложняя ситуацию, жалея этим еще больше подчеркнуть жестокосердие царя-тирана, муки и стойкость героини, сообщает:

«Дошли до Аршефиона слухи, что его дочь собирает милостыню и кормит своего возлюбленного. Издаст милостыню и кормит своего возлюбленного. Издаст милостыню моей дочери Менежон, дом того негодника будет предан огню». Испугались люди падишахского гнева и перестали помогать девушке» (119).

И Менежон после этого вынуждена была просить пощады у презжих людей, иноземцев, которые ничего не знали ни о ней, ни о грозном предупреждении ее отца.

Так же жестоко и бесцеремонно поступает царь Афрасиаб со своей дочерью Манижей в поэме. По приказу отца ее с позором изгоняют из дворца босой в одном покрывале.

И с того дня только солнце взойдет
Куски собирала она у ворот.

Когда позвращалась — уж было темно,
В отверстие хлеб опускала на дно.

И плакала горько, с печалью, тоской,
И не был ей сладок недолгий покой... (411).

По-разному доходит весть на родину о заточении героини в яме. В сказке Зол и Рустам узнают о судьбе заключенного в яме Бежона и страданиях его возлюбленной царевны через странствующего дервиша. А в поэме царь Кей-Хосров узнает об этом с помощью золотой волшебной чаши, в которой он увидел Бижана.

Он в яме глубокой в тяжелых цепях,
О смерти мольба у него на устах.

И девушка царского рода при нем
Печется о пленном и ночью и днем... (113).

Волшебная чаша, зеркало, как и другие чудесные предметы, нередко встречаются в волшебных сказках. Поэтому присутствие такой чаши в поэме вполне понятно, если принять во внимание то, что в основу ее Фир-

доуси положил древнее сказание, наделенное волшебными элементами. Это обстоятельство с большей долей вероятности и уверенности позволяет заключить, что и в первоначальном тексте татской сказки была волшебная чаша, с помощью которой узнали о судьбе Бежона, заключенного в яму по приказу царя Аршефиона (Афрасиаба). Но в результате долгой эволюции, которую претерпела сказка, она, все больше тяготея к реалистическому изображению событий и явлений, освобождалась от присутствовавших в ней волшебных-фантастических элементов. В данном случае в сказке волшебная чаша была заменена фигурой странствующего дервиша, которого не было не только в древнем, но и в раннем средневековом Востоке, включая Иран. Поэтому, естественно, его не было и не могло быть и в первоначальном тексте татской сказки. Появление фигуры дервиша связано с мистико-аскетическим течением в исламе — суфизмом, получившим распространение в более поздний период на мусульманском Востоке. Сам «термин «дервиш» появился около середины 11 в. в персоязычной среде». В поэме «Бижан и Манижа» нет не только образа дервиша, но даже упоминания о нем. Слово «дервиш» у Фирдоуси уже встречается в поэме «Рустам и Сухраб», где говорится, что мать Сухраба Тахмина, узнав о смерти сына от руки Рустама,

Мечом Сухраба в отблесках огня
Велела хвост отрезать у коня,

Все золото с коней сняла,
И все дервишам раздала она. (127, 229).

Сопоставление этих двух фактов тоже дает основание признать, что татская сказка «Бежон и Менежон» возникла не под влиянием поэмы Фирдоуси, а существовала за много веков до нее. Что касается ряда изменений, происшедших в ее тексте, отчуждения от нее многих волшебных элементов, то они произошли благодаря долгой, самостоятельной жизни этого произведения уже за пределами Ирана, под влиянием новых социально-исторических событий и других условий, не изменив, однако, первоначальной структуры, сюжета, коллизий и других основных черт.

Вернемся к нашим героям.

По просьбе Менежон странствующий дервиш обе-

щает ей по прибытии на родину Бежона каждое свое выступление перед толпой на базарных площадях и майданах заканчивать словами:

Я Бежон, я Бежон!
В царстве Аршефона —
Узник Бежон! (122).

Так, благодаря дервишу, сначала поданные Зола, а затем он сам, Рустам и родственники узнают о судьбе заключенного в яме Бежона, о его возлюбленной — о ней и преследуемой опальной принцессе.

В сказке и в поэме действия, предпринимаемые для спасения героя, совершенно аналогичны. В обоих произведениях эта миссия возлагается на Рустама. В поэме царь Кей-Хосров беспокоится, что Афрасиаб («злой и жестокий тиран», который водится с «мерзким демоном» и «научен колдовством») узнает, что Рустам решил предпринять поход против Турана с целью освободить узника и наказать виновников страданий Бежона и убить его. Поэтому Кей-Хосров отправляет Рустама во враждебную страну под видом богатого купца, торгующего дорогими товарами.

В таком же плане ведет свое повествование сказочник в татарской сказке, когда он рассказывает о Рустаме, под видом купца отправляющемся в царство Аршефона для спасения Бежона.

В сказке Менежон приходит за милостыней в караван-сарай, где остановился Рустам вместе со своей женой, сестрой и ее мужем, предавшим Бежона. Здесь после нескольких встреч с Менежоном женщины узнают от «нищей», кто она и где томится Бежон.

Чтобы дать Бежону знак о своем прибытии, Рустам снимает с пальца перстень со своей печатью, а жена и сестра незаметно для девушки прячут его в плов. Завернув еду в платок, они передают сверток Менежону, чтобы она бросила узнику в яму. Вот так Бежон узнает о прибытии Рустама, о своем скором спасении.

А в поэме Манижа, узнав о прибытии богатого каравана, приходит в «купеческий стан» за милостыней, где встречается с Рустамом. Она рассказывает ему о себе, о Бежоне, который по приказу царя Афрасиаба томится в яме. Как и в сказке, Рустам в поэме не открывается Маниже, но обещает помочь ей и ее возлюбленному. Велев накормить девушку,

Он слугам своим приказал, чтоб пришли
И разные яства ему принесли.

И вареную курицу выбрал герой,
Ее обернул он лепешкой большой.

И тут же проворно, как дух чародей,
Вложил в нее перстень с печатью своей.

Сказал он царевне: «Скорее ступай
О друге печешься — ему передай!» (426—427).

Большую моральную и психологическую нагрузку несет в себе в данных произведениях эпизод встречи Рустама с ожесточившимся в своих страданиях в неволе узником. Как в поэме, так и в сказке, Рустама сопровождает предатель (муж сестры Рустама — в сказке, Гургин — в поэме). На этой почве возникает новая, одиозная конфликтная ситуация. Когда на следующее утро Менежон привела к яме Рустама в сопровождении его людей и он, откинув камень в сторону, спустил аркан, чтобы вытащить оттуда узника, Бежон закричал из ямы:

— «Отца, я не выйду отсюда до тех пор, пока голова мужа твоей сестры не будет в этой яме!»

Разгневанный словами Бежона, Рустам оставляет его в яме, а сам возвращается в караван-сарай. Аналогичная сцена происходит в поэме, когда Рустам вместе с семьей богатых, в числе которых находится Гургин, подходит к месту заключения Бижана. Отбросив «могучей рукой «камень Авяна» с поверхности ямы, Рустам, прежде чем освободить героя, просит, чтобы он исполнил одно его желание:

Гургин, Миладова сына, прости.
От мести ты сердце свое отвори (434).

Бижан в ответ напоминает ему о коварстве Гургина и, исполненный жаждой мести, отвечает Рустаму:

Пусть только он мне попадет на глаза,
Постыгнет злодея мой гнев, как гроза (434).

Как и в сказке, Рустам отказывается вызвать Бижана из ямы, если он не простит Гургину, грозит отпустить его и отправиться в Иран.

В поэме Бижан после недолгих, но мучительных колебаний соглашается простить Гургину. Так же поступает Бежон в сказке после мольбы и уговоров его любимой девушки. Но совершенно по-разному ведут себя по отношению к предавшему их человеку (Бижан — в поэме, Бежон — в сказке) после вызволения из ямы. И отношение к этому совершенно разное, противоположное — у автора поэмы и «автора» сказки, заключающее в себе большой нравственный смысл.

В поэме Бижан не только прощает Гургину его поступок, но даже чувствует облегчение на сердце от того, что он поступил именно так, а не иначе:

Гургин, сын Миладова, предстал перед ним,
На землю в смятенье упал перед ним.

Прощенья просил за свершенный обман,
Раскаянья полон, тоской обуян.

Стало на сердце Бижана легко,
Мечта об отмщенье ушла далеко (435).

В сказке Бежон, несмотря на угрозы и предупреждения Рустама, на обещание подруге простить предавшего его родственника, все же приводит в исполнение свою месть, убивает его по пути на родину.

Чем объяснить эти два разных, совершенно противоположных подхода к острому конфликтному вопросу со стороны сказочника и автора поэмы? Чем они мотивированы, на чем основаны? Нет ли здесь отступления от жизненной правды в том или ином произведении?

Ответ на этот непростой вопрос дают нам сами произведения, вернее, события и обстоятельства, в центре которых по своей или против своей воли оказались герои, их поступки, характер, моральные и нравственные качества. Однако прежде всего хотелось бы указать на интересный и весьма важный момент, который не следует игнорировать при рассмотрении данного вопроса.

Сопоставляя эти два совершенно различных подхода к предательству в сказке и поэме, нам представляется, что в первоначальном варианте ирано-таджикского

пехлевиjsкого сказания, легшего в основу поэмы Фирдоуси «Бижан и Манижа», дело обстояло так или примерно так, как это описано в татской сказке, поскольку павловское разрешение ситуации вполне отвечает духу сказочной традиции. Но почему же тогда в отличие от пехлевиjsкого сказания, которому осталась верна татская сказка, злоумышленник в поэме вместо смертной казни получает прощение, а герой, пострадавший по его вине, потом даже чувствует облегчение на сердце? Не допущено ли здесь нечто такое, что противоречит жизненной правде, народному взгляду на подобный случай? Забегая немного вперед, скажем прямо: нет!

Прав и сказочник, прав и автор поэмы. Но сначала заметим, что Фирдоуси, беря за основу своих поэм, в том числе поэмы «Бижан и Манижа», пехлевиjsкие сказания, излагал их содержание так (говоря его же словами), «чтобы они по-новому звучали...» (34.9). Поэтому, хотя Фирдоуси в своей эпопее «Шах-наме» «привлекательно обрабатывал их», он внес «свою трактовку в изложение событий, создал глубоко психологические образы...» (34.9).

В отличие от сказки, в поэме образ Гургина, предавшего своего друга Бижана, более сложен, психологически углублен. И сделано это намеренно. В сказке же этот образ (родственника Бежона) односложен, сравнительно прямолинеен, более типичен для сказки. В поэме Гургин вскоре после того, как обманул Бижана, стал раскаиваться в своем поступке и даже отправился на его поиски вместе с Рустамом. Рустам, учитывая его наивное сердечное раскаяние и желание при условии: спасение Бижана, обещает помочь ему при условии: спасение Бижана — его спасение, если же Бижан погибнет, то Гургина ожидает казнь. Но Бижан был спасен, Гургин помилован. Учитывая это обстоятельство, убийства Гургина не произошло, а жажда мести со стороны Бижана в конце концов сменилась прощением его.

Однако главная причина, в результате которой не состоялась эта месть, заключается в том, что, как в целом во взглядах, мировоззрении автора «Шах-наме» вообще, так и в данном конкретном случае, мы видим гуманизм великого Фирдоуси, оправдавшего это прощение, поскольку в поэме есть известные смягчающие вину Гургина обстоятельства. А в сказке подобных смягчающих

вины моментов для предавшего Бежона нет. Мы не знаем, чтобы родственник его, совершивший по отношению к нему такое вероломство, хоть раз раскаялся в своем бесчестном поступке. Он все время крался в чужие, видимо, уверенный в том, что Бежона уже нет в казнях даже тогда, когда встретился вновь лицом к лицу с Бежоном.

Убийством предателя народ в сказке как бы выразил ему свой приговор, свое отношение. В этой связи уместно привести высказывание Ашккина В. П. о том, что в своих мировоззренческих понятиях и представлениях, нашедших яркое отражение в народных сказках, «все народы и народности единодушны в том, что считать истиной, а что — ложью... что есть преступление и какое наказание следует злодею» (20, 7).

В данном случае в татской сказке суровое наказание, которое понес предавший Бежона родственник, с народной точки зрения является вполне заслуженным и оправданным.

Как в каждой народной сказке, где положительный герой, несмотря на все трудности, сложные ситуации, в которые он попадает, одерживает верх над своими противниками, достигает заветной цели, так и в сказке «Бежон и Менежон» история двух влюбленных завершается счастливым исходом. Сразу после освобождения Бежона Рустам вместе с ним врывается во дворец Аршефиона, убивает правителя и его приближенных, виновных в страданиях героя. Народ не только не выступает в защиту царя, но выражает свое горячее одобрение наказанию жестокого тирана. Рустам и Бежон помогают людям избрать нового царя и лишь после этого возвращаются домой вместе с Менежоном.

А в поэме Бижан и Манижа отправляются в Иран к Кей-Хосрову, Рустам же остается в Туране, чтобы отомстить Афрасиабу.

Задавая вопрос о сказке, сохранившейся в устном творчестве татов, и во многом идентичной ей романтической поэме Фирдоуси, автор данной работы не ставил перед собой задачи дать идейно-художественный разбор этой сказки, а тем более поэмы величайшего классика ирано-таджикской и мировой литературы Фирдоуси. Она у него была более скромной, ограниченной, тем не менее очень важной для исследования истоков татского фольклора. Автор старался главным образом

сосредоточить свое внимание на том, чтобы показать путем сопоставительного анализа татской сказки и поэмы Фирдоуси, разворачивающихся в них событий, коллизий, различных эпизодов, действий и поступков героев, что татская сказка, несмотря на некоторые различия, идентична в своем содержании, развитии действия, идейно-художественном замысле поэме Фирдоуси. А самое главное — что эти два произведения имеют одно и то же начало, один и тот же источник, что татская сказка является одним из древнейших вариантов ирано-таджикских сказаний из цикла о славном и всемогущем богатыре Рустаме, проливающим свет на ряд важнейших вопросов, связанных с историческим прошлым татов, их языком, этнографией и т. п. Кроме того, бытование этой древней сказки в устном творчестве татов, как уже говорилось, представляет научный интерес, выходящий за рамки одного лишь татского фольклора.

В силу исторических обстоятельств таты много столетий тому назад оторвались от иранской почвы, но, несмотря на это, продолжали в той или иной степени испытывать влияние народной культуры иранцев, их фольклора. Такое влияние испытывали и другие народы региона, которое происходило различными путями. Прежде всего этому способствовало то, что Иран, будучи одним из сильных государств на Ближнем Востоке с древней и богатой культурой, был нашим ближайшим соседом, сопредельным с которым происходило в самых различных формах и проявлениях.

На протяжении долгого исторического периода более заметное влияние устно-поэтического творчества иранцев на татский фольклор, как нам представляется, происходит в конце 18 — в нач. 19 вв., когда значительная часть татского населения Дагестана переселилась в города, главным образом в Дербент. Несмотря на то, что к этому времени Дербент в результате грабительских войн Надир-шаха против нашего края пришел в запустелый упадок, все же продолжал оставаться одним из крупных торгово-промышленных и портовых городов на Востоке. «Достаточно сказать, что в 1796 г. в нем было 6 гостиниц дворов (караван-сараяв) и 450 торговых ремесленных лавок» (57, 374). «Был свой монетный двор. Дербентцы занимались производством шелковых и хлопчатобумажных тканей — работало тридцать мел-

ких шелкоткацких фабрик и сто пятьдесят хлопчатобумажных» (123, 69).

В его окрестных землях выращивали богатый урожай марены — единственный в то время растительный краситель, пользовавшийся огромным спросом не только на внутреннем, но и на мировом рынке.

Морем и сухопутным путем на знаменитый дербентский рынок прибывали караваны купцов с различными товарами из разных стран, особенно из соседних — Азербайджана и Ирана. Живое общение с иранцами создавало благоприятную возможность для ознакомления с творчеством, К этому времени следует отнести первое знакомство татов с рождением хитроумного Дахо — популярным героем многих персидских анекдотов, который родился приблизительно в конце 19 — в нач. 20 вв. (33, 6). Некоторые анекдоты о Дахо обрастали затем у татов новыми подробностями, формируясь в сказки с иной концовкой и даже замыслом.

Можно сказать, что процесс творческого заимствования происходил сравнительно легко, поскольку таты, проживавшие в Дербенте и его окрестных селениях Нюди, Хонимеинде, Аглаби, Рукеле, Хамайди и др. кроме родного татского языка, близкого иранскому, владели и азербайджанским языком, а значительное число дербентских азербайджанцев — фарсидским. Да и многие иранские купцы, приезжавшие сюда по торговым делам, владели азербайджанским языком. Так, например, паша жителей родины Дахо — Казвина (города, расположенного ближе к Южному Азербайджану, бывшего некогда столицей Ирана и, благодаря своему процветанию, по сию пору гордый титул «Баба ал Джапатат» — «Врата рая») до сих пор иранцы шуточно пошмеваются: «Казвинцы говорят по-персидски с азербайджанским акцентом, а по-азербайджански — с персидским, и одинаково плохо на обоих языках» (33, 6—7).

Схожесть сюжетов целого ряда рассказов о похождении этого комического образа иранского фольклора с бытующими в татской народной прозе юмористическими и сатирическими сказками о Жингире Шомоиле позволяет предположить, что большинство из них возникло под влиянием образа Дахо и других персидских юмористических повелл этого периода (хотя во всех этих произведениях можно проследить более давние мотивы и сюжеты, которые роднят образ данного коми-

ческого персонажа татского фольклора с другими такими же персонажами в устном творчестве народов Востока, в том числе Дагестана: Молла Насреддин, Бахлул (Давандей Бахлул) — у татов, Али-Баба — у даргинцев, Касбуба — у лезгин, Акул-Али — у лакцев и др. Есть и ряд других моментов, утверждающих нас в этом мнении. Как и Дахо, Жингире Шомоил — лицо реальное. И тот и другой — почти современники Дахо. Согласно снытот и другой — младший современник, здравствовавших еще Шомоил — младший современник, здравствовавших еще Шомоилу дербентских стариков, в детстве и юности они знали и помнили своего чудачковатого земляка Жингире Шомоила, слышали о его похождении (22, 79—80). Жингире Шомоил и Дахо были городскими жителями. Дахо — житель Казвина, Жингире Шомоил — житель древнего Дербента. И социальные люди, но и не богатые. У Жингире Шомоила есть свой домик, небольшой виноградник и любимый осел, а у Дахо — своя земля, одиозная лошадь и осел, такой же «трогательный и мудрый, как осел Ходжи Насреддина» (33, 6—7). Оба они, будучи простаками, чудачками, комическими персонажами, вместе с тем обнаруживают почти в одних и тех же ситуациях острый ум, находчивость, являются поборниками правды и справедливости.

Однако затрагиваемые вопросы выходят за рамки проблемы, составляющей содержание и цели параграфа данного исследования, являясь темой отдельной самостоятельной работы. Тем не менее автор счел нужным вкратце остановиться на них, чтобы еще раз показать, что татский фольклор, истоки которого первоначально зародились на иранской почве, продолжал, благодаря культурным, торговым, межэтническим и другим связям, в той или иной степени испытывать на себе влияние устного творчества не только окружающих народов, но и иранцев. Это влияние еще раз свидетельствует о том, что на социальной и этнической карте нашего многонационального края «историю наблюдения при чудливое сочетание различных культур, красочная мозаика традиций и нравов, свойственных множеству наций, народностей, этнических групп» (41, 4).

Данная работа представляла бы несколько однообразных и пессимич, если бы и ней, хотя бы отчасти, не было повсюду ты большие влияния, которые, благодаря фольклорному наряду Давыдова, оказало на тот или иной устный творчество азербайджанцев. Из такой творческий процесс происходил в течение многих веков и обуславливал своим стилем исторически субъективный характер.

Азербайджан является самым близким соседом, с которым Дагестан всегда находился в тесных торговых, экономических и культурных связях. Причем на торговые отношения отличия достигли особенно большого развития во второй половине 18 в., когда в результате распада государств Нагайшанка возник ряд самостоятельных или полузависимых феодальных государств, с которыми торговля между азербайджанцами и горцами происходила в торговых-ремесленных центрах раннего и предгорного Дагестана. Наиболее крупным центром азербайджано-дагестанской торговли как и ранее был город Дербент. На оюки Дербента привозили ткани, плетенобумажные изделия, рис и другие товары, из Баку — смолу, нефть, соль, шафран, из Кулянского хозяйства — пшеницу, ячмень, лесоматериалы, армену, суфорукуты и т. д. (57, 374).

Из Дагестана в свою очередь горцы вывозили в Баку, Нуку, Кубу, Шен, Шану различные изделия ремесла, продукты сельского хозяйства и особенно скотоводства, зимой пользовались пастбищами Азербайджана. Немало дагестинцев отправлялось в Азербайджан на заработки (57, 374).

Еще до революции среди более примитивной части дачного населения было известно творчество классиков зарубежной литературы: Неккззи, Хэглэ, Фелдэ, Вулфэ и др., а среди простого народа, особенно в южной Дакотэ, широко распространены американские индейские песни.

[illegible]

Наибольшая часть татов проживала в течение многих веков в предгорных районах южного Дагестана, а также в селениях с Дербентом соседних, поздние и в самом Дербенте, т. е. в тех местах, где происходили наиболее частые контакты с соседней страной Да и в самой Азербайджанские села Салик, Куллар, Молла-Хаджигород и его окрестностях селений Салик, Куллар, Молла-Хаджигород, Рукель и др. В древние времена проживали азербайджанцы, которые никогда не порывали родственные и дружеские связи со своим народом, составляя его неотъемлемую часть, в то же время, находясь в трудовых отношениях с турками. В южном Дагестане большая часть татарского населения не только находилась в близком соседстве с азербайджанцами, но и жила в одних и тех же селениях с ними: Ларва-Рукеле, Велиджах, Бихлади и др., говоря о Дер-

на уст

Влияние культуры азербайджанского народа на южное творчество татов, особенно проживающих на юге Дагестана, получило такое широкое распространение, что его народные песни, в том числе ашугские, исполнялись на азербайджанском языке как свои. А в таких дастанских циклах передавали на татском языке, песни ватенальную часть передавали. Впрочем, то же самое, поны на азербайджанском. Фольклориста Королева Г. К., свидетельству известного армянскими, грузинскими и «отмечено при исполнении индийскими, грузинскими и курдскими ашугами и других дастанов, заимствованных у азербайджанцев» (64, 100).

Поэты и ашуги из среды татов в дореволюционный

период предпочитали складывать и исполнять стихи и песенки не на родном языке, а на азербайджанском. И в бытовой разговорной речи таты наряду со своими пословицами и поговорками довольно часто употребляли азербайджанские. Некоторые же их пословицы и поговорки сложены из азербайджанских и татских слов, как, например, «Мен сеничун муьредеки, сен меничун гьэгъ гьуймез» («Я за тебя умираю (душу отдаю), а ты мне пожку подставляешь»); «Еки гьэгъ вермези, еки кто взывает долг»; «Е леде басар шелени, е шеле ба-сар делени» («Или дядя одолет пошу, или пошу одо-лет дядю») и т. д. (115, 22—23).

Многие прибаутки, лирические отступления в татских сказках произносились сказителями по-азербайджански. Немало слов, а то и рифмованных выражений на азербайджанском языке встречаются и в татских ко-лыбельных песнях, а также плачах. В этом отношении весьма примечателен «Плач о Кирове».

Исполненный на татском языке, он имеет целые риф-мованные фразы и предложения на азербайджанском, которые органически входят в его текст и содержание. Плакальщица, зная, что Киров сражен пулей врага, произносит следующие слова по-азербайджански: «Гуьиле деги сонинен этегуь дуьлди гьонинен, согъ еринден гуьиле дегиш, суьл еринден тутун чихмиш...» Далее, оплакивая Кирова, как брата, она продолжает: «Гьэрдеш эжеб местедур, гуьл нинен пейвосдедур, гьэрдеш уьлен божилер, согъ суьмуьги хэсдедур» («Пу-ля попала неожиданно кровью лебя залила. Пуля попала с правой стороны, с левой стороны — рана задымилась... Как мил брат с цветком сравнимый. У сест-ры, у которой умер брат, все кости ноют» (подстр. пер.) (115, 22—23).

Наибольшее влияние оказала на татский фольклор в силу вышеприведенных объективных причин азербайд-жанская сказка, отразившая богатую историю, прек-расную природу, различные стороны многообразной жизни, неиссякаемую творческую фантазию народа, о-чем так ярко и убедительно сказано в предисловии к-ниги «Азербайджанские сказки» литературоведом Се-идовым Н. «Богатая прекрасная природа Азербайджа-на, его многовековая культура встают перед глазами читателя во всем своем величии при прочтении азерб-

байджанских сказок. В них рассказывается о дворцах и башнях, возвышающихся высоко над горами, непри-ступных крепостях, дивных садах с благоухающими цвет-никами, фонтанами, вокруг которых, не умолкая, поют соловьи; непроходимых лесах — убежищах оленей и сери, недостижимых скалах, величавых горах, на склоне которых раскинулись дуга, студёные родники. Мы по-падаем на улицы богатых городов и в просторные кара-ван-сарай, ремесленные мастерские, видим караваны, направляющиеся с ценными грузами в далекую Индию и Китай. Все это, действительно, напоминает древний и средневековый Азербайджан» (100, 6).

В азербайджанских сказках мы часто встречаем су-щества с теми же функциями и названиями, что и в татских: дэвов, джиннов, пери, кюпек гарй (идентичную образу Бабы Яги в русских сказках), а также деришиа, нередко выступающего в роли чародея-колдуна и лю-доеда.

Наибольшее влияние на татскую народную прозу оказали азербайджанские бытовые сказки, близкие по своему социальному содержанию, идейному направле-нию дагестанским бытовым сказкам. Как правило, по-ложительным героем и азербайджанских и татских ска-зок выступают чабан, пастух, пахарь, кечел, бедняк — представители социальных низов. Обладая природным представителем социальных низов, ловкостью, они всегда в уме, изобразительностью, добиваясь наказания зла, торжества добра и справед-ливости.

Многие татские бытовые сказки настолько иденти-чны по сюжету и содержанию азербайджанским, что на первый взгляд выглядят как их пересказ и, в свою очередь, не оставляют сомнения в факте заимсткова-ния их из обширного арсенала богатейшего азербайд-жанского фольклора. Однако известно и то, что ни одна сказка дословно не повторяет другую. Совершенно пра-ва Водерникова Н. М. утверждая: «...каждая сказка по- своему неповторима. Прозаический характер сказки не позволяет даже при самом блестящем памяти повторить ее дословно. При пересказе исполнитель вносит в текст изменения, выражающиеся в варьировании, трансфо-рмации мотивов, в введении дополнительных мотивиро-вок, отборе стилистических средств, создающих своеоб-разие сказки» (37, 26). Это тем более неизбежно, когда та или иная сказка «перекочевывает» из устного твор-

чества одного народа в устное творчество другого, к тому же если у них много общего в материальной и духовной культуре. Этот неоспоримый факт мы попытаемся проиллюстрировать на примере ряда сюжетов, бытующих в репертуаре татских бытовых сказок, заимствованных из азербайджанского фольклора.

Рассмотрим известную татскую сказку «Шах Аббас и башмачник» (79, 141—148) и азербайджанскую «Башмачник» (12, 131—141).

Как и большинство татских сказок, она начинается кратким вступлением, в котором сразу же обозначается социальное лицо героя: «Было или не было, жил-был башмачник», — и тут же говорится, что он каждый день на базаре чинил беднякам обувь и этим кормил семью.

Как и в каждой сказке, где человек труда, несмотря на свою нелегкую жизнь, оптимистичен, чужд уныния, башмачник «отличается веселым нравом, любит шутки и шедь душой». Заработанных за день денег хватает ему, чтобы купить на ужин для семьи мясо, сыр, хлеб и зелень. И каждый вечер до поздней ночи он за накрытым столом поет песни, играет на бубне, танцует со своими детьми.

После такой экспозиции сказочник вводит в сюжет другое действующее лицо — Шах Аббаса.

Шах Аббас имел обыкновение, переодевшись дервишем, бродить ночью по своей столице. В одно из таких ночных странствований по городу он очутился на его окраине, в квартале, где живут бедняки. Привлеченный светом в хижине башмачника, а также звуками бубна в столь позднее время, он постучал в дверь. Башмачник, приняв Шах Аббаса за странствующего дервиша, охотно пригласил его в дом, посадил за стол.

Башмачник рассказывает шаху, что чинит обувь беднякам на базаре и эта работа является источником существования его семьи. Шах Аббас крайне удивлен тем, что хозяин дома, будучи бедным, радуется и веселится.

На следующее утро Шах Аббас издает приказ, в котором говорится, что под страхом сурового наказания запрещается заниматься сапожным ремеслом.

В отличие от татской сказки, азербайджанская начинается с сообщения не о башмачнике, а о шахе, который неотлучно находится во дворце:

«Правствовал в одной стране шах. Был он большой домовосд и за всю жизнь ни разу не вышел из своего дворца. Но однажды он вычитал в какой-то книге, что и в прежние времена шахи часто передевались дервишами и ходили по своим владениям, городам и деревням, разговаривали на базарах и лавках с людьми, заходя в дома бедняков, узнавали, как живет народ».

И шах, облачившись в одежду дервиша, отправился бродить по городу. На его окраине он встретил башмачника за работой. «Тот был в очень хорошем настроении и когда чинил башмаки, то пел, то смеялся».

Из разговора с ним шах узнал, что дневного заработка хватает ему на покупку фунта мяса, риса, масла для приготовления его любимого блюда — плова. Вечером «дервиш» побывал у него в гостях и увидел, что «на самом деле на очаге стоит казан с пловом».

Как и в татской сказке, шах, вернувшись во дворец, отдает приказ не заниматься сапожным делом, и тот, кто посмеет ослушаться, будет казнен.

В обеих сказках встреча шаха с башмачником служит началом социально-психологического конфликта, определившего отношение властелина к бедняку. И хотя цель, которую они преследуют в этом конфликте, различна, сущность его остается неизменной. В том и в другом случае он является отражением социальной несправедливости: неограниченный произвол, деспотизм шаха, с одной стороны, бесправность, социальная незащищенность башмачника — с другой.

В татской сказке Шах Аббас решил лишить башмачника работы, а стаю быть единственным источником существования всей его семьи только для того, чтобы сыграть с ним шутку и одновременно посмотреть, как башмачник будет себя вести после шахского приказа, сможет ли сохранить свое прежнее жизнерадостное настроение, найти выход из созданной для него трудной ситуации. Шах в азербайджанской сказке делает это просто по злому умыслу, возмущенный тем, что простой башмачник держится независимо и весело, уверен в себе. А пронесенные им слова во время ужина: «Пока мои руки целы, я каждый день смогу заработать себе на плов», шах воспринимает как вызов: «Смотри-ка, простой башмачник, как хвастливо говорит со мной. Ну подожди, докажу я тебе, что руки будут целы, а казан останется пустым».

Таким образом, сказочник подводит слушателя к мысли о неизбежности схватки между башмачником и шахом, в то же время подчеркивая, что эта борьба не равная. Одна из борющихся сторон опирается на свою неограниченную власть и могущество, а другая — не имеет ничего, кроме собственных рук: ни прав, ни защиты от шахского произвола. Поэтому с первого же момента конфликта сочувствие слушателя целиком на стороне башмачника.

В татской сказке башмачник, не понимая, чем вызван такой поистине безрассудный приказ Шах Аббаса, очень огорчается, но не падает духом. Тут же находит для себя другую работу: взяв кувшины и веник, башмачник весь день поливает водой землю перед лавками, караван-сараями, подметает, убирает мусор. За это каждый дает ему сколько не жалко. До вечера у башмачника набирается столько монет, сколько хватает, чтобы купить немного мяса, сыра, зелени, хлеба на день для семьи.

В азербайджанской сказке башмачник, узнав о приказе шаха, взял топор, веревку и отправился в лес. Собрал вязанку дров, он принес ее на базар. На вырученные деньги купил все необходимое для плова.

Как в татской сказке, так и в азербайджанской, шах и на следующий вечер посещает башмачника. В татской сказке, застав ту же картину, шах наутро отдает приказ, запрещающий кому-либо заниматься уборкой улиц, а в азербайджанской — под страхом смертной казни заготавливать дрова и продавать их на базаре.

Узнав о новом приказе Шах Аббаса, башмачник в татском сюжете берет топор и веревку, отправляется в лес, а принесенные оттуда дрова продает на базаре. А из азербайджанской сказки, захватив сеть, он идет на море. «Наловил он рыбы, продал на базаре, и вечером в его доме опять варился плов».

При третьем посещении башмачника Шах Аббас в татской сказке и шах в азербайджанской, узнав каким образом бедняк на этот раз раздобыл деньги, решили лишить его возможности вообще заниматься каким бы то ни было ремеслом. «Клянись, я сделаю так, чтобы ты никаким ремеслом не мог промышлять. Посмотрим, на что ты тогда будешь варить свой плов» — злобно размышляет шах.

Анализируя оба сюжета, нетрудно убедиться в том,

что перед нами одна и та же сказка с точки зрения ее идейно-художественного содержания и замысла, действующих героев и разворачивающихся событий. При этом не вызывает сомнения то, что татский вариант является одним из сюжетов, перешедших в устное творчество татов из азербайджанского фольклора. Вместе с тем сравнение показывает, что татская сказка не повторяется дословно и не копирует азербайджанскую. В этом проявляется творческая индивидуальность коллективного рассказчика, который не просто художественно воспроизводит произведение другого народа, но и авторски его переосмысливает, пересоздает и переносит в свою аудиторию.

Итак, народный рассказчик, усложняя ситуацию, делает негласное единобразие между шахом и бедняком более напряженным, острым, драматичным, но в то же время не лишенным элементов комизма и юмора, усиливающегося при дальнейшем сюжетном развитии.

Шах Аббас зачисляет башмачника к себе на службу стражником. Велит дать ему форму и шапку с золотым клинком, а жалование обещает выдать только после месяца службы, прекрасно зная, что семья башмачника живет только на его повседневный доход.

Так же поступает шах в азербайджанской сказке. Вопреки воле башмачника он зачисляет его палачом, вручает шапку с дорогим клинком и велит слугам до самого вечера никуда его не выпускать. Это — последнее, что мог придумать повелитель с целью одержать верх над башмачником, поставить его в безвыходное положение. Однако ум и изобретательность бедняка помогают ему и на этот раз выйти из трудной ситуации, оставив своего державного антипода в дураках. В тот же день башмачник (в татской сказке) идет к ювелиру, продает ему за большие деньги золотой клинок, а вместо него вставляет деревянный, затем, накупив все необходимое, с веселым настроением отправляется домой.

Так же поступает башмачник в азербайджанской сказке. На какое-то время ему удается незаметно выбраться на улицу, и он тотчас же спешит к кузену, продает золотой клинок, заменяет прежний деревянным и просит кузнца купить все для плова и отнести к нему в дом.

Шах Аббас, опять посетив вечером башмачника,

крайне удивлен: откуда он мог раздобыть деньги на такой пир. А простодушный Башмачник, уверенный, что дервиш не станет разглашать его тайны, рассказывает ему о своей проделке.

В азербайджанской сказке шах сразу же понимает, что тут кроется «какая-то тайна». И на следующий день приказывает башмачнику отрубить голову юноше-путешественнику, который случайно заехал на своей лошади в шахский заповедник и вытоптал траву. Башмачник принимается уговаривать шаха не казнить юношу за такой пустяк, жалая его и одновременно боясь за себя — ведь если он вытщит шашку из юножен, его обвинят в расклевывании.

В татской сказке Шах Аббас, зная, что у башмачника в ножнах деревянный клинок, велит ему отрубить голову крестьянину за то, что тот целый год пользовался водой из царского канала для полива своего огорода, но не внес за это налог в царскую казну. Все уговоры башмачника не проливать невинную кровь тщетны.

Но хитрость и находчивость, которые проявляет простой башмачник, приводят Шах Аббаса в изумление и даже вызывают у него невольное уважение и симпатию к герою.

«Положив руку на рукоятку меча и задржав глаза к небу, башмачник воскликнул:

— О боже, творца вселенной! Если этот бедняк ангелов, дай мне такую силу, чтобы я одним взмахом своего золотого клинка отрубил ему голову. Если же он невиновен, то пусть мой золотой клинок превратится в деревянный».

Таким образом, развеселившийся Шах Аббас вынужден признать победу башмачника в этом единоборстве и велит помиловать осужденного. А башмачника награждает ста туманами из казны и разрешает вновь заниматься своим ремеслом.

Аналогичную сцену мы наблюдаем и в азербайджанской сказке. Когда суверенный шах видит, что стальной клинок действительно «превратился» в деревянный, боясь нарушить «божью волю», он отпускает на свободу юного путешественника, а башмачника оставляет служить во дворце.

Ожидаемая трагедия и наказание для башмачника оборачиваются неожиданным поражением шаха.

Однако, в отличие от татской сказки, азербайджан-

ская не заканчивается на этом. Ее продолжение предусмотрено необходимостью сурово наказать «несправедливого, жестокого и злого правителя», поставить на его место другого царя. Иначе это противоречило бы сказочной традиции о наказании зла и торжестве справедливости, свержении тирана и воцарении вместо него мудрого и доброго властелина.

Юноша, которого хотел казнить шах, оказался сыном могущественного царя. Вскоре он возвращается во главе большого войска и наносит сокрушительное поражение шаху-злодею. Правителя он отправляет в темницу, а его корону возлагает на голову везиря, который отличался мудростью и сочувствием к простому народу. Башмачника же в благодарность за спасение назначает главным везирем нового шаха.

Даже если пытаться сравнивать приведенные сказки с позиций различия и противопоставления их друг другу, можно с трудом обнаружить лишь некоторую разницу в повороте событий, обрисовке героев, манере изложения этих двух народных произведений. В своих основных принципах повествования и татская и азербайджанская сказки представляют один и тот же замысел, единую позицию рассказчика, однозначную оценку происходящего. Между тем большая степень сходства сказок не лишает их собственного лица и индивидуальности, а сравнение показывает, что татская сказка не повторяет дословно и не копирует азербайджанскую. Взять, к примеру, хотя бы антиподов главного героя в двух произведениях. Несмотря на положение неограниченных властителей, они резко отличаются друг от друга по своим личным качествам и характеру. Шах в азербайджанской сказке — правитель деспотичный и жестокий, далекий от народа и ненавидимый им. Поэтому по законам сказочной традиции он несет заслуженное наказание. В татской сказке Шах Аббас, хотя и не изображается царем, усердно печется о благе своих подданных, в соответствии с образом мудрого и справедливого правителя, он и не является ни самодуром, ни жестоким деспотом, более того, ему не чужды некоторые положительные человеческие качества. Он может быть добрым, великодушным, щедрым. Ценит в человеке ум, находчивость, изобретательность и даже «ходит в народ». Все это не может не импонировать простому человеку. Поэтому по воле кол-

лективного автора Шах Аббас остается на своем троне. Вероятно, в данной сказке Шах Аббас воплощает себе идеализированное народное представление о муже-правителе или давно забытое воспоминание о муже-избраннике родового общества.

Сюжет этой сказки был настолько популярен в татарской среде, что еще в тридцатые годы известен в татарском театре и драматург Миши Бахшиев написал его в стихах, положив в ее основу это народное произведение. Только башичанин в ней был заменен проломом⁴⁰. Пьеса так и называлась «Шах Аббас и амбал» (28, 117—169).

Все действия в этой комедии разворачиваются также, как и в двух представленных нами сказках. Видно, автор пьесы был знаком и с азербайджанским вариантом. К такому выводу можно прийти, сравнивая друг с другом все три произведения. Образ Шах Аббаса в пьесе дается резко отрицательным, что сближает его с шахом-деспотом в азербайджанской сказке. Многие годы эта комедия с успехом шла на сцене татарского народного театра.

Следует отметить, что данная пьеса — не единственная, написанная татарскими драматургами на сюжет татарской народной сказки, заимствованной из азербайджанского фольклора. До последнего времени на сцене татарского народного театра с большим успехом шла пьеса «Пери-ханум», написанная в тридцатые годы татарским поэтом Борисом Гавриловым. Эта пьеса раскрывает содержание уже другой татарской сказки «Алихан и Пери-ханум» — 883А (81), — имеющей азербайджанскую аналогию «Сказка о Пери» — 883А (12, 117—123).

Исследователь адыгского фольклора Тхакомова Ж. Г. в работе «Адыгская бытовая сказка (сюжетный состав в сравнительном освещении)» совершенно верно отмечает, что «сказка передается особенно легко: законы сказочной поэтики у разных народов в принципе одинаковы, поэтому и пришедшие сюжеты легко «одомашниваются». В подтверждение ученый приводит слова Беттиса от татарина сказку, пересказывает ее совершенно по-русски, так что из его уст она выходит запечатленной русскими понятиями, русским взглядом на вещи и русскими выражениями» (125, 128).

Говоря о «роли иноэтнического окружения в формировании

сюжетного репертуара адыгских бытовых сказок», этот же исследователь указывает на наличие в адыгском фольклоре сюжетов бытовых сказок «разных народов, включая главным образом соседних северокавказских, а также восточных и русских».

В свете вышеприведенных примеров еще более естественным и закономерным является наличие сюжетов азербайджанских сказок в устном творчестве татар, живущих в течение многих веков рядом с азербайджанцами.

В сюжетном репертуаре татарских бытовых сказок, как отмечалось, произведение «Алихан и Пери-ханум» пользуется широкой популярностью. Аналогичный сюжет «Сказка о Пери» бытует и в азербайджанском фольклоре. Надо сказать, что идентичны не только сюжет, идейно-тематическое содержание этих двух сказок, но и основные персонажи, мотивы, побуждения, движущие поступками героев, социальное положение каждого из них. Даже беглый взгляд на эти произведения утверждает в мысли, что это — одна и та же народная сказка, пришедшая в татарский фольклор из богатого репертуара азербайджанских бытовых сказок.

Глубоко драматическая история невинно оклеветанной героини этой сказки и ее страдания вызывают глубокое сочувствие у слушателя к Пери и ненависть к тем, кто повинен в них. Поэтому тем острее, с чувством удовлетворения и облегчения воспринимаются в финале торжество героини над своими врагами, разоблачение и суровое наказание их.

Глубоко драматический характер истории героини, ее нравственная чистота, готовность выдержать всевозможные испытания, пойти на любые жертвы во имя сохранения своей чести и супружеской верности, а также посрамление и заслуженное наказание ее преследователей не могли не заинтересовать, не взволновать и татар. Поэтому не раз, как надо полагать, услышавшая ими от азербайджанских сказителей история не только прочно осела в их фольклорном репертуаре, но и стала одной из любимых в народе. Несмотря на идентичность этих двух произведений, татарская сказка опять-таки не повторяет дословно и не копирует азербайджанскую.

Как известно, в сказочном фонде различных народов много сходных, параллельных и заимствованных сюжетов о невинно оклеветанной девушке. Такой сю-

жет имеется и в фольклоре народов Кавказа. Так, например, сюжет, аналогичный азербайджанской сказке, бытует в грузинском фольклоре — «Ошпаренный поп» — 883А (45, 185—194), — а в Дагестане он по сути дела стал общедагестанским.

Как в татской, так и в азербайджанской сказках виновниками страданий героини являются не люди из народа, а представители господствующих классов в феодальном обществе — мулла и везир. Первый по долгу своего положения священнослужителя обязан показывать на страже закона и добродетели, а другой — стоить на страже закона и справедливости. Но в народных произведениях оба выведены коварными, вероломными, способными на любую ложь, клевету и жестокость ради достижения своих преступных намерений.

В обеих сказках героиня является дочерью богатого купца. Но в татской купец владеет, помимо сокровищ, табунами верблюдов и отарами овец.

В азербайджанской сказке не говорится, в какой стране жил купец. Ее зачин носит условный характер: «Там, где никогда никто не бывал, жил богатый купец с сыном Зильфукаром и дочерью Пери».

В татской — география сказки сосредоточена в конкретном Карабахском ханстве: «Жил-был в стране Карабаха богатый купец».

В сказке «Алихан и Пери-ханум» купец отправляется не в обычное путешествие по торговым делам, а совершает паломничество в Мекку. Едет он не один, а со своим сыном Мусой и женой Салминаз. Дочку оставляет на попечение своего друга, влиятельного мурзу, обучавшего его детей.

Так же поступает купец в азербайджанской сказке. Отправляясь «вместе с караванами в далекие страны, чтобы продать свои товары и выгодно купить иноземные», он берет с собой сына, а дочь оставляет на попечение доверенного человека — семьи — муллы, учителя своих детей.

В сказках мулла пренебрегает оказанным ему доверием и в отсутствие купца всячески старается совратить девушку.

В татской сказке Пери-ханум в ответ на приставания своего назойливого поклонника изо всех сил ударяет его чугунным афтафом по голове, а в азербайджанской — ошпаривает голого муллу кипятком и бросает под забор.

Опасаясь гнева купца (если он узнает о его вероломстве), а также желая отомстить Пери, мулла решает оклеветать девушку в глазах отца.

И в той и в другой сказках девушка является основным действующим лицом не только в качестве героини народного произведения, но играет главную роль в решении извечных нравственных проблем добра и зла, правды и лжи, справедливости и несправедливости с позиций народного мировосприятия, толкования и оценки. Романтическим налетом окрашен в целом реалистический образ Пери как и повествование самих сказок, что в значительной степени придает оттенок своеобразия в изображении идейного и художественного содержания произведений.

Мулла знал, что если гордый купец поверит его клевете, невинной девушке грозит жестокая расправа. И не ошибся.

«Загорелись гневом глаза у отца и, обратившись к сыну, он сказал:

— Сын, отправляйся немедленно домой и убей негодную сестру, чтобы глаза мои ее не видели» (азерб. сказка).

Так же поступает отец Пери-ханум в татской сказке. Он приказывает сыну:

— Спешь домой, отведи свою сестру в лес и там прикончи ее.

Брат отводит Пери-ханум в лес, но не убивает. Ранив девушку в плечо, он смачивает ее чадру кровью и приносит домой, чтобы показать отцу, что выполнил его приказ.

В азербайджанской сказке брат пожалел сестру, которая молила о пощаде, уверяя, что невиновна, «убил зайца, смочил кровью одежду девушки, поехал домой, а сестру оставил в лесу».

Вслед за этим народный повествователь вводит еще одного героя, который играет большую роль в судьбе девушки. В татской сказке — это сын карабахского хана — Алихан, в азербайджанской — сын индийского царя.

Алихан вместе со своим другом, приехав на охоту в лес, случайно набрел на еле живую раненую девушку необыкновенной красоты, лежавшую под развесистым деревом. Он доставил ее в ближайшее селение, с помощью опытного лекаря вылечил, а затем отвез к себе во дворец и, получив согласие родителей, женился на Пери.

В азербайджанской сказке охотившийся в лесу сын индийского падишаха застаёт Пери, спрятавшуюся в ней.

Как мы видим, преобразование нежелательной действительности в сказочном потоке событий достигается с помощью реального труда в лице карабахского хана и сына индийского царя. Образы спасителей Пери не отрывают героиню от жизни такой, какою она есть, а лишь на время переносят в новую реальность, потому что охватывают социальные и нравственные аспекты жизни, а делают это с учетом конкретных людей, игнорируя реальные отношения в реальном мире. Лишило бы народное произведение «бытовой» достоверности и художественной привлекательности.

Поэтому сказочник не завершает на этом свое повествование о Пери-ханум, готовя для девушки новые испытания и беды, чтобы еще раз показать коварство, вероломство людей, близко стоящих к власти, под внешним благообразием скрывающих свою моральную низость и подлость. Такими именно изображаются везир карабахского хана в татской сказке и везир индийского падишаха — в азербайджанской.

В сказке «Алихан и Пери-ханум» муж Пери вскоре наследует отцовский престол, а своего друга делает ханским везиром. Проходит несколько лет. Пери, соскучившись по своим родителям, с согласия мужа, решает навестить их. По поручению Алихана ее и маленьких сыновей сопровождает везир. Ночью на привале везир пристаёт к жене своего повелителя. Однако ей удается обмануть везира и убежать. В отместку везир убивает мальчиков Пери, а по возвращении во дворец заявляет хану, что она оказалась ведьмой: как только они въехали в лес, Пери издала пронзительный крик, на который появились какие-то хвостатые человекоподобные существа и унесли ее и детей.

Такое же вероломство и жестокость проявляет везир индийского падишаха при сопровождении его жены и двух маленьких мальчиков. А свое возвращение без них объясняет нападением разбойников, которые якобы убили детей и увели Пери.

В отличие от представителей привилегированного слоя феодального общества в лице везира и мурлы, в

сказке с большой симпатией дан образ простого человека из народа — чабана.

Итак, в татской сказке Пери-ханум, бродя по лесу, прибегает к горюху, где живут ее родители. По дороге она сталкивается с чабаном своего отца, пасущим овец. Пери не только рассказывает ему о всех своих злоключениях, и чабан проникается глубоким сочувствием к женщине и готовностью ей помочь. Он велит ей одеться в мужскую чабанскую одежду и приходит в дом своего хозяина, устроив домашним слугой.

В азербайджанской сказке Пери, убежав от везира-злодея, встречает молодого чабана, пасущего овец. Она обращается к нему с просьбой:

— Добрый чабан, дай мне твою платку, а я останусь стеречь стаю! Ты же пойди к своей матери в сказки ей, чтобы она знала меня к себе: я хочу выйти за тебя замуж.

Так, поневоле обманув чабана, Пери в его одежде приходит в родной дом и занимается поваром.

Все эпизоды в сказках органически связаны друг с другом, обуславливают друг друга, придают сюжетному развитию логическую последовательность и психологическую достоверность, вместе с тем создают атмосферу напряженного интереса к судьбе героини.

«Изнемогая тоской по любимой жене» Алихан в татской сказке (сын индийского падишаха в азербайджанской), обличившись в одежды деревни, вновь с собой везира, приходит в город, где проживает отец Пери. Он просится в гости в дом одного купца, которым оказывается как раз отец нашей героини. Его принимают радушно. По случаю прихода гостей из дальних мест купец приглашает мурлу, с которым все эти годы продолжает дружить. В тот вечер в доме купца случайно оказался гостем и чабан.

Пери, переодетая в мужскую одежду, сразу узнала в деревне своего любимого мужа, а в его спутнике — ненавистного везира. Узнала она мурлу и чабана.

Во время обеда по просьбе хозяина дома деревни рассказывает много интересного о своих странствованиях. После деревни юноша-слуга просит хозяина дома разрешить ему рассказать гостям одну интересную сказку. И «слуга» таким образом поведал им свою историю от начала и до конца. Купец узнал о вероломстве своего друга мурлы, а Алихан (в татской сказке) и индийский царевич (в азербайджанской) о коварстве и жест-

током преступления везири. Кончив свой рассказ, сауга сиял с головы палачу, и все узнали в нем Пери-ханум (Пери). По приказу Алихана (сына индийского падишаха) мулла и везир в сказках были преданы лютой смерти, а чабан щедро вознагражден.

Главная мысль этой сказки звучит в заключении и словах сына индийского падишаха:

— Правда всегда восторжествует, а подлость откроется.

Этим не ограничивается идейно-художественное содержание столь занимательного, безупречного по своему построению и манере изложения народного произведения.

В сказке определилось гуманистическое, истинно народное отношение к женщине, являющейся олицетворением красоты, высокой нравственности и верности.

Произведение «Алихан и Пери-ханум», по-видимому, появилось в татском фольклоре во второй половине 17 века, когда на территории Азербайджана образовалось около пятнадцати независимых и полудависимых ханств, среди которых наиболее крупными, по словам историков, были Карабахское, Шекинское и Кубинское. Это был период, когда торговые-экономические связи этих ханств с Дагестаном, особенно с теми районами, где проживало большинство татского населения, достигли наибольшего развития. Это обстоятельство, надо полагать, и подсказало коллективному рассказчику (в татском сюжете) не какое-то условное, а конкретное место действия — Карабахское ханство.

Поскольку данный сюжет заимствован из азербайджанского фольклора, вполне естественно и закономерно предположить, что он появился там раньше, прежде чем с ним познакомились таты (на наш взгляд, примерно за два столетия до этого).

Как известно, в этот период торговые связи азербайджанских городов, в которых было высоко развито ремесленное, шелкоткацкое и другие производства, получили особенное оживление не только с соседними закавказскими странами, но и с Ираном, Турцией и Индией. То, что одним из главных персонажей азербайджанской сказки, притом положительным, выведен сын индийского падишаха, муж Пери, является отражением этих торгово-экономических и культурных связей позднесредневекового Азербайджана с великой и проц-

ветающей тогда страной Индией, в которой правила мусульманская династия великих Моголов.

Еще одним сказочным сюжетом, перешедшим в репертуар татских бытовых сказок из азербайджанского фольклора, является: «Бедный юноша» — 875-отмечено 725 (115, 152 — 162), идентичный по сюжету азербайджанской сказке «Ученик портного» — 875-отмечено 725 (10, 266 — 271).

Сопоставительный анализ этих двух произведений позволяет с уверенностью утверждать, что и эта татская сказка заимствована из азербайджанского фольклора. В предыдущей главе мы уже упоминали о ней, но затрагивали совершенно иные вопросы в ее сюжете.

По своему идейно-художественному содержанию «Бедный юноша» носит социальный характер. Герою сказки — бедному ученику портного противопоставлены его хозяин, царь и придворный мулла, в неравной борьбе с которыми он в конце концов одерживает верх.

И эта сказка, как и два уже рассмотренных нами татских сюжета, не является просто пересказом азербайджанской сказки. В ней присутствуют целые эпизоды и разные детали, которых нет в азербайджанской, и наоборот.

Итак, главный персонаж — бедный юноша, ученик придворного шахского портного. В азербайджанской сказке сразу же четко обозначивается социальное положение героя: «Когда-то жил портной и был у него ученик». А в татском варианте зачин, передающий то же содержание, излагается несколько иначе, приближаясь к обстановке дореволюционной действительности. В Дербенте в первые годы советской власти в самом его центре существовал «Фэхле базари» («Рабочий рынок»), где обычно проходили найм батраков на виноградные плантации и рыбные промыслы. Он занимал настолько видное место в социальной и общественной жизни города, что нашел некоторое отражение в произведениях татского фольклора и литературы.

Татская сказка начинается с сообщения о том, что бедный юноша «пошел на Фэхле базари, но не нашлось никого, кто бы взял его на работу. Тогда он пришел к портному и нанялся у него учеником. Портной шил одежду для дома Шах Аббаса».

В азербайджанской сказке портной тоже шьет одежду для шаха.

В татской сказке вслед за коротким сообщением о герое, его социальном положении рассказывается о конфликте, возникшем между ним и его хозяином, обусловленном их различным социальным положением. Хозяин и учеником, разбудил его в неподходящее время, чтобы тот принял за срочный заказ. При этом ему дозволено все: «Подумаешь, он всего-навсего слуга мне».

В момент, когда хозяин будил своего работника, ему снился чудесный сон: схватив Луну и Солнце, он посадил их себе на колени и играл с ними.

Недовольный поступком хозяина, ученик упрекает его в том, что тот разбудил его в неподходящее время, к тому же помешал досмотреть чудесный сон. Тогда хозяин требует тотчас же рассказать сон, но, получив отказ, ведет его на суд к самому Шах Аббасу.

Иначе показано отношение портного к своему ученику в азербайджанском сюжете. Оно мирное, доброжелательное, патриархальное.

Портной и его ученик ночью шьют одежду шаху. На какое-то время ученик от усталости засыпает. Портной будит его (если они к утру не закончат работу, то шах разгневется). Ученик расстроен — ему снился удивительный сон, но рассказать его ни за что не соглашается — иначе сон не сбывается.

В татской сказке Шах Аббас показан не только несправедливым судьей по отношению к своему ученику, но и выразителем мировоззрения господствующего класса. Со словами: «Какой же ты слуга, если позволяешь себе слушаться своего господина?» — Шах Аббас велит заточить ученика в темницу.

В темнице оказывается и ученик портного из азербайджанской сказки.

Как мы видим, происходит постепенное нарастание действия, а вместе с ним усиление драматического накала. На каждом этапе развития сюжета сталкиваются два представителя социальных групп — бедняк и его противник, который в конечном итоге будет победен, так как в сказке неизменно одерживает победу тот, кто был угнетен в жизни. Герои, как правило, характеризуются одним главным признаком: ученик изображается честным, отважным и гордым. Но

эти качества оказываются недостаточными, чтобы преодолеть новые препятствия, встающие на его пути. Он непременно погиб бы, если ему на помощь не пришла бы любящая его царевна, которая преисполнена юношью умом, обладает даром предвидения и способностью разгадывать самые трудные загадки.

Мы уже встречались с образом мудрой девушки в татских сказках. В большей степени он характерен для сказок о загадывании и мудрых ответах, в которых ведущая роль в испытании загадками и решении трудных задач принадлежит женщине. В народных произведениях, где умная девушка выходит замуж за правителя, ее социальное положение не играет существенной роли в судьбе героев, а на первый план выступают лишь ум и мудрость, с помощью которых она добивается счастья. В сказках, где юноша, в отличие от девушки, не знатен и не богат, серьезным препятствием на их пути становится социальное неравенство, которое также преодолевается при помощи хитроумных решений девушки. И на этот раз женщина занимает в татской сказке самое достойное место.

Итак, в сказках ученик портного, оказавшись в темнице, делает подкоп под стеной, выходящей во двор дочери шаха. Происходит встреча юноши-бедняка с царевной, переходящая во взаимную любовь. Каждую ночь он проводит в покоях царевны, а под утро возвращается в свою темницу. И это длится до тех пор, пока падишах Чиме-Чин (шах соседней страны в азербайджанском сюжете) не требует от шаха, заключившего ученика портного в темницу, разгадать его загадку, иначе грозит пойти войной.

В сказках шах за ответом обращается к дочери, «которая славится умом и может разгадывать самые трудные загадки». Однако царевна советует отцу обратиться к заключенным в темницу. В азербайджанской сказке она объясняет это тем, что только им под силу решить такую загадку, так как они ничем не заняты и предаются только своим размышлениям. А в татской сказке царевна говорит, что лишилась дара предвидения (как видим, сказочник использует для достижения героями своей цели элементы загадки и одурачивания).

Загадки, которые в сказках приходится решать ученику портного, разные и по содержанию и по количеству: в татской — две, в азербайджанской — три.

Обманутый царь-отец вынужден вызвать из темницы ученика портного и предложить ему разгадать загадку. Но юноша в случае удачи (как учила его царевна) требует согласия на брак с его дочерью. Шах вынужден отгадывать загадку, ответ которой подсказала ему царевна.

Несмотря на то, что грань между фантастичностью сказки и реальным миром не всегда прочна и сказочная идиллия порою сильнее «жизненного сюжета», утверждения торжествующих героев неизменно проходят через обличение зла, несправедливости, социального неравенства с привлечением предельно реалистических образов, деталей конкретности, обыденности действий.

Кроме уже известных нам персонажей в татской сказке присутствует еще один, которого нет в азербайджанском сюжете. Это—придворный мулла. Он категорически против брака царевны с учеником портного: «Выдать дочь за какого-то бедняка недостойно шаха, оскорбительно для его чести и рода». При этом мулла движет не только классовая неприязнь к бедняку, но и личный мотив—желание женить своего сына на царевне и породниться с шахом. Мулла обещает уговорить царевну отарить ее сердце от ученика портного, если царь выдаст дочь за его сына.

Таким образом, в лице хитрого, красноречивого и изворотливого муллы у юноши появляется новое препятствие к достижению своей цели—женитьбе на царевне-красавице. Однако эта попытка—мулла оканчивается его смертью от «несчастного случая», устроенного учеником портного с согласия царевны.

Наличие персонажа муллы и связанных с ним эпизодов в татской сказке усиливают ее социальную направленность. Отрицательное отношение сказочника проявляется не только к несправедливому шаху-деспоту, но и к его духовному наставнику.

Эпизод, достигающий наибольшего эмоционального воздействия на слушателя, помещается перед развязкой действия.

Почти одинаковы эпизоды в татской и азербайджанской сказках. В них говорится, что сон, который видел ученик портного, сбывался. В татской сказке Луна и Солнце, с которыми он играл, посадив к себе на колени, являются его маленькими детьми—сыном и до-

черью, которых родила ему царевна. Согласно татскому поверью, Луна и Солнце—брат и сестра, которые призваны освещать землю день и ночь. Обязанность освещать землю ночью добровольно взял на себя брат (Луна), а днем—поручил сестре-Солнцу.

В эпизоде азербайджанской сказки говорится, что ученик портного видел во сне две звезды. На правом и левом колени у него сидели по яезде. Звезды—это два его маленьких сына, а рука, которая во сне опустилась на голову портного, означает руку шаха, благословившего его.

Итак, народная сказка восстанавливает справедливость: бедный юноша одерживает победу и достигает счастья.

Можно было бы привести из татского сказочного фонда целый ряд других произведений, сюжеты которых заимствованы из азербайджанского фольклора и которые в процессе бытования в татской среде претерпели определенные изменения, подверглись творческой переработке и переосмыслению не только в деталях, но и в существенных эпизодах. И это естественно.

Однако, как нам представляется, уже приведенный материал и его анализ достаточно полно показали характерологические аспекты этого интересного фольклорного явления, и потому мы, в целях избежания повторов, ограничимся приведенными сюжетами.

Невозможно составить объективного представления о татском фольклоре, об историческом пути его развития, становлении, не учитывая процессов взаимодействия и влияния на него азербайджанской культуры, многогранной, неповторимой художественно и эстетически более зрелой. Будучи самым близким соседом Дагестана, Азербайджан в течение многих веков успешно осуществлял с ним не только торгово-экономические, но и культурные связи. Особенно оживленно они протекали в тех селениях, где большей частью проживали таты. Это в значительной степени накладывало отпечаток на социальный и духовный облик татского народа. Кроме того, азербайджанский язык служил языком межнационального общения во всем южном Дагестане, что в свою очередь сыграло большую роль в процессе культурного взаимодействия народов, распространении и закреплении произведений художественного творчества в сознании людей.

Процесс творческого заимствования наиболее пло-

дотворно происходил в Дербенте, являвшемся одним из крупных торгово-промышленных и портовых городов, где обмен культурными ценностями осуществлялся еще более успешно, нежели заморскими товарами.

Таким образом, татский сказочный фольклор, будучи в своей основе частью дагестанского фольклора, безусловно, в значительной степени обязан своим формированием, развитием богатейшему устно-поэтическому творчеству азербайджанского народа.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исторически сложилось так, что в устном творчестве татов бытовая сказка представлена наибольшим количеством сюжетов по сравнению с волшебной и сказкой о животных. Такой перевес, по-видимому, возник не только по той причине, что бытовая сказка прочно связана со всеми процессами жизни, но и потому, что в рамках татской фольклорной традиции этот вид сказки стал своеобразной системой мировосприятия, а не просто увлекательным повествованием.

Татская бытовая сказка предстает перед нами и как произведение достоверное, т. е. непосредственно рисующее картины жизни народа, и как художественное отражение его быта, нравов, занятий, верований, чаяний, географии, всей многовековой истории.

Хотя границы между жизнью и максимально приближенной к ней бытовой сказкой определяются вымыслом, сознательной выдумкой, порою отсутствием конкретности, утратой реальности, сказочная интерпретация действительности целиком пронизана практической житейской мудростью, которая в свою очередь, вырабатывается в процессе жизненных и творческих поисков на протяжении всего исторического пути народа.

Фонд татской сказки хранит немало количество новеллистических, юмористических, авантюрных увлекательных историй, имеющих художественные параллели с образами других дагестанских народов, стержень которых составляет жизненная основа.

Общими являются не только темы, мотивы, сюжеты бытовых сказок, но и сами герои. Положительными как правило, выступают: крестьянин-пахарь, пастух, чабан, бедняк, Кечел (плешивый), находящиеся на самой низкой ступени социальной лестницы, борющиеся за свое существование и человеческое достоинство; а отри-

пателыми: падишах, хан, бек, богач и отдельные представители духовенства. Каждый из персонажей татской бытовой сказки непременно является носителем и выразителем интересов и взглядов определенной социальной группы, среды и класса.

Однако наличие сходных сюжетов и героев вовсе не означает, что татская бытовая сказка сформировалась не только на основе заимствований и не имеет творческой и художественной индивидуальности. Ее оригинальность и своеобразие, как уже отмечалось ранее, проявились не только в самобытности татского устного творчества, но и в своеобразном синтезе иранской, азербайджанской и дагестанской культур. Правда, духовная культура Ирана и Азербайджана оказала известное влияние и на фольклор других народов Дагестана. Но в силу исторических условий, связанных с прошлым татов, они больше всех подверглись ее влиянию.

К сожалению, как и другие татские сказки, бытовая сказка собрана еще недостаточно. Однако уже имеющиеся образцы говорят о том, что именно в ее сюжетах и образах в большей степени обнаруживаются народные истоки, народные традиции, народный характер.

В этом смысле татская бытовая сказка представляет собой неотъемлемую часть народной культуры татов, поскольку ее темы, сюжеты, персонажи, традиции повествования и т. д. имеют тесную связь не только с народной психологией, мировоззренческими понятиями и представлениями, сохранившимися обычаями, обрядами, ритуалами, но и выражаются в художественной форме в литературе, искусстве, драматургии, музыке.

В центре внимания татской бытовой сказки находится человек, его внутренний мир, его природа и характер, его взаимосвязь с окружающей средой и естественное стремление к свободе от социального и духовного гнета, его борьба за счастье, справедливость, за нормальные человеческие отношения.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Марага — селение, где жили табасаряны и таты. В обширных камышовых зарослях, расположенных в нескольких километрах от селения, водились дикие кабаны. Свиные у татов считались скверным и запретным животным.
2. По обычаю татов, если невеста в день свадьбы не могла доказать свою невинность, то ее одевали в черное мужское платье, садили на шпала лицом к хвосту и под глумливые звуки «обратного марша» с позором отправляли в дом ее родителей. Нередко такую девушку отец или брат убивали на пороге своего дома; «смывая» ее кровью позор, навлеченный на их честь.
3. Записал Авшалумов Х. Д. от Рахмона Илизинова в сел. Нюгди в 1938 году.
4. А с и л — род, порода, наследственность (татск.).
5. В е к и л — представитель, уполномоченный паха.
6. К а д и й — духовное лицо, облеченное властью.
7. Шах Аббас (1567—1628) — шах Ирана из династии Сефевидов. Популярный персонаж иранских сказок и сказок народов Кавказа и Средней Азии.
8. Ч и м е - Ч и н — сказочный царь Китая в татских, а также иранских, азербайджанских, турецких и таджикских сказках.
9. Ч о х о — верхняя мужская одежда, черкеска.
10. Записала Авшалумова Н. Х. от Тамары Юнаевой в г. Дербенте в 1988 г.
11. Ш а м х а л — титул лакских и кумыкских феодальных владетелей.

12. Нукер — телохранитель, ханский слуга, воин, стражник.

13. Джини — дух, обычно злой, распространенный персонаж фольклора стран Востока.

14. Анисимов Х. И. писал: «Я в молодости много слышал о Жингире Шомоиле. Был ли он тронутым или притворился таковым, никто в точности не мог сказать. Но некоторые его поступки с точки зрения нормального человека действительно кажутся ненормальными. Так, например, знавшие его старики рассказывали, что он клаясь не своим отцом, братом или сыном, а своим ослом: «Э жул хэрме». Когда его осел сдох, говорят, справил по нему поминки, как по покойному, и, горько рыдая по поводу смерти осла, говорил: «Клянусь богом, от родного отца я не видел столько добра, сколько я видел от моего осла».

Но в то же время то, что рассказывают о нем, свидетельствует о находчивости Жингире Шомоила, дерзости, неприязни к богачам и духовенству, служителям культа» (22, 79—80).

15. Хомот — прозвище наивного, придурковатого человека.

16. У татов, как и у других восточных народов, мужчины не ходили к роднику или колодезю за водой. Это считалось предосудительным для мужчин и женщин из их семьи. Но в случае крайней необходимости не возбранялось, если юноша или взрослый мужчина привозил воду домой на осле или телеге.

17. Аба — длиннополая мужская одежда (халат).

18. Это пожелание страшной непоправимой беды — смерти или убийства кого-нибудь из членов семьи, близких отца того человека, к которому обращены эти слова.

19. Записал Анисимов Х. И. от Исая Анисимова в г. Дербенте в 1957 г.

20. Раби — служитель культа у татов.

21. Нюгдинец — житель сел. Нюгди.

22. Лоти — плут, обманщик.

23. Такие черты присущи герою не только в данной сказке, а образу в целом. Алиева Ф. Г., например, дает ему следующую характеристику: «Куза (безбородый) — образ ловкого хитреца, распространенный в тюркских сказках, а также у горцев Дагестана. У

128

многих народов и, в частности, у народов Востока, существует поверье, что волосы являются обиталищем добрых духов; вера в магическую силу волос была повсеместной и вошла у разных народов независимо друг от друга...» (15, 69).

В татском фольклоре образ безбородого Кузы закрепился как отрицательный. Пренебрежительное отношение к нему выражается и в одной из татских поговорок: «Эз себэкымунде э кузе вохурденжон, э меймун вохурден хубтен» («Чем с утра повстречать Кузу, лучше встретиться с обезьяной»).

24. Ошлут — различные виды зерна для приготовления каши, плова (тюрк.).

25. Кенду — глиняный ящик для хранения муки.

26. Гобой — казначей молитвенного дома. Это место обычно занимал человек, отличавшийся благочестием и доверием прихожан, а также соблюдавший все правила и законы религии.

27. Бошорон — возмездие.

28. По всей вероятности, данная сказка возникла среди дербентских татов в первой половине 19 века — в период бурного развития в дербентском уезде мареневодства. В те времена многие жители Дербента занимались выращиванием этой ценнейшей культуры, составлявшей важнейший источник доходов населения и пользовавшейся огромным спросом на всероссийском рынке. Каждый год местные купцы большими партиями вывозили марену в Нижний Новгород, который здесь называли «Макарь», и продавали там с большой выгодой для себя. «Если в 1807 году из Дербента вывозили 6—7 тысяч пудов марены, то в 1830 году вывоз достиг уже 35 тысяч пудов... дербентцы говорили: «Сеять марену — значит сеять золото» (57, 30).

29. Джамаят — аульская или городская община, или совет старейшин; вообще собрание уважаемых людей.

30. Аббаси — монета в двадцать копеек.

31. Записал Гаврилов Б. Г. от Сенем духдер Исроил Хисиб в г. Дербенте в 1938 г.

32. Согласно иудейской религиозной традиции допускается употребление мяса животного, зарезанного только духовной особью. Если раби считает, что зарезанное им животное чем-то боле-

9 Заказ 26

129

ло, то он имеет право наложить запрет на употребление его мяса (харам).

33. Согласно татскому поверью, если человек трижды увидит одно и то же во сне, то увиденное им должно сбыться, особенно, если это происходит с человеком благочестивым.

34. Нумаз — молитвенный дом у татов.

35. Здесь и далее в переводе Дьяконова М.

36. Здесь и далее цитирую по татскому фольклору, 1940.

37. Термин «дервиш» появился около середины XI века в персоязычной среде неформальных кружков мистиков еще до возникновения организованного братства суфизма. В Иране, Средней Азии, Индии и Турции слово «дервиш» употреблялось также в более узком значении — нищенствующий, бродячий мистик, аскет...» (56, 60—61).

38. В статье «Татская народная сказка «Бежон и Менежон» и романтическая поэма Фирдоуси «Бижан и Манижа» (6, 191—210) на основе текстологического анализа сказки и поэмы автором данной работы выдвинуто два предположения: 1. Данная сказка может быть одним из тех древнейших вариантов иранского сказания о Бежоне и Менежон, которое по сей день сохранилось в татском фольклоре, а когда-то послужило основой для поэмы Фирдоуси; 2. Она сложилась под влиянием творения самого автора поэмы. При этом подчеркивалось, что в любом из этих двух случаев сам факт бытования этой сказки в татском фольклоре представляет интерес для исследования. Однако крупнейший ирановед Брагинский И. С. решительно утверждает, что данная сказка является древнейшим (пехлевийским) вариантом сказания иранцев о юном иранском богатыре Бижане и прекрасной принцессе Маниже.

39. Записал Авшалумов Х. от Наоми Илазаровой в сел. Ньюди в 1938 г.

40. Амбал — грузчик, носильщик тяжестей.

41. Аффа — кувшинчик, предназначенный для мытья рук и лица.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Абакарова Ф. О. Дагестанская и грузинская сказка: (Некоторые вопросы общности и своеобразия) // Жанр сказки в фольклоре народов Дагестана. — Махачкала, 1987. — С. 125—136.

2. Абдурахманов А. М.—Х. Внутряжанровые композиционные связи малой народной прозы // Проблемы межжанровых взаимосвязей в фольклоре народов Дагестана. — Махачкала, 1990. — С. 91—105.

3. Абдуллаев М. А. Из истории научной и педагогической мысли досоветского Дагестана. — Махачкала: Дагучпедгиз, 1968. — 157 с.

4. Аварские народные сказки / Сост., пер. с авар. и авт. примеч. Д. М. Атаев. — М.: Наука, 1972. — 176 с.

5. Авшалумов Х. Д. Жертва иносказания // Авшалумов Х. Д. Сказание о любви: Избр. произведения. — Махачкала, 1972. — С. 125—129.

6. Авшалумова Н. Х. Татская народная сказка «Бежон и Менежон» и романтическая поэма Фирдоуси «Бижан и Манижа» // Симург. — Тегеран, 1994. — С. 191—210 / На иран. яз. /

7. Аджиев А. М. Многообразие и единство в фольклоре народов Северного Кавказа // Семейно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. — Махачкала, 1985. — С. 3—27.

8. Аджиев А. М. Об общности и отличительных особенностях сюжетники сказки и героического эпоса // Жанр сказки в фольклоре народов Дагестана. — Махачкала, 1987. — С. 29—40.

9. Азадовский М. К. Русские сказочники // Азадовский М. К. Статьи о литературе и фольклоре. — М.: Л., 1960. — С. 15—79.

10. Азербайджанские сказки.—Баку: Изд-во АН Аз. ССР, 1960.—340 с.
11. Азербайджанские сказки.—Баку: Изд-во АН Аз. ССР, 1967.—339 с.
12. Азербайджанские сказки.—Баку: Изд-во АН Аз. ССР, 1969.—277 с.
13. Азербайджанские сказки.—Баку: Гянджлик, 1987.—160 с.
14. Алиева А. И. Адыгские сказки: (Вступ. ст.) // Сказки адыгских народов.—М., 1978.—С. 5—22.
15. Алиева Ф. А. Дагестанская народная сказка: О сюжете бытовых сказок.—Махачкала: Дагкиногиздат, 1983.—128 с.
16. Алиева Ф. А. Социально-бытовая сказка народов Дагестана: Дис., канд. филол. наук.—Махачкала, 1979.—205 с.
17. Андреев Н. П. Проблемы тождества сюжета / Публ. В. М. Гацака // Фольклор: Пробл. историзма.—М., 1988.—С. 230—241.
18. Анекдоты Моллы Насреддина / Сост. М. Тахмасиб.—Баку: Изд-во АН Аз. ССР, 1966.—339 с.
19. Аникин В. П. Русская народная сказка: Пособие для учителей.—М.: Просвещение, 1977.—208 с.
20. Аникин В. П. Разнообразие и единство: (Вступ. ст.) // Сказки народов СССР. Т. 1.—Душанбе, 1988.—С. 1—7.
21. Анисимов И. Ш. Кавказские евреи—горцы.—М., 1888.—152 с.
22. Анисимов Х. И. Несколько слов о персонаже некоторых татских сказок Жингире Шомоиле // Сов. Родина: Тат. альманах.—Махачкала, 1988.—С. 79—80. (На тат. яз.).
23. Ахляков А. А. Геронико-исторические песни аварцев. Махачкала, 1968.—225 с.
24. Баймурзаев А. Б. Из истории общественной мысли Дагестана второй половины 19 в.—Махачкала, 1965.—239 с.

25. Барат Л. Г. Белорусская сказка: Востр. изуч. ее нац. самобытности сравнительно с др. вост.-славян. сказками.—Минск: Вышэйш. шк., 1969.—256.—(На белорус. яз.).
26. Бахтин В. С. Вступительное слово // Русская бытовая сказка.—Л., 1987.—С. 2—13.
27. Бахтина В. А. Эстетическая функция сказочной фантастики: Наблюдения над рус. нар. сказкой о животных.—Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 1972.—52 с.
28. Бахшиев М. Ю. Шах Аббас и амбаб // Бахшиев М. Ю. Люди моей Родины.—Махачкала, 1990.—С. 121—203.—(На тат. яз.).
29. Бебель А. Женщина и социализм.—М.: Госполитиздат, 1969.—592 с.
30. Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 8.—М.: Изд-во АН СССР, 1955.—728 с.
31. Березин И. Н. Путешествие по Дагестану и Закавказью.—2-е изд., доп.—Ч. I—III.—Казань, 1860.—403 с.
32. Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства.—М.: Искусство, 1971.—544 с.
33. Борщевский Ю. Простак из Каввина, который иногда бывал мудрецом: Вступ. ст. // Книга о простаках Дахо-наме.—М., 1968.—С. 2—8.
34. Брагинский И. С. Фирдоуси и его «Шах-наме» // Фирдоуси. Шах-наме. М.: Гослитиздат, 1957.
35. Брагинский И. С. О татах // Сов. Родина: Тат. альманах.—Махачкала.—1988.—С. 47—48. (На тат. яз.).
36. Вавилова М. А. Русская бытовая сказка: Учеб. пособие к спецкурсу.—Вологда: Изд-во ВГПИ, 1984.—78 с.
37. Ведерникова Н. М. Русская народная сказка.—М.: Наука, 1975.—135 с.
38. Волшебный колодез: Лак. нар. сказки / Сост. М.-Х. Пашаев.—Махачкала, 1983.—180 с.

39. Гаврилов Б. Г. Рожденные Октябрем // Сов. Родина: Тат. альманах.— Махачкала, 1988.—С. 41—46.— (На тат. яз.).
40. Гамзатов Г. Г. Преодоление. Становление. Обновление: На путях формирования даг. сов. лит.— Махачкала: Дагкиногизат, 1986.—464 с.
41. Гамзатов Г. Г. Предисловие // Очерки истории советского искусства Дагестана, 1917—1941.—М., 1987.—С. 3—10.
42. Гамзатов Р. Г. Мой Дагестан // Собр. соч.: В 3 т.—М., 1969.—Т. 3.—С. 9—202.
43. Ганиева А. М. Роль магических функций в обрядовой поэзии лезгин // Магическая поэзия народов Северного Кавказа.—Махачкала, 1989.—С. 25—38.
44. Гасан-Гусейнов М. Дагестанская литература о религии: Лит. крит. заметки.— Махачкала: Дагучпедгиз, 1974.—104 с.
45. Грузинские народные новеллы / Сост. А. Глonti.—Тбилиси: Мерани, 1970.—350 с.
46. Грузинские народные сказки. Кн. 1. / Сост., вступ. ст., примеч. и типолог. анализ сюжетов Т. Д. Курдованидзе.—М.: Наука, 1988.—363 с.
47. Грюнберг А. Л., Давыдова Л. Х. Татский язык // Основы иранского языкознания: Новоиранские яз.: зап. группа, прикаспийск. яз.—М., 1982.—С. 231—286.
48. Дагестанские народные сказки / [Сост. и подгот. текста Н. Капиевой].—М.; Л.: Детгиз, 1951.—95 с.
49. Дагестанский фольклор во взаимосвязях с иноэтническим фольклором: (Сб. ст.) / Сост. Ф. О. Абакарова.—Махачкала, 1985.—152 с.
50. Далгат У. Б. Вопросы юмора и сатиры в народном творчестве (на материале даг. фольклора) // Вопросы народно-поэтического творчества: Пробл. соотношения фольклора и действительности.—М., 1960.—С. 75—106.
51. Даргинские сказки / Пер., предисл. и примеч. М.-З. Османова.—М.: Изд-во Вост. лит., 1963.—159 с.
52. Донская С. М. Вступительная статья // Диво дивное, чудо чудное: Народные русские сказки А. Н. Афанасьева.—М.: Моск. рабочий, 1986.—С. 1—8.
53. Евсеев В. Я. Карельский фольклор в историческом освещении.—Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1968.—203 с.
54. Жирмунский В. П. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса.—М.: Изд-во АН СССР, 1958.—145 с.
55. Золотой сундук: Сказки татов Дагестана / Пер. с татск., сост. и примеч. А. Кукуллу.—М.: Наука, 1974.—320 с.
56. Ислам: Словарь атеиста.—Политиздат, 1988.—254 с.
57. История Дагестана: В 4 т, Т. 1.—М.: Наука, 1967.—431 с.
58. Каргаполов Н. А. О народной этике: (По материалам рус. бытовых сатир, сказок) // Сибирский фольклор.—Томск, 1956.—Вып. 1.—С. 52—66.
59. Книга о простакх Дахо-наме / Пер. с перс. Ч. Байбурди и Ю. Борщевского.—М.: Наука, 1968.—86 с.
60. Колесническая И. М. Загадка в сказке // Учен. зап. ЛГУ. Сер. Филол.—1941.—№ 81 — 12.—С. 98—142.
61. Колесническая И. М. Народные загадки // Русское народное поэтическое творчество: Пособие для вузов.—2-е изд., доп. и испр.—М., 1956.—С. 283—294.
62. Конкка У. С. Карельская сатирическая сказка.—М.; Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1965.—152 с.
63. Корзун В. Б. Фольклор горских народов Северного Кавказа: (Доокт. пер.).—Грозный: Чеч.-инг. кн. изд-во, 1966.—200 с.
64. Короглы Х. Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана.—М.: Наука, 1983.—336 с.
65. Короглы Х. Г. Трансформация заимствованного сюжета: (По материалам эпоса народов Ближ. Востока и Сред. Азии) // Фольклор: Поэтическая система.—М., 1977.—С. 106—125.

66. Костюхин Е. А. Типы и формы животного эпоса. — М.: Наука, 1987. — 270 с.
67. Курдские народные сказки / Зап. текста, пер., предисл. и примеч. М. Б. Руденко. — М.: Наука, 1970. — 248 с.
68. Ларец мудрости: Тат. сказки, пословицы и поговорки. / Пер. Л. Амирова и А. Захарова. — Махачкала: Дагучпедгиз, 1990. — 407 с.
69. Лезгинский фольклор. — Махачкала, 1941. (на лезг. яз.).
70. Луконин В. Г. Комментарии // Фирдоуси, Шах-наме. Т. 4. — М., 1969. — С. 403—440.
71. Магомедов Р. М. К вопросу о татах // У нас Родина одна — Советский Союз. — Махачкала, 1981. — С. 11—13.
72. Марр Н. Я. Племенной состав населения Кавказа: Классификация народов Кавказа: Раб, просп. — Пг., 1920. — 64 с. / Тр. комис. по изуч. плем. состава населения России.
73. Мататов М. Е. Татская народность: история и проблемы // Российский ежегодник. — М., 1990. — Вып. II. — С. 53—63.
74. Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки: Происхождение образа. — М.: Изд-во Вост. лит., 1958. — 264 с.
75. Миллер В. Ф. Татские этюды. Ч. 1: Тексты и татско-русский словарь. — М., 1905. — 80 с. / Труды по востоковед., издаваемые Лазаревским ин-том Вост. яз. Вып. XXIV.
76. Мусаханова Г. Б. Татская литература: (Очерк истории. 1917—1990). — Махачкала: Дагкиногиздат, 1993. — 331 с.
77. Мусанов С. Ш. От свободомыслия к научному атеизму: Процесс секуляризации и атеизации общества. сознания нар. Сев. Кавказа. — Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 1987. — 176 с.
78. Назаревич А. Ф. В мире горской народной сказки. — Махачкала: Дагкиногиздат, 1962. — 366 с.
79. Народная сокровищница: Тат. нар. сказки [Сост. Н. Авшалумова; Предисл. Н. Авшалумовой, Н. Гилядова — Махачкала: Дагкиногиздат, 1991. — 172 с. — (На тат. яз.).
80. Оранский И. М. Введение в иранскую филологию. — 2-е изд. доп. — М.: Наука, 1988. — 389 с.
81. Пери-ханум // Ватан (Родина). — 1992. — 23 янв. — (На тат. яз.).
82. Персидские анекдоты / Пер. с перс. М. Ашрафи и др. М.: Изд-во вост. лит. 1963. — 184 с.
83. Персидские народные сказки / Сост. М. Н. Османова; Предисл. Д. С. Комиссарова. — М.: Наука, 1987. — 304 с.
84. Песни горцев / Вступ. ст. и сост. Н. В. Капиевой. — Махачкала: Дагкиногиздат, 1990. — 367 с.
85. Померанцева Э. В. Писатели и сказочники. М.: Сов. писатель, 1988. — 359 с.
86. Притчи об Акул Али и прочие поучительные и забавные истории / Собр. М.-Х. Пашаев; Пер. с лак. Н. Капиевой. — Махачкала: Дагкиногиздат, 1976. — 160 с.
87. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1946. — 340 с.
88. Пропп В. Я. Морфология сказки. — 2-е изд. — М.: Наука, 1969. — 168 с.
89. Пропп В. Я. Проблемы комизма и смеха. — М.: Искусство, 1976. — 183 с.
90. Пропп В. Я. Русская сказка. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1964. — 335 с.
91. Пропп В. Я. Фольклор и действительность: Избр. ст. — М.: Наука, 1976. — 325 с.
92. Путилов Б. Н. Проблема фольклора в трудах В. Я. Проппа // Типологические исследования по фольклору: Сб. ст. памяти В. Я. Проппа. — М., 1975. — С. 7—15.
93. Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. — Л.: Наука, 1976. — 244 с.
94. Раджабов С. А. И. С. Брагинский. — Душанбе: Дониш, 1986. — 123 с.

95. Рошняну Н. Традиционные формулы сказки.—М.: Наука, 1974.—216 с.
96. Русская сатирическая сказка / Предисл., примен. и ред. текстов Дм. Молдавского.—М.: Худож. лит., 1979.—368 с.
97. Русские сказки Сибири и Дальнего Востока: Легендар. и бытовые / Вступ. ст., подгот. текстов, коммент. и указ. Н. В. Соколовой при участии Н. А. Каргаполова.—Новосибирск: Наука, 1993.—301 с.
98. Сакали М. А. Туркменский сказочный эпос.—Ашхабад: Изд-во АН Туркм. ССР, 1956.—155 с.
99. Сатира и юмор народов Дагестана: [Сб.] / Сост.: Х. М. Халилов, А. А. Ахлаков и др.—Махачкала: Дагкиногиздат, 1976.—402 с.
100. Сендов Н. Предисловие // Азербайджанские сказки.—Баку: Изд-во АН Аз. ССР, 1959.—С. 1—12.
101. Сказки народов Дагестана / Пер., сост. и авт. примеч. Х. М. Халилова.—М.: Наука, 1965.—319 с.
102. Сказки народов Дагестана / Сост.: Х. М. Халилов, М. З. Османов.—Махачкала: Дагучпедгиз, 1989.—217 с.
103. Сказочные самоцветы Дагестана / Сост., пер., общ. коммент. А. Ф. Назаревича.—Махачкала: Дагкиногиздат, 1975.—208 с.
104. Слова отцов—наставления потомкам: (пословицы и поговорки татов) / Сост. Н. Авшалумова; Предисл. Н. Авшалумовой, Н. Гилядова.—Махачкала, 1992.—92 с.—(На тат. яз.).
105. Соболева Н. В. Типология и локальная специфика русских сатирических сказок Сибири.—Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1984.—172 с.
106. Советская Родина: Тат. альманах.—Махачкала: Дагкиногиздат, 1984.—88 с.—(На тат. яз.).
107. Советская Родина: Тат. альманах.—Махачкала: Дагкиногиздат, 1987.—80 с.—(На тат. яз.).
108. Советская Родина: Тат. альманах.—Махачкала: Дагкиногиздат, 1988.—88 с.—(На тат. яз.).
109. Советская Родина: Тат. альманах.—Махачкала: Дагкиногиздат, 1989.—78 с.—(На тат. яз.).
110. Советская Родина: Тат. альманах.—Махачкала: Дагкиногиздат, 1990.—89 с.—(На тат. яз.).
111. Современный фольклор народов Дагестана: Сб. ст. / Сост. Х. М. Халилов.—Махачкала, 1983.—186 с.
112. Соколов Ю. М. Русский фольклор.—М.: Учпедгиз, 1941.—560 с.
113. Сулейманов А. М. Башкирские народные бытовые сказки: Сюжетный репертуар и поэтика.—М.: Наука, 1994.—224 с.
114. Таджикские народные сказки.—М.: Изд-во вост. лит., 1961, 606 с.
115. Татарский фольклор / Сост., предисл., коммент. Х. Д. Авшалумова.—Махачкала: Дагосиздат, 1940.—195 с.—(На тат. яз.).
116. Татарский фольклор / Сост., предисл. Д. А. Атиловой.—Махачкала: Дагосиздат, 1947.—132 с.—(На тат. яз.).
117. Татарские сказки / Собр. М. Дадашев // Рук. фонд ИИЯЛ им. Г. Цадасы.—Ф. 9.—Оп. 1.—Д. 24.
118. Таты // БСЭ.—3-е изд.—М., 1976.—Т. 25.—С. 299.
119. Таты. Фольклор / Сост. М. Е. Мататов.—М., 1994.—166 с.
120. Таты—тудангы / Сост. М. Е. Мататов.—М., 1993.—121 с. / Сер. «Народы и культуры». Вып. 23.
121. Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР: Поэтика и стилистика.—М.: Наука, 1980.—344 с.
122. Традиционный фольклор народов Дагестана.—М.: Наука, 1991.—496 с.
123. Трунов Д. Дорога к свету.—Махачкала: Дагкиногиздат, 1962.—505 с.

124. Турсунов Е. Д. Генезис казахской бытовой сказки: В аспекте связи с первобытным фольклором.—Алма-Ата: Наука, 1975.—216 с.
125. Тхакомова Ж. Г. Адыгская бытовая сказка: (сюжетная состав в сравнительном освещении): Дис... канд. филол. наук.—Нальчик, 1984.
126. Фирдоуси. Бижан и Манижа // Фирдоуси. Шах-наме / Пер. М. Дьяконова.—М., 1957.—С. 389—436.
127. Фирдоуси. Рустам и Сухраб // Фирдоуси. Шах-наме: Сказание о Рустаме / Пер. В. Державина.—М.: Худож. лит., 1980.—С. 132—231.
128. Халидова М. Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана.—Махачкала, 1992.—274 с.
129. Халилов Х. М. Народ о религии // Бюллетень атеиста.—Махачкала, 1969.—Вып. 2. С. 77—86.
130. Ханбабаев К. М. Свободолюбие в досоветском Дагестане // Религия и атеизм: история и современность.—Махачкала, 1992.—С. 37—59.
131. Харитонов М. С. Многоликий Насреддин // Двадцать четыре Насреддина.—М., 1986.—С. 3—32.
132. Черный И. Я. Горские евреи // Сб. сведений о кавказ, горах.—Тифлис, 1870.—Вып. 3.—С. 1—44.
133. Шахнович М. И. Человек восстает против бога.—Л.: Дет. лит., 1980.—176 с.
134. Энциклопедия персидско-таджикской прозы.—Душанбе: Тадж. сов. энциклопедия, 1986.—479 с.
135. Юдин Ю. И. Русская народная бытовая сказка: Дис... докт. филол. наук.—Курск, 1978.—403 л.
136. Юдин Ю. И. Русская народная бытовая сказка и история // Русский фольклор: [Материалы и исслед.]—Л., 1976.—Т. XVI: Ист. жизнь в нар. поэзии.—С. 152—172.
- * * *
137. Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост.: Л. Г. Барят, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков.—Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1979.—437 с.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Сказки о загадывании и мудрых ответах	10
Сказки о дураках и шутах	32
Юмористические сказки об одурачивании и хитрых проделках	52
Татская народная сказка «Бежон и Менежон» и роман- тическая поэма Фирдоуси «Бижан и Манижа»	79
Азербайджанские сюжеты в татском фольклоре	102
Заключение	125

Наида Хизгиловна Авшалумова

В ЗЕРКАЛЕ НАРОДНОЙ СКАЗКИ

Редактор С. Муртузалиева
Художник И. Тимофеев
Художественный редактор М. Левченко
Технический редактор С. Амирханова
Корректор Р. Канаева

Сдано в наб
84x108 1/32. Бум
чать высокая. У
Цена договора