

**«БОГАТЫРСКАЯ ГОЛОВА»
В «ПОВЕСТИ О ЕРУСЛАНЕ ЛАЗАРЕВИЧЕ»: ПРОИСХОЖДЕНИЕ ОБРАЗА**

Ф. С. Капица

«Повесть о Еруслане Лазаревиче» — одна из популярных русских повестей первой половины XVII в., прочно вошедшая в круг народного чтения. Её основой стали устные сказания о приключениях богатыря Рустема, распространённые на всём средневековом Востоке — от Кавказа до Средней Азии и Ирана. Уже в X в. их переложил выдающийся персидский поэт Фирдоуси, включив в эпопею «Шахнаме» («Книгу о царях») в виде самостоятельной структурной части. Одновременно оно распространялось и в устных пересказах.

На Русь сказание попало от жителей пограничных территорий. Скорее всего, это произошло в конце XVI в., когда усилились дипломатические связи Московской Руси с Ногайским ханством и Персией. Ногайские ханы на протяжении длительного времени с конца XV в. имели интенсивные и постоянные контакты с Московским государством, продолжавшиеся и на протяжении XVII в. Они отражены в документах Посольского приказа (так называемые «ногайские дела») и в русских летописях, начиная с 1481 г. В 1592 г. в грамоте шаха Аббаса царь Фёдор Иванович сравнивался с Рустемом.

К этому времени и относится появление наиболее старой, «восточной» редакции повести, озаглавленной «Сказание о некоем славном богатыре Уруслане Залазоровиче». По-видимому, это первая письменная фиксация сказания, выполненная как запись рассказа от носителя устного текста. На это указывают комментарии составителя, многочисленные фонетические написания слов и повторы некоторых мест, а также весьма точное описание вооружения и деталей конского убора.

Текст «восточной редакции» сохранился в рукописи 40-х гг. XVII в., которая входила в состав сборника развлекательных повестей, составленного подьячим Разбойного, а затем Посольского приказа Иваном Яковлевым. Ныне она хранится в ОР РНБ (Ф. 310. № 930. Л. 1–52) и научно издана нами¹. Важно, что Иван Яковлев был не только владельцем, но и составителем данного сборника, переписавшим «своима руками» повести о Бове, Еруслане, Басарге, Акире Премудром и др. Видимо, по роду своей службы (Разбойный приказ ведал уголовным судопроизводством — убийствами, разбоями, кражами — на всей территории Русского государства, кроме столицы — Москвы) И. Яковлев был связан с «восточными делами», знал специфическую терминологию; отсюда «кутас», «саадак», «тегилай», «тебеньки», термины, в других списках «Повести о Еруслане...» не встречающиеся, и общался с иноязычными носителями фольклора.

Скорее всего, носитель устного текста был знаком с дастанами, устными пересказами сказаний о Рустеме. На это указывает специфическая огласовка имён главных героев, восходящая именно к дастанным вариантам имён действующих лиц «Шахнаме»: Уруслан (Арслан, лев) — это Рустем (Арслан), царь Киркоус —

шах Кей-кауc, отец Еруслана Залазар Залазарович — это богатырь Заль-Зер (седой Заль), «вещий Араш» — легендарный конь Рустема Рахш.

Только в этом списке мы встречаемся с такими мотивами, как разговор братьев-коней под хозяевами-врагами, превращение птицы-хохотунь в девушку, волшебное перенесение героя, встреча с исполинской головой, выступающей в функции «волшебный помощник героя».

Два основных эпизода повести — освобождение Ерусланом шаха Киркоуса и его богатырей из темницы царя Данилы Белого и возвращение им зрения и бой Еруслана с сыном — имеют близкие параллели именно с дастанами о Рустеме. Кроме того, в повести использованы традиционные сказочные мотивы восточного фольклора: происхождение богатырского коня от морских коней, выбор коня из табуна и его поведение во время боя, птица хохотунь («кок-хатун», женщина-птица) в качестве волшебного помощника, переносящая героя из царства в царство, некоторые поговорки и формулы-характеристики, украшающие речь главного героя.

Наиболее загадочным является образ богатырской головы, который, очевидно, возник в результате переосмысления распространённой в тюркском фольклоре метафоры — уподобления холма, покрытого белым ковылём, исполинской голове. Например, в ногайских сказках такие холмы нередко именуются «седоволосыми». Важно, что они выполняют сюжетную функцию «волшебного помощника».

Данный образ перекликается и с древнерусским словом шеломя — холм, гора, которое встречается и в «Слове о полку Игоревом», и в летописях, и в русских говорах. И Еруслан неоднократно всходит на «высокое шеломя», чтобы осмотреть окружающую местность.

Тюркские мотивы были чужды русской как фольклорной, так и литературной традиции. Пышные обращения (например, прозвище конюха Ивашки: «...старой конюх, сивой конь, алые тебенки, сыдавной саадак, крепкой лук, гораздой стрелец, в полку богатырь») были непонятны читателю. В более поздних списках словосочетание «алый тегилей» (т. е. кафтан) превратилось в собственное имя Алокти-Гирей.

Дополняя описание, переписчик повести одновременно прояснял и «непривычные» для читателя моменты поведения персонажей. Так, сцена встречи с головой осмыслена следующим образом. Исполинская голова учит Еруслана, что победить Зелёного царя можно только обманом, а не в честном бою. Диалог прерывается и следует вставка: «...а нынеча Уруслану с коня велят слезть, да челом ударити велят до земли»² (Л. 29). После этого диалог возобновляется, и голова говорит, как бы объясняя причины такого поведения: «Брате Уруслан! кто на коне живет, тот и под конем: что тебе лутчи умерети или живу быти лутче? Толды бы ты смерти себе чаел, колиб тебе вести не было: как я приехал безвестной и яз погиб» (Л. 29).

Появление этой вставки можно объяснить стремлением к истолкованию непонятного для читателя эпизода: русские богатыри встречаются с врагом только в открытом бою.

Одновременно рассмотренные примеры косвенно подтверждают, что составитель повести ощущал потребность в преодолении определённого инокультурного влияния. Поскольку источник, послуживший основой для памятника, не найден,

можно предположить следующие направления поиска инокультурного влияния. Во-первых, структурный анализ образов действующих в повести персонажей, и, во-вторых, исследование лингвистических особенностей их наименований.

Сначала необходимо рассмотреть характеристики фантастических героев, поскольку в их образах отчётливее сохраняются реликтовые черты.

Интерес с данной точки зрения представляет образ исполинской головы, не имеющей аналогов ни в былинном, ни в сказочном русском эпосе. Однако он не только вошёл во все лубочные переработки повести, но и привлёк внимание А. С. Пушкина, который ввёл его в свою поэму. Поэтому представляется естественным для установления его происхождения обратиться к фольклору тех народов, которые в XVI–XVII вв. имели непосредственные культурные контакты с русским населением южных окраин Руси, а также народов Северного Кавказа.

Наиболее близкими соседями русского населения низовьев Волги и Дона в интересующий нас период были ногайские племена. Они представляли собой объединения кочевых племён, состоявших из представителей как западных, так и восточных тюрков. Данное обстоятельство привело к тому, что в ногайском фольклоре переплелись и слились в единое целое мотивы фольклора народов практически всего тюркского Востока³. В ногайском фольклоре мы встречаемся с разнообразными эпическими формами: песнями героического характера, а также повествованиями дастанного типа, в которых с чередованием прозаических и стихотворных частей, прозаических сказок и преданий. Существенное место среди них занимают сказания о жизни и подвигах богатырей, образующих «биографии» эпических героев⁴.

Перечисленные особенности позволяют считать ногайский фольклор наиболее вероятным источником, от которого могли быть переняты как отдельные мотивы, так и цельное сказание, послужившее основой повести о Еруслане Лазаревиче.

В сказке «Бозакбай и Кызенбай» имеется эпизод, который интересно рассмотреть в соотношении с интересующим нас образным рядом. Сюжет произведений традиционен — герой отправляется на поиски невесты. По дороге он последовательно встречает «семь седых голов» — курганов, в которых погребены его предки. Они выполняют функцию волшебного помощника. С каждой из них он обменивается приветствиями (диалог одинаков), получает указания о дальнейшем пути и благопожелание. В благодарность герой прикрывает каждую голову капталом и продолжает путь. Показательно, что каждая «Седая голова» называет юношу «моё дитя»⁵.

Не случайно и использование символики числа «семь». Выделение группы из семи богов характерно для культуры как индоиранских, так и скифских народов⁶.

Не менее важна и чётко просматриваемая в данном мотиве связь с курганом, который является одним из типологических вариантов образа горы. Данное обстоятельство тем примечательнее, что в мифологии многих народов горы осмысляются полулюдьми. Например, в одном из армянских мифов говорится, что «горы некогда были людьми исполинских размеров»⁷. Аналогичная связь прослеживается в фольклоре и языках народов Северного Кавказа.

Естественно, что для переписчика XVII в., записывавшего сказку о Еруслане, эти мотивы были непонятны, ибо уже тогда они были пережитками далёкого

прошлого. Кроме того, связанный с данным образом сложный ассоциативный ряд также был неясен для русского читателя.

Все указанные причины и вызвали появление в повести о Еруслане образа исполинской головы, хотя и чуждого русского фольклору, но имеющего конкретную (сюжетную) функцию и выразительное оформление. Действительно, та функция, которой наделена в повести волшебная голова, — функция волшебного помощника героя — является типичной как для сказок, так и для эпоса. Волшебный помощник всегда появляется там, где герой находится на распутье, не знает, что делать дальше, как победить врага. Таким образом, появление волшебной головы перед эпизодом, где Еруслан побеждает Зелёного царя, обусловлено не только чисто сюжетными причинами (стиль), но и своеобразным канонем, характерным для русской сказки. Данное обстоятельство ещё раз подтверждает, что уже в начале бытования «Повесть о Еруслане» отличалась глубокой русификацией образов и мотивов.

Аналогичное композиционное оформление отличает и мотив встречи Еруслана с птицами-хохотунями — девушками, превращающими в птиц. Еруслан встречается с ними во время поисков дороги в царство Зелёного царя. Он ловит одну из них, и та помогает герою добраться до цели. Таким образом, и в данном случае мы встречаемся с функцией волшебного помощника героя.

Примечательно, что и в восточном фольклоре эта функция сохраняется. Обратимся к конкретным примерам. Герой азербайджанской сказки «Сын старухи Фаты-Мамед» встречает трёх голубок, оказавшихся девушками-волшебницами. Одна из них возвращает героя на родину, предварительно превратив его в соломинку⁸. Приведённая разновидность мотива распространена в фольклоре и других тюркских народов («Сказка о Хатэме», «Бахтияр»)⁹. Перемещение героя благодаря волшебству также широко распространено не только в сказках, но и в сказочных повестях, например, в повести «Эмрах и Сельви» персонаж совершает перемещение благодаря вмешательству святого Хызра¹⁰. При этом помощь герою не сопровождается принуждающими действиями с его стороны.

Указанная нами особенность отличает показанную трактовку от представленной в славянских сказках¹¹. Здесь мотив встречи героя и птицы, превращающейся в девушку, имеет две разновидности, обусловленные тем, что в одном случае она является невестой, а в другом — женой героя. В последнем случае персонаж играл более активную роль, освобождал жену от тяготеющего над ней колдовства¹².

Эпизод, вошедший в «Повесть о Еруслане Лазаревиче», содержит черты каждого из показанных мотивов. Однако герой побеждает волшебницу благодаря своей силе и ловкости, не прибегая к помощи сверхъестественных сил: «И Уруслан держит ее крепко, и как девка всем переметнулась и не могла ничем перекинуться и девка молвит Уруслану: “Чего, государь, хочеш от меня”» (Л. 26, об.). Принуждённая помочь герою, она доставляет его в царство Зелёного царя и затем возвращает обратно.

Показанная нами версия мотива представляет собой сочетание традиционного, внешнего, композиционного оформления с новым внутренним содержанием. Цель его — более полное раскрытие личных качеств героя, поддержание напряжённости действия.

Однако, несмотря на очевидную русификацию данного мотива, в повести сохранилось странное в русском обиходе название персонажа — птица-хохотунь. Как и исполинская голова, оно не имеет аналогов в русском фольклоре. Обращение же к материалу древнетюркских языков позволяет объяснить это происхождение. Корень «кок» (точка!), входящий в число древнетюркских корней, обозначает синий и зелёный цвет¹³.

Данное обстоятельство представляется важным, потому что в культуре народов Востока данный цвет имеет также значение «восточный». Не менее важно и второе, символическое значение — «сверхъестественный», нечеловеческий, в противопоставление с «западом» — стороной, населённой людьми¹⁴. Вторая часть — наименование «хатун» — представляет собой широко распространённое обращение к женщине¹⁵. Таким образом, правомерно сделать вывод о том, что сочетание «кок-хатун» могло означать «женщина-волшебница».

Отчётливо просматривается и связь с понятием «птица». Корень «котан» в азербайджанском языке обозначает птицу типа аиста. Следовательно, весь этноним «кок-хатун (хотан)» вполне мог быть осмыслен как «женщина, превращающаяся в птицу», и одновременно как «женщина-волшебница»¹⁶.

Понятно, что и в этом случае необходимо было найти эквивалент, подходящий для русского читателя и сохраняющий значение оригинала. В результате частичного переосмысления и появилась «птица-хохотунь». Кстати, о том, что данный образ оказался в достаточной степени чужд русскому сказочному обиходу¹⁷, свидетельствует тот факт, что он представлен далеко не во всех лубочных вариантах повести. Образ же богатырской головы, напротив, присутствует во всех рукописных и лубочных вариантах памятника.

Проведённое нами рассмотрение происхождения двух фантастических образов «Повести о Еруслане Лазаревиче» показывает, что и в том, и в другом случае мы встречаемся с реализацией одной задачи — приспособлением иног фольклорного ряда к привычным для русского читателя представлениям. Интересно отметить, что каждый из проанализированных нами образов отражает свой уровень художественного обобщения. В первом случае мы видим появление образа исполинской головы как результата сходных метафорических уподоблений, а во втором — совпадение отдельных мотивов. Не менее показательна и последовательная русификация, отражающая стремление составителей повести не к копированию иноязычного оригинала, а к созданию на его основе самостоятельного произведения.

Однако, несмотря на восточные мотивы, в разработке сюжетной схемы повести и отдельных эпизодов преобладает влияние русского фольклора (принципиально иной, чем в «Шахнаме», исход боя отца с сыном, где богатырь убивает сына).

При последующей обработке повести в XVII и особенно в XVIII в. из неё постепенно исключаются мотивы восточной волшебной сказки, текст разрастается за счёт введения многочисленных подробностей: все герои получают русифицированные имена, описание детализируется, вводятся новые эпизоды (например, история богатырской головы). Текст повести насыщается русскими эпическими и сказочными формулами, а образ Еруслана начинает постепенно походить на рус-

ских богатырей. Не случайно в многочисленных лубочных версиях сказки Еруслан сражается вместе с Ильёй Муромцем и другими героями русского фольклора.

В творчестве русских поэтов XVIII–XIX вв., начиная с М. М. Хераскова, фигура Еруслана стала символом русского воина и «витязя» времени «чудесного века» (Н. Львов) князя Владимира. А. С. Пушкин закрепил это представление о Еруслане своей поэмой «Руслан и Людмила». Известно, что в 1831 г. текст одного из лубочных изданий повести был переведён на немецкий язык и издан в Лейпциге как народная книга, предназначенная для широкого читателя. Сказка о Еруслане, возникшая как устный пересказ повести, неоднократно переводилась на английский, немецкий и чешский языки и теперь воспринимается за рубежом как выдающийся литературный памятник русского Средневековья, наряду со «Словом о полку Игореве» представляя героическую тему в национальной русской традиции.

Произвольное объединение восточных, русских и рыцарских мотивов, отразившееся в истории сказания о Еруслане, показывает, каким непростым путём развивалась сказочная рукописная повесть, в свою очередь отразившая происходивший в XVII в. процесс становления оригинальной русской беллетристики. Он заключался в приспособлении сюжетов и мотивов мирового культурного фонда к вкусам и потребностям отечественного читателя. Собственно литература, как известно, начала развиваться только с середины XVIII в.

¹ Золотые ключи. М.: Худож. лит., 2010. С. 411–439.

² Текст «Повести о Еруслане Лазаревиче» цитируется по списку, хранящему в ОР ГБЛ. Ф. 310. № 930. Л. 1–52 об. Здесь и далее в тексте ссылки даются на этот список, листы указываются в скобках.

³ *Жирмунский В. М.* Эпические сказания о ногайских богатырях в свете исторических источников // *Жирмунский В. М.* Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974. С. 413.

⁴ Там же. С. 416.

⁵ Ногайские народные сказки. М.: Наука, 1979. С. 103.

⁶ *Абаев В. И.* Культ семи богов у скифов // Сб. ст. академику В. В. Струве. М.: Изд-во вост. лит., 1982. С. 445.

⁷ *Арутюнян С.* Армянская мифология // Мифы народов мира. М.: Сов. энциклопедия, 1987. Т. 1. С. 105.

⁸ Азербайджанские сказки. Баку: АН Азербайджанской ССР, 1956. С. 188.

⁹ Там же. С. 106, 126.

¹⁰ Эмрах и Сельви, необыкновенные приключения Караоглана и другие турецкие народные повести. М.: Худож. лит., 1980. С. 147.

¹¹ *Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки: в 3 т. М.: Худож. лит., 1957. Т. 2. С. 323–324.

¹² Например, в сказке «Царевна — сера утица» этот мотив представлен так: «Ухватил её (Марью-царевну. — Ф. К.) Иван-царевич за белые руки, а она стала оборачиваться разными гадами».

¹³ *Арутюнян С.* Армянская мифология. С. 74.

¹⁴ См., например, образ хорезмской царевны из зелёного дворца в поэме Низами «Семь красавиц».

¹⁵ *Гянджеви Н.* Соч.: в 5 т. М.: Худож. лит., 1986. Т. 4. С. 361.

¹⁶ Древнетюркский словарь. Л.: Худож. лит., 1969. С. 104.

¹⁷ Сказание о походе и храбрости русского богатыря Еруслана Лазаревича. М., 1910.