

ВОПРОСЫ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

Ф. УРМАНЧЕЕВ

ДЕВУШКА — ШАКИРД И ВОИН

(МОТИВ «ПЕРЕМНЫ ПОЛА» В ТАТАРСКИХ БАИТАХ)

Тема женщины, ее судьбы занимает одно из центральных мест в татарских народных байтах¹, начиная со времени возникновения этого жанра. В период существования Волжской Булгарии, примерно в XIV веке, были созданы такие произведения, как «Баит Ханэ-э-султан» («Ханэ-э-солтан бәете») и «Булгарские сиротки» («Болгар ятимләре»)², в которых повествуется о тяжелой участи пленниц или проданных в рабство девушек. По сюжету эти произведения типологически близки европейской, в том числе и славянской исторической балладе, украинским «невольничьим думам» и т. п.³

Такая же широкая типологическая близость с поэзией разных народов характерна и для байтов, основанных на известном сюжетном мотиве «перемены пола». Одним из старинных образцов последних является «Баит семи девушек» («Жиде кыз бәете»)⁴. Г. Тулумбайский приводит зачин одного из вариантов байта, указывающий на время его создания — 40-е годы XIX века:

*Тарих мең дә сигез йөз дә кыргынчы ел эчендә,
Мондый хикмет һич булмады безнең гомер эчендә*⁵.

‘В тысяча восьмисотые (годы) истории, в году сороковом,
Такого чуда не бывало за всю нашу жизнь’.

Приблизительно такую же дату приводит и Х. Ярмухаметов из рукописи, хранящейся в Научной библиотеке им. Н. Лобачевского Казанского университета: «В 1825 году дочери семи богачей, переодетшись в мужскую одежду, поехали в Каргалинское медресе (около г. Оренбурга. — Ф. У.) и, не узванные, проучились там семнадцать лет»⁶. Число лет — семнадцать — повторяется и в тексте произведения: *Унҗиде ел укып чыктык — белмәделәр кыз диеп* ‘Семнадцать лет мы проучились — не догадывались (никто), что мы — девушки’. В данном случае имеется эпическая гиперболизация, не поддающаяся логическому объяснению, что характерно для фольклорных произведений⁷. Таким же эпическим является и число семь, встречающееся и в некоторых других байтах, например в «Баите семи человек» («Жиде кеше бәете»)⁸, и широко распространенное в фольклоре многих народов мира. «Из глубокой древности ведет свое начало почитание числа семь как священного. Тогда в основу календаря был положен лунный месяц. В течение лунного месяца — 28 дней — Луна прибывает и убывает, проходя при этом 4 фазы... Эти фазы Луны сменяются через каждые 7 дней. Они положены

в основу нашей семидневной недели. Наблюдая за сменой фаз Луны, древние приписали особое, священное значение числу 7⁹. Позже это число проникло и в каноны ислама: «Согласно мусульманским представлениям, Вселенная состоит из семи миров, а небо из семи сфер»¹⁰. Встречается оно и в дошаманистических и шаманистических воззрениях бурят¹¹.

Определенная связь байта с традициями сказочно-мифологического и героического эпоса прослеживается и в его содержании. Так, в нем подчеркивается, что семь девушек внешне очень похожие: *Жиде байның жиде кызы — жидесе да бер манир* 'Семь дочерей семи богачей — все они похожи друг на друга'. Как известно, такой мотив обычен для народных сказок. И одеты девушки одинаково, что подчеркивается лишь одной деталью: *Жиде байның жиде кызы кигэн плюш тубэтэй* 'Семь дочерей семи богачей надели плюшевые тубетейки'. Родились они также чуть ли не одновременно: *Жиде байның жиде кызы жиде төндэ тудык без* 'Семь дочерей семи богачей — родились мы в семь ночей'. Как бы то ни было, неоднократное и настойчивое повторение числа семь свидетельствует о несомненном влиянии на байт традиций сказочно-мифологического или героического эпоса.

Об этом же говорит и главный мотив байта — «перемена пола». На основе анализа обширного материала в сравнительно-историческом плане Ю. Кржижановский приходит к следующему заключению: «Мотив „перемены пола“, если учесть Гомера и его амазонку Пентесилею, проходит путь более чем в две тысячи лет»¹². Среди материалов, анализируемых Ю. Кржижановским, есть и такие, которые по своему сюжету близки к «Байту семи девушек». Речь идет о польском рассказе о женщине-студенте, записанном в XV веке венским аббатом Мартином. «Причем этот автор, воспитанник Ягеллонской Академии, в своем повествовании придал происшествию все черты достоверности. Согласно ему, одна девушка из Великой Польши, дочь учителя, после смерти родителей прибыла в Краков и в течение двух лет в мужской одежде посещала университет; разоблаченную, ее отдали в женский монастырь, где она дождалась сана настоятельницы»¹³.

Совершенно другое, не столь оптимистическое звучание обретает тот же сюжет в «Байте семи девушек» — здесь сильны драматические мотивы, чего требовала специфика жанра. В байте последовательно рассказывается о пути, пройденном девушками: *Илебездэн чыккан чакта хээр бирдек бер талир* 'Выходя из дома, мы пожертвовали монетой'. Перед долгой и опасной дорогой девушки должны принести жертву — это отголоски древних мифологических верований. В дороге девушки преодолевают трудности, препятствия: *Илебездэн чыгып киткэч, кара урманда тордык без* 'Когда ушли из родного края, мы жили в дремучем лесу'. В этом можно усмотреть некоторую связь с мотивами народных сказок¹⁴.

Как и в приведенном выше польском рассказе, в байте далее повествуется о том, как девушки учились в медресе, стали шакирдами. Лишь когда им пришлось носить воду в баню, они невольно выдали себя, и за нарушение заповедей шариата, за попытку учиться в медресе были наказаны — заперты в белой мечети. В то же время у них нашлись, как говорится в байте, и защитники: *Арада аңлы халык бар — безне азрак яклылар* 'Есть и сознательные люди — нас немного защищают'. Сам факт создания байта свидетельствует о резко отрицательном отношении народа к запретам шариата, к религиозному фанатизму. Дальше в байте рассказывается о том, что на одной из девушек.

изгнанных из медресе, мулла Вафа женил своего сына. Исполнены печали строки байта, посвященные этой девушке Бадриджамал, тоскующей по родному дому. Идейное содержание байта глубоко прогрессивно. Международный сюжет в данном случае получил сугубо национальную интерпретацию.

В конце XIX века в Казани было опубликовано еще одно произведение с приведенным мотивом — «Баит науруз» («Нәуруз бәете») ¹⁵. В свое время его подробно проанализировали Али Рахим и Г. Газиз ¹⁶. Доисламский языческий обряд иранцев — науруз, связанный с днем весеннего равноденствия ¹⁷, отмечался как большое торжество ¹⁸, и позже был заимствован мусульманским духовенством. Как и всякая другая мировая религия, ислам использовал языческие обряды для популяризации в народе своей идеологии. В дальнейшем науруз распространился среди татар, живших (возможно, временно) в Таджикистане или Азербайджане, а потом проник в Поволжье ¹⁹. В опубликованной в конце XIX века поэтической легенде повествуется о том, как две сестры, переодевшись в мужскую одежду, поступили в медресе и прочулись там семь лет, а потом были вынуждены его покинуть. Легенда рассказывает об их дорожных приключениях, о том, как они попали к одному помещику, и его дочь, приняв их за юношей, влюбилась в одного из них. Возможно, в данном сюжете нашли отражение мотивы народных сказок, героического эпоса.

В стихотворной части произведения рассказывается и о многих других приключениях девушек. В «Баите науруз», несомненно, представлен мотив «перемены пола», что вполне естественно, ибо его содержание почти полностью совпадает с сюжетом «Баита семи девушек». Между тем «Баит науруз», опубликованный в конце XIX века, включен в учебник-хрестоматию «Древняя татарская литература» (1963) в раздел болгарско-татарской литературы VIII—XIII веков ²⁰. Составители книги почему-то не приняли во внимание, что Али Рахим и Г. Газиз в свое время дали вполне убедительное объяснение утверждению историка Казанского края Марджани о том, что в период Волжской Булгарии здесь бытовали «байты науруз». Говоря о древнейших произведениях, Марджани, вероятно, имел в виду не байты в современном понимании этого термина, а двустихия-бейты, исполняемые во время весеннего праздника. Возможно также, что он писал о каком-то не дошедшем до нас баите, но никак не о публикации конца XIX века, более поздней по времени, нежели книги самого Марджани ²¹.

Говоря об исторических основах таких произведений, как «Баит семи девушек» и «Баит науруз», следует иметь в виду, что в период Волжской Булгарии и Казанского ханства просвещение находилось на достаточно высоком уровне. Об этом свидетельствуют и сообщения арабских путешественников о наличии школ в болгарских селениях, и более поздние исторические данные ²². По-видимому, в то время еще не было строгих ограничений в обучении девушек. Они появились позже, в период усиления религиозного фанатизма мусульманского духовенства и части верующих, а также в связи с проводимой царским самодержавием политической насильственной христианизации, нередко принимавшей жесткие формы ²³. Свообразным отражением этих социальных условий и явились названные байты.

По своим основным мотивам близок к рассмотренным выше «Баит девушки-солдата» («Кыз-солдат бәете»), записанный и опубликованный сравнительно недавно ²⁴. В этом баите рассказывается о том, как девушка Шамсикамар, переодевшись в мужскую одежду, пошла служить в

армию вместо своего младшего брата и участвовала в сражениях. Героиня с гордостью заявляет: *Өч мең солдат арасында кыз солдаты мин генә* 'Среди трех тысяч солдат я — единственная девушка'. Далее в банте говорится: *Шәмсекамәр зирәк бала — өч мең солдат ыңрага* 'Шамсикамар — очень сметливая, обучает три тысячи солдат'.

В банте сохраняется связь с весьма древними героико-эпическими традициями, о чем говорит, в частности, поэтизация обычного в эпосе многих народов числа двенадцать²⁵: *Унике ел мин сугыштым, белмәделәр кыз диеп* 'Двенадцать лет я воевала, никто не думал, что я девушка'. Бант заканчивается традиционным сообщением о гибели героини: *Шәмсекамәр үлде дигәч, елашалар тиңнәре* 'Услышав о гибели Шамсикамар, плачут ее сверстницы'.

«Бант девушки-солдата» — сравнительно поздний образец жанра, но по сюжету он тесно связан с одним из важных направлений развития мотива «перемены пола», когда «девушка утаивает свой пол не под рысой, а под воинскими латами»²⁶. Значительное развитие получил этот мотив в средневековом фольклоре, как, например, в русской былине «Ставр Годинович»²⁷, основанной на реальном историческом факте. «В 1118 году киевский князь Владимир Мономах за какие-то провинности заточил в темницу новгородского боярина Ставра»²⁸. Его жена Василиса Микулишна, переодевшись посланцем, приехала в Киев, прошла через все испытания, умом и хитростью освободила своего мужа из заточенья. Она предстает в былине как «необыкновенно мудрая, разносторонне одаренная, сильная и волевая женщина», которая «во всем превосходит не только своего мужа, но и всех мужчин, изображенных в былине»²⁹. О былине «Ставр Годинович» Ю. Кржижановский пишет: «Красочное повествование с приключением жены Ставра причисляют... не к героическим былинам, хотя Василиса Микулишна — это настоящая женщина-богатырь, а к былинам-сказкам. Таким образом, русская народная эпика, связанная со сказкой, вступает одновременно на древний литературный путь, восходящий к Илиаде»³⁰.

Образ девы-богатыря Сайкал выведен в киргизском эпосе «Манас», Карлыга — в казахском эпосе «Кобланды-батыры», Ай-Барчин — в узбекской версии эпоса «Алпамыш» и др.³¹ Однако поскольку банты по своим жанровым особенностям стоят ближе к более позднему героическому эпосу и балладам, то сопоставление их с последними представляет определенный интерес. Выразительно представлен мотив «перемены пола» в русской народной балладе «Девница — атаман разбойников»³², в эпических и лиро-эпических произведениях южных славян. Близки к былине «Ставр Годинович» и к «Банту девушки-солдата» болгарская гайдуцкая песня «Мирчо и Бояна», хорватские баллады «Жена освобождает Грую из темницы» и «Султанья»³³.

«Бант семи девушек» и «Бант девушки-солдата» сюжетно в той или иной степени родственны многочисленным произведениям фольклора разных народов: древнегреческой мифологии и гомеровскому эпосу, сказаниям тюркоязычных народов, сказкам, легендам, песням народов Европы, русским былинам, гайдуцким песням, славянской балладе. Известно, что иногда подобные произведения завершаются трагической развязкой³⁴. Однако, обобщая материалы фольклора многих народов, В. М. Жирмунский писал: «У старика-отца нет сыновей. На войну идет его дочь, переодетая воином. Пол девушки-воина подвергается испытаниям, из которых она выходит с честью. Она благополучно возвращается домой. Обычна заключительная формула: „Девушкой пришла, девушкой ухожу“»³⁵. Ученый отмечал, что песни-баллады о девушке-воине с

таким финалом распространены не только у всех славянских народов, но и в южнороманских странах: в Италии, Испании, Португалии. Славянские баллады на этот сюжет имеют вполне благополучный конец, хотя в целом исторические баллады славян чаще всего заканчиваются трагически. Оптимистическое разрешение коллизии «девушка-воин» связано, очевидно, с тем, во-первых, что она так или иначе соотносится с легендами и сказаниями об амазонках. Во-вторых, это объясняется влиянием на баллады с этим сюжетом народных сказок, всегда пронизанных оптимизмом. Кроме того, трагический конец во многом противоречил бы фактам действительности. Известно, что у многих народов в древности и в средние века правитель делил власть с супругой, наделенной немалыми правами³⁶. По словам В. М. Жирмунского, у кельтов, германцев, славян, у тюркских, монгольских и кавказских народов и в период родовых отношений, и в период развивающегося феодализма «сохранились пережитки более независимого положения женщины в семье и обществе, которые сказывались, в частности, в ее сперва равноправном, а позднее — более эпизодическом участии в воинских предприятиях своих родичей и соплеменников и могли быть реальными бытовыми предпосылками эпического образа девушки-воина»³⁷.

Эти слова ученого подтверждаются рядом исторических фактов. В анонимном «Таварих-и гузида Нусрат-наме», относящемся к XVI веку, отмечается, что «татары долгое время платили дань китайскому императору и часто бунтовали против центральной власти. Они были весьма воинственным народом, и даже женщины их участвовали в войнах с китайцами»³⁸. Держава Ашина, куда входили названные татарские племена, существовала в VI—IX веках. Значит, реальные основы мотива «девушка-воин» в татарском народном творчестве восходят к далекому прошлому. Об этом же говорят и распространенные среди волжских булгар, в свое время также входивших в состав державы династии Ашина, легенды о богатырских девах, что нашло отражение в записях Абу Хамида ал-Гарнати (XIII век)³⁹.

Реальное положение женщины в древнем обществе, очевидно, привело к возникновению культа женщины, что нашло яркое отражение в архаических представлениях о богине-матери, широко распространенных у разных народов: Кибела или Рея в Малой Азии, Великая Мать богов в Древнем Риме, мать-богиня Умай у древних тюрков, образ которой отражен, например, и в киргизском эпосе «Манас», и другие⁴⁰. Стадиально еще более архаичны представления о духах-покровителях или покровительницах шаманов и шаманок, что имело следствием ритуальный травестизм — переодевание мужчин в женскую, а женщин в мужскую одежду. В Средней Азии, например, были шаманы-мужчины, носившие женское платье. Б. Н. Басилов об этом пишет: «Не свидетельствует ли женское платье среднеазиатских шаманов о том, что в глубокой древности шаманский культ находился исключительно в женских руках и лишь со временем к участию в нем были допущены мужчины? При стойком консерватизме культа не требовалось ли от новых служителей сохранить облик жрицы?»⁴¹.

В более позднюю эпоху на основе аналогичных представлений возникло и получило развитие и другое направление ритуального травестизма — переодевание женщин-шаманок в мужскую одежду, как, например, у некоторых народов Малайзии и Западной Индонезии⁴². И первобытные истоки мотива «девушка—юноша» в конечном итоге тоже связаны, видимо, с ритуальным травестизмом. В некоторых произведениях народного эпоса подчеркивается утаивание пола девой-воительни-

цей, позже — девушкой-воином, как в былине «Ставр Годинович», в «Баите девушки-солдата», балладе «Султанья» и др. Можно сослаться и на сказки — азербайджанские, монгольские, узбекские или адыгейские («Кан батрачки», «Красавица Елена и богатырь-женщина», «Дочь одного старика»), где представлен этот мотив⁴³. Вторую из этих сказок В. Ф. Миллер считал связанной с древнегреческими сказаниями и с «Одиссеей» Гомера⁴⁴.

В целом для народного эпоса вовсе необязателен мотив переодевания девы-воительницы в мужскую одежду. Участие женщины в сражениях в женской одежде характерно, очевидно, для более архаичных произведений, относящихся ко времени, когда участие женщин в боевых походах было более или менее обычным делом. Переодевание женщин в мужскую одежду — явление типологически гораздо более позднее, оно обусловлено изменениями в общественно-бытовом укладе, новыми социальными, этическими, религиозными нормами.

¹ См.: Ф. Урманчев. Ник акмадым дәрьяга боз булып? — «Казан утлары», 1973, № 11.

² Гали Рәхим, Г. Газиз. Татар әдәбияты тарихы. Казан, 1925, стр. 144—145; «Борынгы татар әдәбияты», Казан, 1963, стр. 353—354; А. Яхин, М. Бакиров. Фольклор жанрлары системасы итеп тикшерү тәҗрибәсе. Казан, 1979, стр. 100.

³ «Скандинавская баллада», Л., 1978, стр. 54—69; Б. Н. Путилов. Славянская историческая баллада. М.—Л., 1965; «Украинские народные думы», М., 1972, стр. 101 и сл.

⁴ «Бәетләр (революциягә кадәргеләр)». Төз. Г. Толымбай. Казан, 1935, стр. 74—80.

⁵ Там же, стр. 74.

⁶ «Бәетләр». Төз. Х. Ярми. Казан, 1960, стр. 345 (далее — Х. Ярми. Бәетләр); «Бант семи девушек». — Там же, стр. 72—75.

⁷ См.: В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, стр. 145.

⁸ Х. Ярми. Бәетләр, стр. 150.

⁹ А. А. Нейхардт, И. А. Шилова. Семь чудес древнего мира. М.—Л., 1966, стр. 7.

¹⁰ «Хурлукга и Хемра. Саят и Хемра. Туркменский романтический эпос», М., 1971, стр. 265; см. также: Алишер Навои. Сочинения в десяти томах. Т. IV. Ташкент, 1968, стр. 391.

¹¹ И. А. Манжигеев. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978, стр. 43.

¹² Юлиан Кржижановский. Девушка-юноша (К истории мотива «перемена пола»). — «Русский фольклор», VIII. Народная поэзия славян. М.—Л., 1963, стр. 65.

¹³ Там же, стр. 59.

¹⁴ См.: В. Я. Пропп. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976, стр. 158; *его же*. Мужской дом в русской сказке. — «Ученые записки ЛГУ. Серия филологических наук», вып. 1. Л., 1939.

¹⁵ «Кыйсса-и науруз, ике былбыл, ике кызлардыр», Казан, 1881, 1889; А. Яхин, М. Бакиров. Указ. раб., стр. 85.

¹⁶ Гали Рәхим, Г. Газиз. Указ. раб., стр. 279 и сл.

¹⁷ См.: Е. Н. Шипова. Словарь тюркизмов в русском языке. Алма-Ата, 1976, стр. 245.

¹⁸ «Народная поэзия Азербайджана», Л., 1978, стр. 16, 48—49, 425.

¹⁹ См.: Х. Ярми. Бәетләр, стр. 24—25.

²⁰ «Борынгы татар әдәбияты», стр. 51—63.

²¹ Х. Ярми. Бәетләр, стр. 24.

²² Д. А. Хвольсон. Известия о хозарах, буртасах, болгарях, мадьярах, славянах и руссах Абу-Али Ахмеда бен Омара ибн-Дафта. СПб., 1869, стр. 23.

²³ А. Н. Григорьев. Христианизация нерусских народностей как один из методов национально-колониальной политики царизма в Татарии (с половины XVI в. до февраля 1917 г.). — «Материалы по истории Татарии», вып. 1. Казань, 1948, стр. 226—285; Ю. Г. Мухаметшин. Татары-кряшены. М., 1977, стр. 15—19.

²⁴ «Азат хатын», 1966, № 7, стр. 17.

²⁵ О почитании числа двенадцать как священного см.: В. Г. Ардзинба. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982, стр. 40—44.

²⁶ Юлиан Кржижановский. Указ. раб., стр. 60.

- ²⁷ «Былины», т. 2. М., 1958, стр. 120—128.
- ²⁸ «Былины», М., 1969, стр. 228.
- ²⁹ Там же, стр. 229.
- ³⁰ Юлиан Кржижановский. Указ. раб., стр. 64.
- ³¹ «Манас. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча». II китеп. Фрунзе, 1980, стр. 47, 49, 53 и др.; III китеп. Фрунзе, 1981, стр. 103, 175, 256 и др.; «Кобланды-батыр. Казахский героический эпос», М., 1975, стр. 291 и сл.; «Героический эпос народов СССР», т. 2, М., 1975, стр. 97 и сл.
- ³² «Народные баллады». М.—Л., 1963, стр. 273.
- ³³ «Песни южных славян». М., 1976, стр. 330—331, 407—409, 410—413.
- ³⁴ Юлиан Кржижановский. Указ. раб., стр. 60.
- ³⁵ В. М. Жирмунский. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л., 1979, стр. 271.
- ³⁶ См.: В. Г. Ардзинба. Указ. раб., стр. 149 и сл.
- ³⁷ В. М. Жирмунский. Указ. раб., стр. 224—225.
- ³⁸ «Таварих-и гузида Нусрат-наме», Ташкент, 1967, стр. 82.
- ³⁹ «Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131—1153)». М., 1971, стр. 83.
- ⁴⁰ Корнелий Тацит. Сочинения в двух томах. Т. I. Л., 1969, стр. 84, 412; И. В. Стеблева. Поэзия тюрков VI—VIII веков. М., 1965, стр. 117; З. Мамытбеков, Э. Абдылбаев. «Манас» эпосун изилдөөнүн кээ бир маселелери. Фрунзе, 1966, стр. 65—68.
- ⁴¹ Б. Н. Басилов. Ташмат-бола. — «Глазами этнографов», М., 1982, стр. 178.
- ⁴² Е. В. Ревуненкова. Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980, стр. 209—220.
- ⁴³ См.: «Азербайджанские сказки», Баку, 1977, стр. 21—33, 39—58; «Монгольские сказки». М., 1962, стр. 78—86, 148—154; «Караван чудес. Узбекские народные сказки», Ташкент, 1981, стр. 20—30, 47—53, 91—97; «Сказки адыгских народов», М., 1978, стр. 92—104, 191—204, 250—253.
- ⁴⁴ «Сказки адыгских народов», стр. 364—369.