

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ТЮРКОЛОГИЧЕСКИЙ
СБОРНИК
1973



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1975

В. Д. Смирнов

ТУРЕЦКО-ОСМАНСКИЕ СКАЗКИ ¹

ВСТУПЛЕНИЕ

Сказки существуют у всех народов на свете. Они составляют плод словесного творчества народов, вызываемого неотвратимую потребностью человечества иногда мысленно отделиться от действительности и при услугах своего воображения перенестись в другой, заманчивый самую свою неизвестностью мир фантастических вымыслов, сладостных грез и мечтаний, каким не оказывается ничего соответствующего, чисто осязательного в окружающей его среде природы и людей.

Вообще принято думать, что фантастическое есть непременно нечто неестественное. Но это не совсем так. Фантастическое никогда не в силах превзойти действительного: оно решительно не в состоянии создать [что-]либо такое, чего бы не существовало в мире действительном: вся фантастическая изобретательность людей состоит лишь в различных комбинациях материалов, почерпаемых из той же действительности, так что фантастическое едва ли следует считать синонимом невозможного: в основе каждого создания человеческой фантазии всегда лежит условная возможность его осуществления как в его описательной, так и в повествовательной сферах. Тут весь вопрос только во времени: многие из созданий фантазии явились в свое время как продукт бессознательного предчувствия возможности их осуществления. Самое разительное подтверждение этого воззрения представляет нам сказочный ковер-самолет, созданный когда-то мечтами наших очень отдаленных предков и являющийся перед нами, очень поздними потомками, осуществленным сперва в аэроплате, а наконец и в аэроплане ².

При этом условии само собою становится необходимым, что сказочное творчество не может выходить из рамок, прел-

ставляемых самыми природными свойствами человеческих обиталищ и зависящими от этого этнографическими особенностями обитателей: чем беднее и бесцветнее окружающая тот или другой народ природа, тем скуднее и бессодержательнее его сказочное творчество, и, наоборот, чем цветистее и разнообразнее эта природа, тем ярче и замысловатее творения сказочного воображения этого народа.

Но и самое своеобразие сказок разных народов следует принимать с известными ограничениями. Слабость полета фантазии одного народа не мешает последнему и даже, напротив, служит ему побудительным стимулом заглядывать в сказочные библии других народов, увлекаться большими красотами и заманчивыми образами и сочетаниями в чужой сокровищнице фантастического творчества и усваивать их как материал для своих собственных сказочных произведений не только в отдельных частностях и отрывочных заимствованиях, но зачастую целиком в полном составе сказок. Это повело к тому, что сказки в общем носят какое-то международное обличье, конгломератный характер, конечно невыгодно отзывающийся на типическом складе их и на строгой определенности самых составных элементов содержания их. Поэтому сказки составляют такой род словесности, который дает всего больше труда научному исследованию, домогающемуся хорошенько разобраться в каждом сказочном произведении и выделить в нем то, что есть, так сказать, общечеловеческого и что должно быть отнесено к продуктам собственной изобретательности того или другого народа.

Все сказанное применимо и к сказкам турецкого³ племени сельджуков, ставших в истории известными под именем турков османских⁴.

В данном случае, в отношении сказок турецко-османских, такая вышеуказанная научная задача имеет место даже более, чем в каких[-либо] других из них. Но она пока не составляет предмета настоящего краткого вступления, слишком тесного для выполнения такой задачи. Перевод турецко-османских сказок в целом их виде сам по себе есть только материал для такой работы в будущем, и вступление к этому переводу, не задаваясь таким несподручным в данный момент предприятием, может ограничиться быть отметкой главнейших черт и составных элементов турецко-османских сказок, достаточных для того, чтобы и читателю-неспециалисту содержание этих сказок не представилось бы каким-то хаосом, в котором нет ему возможности разобраться.

Сообразно с этими предварительными указаниями мы и приступим к изложению тех свойств сказок, которыми отличаются сказки турецко-османские. Начнем хоть с географиче-

ческой стороны, с характеристики тех местностей, где происходят изображаемые в сказках события.

Прежде всего в турецко-османских [сказках] невольно обращает на себя внимание полное отсутствие какой бы то ни было географической номенклатуры, хотя бы сколько-нибудь знакомой нам из настоящих [т. е. подлинных] географических описаний, современных нам или относящихся к отдаленному прошлому.

Сказочное действие происходит обыкновенно в какой-то местности, называемой городом, где сидит какой-то властелин, т. е., как в наших сказках, «в некотором царстве, в некотором государстве». Изредка встречается лишь косвенное упоминание о Йемене, да и то в эпитете принца Йеменского, да еще встречаются имена нигде не существующих городов-государств Наринч и Турунч. В немногих сказках с мусульманской окраской содержания упоминается Мекка, центр общемусульманского правоверия, но мы этих сказок совершенно избегали в нашем сборнике, так как мусульманский колорит их совершенно обесцвечивает самобытные народные элементы сказочного содержания.

В таких-то неизвестно где находящихся царствах-городах непременно имеется царский дворец с украшающими его принадлежностями — порталами, лестницами, киосками, фруктовыми садами, цветниками, водяными бассейнами и т. п. В большинстве сказок действие во дворце начинается и во дворце же кончается.

Между этими двумя крайними моментами повествуемого в сказках события оно происходит в совершенно неопределенных местностях, где встречаются и горы, и долины, и ручьи, и пещеры, и какие-то неизвестного вида и склада жилые помещения, но все это без всякого более или менее доступного воображению читателя или слушателя сказки очертания или описания. Изредка местом действия является «конак», т. е. большой дом, но принадлежащий обыкновенно уже лицу второстепенного ранга, в отличие от царского дворца обыкновенно именуемого «сараем». Затем еще встречается по временам «хан», по-нашему постоянный двор или корчма для странствующих путешественников, и, наконец, изредка упоминается «мейдан» — площадь, на которой происходят игры, состязания, поединки и т. п. Этими же немногими общими чертами отличаются места не только на земной поверхности, но и находящиеся где-то в подземных пространствах, куда иногда волею сказочного воображения переносится сказочное действие, всегда, впрочем, лишь как эпизодическое, временное. Иногда герои сказок пускаются в морские плаванья, но местонахождение этих морей, ни островов на них всегда остается

без всяких, хотя бы вымышленных, обозначений и даже хотя бы вымышленных наименований.

Равным образом нет в сказках и описаний обстановки жизни действующих лиц — ни домашней утвари, ни одежды, ни вооружения, ни иных частных деталей домашнего быта: это все как будто предоставляется уже дополнять воображению каждого слушателя или читателя сказок. Можно бы даже, кажется, допустить такую догадку, что слагатели сказок как бы с умыслом избегают более точного и ясного изображения внешней обстановки сказочных происшествий, дабы тем самым устранить самомалейшую возможность попытки проверить чрезмерную замысловатость созданий сказочной фантазии.

Теперь посмотрим, кто же те живые существа, из деяний и приключений которых образуются целые, иногда довольно сложные и запутанные события, составляющие содержание сказок и сосредоточивающие на себе весь интерес повествований. Мы нарочно употребили тут выражение «живые существа», а не сказали «люди», потому что действующими лицами, или, как принято выражаться, «героями», турецко-османских сказок выводятся не только настоящие люди какого бы то ни было ранга или достоинства, ни даже обыкновенные звери и животные, но и существа особого рода, отчасти как будто и похожие на людей, во многих отношениях отличные от настоящих людей как по внешнему строению своей природы, так и по своим нравам и наклонностям. Равным образом и животные в сказках одни обыкновенные — лошади, бараны, кошки, львы, слоны, собаки, утки, голуби и т. д., но встречаются наделенные особенными, несвойственными им по природе качествами.

Нам нет здесь надобности перебирать поименно все действующие лица в сказках и группировать их характеристические свойства: то и другое само собою своевременно может быть наблюдаемо в самом содержании сказок. Мы ограничимся лишь наиболее выдающимися типами как людей и животных, так и существ внеестественного порядка, действия которых придают главный колорит сказочным построениям.

Первым и почти всегда непременно действующим лицом в турецко-османских сказках является человек в некоторой, всегда почти неизвестной стране, именуемый обыкновенно «падишахом», или, короче говоря, «шахом», т. е. по-нашему «царем». Так его всегда величают все другие обращающиеся к нему лица, называя его: «О падишах!» или «О шах!», а иногда, впрочем, ограничиваются общепочтительным титулом: «Эфендим!» = «Господин мой!». Отличительные признаки его составляет ничем не ограниченная деспотическая власть над жизнью и достоянием каких-то зависимых от него

подданных, которых он казнит и милует по своему усмотрению, которым задает невозможные поручения под угрозой смерти. Затем он обладает большими денежными богатствами, ведет праздную, в свое удовольствие жизнь, не сопряженную ни с какими государственными заботами и попечениями. Завязка очень многих сказок только в том и состоит, что царю не хватает чего-нибудь из благ сего мира, чаще всего детей, несмотря на очевидный многоженный гаремный уклад семейной жизни сказочных царей. Это обстоятельство, а также часто капризное посмертное их завещание детям обыкновенно служат первым импульсом к последующим в сказке событиям, развивающимся в целый ряд чьих-нибудь приключений, в которых героями выступают обыкновенно трое братьев, из коих наиболее удачным в конце концов оказывается младший из них, никакими, впрочем, личными, индивидуальными достоинствами не отличающийся. Такими исходами приключений оказываются больше все царские сыновья, выступающие на свершение сказочных подвигов по побуждениям каких-нибудь личных домогательств, или честолюбивого соревнования, или из крайней нужды, также иногда постигающей и царей, и их детей, напр. вследствие азартного проигрыша царем всего своего состояния.

Рядом с падишахом почти неизбежно стоит его первый везирь, постоянный собеседник падишаха и советник его и даже непрменный спутник в его прогулках, во время которых и происходит что-нибудь такое, что дает начало последующим событиям в сказке. Этот везирь всего чаще в сказках титулуется каким-то не столько официальным, сколько, скорее, фамильярным званием «ляля» — «дядька», потому что он почти всегда и бывает фактическим дядькою царского сына.

Из других окружающих центральную фигуру падишаха действующих лиц упоминаются лишь разные слуги его — повара, кучера, кондитеры, рабыни и т. д.; говорится даже и о каких-то войсках, которые иногда сражаются, в случае если он ведет войну; говорится о купцах, содержателях кофеен, дровосеках, птицеловах и т. п., но все это такие живые, если так можно выразиться, куклы, которые не наделены в сказках никакими определенными, типическими чертами, которые изобличали бы в них какую-нибудь, ну хоть национальную, что ли, принадлежность или специфическое отличие от параллельных типов других народностей и при других географических особенностях.

По этому поводу возникает такое соображение в отношении турецко-османских сказок. Типическая изобретательность действующих лиц может иметь место в сказках народа более

или менее культурного, по крайней мере оседлого; турки же известны истории как народ кочевой, бродячий, сравнительно не очень в стародавние времена ставший жить оседлою жизнью. А при подвижной, кочевой жизни не могло выработаться разнообразных, характерных и постоянных ни форм стройного государственного быта, ни таких же типов устройств, блюстителей и руководителей этого быта, а равно не могло создаваться и внешних принадлежностей этого быта, разнообразных в их изобретательности, ни способных на длительное существование: кибитка кочевника — не то, что постоянный дом или двор оседлого жителя, бедность и кочевая смена окружающей обстановки не давали никакого почти материала для творчества фантазии.

Та же бытовая особенность турков лежит в основе и другой стороны созданного их фантазией сказочного мира. Одна часть персонажей может быть названа положительно — человеческою, а другая часть, обыкновенно в сказках враждебная первой, являет собою собрание существ по своей сказочной роли отрицательное, а по внешнему своему образу и поведению или похожее на то, что у нас принято называть мифическим, или же просто чудовищное.

Известно, что и мифология народов слагается под впечатлениями окружающей их природы: горы, долины, реки, озера, пещеры и т. п. — все это населяется особыми существами, так или иначе отражающими в себе отличительные свойства и самых географических местностей, которые народ населяет этими существами.

Отсюда в применении к туркам получается то, что эти кочевники, постоянно бродившие из места в место, не успевали хорошенько сживаться с теми или другими местностями и свыкаться с их характерными особенностями, а следовательно, и не имели достаточно времени для образования у них таких мифологических представлений, которые бы олицетворялись у них в мифологические образы, тесно связанные с природою их обиталищ.

Поэтому и в турецко-османских сказках кто выступает в роли, так сказать, мифологических героев? Все такие существа, которые и по названиям своим, и по характеристическим признакам не составляют созданий собственной сказочной изобретательности турков, а сильно обнаруживают все признаки заимствования их изчужа, и главным образом от персов. Вот эти действующие лица мифического покроя.

На первом месте стоит так называемый в сказках дев⁵ — имя, взятое прямо из мифологии персидской и, за неимением ничего сколько-нибудь подходящего к нему в нашей русской мифологической номенклатуре, может быть переводимо на-

шим термином «демон», но только никак не в синонимическом библейском значении дьявола, черта, а лишь в значении чудовищного существа, как будто похожего и на огромного человека, но в то же время обладающего и многими иными признаками и способностями, которые уже выходят из пределов человеческой природы.

С одной стороны, это есть чудовище, даже иногда невидимое глазам, наподобие ветра, про которое похищенная им царская дочь сама говорит отыскивающему ее своему младшему брату, что «он вовсе не таков, как доселе виденные им люди»: в самом деле, он и похитил-то ее, налетев на нее в виде птицы (121—122) ⁶; когда он приходит домой, дом его весь трясется (122); он спрашивает жену, спрятавшую у себя пришедшего ее младшего брата, отчего это пахнет «человечьим мясом» (122); он жрет так, что двумя глотками поедает всю трапезу, приготовленную и поданную на стол для многих (127); он, наконец, ест и людей, которых заготавливает с этой целью живьем в большом количестве впрок для себя.

С другой стороны, девы, или по-нашему демоны, в сказках входят в какое-то ближайшее соприкосновение с обыкновенными людьми; в особенности странно то, что они зачастую в сказках домогаются получить себе в жены дочерей царских, которых они, в случае отказа им в добровольной выдаче их, похищают, уносят в свои замки и там держат их на манер своих настоящих жен. А то, в случае расположения к младшему брату такой похищенной девицы царевны, оказывает ему свое содействие к отысканию других двух братьев его и снабжает его с этой целью какими-нибудь диковинными средствами. В этом уже сказывается какое-то человекоподобие этих нечеловеческих существ. А в то же время у этих демонов бывают жены — уже настоящие демоники вроде наших ведьм и чудищ в стиле нашей бабы-яги. Эти бабы всегда наделены в сказках очень непривлекательными, на наш взгляд, внешними принадлежностями; например, через плечи крест-накрест висящие груди, испускающие из одной груди кровь, а из другой — гной; постоянно имеющими у себя во рту смоляную жвачку, издающую хруст на далекое расстояние; а также пожирающими встречаемых людей, которые не приветствуют их как «маменьку» и, в знак почтения к ним, не припадут пососать ее отвратительной груди; эти бабы, наконец, бывают обыкновенно матерями большого семейства, которое составляют их многочисленные сыновья, числом до сорока включительно, которые отличаются такими же ужасными качествами своих родителей и непременно страшным людоедством: они так пожирают людей, что у них всегда в зубах вязнут остатки этой человеческой

снеди в виде ног, голов и других членов человеческого тела. Но эти демонские исчадия иногда братаются с настоящими людьми, когда к этой благосклонности располагают их матери-демонихи.

При всей неимоверной, исключительной мощи своей девы нередко делаются жертвою силы и ловкости обыкновенных людей в единоборстве с ними, в тех случаях, когда эти люди схватываются с ними, будучи снабжены какими-нибудь необычайными средствами со стороны других равносильных девам существ — змей, драконов и т. п., снабжающих этих людей так называемыми талисманами, т. е. иногда совершенно ничтожными на вид вещами вроде кусочка зеркала, но способными вызывать необычные явления по требованию и для надобностей обладателей талисманов, причем фактическим проявлением таинственной силы талисмана обыкновенно бывает какой-то губастый араб, у которого одна губа ниспадает до земли, а другая — простирается до неба: что ему ни прикажет сделать держатель талисмана, то он моментально и исполняет, хотя бы талисман очутился без ведома и воли первоначального обладателя в руках даже у его противника и зложелателя, успевшего завладеть талисманом хотя бы, например, путем простой кражи.

Другое чудовище, обыкновенно называемое в турецко-османских сказках персидским же именем «эждерга», всего удобнее может быть обозначено нашим литературным словом «дракон», судя по тем внешним атрибутам, какими оно наделяется в турецко-османских сказках. Он представляет собой огромного зверя с тремя, семью и даже с сорока головами; он живет обыкновенно в подземном логовище, совместно с двумя братьями и хранит огромное сокровище, которое, впрочем, может делаться достоянием того, кто победит это чудовище. Самым выдающимся злодейством его служит то, что он поочередно приближается к городам и, запруживая своим корпусом протекающую возле него реку, лишает жителей воды до тех пор, пока не будет отдана ему на съедение дочь царя этого города. Спасение этой обреченной на жертву дракону девицы и составляет главный подвиг героя сказки посредством убийства дракона, средством для чего служит заранее добываемый талисман в виде трех волос, вырываемых у дракона во время его глубокого сорокадневного сна и постоянно один за другим сожигаемых на огне для приведения талисмана в действие.

Второстепенная роль, как бы вспомогательная для выполнения предприятий главных чудовищных героев в турецко-османских сказках отводится существам человеческим, но только одаренным некоторыми превышающими присущие

всем людям способностями совершения некоторых действий и непременно с какою-нибудь злонамеренной целью. Обыкновенно такими зловредными пособниками темных сил являются в сказках особы женского пола, очень близкие по своим типическим сказочным признакам нашим ведьмам. Тут мы должны сделать небольшое отступление и сказать несколько слов о женском персонале вообще в турецко-османских сказках.

Кроме малоупотребительного слова «джады» даже в самых сказках, ведьмы не имеют особого специфического обозначения на языке турецко-османских сказок: они обыкновенно называются словом «кары» = «женщина», «баба» или иногда «коджа-кары» = «матерая, старая баба», «старуха». Этим именем называются в сказках все женщины: и добрые и злые, и обыкновенные матери, и жены, и ведьмы, и даже жены девок, т. е. демонихи, что делает затруднительным в переводе в каждом отдельном случае выбор, который бы лучше всего соответствовал турецкому слову «кары» в определенном случае. Но что особенно неудобно, так это вообще отсутствие строгой определенности значений в турецком языке слов, означающих лиц женского пола. Так, кроме вышеупомянутого слова «кары», приложимого ко всякой великовозрастной женщине без ясного указания на ее семейное или общественное положение, такую же неопределенность заключает в себе и другое, беспрерывно встречающееся в сказках слово — «кыз» = «девушка», которое вовсе не значит девочки или девушки в нашем смысле, а сплошь и рядом прилагается и к замужним, даже имеющим детей особам женского пола⁷.

Трудно даже объяснить такую, если можно так выразиться, сбивчивость понятия, выражаемого словом «кыз» в применении к женским разновидностям, для которых у других народов и в других языках существуют особые, специфические обозначения: девочка, девушка, жена, женщина, молодуха и т. д. — это все разные у нас в русском языке термины, с которыми мы соединяем различные представления. А у турков этого нет. Можно думать только одно — что такая как бы небрежность в наименованиях женских разновидностей проистекает вообще из пренебрежительного отношения турков к женщине, что заметно и в самых сказках. Сказочный падишах, обыкновенно имеющий семью, а если дочь, то непременно еще всесветную красавицу, может при случае опять сколько угодно раз и на ком угодно жениться, причем и помину нет о каком-либо ином его семейном союзе; и самые члены семьи его женского разряда не играют никакой деятельной роли в сказках: разве изредка мать какого-

нибудь парня — героя выступает в качестве свахи, хлопочущей о получении чьей-нибудь дочери в замужество для своего сына. Несмотря на это, в сказках изредка еще попадаетея слово «кадынь» и еще реже «хатун», которое в теперешнем турецком языке значит «дама», «барыня», но может быть употреблено и в приложении к нашей «барышне». А между тем его никак неудобно было бы использовать в переводе сказок именно в указанных его значениях: как-то трудно себе представить турчанку сказочной эпохи и сказочного мира «барыней» или «барышней!»⁸

Но вот на что еще должно обратить здесь наше внимание, а именно: почти такая же неопределенность и туманность значения тяготеет и над другими семейными терминами, применяемыми в сказках к членам семьи и мужского пола; мы разумеем слова: «огл», «оглан» и «чоджук». Два первых слова значат «сын», но с такими каждое оттенками, что слово «огл» = «сын» приложимо ко всякому сыну без различия возраста, что мы и видим в добавках к собственным именам турков, в состав которых обязательно входит это слово: Ахмед Хасан-оглу = «Ахмед Хасанович», Омар Бустанджи-оглу = «Омар сын Садовника» и т. п. Между тем это слово «оглан» скорее означает вообще молодого мужчину, но без строгого указания на возраст или классовую принадлежность лица, к которому оно может быть применяемо, так что при этом безразличии оказывается очень трудно в переводе турецко-османских сказок в каждом отдельном случае подбирать вполне соответствующее ему русское слово; равным образом невозможно по духу турецкого языка раз навсегда выбрать какое-нибудь такое соответствующее в своем значении русское слово, которого бы потом и держаться всегда, где только турецкое «оглан» встречается в тексте сказок⁹. Поэтому постоянно в переводе приходилось прибегать к различным русским словам, чтобы выразить понятие, связанное в том или другом случае с турецким «оглан»: то можно было перевести его просто «сын», то «юноша», то «молодец», то «молодой человек», а то еще и словом «парень», «детина», «малый». Поэтому едва ли можно поставить в упрек переводившему, если «сын падишаха» сказок в переводе передается словом «царевич», хотя, строго говоря, этот термин и в русских сказках носит некоторый оттенок в отличие его от всякого обыкновенного царского сына, точно так же как и термин «молодец» не такого заурядного значения, чтобы он мог быть приложен ко всякому человеку молодого возраста, не отличающемуся никакими иными особыми качествами, напр. смелостью, удачью, удачливостью и т. п. В турецких сказках по-нашему «молодец» оказывается тако-

вым лишь в конце сказки, когда он действительно уже проявит какие-нибудь молодеческие свойства, тогда как в начале сказки он изображается каким-то — по классовой принадлежности — простым парнем, напр. сын дровосека, птицелова, а по манерам и поведению — каким-то разгильдяем, или, того хуже, мотом, бездельником.

Точно так же не очень согласно с духом русокого языка значение в языке турецком слова «чоджук» = «дитя», «детине», одинаково применимое и к мальчикам и к девочкам. Беда в том, что в сказках оно иногда является обозначением вовсе не дитяти в полном смысле, а и взрослого юноши, и не то чтобы с каким-либо оттенком фамильярной ласки или уменьшительности, а в самом простом положительном значении юноши или молодого человека, чего нет и в теперешнем живом турецком языке.

Все вышеприведенные замечания сделаны нами тут единственно в устранение каких-либо недоразумений со стороны читателей, имеющих возможность и охоту сличения русского перевода с подлинником турецким, дабы им не показалась странною передача одного и того же турецкого слова разными словами русскими.

Не менее замечательна также неопределенность и неясность в изображении целого разряда действующих лиц в турецко-османских сказках, проистекающая не от лексической только неточности их наименования, а заключающаяся как бы в самой природе этих сказочных существ, которые называются общим именем *пери*. Принадлежат индо-персидской мифологии и только будучи заимствованы в турецкие сказки, *пери*, однако же, выставляются самыми привлекательными и симпатичными как по некоторым внешним своим признакам, так и по своему поведению, обнаруживающему в них чаще благоприятное, нежели неблагоприятное, отношение к людям. Образуя в своей совокупности какое-то самостоятельное целое, даже как будто нечто вроде политической единицы с своим особым падишахом во главе, они проявляют иногда такие свойства, которые указывают и на человеческую их природу, подвергшуюся лишь случайному превращению, выводящему их из сферы обыкновенного человеческого бытия, вроде того, как сонмище наших русалок пополняется, например, утопленницами, для которых уже нет возврата к первоначальному человеческому бытию.

И *пери* турецко-османских сказок тоже в наибольших очертаниях своего внешнего вида скорее должны быть отнесены к разряду существ женского пола, и во многих их манерах действия и наклонностей сказывается их женская натура: они влюбляются, преимущественно все в царевичей и

даже в детей, которых заманивают или похищают для приобщения их к своему обществу пери, которые образуют уже как бы отдел пери-мужчин; а царевичей они стараются наводить на средство перепревращения влюбленных в них пери в совершенно человеческое состояние, для чего обыкновенно требуется только похитить их голубиную оболочку во время купания, чем пери очень любят заниматься, и сжечь на огне эту оболочку. Пери или делают то, что и женщины, — пьют, едят, играют, вышивают в пяльцах, сидя в подземельных чертогах в плену у девок и драконов, или же пускаются в такие предприятия, для которых требуется приносящая только им особая сила чародейства. Они превращаются в голубиц и свободно носятся в воздушных пространствах, и преимущественно целыми группами — по трое, по семеро и, чаще всего, по сорока, и в последнем случае носят в турецко-османских сказках особое наименование «кырклар», что мы в переводе передаем словом «сороковницы». Число сорок очень в большом ходу у турков, и трудно с точностью сказать, есть ли это их собственный выбор, или это им навеяно откуда-нибудь со стороны, потому что кроме сказочных пери да сорокадневного сна драконов и неизменных в конце каждой сказки длящихся сорок дней и сорок ночей свадебных пиров в действительной жизни у турков очень много встречается даже географических местностей, названных так по настоящему, а чаще по давнему — прежнему преобладанию в них каких-то безымянных, но уже мусульманской канонизации святых, совершенно наподобие наших сорока мучеников, замороженных в Севастийском, т. е. в Каспийском, море, отчего, может быть, также и около Дербента явилось почитаемое у местных мусульман священное место вроде могильника, тоже называемое «кырклар» = «сороки». Тут, в этих двух сферах — в мифологическо-сказочной и в христианско-агиологической, могло произойти какое-нибудь сближение с преобладающим влиянием одной стороны и пассивно воспринимающей другой; примесь же мусульманства в данной комбинации указывает уже на то, что этот процесс наслоения на мифическую основу христианско-религиозных элементов должен был совершиться уже сравнительно в позднюю пору, которой должно было предшествовать сказочное народное творчество.

Чары пери простираются в турецко-османских сказках не только на живые существа — людей, зверей, птиц, но и на предметы неодушевленные — деревья, ветви, виноградные гроздья, яблоки, апельсины, рыбу чешую, иголки, кольца, зеркала, ручную мельницу и т. п., которыми они пользуются как орудиями своих чародейских воздействий на героев

сказок. Так как у нас в русском языке нет слова «пери», то мы и признали за самое подходящее для его перевода слово «фея», хотя столь же мало определенное в своем содержании, но все-таки вошедшее уже в общее употребление в обиходном словаре нашем.

К этой же группе человекообразных существ в турецко-османских сказках надо отнести еще действующих лиц служебного назначения. Таков, например, гигант-араб, у которого одна губа достигает неба, а другая простирается до земли и который, под вызывающим влиянием волшебного зеркальца или другого талисмана, внезапно выскакивает из колодца или неизвестно откуда и исполняет всякие приказания вызывающего его — моментально переносит его из одного пространства в другое, очень далекое от первого; доставляет ему всевозможные предметы — одежду, коня и даже целые дворцы с обстановкой и т. п. — или же делает услуги, обычно исполняемые придворною челядью. Если такой чародейственный служка является в сказках с именем Хаджи-Баба, или Лакмак-ага, или просто дервиша или старца — хаджи и обыкновенно к услугам бездетного падишаха или бездетной женщины, снабжая их волшебными средствами иметь детей, то в самых именах их уже как-то просачивается позднейший дух мусульманского суеверия вместо старинного, чисто сказочного мифотворчества, потому что чародеи этой категории иногда при своем колдовстве призывают магометанского аллаха, возносят к нему молитвы, оканчивающиеся мусульманским заключительным «аминь!», хотя никогда и ни при каком случае не упоминают пророка Мухаммеда; а сказочные хаджи в конце концов прибегают к таким известным орудиям ясновидения, как рафли¹⁰, искусство гадать на которых с успехом практикуется на Востоке до сего времени и даже составило некоторым досужим в этом искусстве людям имя в истории, каков, например, был в XVI в. Реммал-ходжа¹¹ в Крыму, придворный гадатель-астролог крымского хана Сахыб-Гирея.

Наконец, и царство животных также сослужило свою службу, дав и от себя материал для пополнения созданий турецко-османского сказочного творчества. Но выведенные тут твари совершают лишь то, что указано им самою природою, за исключением разве того, что они понимают мысли, слова и действия человеческие и предлагают свои услуги людям: лошади возят, кошки истребляют мышей, мыши воруют съестное, львы и тигры устрашают своим видом, птицы поют, слоны ходят на водопой и т. п.

Но среди этих обыкновенных животных выделяются уже совершенно необычайные и по своей внешней конструкции, и

по своим способностям творить необычайные вещи. Таких существ в турецко-османских сказках два: одно носит название Зюмруд-Анка [Изумрудная Птица], а другое — Камер-Тай [Лунный Жеребенок].

Первое есть царь птиц. И вид у нее птицы, но только огромных размеров и со скрытою в ее перьях таинственную силу, частицу которой она уделяет, например, герою сказки, спасшему ее птенцов от намеревавшейся пожрать их змеи, подарив ему два пера из своих крыльев в качестве чудодейственных талисманов, посредством трения которых друг об дружку он может когда угодно вызывать ее к своим услугам, состоящим в том, что, например, она выносит героя на своих крыльях из подземелья на поверхность.

Другое такое же быстролетное животное — это Камер-Тай = «Луна-Жеребенок», который, как и птица Анка, служит главным образом к быстрому перемещению на нем сказочных героев из одного пространства в другое, как, например, он перенес царевну, которой угрожала опасность стать женою дева, отгадавшего происхождение шкуры вши в загадке падишаха и таким образом получившего на этом конкурсе права на завладение царской дочерью.

Образ этого чудного жеребенка вместе с другими морскими конями, также нередко являющимися участниками приключений сказочных героев, вместе с изумрудною дивною птицею Анка составляют наиболее древний осадок мифических представлений многих разных народов о стихийных явлениях природы, и от них уже они могли зауряд с другими сказочными подробностями со временем проникнуть и в турецкие сказки.

Оставляем без особенного внимания другие, менее важные предметы обстановки и состава сказочных приключений, как, напр., не останавливаемся на образе и значении неких нечеловеческих существ, именуемых Ин и Джин, потому что, принадлежа чьей-то чужой мифологии, в турецких сказках они лишь мимоходом упоминаются при распознавании кого-либо героями сказок; когда задают неизвестному предмету вопрос: «Кто ты — Ин или Джин?» — на который обыкновенно получается один и тот же ответ: «Я ни Ин, ни Джин, а такой же, как и ты, человек». Отсюда можно только заключать, что этими именами называются какие-то существа вроде невидимых духов, которые играют важную роль в других восточных мифологиях, а в турецко-османские сказки попали случайно вместе с другими мифологическими заимствованиями¹². Такие второстепенные частности могут легко наблюдаться при знакомстве с целым содержанием сказок. А потому и перейдем теперь к изображению господствующих

составных элементов сказочных приключений и преобладающих в них мотивов поведения действующих в них лиц.

Скажем вообще, что главнейшее, чем занимаются герои турецко-османских сказок, это дальними и долгосрочными странствованиями в поисках каких-либо предметов их заветных вожелений, нередко с промежуточными, эпизодическими подобными же отступлениями в переходные моменты предполагаемого целого события. Так, например, падишах, не имеющий потомства, отправляется в далекие странствования с своим везирем, во время которого встречающийся им дервиш дает ему чудесное яблоко, под действием которого у него родится сын. Еще в нескольких сказках младший из трех сыновей падишаха отправляется повидать своих сестер, выданных по его настоянию и согласно воле умершего их отца за демона, дракона и птицу. В такое же странствование младший сын падишаха вместе с братьями пускается в надежде отыскать потерянную любимую отцовскую вещь — зеркало — или найти средство против болезни младшего сына, начавшего чахнуть от того, что он влюбляется однажды в смеющееся и плачущее яблоко, а в другой раз — в три апельсина. Или же человек по изображению девушки заочно влюбляется в нее и предпринимает дальнейшее неизвестное путешествие с целью отыскания неведомой красавицы.

Такие странствования героев в турецко-османских сказках прежде всего обуславливаются, конечно, тем, что необычайные явления только и возможны, что в таких же необычайных положениях: обыденная, привычная всем и каждому обстановка не может дать пищи сказочному воображению и к созданию таких положений, и к изображению необыкновенных деяний, что несравненно достижимее при значительной перемене местонахождения сказочных героев во время далеких и продолжительных странствований.

С другой стороны, невольно напрашивается такая мысль: не возник ли этот мотив сказочных приключений, вначале подсказанный, даже вынужденный кочевым бытом турков сказочного периода жизни этого племени? Перехода с одного становища на другое со своим несложным кибиточным скрабом и своими стадами, преимущественно выбирая для этого плоские равнины и лишь на время летних жаров подымаясь, ради своего скота, на не очень высокие горы, турки не имели возможности и времени свыкаться с определенными природными местностями, с которыми бы роднилось их воображение или с которыми бы их связывали какие-нибудь предания или игривые создания первобытной фантазии. Вот почему у них нет ни сколько-нибудь собственной складной мифологии; вот почему, дивясь фантастическим произведениям других

народов и стран, они собственных сказочных героев отсылают для подвигов в чуждые, доподлинно неизвестные пределы, не находя вокруг себя достойной этой цели обстановки.

На общей канве странствования героев начертываются узоры частных, из которых под конец образуется целое происшествие, имеющее почти всегда один и тот же исход, т. е. достижение героем искомого предмета его собственных желаний или возложенной на него кем-либо неотвратимой необходимости. Эти частности сказочных картин, правду сказать, повторяются с шаблонным однообразием и даже чередуются почти всегда в известном порядке, с некоторыми лишь варьированиями действующих лиц, но почти всегда с одинаковыми душевными проявлениями и внешними поступками. Не перебирая всех этих частных, мы представим схематически сочетание некоторых таких частных, могущее дать более или менее ясное понятие о составе турецко-османских сказок.

Так¹³, направляющиеся в дальний путь обыкновенно приходят к какому-нибудь источнику с надписью над ним о трех дорогах, подающему повод к дальнейшим приключениям трех братьев, долженствующих выбрать каждый по своему расположению ту или другую дорогу для своего дальнейшего путешествия. Или же таким первым встречным предметом бывает еще колодезь, куда кто-нибудь спускается или из простого любопытства, как, например, везирь спускается в такой колодезь во время загородной прогулки с падишахом, привлеченный исходившими из колодезя музыкальными звуками, или же он попадает туда, ставши жертвою чьего-нибудь коварства, как, например, младший из трех братьев, отыскав смеющееся и плачущее яблоко, был спущен ими в колодезь с намерением, оставив его на дне колодезя навсегда, присвоить себе сделанную им диковинную находку.

Проникновение внутрь колодезя большею частью бывает соединено с большою неприятностью испытания ожога от какого-то пламени внутри его: но затем обыкновенно следует вступление смельчака в райскую местность, покрытую роскошною, цветущею и благоуханною растительностью и оглашаемую пением множества сладкоголосых птиц, где его ожидает встреча с предметом своих поисков, но сопровождающаяся немалыми опасными препятствиями к тому, чтобы опять выбраться из подземелья и возвратиться под отцовский кров как ему самому, так и вырученной им из подземного заточения принцессе, после чего обыкновенно совершается брачное пиршество, которое обязательно длится сорок ночей. Но ни в одной сказке не описывается сколько-нибудь подробно или хотя бы даже приблизительно внешняя обста-

новка и самая процедура такого знаменательного эпизода, которым кончаются все сказки¹⁴.

С наибольшими опасностями и трудностями сопряжено бывает в сказках уничтожение талисмана злого дева или дракона, от которого зависит сила и самое существование этих демонских чудовищ, мешающих счастью и благополучию людей. Тут обыкновенно сперва происходит выпытывание, в чем состоит самый этот талисман и где он находится сокрытым. Это выпытывание совершается большею частью посредством скучающей в плену у демона младшей сестры героя, причем разнеженный ее ласками демон проговаривается ей и относительно самых способов добывания этого талисмана. Ближайшим же пособником герою в его поисках талисмана служит «морской конь», которого получить тоже не так легко: тут требуется содействие могущественной мифической птицы, отряжающей пять других подвластных ей птиц для поимки удивительного коня, который с быстротою молнии переносит овладевшего им героя из одного места в другое, только повторяя одну неизменную, обращенную к своему наезднику фразу: «Закрой свои глаза, открой свои глаза!», отдающему ему приказание везти его туда-то или туда-то.

Другим источником помощи герою в его искательствах также довольно часто оказывается демоница, называемая в турецко-османских сказках «дев-анасы» = «демонова мать», которая встречается с героем, сидя на вершине горы и занимаясь прядением. Сноровка героя, бросающегося к этой чудовищной женщине с ласковым приветствием, с тем чтобы немедленно сосать ее отвратительной груди, сразу завоевывает ему симпатию этой особы, так что она сперва превращает его в метлу или в кружку, в кувшин и т. п. утварь, чтобы скрыть его от глаз своих сорока или более сыновей-людоедов, а потом постепенно располагает и их к поворотности с этим новоявленным усыновленным матерью, и они-то потом оказывают этому своему названному брату свое содействие к достижению им его трудноисполнимого желания.

Что касается до превращений, которыми постоянно сопровождаются похождения сказочных героев, то они самые разнообразные по предметам, в которые чародейски превращаются люди, сами ли собою или чаще чрез воздействие на них других обладающих чародейственною силою субъектов вроде демоники. При этом превращении всегда повторяется один и тот же прием — удар рукою по щеке, так и называемый в турецко-османских сказках «пощечиною», которою, например, угощает в одной сказке юно-

ша, во время бегства их с девушкой и ввиду близкой опасности быть настигнутыми преследующею их ведьмою, свою спутницу, превращая ее последовательно то в банку, то в источник, то в дерево, а сам в то же время, уже без всяких особых жестов, становясь то банщиком, то рыбаком, то змеею. В другой сказке, при подобной же обстановке, платок девушки превращается в озеро, а сапог юноши — в челнок, на котором они и спасаются от преследующей их ведьмы.

Вторичное чье-либо возвращение в свой человеческий вид обыкновенно совершается чрез сожжение оборотнической оболочки чьею-нибудь постороннею рукою. Чаще всего в сказках этот процесс повторяется над пери, прилетающими в образе голубок купаться в бассейне, где поблизости подкарауливает их герой, похищает снимаемую ими с себя птичью оболочку и тут же сжигает ее на огне, благодаря чему лишившаяся этой оболочки фея навсегда остается в человеческом образе, вступая в брачный союз с похитителем ее прежней, заколдованной одежды. Оборотничество имеет самое широкое применение в турецко-османских сказках, но нигде нет никаких указаний на основание и источник такого процесса, неизвестно какую силу или под каким влиянием осуществляемого в действии. Можно только принять одно почти за верное — что этот видный составной элемент сказочного построения, конечно, опять-таки есть заимствованный в турецко-османских сказках, не будучи произведением собственного турецкого вымысла, но всюду и везде наблюдаемый в огромном масштабе в сказочном эпосе других народностей.

К таким же, как превращения, чрезвычайным явлениям можно отнести в турецко-османских сказках и случаи частичного исцеления людей вроде исцеления девушки от полной слепоты вследствие утраты ею глаз, вырываемых у ней жестокою старухой в обмен на кусок хлеба и глоток питья. Сюда же надо отнести и нередко встречающиеся в сказках случаи оживотворения мертвых людей. Возвращение зрения не только ослепшим людям, но даже и животным происходит так, что, например, младший царевич, понимавший птичий язык, получает от двух птиц, вылетевших из того колодезя, куда забросили его завистливые братья, два пера: через трение своих глаз об одно из этих перьев прозревает он сам, а от трения глаз его ослепшей лошади о другое перо и лошадь становится опять зрячею. Исцеление глаз другого царевича, ослепленного и брошенного в пустой колодезь по повелению своего отца, ладишаха, молитвою какого-то старца, тотчас бесследно исчезающего по совершении им такого чуда, надо отнести к мотивам позднейшего мусульманского

наслоения в сказках, тем более что в таких сказках не раз упоминается и аллах под своим арабско-мусульманским именем, тогда как в других сказках, несомненно более раннего возникновения, бог называется своим исконным общетурецким словом «танры»¹⁵; да и чудотворный невидимый старец очень подходит под категорию мусульманских святых, известных под общим собирательным именем «риджаль-ль-гаиб» = «мужи невидимые». Это, очевидно, такой же неологизм в сказочном турецко-османском эпосе, как, например, курение ладана аллаху, чего вовсе, сколько известно, не практикуется в мусульманском ритуале, составляя, однако же, непременную принадлежность всякого почти богослужения христианского. Надо полагать, что эта богослужebная частность попала в¹⁶ турецко-османские сказки из христианского обрядословия, и вернее всего еще в ту пору, когда магометанский антагонизм с христианством еще не слишком обострился до крайней фанатической нетерпимости, по крайней мере в области сказочного эпоса, куда проникали самые разнообразные религиозные элементы с достаточным разнообразием по отношению к тому, откуда эти элементы вели свое происхождение. Иначе как же объяснить такие явления в турецко-османских сказках, как, например, то, что в одной сказке демон возносит благодарственную молитву к аллаху за неизвестно кем в его отсутствие приготовленные ему обильные яства, чубук и кофе; или что тот же демон признает будущую жизнь, усыновляя себе девушку в таком выражении: «Девушка, будь моим детищем в злешнем мире и в будущей жизни!» — совершенно наподобие правоверного мусульманина?! В других сказках благочестивое усердие рассказчиков турецко-османских сказок отправляет сказочного падишаха в богоугодное хождение к мусульманским святым местам — в Мекку и Медину, — или же заставляет его совершать селямлик, т. е. торжественное шествие на молитву в джами = «соборную мечеть» в пятницу, что и посейчас исполняется турецким султаном в Стамбуле. По мере того как религиозная ревность все более и более овладевала турецким человечеством, она сильнее и сильнее стала отражаться и на сказках, перенося задним числом в старинные произведения сказочного эпоса подновления позднейшего времени. Так, в одной сказке герой, одолевающий дракона, раньше чем убить его, предварительно предлагает ему, дракону-то, принять истинную, т. е. магометанскую, веру, т. е. проделывает то, что обычно встречается в позднейших, послесказочных эпических произведениях турков вроде знаменитых «Приключений Сейид-Батталя» или «Кагриман-Катыля» и др.¹⁷

Подобное же позднейшее подновление нельзя не усматривать еще в том, что в одной сказке в прохождении молодёжи мимо дворца сказочной царевны, для того чтобы она могла выбрать себе жениха, принимает участие, между прочим, и сын шейху-ль-исляма, т. е. представителя и главы мусульманского правоверия и высшего блюстителя правосудия в Турции, какого, конечно, не могло существовать в отдаленную эпоху сказочного, домусульманского творчества турков. А тем паче невозможна такая несообразность в одной сказке, где уже сам шейху-ль-ислям выводится на сцену в обстановке, прямо-таки не соответствующей и едва ли даже приличной для его сана, когда сей почтенный муж оказывается женатым на одной из дочерей сказочного падишаха, младшая сестра которой одновременно выдана отцом за оборотня — лошадь. Мало того, шейху-ль-ислям принимает деятельное участие в состязательной игре в джирод=метанне копий на мейдане — на конском ристалище, где отличается свояк его — лошадь-оборотень. И это повествуется в сказке совершенно серьезно, без всякого признака иронии или шуток, к каковой, надо заметить, турки вообще не имеют ни склонности, ни даже врожденной способности при малоподвижном и каком-то самосозерцательном складе их природы и темперамента¹⁸.

Не меньше обращает на себя еще внимание мотив оживотворения мертвых — людей или даже бездушных предметов, — довольно часто повторяющийся в турецко-османских сказках. Так, в одной сказке убитый демоном юноша воскресает, когда его потеряли водою, принесенной птицами, посланными царем их за целебную водою в райский сад. В другой сказке царевич оживляет такую же райскою водою рабыню, обезглавленную царевною, за которую он сватался и которой в числе других трудноисполнимых требований было поставлено, чтобы он возвратил к жизни убитую по ее капризу рабыню. Вода эта также доставлена царевичу птицею, явившеюся на его вызов при помощи пера-талисмана. В третьей сказке оживает окаменелый молодец, отыскивающий красавицу Дилялем-Ченги, по ее благорасположению к нему с помощью воды, почерпнутой в бассейне ее заколдованного дворца; а потом, уже по просьбе этого же самого молодца, оживляются и прочие, еще до него приведенные ее чарами в окаменелое состояние люди. Повесившиеся одновременно царевич и переодетая пастухом девушка, его невеста, еще в одной сказке возвращаются к жизни чрез прикосновение к носу их чудесного камешка, данного раньше девушке птицею в виде талисмана, который должен помогать ей, когда та умрет. Везирь оживляет трупы, накопленные драконом

в пищу себе в одной пещере, натираем черепов этих трупов грязью, сделанную из пепла сожженных им сорока волос, выдернутых им из спящего дракона.

Но и этого сказочного мотива не могло не коснуться влияние позднейшего мусульманского религиозного мировоззрения. Так, в одной сказке какой-то бей оживает после сорокадневного чтения над его телом, очевидно, Алкорана, так как взявшаяся проделать это чтение девица предварительно совершает абдест, т. е. омовение по мусульманскому обряду, а развязка этого таинственного приключения бея с девицею совершается во время мусульманского праздника — байрама. Мало того, подобное оживотворяющее действие сорокадневной молитвы иногда простирается даже на неодушевленные предметы: в одной сказке царская дочь, не желающая ни за кого выходить замуж, делает из смеси мускуса с амброю подобия мальчика и жеребенка, и благодаря ее сорокадневной молитве обе куклы становятся живыми и проходят потом такие положения, которые только и возможны в настоящих первоначальных языческого периода сказках, так что молитва как оживотворяющий талисман несомненно позднейшего мусульманского периода и является здесь, в этой сказке, как-то мало вяжущимся с общим складом и характером сказки привеском, тем более что и бог-то в ней один раз, правда, и то в стихотворной песенке девушки, назван «аллахом», а вторично — все-таки старинным турецким словом «танры».

Таковы главнейшие мотивы турецко-османских сказок. Теперь посмотрим, какие в них господствуют словесно-творческие приемы, имеющие свои определенные типические формулы, всегда одинаково повторяющиеся, хотя не всегда с одинаковой последовательностью своего сочетания.

Турецко-османские сказки обыкновенно начинаются стереотипным выражением, которое по-русски значит: «В первое, т. е. давнишнее, время», «В некоторое время», «В одно время». Но иногда эта краткая и неопределенная дата сопровождается целю вереницею фраз, ничем между собою не связанных, кроме разве созвучия последних слов в них, придающего им вид рифмованной прозы, но в отношении своего смысла ничего между собою общего не имеющих, да в большинстве своем и в отдельности взятых мало заключающих в себе этого смысла. Этот ряд прибауток, очевидно, не составляет какой-либо необходимой принадлежности всякой сказки, а есть плод досужей словоохотливости отдельных рассказчиков, из коих каждый вносит то, что ему подскажет память из прежде им слышанного, или же привносит что-нибудь свое новое из собственного балагурства, увеличивая

этим приростом раньше него сложившийся приступ [называемый обыкновенно «текерлеме» — частушкой] к сказке, которую он собирается рассказывать¹⁹.

За этим приступом сейчас следует выход на сцену главного если не по характерности его действий, то хоть по своему центральному, значительному положению в сказке лица, каким в огромном большинстве сказок является «один падишах»; который и дает, так сказать, тон всему дальнейшему повествованию. Сообразно с этим и последующие действующие лица также всегда имеют близкое или отдаленное отношение к падишаху: это все или его везири, или его сыновья и дочери и т. д., а затем и посторонние лица простого звания, но, по условиям прежнего турецкого быта, легко получающие доступ к такой высокой особе, будь это какая-нибудь жена дровосека или птицелова.

Эта особенность построения турецко-османских сказок может быть объясняема задачей всякой сказки перенести слушателя ее или читателя в область иного, нездешнего мира, первую, доступную знанию каждого смертного ступень которого и представляет собою прежде всего исключительная особа всемогущего властелина над людьми с его незаурядною со всем прочим человечеством обстановкою и присущими только людям его положения могущественными средствами осуществления желаний его воли. А в сказках необходимость такого центрального всемогущего действующего лица обусловливается еще тем, что в них развязка как целого сказочного события, так даже и некоторых отдельных, эпизодических в нем приключений часто только и может быть достигнута вмешательством посторонней непреклонной и не поддающейся никакому противодействию воли, для проявления которой властительное положение, например, царя представляет громадное преимущество пред простыми смертными в смысле широты простора замыслов и размера средств для этих проявлений. В этом отношении мы позволяем себе привести некоторую параллель между турецко-османскими сказками и многими драмами, хотя и великого, Шекспира²⁰, в которых едва ли не по тем же основаниям главными героями постоянно являются короли, да герцоги, да принцы, да полководцы и тому подобные сильные мира сего, тем более что в турецко-османских сказках, так же как почти и в драмах Шекспира, отсутствует комический элемент, а если и показывается иногда, то в такой слабой степени, что несколько не влияет на серьезный тон и склад главных основ построения каждой сказки.

С появлением падишаха в сказках приводятся в действие уже и другие человеческие и нечеловеческие силы в виде ца-

ревичей, демонов, драконов и прочего личного персонала по мере развития и хода главного действия в сказке.

Вот, примерно, один падишах, за что-то разгневавшись на своего единственного сына, велит отрубить ему голову, но по просьбе своих везирей ограничивается только изгнанием мальчика из своего города. А за ним уже добровольно удаляется и мать его, и вот они вдвоем начинают странствовать по разным неведомым им местам. Дорогою им обязательно попадается водный источник, этот всегда самый желанный предмет для путешественников по пустынным, необитаемым и сплошь и рядом безводным местам, в особенности, прибавим еще к этому, для кочевников, всегда главнейше озабоченных относительно воды как для самих себя, так еще едва ли не более для сопровождаемых ими стад своих. Отдохнув около источника, царевич бродит там и сям в окрестности его и находит какой-то самосветящийся камень и на всякий случай берет его и кладет к себе в карман. Это, так сказать, пролог сказочной драмы.

Мать с сыном приходят в один город, владетельный падишах которого запретил по своему капризу жителям города зажигать по ночам свечи. И когда блеск от самосветящего камня в доме, где поселились мать с сыном, был замечен падишахом из своего дворца, он требует владельца такого удивительного предмета к себе, делает ему выговор за неповиновение его царскому повелению, отбирает от него чудесный камень, а самого велит выгнать вон. Но этим дело не кончается: завистливые везири падишаха внушают ему коварную мысль эксплуатировать еще какой-то таинственный секрет царевича и потребовать от него некоторых других недоступных обыкновенным людям вещей вроде мешка с алмазами, потом с жемчугом²¹, а наконец — с рубинами.

Тут мы встречаемся с обычным в сказках троекратным с некоторыми вариантами повторением какого-нибудь одного действия, и притом без всякой очевидной надобности, а только в силу того сказочного приема повествования, по которому недостаток изобретательности слагающего сказку восполняется повторением одного и того же, и непременно, как в сказках всего мира и всех народов, до трех раз. Другая, тоже повторная частность заключается в том, что трудновыполнимая задача царевичу задается падишахом под угрозой смертной казни за невыполнение поручения и непременно в сорокадневный срок.

Вот тут уже обыкновенно в сказках при наступлении такого вроде вышеприведенного критического момента для героя сказки выступают необыкновенные силы и предметы, образуя своим поведением и приложением новую ступень в

ходе сказочного повествования. Вот и в нашей, взятой для примера сказке царевич доезжает в поисках драгоценностей до дворца сперва одного семиглавого дракона, которому отрубает одним ударом кинжала шесть голов. Тут мы должны отметить одну подробность, всегда повторяющуюся во всех сказках в подобной обстановке, но довольно загадочную и в своем составе, и в слововыражении, а именно: дракон, оставшись с одной головой, непременно обращается к своему победителю с такой речью: «Если ты герой, то бей еще раз!» — на что герой отвечает всегда одною и тою же фразой: «Меня мать моя однажды родила!» — и не повторяет, конечно, удара. Покончив с драконом, герой тем самым освобождает содержавшуюся у него десять лет в плену красавицу и забирает ее по ее настоятельной просьбе с собою. И этот подвиг героя с своими подробностями также повторяется до трех раз, по числу драконов и сидевших в плену у них девиц, потому что три красавицы доставляют искомые царевичем трех сортов драгоценности, которые съплются с них, когда он начинает их раздетых донага поливать с головы до ног водою, приносимою им из источника по их приказанию, но сперва лишь под видом ощущения ими жажды. При таких повторениях рассказчик делает обычную оговорку: «Ну, не станем распространяться!» — и в самом деле несколько сокращает пространное изложение вариантов уже раз подробно изображенного одного и того же эпизода.

Эта часть сказки может иногда вновь быть повторена в виде новой фактической комбинации новых встреч и неожиданностей как продолжение трех предыдущих эпизодов, что мы и видим в примерной сказке, где по доставлении царевичем драгоценностей падишаху он, опять-таки по какому-то злостному внушению своих везирей, требует от царевича постройки среди моря киоска²² из драгоценных камней, что тот и исполняет при содействии старшей из трех девиц, передавши заказ отцу ее по имени Хаджи-Баба, какому-то обитавшему на горе чародею, но точно таким же путем царевич по наущению самой уже девицы устраивает и исчезновение чудесного киоска, с которым вместе погибают и падишах, и везири его, чем и заканчивается, можно сказать, первое действие сказки, после чего царевич с своей матерью и тремя девицами снова пускается в путь из этого чужого города и направляет свое шествие в родной город молодца. Это странствие также, конечно, должно было сопровождаться какою-нибудь необыкновенною встречей. На этот раз они повстречают на своем пути хромого демона. Царевич хочет броситься и убить его, но демон умоляет пощадить его, обе-

щая быть ему когда-нибудь полезным. Да и девицы тоже почему-то вступаются за демона, и тогда вся компания с демоном включительно двигается к родному городу царевича, по прибытии в который разыгрывается начавшееся таким образом новое действие сказочной драмы.

В подобных переходах от одной части сказки к другой обыкновенно вставляется выражение, как бы указывающее на какую-то передышку в рассказе. Так, если предыдущая часть сказки оканчивается отправлением героев в новое путешествие, рассказчик делает восклицание, совершенно необычное в наших сказках: «Ну и пусть их странствуют!», а иногда²³, напротив того: «Ну и пусть их себе сидят!», т. е. пока мы займемся другим каким-нибудь эпизодом сказки. То же самое произошло и здесь, в нашей примерной сказке: когда странствующая компания подошла к окраине города, одна из девиц воздвигает невиданной и небывалой красоты дворец, в котором они все и поселяются. Изумленный этому диву, падишах посылает узнать, что это за дворец и кто построил его. Царевич велит посланным сказать падишаху, что это сын его, Ахмед Беспалый, воздвиг этот дворец. Падишах сперва будто обрадовался, встретив своего почему-то немилостивого ему сына, но, познакомившись с его тремя красавицами-спутницами, тотчас же возымел намерение завладеть ими и для этого счел необходимым отделаться от сына путем убийства его. Везир падишаха сначала отговаривал его от этого намерения, но потом, ввиду непреклонной решимости падишаха, посоветовал ему действовать посредством отравы. Но это не удалось; старшая девица опасла царевича, давши ему кольцо с своей руки, которым он за обедом у отца потрогивал каждое подносимое ему кушанье и этим способом делал его безвредным для себя. Тогда отец предложил сыну сыграть в трик-трак, с тем что проигравший должен быть связан. Отец дважды проигрывал партию, но сын воздержался от того, чтобы воспользоваться своим правом выигрыша. А в третий раз он уже нарочно дал отцу выиграть, думая этим только доставить ему утешение от первых двух проигрышей. А отец, не долго думая, велел связать сына в силу условия игры; но когда сын без труда разорвал веревку, отец все свел на шутку, простое будто бы его желание испытать молодечество сына. Сын же, взаправду ли поверивший отцовской отговорке или будучи польщен похвалою его молодецкой силе, велел связать себя цепью, которую он тоже моментально сокрушил. Тогда отец хитростью выпытывает у сына секрет, посредством которого можно было бы одолеть его. А тот по какой-то сказочной наивности выдает этот секрет, которым отец немедленно и воспользовался: велел осле-

пить его и бросить в какой-то безводный колодезь, а сам послал за девушками. А те потребовали от падишаха присылки за ними повозок с сорока девицами и других сорока повозок пустых, для того чтобы забрать ихнее приданое. Они присланных сорок девиц перебили, нагроутили трупами их пустые телеги и отослали все это обратно к падишаху, который после этого пошел на них прямо-таки войною. Но бывший при них хромой демон перебил все войско падишаха. В этом месте сказки наступает развязка²⁴. Царевича в колодеце стерегла верная при нем собачка. Она же навела на колодезь мимо ехавших караванщиков. Те вытащили молодца из колодезя, накормили его, но взять с собой побоялись, чтобы их самих не заподозрили в ослеплении его. Потом является таинственный старец, вставляет принесенные им с собою глаза молодцу, творит молитву и исчезает. Исцеленный таким чудом царевич опять отправляется к отцу во дворец и предлагает ему победить и привести к нему демона, с которым целое войско не могло справиться. Демон во вторичной схватке по убеждению девушек, распознавших царевича, сдался ему. Тот привел его к падишаху и говорит: «Наш уговор с тобой был такой: мое дело захватить, а твое убить; делай, что знаешь!» — и спустил демона на падишаха, которого он сбросил с трона наземь и убил, а на царевича указал везирям, что это сын убитого падишаха Ахмед Беспалый. Его везири немедленно признали падишахом и возвели на престол. А он женился на всех трех девушках, отпраздновал в течение сорока дней и сорока ночей свадьбу с ними и по-недельно разделял с каждой из них брачное ложе.

В этой сжатой схеме взятой наудачу сказки содержатся все основные признаки турецко-османских сказок в их общем складе и даже в частных, везде шаблонно повторяемых приемах. Остается теперь только сказать несколько слов о языке и отдельных сказочных выражениях и словечках, более или менее характерных для этих сказок.

Язык турецко-османских сказок, конечно, простецкий и с значительной примесью архаизмов, ныне уже вышедших из литературного употребления. Поэтому несколько странно, на наш взгляд, когда действующие лица начинают обращаться в разговоре друг с другом совсем уже по-новомодному, на «вы», хотя вскоре потом оставляют это непривычное турецкой массе европейское обращение и преспокойно переходят на свое исконное и неизменное «ты», даже когда обращаются к падишаху.

Затем, например, в одной сказке молодец, долго проспавши с красавицею Нигяр, тревожно **смотрит** на часы и видит, что уже поздно — «три-четыре часа утра». По-нашему это

даже рано, но тут счет времени на турецкий лад: турки начинают считать время с восхода солнца в какой бы ни было день года, и, следовательно, три часа в сказке равняются нашим приблизительно 8 часам утра. Это обстоятельство с несомненностью указывает на позднее возникновение самой сказки, тем более что в приступе упоминаются такие местные достопримечательности позднейшего Стамбула, как Топхане, Галатская башня, Кыз-Куллеси, да и самые карманные часы являются в виде как бы обыденной принадлежности мужского обряжения, чего, конечно, в старинные времена у турков не существовало. Значит, сказка, может быть по первоначально тоже очень старинная, потом подверглась значительным подновлениям в своих подробностях.

К таким же неологизмам надо отнести и употребление в некоторых сказках обращения-титула «эфендим» = «господин мой!». Это чисто греческое слово едва ли могло быть ходячим у турков до водворения их в Передней Азии, т. е. в период их прежних кочевых скитаний, до окончательного плотного соприкосновения их с греческим населением.

Равным образом и придворные служебные звания, как «капыджибашисы», нечто вроде обер-камергера, или «харем-агасы» = «главный евнух султанского harema» — это все уже, надо полагать, задним числом попало в сказки из словаря нового состава придворно-служебного штата, когда установился придворный быт турецких султанов на строго определенных заветах мусульманского правоверного быта, хотя за старинность сказки в главных своих основаниях, между прочим, говорит такое выражение, как «в сказках дни быстро проходят».

При таком подновительном процессе народного творчества уже нет ничего странного в том, что в турецко-османских сказках пьют «шербет» вместо исконного общетурецкого напитка кумыса, об употреблении которого турками-сельджуками в былое время в торжественных случаях свидетельствуют даже турецкие историки, а тем паче уж нечего говорить о неологической диковинности того факта в одной сказке, что, например, кутила-царевич пьет раки, т. е. водку, или что в другой сказке герой, получивший приказ добыть большое количество слоновых клыков, устраивает в месте их привычного водопоя «винопой», наполнивши водопойные колоды их привезенным в большом количестве вином, чтобы с опьянелыми слонами легче было справиться и выбить драгоценные клыки у них.

При исчислении наиболее характерных принадлежностей языка турецко-османских сказок нельзя не упомянуть еще о немногих следующих. Когда герой сказки находится в недо-

умении, как ему в данном случае поступить, что выбрать, на что решиться, то при окончательном своем решении или выборе он обыкновенно произносит восклицание: «Что тут — то твое; что там — мое!», которое можно понимать в смысле: «Будь что будет!», «Куда ни шло», «Авось!».

В таких случаях, когда кого-нибудь в сказке хотят убедить в чем-нибудь для всех очевидном, ему говорят: «Ты ведь человек!» Но точный смысл этого недосказанного и, очевидно, рассчитанного на догадливость того, кому говорят, выражения столь же неясен, как непонятно в той же сказке то, что сын демонихи требует от нее клятвы «на яйцо»²⁵ и та дает ему эту клятву. Равным образом там же, да и в других сказках, встречается, очевидно, исконная старинная ругань в такой стереотипной фразе, но только всегда обращаемая лишь к лицам женского пола: «Сени деди кахпе сени», что по-русски буквально невозможно перевести, а приблизительно может значить: «Ну чтоб тебе, непутная!..»

К таким фразам, получившим в употреблении характер междометий, конечно, следует отнести и слово «аман». Оно, собственно, значит: «Пощади, извини, помилуй», как французское «pardon!», но употребляется для выражения столь разнообразных до противоречия патетических настроений лица говорящего — и удивления, и сомнения, и восторга, и отрицания, и опасения, и горя, — что по-русски ему всякий раз приходится подбирать какое-нибудь иное равнозначщее с ним слово, и потому в переводе сказок лучше всего оказалось оставить его целиком в своем родном первоначальном виде, потому что внутреннее содержание его всегда обнаруживается потом из той следующей за ним фразы, которой оно предшествует и в которой раскрывается истинное его значение.

Наконец, едва ли не большинство всех турецко-османских сказок оканчивается свадьбою, но с неизбежно предварительною жестокою расправою с главными виновниками злоключений сказочных героев, обыкновенно оканчивающихся все-таки благополучием последних. И всегда эта расправа совершается одним и тем же способом: осужденному на смерть, большей частью злой, коварной женщине, предлагается на выбор в такой всегда одинаковой формулировке: «Что ты хочешь — сорок мулов или сорок ножей?» На что следует один и тот же ответ: «Сорок ножей на вражью шею; дайте лучше сорок мулов, чтобы на них сесть и уехать!» После этого осужденного привязывают к хвостам сорока мулов и, хлестнув их кнутом, гонят вскачь за городные пустыни для растерзания во время гонки привязанной к их хвостам жертвы. Весь эффект этого сказочного словесного

шаблона заключается, очевидно, в созвучии двух слов — «катыр» = «мул» и «сатыр» = «нож», — делящих все вопросительное обращение на две рифмующиеся между собой фразы. Вкус к сцеплению таких созвучных слов так велик в турецко-османских сказках, что там кроме балагурных вступлений и среди самого повествования то и дело вставляются созвучные слова вроде: кал-мал, бакыныр-макыныр, сархаш-долаш, аман-заман, атты-тутту, арарлар-тарарлар, ин-ми-син — джин-ми-син, дюмюнюр-тамыныр, гечер-мечер, пот-кут и т. п., которые очень мало вяжутся друг с другом, а зачастую и совсем не имеют никакого значения, будучи взяты отдельно.

Мы сказали уже, что в турецко-османских сказках совершенно отсутствует элемент юмористический: юмор не в духе турков. Это всего виднее на сборнике так называемых «Анекдотов Ходжи Наср-эд-Дина»: турки захлебываются от смеха, читая эти очень популярные среди них анекдоты, но для европейского читателя в них не оказывается не только ничего в истинном, здоровом смысле юмористического или остроумного, но даже и просто забавного²⁶. Единственное в этом отношении как будто исключение в турецко-османских сказках составляет выведение в них природного плешака, но чаще не от природы плешивого, а только загримированного на некоторое время плешивым. Тут если есть что смешного, так это самый способ гримировки, заключающийся в том, что гримирующийся обтягивает себе голову требухой животных, гладкою ее стороною наружу, а грязною внутрь. Способ поистине первобытный и порядочно нечистоплотный, так что трудно дать себе отчет, как и когда он мог образоваться, в особенности если принять во внимание установившийся со времени распространения ислама обычай его последователей брить себе головы, которые, следовательно, и так уже плешивы без всякого грима.

Но у первобытных, некультурных народов вкусы могут быть столь же своеобразны, как своеобразны у них оказываются и так называемые нравственные понятия, хотя бы вот, например, в турецко-османских сказках. Религиозные представления в них крайне темного свойства; по крайней мере они там без всякого соотношения с понятиями добра и зла, что отражается, конечно, и на характеристике действующих сил и лиц в сказках: ни люди, ни демоны, ни драконы, ни оборотни, ни ведьмы ничем не отличаются друг от друга в своих внутренних, по-нашему душевных, побуждениях и иных качествах, а потому они очень легко друг с другом соприкасаются то на почве враждебных столкновений, то иногда и дружеских, даже благожелательных сближений. Демоны

влюбляются в падишахских дочерей, похищают и женятся на них, а братья похищенных одни враждуют из-за этого с похитителями, а один обыкновенно дружится с ними и пользуется их услугами для своих целей и надобностей. А между тем единственною как будто добродетелью этого третьего падишахского сына оказывается настояние его на буквальном исполнении отцовского завешания сыновьям о том, чтобы они выдали их сестер, его дочерей, за первых, кто пожелает взять их, какими и оказываются демоны и драконы. Таким образом, в турецко-османских сказках безусловное повиновение отцу, так сказать, культ отцовской власти на вид является выдающимся нравственно-общественным законом, хотя он и односторонен: почитание отца не обязывает последнего гуманно и справедливо относиться к своим детям. Как мы уже выше видели, один сказочный падишах гораздо больше любит своего коня, чем детей; другой беспричинно преследует своего сына, не останавливаясь даже перед гибелью его, из-за прихотливого каприза отбить у него девушек. Но сын тем не менее даже в самом крайнем случае все же не поднимает руки на отца, а предоставляет дело мести ему за себя хрому демону, который уже и расправляется с ним по тому, чего он заслуживает. Смертоубийство же отцами своих детей или жестокое отношение к ним в виде изгнания или забрасывания в колодцы и т. п. составляет один из часто повторяющихся мотивов в сказках. Странно, но тем не менее совершенно верно наблюдается в турецко-османских сказках тот факт, что в них довольно рельефно рисуются дружелюбные, даже ласковые, семейные взаимные отношения среди не людей, а демонов: там и демониха любезно обходится с своими сорока сыновьями-людоедами, и сынки проявляют свое полное уважение к особе матушки своей, хотя на человеческий-то взгляд все они безусловно отвратительны. Любопытно еще то, что сыновья демонихи просят свою мать давать им клятву на каком-то яйце и та дает им эту клятву²⁷. Значит, у демонов имело место взаимное доверие, основанное на честности соблюдения клятвенного обещания. Это у демонов-то! А между тем у людей неоднократно бывает то, что герою благодетельствующий ему добрый гений в виде таинственного араба, например, дает кофейную мельницу и при этом запрещает ему вертеть ее дорогою: но получивший мельницу сейчас же нарушает запрет и начинает вертеть мельницу. Тем не менее от этого неисполнения запрета не получается никакого худого последствия для его нарушителя: напротив, все желания молодца исполняются именно благодаря повертыванию им мельницы. И таких запретов с неизменным нарушением их теми, кому

они сделаны, без всяких дурных последствий для них встречается в турецко-османских сказках несколько; значит, в этом, как бы сказать, вероломстве кроется что-то роковое, и притом обязательное, в сказочных действиях людей, что как-то не совсем вяжется с нашим этическим воззрением на такое нравственное проявление воли. Точно такое же непрелюбимое вероломство неоднократно выказывают в сказках два старших брата относительно третьего, младшего, и это опять-таки не ведет к установлению между ними враждебных отношений, как бы следовало ожидать по простой человеческой этике: этот младший, в конце концов торжествуя над старшими, проявляет какое-то чуть не рыцарское великодушие к ним, уступая им в жены девиц, добыча которых бывает сопряжена для него с преодолением им очень трудных и опасных препятствий.

Но нельзя сказать, чтобы это великодушие свидетельствовало о подлинно добром нраве сказочного «младшего удачника», так назовем мы его, каким, например, является в русских сказках Иванушко-дурачок, который всегда как бы вознаграждается за свою простоту и уступчивость, близко граничащие с глуповатостью. Турецкий младший удачник не только не глуп, но и себе на уме, сообразительный и далеко не похвального нрава, иногда прямо-таки нехорошего и по нашему предосудительного. Так, например, в одной сказке лысый, этот alter ego²⁸ младшего из братьев, удачника, влюбившись в дочь падишаха, с помощью разных хитростей добился того, что царевну выдали за него, и нельзя сказать, чтобы симпатичными способами. А в другой сказке такой же лысый, оставшись без средств, поступил в батраки к одному хозяину с условием, что хозяин никогда ни за что не будет на него сердиться, и под этим предлогом натворил столько гадостей своим хозяевам, что те решились бежать от него; но он, залезши в их дорожный мешок, все-таки оказался против их желания их спутником и в конце концов ни за что ни про что утопил их обоих в пруду. Но за такое злодейское свое поведение этот сказочный герой не только не был наказан, а еще с помощью какого-то вылезшего из колодезя таинственного араба разбогател и стал благодаря своему богатству первым знатным в стране лицом и так благоденствовал до самой своей смерти. На какое-либо возмездие такому герою безнравственных подвигов нет даже никакого и намека в сказке.

В довершение иллюстрации отсутствия каких-либо этических принципов в турецко-османских сказках как критериев поступков действующих в них лиц можно еще указать на один случай, составляющий собою содержание целой сказки.

Один падишах до того пленяется красотой родной дочери, что во что бы то ни стало хочет взять ее себе в жены, и никакие сторонние протесты не могут удержать его от этого противонравственного намерения, которое он оправдывает, говоря: «Если кто-нибудь посадит в своем саду дерево, которое даст плоды, то разве тот человек не ест плодов тех?», так что девица принуждена была спасаться от такого отца бегством.

Что сказочные герои женятся сразу на трех женах, это обычное явление в турецко-османских сказках; но вот что замечательно, что тут едва ли не возводится в идеал женская покорность и отсутствие всякой ревности при виде явного соперничества с нею другой женщины, вводимой в дом мужем; так, в одной, например, сказке, когда муж на предложение ему жениться еще на одной девице заявляет, что он женится, если его собственная жена согласится на это, эта последняя отвечает отцу его так: «Государь, мой батюшка, твой сын спас мне жизнь от врага, и я отдала ему ее, а потому если бы он взял кроме меня еще сорок жен, то я бы только радовалась и никогда бы не отвернулась от него!» Оно даже как будто трогательно, но едва ли согласно с истиной: галантность поведения мужа тут едва ли может быть принимаема за чистую монету, или уже это есть наслоение позднейшей, более культурной эпохи, так как это мало гармонирует с тем невысокой цены положением жены и женщины вообще, какое отводится ей в турецко-османских сказках, за исключением разве царевен, которые сравнительно довольно развязно ведут себя в сказках. Очень редко женщина в сказках выставляется в выгодном свете; большею же частью она является виновною в преступной связи с толстогубым арабом, имея красивого и хорошего мужа. Она изображается крайне сладострастной, постоянно жаждущей новых ощущений; так, в одной сказке мы видим девушку, у которой на руках пятьсот колец, снятых ею с рук любовников. Затем еще в одной сказке муж в переодетом виде спрашивает у своей собственной жены поцелуй, не будучи узнан ею, и, таким образом убедившись в ее неверности, прогоняет ее из дому. Падишахи в сказках тоже предпочитают женам одалисок, между которыми поэтому происходит постоянная и ожесточенная вражда. При таком не особенно уважительном отношении к брачной жизни в сказках, однако же, рисуются такие своеобразные стороны отношения турков к этому предмету. Так, например, для женитьбы молодца требуется согласие на это его матери, которая чаще всего сама выступает в роли свахи в иных сказках; но сам жених не допускается на смотрины своей невесты: он может

секретно видеть ее в щелку из шкафа, куда сажает его мать его.

При таком, хотя и лицемерном, так сказать, воззрении на природность²⁹ женскую в турецко-османских сказках очень отрицательное отношение к внебрачно рожденным детям, которые в сказках всегда подвергаются насмешкам своих товарищей в общих играх, следствием чего иногда начинается ряд приключений таких осмеянных юношей в их исследованиях своего настоящего происхождения.

Изредка, впрочем, женщина в турецко-османских сказках сама выступает на защиту прав своих, как, например, в одной сказке отвергнутая своим милым девушка переодевается в мужскую одежду и доспехи, удаляется в горы и, поселившись в пещере, становится разбойницей, грабя и убивая проезжих и тем как бы вымещая свою личную обиду на неповинных людях. И это продолжается до тех пор, пока удалая девушка не влюбляется снова и тем возвращает себе утраченное душевное спокойствие. Но только нужно заметить, что героиня этой сказки все-таки туркменка, т. е. принадлежит не к чисто турецко-османскому роду, а к племени, до сих пор ведущему дикую кочевую жизнь в степях Передней Азии³⁰: едва ли такая отчаянная удаль может быть в числе характерных черт не только турчанки современной, но даже и тех отдаленных времен, к которым относится возникновение рассматриваемых нами турецко-османских сказок.

Такая, иногда до очевидности ясная пестрота красок в турецко-османских сказках с несомненностью изобличает их соприкосновенность с сказочным творчеством других народов, иногда в большей, иногда в меньшей степени. Это самая сложная и мудреная сторона сказок и вместе самая любопытная с научной точки зрения, представляя собою довольно тучный материал для специальных, так называемых фольклорных исследований. Мы же здесь считаем достаточным лишь слегка коснуться этой области, отметив несколько очень уж напрашивающихся на особое внимание к ним фактов из содержания переводимых нами турецко-османских сказок.

Прежде всего следует отметить тот факт, что все почти, за весьма немногими исключениями, турецко-османские сказки анонимные в широком смысле слова, т. е. что выводимые в них действующие лица суть анонимы — падишах, дев, демониха, царевич, девица и т. д., и больше ничего подобного тому, что мы видим, например, в наших сказках, где есть и царь Бахрат, и Иван-царевич, и баба-яга, и сестрица Аленушка с братцем Иванушкой, и всякие Бухтаны Бухтановичи, по именам которых озаглавливаются и самые сказки. Эта

анонимность сразу еще более затрудняет сравнение турецко-османских сказок, положим, с русскими, да и не с одними русскими, а и со многими другими, например сербскими, немецкими, сицилийскими, сказками кавказских горцев, с которыми, однако же, обнаруживается чрезвычайное сходство при сличении их — не только в общности или по преобладанию в тех и других известных мотивов, но даже и в форме сочетания этих мотивов и отчасти в образе выражения их в словесной оболочке.

И то и другое, т. е. безымянность действующих лиц в турецко-османских сказках и чрезвычайное сходство этих сказок во многих отношениях со сказками других народов, и притом чуждых туркам по племенному происхождению, можно объяснить тем обстоятельством, что продолжительная кочевая жизнь их не благоприятствовала самостоятельной работе их фантазии в создании сказочных образов, которые бы крепко были приурочены своею деятельностью к постоянным, определенным географическим местностям, а потому и не получивших в народной памяти постоянных себе имен как символов типичности самых сказочных героев, которые тоже не очень отличаются такою типичностью. Отсюда уже естественно произошла географическая и даже этнографическая неприкрепленность этих сказок, носящих какой-то интернациональный облик.

С другой стороны, такое безличие турецко-османских сказок и необычайное сходство их с чужими должно считать результатом одного весьма важного в жизни турков обстоятельства, а именно особого уклада их семейного быта. Сказка во всем мире, у всех народов есть принадлежность так называемой женской половины в доме, т. е. спальни и детской. В турецком быту эта половина известна в целом мире под именем харема. А турецкий харем был, в особенности в старое время, скопищем самого пестрого по национальному происхождению женского населения, собиравшегося со всех окрестных стран путем господствовавшего в те времена разбойничьего работорговства, и в частности женоторговства, причем наибольшую дань хищническому плотоугодию доставляли искони веков жители гор Кавказа и работоторговческие рынки Крымского побережья. Женщины горцев, у нас зауряд именуемые черкешенками, как они сами себя вовсе и не называют, составляли главный контингент населения турецких харемов и вносили, очевидно, наибольший вклад в сказочный фонд турецких семей. И вот откуда произошло то, что турецко-османские сказки имеют наибольшее сходство со сказками кавказских горцев. После них немало попадало в стены турецких харемов и женщин славянской кро-

ви при давних и непрерывных воинственных столкновениях турков со славянами. Нет ничего удивительного и в том, что русские полонянки также были передатчицами своих русских сказок обитателям турецких харемов, а сицилийские жертвы алжирского флибустьерского морского разбойничества приносили с собою, попадая в турецкое харемное рабство, сказочные предания жителей побережий Сицилии и дальнейших ближайших к ним, лежащих на материке европейских стран ³¹.

Ограничиваясь этим общим указанием, мы здесь отметим для примера несколько наиболее характерных параллелей из сказок турецко-османских и имеющих очевидное соотношение со сказочным богатством других народов. И нужно заметить, что, чем содержание какой-либо сказки нелепее, тем большее у ней оказывается распространение у разных народов: низкий умственный уровень населения, среди которого имеют обращение сказки ³², и смешанность его национальных преданий и вкусов обязательно кладут свою печать безличной грубой занимательности, способствующей распространению той или другой сказки, не блещущей ни оригинальностью вымысла, ни сколько-нибудь привлекательным подбором красок в расцветах описательной или повествовательной стороны сказок.

Так, сказка о судьбе брата и сестры, которых намеревались съесть их родители, имеет себе двойника в русской сказке «Сестрица Аленушка и братец Иванушка» (Афанасьев, Русские народные сказки, вып. I, 1855, № 45) ³³: тут встречаются даже одинаковые почти выражения, например, в описании приготовлений к зарезанию брата-оленика. Сказка о лучезарных детях имеет много общего с русской сказкою «Поющее дерево и птица-говорунья» (Афанасьев, кн. III, 1873, № 160) ³⁴. Дочь падишаха, неулыба турецко-османской сказки, находит свое несомненное подобие в «жеманнице-царевне» русских сказок (Афанасьев, № 166) ³⁵.

И таких параллелей между турецко-османскими и русскими сказками оказывается очень много, хотя простой, хоть и полный, перечень их мало представил бы занятого, когда всякий интересующийся такими параллелями лучше всего может усмотреть их чрез сличение тех и других сказок. Но вот мы остановимся несколько далее на одной сказке, начало которой довольно нелепо по своему содержанию, но, может быть, благодаря своей нелепости и богато параллелями в сказках других народов. Это, собственно, касается не всей сказки целиком, а лишь ее начала, какого-то вступления, которое приставлено к большой сказке о Камер-Тасе (=Луна-Жеребенке), с которой она даже не очень как-то и вяжется.

Вот в общих чертах в чем заключается параллелизм этого вступления в сказках различных народов: центральной фигурой тут везде является необыкновенная вошь или, по другим вариантам, блоха.

В украинской редакции сказки говорится, что царица Елена какими-то тайными средствами выкормила вошь до размеров кабана и хранила ее в большой стеклянной банке. При этом она крутом объявила, что, кто отгадает, что это у ней в банке за зверь, тому она отдаст свою руку и царство, а кто вызовется отгадать, да не отгадает, тот будет предан смерти.

Точно такое же вступление имеет место в начале одной сказки, записанной г. Франком в Галиции. Здесь царевна не хочет совсем выходить замуж, так как женихи все казались ей глупыми. И она выкормила в масле блоху, сделала из ее кожи перчатки и обещала выйти замуж за того, кто угадает, из чего сделаны перчатки. На ее вызов явился один царевич, который был очень влюблен в нее. Он переделался шелудивым нищим; но по дороге еще зашел к скорняку, выделавшему кожу на перчатки для царевны, и у него выведал секрет происхождения кожи (журн. «Заря», 1883, № 2—3)³⁶.

На албанской сказочной почве есть также сказка, в которой царевна находит вошь в бороде у отца, усмотревшего в этом какое-то чудо и отдавшего это животное на хранение и воспитание. Когда оно достигло величины козла, царь обещает выдать свою дочь за того, кто отгадает, что это за животное такое (Dozon, Contes albanais, стр. 27—33³⁷, и Archiv f. Litterat. Geschichte, XII, 118)³⁸.

Кроме того, существуют варианты греческий (Pio, *ἡ βουβλή ἰαπαρὰ βόσια* 104)³⁹; итальянский (Schnepper, Märchen, Sagen aus Wälsch-Tirol)⁴⁰, нашедший место еще в XVII в. в неаполитанском сборнике Pentamerone (g. II, № 5) Джамбатиста Базила⁴¹; гасконский, по которому царевна делает из кожи блохи чехол для шкатулки (Cénauc Moncaut, Contes pop. de la Gascogne, 184, Le coffret de la princesse).

Но особенно поражает сходство турецко-османских сказок со сказками сицилийскими, именно, вероятно, в силу высказанного нами предположения о значительном поступлении в турецкие харемы пленниц, доставлявшихся флибустьерами, крейсировавшими вокруг Сицилии и других близких к ней прибрежных местностей Средиземного моря. Не вдаваясь в частности по этому вопросу, мы считаем небесполезным здесь сказать, что в одном только сборнике сицилийских сказок «*Sicilianische Märchen aus dem Volksmund gesammelt von Laura Gonzenbach*»⁴² может быть указана целая

серия сказок параллельно с турецко-османскими, напр. те, которые находятся там под №№ 5, 12, 15, 17, 22, 23, 26, 36, 38, 42, 48, 49, 85, которым в Сборнике турецко-османских сказок Куноша соответствуют в последовательности предыдущих те, которые под №№: 29, 9 и 24, 37, 64, 32, 30, 62, 44, 52, 53, 27, 40, 39 и 55⁴³.

Существует мнение, что такое сходство сказок различных по племенному своему происхождению народов должно быть приписано не то что заимствованию одним народом у другого сказочных мотивов, приемов, образов и даже иной раз словесных выражений, а должно быть отыскиваемо глубже, в основных воззрениях, верованиях и понятиях их, которые при всем их видимом разнообразии все же коренятся в некоторых общих основах, присущих природе людей, как таковых, независимо от их расовой разновидности.

Конечно, известная доля вероятности есть и в таком ученом понимании предмета, но, с другой стороны, очень уже большое количество материала в турецко-османских сказках, слишком уж яркими красками обнаруживающего свое сродство с чужими сказочными источниками, решительно не позволяет остановиться на принятии первого мнения о безусловной самобытности сказочного творчества у всех народов вообще, а у турков-османов в особенности.

Сверх приведенных уже нами в этом духе статистических аргументов мы должны напоследок привести еще один, слишком уже поразительный факт, который никак не может быть истолкован [кроме] как путем несомненного заимствования и [который] заставляет лишь удивляться тому, что факт этот такого далекого от каких-либо верований, преданий, воззрений и бытовых понятий турков-османов [свойства], что трудно уяснить те пути, какими такое явление попало в сказочный цикл их, совершенно незнакомых с мифологическими и иными какими сказаниями древних культурных народов Греции и Рима, чтобы им облюбовать и вобрать в круг своих сказок миф, отличающийся вящею классической грацией и красотой. Таким оказывается известный миф об Амуре и Психее⁴⁴, составивший содержание целой турецко-османской сказки № 45 по сборнику Куноша⁴⁵ и № нашего перевода.

Эта поэтическая легенда так мало подходит к общему складу и характеру всех прочих сказок и самый сюжет ее так чужд мирозозерцанию турецкому, что по поводу происхождения самой сказки невольно напрашивается мысль о литературном пути, которым она только и могла попасть в цикл турецко-османского сказочного эпоса; сами турки не могли придумать ничего подобного: это выше их художественного вкуса и психологического понимания. И ничего нет

невозможного в литературном заимствовании, тем более что оно единственное в своем роде: по крайней мере в другой, уже чисто литературной отрасли турецко-османского эпоса мы встречаем подобные цветы классического произрастания, как, например, известную легенду об Эфесской матроне Петрония⁴⁶, а в более позднюю эпоху нашедшее себе место в европейской литературе историческое предание о причудливой затее⁴⁷...

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В. Д. Смирнов (1846—1922) был «крупнейшим из туркологов-османистов России, пользовавшимся известностью и в Западной Европе» (А. Н. Самойлович, Памяти проф. В. Д. Смирнова, — «Восток», 1923, кн. 3, стр. 208). Он же был первым востоковедом, познакомившим русского читателя с основными мотивами турецких народных сказок. Сведения о них в предельно сжатом объеме содержались в его «Очерке истории турецкой литературы» (СПб., 1892, стр. 11—15). В. Д. Смирнов занимался и более детальным изучением турецких сказок, разбирая связанные с этим вопросы на лекциях по истории турецкой литературы, которые он читал студентам факультета восточных языков Петербургского университета с 1873 г. до последних дней жизни. Он предложил студентам конкурсную работу на тему «Рассмотреть турецкие народные сказки (по сборнику Куноша) относительно содержания и слога их», за которую трое студентов по отзыву их учителя получили золотую и серебряную медали и почетный отзыв («Отчет о состоянии и деятельности имп. С.-Петербургского университета за 1889 год», СПб., 1890, стр. 152—156). В последние годы жизни В. Д. Смирнов вернулся к этой теме. Уже после Октябрьской революции он составил сборник своих переводов турецких сказок, снабдил его обширным вступлением и сдал для напечатания в издательство «Всемирная литература» (А. Н. Самойлович, Памяти проф. В. Д. Смирнова, стр. 208—209). Сборник этот при жизни В. Д. Смирнова напечатан не был, дальнейшая судьба его рукописи неизвестна.

В 1972 г. в Архиве востоковедов при ЛО ИВАН СССР был обнаружен черновик рукописи В. Д. Смирнова (на 59 стр.), содержащий вступление к упомянутому сборнику сказок и озаглавленный «Турецко-османские сказки». Рукопись эта не имеет даты. Она может быть датирована периодом между 1918 и 1922 гг., ибо написана с учетом реформы русского алфавита и, естественно, закончена до 25 мая 1922 г. — дня кончины ученого. Если же учесть, что, во-первых, сама реформа русского алфавита продолжалась почти год (23 декабря 1917 г. — 10 октября 1918 г.), а рукопись В. Д. Смирнова написана на основе нового алфавита вполне свободно, почерком человека, уже привыкшего к новому правописанию, и что, во-вторых, последней темой, над которой работал В. Д. Смирнов, были не сказки, а восточные версии Шейлока (А. Н. Самойлович, Памяти проф. В. Д. Смир-

нова, стр. 209), которым, в свою очередь, предшествовало исследование «Что такое Тмутаракань?», завершенное в декабре 1921 г. («Византийский временник», 1923, XXIII, стр. 15—73), то остается предположить, что интересующая нас работа написана в 1919—1920 гг. В Архиве востоковедов хранятся также пять отдельных листов (лл. 21—23, 28 и 31) белового экземпляра рукописи «Турецко-османских сказок». На всех листах беловика сверху стоит карандашная помета «Выброшено». Видимо, эти листы были возвращены В. Д. Смирнову издательством «Всемирная литература» после проведенного там редактирования и сокращения текста работы. Сличение текстов белового экземпляра с соответствующими местами текста не выявляет сколько-нибудь значительной стилистической правки, изменений иного рода вообще нет. Из этого можно заключить, что черновик практически ничем не отличается от белового экземпляра работы В. Д. Смирнова.

Утрата выполненных В. Д. Смирновым переводов турецких сказок не является невосполнимой для науки потерей. Переводы эти были сделаны с известного сборника турецких сказок, собранных венгерским ученым И. Куношем (I. Kúnos, *Oszmán-török népköltési gyűjtemény, köt. 1, Budapest, 1887, XLV, 328 стр.*). Сказки этого и следующего (*köt. 2, Budapest, 1889, XXXIV, 422 стр.*) тома сборника неоднократно переводились на европейские языки. Советский тюрколог В. А. Гордлевский еще до революции опубликовал подробный пересказ содержания всех 98 сказок обоих томов сборника (Обзор турецких сказок по сборнику Игн. Куноша, — Юбилейный сборник в честь В. Ф. Миллера, М., 1900, стр. 177—223). Позднее В. А. Гордлевский составил подробную библиографию изданий турецких сказок в Турции и Европе и перечислил европейские исследования о турецких сказках (Указатель литературы османской сказки, — «Живая старина», 1912, XXI, вып. 2—4, стр. 538—551). Он отметил там, что название «исследования» для кратких вступительных статей к сборникам текстов или переводов турецких сказок является слишком громким и что «изучение османской народной словесности еще впереди» (стр. 551).

Заметным шагом вперед в деле изучения турецкой сказки явилось публикуемое здесь исследование В. Д. Смирнова. Отметив, что основная задача научного исследования сказок какого-либо народа состоит в том, чтобы выделить в каждой сказке, во-первых, то, что в ней есть общечеловеческого, и, во-вторых, то, что должно быть отнесено к продуктам собственной изобретательности данного народа, автор публикуемого труда не ставит перед собой эту задачу в полном ее объеме. Свое вступление к сборнику переводов турецких сказок он ограничивает более скромной целью — отметить главнейшие черты и составные элементы турецких сказок, что даст возможность читателю-неспециалисту разобраться в их содержании. На пути к достижению поставленной цели В. Д. Смирнов зачастую далеко выходит за им же установленные рамки. Обозначив место действия турецких сказок, исследователь переходит к детальной характеристике их действующих лиц, попутно решая вопросы методики перевода сказок; следующим этапом исследования является подробное описание господствующих составных элементов сказочных приключений и преобла-

дающих в них мотивов поведения действующих лиц; далее автор определяет главнейшие словесно-творческие приемы, имеющие свои определенные типические формулы, описывает язык, отдельные выражения и словечки, характерные для турецких сказок, останавливается на морально-этических принципах сказочных героев и положении женщин в сказках; работа заканчивается рассмотрением проблемы соприкосновенности турецких сказок со сказочным творчеством других народов.

В советское время в нашей стране неоднократно издавались сборники переводов турецких сказок (Турецкие народные сказки. Перевод с турецкого Н. А. Цветинович-Грюнберг. Редакция, статья и комментарии Н. К. Дмитриева, Л., 1939, 610 стр.; изд. 2, М., 1967, 479 стр.; Турецкие народные сказки. Перевод с турецкого Н. Цветинович, М., 1959, 239 стр.; Турецкие сказки. Составители Р. Аганин, Л. Алькаева, М. Керимов, М., 1960, 287 стр.; Сказки народов Востока, М., 1962, стр. 327—356; изд. 2, М., 1967). Количество переведенных на русский язык турецких сказок неизмеримо возросло. Этого, к сожалению, нельзя сказать о количестве и качестве исследований о турецких сказках. По-прежнему эти исследования ограничиваются вступительными статьями к сборникам сказок. Самостоятельное значение среди них имеет статья Н. К. Дмитриева «Турецкие сказки», написанная в 1939 г. (Турецкие народные сказки. Перевод с турецкого Н. А. Цветинович-Грюнберг, изд. 2, М., 1967, стр. 6—28). Ученый знал о сборнике турецких сказок В. Д. Смирнова (там же, стр. 26, прим. 29). Сравнение текстов вступительных статей обоих ученых позволяет сделать вывод о том, что Н. К. Дмитриев был знаком с «Турецко-османскими сказками» В. Д. Смирнова в рукописи. В статье Н. К. Дмитриева материал расположен примерно в той же последовательности, что и в статье В. Д. Смирнова. Все положения труда последнего подвергнуты в исследовании Н. К. Дмитриева уточнению, развитию или пересмотру на основании новых данных, накопленных наукой за двадцать лет, истекших после того, как написал свою работу В. Д. Смирнов. Только от детального сопоставления мотивов и сюжетов турецких сказок и сказок других народов Н. К. Дмитриев в своей статье отказался, что и было им специально оговорено (стр. 18). Это сопоставление по системе Аарне-Томпсона проделал в 1967 г. ленинградский фольклорист И. Г. Левин в работе «Типологический анализ сюжетов» (там же, стр. 454—477).

Исследование сказок превратилось в наши дни в самостоятельную науку, со своими методами, понятиями, особыми задачами и значительными достижениями. Видное место в этой науке занимает исследование турецких сказок (см.: P. N. Bogatov, *Le conte et le légende*, — *Philologiae Turcicae Fundamenta*, t. II, Wiesbaden, 1964, стр. 44—67). Труд русского ученого В. Д. Смирнова «Турецко-османские сказки» явился заметным этапом на пути изучения фольклора Турции — важного звена в культурном наследии человечества, незаменимого в географо-исторических исследованиях любого сюжета.

«Турецко-османские сказки» в целом печатаются по тексту чернового варианта рукописи В. Д. Смирнова. Вышеуказанные листы белого эк-

земляра включаются в основной текст и заменяют собой соответствующие места черновика. Начало и конец этих включений отмечены в примечаниях.

² Черновик рукописи В. Д. Смирнова написан на фирменных бланках акционерного общества воздухоплавания «В. А. Лебедев». Судя по тексту бланков, это общество было создано незадолго до революции. Очень возможно, что В. Д. Смирнов был одним из его акционеров и даже учредителем, особенно если допустить, что название обществу было дано в память об университетском товарище В. Д. Смирнова декане юридического факультета В. А. Лебедеву, в год смерти которого (1909) при Петербургском университете был создан студенческий воздухоплавательный кружок (Протоколы заседаний Совета имп. С.-Петербургского университета за 1909 г., № 65, СПб., 1910, стр. 120—122).

³ Для В. Д. Смирнова термин «турецкий» был равнозначен термину «тюркский». Этим обстоятельством объясняется и название его работы — «Турецко-османские (а не просто «турецкие») сказки».

⁴ В настоящее время отождествление сельджуков с турками-османами представляется неправомерным (см.: А. Д. Новичев, История Турции, т. I. Эпоха феодализма (XI—XVIII века), Л., 1963, стр. 5—28).

⁵ В «Очерке истории турецкой литературы» В. Д. Смирнов отводил девам более скромное место: «Даевы, духи низшего порядка и подчиненные пери, стерегут сокровища и талисманы; но некоторые из них состоят в подчинении злым духам...» (стр. 12).

⁶ Здесь и ниже заключенные в круглые скобки цифры означают, видимо, номер листов рукописи переводов турецких сказок.

⁷ По этому поводу Н. К. Дмитриев пишет в своих «Турецких сказках» следующее: «Сказка, начав повествование со дня рождения героини, продолжает называть ее девушкой на всем протяжении текста, хотя потом она несколько раз выходит замуж и становится матерью семейства. Точно так же герой для сказки — мальчик или молодец, хотя бы он по фабуле сказки уже успел дожить до седых волос» (стр. 25).

⁸ «Хатун» древнетюркских письменных памятников — жена кагана, т. е. великого хана. Официальные монгольские документы XIII в., писавшиеся на монгольском и китайском языках, дают китайскую параллель к слову «хатун» — «хуанхоу», т. е. императрица (см.: Fr. W. Cleaves, The Sino-Mongolian Inscription of 1240, — «Harvard Journal of Asiatic Studies», vol. 23, 1961, стр. 62—75). Следовательно, в лице «хатун» турецких сказок нужно видеть цариц или царевен, если, конечно, такое понимание не расхожится со смыслом данной сказки.

⁹ См. об этом прим. 7.

¹⁰ На Востоке было широко распространено гадание на песке («ремиль»), которое производилось магическими знаками. Гадальщик (предсказатель) назывался «реммаль». Кроме того, еще в 1877 г., давая описание одного персидского сборника «различных суеверных примет и гаданий», В. Д. Смирнов писал: «В рукописи помещены чертежи и рисунки различных соединений гадательных жеребьев, которые приложены к ней в виде 8-ми деревянных, с неодинаковым числом точек по сторонам, кубиков, нанизан-

ных на две иголки, по четыре кубика на каждой» (Отчет имп. Публичной библиотеки за 1877 год, СПб., 1879, № 21, стр. 113). Может быть, именно так и выглядели «орудия ясновидения» — рафли?

¹¹ Недан-эфенди, прозванный Реммал-ходжой, т. е. предсказателем, был приближенным казанского (1521—1524) и крымского (1532—1551) хана Сахиб-Гирея. После смерти этого хана по заказу его дочери Реммал-ходжа написал его подробную биографию, которую В. Д. Смирнов незадолго до своей смерти в числе других трудов сдал в издательство «Всемирная литература», хотя подготовил он ее к печати еще в 1912 г. (Отчет о состоянии и деятельности имп. С.-Петербургского университета за 1912 год, СПб., 1913, стр. 231).

¹² По мнению Н. К. Дмитриева, выраженному в его «Турецких сказках», «ин» — обозначение принадлежности к роду человеческого, «джинн» — к миру духов (стр. 23).

¹³ Этим словом начинается текст л. 21 белого экземпляра рукописи «Турецко-османских сказок».

¹⁴ Относительно концовки такого типа В. Д. Смирнов писал в «Очерке истории турецкой литературы»: «Конец сказок тоже большею частью одинаковый, в таком роде: „сорок дней, сорок ночей пируют и до самой смерти все сидят“» (стр. 13—14).

¹⁵ Об объекте «тэри», относящемся к высшему уровню древнетюркской мифологии, см. исследование И. В. Стеблевой «К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы» (Тюркологический сборник. 1971, М., 1972, стр. 213—226).

¹⁶ Здесь заканчивается текст л. 23 белого экземпляра рукописи «Турецко-османских сказок».

¹⁷ Содержанию эпоса о Сейиде Баттале-гази В. Д. Смирнов отводит довольно много места в своем «Очерке...» (стр. 23—30). См. также: *Gazavatı Seyyid Battal Gazı, Istanbul, 1870*; H. Ethé, *Die Fahrten des Sıjjid Battâl. Ein alttürkischer Volks- und Sittenroman, Leipzig, 1871*.

¹⁸ А. Н. Самойлович отмечал в свое время, что В. Д. Смирнов «принадлежал к категории тех востоковедов, которые интересуются Востоком, но не преклоняются пред ним, а, напротив, относятся к нему свысока и несколько пренебрежительно» (Памяти проф. В. Д. Смирнова, стр. 207). Это обстоятельство не мешало В. Д. Смирнову быть не только крупным ученым-тюркологом, но и популяризатором турецкого народного творчества. В частности, рассматривая анекдоты Ходжи Насреддина с точки зрения «европейского читателя», он в то же время переводит и сдает в печать почти одновременно со сборником сказок и сборник анекдотов этого, по мнению самих турок, основоположника турецкого национального юмора. С тем, что «юмор не в духе турков», не согласны советские литературоведы. См., например, книгу Е. И. Маштаковой «Из истории сатиры и юмора в турецкой литературе (XIV—XVII вв.)», М., 1972, 280 стр.

¹⁹ В «Очерке...» В. Д. Смирнова есть такое дополнение: «Обыкновенно сказки начинаются таким набором фраз: „Было ли не было ли, в прежние времена, в решете, в котле; когда верблюд был фактором [точнее, «бюро-

чом». — А. Г.], а мышь брадобреем; когда мне было пятнадцать лет и я качал отца с матерью в люльке качу-баю; а кто ходом идет, а кто валом валит, у того много сов; а кто в сад войдет без спросу, тому вот что, друзья...; белая борода, черная борода, ватная борода, русая борода, от цирюльника вышла новая, свежая борода; если бы был я мясник, я б не работал ножом; если б был я банщик, другу-приятелю — удовольствие; но ни одно из этих дел не мое дело, право слово; раз мне на голову обрушилась баня; вы идите чрез долину, а я через горную вершину; вы любите маменьку, а я дочку; вы в сундук, а я в корзину; деревянная лестница, каменная лестница, земляная лестница; по деревянной влез наверх, там девицы — сердце занает, как вспомнишь» и т. д. Или после самых первых слов следует такое продолжение: „Встали и пошли; шли, шли, шли, и горами, и долами; шли полгода, осень шли; оглянулись, видим — прошли с ячменное зерно; опять встали; шли, шли, шли — показались китайского царя сады; вошли в один — там мельник вертит мельницу; возле него кошка; а у кошки глаз, а у кошки нос, а у кошки рот, а у кошки рука, а у кошки нога, а у кошки рост [точнее, «шея»]. — А. Г.], а у кошки горло, а у кошки ухо, а у кошки лицо, а у кошки волосы, а у кошки хвост...“ и т. д.» (стр. 13). Современное определение этих прибауток — «текерлеме» — шуточное вступление.

²⁰ Этим словом начинается текст л. 28 белого экземпляра рукописи «Турецко-османских сказок».

²¹ Здесь заканчивается текст л. 28 белого экземпляра рукописи.

²² Турецкое слово «кёшк» в данном случае означает скорее «летний дворец», чем «киоск» в обычном понимании этого слова — «беседка», «павильон».

²³ Этим словом начинается текст л. 31 белого экземпляра рукописи.

²⁴ Здесь заканчивается текст л. 31 белого экземпляра рукописи.

²⁵ Относительно мотивов древнего мифа о яйце см. исследование В. Н. Топорова «К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок)» (Ученые записки Тартуского государственного университета, вып. 198. Труды по знаковым системам. III, Тарту, 1967, стр. 81—99).

²⁶ См. прим. 18.

²⁷ См. прим. 25.

²⁸ Alter ego (лат.) — «второе я»; чей-либо двойник, заместитель.

²⁹ Прюдность — слово, образованное от франц. pruderie и означающее: 1) показную, преувеличенную стыдливость; чопорность; 2) целомудренную суровость, неприступность (о женщине); 3) манерность, жеманство.

³⁰ Передней Азией В. Д. Смирнов называет полуостров Малая Азия (Анатолия), на территории которого в основном и сложилась турецкая народность и турецкая нация. Туркмены, являющиеся одной из этнографических групп в составе современной турецкой нации, представляют собой потомков туркмен, переселившихся в Анатолию из Средней Азии в XI—XIII вв. До сего дня они сравнительно мало подверглись смешению с местным оседлым населением, так как сохранили кочевой и полукочевой

образ жизни [Д. Е. Еремеев, К этнографии малоазиатских туркмен,— Труды Института истории, археологии и этнографии АН ТуркмССР, т. VII. Серия этнографическая, Ашхабад, 1963, стр. 172—191; F. Sümer, Oğuzlar (Türkmenler). Tarihleri, boy teşkilâtı, destanları, Ankara, 1967].

³¹ В. Д. Смирнов, склонный видеть в сходстве мотивов и сюжетов турецкой и других сказок результат заимствования, и здесь последовательно развивает эту мысль, пытаясь доказать, что турецкий гарем был основным источником проникновения иноязычных сказок в турецкую среду. Эти его утверждения звучат довольно убедительно, если забыть о том, что волшебные сказки, о которых только и говорится в «Турецко-османских сказках», первоначально возникли не в гаремах, а в крестьянской, народной среде. Только позднее, да и то лишь в крупных городах, волшебные сказки были объявлены городским мещанством «старушечьими бреднями», «загнаны в харем» и сосредоточились «вокруг няnek». Последнее обстоятельство было отмечено Н. К. Дмитриевым в его «Турецких сказках» (стр. 9).

³² Здесь В. Д. Смирнов говорит, конечно, не о «низком умственном уровне» народа в целом, а об уровне культуры населения женской половины в доме и всего того специфического гаремного мирка, описанию которого посвящен предшествующий абзац этой его работы.

³³ См. Народные русские сказки А. Н. Афанасьева в трех томах, т. 2, М., 1957, стр. 315—321, №№ 260—263.

³⁴ См. там же, стр. 389—394, №№ 288—289.

³⁵ См. там же, стр. 420—421, № 297.

³⁶ Видимо, в данную библиографическую сноску вкралась ошибка, ибо журнал «Заря» издавался в Петербурге с 1869 по февраль 1872 г. Обнаружить публикацию Франка ни в одном из номеров «Зари» не удалось.

³⁷ [A. Dozon], Contes albanais recueillis et traduits par A. D., Paris, 1881, стр. 27—33, № 4.

³⁸ Albanische Märchen, übersetzt von Gustav Meyer, mit Anmerkungen von Reinhold Köhler,—Archiv für Literaturgeschichte, Bd 12, Leipzig, 1884, стр. 118—123, № 8.

³⁹ В трудах других исследователей встречается и французское наименование этого источника (Pio, Contes populaires grecs, стр. 104).

⁴⁰ «Märchen und Sagen aus Wälschtirol. Ein Beitrag deutschen Sagenkunde gesammelt von Christian Schneller», Innsbruck, 1867, стр. 86—88, № 31.

⁴¹ Речь идет о первом в Европе сборнике народных сказок «Пентамерон», пересказанных итальянским писателем Джамбаттиста Базиле (1575—1632). См.: G. B. Basile, Il Pentamerone ossia, la fiaba delle fiabe, trad. ba B. Croce, vol. 1—2, Bari, 1925.

⁴² Sicilianische Märchen. Aus dem Volksmund gesammelt von Laura Gonzenbach, Leipzig, 1870, Т. 1, стр. 19—27, № 5; стр. 64—73, № 12; стр. 93—103, № 15; стр. 114—118, № 17; стр. 135—139, № 22; стр. 139—147, № 23; стр. 158—167, № 26; стр. 243—249, № 36; стр. 261—269, № 38; стр. 285—293, № 42; стр. 315—319, № 48; стр. 319—327, № 49; Т. 2, стр. 159—162, № 85.

⁴³ I. K u p o s, *Oszmán-török népköltési gyűjtemény, köt. 1, Budapest, 1887, стр. 136—143, № 29; стр. 37—42, № 9, и 106—113, № 24; стр. 167—169, № 37; стр. 275—279, № 64; стр. 150—153, № 32; стр. 143—145, № 30; стр. 265—269, № 62; стр. 195—200, № 44; стр. 222—226, № 52; стр. 226—229, № 53; стр. 121—132, № 27; стр. 180—186, № 40; стр. 172—179, № 39, и 232—241, № 55.*

⁴⁴ Миф об Амуре и Психее принадлежит перу римского писателя II в. н. э. Апулея, составляя одну из вставных новелл его романа «Метаморфозы в XI книгах» (или «Золотой осел», кн. IV—VI). См.: А п у л е й, Апология, или Речь в защиту самого себя от обвинения в магии. Метаморфозы в XI книгах. Флориды. Переводы М. А. Кузмина и С. П. Маркиша, М., 1959, стр. 167—202.

⁴⁵ I. K u p o s, *Oszmán-török...*, стр. 200—205, № 45.

⁴⁶ Легенда об Эфесской матроне является вставной новеллой в романе римского писателя I в. н. э. Гая Петрония «Сатирикон» (гл. CXI—CXII). См.: П е т р о н и й. Издание В. В. Чуйко, СПб., 1882, стр. 165—169. Сюжет типа притчи об Эфесской матроне встречается в эпосе о Сейиде Батталегази (см. прим. 17).

⁴⁷ На этом текст чернового варианта работы В. Д. Смирнова «Турецко-османские сказки» обрывается. Можно допустить, что в незаконченной здесь фразе В. Д. Смирнов говорит о развитии сюжета о хитрости Дидоны. Намек на предание о хитрости, которую Дидона применила при построении Карфагена, изрезав на тонкие ремни кожу быка и обозначив ими площадь будущего города, содержится еще в поэме римского поэта I в. до н. э. Марона Публия Вергилия «Энеида» (см.: В е р г и л и й, Энеида. Перевод Валерия Брюсова и Сергея Соловьева, М.—Л., 1933, кн. I, стр. 60). Этот сюжет имеет широкое международное распространение. В частности, он содержится во многих средневековых преданиях народов Западной Европы и России. В Османской империи существовали легенды о применении подобной хитрости при завоевании Константинополя турками. Сюжет о хитрости Дидоны нашел отражение и в эпосе о Сейиде Батталегази. Исследования на эту тему принадлежат В. Ф. Миллеру (Всемирная сказка в культурно-историческом освещении, — «Русская мысль», 1893, кн. XI, стр. 207—229) и А. Н. Самойловичу (Сказка о хитрости Дидоны и Константинополь, — Известия Российской Академии наук, VI серия, 1918, № 7, стр. 571—576).

Рукопись работы В. Д. Смирнова подготовил к изданию и снабдил примечаниями А. П. Григорьев.