

Камал Абдулла

ТАЙНЫЙ «ДЕДЕ КОРКУД»

Баку –  – 2006

Научный редактор и автор вступительной статьи:
доктор философских наук, профессор
Рахман БАДАЛОВ

Редактор:
кандидат филологических наук, доцент
Сейфал ГАСАНОВ

Камал Абдулла. Тайный «Деде Коркуд». – Баку: Мутарджим, 2006. - 348 с.

«Тайный «Деде Коркуд - результат многолетнего труда известного ученого, писателя, заслуженного деятеля науки, профессора Камала Абдуллы (Камала Мехти оглы Абдуллаева). Исследование посвящено изучению разных аспектов величественного памятника не только азербайджанской, общетюркской, но и всей мировой культуры и литературы – «Китаби-Деде Коркуд».

Впервые вышедший в свет 1991 году, «Тайный Деде Коркуд» дважды был переведен и издан в Турции. А в 1999 году в Баку под названием «Сокровенный дастан или Тайный Деде Коркуд - 2» был опубликован дополненный и расширенный его вариант.

Книга является первым изданием на русском языке расширенного варианта вышеназванного научно-художественного исследования. Путем установления семантических связей между отдельными мотивами, сюжетными ситуациями и персонажами, сравнивая и сопоставляя их с образцами античной мифологии, нередко образно домысливая их, автор поднимает и анализирует множество вопросов, возникающих при изучении как поверхностного, так и глубинного планов содержания «Китаби-Деде Коркуд», приглашает своих читателей на совместные поиски ответов на них.

А $\frac{4702060000}{026}$ 34-06

© К.Абдулла, 2006

© Мутарджим (оформление, дизайн), 2006

ПРОШЛОЕ, КОТОРОЕ НЕ ОСТАЕТСЯ ПОЗАДИ

В «Эстетике» Гегеля есть такая мысль: «Будучи такой изначальной целостностью, эпическое творчество есть сказание, то есть Книга, или Библия народа, и у каждой великой и значительной нации есть такие абсолютно первые Книги, где высказано то, что составляет изначальный дух народа. В таком смысле эти памятники ни что иное, как подлинные основы сознания народа». Не будем заниматься выяснением того, кого следует отнести к «великим и значительным нациям» - в век глобализма достаточно спекулирующий на тему «обогнавших» и «оставших» народов. Обратим внимание на мысль Гегеля об «абсолютно первых Книгах», т.е. не просто «первых», а таких, в которых настолько полно выражены подлинные основы сознания народа, настолько глубоко выражен дух народа, что они остаются «первыми» и для десятой, и для сотой, и для тысячной книги этого народа.

У азербайджанского народа есть такая абсолютно первая Книга, она так и называется «Книга», «Китаби» – «Книга Деде Коркуда», «Китаби-Деде Коркуд». Книга времени наших героических предков, точнее даже, прапредков, Книга, которая не только влияет, но и определяет наше существование в этом мире. Причем не физическое существование, а существование историческое, нравственное, эстетическое, как у народа, у которого есть прошлое, есть предки, есть заветы этих предков, все это позволяет азербайджанскому народу не раствориться в огромном мире, позволяет найти и сохранить свое место в семье народов, населяющих нашу планету.

Но как возможно, чтобы небольшая по объему книга о далеких временах, когда война была нормальным состоянием общества, когда только героический подвиг позволял обрести имя, когда нравы были простые и ясные, друг был другом, враг был

врагом, как такая книга может определять наше национальное чувство в современном мире, в котором размыты практически все демаркации - от географических до нравственных? Как возможно, что Книга, которая то ли историческая хроника, то ли кодекс поведения, то ли явь, то ли художественный вымысел, Книга, которую составил, записал, создал наш первый Деде, в значении Мастер и Мудрец в одно и то же время, наш Деде Коркуд, как возможно, чтобы такая Книга оставалась Первой на протяжении многих веков? Как возможно, чтобы Книга-память становилась Книгой-назиданием, о том, как должно жить, для многих и многих поколений азербайджанцев? Как возможно, что небольшая по объему книга не оказалась погребенной под тысячами и тысячами азербайджанских книг, изданных за эти времена?

М.Бахтин употребляет в этих случаях выражение «абсолютное прошлое», т.е. такое прошлое, которое не имеет постепенного перехода к настоящему, которое скользит к нам, преодолевая времена и эпохи, и всегда оказывается рядом с нами. Как старик, который не помнит, что было вчера, но помнит свое счастливое детство, так и мы как народ можем забыть, что было вчера (лучше не забывать и то, что было вчера), но не вправе забыть то, о чем повествует «Китаби-Деде Коркуд».

Но как возможно «абсолютное прошлое», которое не остается позади? Старик, который не помнит вчера, грезит воспоминаниями детства и тем самым сохраняет смысл своего человеческого существования. Мы же, как народ, живущий в настоящем, не имеем права на вечную ностальгию по прошлому (у ностальгии своя мера, за которой не должен скрываться страх перед непредсказуемым настоящим), «абсолютное прошлое» должно не просто согреть, уводить в грезы, но давать опору и определять смысл существования в настоящем. Следовательно, само это «абсолютное прошлое» не догма, не канон, не некий набор обязательных императивов, а живой текст, способный изменяться во времени, чтобы его можно было интерпретировать по-разному, живой текст, который способен раскрываться навстречу исследователю – или просто читателю – ровно настолько, насколько этот исследователь – или просто читатель – способен его слышать.

Но как это возможно?...

...пора остановиться, цепочку вопросов и ответов можно продолжать до бесконечности, не успеешь ответить на один вопрос, как возникнут новые и новые вопросы, но как живые люди, как живой народ, мы должны искать и находить ответы, даже понимая, что последнего смысла, последнего ответа так и не будет. Только и остается не скрывать своего удивления перед тайной, которую мы обречены раскрывать, ощутить необъяснимый восторг перед тем, что есть эта неизбывная тайна, которая раскрывается, отзывается, но при этом остается тайной в себе.

В такой философии тайны – сверхсмысл книги Камала Абдуллы «Тайный «Деде Коркуд». Не случайно Камал Абдулла выносит слово «тайна» в название книги, повторяет его в самом тексте, говорит о том, что «тайна» текста возможна только в таком тексте, который изначально содержал тайну, и сам автор испытывает восхищение и трепет перед этой «тайной», перед этим нашим «первым текстом», перед нашим «абсолютным прошлым», которое позволяет нам оставаться живыми – изменчивыми, непредсказуемыми – в этом мире.

Камала Абдулла, несомненно, можно назвать исследователем, причем успешным исследователем «Китаби-Деде Коркуд». Этот исследовательский путь начался давно, еще в юности, в студенческие годы, продолжился написанием кандидатской и докторской диссертаций, множества книг и статей. Но в какой-то момент ему стало тесно в границах традиционных исследований, он стал искать иной способ контакта с текстом. Именно тогда появилась сначала нетрадиционная исследовательская книга «Тайный Деде Коркуд», а затем, уже в последние годы, был написан роман «Неполная рукопись», постмодернистская эстетика которого допускала неожиданные, игровые трансформации, казалось бы, неизменного, канонического текста «Китаби-Деде Коркуд».

Что заставило его поменять не просто исследовательскую оптику, поменять философию подхода к тексту? Можно предположить, что метаморфозы развития гуманитарной науки в XX веке пересеклись с эволюцией отношения Камала Абдуллы к традиционным исследованиям вообще и к исследованиям «Китаби-Деде Коркуд», в частности.

Долгое время, казалось, в серьезной науке исследователя и объект его изучения разделяет пропасть - исследователь и его инструменты познания сами по себе, объект познания сам по себе. Никакой «тайны», что-то мы знаем, а чего-то не знаем, но это что-то в принципе мы в состоянии узнать, если сумеем усовершенствовать или, если возникнет необходимость, поменять исследовательскую оптику. Потом оказалось, что при тонких взаимодействиях «объект» отзывается на действия наблюдателя (исследователя), как бы настраивается на взаимодействие с наблюдателем. Если же говорить о гуманитарных исследованиях, то оказалось, что исследуемый текст способен раскрываться в бесконечных смысловых контекстах, как бы становясь собеседником исследователя. В эпоху же постмодерна демаркация между теоретическим и художественным стала окончательно размываться, и нередко исследователь и художник (писатель) представляли в одном лице.

Наверно, путь гуманитарной науки Камал Абдулла повторил в своем личном исследовательском опыте. Он начал с дистанцирования от текста «Китаби-Деде Коркуд», изучал языковые единицы, морфологию, синтаксис текста, потом сделал следующие шаги, приближался или углублялся, но каждый раз обнаруживал потайные двери в новые и новые смысловые пласты, а это по существу означало, что нет текста как предмета, как вещи, а есть только текст как «говорящие» смыслы. Причем это было не просто качеством самого текста «Китаби-Деде Коркуд», который, несомненно, многослоен, поскольку в нем зафиксированы события различных эпох, но и принципом отношения к «Китаби-Деде Коркуд». Ведь, по мнению Камала Абдуллы – исследователя, собеседника, художника – любой результат всегда оказывается исходом, а сам исследовательский путь – не перемещением из одной точки в другую, а дорогой, которая сама себя определяет, сама себя настраивает. Как скажет он позже, не мы идем по дороге, а дорога движется нами.

И предыдущая книга Камала Абдуллы «Тайный «Деде Коркуд», посвященная изучению великого Дастана, и настоящая (на азербайджанском языке она вышла под названием «Сокровенный Дастан, или Тайный «Деде Коркуд» –2», русская версия которой и

предлагается вашему вниманию) по существу строятся на конфликте Мифа и Письма. Эти термины-понятия у Камала Абдуллы почти оживают и в равной мере могут быть названы и научными понятиями, и художественными метафорами; в качестве научных понятий они выражают некие феномены сознания, в качестве художественных метафор становятся «героями» повествовательного сюжета, полного драматических коллизий. В термине-понятии «Миф», считает Камал Абдулла, почти в полном согласии с научной литературой, зафиксирован тотальный способ взаимодействия человека с миром, когда «все, что было вокруг, человек считал родственным себе, все воспринимал в неразрывной целостности, не делая различий между отдельными предметами и явлениями; сон и реальность сосуществовали для него в естественной форме, взаимопроникая и взаимодопняя друг друга». Но наступает момент, когда Миф начинает терять свою тотальность, когда он больше не в состоянии все объяснить, всему найти подобающее место – и предмету, и поступку человека, и взаимоотношениям человека с природой, и взаимоотношениям людей друг с другом. И вот в этот момент начинает складываться Письмо, заменяя, подменяя Миф там, где возникают пробелы в самой жизни, прежде всего в отношениях человека (индивида) с коллективом и в размышлениях человека о себе самом и о своем месте в мире.

Термин-понятие «Письмо» в книге Камала Абдуллы становится своеобразным бикфордовым шнуром, который взрывает изнутри тотальность Мифа и тем самым не только закладывает основы новой памяти, теперь уже не через устное сказание, а через письменный текст, но постепенно открывает новые шлюзы в сознании человека. Вырываясь из тотальности мифа, человек тем самым вырывается из тотальности коллектива (родовой общности), во многом он продукт прошлого опыта, но вместе с тем он начинает разрывать, раскалывать этот опыт, он перестает быть ему равным. Этот переход от Мифа к Письму, от тотальности к началу дифференциации, от коллектива к индивиду и зафиксирован, по мнению Камала Абдуллы, в тексте «Китаби-Деде Коркуд». Но это не локальный переход, он не завершается в своей исторической эпохе, он воспроизводится в разные эпохи, застав-

ляя нас снова и снова его переживать, снова и снова освобождаться от пут прошлого, одновременно, не разрывая с ним связи. Письмо каждый раз пытается взорвать изнутри тотальный Миф, и каждый раз мы или переходим на рельсы Письма, новых форм памяти и нового типа сознания, или Миф побеждает нас, мы смиряемся перед его непреклонностью и окончательностью и теряем свою человеческую индивидуальность. Это еще одна из существенных причин того, что «Китаби-Деде Коркуд» постоянно возрождается в нашей жизни, возвращая нам ощущение истории и помогая нам переживать новые и новые ситуации перехода от коллективного к индивидуальному, перехода от слепой веры к сомнению, от мира тотальных предписаний к миру, в котором появляются возможности индивидуального выбора. Вновь предоставляем слово Камалу Абдулле: «Именно в скрытых пластах «Деде Коркуда» сохранились и продолжают свое существование отчетливые следы перехода от Мифа к Письму, следы разных отношений, борений и кипения страстей в процессе этого перехода».

Логика столкновения Мифа и Письма определяет построение книги, ее исследовательскую программу и ее последовательные шаги.

Первый шаг – раздел «Таинственный Дастан» – можно назвать методологическим введением в книгу. На протяжении многих лет нас убеждали, что есть единственная верная методология, стоит ее выбрать, как научные результаты окажутся верными и безукоризненными. Потом оказалось, что, как и в жизни, в науке могут быть различные пути, каждый исследователь должен освоить известные науке методы, но вправе избрать и собственные методологические принципы. Методология Камала Абдуллы состоит в том, что «Китаби-Деде Коркуд» - это, прежде всего, Мост, который по всем линиям, по всем направлениям «переправляет» общество из Мифа в Письмо!» И продолжает «переплавлять» во все времена! – добавим мы.

Второй шаг в изучении противостояния Мифа и Письма – раздел под названием «В поисках инвариантов». Среди различных способов нахождения инвариантов Камал Абдулла отдает предпочтение методу типологических сопоставлений. В сущности этот метод содержит некую неразгаданную загадку: то ли меж-

ду различными сюжетами, темами, образами, мотивами существуют генетические связи, бродячие сюжеты; в самом деле «бродячие», кто-то придумывает, остальные подхватывают, хотя никто никогда не узнает, кто придумывает и как они при этом распространяются. То ли существует универсальная типология, в разных географиях, в разных культурных средах люди открывают одни и те же инварианты, просто в разных культурах инварианты обретают разный облик. Тем самым возникает единство в многообразии, которое пронизывает всю мировую культуру.

Для своих типологических сопоставлений Камал Абдулла выбирает классические древнегреческие мифы, которые давно стали неким подобием универсалий для всей мировой культуры (по крайней мере, для той ее ветви, которая получила название «западной»). В этом сопоставлении Камал Абдулла обнаруживает весьма интересные и порой неожиданные параллели. К известному и напрашивающемуся сравнению Полифема и Тегегэза прибавляются до сих пор неизвестные Эдип и Бугадж, Сельджан хатун и Прекрасная Елена, Салур Казан и Агамемнон, Бейрек и Антигона, Одиссей, Басат и Бейрек, Адмет, Геракл и Дели Домрул. Многообразие инвариантов определяет многообразие сюжетов, которые питали и продолжают питать мировую художественную литературу. Только следует учитывать, что эти инварианты напоминают не столько кирпичи, из которых строится здание мировой литературы, сколько бесконечное многообразие узоров, за которыми не сразу можно обнаружить исходные инварианты. И точно так же, как от таланта писателя зависит, насколько ему удастся из почти готовых инвариантов создать уникальное, ни на что не похожее произведение, так и от таланта исследователя зависит, как ему удастся, двигаясь по, казалось бы, проторенным путям, находить новые и новые смысловые пласты.

Наконец, третий шаг – раздел «Семантические лакуны текста». Как мы уже говорили, в пространстве культуры одни и те же универсалии могут порождать различные сюжеты, из одних и тех же узоров можно получать различный орнамент. При этом сюжеты могут какое-то время развиваться параллельно, а потом расходиться или сталкиваться, какая-то сюжетная линия, сюжетный мотив может оборваться с тем, чтобы потом в

какой-то момент возродиться вновь. В этом смысле исследователь, работающий с более или менее древним текстом, напоминает археолога – он не только раскапывает, но и отчасти реконструирует целое. Но в том-то и дело, что эту «реконструкцию» нельзя выдавать за абсолютно «объективную», она сама вопрошание, она сама своеобразный диалог с древним автором.

Как считает Камал Абдулла, «если мы захотим внести ясность в эти окутанные мраком таинственности вопросы, то нам придётся опираться исключительно на логику, а в тех случаях, когда и логика не помогает, рассчитывать на собственную сообразительность и интуицию, на нашу способность реконструировать целое, если даже не все его части известны... будто мы потянули за нужную нитку и распутали весь узел. По мере раскрытия этих связей - будь то связи между словами, предложениями или же связи между событиями - мы получим возможность нового прочтения, новой интерпретации текста». При этом практически каждое поколение должно создавать свои интерпретации «Китаби-Деде Коркуд» и тем самым возвращать ей статус «первой Книги».

Завершая чтение книги Камала Абдуллы, мы оказываемся в самом ее начале, и вновь приходится повторить. Все начинается с понимания текста «Китаби-Деде Коркуд» как тайны, которая неизбывна. Парадокс, однако, в том, что если эту «тайну» не пытаться разгадывать, если остановиться, впасть в уныние, решить, что какой смысл соприкоснуться с тайной, которая так и остается тайной, то бессмысленно заниматься тем, что не имеет завершения, как...

... как нас затянет в «черную дыру» беспомощности, и мы не услышим ни нашего «абсолютного прошлого», ни изменчивого времени, в котором живем, ни себя самих как народ, способный противостоять тяжелой поступи глобального времени.

Рахман Бадалов



ЧАСТЬ I

ТАИНСТВЕННЫЙ ДАСТАН

ЯВНЫЙ И ТАЙНЫЙ «ДЕДЕ КОРКУД»



Говорить сегодня о дастанах «Китаби-Деде Коркуд» исключительно как о литературно-художественном явлении явно недостаточно. По мере проникновения в текст этого таинственного, многослойного Дастана убеждаешься, что он стал первоотлчком в становлении и формировании нашего духовного мира, в возникновении и развитии огузского общества в целом; забывать об этом мы не имеем право. Мало сказать, что Дастан стал первоотлчком, он определил внутренний строй, основные нервные узлы огузского общества, его правовую основу, его систему запретов, он придал им строй, порядок, предначертал конкретные пути для развития человека того времени в обществе. Этот окутанный тайной Дастан стал подлинным документом жизни, удостоверившим бытие огузского общества, вобравшим в себя и сохранившим в художественной форме нормы жизни этого общества, способным и сегодня поведать нам обо всем этом. За взаимоотношениями героев, за тем, как они защищались от

врагов, за их родительской любовью и товарищеской преданностью друг другу можно рассмотреть формирование только-только зарождающихся норм нового общества, вырывающегося из диких объятий природы и становящегося все более цивилизованным.

В те далекие времена человек вбирал в себя всю окружающую природу, себя же считал неотъемлемой ее частью. В те далекие времена всё, что было вокруг, человек считал родственным себе, все воспринимал в неразрывной целостности, не делая различий между отдельными предметами и явлениями; сон и реальность сосуществовали для него в естественной форме, взаимопроникая и взаимодополняя друг друга (1). Именно тогда и начинает формироваться коллективное мышление, хотя оно пока было вплетено в естественную, «природную» жизнь человека. Нельзя не заметить и того, как в Дастане в художественной форме передается коллизия «Природа и Культура», присутствие и противостояние ее составляющих в процессе перехода от хаотичных представлений о бесконечном и не разделенном границами мире к миру упорядоченному, познаваемому, к миру, который может быть объяснен.

Жизненный путь цивилизованного общества определяется совокупностью жизненных путей каждого из его членов. Оно уже не аморфно, не одноцветно. Человек же из этого общества, в свою очередь, начинает развиваться вглубь, т.е. его психология, мировоззрение начинают индивидуализироваться, обретать специфические черты. Мифологический образ мышления, иными словами, коллективный образ мышления всего общества постепенно остаётся позади, мир, в котором культурное вытесняет природное, начинает выделять индивида из коллектива, из целостной общности. Индивидуализация, персонификация члена коллектива – процесс крайне болезненный и полный драм и трагедий как для отдельно взятого члена общества, так и для всего общества в целом. Дорога в собственный внутренний мир для члена этого древнего коллектива была окутана мраком, по мере продвижения по этой дороге ему приходилось менять привычную систему ценностей. Это была дорога полная ли-

шений и внутренних потрясений, а не радости и побед. Полна печали была эта дорога. Чтобы убедиться в этом, достаточно проследить за судьбой одного лишь героя Дастана - Бейрека.

Переход из мифологического мира в мир цивилизации, в эпоху расцвета культуры Письма, был для человека из древнего мира естественным процессом развития, предполагавшим переход от простого к сложному, от монотонности к многоцветию красок, процессом, в котором были неизбежны большие психологические перегрузки. Но было бы ошибкой сводить этот процесс перехода к механистическим утверждениям типа «Миф завершился и автоматически начался период цивилизации» (2). Это было бы чрезмерным упрощением и означало бы, что мы игнорируем противоборствующие друг с другом процессы и течения. Для того, чтобы тот или иной член общества осознал и почувствовал себя еще и индивидом, личностью, чтобы он понял, что располагает собственной душой, имеет собственный разум и может иметь в этом мире свою, отличную от всего общества индивидуальность, понадобился достаточно длительный период. Культура Письма восприняла этот готовящийся в душе отдельно взятого человека бунт как свое кровное дело, как начало осуществления задуманных человеком дел. Общество поддержало человека, привело его к началу нового пути, открыло ему способы и средства для самообогащения и, одновременно, для обогащения самого общества.

Дастан «Деде Коркуд» хранит в изображаемых в нем персонажах и событиях самые главные, самые значимые моменты этого перехода - перехода от общего к частному, от совокупного к единичному, от общества к человеку. От Мифа к Письму! Дастан предстает перед нашим взором как средство, реализующее этот переход и ускоряющее его.

Взаимосвязь между Мифом и Письмом является не только взаимосвязью между устным словом и письменным текстом. Она есть взаимосвязь между словами человека и его разумом. Это - отношения между словом и мышлением, созерцанием и анализом, слепой верой и рождающимся из опыта сомнением. Дастан «Деде Коркуд» стал выразителем

этих далеко не простых отношений. Именно в его скрытых пластах сохранились и продолжают своё существование отчетливые следы перехода от Мифа к Письму, следы разных отношений, борений и кипения страстей в процессе этого перехода. От этого Дастан становится для нас еще более незаменимым, еще более ценным.

Дастан – мост, способствующий претворению в жизнь этого перехода, его реализации. Мост, который по всем линиям, по всем направлениям переправляет общество из Мифа в Письмо! В таком понимании Дастан является продуктом намного более раннего периода, нежели полагаем мы сейчас. Несомненно и то, что Дастан сотворенный и Дастан записанный – это не одно и то же. В Дастане записанном могли сохраниться лишь некоторые признаки и черты Дастана сотворенного, и они, несомненно, сохранились. Сотворенный Дастан имел ярко выраженный интернациональный дух, и его созвучность с древнегреческими легендами и мифами была весьма естественна как показатель этого духа. Логика здесь очень простая: по мере движения назад, по мере возвращения в природу, степень родства между людьми увеличивается, все люди становятся родными, братьями. Первоисточник един. Роды и племена, иногда в определенной последовательности, иногда поспешно, беспорядочно выведенные за пределы этого первоисточника, со временем начинают различаться между собой, в то же время оставаясь очень похожими друг на друга.

Археологический подход создает реальную возможность для обнаружения этого сходства. В основе всего, возможно, стоит система пластов, слоев, привнесенная в теорию текста Н. Хартманом (3). Представления об этой системе позже стали трансформироваться в связанную с анализом текста идею «археологии». И не случайно, что Мишель Фуко использовал это слово и эту идею в названии своего известного труда (4). Если подойти к проблеме в общих ее чертах, то можно отметить, что в 70-е гг. XX века семиотики, а в еще большей степени – структуралисты, обогатили идею «археологии» реконструктивными элементами (5). В своем исследовании мы пользуемся возможностями реставрационных, реконструктивных операций, но, помимо этого, доста-

точно часто применяем и операции по деконструированию. На данной стадии наших размышлений над текстом органическое единство этих двух подходов неизбежно.

Итак, начнем движение по пути археологических реставраций.

Разве всё, что произошло с Одиссеем, героем из древнегреческого мифологического мира, не напоминает жизненные пути многих огузских героев? Интересно и то, что функция, в греческом мире выполняемая Одиссеем в одиночку, в Огузе выполняется двумя героями – Бейреком и Басатом. Часть из того, что сделал Одиссей, делает Басат, а другую часть – Бейрек.

Отношения между Одиссеем и Полифемом – это аналог отношений между Басатом и Тепегёзем. То, что Одиссей пережил после возвращения на свой родной остров Итаку (его бой с юными аристократами, претендующими на руку Пенелопы – жены героя, и то, как он помог Пенелопе узнать себя и т. д.), удивительно сходится с тем, как Бейрек оказывается на свадьбе своей возлюбленной – Банучичек, как он одерживает победу над Ялынджиком, сыном Яланчи и как Банучичек узнает его. Можно ли все эти мотивы считать случайными?!

А в качестве противоположного, как бы вывернутого наизнанку, примера можно вспомнить о параллелях Салур Казан – Менелай и Агамемнон. Функции, выполняемые в системе греческого мифа двумя братьями – Агамемноном (как предводителем) и Менелаем (как человеком, жену которого похитили), в огузском мире Салур Казан выполняет один. К тому же нельзя забывать пусть даже о приблизительной, но всё же возможной реконструкции отношений Салур Казан - Шеклю Мелик, основываясь всего лишь на одном мотиве - на отношениях между Менелаем и Парисом, пришедшим в дом первого как гость и похитившим его жену.

Аналогии и параллели с событиями из греческих мифов можно продолжить. Геракл, когда он гостил у фессалийского царя Адмета, стал свидетелем печали последнего. Причину потрясшего его горя Адмет объясняет так; бог смерти Танат поставил перед Адметом условие, чтобы тот вместо

себя принёс в жертву одного из ближайших себе людей. Первыми, о ком сразу подумал герой, были родители. Но ни мать, ни отец не соглашаются отдать за сына свою жизнь. Соглашается только жена героя - Алкеста, хотя Адмет и не просит ее об этом, тем не менее, она выражает готовность принести себя в жертву ради мужа. И теперь Адмет сокрушается по отнятой у него Танатом жене. Геракл, который не может смириться с такой несправедливостью, вступает в борьбу с богом смерти и побеждает его, спасает Алкесту, выводит ее из темного царства смерти и возвращает Адмету.

Теперь вспомним сказание об Удалом Домруле. Суть событий, их ядро повторяется точно так же, как в греческом мире. Если отбросить детали, отдельные сюжетные конструкции, то борьба со смертью, уверенность человека в своих силах одобряются и в греческом мифе, и в огузском сказании. Удалой Домрул не в состоянии вести борьбу против ангела смерти – Азраила; ему тоже приходится «найти другую жизнь взамен своей». И мать, и отец отказывают ему, и только жена, хотя герой и не обращался к ней с просьбой, изъявляет готовность отдать свою жизнь за Удалого Домрула. И тогда Всевышний, пораженный такой преданностью женщины, оставляет их в живых.

В греческом варианте сила побеждает смерть. А в огузском варианте сильнее смерти оказываются человеческое сердце, любовь, страстный порыв человека. В этом и заключается основное различие между двумя этими вариантами. Главный же идейный мотив скрыт в более глубоком пласте – твердая убежденность в возможности преодоления смерти, которую должен осознать каждый член коллектива.

Обратимся к другому сказанию, в котором описываются взаимоотношения Дирсе хана и его сына Бугаджа и в котором мы встречаемся с продолжением, в самой общей форме, а порой в обратной последовательности, известной линии из греческого мифа. Речь идет о мифе об Эдипе из фиванского цикла, о взаимоотношениях Эдипа со своим отцом Лаем, об убийстве Лая своим сыном, о невозможности ухода от предначертанного провидением, от predeterminedного роком, Судьбой. Центральное место матери во взаимоотно-

шениях отца с сыном и является реализацией единого глубинного первоварианта (инварианта) в обеих мифологических системах, которые впоследствии начинают различаться из-за несоответствий в условиях жизни, темпераменте, психологии их носителей и пр.

Рассмотрим место матери в треугольнике «отец – сын – мать». В греческом варианте мать имеет особые функции. Эдип, узнав, что ему предстоит жениться на собственной матери, убегает из семьи, которую он считал родной для себя. Но это ему только кажется, что он убежал, ушел. На самом деле, уходя, он, наоборот, приближается к собственной судьбе: убивает своего настоящего отца и женится на своей же матери. Эдипу не удаётся обмануть Рок.

В огузском варианте содержится самый общий намёк на этот мотив. Друзья Дирсе хана, чтобы опозорить его и обречь на отцовскую ненависть его сына, сообщают, что сын хана «испил жар вина, покусился на честь своей матери». Дирсе хан поверил этой лжи и решил убить сына. Но, в отличие от греческого, в огузском варианте мать выполняет объединительную функцию и в последний момент делает все возможное, чтобы предотвратить противостояние отца с сыном.

Верно, что Дирсе хан – это не Лай, а Бугадж – это не Эдип. Но взаимоотношения героев в обоих случаях приводятся в движение одним и тем же механизмом. Просто в каждом случае выявляются различные аспекты и возможности разных вариаций.

Все эти аналогии свидетельствуют о высокой степени близости греческих и огузских мифов не только по духу, но и по своим сюжетным структурам. Продолжая исследования в этом направлении, можно выявить множество спрятанных в глубинных слоях Дастана доказательств этой близости.

При исследовании «Китаби-Деде Коркуд» (Дастана) нужно обязательно разграничивать два основных, непосредственно связанных с анализом содержательных пластов эпоса, аспекта. Речь идёт об анализе тех смыслов, которые может дать первоначальное чтение Дастана, и смыслов, которые залегают в глубинных его пластах. Первоначальные

смыслы могут служить лишь указателями, тропой, ведущей к глубинным смыслам. Известно, что такие аспекты содержания Дастана, как любовь к матери, любовь к родине, преданность родному дому, смелость, мужество, отвага, гордость и др. были неоднократно исследованы (6), и поэтому нет особой необходимости вновь заняться этим. Первичное чтение само по себе предоставляет достаточно информации об этих качествах огузского общества. Эти явные, общеизвестные истины нашли своё художественное отображение в различных сказаниях «Деде Коркуда». Современный исследователь и читатель в достаточной степени знаком с подобным их прочтением. Такие герои Дастана, как Салур Казан, Уруз, Бейрек, Басат, Кантуралы, Йейнек, Бугадж и др. являются символами мужества и героизма. Стройная Бурла хатун выступает как носительница лучших качеств азербайджанской женщины. Невеста Бамсы Бейрека Банучичек, возлюбленная Кантуралы Сельджан хатун представлены как достойные дочери огузского мира. Бейрек умирает, но не предаёт Казан хана. Басат избавляет огузов от большой опасности. Удалой Домрул вступает в схватку с самим Азраилом – ангелом смерти. Салур Казан неоднократно совершает подвиги и, тем самым, возвышается до символа героя, который становится примером для молодого поколения огузов. В исследованиях Дастана не забыты и представители «низших» слоев общества. Хорошо известно мужество Караджи Чобана перед лицом врага, его преданность Салуру Казану и в его лице – своему народу, своей родине (7).

С чего начинается наш духовный мир, кто его создатели, органически связавшие воедино все его ценности, какие факторы определяют место человека в этом мире?

Именно в ходе поиска ответов на такие вопросы укрепляется наша уверенность в устойчивости исходной опоры нашей духовности, в её способность устоять перед натиском всех последующих веков. Время показало, что такие поиски могут стать хорошим плацдармом для дальнейшего изучения Дастана. Раскрытие образов «Деде Коркуда», этого окутанного тайной Дастана, возможно только с опорой на явный, уже знакомый нам «Деде Коркуд». И загадок, загады-

ваемых этим полным таинств Дастаном, тоже не так уж и мало. Вопросов типа «почему» и «зачем» тут хватает.

Известно, что в героических дастанах преимущественно изображаются и воспеваются такие качества героев, как сила, отвага, неуязвимость. Все эти качества присущи и героям нашего Дастана. В подобных памятниках гибель героя обычно исключается. Это очень важно, поскольку молодёжь, подрастающее поколение должны воспитываться в духе уверенности в своем будущем и в своих силах. Обществу нужны носители именно позитивных, героических идеалов. Почему же в таком случае автор «приговаривает к смерти» одного из центральных героев Дастана – Бейрека?! Почему жизнь Бейрека, прошедшего через лишения и, наконец, достигшего счастья, так трагически обрывается?!

На поверхностном, фабульном уровне Дастана выясняется, что Бейрек не присоединился к союзу беков Внешнего Огуза, решивших не подчиниться Салуру Казану. Он, зная, что отказ чреват смертельной угрозой, тем не менее, не предал Казан хана и поэтому был убит беками-смутьянами. Но только ли этот фактор обусловил смерть Бейрека? Чуть позже мы увидим, что более точный ответ на этот вопрос содержится в скрытых пластах Дастана.

Образы одноглазых чудовищ, подобных Тепегёзу, имеют широкое распространение в мировом эпосе. И мы, как бы привыкшие к ним, уже не задумываемся над тем, почему они изображены одноглазыми. Ведь уродливость и чудовищность имеют массу способов и средств для своего художественного воплощения. Почему же в таком случае одноглазость персонажа рассматривается в сказании как основной фактор? Какова была цель, стоящая перед творцом Тепегёза – перед Автором? Опять ответ следует искать в глубинных пластах Дастана.

Свет и тьма. Человек зрячий и человек слепой. По какому принципу древний мир строил свои отношения с подобными людьми, чего он от них ожидал?! Как же случилось, что глаза Байбуры бека, ослепшие от пролитых слез по находящемуся во вражеском плену сыну, после того, как Бейрек своей кровью протёр их, чудесным образом прозре-

ли?! Не имеется ли тут другая причина, которую способен видеть только Автор?! Тайна, и вновь тайна...

Помимо оставленных нам Дастаном вечных тайн, есть и такие тайны, которые как-то могут быть раскрыты. А раскрытие их позволит нам глубже вникнуть в жизнь огузского общества, в его жизненные принципы, в установившиеся здесь критерии оценок добра и зла. Схватка Басата с Тепегёзом, как художественный материал, говорит об одной известной и понятной всем истине. Но, какое культурное значение эта схватка могла иметь для огузского общества, какой социальный заказ она выполняла с помощью средств поэтизации? Каким образом она выражала отношение древнего социума к оппозиции «Природа-Культура»?

Эти же вопросы возникают и в связи с убийством Салуром Казаном Аруза – своего родного дяди по матери. На первый взгляд вроде бы всё ясно. Аруз Коджа был убит потому, что он сам убил Бейрека, приближенного Казан хана, и ослушался Казана. Но имеется и более глубокий, скрытый от нас пласт Дастана. Выясняется, что Салур Казан, поднимая руку на своего дядю по матери, реализует очень важный для древнего общества мировоззренческий этап; общество все дальше и дальше отходит от когда-то основополагающего мировоззрения матриархата и от его реальных проявлений.

И, наконец, главный из всех этих вопросов. Вопрос о самом Деде Коркуде, об Авторе, который сложил Дастан, сочинил его сказания, сказал много мудрых слов, вопрос о мудрейшем старце, о его месте в изображенном в Дастане обществе. Обо всем этом мы можем получить более или менее интересную информацию, опять-таки, после рассмотрения глубинных и скрытых от нас пластов Дастана.

Деде Коркуд, осмысливающий глубинные тенденции развития жизни общества, предпринимающий конкретные шаги для реализации этих тенденций, выступает не только как озан, как поэт, как искусный мастер, собирающий и последовательно выстраивающий разные события в единую сюжетную канву. Коркуд, как никто другой, осознает сходства и различия между миром Мифа, между мифическими представлениями и вновь зарождающейся культурой Пись-

ма; в этом осознании заключается его мудрость и его пророчество, и об этом позволяют судить дела и поступки огузского пророка в самом Дастане.

Этими и другими, подобными им, вопросами и проблемами, связанными с тайными, скрытыми пластами Дастана, как раз и объясняется острый интерес к Дастану, который сохраняется и в наши дни. Их вычленение, иными словами, их распознавание, возможно, требует специального анализа с тем, чтобы обнаружить те пласты, которые скрываются за поэтическим языком Дастана. Иногда одно слово, одно предложение, тот или иной поступок могут предстать как ступени лестницы, ведущей к этим, более глубоким, скрытым пластам Дастана (8). И, углубляясь в эти пласты, приходится увязывать, соотносить один поступок с другим, одну ситуацию с другой, одну художественную деталь с другой художественной деталью. И если отдаленность или близость друг к другу всех этих поступков, ситуаций и деталей не учитывается, то многое так и остается тайной.

Если мы захотим внести ясность в эти окутанные мраком таинственности вопросы, тогда нам придётся надеяться только на логические выводы, а в тех случаях, когда и логика не помогает, - на собственную сообразительность и интуицию, на нашу способность реконструировать целое, если известны не все его части. Во всех случаях это возможно, если станем рассматривать Дастан как систему, т.е. если допустим, что все детали этой системы, все ее элементы тесно взаимосвязаны. Ни одно её положение, ни один ее момент в таком случае не будут вне зоны досягаемости, вне возможности быть выясненными. И характер всей вновь обнаруживаемой информации будет обуславливаться обнаружением всё новых и новых форм этой связи, словно мы потянули за нужную нитку и распутали весь узел. По мере раскрытия этих связей – будь то связи между словами, предложениями или же связи между событиями – мы получим возможность нового прочтения, новой интерпретации Дастана.

Скрытый и окутанный тайной мир Деде Коркуда не перестаёт нас удивлять и сегодня. И сегодня он представляет

нам всё новые возможности для того, чтобы мы лучше понимали и ближе узнавали самих себя. Нам остается просто правильно использовать эти возможности, находить соответствующие отмычки к спрятанным за семью замками тайнам. И если нам удастся подобрать соответствующий ключ и отомкнуть эти замки, тогда откроются столь долго закрытые для нас двери, и наша цель, наша обязанность будет состоять в том, чтобы заботливо и тщательно собирать редкие ценности, которые предстанут перед нами, стереть с них многовековую пыль, пробудить их от многовекового сна. А затем попытаться использовать этот опыт, обогатиться им, конечно, сообразно тому, какими мы сегодня стали, сообразно мере нашей гордости и нашей скромности, нашим желаниям и нашим возможностям, нашим претензиям и нашим реалиям. Во всех случаях Дастан откроется нам ровно настолько, насколько мы окажемся в состоянии его воспринять.

ЛОГИКА АЛОГИЧНОСТЕЙ



При каждом новом обращении к Дастану он словно перерождается. При каждом внимательном обращении к нему начинает обретать новые грани, будто пробуждаясь, является нам в ранее неизвестном, неведомом облике. И тайны его начинают проясняться.

Казалось бы, Дастан изучен во всех своих подробностях, и каждая его деталь давно всем известна. Вместе с тем, нередко мы просто опускаем некоторые эпизоды или мотивы, которые нам кажутся непонятными, с которыми мы не соглашаемся или не можем согласиться, а в иных случаях проходим мимо них так торопливо, словно эти непонятные нам мотивы попросту не существуют. Будто все проще простого, яснее ясного. Но среди этой ясности продолжают жить в «неведомости» отдельные мотивы, напоминающие разрозненные, темные островки. Но ясно и то, что эти замаскированные мотивы рано или поздно будут обнаружены, станут видимы, а для этого должно пройти некоторое время.

* * *

Архитектоника Дастана, манера описания событий, система образов, особенности повествования, структура диалогов, а также характеристика героев и их поведение носят размеренный, напоминающий спокойное течение равнинной реки характер. События, сменяя друг друга, воссоздают перед нашим взором древний мир, мир наших предков, и гармония этого возводимого прямо на наших глазах бытия уже в который раз восхищает и привлекает нас своим очарованием.

Одна из самых характерных черт Дастана – его гармония.

То было время господства в мире гармонии, что отразилось и в Дастане, предопределило особую его структуру. Гармоничность была свойственна и огузскому обществу.

Второе, параллельное название гармонии – системность. Разумеется, что высшая гармония, тесная взаимосвязь всех отдельно взятых деталей, их взаимообусловленность важны для любого произведения, для его функционирования на протяжении более или менее длительного времени. Не будь этой системности, невозможно было бы добиться единства всех частей Дастана, достичь его целостности и завершенности. Однако системная связь, как высшая ступень взаимосвязи частей целого, в сложных организмах не всегда осуществляется непосредственно и открыто. Порой причина какого-либо события оказывается столь отдалена от самого события, так скрыта от нас, что обнаружить и объяснить её становится возможно только в результате очень глубоких и сложных «операций». И поэтому некоторые явления и ситуации на первый взгляд выглядят алогичными. Постараемся уточнить, так ли это на самом деле, и если да, то почему?

В Дастане нередко можно встретить подобного рода ситуации. Их «непонятность», как говорится, может быть объяснена предварительно заданными, объективными условиями. И эти объективные условия, в первую очередь, связаны со структурой Дастана.

Дастан состоит из двенадцати сказаний. Подобное архитектурное строение само по себе говорит об определенной неполноте дошедшего до нас варианта Дастана. И эта имеющая место в структуре Дастана неполнота, в свою очередь, приводит к тому, что нити, связывающие ранее соприкасавшиеся, но впоследствии отделившиеся друг от друга на значительное расстояние отдельные мотивы, оказываются разорванными, скрытыми от нас. А восприятие Дастана как целостного, монументального организма, как художественного отображения пространственного объекта, в котором события происходят иногда последовательно, а иногда – одновременно, может способствовать восстановлению разрушенных причинно-следственных связей. Такая системность

обеспечивает возможность перехода из одного сказания в другое, из одного эпизода в другой, из слова в порождаемое им действие, из акта деятельности в его последствия. Такое понимание системности, наблюдение за её динамикой, ее использование при анализе Дастана с теоретической точки зрения заранее исключает возможность всяких несовпадений и логических неувязок.

Общепринято, что «Китаби-Деде Коркуд» является ярким образцом героического эпоса, памятником, в котором воспеваются мужество, стойкость, смелость и преданность огузских воинов. Эти воины всегда берут верх как над своими врагами, так и над стихийными силами природы. Они никогда не проигрывают, и если даже им приходится отступать, то это всегда носит временный характер. Обычно они побеждают, одерживают победы над своими недоброжелателями. Известно и то, что для героических дастанов не характерна гибель героя. Подобные случаи считаются выходящими за пределы нормы. Именно поэтому гибель Бейрека – представленного в нескольких сказаниях Дастана как героический образ, производит, по меньшей мере, странное впечатление и оказывается окутанной в пелену таинственности. Почему из всех положительных героев Дастана погибает один только Бейрек? Если эта смерть имеет назидательный характер, то почему же тогда в качестве объекта назидания выбирается не какой-нибудь другой герой, а именно Бейрек? Чем это обусловлено, как такое могло случиться?

Или другой вопрос. Сразу отметим, что сама постановка этого вопроса может показаться странной. Но, какой бы странной она ни казалась, все же она должна считаться естественной для первобытного времени. Вопрос заключается в следующем: почему у Тепегёза, у этого чудовища, изображенного в Дастане, имеется только один глаз?..

Или еще один вопрос. Как же случилось, что Бейрек, протерев глаза ослепшего отца своей кровью, смог вернуть ему зрение, и как стало возможным, что Байбура вновь прозрел и увидел белый свет?

Вопросы, вопросы, вопросы... Их много и, как было только что отмечено, хотя на первый взгляд они и кажутся странными, в действительности же находят себе ответы в глубинных пластах содержания Дастана. На поверхностном уровне структуры Дастана найти ответы на подобные вопросы невозможно. Они становятся возможны лишь в результате сравнений и сопоставлений, реализуемых на уровне глубинных пластов содержания Дастана. И эти сравнения и сопоставления основываются как на отношениях и связях между отдельными сказаниями, так и на отношениях и связях внутри одного, отдельно взятого сказания.

Во всяком случае, все моменты, на первый взгляд кажущиеся бессмысленными, лишенными логики, после этого начинают проясняться в тончайших своих нюансах.

Если удастся установить причину, то в более или менее убедительной и логичной форме выяснить ее последствия - дело не такое уж сложное.

Итак, в связи с Дастаном, его структурой можно сформулировать пока лишь первичные, базирующиеся на предположениях, обобщения и выводы. С одной стороны, мы имеем поверхностный план выражения Дастана, в котором многое кажется неясным (приведенные выше вопросы служат тому доказательством). С другой стороны, помимо поверхностного плана выражения, Дастан имеет еще и глубинный, невидимый план содержания. Именно в плане содержания все странности и логические неувязки, проявляющиеся в плане выражения, рассеиваются как туман, все начинает занимать свое точное и естественное место, во всем, что казалось алогичным, начинает обнаруживаться своеобразная логика.

План выражения и план содержания! Дастан состоит из органичного слияния этих двух планов, двух линий, двух направлений и, наконец, двух миров. Анализ плана выражения без проникновения в план содержания приводит к односторонним, примитивным и поверхностным выводам. Раскрытие же «затаившихся», а может быть, и сознательно «затаенных» в плане содержания причин, мотивов, напротив, помогает разобраться в кажущихся алогичными моментах в

плане выражения. Несомненно, что эти затаившиеся мотивы являются существенным подспорьем для целостного и полномасштабного восприятия того или иного конкретного мотива, лежащего на поверхности и выраженного в сюжетных линиях.

Как и каким образом эти причины или, если выразиться по-другому, мотивы проявляются? Формы их проявления – разные. Иногда одно или несколько слов, предложений, манера поведения того или иного персонажа, какой-либо едва заметный штрих, отдельная деталь могут указать на невидимый узел отношений или же обусловить формирование самого этого узла. Хотя эти знаки-подсказки и относятся к разным уровням (например, слово или манера поведения; предложение или деталь и т.д.), тем не менее, вместе они образуют нерасторжимую систему.

Наличие скрытых мотивов в плане содержания подобной «непрозрачной» формы, возможно, связано со спецификой поэтики Дастана, и в этом смысле систему «скрытых мотивов» можно признать основным планом художественности. При подобном понимании художественности целые ситуации и напряженные драматические моменты начинают жить своей самостоятельной и невидимой жизнью – как бы дрейфовать по подводному течению. Это явление, возможно, следует считать поэтической «модой» определенного периода, определенного литературного жанра или же определенной литературной среды. Но нужно иметь в виду и то, что по отношению к плану содержания такая художественная «мода» вторична. Точнее, сначала возникает то или иное мироощущение, те или иные принципы самопознания, моменты, составляющие план содержания, до поры до времени остаются скрытыми, но позже начинают обретать черты художественности и поэтизируются. Если подойти к вопросу именно с этой точки зрения, то можно сформулировать и попытаться отстоять мнение, согласно которому план содержания стоит в основе всякой художественности, скрывается в глубинных её пластах.

Точно так же и с Дастаном. Какими привлекательными для исследователя ни казались бы моменты утаивания при-

чин происходящего в плане содержания, сами способы и приемы этого утаивания, воспринимающиеся как атрибуты художественности, обнаруживают иные смысловые причины, а сюжетные мотивы оказываются результатом именно этих причин.

Лежащий на поверхности план выражения и находящийся в глубине план содержания словно стоят лицом к лицу, смотрят друг другу в глаза. План выражения обладает видимостью, а план содержания – нет. Чтобы проникнуть в этот невидимый мир, мы должны прокладывать пути, придумывать способы и средства для этого проникновения. Путь, ведущий из плана выражения в план содержания, одновременно является ещё и путем из известного, ясного в неизвестное, неведомое, из точного в неточное, из логически выверенного в алогичное.

Как различия, так и тождества, наблюдаемые в разных сказаниях и проявляющиеся в плане выражения, в большинстве случаев ведут к одной и той же точке в плане содержания. Это говорит о том, что из одного зародыша, из одного семени из плана содержания могут вырастать самые разные мотивы и ситуации, относящиеся к плану выражения. Поэтому план содержания больше напоминает корни, а план выражения – крону и ветви дерева. Мы видим крону, отдельные ветви дерева и по увиденному начинаем судить о его корнях. Эти ветви, а если выразиться по-иному, эти варианты, приводят к исходному первоварианту (в научной литературе его называют инвариантом). Инвариант – это ценность, рождающая из себя все другие варианты, формирующая их истоки. Взаимоотношения основного первоварианта плана содержания и вариантов плана выражения можно представить как взаимоотношения между общим и конкретным. Восстановление этого основного первоварианта, его реконструкция исключительно на базе текста Дастана невозможно. В подобную реконструкцию необходимо привлечь все мифологические материалы соответствующих уровней. Но одновременно путь, ведущий в Дастане к первоварианту, может быть понят и как путь нивелирования всего многообразия, подведение его под некоторую упрощенную схему. Правда, однако, и то, что

имеющиеся в Дастане варианты в процессе сравнения друг с другом, упрощаются и становятся все более абстрактными. И, наконец, в Дастане абстрактный инвариант может рассматриваться как отражение Мирового инварианта, который при некотором упрощении начинает проявляться в форме двучленного противостояния (оппозиции).

А это, по сути, тот же самый «корень» из плана содержания, который уже был отмечен нами. Оппозиции, или же двучленные противостояния, на самом деле определяют суть Дастана, обеспечивают формирование этой сути как системы (9). В то же время, они объемлют собой все имеющиеся в плане выражения варианты.

Вопросы, связанные с инвариантами, сравнение ведущих к ним различных вариантов из эпоса народов мира будут более детально исследованы во второй части этой книги, названной «В поисках инвариантов». А то, что сказано здесь, в определенной мере может быть рассмотрено и как теоретическая основа этого исследования.

Значение каждой литературно-художественной ценности, её сила должны измеряться степенью слияния в её структуре национального и общечеловеческого, частного и общего аспектов. Человек в первую очередь принадлежит человечеству, а потом уже нации. И Дастан подобен человеку. Сама его глубина, его основа, иными словами, его суть имеет общечеловеческий характер.

Основные варианты в дастанах, эпических сказаниях, образцах художественного творчества самых разных народов могут и должны иметь те или иные соответствия. Об этом обстоятельно будет сказано во второй части книги - в разделе «В поисках инвариантов». Что же касается вариантов плана выражения, то следует отметить, что они бывают только национальные. Варианты возникают на основе национальной психологии, национального образа жизни и манеры поведения. То, что инварианты имеют общечеловеческую, а варианты – национальную основу, характеризует их художественное достоинство как систему, с одной стороны, обладающую своим внутренним строением, с другой, еще и как ценность, входящую или готовую войти в связь с други-

ми системами. Наш Дастан в этом смысле тоже не составляет исключения.

Самые отвлеченные оппозиции, которые могут быть выделены в Дастане как самые общие инварианты, следующие:

1. «Хаос – Космос».
2. «Прошлое – Настоящее».
3. «Неискушенность – Опыт».

Все варианты из плана выражения, все его лабиринты и неясные моменты, направления в конечном итоге могут быть отнесены к тому или иному из этих инвариантов или к отдельным, отпочковавшимся от них ответвлениям.

Пути и основные аспекты проявления инвариантных оппозиций в нашем Дастане можно было бы схематически определить следующим образом:

1. Инварианты оппозиции «Хаос – Космос»:
 - а) Природа – Культура;
 - б) Норма – Анормальность.
2. Инварианты оппозиции «Прошлое – Настоящее»:
 - а) Старое – Новое;
 - б) Преданность – Вознаграждение.
3. Инварианты оппозиции «Неискушенность – Опыт»:
 - а) Старец – Юноша;
 - б) Испытание – Доверие.

Раскрытие каждого из этих инвариантов как отдельного направления и установление форм их проявления, выяснение того, как они воплощаются в том или ином варианте плана выражения, приводит к широкому семантическому анализу выразительной и содержательной структур Дастана. Теперь же приступим к анализу (10).

1. Оппозиция «Хаос – Космос»

В мировоззрениях всех древних народов имеется представление о некоей смешанной, бесформенной первозданности. В греческом варианте общечеловеческой мифологии подобные представления были обобщены под названием Хаос.

Примечательно, что, наряду с известными характеристиками *Хаоса*, в языке сохранилось и самое исходное, самое первичное его понимание. В древнегреческом языке слово «хаос» было связано с названием процесса зевания, а точнее, указывало на пустоту, образующуюся в полости рта в процессе зевания. Древнегреческие поэты, а конкретно, легендарный Орфей, исходя именно из такого понимания хаоса, называл его «пугающей пустотой».

Но, несмотря на такие настораживающие определения, постараемся осмыслить хаос как первозаданную материальную ценность. Именно в силу своей первозаданности он оказывается в основе всех последующих за ним светских конфигураций. Тем самым он ещё и демонстрирует свою организующую сущность. И если хаос, таким образом, оказывается в основе всех построений и структур, возникших после него, и служит почвой для их организации, то тогда можно и нужно рассмотреть его и как фундамент, как точку опоры. А фундамент в нашем понимании – это структура упорядоченная, имеющая форму. Значит, то, как мы понимаем хаос, не совсем соответствует его сути. А представление о хаосе как о бесформенной, бесконечной, не поддающейся никакому измерению пустоте отчасти связано с устремленностью нашего языкового мышления к образности. Из-за этой обманчивой образности, искажающей наше восприятие, трудно представить себе, что хаос является фундаментом всех других структур, например, космоса. Именно по этой причине удобнее рассматривать хаос внутри оппозиции «Хаос-Космос», и только тогда можно понять его истинное значение.

Представление о хаосе как о состоянии, предшествовавшем состоянию упорядоченности, но и не являющемся беспорядком, как о состоянии, предшествовавшем форме, но не являющемся бесформенностью, определило бы также место космоса в гармоничном переходе друг в друга мировых процессов и структур. Хаос – это неоформленность, но одновременно он есть и начало, первооснова формы. Хаос – это беспорядок, но одновременно он и есть фундамент для упорядочения всего и т. д., и т.п.

Хаотическая картина мира нашла свое отражение в греческой мифологии, а также в мировоззрениях других народов – египтян, шумеров, иранцев, индусов. Следует отметить и то, что мифологическое мышление всегда интересовала не хаотическая картина мира сама по себе, а переход из хаоса в космос. Именно эта сторона вопроса в максимально поэтизированной форме, с помощью различных приемов и средств, в самых разных вариантах и толкованиях, в максимально беллетризованной форме дает о себе знать в разных образцах древнего эпоса.

«Космос» – это понятие, связанное с постепенным упорядочением мира в результате прихода в движение различных культурных факторов. Космос и космическое начало, в чем-то противостоящие хаосу и хаотическому началу, в то же время являются, и этого не следует забывать, логическим продолжением хаотического начала. Трудно предположить, что можно точно установить момент начала перехода из хаоса в космос. В любом случае, те, которые открывали людям атрибутику культуры, сами, главным образом, являлись извне, т.е. были пришлыми. Например, боги. Достаточно вспомнить Прометея, открывшего людям огонь. Наряду с этим следует отметить и то, что в этом случае не обошлось и без процесса саморазрушения внутри самого Хаоса, т.е. его космизации. Разрушение Хаоса рождало Космос. И слабые зародыши космической упорядоченности нужно искать именно в классической хаотической картине. Обозначенные две линии – разрушение Хаоса и возникновение Космоса - в целом образуют глобальный этап перехода от Хаоса к Космосу.

Многие пытливые умы пытались ответить на вопросы о том, что такое космос, как и отчего он возникает? Нередко же эти вопросы ставились вовсе не с тем, чтобы на них ответить. Сама постановка вопроса в большинстве случаев являлась указанием на сложность, трудноразрешимость этих ситуаций. Разграничение аморфных, скрывающихся друг в друге тел во вселенной, их распознавание в свое время стали предметом размышлений для народного певца Азербайджана Ашуга Алескера. В одном из своих стихотворений-загадок он вопрошал:

Земли, неба, вселенной, земных недр
Начало, основа, скажи, от чего произошло?
Кто небо отделил от земли и землю от неба,
Мудрости здание, скажи, от чего произошло?
(подстрочный перевод)

Этот образ мышления, сформировавшийся на основе космических представлений, мог оказаться в творческих генах народного певца не иначе, как через энергетику такого далекого и такого близкого к нам таинственного Дастана.

Космос, т. е. упорядоченность, лад, равновесие, нашел в Дастане достаточно четкое и полное свое отражение, иными словами, план выражения Дастана, от начала до конца, представлен на основе законов космоса. Важно отметить и то, что и хаос, и его аморфные и слившиеся друг с другом начала также оставили в Дастане свои следы. И эти следы обнаруживаются преимущественно в плане содержания.

Инвариантная оппозиция «Хаос – Космос» на протяжении всего Дастана проявляется в двух восходящих к поверхности направлениях. Первое – это направление «Природа – Культура», рождающееся из этого противоположения. Второе – это направление «Норма – Анормальность».

Сразу видно, что природа и анормальность в целом представляют Хаос, а культура и нормальность – Космос. И Хаос, и Космос реализуются именно в данных направлениях. Как раз эти глубинные направления, т.е. абстрактные инварианты, на поверхностном плане Дастана разветвляются, наполняются жизненными соками, содержанием, превращаются в конкретные художественные ситуации, сюжетные мотивы, образ поведения – одним словом, становятся реальными вариантами.

а) Инвариант «Природа – Культура»

Инвариант «Природа – Культура» включает в план своего выражения в Дастане целый ряд вариантов. Основным из этих вариантов является сюжетное ответвление, поэтизирующее трудности введения Басата в цивилизованную

жизнь и пути преодоления этих трудностей. Басата растила в своем логове львица. После того как отец героя Аруз Коджа нашел его и привел к себе домой, герой все же уходит из дома и возвращается в логово, т.е. в природу. Лишь тогда, когда пришел Деде Коркуд, навсегда «связавший» его с человеческим обществом, наделивший его именем Басат, он постепенно превращается в нормального члена этой только-только начавшей формироваться среды и чуть позже, словно по принципу компенсации, даже начинает выступать против прежнего своего мира - против вскормившей и не давшей ему пропасть природы. В этом же направлении, буквально в том же сказании, природа вновь, теперь уже в образе Тепегёза, предстает перед героем. И в свете сказанного побед Басата над Тепегёзом обретает символическое значение.

Другой, лежащий на поверхности вариант инварианта «Природа - Культура» - это часто встречающиеся в Дастане сцены охоты. В представлениях древнего человека охота являлась выражением стремления к нападению на животных, не являющихся тотемами, и их уничтожению. В этом смысле она может быть расценена и как выпад цивилизованного мира против мира природы. События, которые происходят с героями во время охоты, в основном провоцируются врагами, олицетворяющими стихийные силы природы, и происходят с их участием. Образ врага здесь отождествляется со слепыми силами природы и представляется как все еще реальное проявление некоего хаотического начала.

Можно привести и ряд других примеров, связанных с данным инвариантом. Один из таких примеров - обращение Казана, дом которого был разграблен врагами, к воде, волку, собаке с тем, чтобы с их помощью получить весть о своих близких и о своем разграбленном добре. Возможно, что обращение к воде в данном эпизоде не случайно и имеет свою причину.

В мировых мифологических системах вода, река, море имеют сакральную, священную суть. Святые старцы, герои, правители в большинстве случаев с помощью воды достигали своих заветных целей. В древнееврейских, древнегреческих и древнеегипетских легендах достаточно часто говорит-

ся о том, что вода является первоосновой всего сущего. И в Дастане отношение к воде точно такое же, т.к. вода может символизироваться как первичный признак отделения от хаоса. Вода ассоциируется с процессом течения, изменения, с переходом из одного состояния в другое, и, в этом смысле, указывает на отход от хаоса, т.е. от состояния неизменности. А отдаление от хаоса может быть рассмотрено, прежде всего, как процесс отдаления от природы, т.е. как явление из ряда культуры.

б) Инвариант «Анормальность – Норма»

Другой стороной, или же другой точкой опоры оппозиции «Хаос –Космос» является инвариант «Анормальность – Норма», который находит свое вариантное выражение во взаимоотношениях Кантуралы и Сельджан хатун. К исходу событий, описываемых в этом сказании, после того, как Кантуралы и Сельджан хатун одержали победу над своими врагами, между ними начинается раздор. Кантуралы понимает, что в победе над врагами ему помогла Сельджан хатун, и если об этом узнают в Огузе, то насмешек и укоров ему не избежать. Потому он и хочет убить свою возлюбленную. Поступок Сельджан хатун – это поступок, анормальный для огузской среды. Точнее, это поступок, уже ставший анормальным. Времена, когда женщины совершали подвиги вместе с мужчинами, остались позади, и подобные поступки теперь уже воспринимаются как анахронизм.

В этой связи вспомним Бану Чичек. Ее состязание с Бейреком в скачках, борьбе, стрельбе из лука до того символичны, что читатель волей-неволей начинает задумываться над вопросом: а если бы во всех этих состязаниях победу одержал бы не Бейрек, а Бану Чичек, то изменилось ли бы от этого что-либо в последующем развитии событий, т.е. продолжили бы события развиваться в своем прежнем русле? Условность тут очевидна. Богатырские девы прощаются с эпохой, когда они, наряду с мужчинами, совершали подвиги, сражались против врага (конечно, отдельные примеры не

исключаются; они всегда имели и имеют место). Все это относится к характерным приметам хаотического времени, т.е. времени, когда признаки, ценности эпохи матриархата оказались размыты, потеряли свою упорядочивающую суть (11). И попытка Сельджан хатун вернуть обратно дух той эпохи, вдохнуть в нее жизнь тогда, когда уже окончательно вытеснены все ее моральные и этико-правовые устои, беспокоила цивилизованный мир, вызывала его недовольство. И это аномальное явление с помощью Кантуралы и через него получает свою конкретную оценку. Отношение Кантуралы к происходящему - в целом это отношение культурной, отошедшей от матриархата среды. В действительности же отношение к поступкам женщин, действующих согласно древней системе ценностей, свидетельствует о степени древности сказания, сюжета, описывающего данное событие, о его «возрасте». Исходя из этого, например, можно предположить, что в другом, скажем, более древнем сказании аналогичные события или поступки не получают никакой оценки, не становятся объектом особого отношения, проходят как рядовые, заурядные явления. В данном случае имеется в виду эпизод истребления врагов Бурлой хатун. И если окультивировавшееся общество не выражает своего отношения к поступку Бурла хатун, и если нет реакции на это событие, значит, этот отрывок сохранил в себе приметы более древнего периода, и описываемое в нем не воспринимается как нечто аномальное. Что касается Сельджан хатун, то она относится к сравнительно новой эпохе, и поэтому её поступок воспринимается как аномальный, противопоставляется норме, считается достойным наказания как пережиток хаотического прошлого, его приметой, успевшей стать реликтовой. Поэтому и Кантуралы хочет её убить. И если он не смог сделать этого, то данное обстоятельство не означает, что выступление Кантуралы как сторонника «нормы» и, если можно так выразиться, представителя культурной среды оказалось неудачным. В любом случае, если выражено отношение к поступку Сельджан хатун, то тем самым создаются предпосылки для предотвращения повторения подобных случаев в бу-

душем. Сельджан хатун никогда больше не возьмет в руки оружие, не будет вести себя как воин. Кантуралы как следует «отблагодарил» её.

Переход от аномальности к норме находит свое яркое выражение и в деятельности Деде Коркуда. Его слова, высказываемые в конце каждого сказания, производят впечатление большой программы, учения о жизни, устанавливающего новый порядок в Огузе, регулирующего его жизнь. Если ко всему этому добавить ещё и упорядочивающий характер высказываний из вводной части, то борьба Деде Коркуда за норму, т.е. за культурную среду будет более наглядной.

Призыв к норме, формально выступая как призыв к порядку и культурной среде, являлся ещё и отрицанием аномальности – той еще сохранившейся потенциальной формы, которая стремилась продлить существование хаотического начала. Именно это и является одним из основных задач, входящих в миссию Деде Коркуда как прорицателя и пророка.

2. Оппозиция «Прошлое – Настоящее»

В качестве еще одной оппозиции привлекает внимание оппозиция «Прошлое – Настоящее». Следует отметить, что в самых общих своих чертах она напоминает оппозицию «Хаос – Космос», ибо прошлое легко просматривается в ассоциации с Хаосом, а настоящее – с Космосом. Вместе с тем, как прошлое, так и настоящее своими специфическими оттенками и сторонами в состоянии образовывать вполне самостоятельные оппозиции. И эти оппозиции могут иметь даже свои специфические инварианты.

В качестве инвариантов оппозиции «Прошлое – Настоящее» можно выделить инварианты «Старое – Новое» и «Преданность – Вознаграждение».

На поверхностном, формально-выразительном пласте Дастана эти инварианты обнаруживают себя в отдельных отрывках, сюжетных линиях, событиях и явлениях, а также в отдельных выражениях и высказываниях. В процессе же об-

разования вариантов в дело «включаются» также критерии художественности, используются линии связи с древним эпосом других народов. Борьба между Прошлым и Настоящим оживает не только в своих открытых проявлениях, но и в своей скрытой сути.

а) Инвариант «Старое – Новое»

Инвариант «Старое – Новое» обнаруживается, т.е. обретает вариантность и облекается в художественное одеяние во взаимоотношениях Аруз и Бейрек, Аруз и Казан.

Старое, манера поведения, определяемая старыми представлениями, свойственна Арузу, и он всем своим существом символизирует прошлое. Бейрек же – новый герой, он живет новыми представлениями, своей трагической судьбой бросает вызов застывшему, окаменевшему в своей неподвижности старому, миру Мифа. Бейрек в полном смысле слова выступает как выразитель нового мировоззрения, нового образа поведения. Иными словами, Бейрек, как символ нового, противопоставляется Арузу.

Именно в качестве символа нового Бейрек и выбирается как объект мести. Если оставить без внимания сюжетную канву плана выражения и постараться вникнуть в суть происходящего, то убедимся, что именно в этом и состояла основная причина гибели Бейрека. А то, что Аруз Коджа выступает как выразитель старого, отчетливо видно в Дастане. Аруз может быть рассмотрен в таком качестве хотя бы потому, что он выступает как сторонник некогда существовавшего, отжившего свой срок порядка. Он протестует против того, что обычай разграбления дома Салура Казана, сложившийся когда-то в давние времена, не сохранен в изначальной форме (в изначальном составе, значит, и в изначальной целостности). И этот протест прошлого, т.е. старого, конечно же, не мог не привести к противостоянию (ср. с разделом «Кого ты над войском своим поставишь?» из части III).

Не случайно, что компонентами противостояния являются представитель старого Аруз и представитель нового Бейрек. Гибель Бейрека в эпизоде его убийства Арузом отно-

сится к тому же ряду, что и смерть Антигоны, Гамлета, молодого Фахреддина. Это - гибель многих десятков литературных героев, дух которых не уместается в старые рамки, гибель смелых людей, ставших плечом к плечу в этой борьбе. В отношении к Бейреку Аруз, несомненно, является выразителем прошлого и занимает относящуюся к этому прошлому часть оппозиции «Прошлое – Настоящее».

И попытка Прошлого воздействовать на Настоящее становится заметной на фоне взаимоотношений этих двух персонажей. Пусть и временно, но все же прошлое одерживает физическую победу над Новым – Аруз убивает Бейрека. Но и Новое в лице огузского общества последовательно мстит Старому. Сам процесс отмщения тоже интересен, и вовсе не случайно, что месть осуществляется не каким-либо другим героем, а именно Салуром Казаном. Да и месть Салура Казана связана с очень интересной и достаточно сложной проблемой.

Из Дастана известно, что Аруз Коджа приходится Салуру Казану дядей по матери. На начальных этапах сложного пути развития самых разных человеческих сообществ родство по материнской линии имело особое значение. Фетишизация взаимоотношений между дядей по матери и племянником, иными словами, *авункулат*, находит в Дастане свое пусть и не открытое, но все же заметное выражение во взаимоотношениях Казан – Аруз. Понятно, что фетишизация дяди по матери – явление, связанное с фетишизацией самой матери, а если взять в целом, то с матриархатом. На языке же нашего анализа – с тем, что мы называем Прошлым. В этом смысле дядя по матери сам по себе уже выступает как символ Прошлого. Проявляемое через дядю по матери отношение к старому-прошлому находит свое отражение в мерах, предпринятых Казаном в связи со смертью Бейрека. Формальной, лежащей на поверхности причиной гибели Аруза является то, что он был организатором убийства Бейрека. А если углубиться в сущностный план, то выяснится, что смерть Бейрека являлась всего лишь поводом, представленным в плане выражения. Главное заключается в отношении самого Салура Казана к Прошлому, своеобразная модель которого представлена в образе Аруза.

Несмотря на то, что Салур Казан в принципе не входит в число новых героев, в этой ситуации, т.е. в ситуации выражения отношения к своему дяде по матери Арузу Кодже, именно он становится выразителем нового настроения, нового мышления и нового направления деятельности. Если выстроить все образы по их внутреннему, психологическому объему содержания, то на обозначенной нами линии Салур Казан займет место между Арузом Коджой и Бейреком.

Салур Казан, как предводитель рода, должен четко проявить свое отношение к Прошлому, и, поэтому, он подвергается испытанию авункулатом. Пройти это испытание оказалось делом не легким. Отношение к дяде по матери и через него отношение к матриархату должно было быть выражением отношения к Прошлому огузского общества в целом и, в конечном итоге, окончательно разорвать одну из линий, связывающих это общество с тем же самым Прошлым. Именно поэтому Казан хан, получивший весть об убийстве Бейрека Арузом, по сути, горюет не по Бейреку. Эта печаль в большей степени обусловлена внутренними колебаниями Казана, оказавшегося перед необходимостью убить собственного же дядю по матери. Она воспринимается как боязнь разорвать связывающие его с прошлым нити. Примечательно, что Казан хан и в этой ситуации не до конца выполняет функцию нового героя. Правда, он сражается со своим дядей, принимает решение убить его. Но это решение выполняется другим человеком. Салур Казан приказывает своему брату Карагоне отрубить Арузу голову. Значимость исполнения приказа, однозначно нарушающего связь с прошлым, в какой-то мере сохраняется – все-таки Аруза лишает жизни не сторонний человек, а его же племянник. Этим самым также проявляется отношение правящей верхушки к матриархату – к Прошлому. Но не может натолкнуть на размышления и то обстоятельство, что данную миссию выполняет не сам Салур Казан, что он все-таки не до конца порывает связь с Прошлым. Эта ситуация, не лишённая определенной странности и имеющая тончайшие нюансы, ещё раз подчеркивает богатство плана содержания Дастана.

Инвариант «Старое – Новое» реализуется также в некоторых выражениях, встречающихся по всему тексту. Эти полюсы в них противопоставляются прямо. Такие часто встречающиеся в Дастане выражения, как «в те времена сын не мог послушаться отца, а если бы он послушался, никто не стал бы смотреть в его сторону», «в те времена благословение беков было благословением, а проклятие – проклятием» и др., хотя и были выдержаны в ностальгическом духе, все же открыто работали на это противопоставление. К тому же, они не просто противопоставляют различные временные срезы, но противопоставляют разные нравы и образы мировосприятия.

б) Инвариант «Преданность – Вознаграждение»

Ещё один из инвариантов оппозиции «Прошлое – Настоящее» может быть определен как «Преданность – Вознаграждение». Этот инвариант формируется вокруг образа Удалого Домрула. Точнее, он обнаруживает себя, реализуется через образ Удалого Домрула. Если глубоко вникнуть в этот образ, легко заметить, что Удалой Домрул, как и Салур Казан, тоже занимает промежуточную, переходную позицию. По одну его сторону стоят родители, олицетворяющие прошлое, по другую – жена, выразительница его настоящего. Удалой Домрул с одной стороны связан с Прошлым, а с другой – с Настоящим. А герои, занимающие такую промежуточную позицию, в глубинных, скрытых пластах содержания Дастана оказываются поставленными лицом к лицу именно с Прошлым. Социальные функции этих героев заключаются в том, что свой жизненный опыт они, как разрушительную бомбу, обрушивают на Прошлое, подвергая это Прошлое испытанию, обвиняют его в неспособности выдержать это испытание, раскрывают истинное лицо этого Прошлого. Помощником же героев в этом деле выступает Настоящее.

Удалому Домрулу ниспослана великая милость Всевышнего. Если он, т.е. Домрул, взамен своей нашел бы другую душу, ангел смерти Азраил оставил бы его в покое, не лишил бы жизни. Точно такой же мотив имеется и в грече-

ской мифологии. Вспомним события, которые происходили между Гераклом и царем Фессалии Адметом. Адмет тоже оказался в похожей ситуации. Дальнейшее внутрисюжетное развитие этого образа аналогично развитию образа Удалого Домрула.

Удалой Домрул, как и Адмет, сначала обращается с просьбой к родителям. Но оказалось, что родители Домрула олицетворяют старое. Они отказываются отдать свои души за Удалого Домрула, т.е. не принимают требования Настоящего. Тем самым в плане содержания Дастан однозначно выражает отношение Прошлого к Настоящему. Настоящее ничего не может добиться от Прошлого, которого до сих пор оно считало своей единственной надеждой и опорой. И проблема находит неожиданное решение. На помощь к Удалому Домрулу приходит его жена, выступающая как один из вариантов проявления Настоящего. Хотя от нее ничего и не требовалось, она все же выражает готовность пожертвовать собой ради спасения мужа. Противопоставление налицо. Прошлое и Настоящее опять противостоят друг другу – теперь уже в лице родителей Удалого Домрула, с одной стороны, и самого Удалого Домрула и его жены – с другой.

Развиваясь дальше, этот инвариант разветвляется и находит свое продолжение как вариант преданности жены Удалого Домрула своему мужу и её вознаграждения Всевышним за эту преданность. А вознаграждение состоит в том, что Всевышний прощает все грехи Настоящего, вместо него наказывает Прошлое – лишает жизни родителей Удалого Домрула. Так в Дастане реализуется инвариант «преданность – вознаграждение», который органично дополняет более самостоятельную и более широкую оппозицию «Прошлое – Настоящее».

3. Оппозиция «Неискушенность – Опыт»

Для проникновения в сущностный план Дастана в качестве третьего типа оппозиции можно рассмотреть оппозицию «Неискушенность – Опыт». Конкретизация этой оппозиции приводит к выделению таких отношений, как

старец – юноша, знание – наивность, испытание – доверие.
Естественно, что на основе этих отношений формируются соответствующие инварианты.

а) Инвариант «Старец – Юноша»

Инвариант «Старец – Юноша» имеет очень широкую и обобщенную панораму: «Старец» олицетворяет опыт, «Юноша» - неискушенность, неопытность. Выделить представителей этих полюсов в Дастане очень легко.

Деде Коркуд – старец и, естественно, выступает как представитель полюса опыта, а большинство огузов молоды и являются представителями полюса неискушенности. Одно только восприятие огузами Вступления к Дастану, как наставления Деде Коркуда, является важным фактором, свидетельствующим о реальной силе этого инварианта.

Инвариант «Старец – Юноша», в свою очередь, охватывает весьма интересную линию «Знание – Наивность». Естественно, что «Старец» придерживается линии «Знания», а «Юноша» - «Наивности». В Дастане, в этой связи, привлекает внимание еще один момент. Иногда герои задают друг другу вопросы, которые могут показаться современному читателю верхом наивности. Вопрос Уруза, сына Казана, к своему отцу («Кого называют врагом, отец?»), адресованный Агреку вопрос Гяура («Как вашу религию называют?») и др. могут быть обозначены как «наивные», и об этом будет сказано отдельно. Сейчас же эти «наивные вопросы» интересуют нас как одно из ответвлений во взаимоотношениях наивности и знания. обстоятельные и серьезные ответы на эти вопросы являются ни чем иным, как уроком, преподаваемым опытным поколением поколению молодому. Уроки поведения и этики, мировоззрения и точных ориентиров. Насыщенные информацией, знаниями, эти уроки нужны для преодоления наивности, неинформированности, и в целом производят впечатление сильного удара, наносимого опытом по наивности и неопытности.

б) Инвариант «Испытание – Доверие»

Сфера распространения инварианта «Испытание – Доверие» в плане выражения Дастана достаточно широка. Поскольку как отдельные сказания, так и образы, различные ситуации от начала до конца выстроены на испытаниях, то в целом Дастан может быть рассмотрен и как Дастан испытаний. Достаточно обратить внимание лишь на сказание «Сын Дирсе хана Бугадж», чтобы понять всю важность приема испытания для всей структуры Дастана. Или же на то, что в сказании о разграблении дома Салура Казана все главные герои также подвергаются испытанию. Испытывается жена Казана – Бурла хатун, проходит испытание Караджа Чобан... Преданность Казану и выраженная в плане содержания уверенность в этой преданности также отражаются на поведении Бурла хатун и Уруза во вражеском плену, а также в том, что беки Огуза в последнюю минуту поспевают на помощь Казану, в том, что Караджа Чобан, несмотря ни на что, до конца продолжает стоять за Казана.

С помощью испытаний проверяются не только реальные персонажи. Проходит испытание и Время, временные отрезки, в целом представленные в понятиях Прошлого и Настоящего. Сын Дирсе хана Бугадж как образ, принадлежащий молодому поколению, олицетворяет Настоящее. Его испытывает Прошлое. То, как Бугадж ведет себя после нанесенного ему Прошлым, т.е. Дирсе ханом (его отцом) удара, составляет суть испытания. Бугадж не отрекся от отца и спас его от сорока предателей, тем самым способствуя возникновению у Прошлого доверия к Настоящему.

А в другом сказании Настоящее испытывает Прошлое. Вспомним эпизод, о котором мы говорили чуть выше. В сказании «Удалой Домрул» родители героя в обобщенном виде представляют Прошлое, являются его представителями. Будучи представителем Настоящего, Удалой Домрул на самом деле испытывает не своих родителей, прося их отдать свои жизни взамен его, а Прошлое. Оно не выдерживает испытания и, если можно так выразиться, остается в долгу перед Настоящим.

Испытания подобны пути, приводящему к доверию, к уверенности в преданности. Все, кто выдерживает испытание, превращаются в объект доверия. Наличие самого испытания говорит о необходимости в перепроверке имеющегося опыта и производит впечатление испытания на прочность полюса неискушенности.

Итак, содержащиеся в сущностном плане Дастана двучленные оппозиции и порождаемые ими инварианты снимают покров таинственности со всех сюжетных эпизодов, на первый взгляд кажущихся странными и непонятными. Реальные сюжетные отрывки, герои, типы предложений и высказываний из плана выражения могут объединяться в соответствующие группы. Эти объединения сливаются друг с другом в инвариантах плана содержания, в двучленных оппозициях в составе этих инвариантов и проявляют себя, взаимно подпитываясь энергией друг друга.

Путь, ведущий от сути к ее выражению, от инварианта к варианту – реальному воплощению, может быть как коротким, так и долгим. А это значит, что соотносительность конкретного варианта в плане выражения с тем или иным инвариантом в плане содержания, а последнего, в свою очередь, с соответствующей двучленной оппозицией может потребовать использования разнообразных систем аргументации. Или, наоборот, возможно, что необходимости в специальной аргументации даже и не будет, достаточно и того, что каждый из этих вариантов может быть отнесен к определенной оппозиции. Все это, несомненно, вытекает из того, что Дастан, как организм, имеет не монотонную сущность. Одновременно с этим появляется еще и убежденность в том, что разные его пласты и различные его моменты, а если выразиться понятиями языка выражения, отдельные его сюжеты и сюжетные ответвления относятся к разным точкам линии исторического развития общества. Интересно и то, что эти отдельные точки могут фокусироваться в каком-то одном эпизоде или в одном образе. Именно в это время таинственность и проявляется. Если, например, то, что один и тот же герой в одной ситуации может быть включен в разряд Прошлого, а в другой – Настоящего, что конкретные отношения между ге-

роями могут быть отнесены одновременно к нескольким инвариантам, доказывает, с одной стороны, участие в возникновении Дастана разных исторических эпох и, естественно, разных мировоззрений, арсеналов знаний, с другой – скрытость и таинственность его сути.

Переход из плана содержания в план выражения осуществляется при непосредственном вмешательстве и при помощи двух крупных видов культуры. Человек начал создавать Дастан тогда, когда еще был связан путами мифологических воззрений, и по мере овладения культурой Письма он продолжал дорабатывать его.

Мифологические воззрения и культура Письма! Взаимодополнение друг друга этими двумя факторами в конечном итоге породило дошедшие до нас содержание и структуру дастанов «Китаби-Деде Коркуд». В этом смысле, мы не ошибемся, если назовем Дастан своеобразным полигоном. Настоящим литературно-художественным текстом и ... полигоном, где лицом к лицу стоят представления Мифа и культура Письма!

МИФ И ПИСЬМО



Не обязательно, чтобы мифологическое представление передавалось из уст в уста и имело исключительно устную форму бытования, но также не обязательно, чтобы Письмо, весь культурный арсенал Письма, исключительно был зафиксирован на бумаге.

Не обязательно, чтобы мифологические представления сходили на нет исключительно после того, как культура Письма наберется сил, но также не обязательно, что культура Письма оставляла мифологическое представление в первоизданной непорочности.

Важно и обязательно только то, чтобы мы осознавали большую филологическую значимость достаточно ясного и понятного всем вопроса: где, на какой точке завершается мифологическое представление и начинается культура Письма? Имеется ли между ними четкая линия разграничения или они могут находиться как бы в состоянии взаимопроникновения?

Не суть важно, что мы не знаем точного ответа на этот вопрос, а может, и невозможно, чтобы мы его знали. Главное то, что, исходя из этого вопроса, можно определить специфические особенности этих двух гигантских типов культуры. И это возможно потому, что Дастан, к счастью, подобрал себя и сохранил наиболее значительные черты Мифологического мировоззрения и культуры Письма. А если быть более точным, следует признать, что Дастан отразил в себе огромный и богатый период, являющийся переходом, мостом от одной из этих культур к другой. Подчеркнем еще раз: он отражает этот переход не явно, а именно в скрытой форме.

Мифологическое представление – это не только и не столько совокупность орнаментальных украшений, знако-

мых нам из сказок и легенд и «сопутствующих» их основному содержанию. Мифологическое представление – это целый образ жизни, формировавший основы мировоззрения древнего человека, определивший нормативную систему его поступков и действий, регулирующий его отношения с природой, с окружающей средой, а позже – и с обществом. Это философско-этическая, нормативно-правовая система. Во всяком случае, именно так мифологические представления проявлялись в древнейший период.

Наступает время, когда человек с постепенно формирующимся мышлением, усложняющимся (а может, и наоборот, становящимся все более простым) мировоззрением¹ начинает отделять себя от большой природы. Как, в какой форме это происходит? В результате неожиданно случившегося в мышлении резкого скачка, или постепенно, по мере накопления жизненного опыта, обретения человеком более широких знаний о себе и окружающей его среде? А может, в результате того и другого одновременно?! Т.е., если обе эти причины в одинаковой мере допустимы, то складывающиеся между ними отношения взаимоотрицания не должны исключить утверждения об их одновременном возникновении. Мы просто должны уметь представлять в своем воображении непривычно напряженный путь диалектического развития с его разными, дополняющими друг друга этапами.

С того самого момента, когда человек начал выделять себя из природы, отделять себя от нее, его мифологическое мышление тоже словно вырывается из тисков застоя, разветвляясь, обогащаясь новым содержанием и все более углубляясь, начинает развиваться. Именно с этого времени предположительно и включается в работу мифологическая память человека. Человек начинает вспоминать, восстанавливать в своей памяти все былое. Он старается сохранить в

¹ Кто может с уверенностью сказать, откуда начинается и куда ведет путь развития человека: от простого к сложному или, наоборот, от сложного к простому?! Может, все эти процессы происходят в напряженном диалектическом единстве обоих начал?! А может, сложность - древнее? (12).

своем воображении, оживить перед своим взором то далекое, теперь уже недостижимое, но такое прекрасное именно в силу своей далекости и недостижимости время, когда он жил в природе, в окружении Мифа. Именно тогда, в это самое время, Миф покидает чрево своей матери. Там, в чреве матери, он находился в застывшем, неизменном, аморфном состоянии. А теперь, после своего рождения, начинает жить, дышать в полную грудь.

Если все сказанное связать воедино, то можно выделить два этапа формирования мифологических представлений. Предтворческий, т.е. аморфный, укладывающийся в рамки традиции этап, и творческий этап, характеризующийся свободой и независимостью. Этот миг рождения – очень важный миг. Запомним его, поскольку нам еще придется вернуться к нему.

Один из основополагающих законов развития заключается в том, что на стадии мифологических представлений, пока не начинается подлинный процесс творчества и созидания, человек считает себя неотъемлемой частью огромной и непознанной пока природы. Для системы его представлений вполне логично, что он воспринимает окружающий мир в аналогии с самим собой – таким же одухотворенным, живым, дышащим организмом. Потому и Басат отвечает Тепегёзу, пожелавшему узнать имя его деда: *«Если ты спросишь имя моей матери – ее зовут Большое Дерево, а если имя отца спросишь – Взъяренный Лев»* (*«Анам адын сорар олсан, Габа Аьаь, атам адын дейирсян – Гьан Аслан»*)¹. Эти имена напоминают имена героев романов Купера о жизни американских индейцев. Взъяренный Лев (*Гьан Аслан*), Большое Дерево (*Габа Аьаь*), Сокол Казан (*Салур Газан*) и другие, подобные им имена достаточно отчетливо демонстрируют древние мифологические представления.

¹ В целях сохранения особенностей оригинала здесь и далее отрывки из текста дастана «Китаби-Деде Коркуд» будут даны в подстрочном переводе с последующим приведением текста оригинала.

В нашем языке, помимо этих имен, и в настоящее время употребляются многочисленные слова и выражения, своими корнями уходящие в те далекие мифические времена. Собираание этих слов и выражений, их систематизация не такое уж простое дело, потому что современный читатель воспринимает эти выражения, возникшие когда-то как плод мифологических представлений, как бы механически, без учета времени и условий их возникновения, часто употребляет их безотносительно ко времени происхождения. Однако, понятно и то, что на заре языкотворчества все подобного рода выражения были самыми обычными и естественными. Позже возникла опасность (именно опасность) включения их в разряд продукции поэтического мышления. Но очень важно осознать, что генезис поэтического мышления восходит как раз к мифологическим представлениям, они - один из важнейших источников поэтического мышления. В силу того, что впоследствии продукты мифологических представлений вошли в поэтический арсенал, а поэтика, окрепнув, обнаружила тягу к подмене собой всей мифологии, - отметим, что в течение долгого времени это ей удавалось и продолжает удаваться и в наши дни, - современный человек, не посчитав нужным вникнуть в первоисточки слов и выражений, о которых мы говорим, стал воспринимать и рассматривать..., нет, скорее, наоборот, сначала рассматривать, а потом и воспринимать их как поэтизмы. Так было легче. На самом же деле это были мифологизмы.

Какие выражения, являясь продуктом мифологических представлений, преподносят себя как поэтизмы?

В те далекие времена, когда древний человек начал выделять отдельные предметы окружающего мира наблюдаемыми им приметами и признаками, старался давать им имена, не было ни больших эпических сказаний, ни озанов-ашугов, так охотно исполнявших эти сказания. Тут, как говорится, поэтикой, художественностью и не «пахло». Человек не представлял себя за рамками самых обыденных, самых практических и непосредственных понятий, действий; иными словами, человек не мог чувствовать или воображать себя вне природы, отдельно от нее. В таком случае, отнести к

природе как к живому существу было не очень трудно. Наоборот, такие представления были вполне естественны.

Вернемся к нашему вопросу. Какие же это были выражения?

Вспомним. Жена Дирсе хана намеревается пышно отпраздновать первый выход своего сына на охоту. Она распоряжается заколоть лучших жеребцов, молодых верблюдов-самцов, баранов. Собирает вокруг себя сорок прислужниц. Выходит навстречу возвращающемуся с охоты Дирсе хану...

А Дирсе хан вернулся один. Сердце матери забилося, почуяв несчастье. «Где сын наш, такой желанный и с таким трудом доставшийся?» - спрашивает она у мужа-отца.

Подозрения одолевают мать, вгрызаются в ее сознание и, вдруг, ей в голову приходит ужасная мысль. Она закричала, но этот ее крик звучал как еле слышный стон.

*... Если со спящей впереди пестрой горы,
ты сбросил сына, скажи мне!
(...Гаршы йатан ала даьдан бир оьул
учурдунса дезил мана!)*

А теперь, оставим мать наедине со своими страданиями и перенесемся на склоны пестрой горы. Что это за гора? И, если она уснула и спит, значит, может и пробудиться, ожить?!

Об этом и подобных им выражениях мы и хотим вести речь.

Представить, что гора на самом деле спит, и еще поверить в это (!) – такое может быть связано только с мифологическими мировоззрениями древнего человека. Главное, поверить в это, т. е. в то, что гора действительно уснула, спит, а потом уже воплотить эту веру в самостоятельное выражение. Если вдуматься, то можно заключить, что и поэтическое обличье, форма так же, как и фразеологический автоматизм, возникли позже. И они, эти «пришельцы», до того отдалили данное выражение от его целомудренной первоначальности, от его первоисточков, что трудно стало верить в его независимую, самостоятельную первооснову.

И храбрый Басат, узнав, что его брат «замучен и погиб» в руках Тепегёза, не выдерживает и оплакивает его. Своего умершего брата он считает самой высокой вершиной уснувшей черной горы, самым бурным разливом, самым быстрым течением священной воды. Кем был для Басата его брат Киян Сельджук?

*Вершина спящей впереди пестрой горы,
О, брат мой!
Разлив бурно текущей пенистой воды,
О, брат мой!
(Гаршы йатан гара даьым
йцксяйи гардаш!
Ахынтылы эюрклц суйум
дашгыны гардаш!)*

Нам то что? Нам легко! Сейчас мы воспринимаем эти выражения как красивые метафоры. На самом же деле они произносились в совершенно особых целях. Басат со своей глубокой и наивной верой в сказанное ничуть не сомневается в том, что его брат превратился в самую высокую вершину горы, в самое бурное течение священной воды. Ведь Киян Сельджук не мог умереть и бесследно исчезнуть с лица земли. Настоящий Басат именно так все это и представлял.

Между настоящим, истинным Басатом и Басатом - героем дастана «Деде Коркуд», имеется большое расстояние, есть множество разных дистанций: дистанция времени, дистанция духовная, дистанция интеллектуальная. Все это, объединяясь, образует одно большое расстояние – расстояние, пролегающее от мифологического представления до его поэтической интерпретации.

В то время, когда герой Дастана уподобляет своего брата горе, воде... и т. д., это всего лишь уподобление, метафора. Но нельзя не знать и того, что своими корнями это уподобление должно опереться на реальное, пусть и наивное, поверье. На такое поверье, которое смогло бы доступно и убедительно, на основе понятной ему «логики» объяснить оставшемуся в том далеком времени настоящему Басату не-

досягаемость, недоступность умершего брата. Настоящий Басат – член общества, пребывающего под властью системы таких поверий.

Рассмотрение смерти человека как новой формы существования находит в Дастане и иное свое отражение. Если в связи со смертью брата Басат открыто выражает свое наивное поверье, то у Уруза, сына Салура Казана, это представление выражается в относительно осложненной форме. Вот предсмертное обращение Уруза к матери:

*Ты живи, госпожа моя, мать,
Пусть жив будет отец мой!
Еще одного, как я,
Трудно ли найти сына?
(Сян саь ол, хатын ана,
бабам саь олсун!
Бир мяним кими оьул
булунмазмы олур?)*

На деле же тот Уруз, который остался в том далеком времени, Уруз, ставший прообразом героя из Дастана, именно так намекает на возможность своего повторного рождения.

Если в контексте Дастана союз «как» обозначает сходство, уподобление, то в более древнем контексте, в контексте мифологического времени, он выступал в качестве показателя равенства субъекта самому себе. Уруз, как и Басат, предан своим мифологическим представлениям и даже, как мы уже заметили, идет дальше последнего. Уруз тоже верит в свое, не кого-нибудь другого, а именно свое, повторное рождение.

Но нельзя утверждать, что мифологическое мировоззрение – это грезы, сны героев Дастана, в которых перед ними оживают картины оставшегося в далеком прошлом мира. Я убежден, что миф все еще продолжает жить в действиях и поступках, мировосприятии этих героев. Так же, как религиозный в глубине души человек публично может вести себя как атеист, точно так же Дастан по своему духу, по своей

глубинной сути еще не освободился от плена Мифа, внутренне продолжает оставаться в его объятиях.

Можно ли установить, четко обозначить границы эпохи явного и легального господства мифологических представлений? Во всяком случае, ясно то, что границы этой эпохи пролегают в предшествующем возникновению (формированию) и записи Дастана времени. Условия, в которых господствовали мифологические представления, имели свои характерные особенности. О некоторых из них нужно будет говорить более подробно.

Условия формирования мифологических воззрений одновременно являются условиями формирования и развития особого типа взаимоотношений древнего человека с окружающей средой. Если на начальной стадии, в примитивной своей форме, взаимоотношения человека и природы проявлялись в мифологических представлениях, то в более поздние периоды, по мере осложнения этих отношений, возникали и условия для развития, укрепления культуры Письма.

Мифологические представления, мифологические воззрения, понятия и поверья обретают цельность, стекаясь в единую точку. Этой точкой является Миф – властелин эпохи. Именно Миф регулирует все действия и поступки человека, направляет их, открывает, притом как бы с большим одолжением, знакомые ему одному коды окружающего мира. Во вновь образующемся человеческом обществе Миф имеет своих представителей, своих посланников, которых мы знаем как шаманов, жрецов. Эти посланники отличались от рядовых членов общества, являлись своеобразными медиумами, и именно они доводили до рядовых членов общества идеи Мифа, они были известны как сила, устанавливающая контакт между обществом и Мифом. Миф вступал в контакт с обществом только через своих посланников. Так складывалась действенная общественно-политическая сила – каста жрецов, которая начинает выделяться как реальная сила, способная сосредоточить в своих руках всю мирскую власть в обществе.

Понятно, что Миф и его посланники могли воздействовать на общество в целом. Понятно, что убедить все обще-

ство в целом удобнее и выгоднее, чем убеждать каждого в отдельности члена этого общества. Поэтому Миф смотрел на общество и видел его именно как нечто целостное, и естественно, что его взоры не различали образующих эту целостность и приводящих его в движение отдельных единиц. По сути, такое различие, такое разграничение Мифу было не нужно. Но важно то, что этот тип отношений нельзя рассматривать как отношение «сверху вниз», от Олимпа Мифа направленное к простым смертным. Просто это было формой работы мифа, способом нормальной его деятельности.

Та сила, та энергия, которую мы называем Мифом, не могла представить себя вне коллектива и отдельно от коллектива. А коллектив и общество, в свою очередь, не могут жить без Мифа. Миф и общество сливаются, взаимопроникают так тесно, что превращаются в полноценные знаки, символы друг друга. Ведь именно сила коллектива в конечном итоге рождает Миф, вдыхает в него жизнь. Иными словами, Миф – это и есть сам коллектив. Когда мы говорим о Мифе, важно уточнить условия и пространство его бытования, его героев и стиль, и лишь после определения условий и среды возникновения (единство человека и природы) Мифа, его пространства (коллектив людей) можно вести речь о его, если выразиться языком математики, функции, а чуть позже - и о стиле и об образе-действия, о формах его связи с обществом.

Когда говорят о герое или героях Мифа, это не должно пониматься так, будто бы речь идет об отдельно взятом индивиде. Это не так. Герой мифа представляет силу, вносящую определенное оживление в жизнь общества в целом, становящуюся показателем этого общества, олицетворением его.

А кто же является героем Мифа? Это бесконечно сильный и выносливый, совершающий фантастические деяния и, одновременно, обладающий предельно простым характером герой. Его психологический портрет должен даваться или только в белом, или только в черном цвете, внутренний мир этого героя должен иметь или положительные, или отрица-

тельные оттенки. Нравственно-психологическая усложненность – черта, чуждая герою Мифа. Он имеет одно лицо, окрашен в один цвет. Каждый его поступок прогнозируем, иными словами, герой Мифа производит впечатление одушевленного робота.

Миф с корнем вырывает и отбрасывает из души своего героя чувства жалости и сострадания. Если в душе мифического героя возникает чувство жалости к врагу, то данное качество уже не относится к Мифу, это уже явление, выходящее за рамки Мифа, ибо в таком случае в нем (в Мифе) могут образоваться чуждые его природе свойства – индивидуализация и персонификация героев, наделение их личностными качествами. Отсюда может начаться путь, ведущий, как было сказано ранее, в царство Письма. Если имеется опасность возникновения индивидуальных чувств и треволнений, если герой, сам того не зная, хочет выйти за рамки законов Мифа, то в таком случае в действие приводятся сторонние силы, призываются в помощь всемогущие боги, и вопрос решается в пользу Мифа. В «Илиаде» Гомера к исходу Троянской войны Ахилл убивает Гектора, и его гнев так распаляется жаждой мести, что он не единожды оскорбляет тело поверженного врага, вопреки всем нормам и законам не разрешает его хоронить. Приам – седовласый отец Гектора, властитель Илионской крепости - приходит к Ахиллу с просьбой отдать тело сына, рассказывает ему о своем отцовском горе. В душе Ахилла пробуждается сострадание к старому, убеленному сединами отцу Гектора, и он вспоминает своего отца. И они вместе плачут. Ахилл возвращает Приаму тело Гектора с тем, чтобы тот смог провести похороны своего сына в соответствии с традицией. Если быть повнимательнее, то увидим, что это обстоятельство составляет большую угрозу Мифу! Угрозу, которая смогла бы привести к возникновению и развитию внутренних чувств и переживаний, интимных, свойственных только отдельно взятому человеку ассоциаций! И Миф словно пробуждается. Он начинает искать логические объяснения «странностям» своего героя, его не поддающемуся прогнозированию поступку. И как последняя инстанция, последняя надежда в помощь призываются боги.

Гомеру ничего не остается делать, кроме как объяснить этот благородный поступок героя внушением богов. Будто бы тот сделал это не по своему хотению, а всего лишь выполнил волю Зевса. Жалостливость Ахилла как бы отодвигается на задний план, и Миф торопится преподнести его «неразумный» поступок именно в таком виде.

Что образует пространство Мифа?

Пространство реализации Мифа, среда его обитания – это *коллектив*. Иными словами, Миф является образом мышления, формой сознания коллектива в определенный отрезок времени. Миф – это такой коллективный способ познания мира, при котором не нарушается первоначально заданная целостность и монолитность мира, не выделяются его отдельные части, оттенки. Функция посредника, т.е. человека-художника, позже занявшего позицию между познанием мира и изображением этого познания, здесь сведена к минимуму. Изображение познания максимально приближено к самому познанию, и они даже накладываются друг на друга, между ними нет препятствия, именуемого мастером. Пока нет...

Пространством Мифа в Дастане выступает огузский Мир - пространство, где герои ни от кого не зависят, где господствует пока еще не обремененный различными законами и запретами внутренне свободный дух.

Сам Миф тоже не мог удовлетвориться таким пространством. И он постепенно начинает обозначать это пространство определенными рамками, упорядочивать его, иными словами, он приступает к спайке общества, сплочению коллектива. Создание коллектива для него еще и означало изобретение соответствующих способов. И свод неписаных законов становится одним из способов такого сплочения.

Свод законов, форма бытования, образ поведения – все это атрибуты существования, бытия складывающегося общества, т.е. Мифа. Миф строил для себя дом, и устойчивость, надежность и крепость этого дома заботили его больше всего. Отметим также, что этот дом строился им достаточно ос-

новательно (13).

Перечисленные нами атрибуты пространства должны иметь конкретное проявление, что в конечном итоге и формирует стиль Мифа, т.е. способ выражения всей этой атрибутики.

Каков был стиль Мифа?

Свой стиль Миф создает сам. Если в высшей точке этот стиль приводит к глубинной логике всех алогичностей, то в точке, ближайшей к человеку, он обнаруживает себя в манере повествования, в интонации и акцентуации, в максимальной близости к оттенкам императива.

Основной показатель стиля Мифа – это Слово!

Слово – абсолютный властелин. Тогда это было не то слово, с которым имеем дело сейчас, не то слово, которое, как сейчас, растворяется в предложении. Слово тогда могло вобрать в себя все, оно могло вдохнуть жизнь, быть свидетелем. В то время оно обладало силой, позволяющей ему самому наказывать или освобождать от наказания (14). Слово – это живое, дышащее существо. Сила его начинается с нравственно-этического уровня и возвышается до степени обретения им физической сущности. Оно имеет свою душу, свое естество, и оба они тесно взаимосвязаны.

Слово – не обычное явление в мифологическом мире. Слово – это реальное проявление Мифа, так члены общества и должны были принять его. Культ Слова сам по себе должен привести к культу Мифа. В то же время Слово символизирует общество в целом. Общество тоже, как и Слово, должно обладать внутренней целостностью и завершенностью. Точно так же, как внутреннее и внешнее, душа и естество в Слове органично дополняют друг друга, общество, в конечном итоге выступающее как хорошо отшлифованное целое, тоже должно было выступить в своей устойчивой, внутренне собранной и внешне «однородной» сути. Возможно, что именно Слово и является основной причиной возникновения общества в той форме, в какой оно и возникло. Потому что это общество создавалось Словом – рамками законов Слова, уста-

новленными Словом нормами поведения Слова и образом жизни. Общество в целом рождалось как дитя Слова. За изречением «В начале было слово», скорее всего, действительно стояла истина.

Слово, его сила в Дастане главным образом проявляются во Вступлении. И Вступление – одно из средств, позволяющих осмыслить Миф. Оно является дорожкой, ведущей к Мифу. И поскольку Слово ведет к Мифу, значит, сама эта дорога и есть Слово.

Вступление к Дастану базируется на сменяющих друг друга неопровержимых утверждениях. Сама по себе эта сменяемость не имеет информативного значения, она произвольна и, благодаря данной особенности Вступление превращается в открытую систему. Т.е., сохраняя первоначальный дух, вводя в него различные варианты и вариации, Вступление может быть продлено сколько угодно. И не ошибемся, если скажем, что это является одним из показателей, характеризующих стиль Мифа.

Каждое из утверждений Вступления на деле является Словом. Да и само Вступление – это одно нескончаемое Слово.

В то же время наличие в Дастане Вступления и отсутствие заключения, концовки глубоко символично. Это, наряду с другими возможными объяснениями, может быть рассмотрено как торжество начала и отсутствие конца, исхода.

Возможно еще одно объяснение, согласно которому сам Дастан – одно неоконченное Слово, так же, как общество, являющееся пространством Мифа, не стало и не могло стать окончательно сложившимся обществом, поскольку все находилось и находится в бесконечном движении! Это недосказанное, неоконченное Слово указывает еще и на то, что воспевание подвига в двенадцати сказаниях вовсе не означает конечного результата. О каждом герое, имя которого упоминается в Дастане даже эпизодически, может быть сложен отдельный Дастан. А, может, неоконченное Слово является не только указанием на это, но еще и приглашением к этому?

«Какие люди хороши, уважаемы и достойны похвалы?..» Подобный подход подспудно содержит в себе идею дифференциации по тому, *«какие люди плохи и заслуживают порицания?..»*.

Во Вступлении четко зафиксирована попытка установления связи между тем, что наличествует в обществе, и тем, что там может быть:

*«Если воды разольются, ревя, море не наполнится»
(«Улашыбан сулар дашса дяниз долмаз»).*

Таким образом, наблюдения Мифа над природой застывают, каменея, переходят в слова и в конечном итоге превращаются в естественный фундамент внутриобщественных императивов:

*Самодовольного бог не любит.
У мужа, высоко ставящего душу, не может быть
богатства.*

Взрастишь чужого сына, тебе он сыном не будет...

(Тякяббцрлцк ейляйяни Танры севмяз.

Кюнлцн йуъа тутан ярдя джвлят олмаз.

Йад оьлу сахламагла оьул олмаз...) и

т. д. и т. п.

И общество с самого начала, с момента своего упорядочения программируется так, чтобы оно повторяло в себе природу, ибо самым хорошим примером для подражания являются именно эти наглядно видимые и осязаемые горы, реки, ветра, громы и молнии, т.е. все то, что реально происходит в жизни, имеет свои реальные параметры и показатели. Подражание этим явлениям природы – гарантированное подражание. Кроме того, чему же еще можно было подражать в те далекие времена?..

Значимость Вступления заключается еще и в том, что оно в завуалированной форме ставит вопрос «Что такое Миф?» и само же отвечает на него. Вопросы, однако, на этом

не исчерпываются, возникают все новые и новые. Но все они таят в себе ответы на самих же себя.

«Полномочным послом» Мифа в Дастане является Деде Коркуд. Деде Коркуд – это сила, способная заменить Миф во всех ситуациях. Деде Коркуд – это Миф, он защитник, покровитель, озан, т.е. поэт¹ Огузов, их шаман, т.е. мудрец, знающий все, предсказывающий судьбы, оберегающий от несчастий, своего рода первая и последняя их точка опоры. О нем говорится так:

«Сей муж был всезнающим в Огузе. Что он скажет, сбудется, о неведомом (т.е. о будущем) он возвещал. Все-вышний вдохновлял его на откровения...

...Отец Коркуд решал все затруднения огузского рода...»

(«Оьузун ол киши тамам билигьисийди. Ня дерся оларды, гайибдьян дцрлц хябяр скойлярди. Щягтяала онун кюнлцня илщам едьярди...

...Горгуд Ата Оьуз гьвмцнцн мщкцлцнц щялл едьярди...»).

Таким образом, Миф говорит устами Деде Коркуда, под его маской вносит в огузский мир свою правду. И огузский мир эту правду принимает! Продолжим:

«...Отец Коркуд решал все затруднения огузского рода. Какое бы ни было дело, его не начинали, не посоветовавшись с Отцом Коркудом. Все, что он скажет, все принималось. Держались его слова и доводили это слово до конца.

(«Горгуд Ата Оьуз гьвмцнцн мщкцлцнц щялл едьярди. Щяр ня иш олса, Горгуд Атайа даньшмайгьнъа ишлямязлярди. Щяр ня ки буйурса, гябул едьярлярди. Сюзцн тутуб тамам едьярлярди»).

¹ Не случайно, что в одном из арабских диалектов слово «шаир» (т.е. поэт) соответствует значению «знаток».

В чем заключалась правда Мифа, каким он хотел видеть им самим возвращенный огузский мир? Вопросы, вопросы...

Миф с самого начала стремился лишить как физической, так и духовной самостоятельности не только общество в целом, но и каждого из его членов. Миф инстинктивно догадывался, что самостоятельность, независимость Огуза может стать подспудно подготавливаемым ударом по его позициям. Важность поклонения Богу, укрепление веры в фатальность исхода, и даже какая-то устремленность к материалистическому миросозерцанию... – превращение всех этих идей в законы, в столпы зарождающегося общества являлось самым важным - особенно важным для Мифа - шагом, направленным на предотвращение развития личной инициативы, личных чувств, изменений во внутреннем мире человека, против его индивидуальной свободы. И поэтому Деде Коркуд, т.е. в конечном итоге Миф, обращаясь к огузскому миру, предостерегает: знайте это! Нужно и важно, чтобы вы это знали! В первую очередь говорю вам именно это! И Миф говорит:

*Бога в помощь не призовешь, дела на лад не пойдут;
Всемогущий Бог не поможет - человек ничего
не добьется;*

*Если на роду не написано, с рабом беда не случится;
Если смертный час не настал, никто не умрет;
Умерший человек не воскреснет;*

Душа, покинувшая тело, назад не вернется.

(Аллаш-Аллаш демеяйнъя ишляр юнмяз.

Гадир Таңры вермяйнъя яр байырмаз.

*Язылдяң йазылмаса гул башына гяза эял-
мяз.*

Яъял вядя ирмяйнъя кимся юлмяз.

Юлян адам дирилмяз.

Чыхан ъан эери эялмяз).

Именно таким образом, т.е. путем воспевания фатальности всего происходящего, Миф старается загородить индивиду путь к самостоятельности и независимости. Так он реализует принцип самосохранения, не вдумываясь в степень его эффективности.

Возможно, что с самого начала Миф интуитивно предчувствовал эту потенциальную угрозу. Или же, может быть, нигде не было второго, сам по себе идущего до конца и неопровержимого пути, да такой путь и невозможен в принципе. И путь Мифа с самого своего начала, с момента своего рождения, содержал в себе собственное же отрицание, собственную же погибель?!

Можно было бы предположить, что все сказанное Мифом во Вступлении сказано категорично, в нетерпящей возражений форме, т.к. он имел все возможности для этого. Но это не так. Миф будто предвидит возможность нежелательного события или действия – речь идет о конкретных, жизненных событиях – и, наряду со своими запретами, в несколько завуалированной форме также предсказывает и последствия этих событий, если они все же произойдут:

*«На скачущего галопом боевого коня
Коварный муж сесть не сможет –
Лучше, чтобы он не сел.
Острым боевым мечом
Подлый если будет рубить,
Лучше, чтобы им не рубили...
... Сын, который не возвысит имени отца,
Лучше, чтобы вовсе и не родился.
И, если мать его пожалеет,
Лучше чтобы вовсе не жалела»
(«Сярп йцрцркян Газылыг ата
Намярд йиэит миня билмяз –
минья – минья йей.
Чалыб кясяр цз гылынъы
мцхяннятляр чалынъа –
чалмаса йей...
...Ата адыны йцрцтмяйян*

*хойрад оьул ата белиндян
енинъя - енмяся йей,
Ана рящминя дцщцнъя - дцшмяся йей»))*

и т. д.

Запрет Мифа заключается в следующем: «Этого делать нельзя. Никто этого не сделает!» Да, тут виден спокойный, невозмутимый, уверенный в своих силах, не допускающий никаких возражений Миф.

Миф, утверждающий, что «это можно было бы и сделать, но лучше, если кто-то, способный сделать это дело, не делал его», как бы осторожничает, в нем нет уверенности, он говорит намеками. Чего он остерегается, в чем он не уверен и почему говорит так?

То же самое, что для древних эллинов было сделано Прометеем, для огузов пытается сделать в Дастане Деде Коркуд, занятый внедрением в общественное сознание полезных знаний, преподносимых в виде отдельных уроков. Каждый раз такая полезная информация преподносится в форме наказа, веления, и формальная огранка этой информации проводится с такой тщательностью, что в целом она выступает как единое и доведенное до совершенства Слово, которое снова и снова хочется прочитать, снова и снова изучить, вникнуть в его смысл:

*«... Разные тропы - дороги верблюду ведомы...
...Запахи из семи долин лисице ведомы...
...От кого уродился сын - матери ведомо...»
(«...Айры-айры йоллар изин дявя билир...
...Йедди дяря гохуларын тцлкц билир...
...Оьул кимдян олдуьун ана билир...»))* и т.

д. и т. п.

После таких наставлений, иными словами, уроков, назиданий осуществляется переход к делу и, таким образом, завершается большой и значительный этап в «ликвидации безграмотности»:

*«...И храбрецы, и подлецы озану ведомы,
И пусть озан играет и поет в вашем доме!»
(«...Яр ъомярдин, яр накаясин озан билир,
Елиниздя чалыб айыдан озан олсун!»)*

А это и есть самое главное! Очевидно, что Миф, фетишизируя озана, на самом деле укрепляет свою власть, старается четче обозначить сферу своего влияния.

Миф – Деде Коркуд – озан! Если реальным, персонафицированным выразителем Мифа, его посланником является Деде Коркуд, то он в принципе может и не доходить до всех мелочей, и, поэтому, вынужден будет иметь своего представителя для каждого конкретного случая. А его представитель – это озан. Таким образом, озан доносит до людей слово Деде Коркуда, а сам Деде Коркуд – слово Мифа. Так озан становится единственно реальным носителем Слова, и это Слово, претерпевая ряд изменений – сначала у озана – шамана-жреца, а потом и у поэта-художника – теряет свою первоначальную непорочность, четкость, абсолютность, свежесть и, наконец, для него наступает такой момент, когда оно оказывается не в состоянии существовать самостоятельно, начинает испытывать нужду в слиянии, объединении с другими словами, начинает сближаться с ними, словно желая, чтобы кто-то о нем позаботился, окружил его вниманием. Слово начинает стареть. А пока...

Слово – это стиль Мифа. Именно Слово является формой выражения Мифа. И эта форма, эта манера выразиться самым ярким и открытым образом обнаруживает себя во Вступлении к Дастану. И не только там! За рамками Вступления тоже чувствуется трепетное отношение к Словоу, весь Дастан пропитан какой-то атмосферой благоговения перед словом. Власть Слова превращается в своеобразный источник культа, обожествления для всех тех, которые живут, боготворя возможность реализации изреченного, и этот культ в конечном итоге приводит к поклонению Словоу, вере в Слово.

Поклонение Слову зарождается из поклонения изреченному, из веры в слова Деде Коркуда, во все то, о чем говорит Миф.

Попытаемся доказать это и обратим внимание на следующее обстоятельство:

...досточтимые беки Огуза Байбеджан бек и Байбура бек долгие годы мечтают о детях и страдают из-за их отсутствия. Байбура бек хочет, чтобы у него родился сын, а Байбеджан бек – дочь. Все огузские беки молятся, чтобы желания двух почтенных беков исполнились. Молятся, то есть надеются на Слово и взывают к нему. Они произносят Слово. А Слово для этих героев - нечто очень дорогое и священное. Только с помощью Слова можно обратиться к Мифу, ибо только оно является реальным воплощением Мифа, а в данной ситуации именно Слово воспринимается как реальная, наглядная и одушевленная сущность. Если беки произносят Слово (т.е. молятся), надеются на Слово, значит, они верят, что Слово тоже готово отозваться на их просьбы, готово выполнить их желание.

«В те времена благословение беков было благословением, а проклятие – проклятием» («Ол заманда бяйлярин алгышы алгыш, гарьышы гарьыш иди») – это выражение из Дастана отчетливо указывает на веру в силу изрекаемого беками Слова.

Оставим в стороне сопоставление различных, входящих в план содержания этого выражения, временны́х плоскостей и сосредоточимся на утверждении об абсолютном характере силы Слова – благословения или проклятия. В этой связи также вспомним «образ жизни Мифа», «стиль» Мифа, которые в качестве неперменного условия выдвигают важность почитания Слова – Мифа.

Одно из основных условий членства в огузском обществе – поклонение и повиновение Слову, будто оно является таким же правителем огузского мира, как и Баяндур хан. И несерьезное, произвольное обращение со Словом, суесловие и многословие, наконец, прибегание к помощи Лжи не про-

щается Словом, а значит, и Мифом, и за подобный грех рано или поздно обязательно последует кара.

..И когда беки, вознося руки к небу, обращаются к Слову, они заранее знают, что их просьба будет услышана и исполнена. Уверенный именно в таком исходе, Байбеджан бек призывает беков в свидетели. Он обещает Слову, что если у него родиться дочь, то сразу объявит ее нареченной сына Байбуры бека. Тем самым не остается никаких сомнений как в рождении мальчика, так и в том, что это обещание – предложение будет принято.

Таким образом, биографии Бейрека и Банучичек, пока еще не родившихся, но всеми воспринимаемых как реально существующие, начинаются до их появления на свет.

Запомним обещание, данное Байбеджан беком Слову, т.к. этот момент имеет большое значение в последующей эпической биографии огузского аристократа Бейрека.

В дастане нет единой и неизменной формы проявления Слова. Здесь оно выступает как идея, прикрывающаяся масками то императива, то предложения в современном его понимании, то какого-либо действия и поступка. Слово-идея образует основу, фундамент Дастана. Хотя пока оно и находится в форме некоего сплава, скажем, в первоначальном своем виде, но через определенное время начинает самым рациональным образом расходиться, растекаться по отдельным сказаниям и образам; и тогда каждый образ возьмет из него свою долю. Наступит также время, когда Слово-идея выйдет за пределы Огуза, пойдет покорять мир... Но это ему будет лишь казаться, что он отправляется покорять миры, на самом же деле это будет самопокорение, самопознание, самоуглубление... И куда только судьба его не приведет?!

* * *

В трагедии Эсхила «Агамемнон» имеется один интересный эпизод. Агамемнон, отправляясь на Троянскую войну, обещает Клитемнестре – своей жене, что, если он победит в этой войне, то об этом раньше всех в Элладе узнает

именно она. Дабы сдержать свое обещание, Агамемнон придумал такую уловку. Сразу, как только победа будет достигнута, он прикажет рабам разжечь огромные костры на вершинах гор и холмов. И радостная весть, передаваясь таким образом, дойдет до его дома. Так Клитемнестра узнает о его победе.

Это мифологический, к тому же классический мифологический сюжет. Древний человек стремился силой своего ума преодолевать препятствия вокруг себя, расширять свои пока что весьма ограниченные возможности. И часто добивался этого. Фактически это было преодолением «уловок» мифологической системы, окружавшей человека с самого детства и старавшейся держать его в подчинении. Весть, посланная Агамемноном Клитемнестре – это своеобразное послание. Способ отправления этого послания – древнейший, примитивный способ письма (15).

Примерно так, или же близким к этому способом, Письмо – этот новый вид культуры – начало изнутри разрушать древний и уже одряхлевший Миф. С течением времени атаки Письма на Миф расширятся, борьба будет вестись по всем направлениям, иногда с соблюдением правил, а иногда и вообще без правил. А пока Письмо, подобно избалованному ребенку, резвится рядом с Мифом. Пока оно полностью находится под контролем Мифа.

Как рождается Письмо? Почему оно рождается? Была ли необходимость в нем? Каково его пространство? Кто его герои? Каков его стиль? Вопросы, вопросы, опять вопросы...

Такие же вопросы возникали и в связи с Мифом. На них мы отчасти смогли ответить. А как найти ответы на вопросы, возникающие в связи с Письмом?

Там, где слово человека доходит до адресата без непосредственного присутствия говорящего, как бы без участия его голоса, можно говорить о Письме, о начале его зарождения. Все, что выступает как носитель слова, независимо от формы его проявления – пиктограммы, вещи и предметы, символизирующие определенные понятия, все, что может быть прочитано – все это и есть Письмо. А как оно возникает, и при этом возникает как-то незаметно, не сразу? Может,

естественнее было бы поставить этот вопрос по-другому: как Письмо начинает зарождаться, к тому же зарождаться, пробиваясь сквозь гранит Мифа?

Безусловно, бережения культуры, ее передачи другим поколениям, в другие хронологические периоды. Письмо – это средство, придающее прочность формам властвования, расширяющее сферу их влияния, налаживающее связь между людьми и государствами, делающее общение более многообразным и, самое главное, удобным.

Интересно, что первоначальные легальные (!) проявления письма происходили в форме интернациональных по своей сути пиктограмм и только значительно позже, по мере усовершенствования внутреннего содержания и графической формы, они постепенно стали обретать национальные особенности.

Вспомним первое предметное письмо. Еще Геродот, отец истории, отмечает, что скифы послали такое письмо иранцам, с которыми находились в состоянии войны. Это «письмо» состояло из лягушки, мыши, птицы и пяти стрел.

Советники иранского шаха долго ломали головы над этим посланием и в конце концов прочли его. В их толковании скифы своим письмом хотели «сказать», что если они (иранцы) уйдут, подобно лягушке, под воду, зарюются, подобно мыши, в землю, захотят улететь, подобно птице, в небо, все равно скифские стрелы повсюду их настигнут (16).

Таким образом, самого Письма пока еще нет, но его признаки уже налицо. Так вещи и предметы превращаются в носителей определенных смыслов и, как мы уже смогли убедиться, оказываются в состоянии достаточно внятно донести до иранского шаха воинственный настрой скифов. Долгий путь эволюции, пройденный Письмом от ультиматума скифов иранскому шаху, от формы предметного письма до современной графики, когда звуки речи стали обозначаться буквами, на деле является путем развития самого человечества. Путем развития человеческого интеллекта.

Вместе с тем, не ошибемся, если скажем, что Письмо имело место быть еще до времени своей легализации, т.е. оно имело и период нелегального существования. Именно

Письмо в период своего нелегального бытования выделило индивида, отдельного человека из большого и однородного коллектива. Первой крупной акцией Письма было то, что оно проложило путь в глубины души человека, в его все еще не осознающую себя индивидуальность. А потом уже со всеми его трудностями, с его мучительными радостями открыло этот путь человеку. Оно вывело человека на этот ведущий в будущее путь.

И на этой стадии обнаруживается еще один момент разделения Мифа и Письма.

Если средой обитания, существования Мифа был коллектив, то реальной жизненной средой Письма является индивид, т.е. отдельно взятый член того же самого коллектива.

Если Миф в целом воплощает в себе образ действий коллектива, является сводом его норм, то Письмо регулирует поведение индивида.

Письмо – это призыв бескрайнего, безбрежного коллективного мышления к дисциплине и порядку. Но это только вначале призыв, позже оно перерастет в принудительное приведение к дисциплине. С возникновением Письма создаются широкие возможности для развития существовавших заранее, запрограммированных, генетически вложенных в человека индивидуальных качеств. Письмо находит себе новое пристанище; сначала оно, как бы стесняясь, пристраивается в этом пристанище, а потом уже и захватывает его целиком. И это пристанище – душа человека.

Понятно, что Письмо должно было стать бомбой замедленного действия, взрывающей коллектив изнутри, и, отделив индивида от массы, оно, тем самым, заложило основу процесса распада коллектива. Отделение индивида, его выделение из массы, т.е. осознание им себя как отдельной единицы в массе, в коллективе послужило началом его внутреннего обогащения.

В то же время, и коллектив нельзя было разрушить до конца, до последнего его члена. Индивид, уже вкусивший плод распада коллектива, начинает отделять себя от других, индивидуализирует себя, считает процесс законченным и

сам же его приостанавливает. Так, скорее всего, появились первые шаманы и первые правители...

Первые пророки, возможно, тоже появлялись таким же образом. Письмо отделило от коллектива одного или двух индивидов. А потом уж они сами, эти избранные, сделали все для того, чтобы никто больше от коллектива не отделялся и коллектив сохранился как коллектив. Одним из важнейших условий появления пророков является вовсе не то, чтобы родился некий просветленный, много знающий человек. Основным условием, вероятно, было то, чтобы этот свет возникал на фоне массы. Темная масса, толпа и в этом случае продолжала оставаться весьма важным фактором.

Значит, Миф опирается на коллектив, на общество. Письмо же находит себе опору в личности, в индивиде. Развитие этой личности, процесс внутреннего его обогащения, осложнения обретает различные, нередко даже полярно противоположные оттенки. Только на такой благодатной почве Письмо могло развиваться, ибо мир индивида был миром, недоступным Мифу, недостижимым для него. И именно этот мир Письмо начинает осваивать.

Древний человек - герой Письма - обнаруживал тенденцию к расширению своего внутреннего мира, постепенно превращался в хранителя тайн. Первый индивид, может быть, потому и начал отделяться от коллектива, выделяться на фоне других, или же его начали отделять от коллектива, выделять из массы, что он уже обладал некоей тайной, кем-то под большим секретом сообщенной и известной только ему одному. Таким образом, на плечи обладателя тайны ложился тяжелый психологический груз.

Герои Письма также могут быть охарактеризованы как герои нового типа. И этих героев нужно отграничивать от героев Мифа. Нового типа героя можно встретить и в Дастане. Представляется, что классическим типом героя Письма является Бейрек. Чуть позже об этом, т.е. о трагической судьбе Бейрека и о причинах этой трагичности, мы будем говорить более подробно.

Наряду с классическим героем Письма, каковым является Бейрек, в Дастане имеются и герои, оставшиеся со вре-

мен нелегального бытования Письма. Эти герои пока не окончательно порвали связь с Мифом. Их пока еще можно рассматривать и как героев Мифа. Дело, однако, в том, что они, эти герои, одной ногой уже стоят в зоне морального господства Письма. Двойственность их положения может быть подтверждена всего лишь одним словом, предложением, действием. Возможно, вернее было бы называть их не героями Письма в прямом смысле этого слова (потому что делать это пока еще рано), а скорее нелегальными его посланниками (лазутчиками?).

Одним из таких, стремящихся к новому содержанию, персонажей является Банучичек. Она сближается с героями нового типа, т.к. не хочет смириться со старыми порядками, запретами Мифа и любой ценой старается обойти их. А это может быть расценено как попытка обмануть Миф. Хитрость Банучичек не сразу бросается в глаза. Но в некоторых ее поступках, действиях, высказываниях дает о себе знать стремление обойти законы и запреты Мифа. Вспомним один эпизод.

Бамсы Бейрек, оседлав своего коня, выходит на охоту. Погнавшись за стадом диких коз, он оказывается на зеленой лужайке и видит, что на ней поставлен красный шатер.

Это был шатер Банучичек. И Банучичек узнает, что этот охотник – Бейрек с серым покрывалом на лице. Она подходит к нему. Но Бейрек не знает, что стоящая перед ним девушка – Банучичек. Между ними происходит следующий диалог:

- Откуда путь держишь, бек?

Бейрек в ответ:

- Из Внутреннего Огуза.

- Кому ты кем приходишься во Внутреннем Огузе? – спросила.

Бейрек в ответ:

- Тот, кого зовут сыном Байбуры бека Бамсы Бейреком, - это я, - сказал.

Девушка спрашивает:

- Может, за советом, или зачем-то еще ты пришел, йигит?

Бейрек в ответ:

- У Байбеджан бека, говорят, дочь есть, пришел, чтобы повидать ее, - сказал.

Девушка говорит:

- Та девушка не такой человек, чтобы показаться тебе, - сказала она.

(- Бяй, эялишин гандан?

Бейряк айдыр:

- Ич Оьуздан.

- Ич Оьузда кимин нясисян? - деди.

Бейряк айдыр:

- Байбура бяй оьлу Бамсы Бейряк дедикляри мяням, - деди.

Гыз айдыр:

- Йа ня мяслящятя, няйя эялдин, йиэит? - деди.

Бейряк айдыр:

- Байбеьан бяйин бир гызы вармыш, ону эюрмяйя эялдим, - деди.

Гыз айдыр:

- Ол гыз еля адам дейилдир ки, сяня эюрцня, - деди).

Хотел бы обратить внимание на последнюю из этого диалога реплику Банучичек: «Та девушка не такой человек, чтобы показаться тебе».

«Та девушка не такой человек!». Что она хотела сказать этой своей репликой?

В ее содержании имеется глубинная ориентация на сравнение: значит, имеется особая прослойка «таких людей», тот или иной поступок которых не считается и не может считаться примерным, заслуживающим одобрения.

Та девушка не такая, значит, она какая-то другая! Сообщество, группа этих «других» людей также является словом, действующим в рамках общепринятой и поощряемой всеми программы.

Одобряемые и неодобряемые программы, манера поведения, образ действия вообще определяется Мифом. Банучичек в этом эпизоде хочет показать себя перед Бейреком, а может, и перед самим Мифом тоже, соблюдающим все запреты Мифа, покорным и послушным членом общества. И если «показаться» Бейреку входит в разряд запретов Мифа как неблагоприятный поступок, тогда почему же Банучичек сама (!) выходит на охоту, сама (!) вступает в разговор с Бейреком? Почему она сама собирает информацию о Бейреке и, как бы отстраняясь от самой себя, утверждает (!), что Банучичек так не поступит. На деле Банучичек выходит за рамки установленных Мифом запретов, нарушает их, но делает это втайне, с помощью хитрости, стараясь при этом преподнести себя в совершенно ином свете. Банучичек – одна из первых ласточек Письма, пока открыто, легально себя не обнаруживающего. Она первая ласточка в том смысле, что не считается с давно установленным запретом Мифа. Банучичек осознает, что ей нельзя показаться Бейреку, ибо это запрещено. И Бейрек знает, что так поступить нельзя. Но Банучичек осмеливается обмануть Миф. Она старается уйти из прошлого, отдалиться от него.

Может, не случайно, что в союз с Банучичек входит именно Бейрек – герой нового типа. Может не случайно и то, что именно их союзу Миф чинит реальные препятствия – Бейрек оказывается в шестнадцатилетнем плену и, будто этого было мало, по возвращении из плена, в конце Дастана, гибнет. К тому же это единственный положительный герой, который погибает. Итак, вопросы..., вопросы... Но каждый из этих вопросов не без своего ответа.

В чем заключается стиль Письма?

Если стиль Мифа в целом опирается на Слово, то стиль Письма формируется в *предложении*. Именно предложение проявляет себя как самая наглядная, самая эффективная единица и самая объемная форма выражения. Именно предложение обладает силой и возможностями, способствующими раскрытию психологической глубины, сложности, духовного богатства и смысловой насыщенности конкретной формы выражения. Именно с помощью предложения Пись-

мо смогло создать уходящие в глубинные слои жизни образы, сложные, пересекающиеся событийные узлы, конфликты, сюжетные линии, отличающиеся друг от друга судьбы. Оно смогло запомнить, развить всех их. А Миф этого сделать не смог, потому что он не обладал способностью и умением охватить одновременно и память (то, что было), и временную перспективу (то, что будет). Со своей склеротической памятью Миф не мог наполнить предложение реальным содержанием, и эта обязанность легла на плечи Письма. Но надо иметь в виду и то, что само Предложение тоже возникло не на голом месте. Оно произошло из Слова, зародилось и сформировалось в Слове.

Если Слово было представителем всего коллектива, то Предложение представляло только индивид. И оно, т.е. Предложение, в отличие от Слова, принадлежало не всем, не было выразителем всеобщего, целого, а имело конкретный адрес, было индивидуально. Предложение уже имело конкретного своего автора, и этим автором был индивид.

В силу своей индивидуальности Предложение подобно зеркалу отражает внутренний мир индивида. И в своем содержании, и в манере выражения, иногда даже и в способе своего оформления оно демонстрирует характер индивида.

С помощью Предложения, через Предложение Письмо прокладывает дорогу в душу индивида, в его внутренний мир и начинает постепенно продвигаться по этому трудному пути. Наступает время, когда Предложение, послужившее точкой опоры, идеальной формой для стиля Письма, забывает, что оно родилось в Слове, произошло от Слова и начинает вести борьбу против него. Оно старается разрушить, стереть, распылить величие Слова. И старается сделать это повсеместно, в том числе и в пространстве Дастана.

Первые контакты Мифа и Письма, начало их взаимоотношений приходятся на времена, когда Миф был абсолютным властелином, а Письмо давало первые свои побегі. Первый контакт, первое соприкосновение означает еще и первое проявление отношения, первичную связь между рождающим и рождаемым. И этот контакт становится отправной точкой в развитии как Мифа, так и Письма. Однако один из

этих путей развития ведет к прошлому, а другой – к завтрашнему дню, к будущему. Всем своим существом Миф обратился в прошлое, а Письмо – в будущее. И тогда стали раздаваться сначала робкие, а потом уже все более уверенные и крепкие шаги Письма.

... Понятно, что в ситуации абсолютного господства Мифа общество должно было сообразно «идеологической» концепции Мифа, установленным им нормам определиться со своим образом жизни, поведения, морально-этическими отношениями, полюсами «хорошего» и «плохого». А на основе этого должно было формироваться мировоззрение общества в целом, характер его мировосприятия. Так оно и произошло.

Позже, когда возникло Письмо, точнее, когда началось его становление, оказалось, что наличествующий порядок вещей, тот образ мышления, те нормы поведения, к которым все привыкли, вовсе не единственные, или же не единственно правильные. Возможно, что именно тогда и образовалось умение сравнивать старое и новое. И совершенно точно и однозначно, что именно тогда начался процесс отделения уже существующего от вновь зарождающегося, т.е. старого от нового, и между ними постепенно начала образовываться пропасть.

Старое полностью охватывало владения Мифа. А Новое начало консолидироваться вокруг зарождающегося Письма. Для Нового это было не такой уж и трудной задачей. Потенциал Письма был достаточно высок, но арсенал его пока еще был слаб. Старое же не было в состоянии «уследить» за своим хозяйством, да и не смогло бы этого сделать, т.к. практически невозможно было держать под контролем всю эту громаду. Потенциал Мифа иссяк, ибо он полностью раскрылся, обрел наглядность, осуществился, уже полностью превратился в арсенал.

До тех пор, пока потенциал Мифа не был до конца реализован, не полностью превратился в его арсенал – Старое было единственно сущим, иными словами, оно было и старо, и ново одновременно, было и вчерашним, и сегодняшним, и

завтрашним днем. Именно в таком Старом и были заключены все временные и оценочные параметры.

Тогда, когда начало возникать Новое, тогда, когда Письмо начало осознаваться как новшество, тогда, когда начало формироваться Письмо, тогда, когда начали воспринимать его как нечто новое и общество стало всматриваться в себя как бы со стороны. Тогда уже стало возможно говорить, что потенциал Мифа иссяк, он исчерпал себя. Именно в это время, сначала пусть и контурно, дает о себе знать поляризация.

Старое и Новое! Эта поляризация была проявлением одной из самых глубоких и существенных оппозиций в структуре Дастана, во взаимоотношениях его явных и тайных аспектов.

Новое начало вбирать в себя все грядущие перспективы, нереализованную и неапробированную энергию.

Старое словно интуитивно чувствовало это. Чувствовало, что Письмо постарается расшатать его опоры. Оно предвидело грядущую напряженную и беспощадную борьбу. Предчувствовало, что эта борьба неизбежна. И в ожидании ее начала приступило к ревизии своего арсенала, к устранению недостатков, укреплению моральных устоев. Все это отнюдь не теоретические выкладки. Следы этой «ревизии» отчетливо видны в Дастане. Тайные пласты Дастана дают отчетливую картину этой борьбы.

Миф словно начинает испытывать своих героев на прочность.

И когда вчитываешься в сказание об Удалом Домруле, корнями своего содержания уходящего в глубины Дастана, то вопросы возникают один за другим. Главным и основным из всех этих вопросов становится тот, который пронизывает всю внутреннюю структуру сказания, приводит его в движение. Почему Удалой Домрул должен был «найти душу взамен своей», чтобы освободить собственную душу? Чему на деле служили такие подмены?

Это было испытание. Так Миф испытывает героев. Он ставит их в такие условия с тем, чтобы подвергнуть испытанию степень привязанности своих героев к прошлому и од-

новременно провести через испытание само это прошлое – отца и мать. Иное толкование данного мотива тоже возможно. Но момент испытания во всех случаях останется основным.

«Прошлое» не выдерживает испытания. И отец, и мать жалеют свои души, не отдают их с тем, чтобы спасти Домрула. Наконец приходит время испытать «Настоящее». В этом сказании оно представлено «законной» (женой) Удалого Домрула. Домрул даже не думает просить у нее душу, но она готова отдать ее ради мужа. Миф получает поддержку там, где не ожидал ее найти (Удалой Домрул приходит к жене, чтобы проститься с ней, а не просить душу. Именно это и является отличительным, в сравнении с аналогичным греческим мотивом, моментом. Но об этом чуть позже). «Настоящее» не испытывается, оно само вступает в ряды испытываемых и, таким образом, еще раз демонстрирует свою верность и преданность. На нашем примере прошлое оказалось слабым и бессильным. И это обстоятельство, причинившее первое серьезное огорчение Мифу, осмысливается и как первый для него сигнал тревоги.

Если иметь в виду, что жена Удалого Домрула, его «законная» - не родственница герою, а чужая, то восхваление стойкости чужой, не родной по крови женщины сразу бросается в глаза как попытка расшатывания внутреннего, монолитного строения Мифа. А изображение чужой, инородной женщины в таких мягких тонах – серьезный политический шаг Письма. Чужие, не являющиеся родными женщины из этого и других сказаний, также привносят новое дыхание, атмосферу новизны в консервативную основу Дастана, воспринимаются как, пусть даже пока еще робкие, но все же выпады Письма против Мифа. Возможно, что таким образом Письмо проверяло реакцию Мифа.

Если проследить мотив испытания и далее, то придется констатировать, что еще одно сказание – «Разграбление дома Салура Казана» - целиком может быть названо сказанием испытаний. Вспомним изображаемые в нем события.

Когда Салур Казан был на охоте, его дом был разграблен врагом – войском Шеклю Мелика. Златоверхие дома Ка-

зан бека «...неверные опустошили, лебедеподобных дочерей и невест напугали. Сели на его отборных коней. Караванами увели золотогорбых его верблюдов. Разграбили тяжелую его казну, много его денег унесли.

Стройную Бурла хатун с сорока девицами-красавицами в плен взяли. Престарелую мать Казан бека, подвесив на шею черного верблюда, увели. Уруз бека, сына Казан хана, с тремястами йигитами, связав всем руки, увели. Сын Илина Коджи Сары Кулмаз пал в бою за дом Казан хана» («...алтун бан евлярини кафирляр чапдылар, газа бязяр гызы-эялинини чьыршдырдылар. Товлатовла шашбаз атларыны миндиляр. Гатар-гатар гызыл дявлярини йеддиляр. Аьыр хязинясини, бол ахчасыны йаьмаладылар. Гьрх инъя белли гызла Бойу Узун Бурла хатун ясир эетди. Газан бьийин гарыгыг олмуш анасы гара дявя бойнунда асылы эетди. Хан Газанын оьлу Уруз бьй цч йцз йизитля яли баьлы, голу баьлы эетди. Елин Гоьа оьлу Сары Гулмаз Газан ханын еви цзяриндя шьшид олду»).

Миф ставит своего героя Казан хана перед началом трудного и мучительного пути. Казан одновременно теряет все точки опоры, которые обуславливали его силу и могущество, моральную и физическую неприкосновенность как главы общества. В глубинных, скрытых пластах Дастана они воплощаются в образах матери и друга, связывающих героя с прошлым, а также жены и сына, олицетворяющих настоящее.

И жена, и сын, и друг – сын Илина Коджи – подвергаются испытанию. Друг жертвует собой во имя друга, и этим прошлое обретает моральное превосходство. Вера в друга, опора на него, пройдя через испытание, отшлифовывается, становится более крепкой и прочной.

Жена олицетворяет Настоящее. В Дастане она тоже подвергается испытанию. А в конкретно рассматриваемом сказании испытание Бурлы хатун производит впечатление блестяще проведенной Письмом и доведенной до конца операции.

Испытание матери органически сливается с испытанием сына, и эти два акта испытания как бы дополняют друг друга. Миф не забыл испытать также сына. И опять Письмо приходит на помощь испытываемому. В этот раз оно проводит через сложные лабиринты тяжелого пути испытаний другого представителя Нового – Уруза. Примечательно, что в этом насыщенном испытаниями сказании не испытывается только мать. Будто она и не нуждается в испытании. Мать, как существо, представляющее прошлое, уже не интересна Мифу. Он абсолютно уверен в ее лояльности.

В конце этого сказания проходят испытание и беки Огуза. Проявленная ими преданность Казан хану, их выступление против Шеклю Мелика, оказанная ими Казану поддержка в глубинных пластах Дастана переходит в яркое выражение их преданности Мифу.

Тут особое внимание привлекает одно обстоятельство. В этом сказании, определенном нами как «сказание испытаний», олицетворением Мифа выступает Казан хан; испытываемые, проявляя свою преданность ему, одновременно демонстрируют свою преданность Мифу. Но тут имеется один момент. Дело в том, что Миф испытывает и самого Казан хана. Он тоже ставится перед выбором между Прошлым и Настоящим. С одной стороны - мать Казана, представительница прошлого, с другой – его жена и сын, которые олицетворяют Настоящее. И Казан достойно выдерживает устроенное ему Мифом испытание, еще раз доказывает свою верность Мифу. О том, как он это делает, в Дастане говорится следующее:

Казан, обращаясь к гяуру, сказал, и послушаем, что он сказал. Он говорит:

- Послушай, Шеклю Мелик! Ты забрал и перевез к себе мои златоверхие дома. Пусть тень на тебя бросают. Забрал и привез к себе тяжелую мою казну и много моих денег. Пусть на расходы тебе будут! Ты забрал и привел к себе Бурла хатун с сорока стройными красавицами. Пусть пленницами твоими будут! Ты привел к себе моего сына Уруза с сорока йигитами! Пусть пленниками твоими будут! Ты

пригнал табуны отборных моих коней. Пусть останутся тебе для езды! Ты привел караваны моих верблюдов. Пусть останутся тебе для вьюка! Старую мать мою ты привел, о, гяур. Верни мне ее! Без драки и без боя вернусь, возвращусь я назад, знай это! – сказал.

(Газан кафиря чаъырыб скойлямиш, эжрялим, ня скойлямиш. Айдыр:

- Мярэ, Шюклц Мялик! Дянлийи алтун бан евляриими эятириб дурурсан. Сяня кюлэя олсун! Аьыр хязиням, бол ахчам эятириб дурурсан. Сяня хярълик олсун! Гьрх инъя белли гызла Бурла хатуну эятириб дурурсан. Сяня йесир олсун! Гьрх йиэитля оьлум Урузу эятириб дурурсан. Гулун олсун! Товла-товла шашбаз атларым эятириб дурурсан. Сяня минят олсун! Гатар-гатар дявялярим эятириб дурурсан. Сяня йцклят олсун! Гарыгыг анамы эятириб дурурсан, мярэ кафир. Анамы верэил ман-а! Савашмадан, урьшмадан гайыдым, эери дюнйим, бяли билэил! – деди»).

Таким образом, в приведенном эпизоде Казан выражает готовность пожертвовать и женой, и сыном, и богатством, т.е. всем тем, что имелось у него из относящегося к Настоящему, ради Прошлого, отказаться от них во имя своего Прошлого – матери. А Прошломое - это время, на которое опирается Миф, атмосфера, которая породила и взрастила Миф, стихия Мифа. Таким образом, своей привязанностью к Прошломому Казан демонстрирует свою преданность Мифу.

Однако., то, что Казан высказывает готовность пожертвовать своим Настоящим, вовсе не означает, что он так и поступит. Ведь чуть раньше своего «официального» обращения к Шеклю Мелику – а оно главным образом предназначалось для «ушей» Мифа – Казан негромко шепнул Карадже Чобану:

- Послушай, Караджа Чобан, потерпи, выпрошу мать у гяура, чтобы она потом не попала под копыта коней

(- Мярә, Гараға Чобан, сябир ет, анамы кафирдян диләйяйим, ат айаы алтында галма-сын).

На фоне этого «официальное обращение» Казана воспринимается не иначе, как «военная хитрость». Казан все равно хочет вернуть себе все – все, что есть у него из Настоящего. А выпрашивает он у врага свою мать с тем, чтобы обезопасить ее, чтобы она, старая, не попала под копыта коней. А такая опасность может возникнуть только в случае сражения, схватки с врагом. Значит, Казан вовсе не отказывается от Настоящего, и поэтому Письмо может использовать этот образ для увеличения своего морального авторитета. Для этого имеется потенциальная возможность, и эту возможность представляет Письму сам Казан. Осознанно он это делает или сам того не понимая – это уже тема другого разговора.

Еще один, достаточно интересный способ испытания содержится в сказании «О Кантуралы, сыне Канлы Коджи».

Для того чтобы добиться руки Сельджан хатун, Кантуралы выполняет все поставленные гяуром условия, побеждает зверей. А когда он, забрав свою возлюбленную, отправляется обратно в Огуз, тут...

Таговор сожалеет, что отпустил его:

- За то, что убил трех зверей, забрал мою дочь и уехал, – сказал.

(Тякур пешиман олду:

- Цч ьянявяр юлдцрдцйцццн бир гызъыа-зымы алды, зетди, - деди) .

И гяур изменил своему слову. Он отправил войско в погоню за Кантуралы и Сельджан хатун.

Оказавшись лицом к лицу с гяуровым войском, Кантуралы «пустил коня на гяура в черном одеянии, выступил навстречу ему» («...гара донлу кафиря ат салды, гаршы варды»).

Сельджан хатун тоже вступила в сражение. Притом раньше Кантуралы она «пустила коня. Вперед его пошла».

И вместе они начали истреблять врага. Сельджан хатун отличилась особо. Она с конца в конец пробивалась через вражеское войско, всех подряд скашивала.

Она помогла и своему возлюбленному, конь которого был ранен вражеской стрелой, погнала врага перед собой. *«Кантуралы понял, что это Сельджан хатун громит врага. С другого конца сам врезался, оголив свой меч, пошел на врага, стал рубить головы гяурам. Враг дрогнул, недруг был повержен»* («Гантуралы билди ким, бу йаъы басыб даъыдан Селъан хатундур. Бир тяряфиня дяхи кянди эирди, гылынъ дартыб йцрцдц, кафир башын кясди. Йаъы басылды, дцшмян сынды»).

С одной стороны, Кантуралы радуется, что имеет такую храбрую, мужественную и доблестную возлюбленную, что он достиг своей мечты, потому что в поисках именно такой девушки он и пустился в недружественные страны. С другой же стороны, его начинают одолевать сомнения. Он думает, что если люди в Огузе узнают, что Сельджан хатун помогла ему в сражении, и если бы не она, пропадать бы ему в руках врага, то это будет большим позором и неотразимым для него укором. *«Глаза мои от тебя отвернулись, душа моя от тебя отошла. Убью я тебя»* («Эюзцм дюндц, кюнлцм эетди. Юлдцрярям сяни») – вот что сказал неблагодарный Кантуралы Сельджан хатун.

Сельджан хатун умоляет его, но ее мольбы не доходят до Кантуралы. Ее терпение тоже не безгранично, в конце и она начинает гневаться. Теперь уже они – возлюбленные, стали друг против друга, словно враги.

И оба достали стрелы из колчана. Сельджан хатун *«достала две стрелы сняла с них железные наконечники, одну взяла в руку, другую спрятала. Пожалела она его, не захотела выстрелить стрелой с наконечником, сказала:*

- Пусти свою стрелу, йигит!

Кантуралы в ответ:

- Девушкам уступают дорогу. Сначала стреляй ты! – сказал.

Девушка пустила одну стрелу в Кантуралы. Да так, что вошь с головы его упала к ногам. Подошел он к Сельджан хатун, обнял ее, и они помирились» (...ики охун дямряннин чыхарды, бирин эизляди, бирин ялиня алды. Дямрянли охла атмаъа гыймады, айдыр:

- Йизит, ат охун!

Гантуралы айдыр:

- Гызларын йолу яввялдир. Яввял сян ат! - деди.

Гыз бир охла Гантуралыйы атды. Скойля ким, башында олан бит айаына енди. Иряли эялиб Сельан хатуну гуъаглайыб барышмышлар, сорушмушлар).

Когда Кантуралы сильно испугавшись и словно пробудившись ото сна, стал вести себя так, будто хотел всего лишь испытать Сельджан хатун.

Кантуралы говорит:

«Детеныш льва, дочь султана!

Могу ли я тебя убить?

Своей жизни не пожалею,

Но тебе зла не причиню,

Я лишь испытывал тебя!»

(«Аслан уруъу, султан гызы!

Юлдцрмаяя мян сяни гыйармыдым?

Юз ъаныма гыйам

Мян сяня гыймайам,

Мян сяни сынардым»).

Странно! Для чего Кантуралы понадобилось испытывать Сельджан хатун? Разве не было достаточно только что завершившейся схватки с врагом, чтобы не подвергать Сельджан хатун дополнительным испытаниям? К тому же, если вспомнить, что вражеское войско было войском ее отца, то преданность Сельджан хатун станет совершенно очевидной. А в таком случае мотив испытания становится странным и непонятным.

Кантуралы, возможно, старается спастись, избегая столкновения с такой воинственной соперницей, как Сельджан хатун.

На самом же деле Сельджан хатун – дочь гюра неверного, на какой-то короткий миг выступает олицетворением всего могущества Письма. Именно через этот образ Письмо показывает, на что оно способно, и быстро скрывается, затаившись до поры до времени.

В каждом из сказаний мотив испытания реализуется по-разному. Аруз вместе с беками Внешнего Огуза испытывает Бейрека.

Возможностью быть выданной замуж за сына Яланчи (букв. Лжеца) испытывается преданность Банучичек. Ее преданность Бейреку одновременно есть и косвенно выражаемая преданность Казану. А преданность Казану является подтверждением преданности Деде Коркуду и Мифу.

Преданность Сегрека также подвергается испытанию.

Басату тоже приходится пройти через испытание, именуемое Тепегёзом (Тепегёз – одноглазое чудовище, циклоп).

Сомнения Мифа усиливаются до такой степени, что даже Деде Коркуд испытывается на лояльность. Для этого он низводится в ранг обычного персонажа – включается в сюжет сказания как рядовой участник событий. И его отношение к Удалому Карчару, и сцена сватовства на деле преследуют цель еще раз доказать его преданность Мифу. Было очевидно, что Деде Коркуд отправляется на явную смерть, а не на сватовство. И он, исполняя замысел Мифа, не в силах свернуть с этого пути. Байбура бек с Байбеджан беком тоже помолились, вознося руки к небесам, иными словами, они прибегли к Слову, дали Слово друг другу, окружившим их бекам Огуза, от имени всего общества подкрепили свое решение Словом, уверяя Миф, что если у них родятся разнополые дети, то непременно поженят их. А после того, как Миф осуществил их желание, Деде Коркуд обязан был сделать все возможное для реализации данного беками Слова. И это естественно. Деде Коркуд, как исполнитель заранее высказанной воли, идет сватать Банучичек, сестру Удалого Карчара, предающего смерти всех, кто осмеливался просить ее руку.

Испытывается также преданность Караджи Чобана Огузу в лице Казана и, естественно, Мифу. Чобан говорит, что идет мстить за своих братьев, тем самым намекая на наличие в его душе чувства мести. И не только этого чувства. Открываемая Письмом борозда проходит и через душу Караджи Чобана. А Миф словно чувствует это и, спустя некоторое время, в отместку Письму, в эпизоде, связанном с матерью Салура Казана, именно Чобана заставляет произнести ответное слово гяуру, давая ему возможность продемонстрировать свою преданность Прошлому, т.е. Мифу.

Хотя все эти испытания и проверки на прочность в большинстве случаев доказывают преданность героев Мифу, Но они обнаруживают небезразличное отношение последних к миру Письма тоже. Миф испытывает героев на предмет преданности себе. Преданность Прошлому, привязанность ко всему, что символизирует его, на деле должна расцениваться как привязанность к самому Мифу, преданность ему. Конечно, Письмо тоже замечает проявления этой откровенной любви, и оно в меру своих сил и возможностей старается помочь всем персонажам, всем героям, обладающим более или менее ярко выраженной индивидуальностью, склонным обрести свое лицо и достойным иметь его. В греческой легенде Тесею, победившему минотавра, вырваться из лабиринта мира тьмы помогла Ариадна. Она дала герою, спускавшемуся в лабиринт, нить, и Тесей, держась этой нити, смог вернуться обратно в светлый мир.

Для многих героев, которым было предопределено пройти через испытание, особенно для героев молодых, Письмо стало своеобразной нитью Ариадны, выводящей их из мира тяжелых и напряженных испытаний Мифом в просторный и светлый мир нового. Среди таких героев – Уруз, Бейрек, Сельджан хатун, Банучичек, ощутившие на себе дыхание Нового.

Говоря о первоначальных контактах Мифа и Письма, о формировании их взаимоотношений, нельзя не заметить, что в данном контексте в первую очередь привлекают внимание вопросы, которые мы обычно классифицируем как «наивные». Задаваемые персонажами друг другу в особых случа-

ях, они до того риторичны, что их никак нельзя отождествлять с вопросами, задаваемыми ради стилизового оформления, даже с учетом определенной привлекательности последних. Эти вопросы овеваны именно детской наивностью и, возможно, являются продуктом времени абсолютного господства Мифа. Они не содержат ни иронии, ни насмешки; задаются с тем, чтобы получить прямые и однозначные ответы, чтобы получить знания об окружающей среде, о том, к кому и как следует относиться, чтобы разобраться в добре и зле. По своей наивной простоте они похожи на вопросы ученика к учителю. А учитель – это Миф. Они воспринимаются как особого рода показатели взаимоотношений не только Мифа и Письма, но еще и вопрошающего и отвечающего. Кто же они: задающие вопросы и отвечающие на них?

Вопрошает Настоящее, а отвечает Прошлое.

Вопрошает неискренность, а отвечает опыт.

Вопрошает неупорядоченность, а отвечает норма и уравновешенность.

Одним словом, вопрошает юное, только вступающее в жизнь Письмо, а отвечает ему старый и опытный Миф.

Именно отвечая на конкретные вопросы, Миф получает еще и возможность разъяснить Письму свою позицию, манеру поведения, свои критерии для одобрения и порицания, свое мерило добра и зла. Тяга Мифа обучать Письмо всему этому посредством ответов на вопросы, его цель выражаются еще и в том, что весь комплекс этих «наивных» вопросов всплывает как бы ненароком, без предварительной «подгонки» ситуаций и событий. Любой из этих вопросов можно задать в любой момент и получить необходимую и полезную информацию. С таким вопросом персонаж может обратиться к своему отцу даже в минуту, когда враг, «сияя как солнце, сверкая как звезды, растекаясь как море», наступает. Так, юный Уруз спрашивает своего отца Салура Казана: *«Скажи, почему их называют врагами, отец?»* (*«Йаъы дейц ньяя дерляр, баба?»*)

И перед самым началом смертного боя Казан терпеливо начинает отвечать на вопрос своего сына. К тому же ответ Казана призван зафиксировать на чистом, как белый лист бу-

маги, сознании юного героя элементарные, предельно конкретные и важные знания. В описываемой же в Дастане ситуации этот вопрос еще и свидетельствует о дистанции между действительно происходившими (наступление врага) и изображаемыми событиями. Ответ же заключается в следующем:

«Потому их и называют врагами, сын, что если мы их настигнем, мы их убьем, а если они нас настигнут, то они нас убьют»

(«Оьул, онун цццн йаьы дерляр ки, биз онлара йетсявцз юлдцряриз, онлар бизя йется юлдцряр»).

Конкретно и понятно! Точнее и проще не скажешь.

Но желание Уруза узнать больше, разобраться в сказанном этим не исчерпывается: враг совсем уже близко, сражение вот-вот начнется, а он все спрашивает:

«Отец, если убьют благородных их героев, храбрецов-беков, станут ли они спрашивать за эту кровь? Станут ли за нее мстить?»

(«Баба, ичиндя бяй йиэитляри юлдцрся-ляр, ган сорарлармы? Даваларлармы?»).

Казан, опять-таки храня невозмутимость, словно он мирно беседует с сыном, отвечает:

«Если ты, сын, убьешь тысячу неверных, никто с тебя не спросит за их кровь» («Оьул, мин кафир юлдцрсян, кимся сяндян ган даваламаз»).

Еще один предельно ясный ответ!

Разве в этой ситуации Казан отвечает только на вопросы своего сына?!

На деле его ответы не что иное, как кодекс поведения, которого должно придерживаться все общество, как части нормативного кодекса действующего права. Беспощадно уничтожай врага, никто за это с тебя не спросит! Такой урок дает Миф, так он учит жить и бороться всех членов создан-

ного им общества. Так он старается воспитать, «приручить» новое, неопытное, неискушенное в жизни, не знающее правил молодое поколение и, конечно, окольными путями, Письмо тоже.

Вызывающим особый интерес моментом этого отрывка является то, что Казан с помощью своего образного языка представляет напавшего на них врага более многочисленным, преувеличивает существующую опасность, словно желая испытать своего юного и неопытного сына. А это производит впечатление испытания Мифом молодого Письма. Казан говорит так:

*«О, сын мой, сын!
Внемли голосу моему, выслушай слово мое!
У них, у неверных, бывают лучники,
Выпустят три стрелы, и одной не зачтут.
Бывают у них палачи,
Не воскликнув, отрубят головы.
Бывают у них повара, которые
Готовят жаркое из человечины.
Эти не те гяуры, чтоб тебе на них идти.
Распрямившись, я встану со своего места,
Сяду на каурого своего коня,
Гяуры, что наступают, мои, и я на них пойду»
(«Оьул, оьул, ай оьул!
Мяним цнцм цнля, сюзцм динля!
Ол кафирин цццн атыб бирин йазмаз охчу-
су олур.
Щай демядян башлар кясян ъяллады олур.
Адам ятин йяхни гылан онун ашбазы олур.
Сян варасы кафир дейил.
Галхыбаны йеримдян мян дурайым,
Гонур атым белиня миняйим,
Эялян кафир мянимдир, мян варайын»).*

Фактически Миф хотел бы сказать молодому Письму именно эти слова (17). В них содержится и какая-то скрытая угроза. Но заметна также какая-то затаенная нежность, на-

мек на то, что прошедший множество испытаний, закаленный в боях Прошлое проявляет заботу о неопытном юнце. Первоначально отношения между ними, видимо, были весьма теплые, приятные, и даже искренние. Миф, можно сказать, покровительствовал Письму, опекал его.

В разных сказаниях «наивные» вопросы задаются в различных ситуациях. И каждый раз в них нельзя не замечать того или иного аспекта первоначальных взаимоотношений между Мифом и Письмом.

...Азраил хитростью одолевает-таки Удалого Домрула. Как же ему это удастся? Он показывается коню Домрула и испуганный конь сбрасывает седока. И тогда Азраил «садится на белую грудь» Удалого Домрула. И Домрул, только что смело угрожавший Азраилу, начинает умолять его. Азраил не сразу понимает, что Домрул хочет от него и почему он его умоляет. «Проси Всевышнего. А я что могу?» - отвечает он на его мольбу. Именно в этот момент Домрул обращается к Азраилу с очень даже странным вопросом, который ранее был определен нами как «наивный». К тому же этот вопрос сам по себе может считаться классическим образцом «наивности». Удалой Домрул спрашивает у Азраила – ангела смерти: *«Всевышний ли Бог является тем, кто дарует жизнь и отнимает ее?»* («*Йа пяс ъан верян, ъан алан Аллаш-Тяаламыдыр?*»).

Азраил ему отвечает: *«Да, он!»* («*Бяли, одур!*»).

Получается, что Удалой Домрул вообще ничего «не смыслит» в жизни. И Миф, ориентируя на себя таких членов общества, дает им определенные знания.

Опять неискушенность и опыт оказались лицом к лицу! Опять противопоставлены анархия и упорядоченность! Опять Миф и Письмо!..

Иногда, ставя «наивные» вопросы, Миф не забывает поагитировать и за самого себя. Имран, сын Бекила, предчувствуя свое поражение в схватке с богатырем неверных, с мольбой о помощи обращается к Аллаху, хотя на самом деле он молится Мифу. И Миф, услышав голос своего преданного последователя, придает Имрану силу сорока богатырей. И в

тот же миг «юноша схватил гяура и ударил его об землю. И кровь зажурчала из его носа словно из дудки. Вскочил сокол наш и взял гяура за горло» («оьлан кафири эьтцрдж, йеря урду. Бурнундан ган дцджк кими шорлады. Сычрайыб шашин кафирин боьазыны яля алды»).

Когда Имран молил своего бога, гяур посмеивался над ним, а теперь он, растерявшись, не знает, что делать. От растерянности, а может, и совершенно искренне, от чистого сердца, он уверовал в Бога юноши. И сказал так: «Пощади, йигит! Как веру вашу называют? Я вступил в твою веру» («Йиэит, аман! Сизин диня ня дерляр? Дининя эирдим»).

Более упрощенной формы религиозной пропаганды, пожалуй, трудно представить.

И просящему пощады - она даруется.

Желание уповающего на Миф сбывается.

Тем самым Миф еще раз демонстрирует Письму, да и всем другим тоже, себя, свою силу и одновременно свою справедливость.

С помощью «наивных» вопросов пополняются и расширяются наши представления о периоде первоначальных контактов между Мифом и Письмом, о времени, когда эти отношения только формировались. Письмо, как послушный ученик, стремится научиться у своего учителя и создателя – у Мифа. Оно повсюду покорно следует за ним.

Да и Миф не чурается демонстрации своей силы и своего могущества, чувствует себя всесильным владыкой...

Миф – владелец огромной и могущественной крепости, и его крепость пока что неприступна. И Письмо пока находится в стенах этой крепости как бы в почетном плену. Оно ищет себе союзников и друзей. Старается определить уязвимые места мира Мифа, присматривается к нему, изучает его...

А Миф все еще спокоен и неуязвим. Он надеется на испытанные обычаи и традиции, правила и запреты, а если быть более конкретным – на Деде Коркуда, являющегося носите-

лем его идей, на других героев Огуза, на общество в целом. И этой невозмутимости, этому спокойствию пока нет границ.

Письмо же, в свою очередь, приступает к определению ориентиров своего будущего ускоренного и безостановочного развития. Пока оно готовится, пусть и к условному, но все же прорыву, скачку через опоры Мифа и создаваемые им преграды. Оно имеет свои «сюрпризы». И этими «сюрпризами» являются герои нового типа, герои, вступившие в путь духовного обогащения и внутреннего развития... Словно рассчитывая на них, Письмо иногда так и норовит продемонстрировать Мифу грядущую суровость своего лица. Снимает с него покрывало и быстро же надевает. То, каково будет это будущее, проявляется в образе Сельджан хатун. Оно также дает знать о себе и в угрозах Уруза своему отцу (спрашивая причину печали Казана, Уруз говорит: *«Пойду я в страну Кан Абказа. Положу я руку на золотой крест»* (*«Ган Абгаза елиня мян эедярям. Алтун хача мян алими басарам»*)).

Миф относится к этому как к капризу, как к детской шалости и не обращает на него внимания. Он уверен в силе общества и служит этому обществу в целом. Они, общество и Миф, оберегают и защищают друг друга. Миф спокойно занимается своими делами. Но Письмо тоже не бездействует.

Письмо обуславливает формирование Индивида, ставит перед собой цель помочь членам общества познать самих себя.

И величественный Дастан превращается в своеобразный полигон для развертывания всех этих отношений, контактов и происходящих как бы в отрыве друг от друга событий. Правда, к моменту воспроизведения изображаемых в Дастане событий Письмо уже успело достаточно «поработать» над Мифом. Часть наиболее характерных свойств Мифа оно вытеснило, загнав в глубинные пласты текста, а другую – уничтожило вообще. Но, вместе с тем, ощутить в Дастане былое величие Мифа не очень трудно. Для этого нужно просто последовать по пути, ведущему в более глубокие пласты Дастана, углубиться в глубинную суть описываемого.

Точкой соприкосновения Старого и Нового все же остается Дастан. Вся сила Мифа и все его могущество, как и начало грядущей его слабости и нарастающего его бессилия, проявляются именно в Дастане. Аналогичным образом в этой же точке соприкасаются как первоначальное бессилие, так и грядущая сила Письма. Все начинается с этой точки соприкосновения – с Дастана: и сила, и бессилие!.. Так он сохранился, так он дошел до наших дней.

СИЛА МИФА И БЕССИЛИЕ ПИСЬМА



Эпос отражает панораму человеческого мышления вообще, художественного мышления, в частности, с такой точки их развития, которая сначала превращается в живую историю сосуществования, а позже - противостояния двух гигантских культурных сил. Точка эта, растягиваясь во времени, наполняясь новым содержанием, постепенно перестает быть точкой. Она раскрывается и превращается в текст.

В эпосе отчетливо заметны сильные и слабые стороны, сила и бессилие как Мифа, так и Письма. Но это происходит неравномерно. Например, сила Мифа осталась в таком пласте Дастана, который нельзя отчетливо разглядеть, потому что этот пласт расположен на максимально отдаленной от нас точке. К тому же за тот большой отрезок времени, который пролегает между той точкой и нами, Письмо так «обработала» и сам Дастан, и наше мышление, что стало крайне затруднительно выделить присущие Мифу ценности, «продукцию» Мифа. В результате этого и других подобных явлений дело по восстановлению азербайджанско-тюркской мифологической системы весьма осложнилось. А восстановление ее, понятное дело, задача очень важная, так как оно создает необходимые для целостного изучения мифологического мышления условия. Самое же главное, оно позволяет выявить, установить истоки нашей литературы, её опорные точки. В результате становится ясно, что литература возникла не сама по себе: не из воздуха она свалилась и не из земли, как гриб, выросла. Она возникла из огромного, с мощным корневищем древа, и это древо, т.е. Миф, само и обусловило её зарождение.

Когда мы говорим о силе Мифа и бессилии Письма в рамках представленных нам Дастаном возможностей, имеем в виду зарождение как этой силы, так и этого бессилия из реальных, конкретных ситуаций, из тех или иных предпринимаемых в этих ситуациях действий и поступков. В более поздние времена, т.е. после того, как Письмо вытеснило Миф, отправив его в «архив», и стало полновластным властелином, сила Мифа и, самое важное, демонстрация этой силы стала напоминать ситуацию «язычник среди правоверных мусульман». Проявления этой силы не могут быть осязаемы, и если до сих пор мы продолжаем чувствовать её, то самой глубинной причиной тому – наличие в нас таких давно забытых и не приводимых в действие генетических кодов, которые подобно оставленным Мифом памятным знакам, независимо от нас готовы к пробуждению, как только будут востребованы. И хорошо, что сегодня мы стараемся привести их в движение.

Мы реанимируем Миф не ради самого Мифа, а потому, что Миф сможет помочь нам глубже и четче осмыслить сегодняшний день, самих себя, терзаемую нами и уже готовую растерзать нас природу. Ту природу, которая когда-то была нашей колыбелью. Миф должен нам помочь. И поэтому мы сейчас тревожим его почивающий в покое дух. Хотя иногда и возникают сомнения: а стоит ли?..

Что касается силы Мифа, то в Дастане она проявляется через конкретные признаки и приметы. Дастан сохранил эти приметы как нечто родное и, преодолев очень серьезные трудности, пронес сквозь все препоны Письма.

Самая древняя эпоха, в которую нас может ввести Миф, т.е. эпоха, которую можно понять умом, охватить разумом, конечно же, эпоха матриархата. Эпоха абсолютного господства матери, женщины! Что это за эпоха, что она дала человеку и человечеству, как и почему она возникла – все эти вопросы в той или иной степени ясны. Мать – единственная «хозяйка» своего ребенка, в то же время превратилась в единственную распорядительницу всеми его делами. Она регулировала эту деятельность, управляла ею. Её сын мог стать и вождем, и героем, и правителем, но действитель-

ной правительницей и судьей опять оставалась мать. Потому что ребенок с момента своего появления на свет видел её, воспитывался ею.

Напрашивается закономерный вопрос: а где были отцы? На какой стадии прервалась связь между отцами и детьми, и существовала ли эта связь вообще? Нужен ли был ребенку отец именно как отец? А если нет, то нельзя ли было его заменить каким-то другим символическим, возвышенным и высшим началом? Можно было бы!..

В этом и суть. Миф воплощает и отражает ту самую эпоху, когда настоящий отец отрицался, мог отрицаться. В ту древнюю эпоху отцы заменялись или богами, иными словами, представителями самого Мифа, или же силами природы. Эта замена значима как шаг, обосновывающий и подтверждающий претензию на главенство. Подобная замена является актом, усиливающим власть вождей, выводящим ее из рамок обыденности. Этим люди старались быть ближе к Мифу, войти в сферу влияния Мифа, в ряды его представителей. Самое же главное, они демонстрировали свою приближенность к Мифу. Все это вместе взятое само по себе свидетельствует о силе Мифа: не будь Миф сильным, не было бы и такой необходимости. Люди всегда тянулись к силе, сила была притягательна как магнит. Именно поэтому все греческие герои связывали себя с богами. Поэтому египетские фараоны становились сынами богов.

Матриархат обнаруживает себя в Дастане многими своими особенностями. Самая интересная из них, на мой взгляд, заключена в одном предложении из Вступления: «— *От кого родился сын — матери ведомо!*» («—*Оьул ким-дян олдуьун ана билир!*») .

Лучше этого ничем и никак нельзя было передать суть идеи верховенства матери. Этим самым намекается и на то, что Миф является сильным объектом поклонения. В классификации ценностей мать находится в зоне, относящейся к Мифу. Мать — это прошлое, мать — это пространство обучения, это та, кто учит, воспитывает, объясняет... Одним словом, Мать в Дастане — это лицо, пусть даже не на том уровне, как Деде Коркуд, все же представляющее Миф. Это пред-

ложение из Вступления в глубинной своей сути является вердиктом. Словом: «От кого родился сын – матери ведомо».

На самом же деле оно означает: «Мать должна знать, от кого сын родился!» И это слово, подобно капле, объемлет собой целый океан – океан отношений внутри коллектива. Если настоящий отец выводится из «семейного» треугольника, то его место автоматически должен занять Миф. И Миф фактически вытесняет настоящего отца, тем самым стремится укрепить ту власть, которую он имеет над умами и мировоззрением людей.

Особый интерес с этой точки зрения вызывают имена героев Дастана. Не является ли то обстоятельство, что рядом с именами всех этих героев называются и имена их отцов, результатом последующей, специальной отшлифовки, огранки, предпринятой Письмом с целью восстановления отцовских прав, отцовского имени?! Один только герой – Салур Казан, благодаря предпосылаемому к его имени слову «Салур», сохраняет свою привязанность к сакральному миру. Слово «Салур – Салаур» только в современном осетинском языке сохранило свое первоначальное значение «сокол» (18). Сила Мифа проявляется именно в этом обстоятельстве. То, что имя Казана соотнесено с птицей – соколом и отдалено от имени отца с тем, чтобы придать последнее забвению, говорит только об одном желании Мифа: пусть Казан навсегда забудет имя своего отца и бесповоротно обратится к Мифу, к его миру, всецело принадлежит обществу, пусть у него не будет представления о ведущей во внутренний мир человека пути и, тем самым, пусть он не усложнится как личность, не пустит уходящих вглубь корней.

В такой форме Миф лишает Казана памяти, превращает героя в уверовавшего в него, покорного человека, преданного выразителя его силы. Забывая своего настоящего отца, Салур Казан забывал самого себя и в сравнении с такими героями Дастана, наряду с именами которых называются и имена их отцов, как сын Кийан Сельджука Удалой Дондар, сын Карагюне Карабудаг, сын Кефлета Коджи Ширшемседдин, сын Казлыка Коджи Йейнек, сын Элина Коджи Алп Эрэн, он, заменивший имя своего отца прозвищем, притом

прозвищем, связанным с мифом, в конечном итоге служил сохранению Мифом своей силы.

Но тут необходимо разграничить два момента. Первый из них заключается в том, что в случаях, когда рядом с именем героя употребляются характеризующие его определения, например, Аруз Коджа с лошадиной пастью, Аман с окровавленными усами и др., все эти определения имеют более позднее происхождение, являются приобретенными.

Казан тоже имеет такие определения – эпитеты. Так, на свадьбе Банучичек Бейрек вполне официально обращается к Казану следующими словами:

«Опора всех йигитов! Надежда наша! Зять Баяндур хана! Птенец птицы Тулу! Опора Туркестана! Лев племени храбрецов! Тигр Караджука! Хозяин каурого коня! Отец хана Уруза! Хан мой, Казан!»

(«Галмыш йиэит архасы! Бизя мискин умуду! Байындыр ханын кюйкцсц! Тулу гушун йаврусу! Тцркцстанын дирйи! Ыомяр сойунун асланы! Караъуьун гапланы! Гонур атын яйасы! Хан Урузун бабасы! Ханым Газан!»).

Представляемый даже как «Отец хана Уруза», Казан в этом пространным обращении все-таки ни разу не называется именем отца. И его существование как Салура Казана, привязанность к такому сильному и естественному началу, как птица (сокол), употребление слова «салур» не как рядовое определение, своеобразное «трепетное» отношение к этому слову выводит Казана из числа обычных беков, имена отцов которых упоминаются или не упоминаются, возвышает его над остальными.

Чтобы лишить Казана этого признака, Письмо прибегает к одному единственному способу. В главе, где говорится о пленении Уруза, в самом ее начале, Казан дважды представляется как «Улаш оглу» (сын Улаша). Само это обстоятельство привлекает внимание как явление, свидетельствующее о бессилии Письма. Величие имени Салура Казана ничего от этого не теряет. Казан продолжает оставаться существ-

вом, принадлежащим Салуру, т.е. природе, и, значит, Мифу. Ещё одним показателем силы Мифа в Дастане является то, что некоторые его моменты предстают перед нами как тайна, которую нельзя раскрыть, как узел, который нельзя развязать. Сразу отметим и то, что тайны Мифа принадлежат исключительно самому Мифу, и даже позже, когда Письмо обретает полную власть, они продолжают оставаться тайнами и не раскрываются. Действительно, любая тайна, если она когда-нибудь раскроется, значит, с самого начала не была создана тайной, не была предусмотрена как тайна. В объяснении этого даже Письмо обнаруживает бессилие.

Тайны Мифа могут быть вложены даже в самое обычное высказывание, фразу, но могут стоять и у истоков значительных и решающих ситуаций. Чтобы вызволить своего сына Уруза из плена, Казан идет на гяуров. Гяуры позволяют Урузу вести «переговоры» с отцом. Казан рассказывает сыну о своей печали и тоске по нему, о своей боли и обращается к нему с такими словами:

*... Да будет моя голова жертвой,
Душа моя, сын, за тебя.
С тех пор, как ты ушел,
Мой плач с небес спустился на землю;
Перестали бить в громкие барабаны...
(...Мяним башым гурбан олсун,
Баным оьул, сянин цццн!
Сян эедяли,
Аьламаьым эьйдя икян йеря енди.
Эумбур-эумбур давуллар дюйцлмяди...) и*

т.д., и т.п.

«С тех пор, как ты ушел, мой плач с небес спустился на землю!» Что Казан хотел сказать этими словами? Может, он хотел выразить какой-то особый, и самому до конца не понятный, интуитивно чувствуемый оттенок своей тоски? И если Казан – рупор силы и могущества Мифа, то эти слова, без всякого сомнения, необходимо связать с Мифом. К какому глубинному и тайному пласту эта связь ведет? Несомнен-

но, что эти слова куда-то ведут. А ведут они далеко и приводят к некоей закрытой двери – к двери в полную тайн вселенную Мифа. И дверь эта заперта. И нет ключа от нее...

Тайна Мифа может быть сопряжена и с конкретной ситуацией в целом. Нередко происходит так, что мы, сотни и тысячи раз сталкиваясь с одной и той же, уже знакомой нам ситуацией, до того привыкаем к ней, что не замечаем или перестаем замечать ее аномальность, даже не задумываемся над этой аномальностью. А когда начинаем задумываться... Тогда уже обычно бывает поздно, тогда оказываемся не в состоянии снять с нее завесу тайны.

Вот одна из этих тайн. Шеклю Мелик, подобно вору, ограбил дом Казана, разорил его родину, собрал все, что тот имел, и унес с собой. Среди угнанных во вражеский плен людей – и старая мать Казана, и его жена Стройная Бурла Хатун, и его сын Уруз.

Шеклю Мелик вместе с гяурами празднует свою «победу», на радостях пирует. Думает, чем бы ещё «насолить» Казану, какое ещё горе ему причинить? И решает, что надо привести в разгульный пир жену Казана Стройную Бурла Хатун. В Дастане об этом рассказывается так:

В это время Бурла Хатун с сорока девушками и сын ее Уруз были заперты в одном доме. Стройная Бурла Хатун узнала об этом. В душе ее вспыхнул огонь. Вошла она в круг сорока девиц и начала их наставлять, приговаривая:

- К кому из вас пристанут, спрашивая, кто жена Казана, с сорока мест подайте голос, - сказала.

Пришел человек от Шеклю Мелика:

- Кто из вас жена Казан бека?

С сорока мест раздались голоса. Не смогли узнать – кто. Сообщили о том гяуру:

- Пристали к одной, с сорока мест ответ был, не узнали, кто из них, - сказали.

Гяур говорит:

- Как же так? Ступайте, приволоките Уруза, сына Казана, повесьте его на крюк, разрежьте на куски белое его мясо, приготовьте из него черную кавурму и поднесите со-

рока бекским дочерям, которая станет есть – значит, не та, а которая не съест – это она, ту и приведите, пусть разносит нам чаши, - сказал.

(Ол арада Бурла хатун гырх гызла, оьлу Уруз бир евдя щябс иди. Бойу Узун Бурла бу-ну ешитди. Йцряиййля ьанына одлар дцщдц. Гырх инья белли гызын ичиня эирди, кйцт верди, айдыр:

- Ганьыныза йапышарларса Газан хатуну ганьыныздыр, гырх йердян аваз верярсиз, - деди.

Шюклц Мяликдян адам эялди:

- Газан бяйин хатуну ганьыныздыр?

Гырх йердян аваз эялди. Ганьысыдыр - билмядиляр. Кафиря хябяр вердиляр:

- Бириня йапышдыг, гырх бир йердян аваз эялди, билмядик ганьысыдыр, - дедиляр.

Кафир айдыр:

- Мяря! Варын Газанын оьлу Урузу дар-тын, чянэяля асын, гыйма-гыйма аь ятиндян чякин, гара гавурма бишириб гырх бяй гызына илятин, щяр ким йеди - ол дейилдир, щяр ким йемади - олдур, алын, эялин, сыьраг сцрсцн! - деди).

Этот отрывок от начала до конца полон странностей. В первую очередь потому, что если Бурла Хатун хотела затаиться от гяура, не хотела быть узнанной, для этого можно было бы найти другие, более простые и приемлемые способы. Все сорок девушек заявляют, что Бурла Хатун – это она. Таким образом, Бурла Хатун обманывает гяура, её не могут найти. Очень странная и загадочная логика.

Далее. В «хитрости» Шеклю Мелик тоже не отстает от Бурла Хатун. Предлагает самый «реальный» путь, чтобы установить, кто из девиц – жена Казана. Из мяса её сына Уруза нужно приготовить кавурму. Кто не станет есть из этой кавурмы, та и есть Бурла Хатун! На что он намекает, придумывая такой окольный путь? Что этим Миф хочет сказать? Это

является способом для испытания Уруза и его матери Бурла Хатун. Это определено так. Но для того, чтобы разобраться в истинной цели Мифа, данного утверждения слишком мало. Сама ситуация в целом продолжает оставаться весьма странной и окутанной тайной, а Письмо ни тогда, ни позже не смогло раскрыть этой тайны. Кажется, что дистанция между художественным вымыслом и реальностью продолжает оставаться непреодолимой.

А простейший способ разгадки всех этих загадок заключается в том, чтобы связать их с художественностью, т.е. рассмотреть их как продукт периода зрелости Письма. Но яснее ясного и то, что все способы и приемы художественного преподнесения идеи своим началом восходит к непосредственности Мифа. В основе каждого художественного приема скрывается непосредственность его сущности.

Чуть выше, в связи с гилозоизмом – превращениями, об этом было сказано. Видимо, на уровне ситуации скрытое проявление самостоятельности теряет свои зримые очертания, превращается в нераскрываемую тайну. То, что Миф смог сохранить эти тайны, пронести их сквозь вездесущий контроль Письма, довести до наших дней, ещё раз подтверждает его силу и могущество.

Основная сила Мифа, несомненно, заключается в его умении сконструировать ситуации, характеризующиеся железной спаянностью, непреодолимостью границ. Эти ситуации в готовом виде внедряются в ткань Дастана, и герои начинают двигаться уже по предназначённому для них пути. Все рассчитано и соизмерено так, чтобы у героев не оставалось времени и возможностей заняться самим собой – создавать и развивать свои внутренние, духовные миры. Зачастую явно становится видно и понятно, что их судьбы тоже являются игрушкой в руках Мифа. Это – игра, и Миф играет ими.

Для Басата, с тем, чтобы он выделился на общем фоне и смог возвыситься до ранга героя, заранее заготавливается предельно выверенная ситуация. И эта ситуация начинает складываться вокруг уродливости и практической непобедимости Тепегёза. Басат, хочет он того или нет, вынужден дей-

ствовать под диктовку этой железной ситуации. Ибо с самого начала ясно, что по воле той самой ситуации Тепегёз обречен на смерть, т.к. заранее установлена его уязвимая точка. И все происходит так, как и было предусмотрено с самого начала. Именно уязвимое место Тепегёза – его глаз – заставляет Басата действовать в определенном направлении.

Одной из любимых Мифом ситуаций является ситуация или самой охоты, или же так или иначе связанная с охотой. Охота – это событие, привносящее в общее течение жизни определенную атмосферу, определенный настрой. Если речь идет об охоте, значит, события приближаются к точке наивысшего напряжения, к перелому; если имеется мотив охоты, значит, сюжет не будет развиваться свободно, а будет характеризоваться каким-то переломным моментом. Хорошей иллюстрацией этому служат сцены охоты Дирсе хана и Салура Казана. Дирсе хан на охоте реализует свою основную цель. Ситуация охоты превращается в своеобразное ядро этого сказания, и все последующие события постепенно вытекают из этой ситуации, развиваются под его воздействием.

Охота Салура Казана, приснившийся ему во время охоты сон ложатся в основу всех последующих его действий. Дом его грабят, гнездо его разоряется врагами и т.д.

Бекил, обиженный Байандур ханом, возвращается домой, а когда гнев его спадает, осознает свою ошибку и выходит на охоту. На охоте он получает травму, ломает себе ногу, и, опечаленный, возвращается домой.

Охота, как ситуация, становится или местом, где происходит несчастный случай, или причиной, опосредованно подготавливающей происхождение того или иного события. В обоих случаях она или связана с несчастьем, или же обуславливает его. И во всех описанных в Дастане случаях ждать добра от охоты не приходится.

Если герой вводится в ситуацию охоты, значит, его или его близких ожидает какое-то несчастье. По этой причине сама ситуация тоже обретает фатальный характер, во все происходящие несчастья вкладывается зародыш будущего успеха, будущей счастливой концовки. Ситуация охоты, пропуская героя через себя, словно подвергает его испыта-

нию перед грядущей схваткой, проводит его через своеобразный учебно-тренировочный процесс. После такой «охоты» герой отправляется на место главной схватки, выходит на поле брани. Если бы не было ситуации охоты, то и Уруз, сын Казана, и Имран, сын Бекила, не получили бы возможности для совершения своих подвигов. Не было бы ситуации охоты, сын Дирсе хана Бугадж тоже не смог бы предвосхитить последующие перемены в Дирсе хане. В этом смысле ситуация охоты, наряду с тем, что выводит героя на путь с известным началом и известным же концом, ещё и становится средством, открывающим дорогу к подвигу.

Ещё одной задаваемой Мифом стабильной сюжетной ситуацией является ситуация поиска невесты. Эта ситуация тоже проводит героя через беды, несчастья, лишения. Путь, избранный Бейреком и Кантуралы, неизбежно приводит их в железные тиски данной ситуации. Классический ее образец встречается в сказании о Кантуралы. Жизнь героя, которому не понравились огузские девушки и который в поисках невесты отправился в страну гяуров, не раз оказывается в опасности, ему приходится проходить через ряд тяжких испытаний. Ситуация поиска невесты, несмотря на все связанные с ней опасности, также таит в себе веру в счастливый исход. Бейрек возвращается из шестнадцатилетнего плена. Кантуралы одолевает всех зверей, преграждавших ему путь к Сельджан хатун, и наносит поражение врагам. В связи с Бейреком можно ещё сказать, что основным качеством этого героя, причиной его выделения из числа других героев является то, что он, в отличие от других, проводится не через одну, а через несколько ситуаций: первая ситуация – «Поиск невесты»; вторая – «Пленение героя», третья – «Герой на свадьбе своей невесты». Три ситуации! И все три в рамках одного сказания! Тут ещё не сказано о ситуации «Испытание героя», через которую Бейрек пройдет в другом уже сказании.

Три ситуации на одно сказание, три разных настроения для одного героя свидетельствуют о больших надеждах, возлагаемых на него. В этом смысле Миф сам выбирает Бейрека для эксперимента. Ему интересно знать, через сколько си-

туаций может пройти герой, оставаясь при этом в границах Мифа, сохраняя преданность Мифу, а точнее – моральную нагрузку скольких ситуаций тот может выдержать, духовную нагрузку скольких ситуаций тот осилит...

Кантуралы, в отличие от Бейрека, до конца проходит одну ситуацию и, поэтому, далее не интересуется Миф. Кантуралы – предельно ясный для Мифа образ, и Миф спокоен за подобных героев. Железная ситуация формирует железного же героя!.. Героя, достойного Мифа! А на Бейрека Миф положиться не может, и поэтому одно его испытание сменяет другое.

Ещё одна ситуация, в которой герои оказываются или, скорее всего, в которую герои вводятся – это ситуация «Необходимость спасения близкого человека».

Многие герои сталкиваются с такой необходимостью. Сын Казылыка Коджи Йейнек, сын Ушуна Коджи Сегрек, сын Салура Казана Уруз. Йейнек и Уруз сражаются, чтобы выволить из плена своих отцов, а Сегрек – своего старшего брата. Ситуация до того проста, цель до того ясна, что иногда даже предпринимаются попытки «обогащить» её дополнительными мотивами типа «узнавание – неузнавание». Так, Уруз не узнает своего отца на поле брани и даже хочет убить его. В этой связи также можно вспомнить случай с Кёроглу и его сыном Курдоглу (Гасаном). Эдип и Лай, Одиссей и Телегон, Рустам и Сохраб также проходят через аналогичные ситуации. Такая литературная «живучесть» данной ситуации в первую очередь говорит о её силе и стабильности.

Одна из вызывающих интерес особенностей этой ситуации в Дастане заключается в том, что процесс освобождения в ней обращен как бы лицом в прошлое. Отец и старший брат символизируют опору, традицию, опыт и вчерашний день. А они, вместе взятые, представляют мир Мифа. Исходя из сказанного, можно заключить, что с помощью подобных ситуаций Миф тайно, скрытно испытывает молодых героев – представителей нового поколения.

Здесь тоже все заранее просчитано. Исход, к тому же счастливый, задан. И отцы, и братья спасаются, враги терпят поражение, молодые герои обретают славу и имя.

Возникает вопрос: если ситуация сама по себе уже содержит собственный же исход и подготавливает его, события, несмотря на все лишения и трудности, подгоняются к счастливой концовке, что же полезного тогда может дать такое испытание? Не теряется ли от этого смысл испытания и не перестает ли оно быть таковым? Не станет ли человек, заранее знающий, что он добьется всего сам, напрашиваться на всякого рода трудности? Кого же Миф обманывает?

Этому могут быть два ответа. Первый сводится к тому, что для Мифа ситуация сама по себе, в целостном своем виде, не представляется испытанием; только отдельные эпизоды из этой ситуации, допустим, начальная часть – опасности, трудности, лишения – считаются испытанием. Настоящим испытанием является испытание первого шага человека, нашедшего в себе силу сделать его!

Вторым же ответом может стать то, что и ситуация, и отдельные её части на деле становятся испытанием не столько для героя, оказавшегося в этой ситуации, сколько для тех членов общества, которые следят за ним и которые должны учиться у него, брать с него пример. Испытываются не Уруз, Йейнек, Сегрек, а другие сотни и тысячи огузов, имена которых нам неизвестны. Прошедшие испытания преданностью вчерашнему, прошлому, старшему, опыту, порядку, эти молодые огузы могли бы и не знать о полной счастья развязке ситуации. И если бы даже они знали об этом, если бы это знание служило цели укрепления веры в оптимистическое завершение сложного и почетного пути, то оно могло бы принести Мифу только пользу. Так Миф ещё больше укрепляет свои духовные границы.

Третий ответ вытекает как бы сам по себе и состоит в том, что два первых ответа ответами вовсе и не являются, и сам этот вопрос не имеет ответа!.. Таинственная безответность!..

Ситуации в Дастане в основном строятся на сражениях, борьбе, вступлениях в бой, преодолении трудностей. Наряду с указанными, в Дастане имеют место и ситуации, говорящие об обыденных, интимных, внутрисемейных, как бы бытовых недоразумениях. Миф выстраивает такие ситуа-

ции, в которых или уже обнаруживаются, или вскоре обнаружатся различные вариации его взаимоотношений с реальностью. Даже одно только предположение, допущение возможности такого состояния заставляет Миф задумываться над его предотвращением с помощью другой готовой ситуации.

Ситуация, которая может быть определена названием «Обида», является такой ситуацией. Дастан повествует так:

...Беки Внешнего Огуза обиделись на беков Внутреннего Огуза. Аруз превратился во врага Казана.

... Бекил обижен на Салура Казана за то, что тот не смог по достоинству оценить его подвиг, стал врагом Баяндур хану.

(...Диш оьуз бяйляри Ич оьуз бяйляриндяни инъик дцщр. Аруз Газан бяйя дцшмян кясилир.

...Бякил Салур Газанын онун иэидлийини гябул едя билмямясиня кцср, Байындур хана дцшмян кясилир).

Ситуация ставит героев друг против друга. Прежние друзья, которые вместе пировали, вместе шли на врага, вместе защищали родной край от неприятелей, отворачиваются друг от друга, превращаются во врагов.

Оппозиция беков Внешнего Огуза к бекам Внутреннего Огуза произошла из-за политической неадекватности Салура Казана. Беки Внешнего Огуза в этот раз не получили подарков и поощрений, которых они удостоивались всегда. Салур Казан не пригласил их на дележ богатства. Он нарушил традицию и, если можно так выразиться, сделал «антидемократический» шаг.

Взаимоотношения Бекила и Баяндур хана также испортились из-за Салура Казана. Бекил, когда охотился, всегда метил дичь в ухо, если она была тоща, чтобы все знали, что это Бекила добро. *«Если беки убивали или ловили дичь с помеченным дыркой от стрелы ухом, то они, говоря, «Бекила послание», посылали добычу ему».*

Казан бек говорит:

- Это доблесть коня? Или мужа (воина)?

- Мужа, хан мой, - сказали.

Хан говорит:

- Нет, если коню не потрудиться, мужу не возгордиться. Это коня доблесть, - сказал.

Это слово не понравилось Бекилу. Бекил говорит:

- Среди знатных ты по пояс втоптал нас в грязь, - сказал.

Высыпал перед ним дары Баяндур хана, обиделся на хана, вышел из дивана, подвели его коня, собрал он своих светлооких йигитов и вернулся к себе домой. («Яэяр баяляр кейик алса, гулаы дялик олса, Бякил суньудур – дейц Бякиля эюндярярлярди».

«Газан баяй айдыр:

- Бу щцняр атынмыдыр? Яринмидир?

- Ханым, яриндир, - дедиляр».

Хан айдыр:

- Йох, ат ишлямяся, яр юйцнмяз. Щцняр атындыр, - деди.

Бу сюз Бякиля хош эялмяди. Бякил айдыр:

- Алплар ичиндя бизи гушгунмуздан палчыьа батырдын, - деди.

Байындыр ханын бяхшишин юнцня тюкдц, хана кцсдц, дивандан чыхды, атын чякдиляр, ала эюзлц йиэитлярин алыб евиня эялди).

Введение Аруза и Бекила в ситуацию «Обида» позволяет другим героям продемонстрировать свою удаль. В то же время эта ситуация подготавливает и своих жертв. Опять же Аруз назидания ради был тяжело наказан. Салур Казан побеждает его в схватке, брат Казана Карагюне отрубает Арузу голову. И Бекил был наказан. Но его наказание было легкое. Во время охоты он лишь ногу себе сломал, тем самым получив своеобразное предупреждение об ожидающих его в будущем несчастьях. Бекил принимает это предупреждение. Он и сам желает помириться с Баяндур ханом, своего сына Имрана тоже призывает к примирению.

Ситуацией «Обида» Миф наносит тяжелый удар по идее восстания. И подает урок всем бунтарям, изменникам. «Такое добром не кончается» - хочет он их предостеречь.

Этой конкретной и понятной ситуацией преподается урок послушания не только бекам Внешнего Огуза, не только Бекилу, но и всем потенциально способным на непослушание огузам. Многие герои нуждались в таком уроке. Такая потребность в нем остается и сегодня.

Из всего сказанного следует, что предложенные Мифом в Дастане ситуации являются обобщенными уроками. Они или выступают как обобщения имевших место в огузском мире конкретных вариантов – событий, или создаются для предотвращения возможного их происхождения в огузском мире. Нельзя сказать, что только что рассмотренные нами ситуации являются единственными свидетельствующими о силе величии и могуществе Мифа ситуациями. Просто отдельные моменты, выделенные нами в качестве самостоятельных ситуаций, являются окаменевшими, обретшими форму штампа моментами. Безусловно, что в такой сложной художественно-эстетической структуре, каковым является наш Дастан, могут быть и, конечно же, имеются определенные градации степеней этого окаменения.

Приближающиеся к ситуации или не имеющие к ней отношения моменты также могут быть выявлены в процессе более тщательного и расширенного исследования. Помимо того, могут быть выделены и случаи, перекликающиеся с мировой мифологической системой, порожденные ею или сами породившие одну из её ветвей.

В качестве примера можно привести линии (взаимоотношения) Удалой Домрул – Азраиль, Басат – Тепегёз, Бейрек – Банучичек. Иногда ставится вопрос о том, какая из этих ветвей порождена другой. Начинают искать ответы на вопросы типа «Кто возник раньше: Полифем из греческих легенд, или же Тепегёз из легенд огузских?». Постановка вопроса в аспекте приоритетности происхождения сама по себе неверна и мешает рассмотрению проблемы в целом виде, в совокупности всех привходящих факторов, препятствует проникновению в её суть. Именно ситуация, регулирующая

все действия и поступки героев, обуславливающая их развитие в заранее установленной форме, уяснение причин возникновения этой ситуации позволяют вникнуть в суть вопросов, связанных с Мифом, с той начальной эпохой, когда он обнаруживал всю свою мощь, всю свою силу. И поскольку речь идет о Мифе, то не следует торопиться с оценками – определениями типа «более ранний», «более поздний». Да и подобный подход сам по себе принципиально неверен.

Где бы то ни было – в древней Греции, или же в огузском мире древнего Азербайджана, – Миф остается Мифом. И здесь, и там его сила остается силой, потому что по характеру мирозерцания, степени своей зависимости от природы, по манерам и формам познания этой природы человеческие сообщества, члены этих сообществ везде одинаковы.

Одна из самых сильных сторон Мифа связана с известным ритуалом *наречения имени*. Из Дастана становится ясно, что имена героям даются не сразу после их рождения. Имя нужно заслужить. Иногда борьба за получение имени может даже обусловить возникновение, формирование целого сказания. Огузские юноши, которые вначале ходили, не имея своих имен, и были вынуждены совершать подвиги, чтобы получить их – Бугадж, Бейрек, Басат – словно понимали возлагаемые на них именами ответственность и в последующих своих поступках оправдывали данные им имена. Имя как бы выступало конкретной программой последующих их действий.

Что же такое имя? В принципе наречение имени – это определенный ритуал, призванный предотвратить изменения в человеке, постоянно меняющегося, или, если выразиться другими словами, вечно готового к изменениям. Это явление, замораживающее все оттенки человека, умерщвляющее их, это попытка надеть на него вечную маску. Это формальное средство, якобы призванное предотвратить внутренние изменения в человеке. Средство, объединяющее в одном лице вчерашних, сегодняшних и завтрашних членов общества! Это клеймо! Это штамп!

Да, имя – это клеймо, которым Миф клеймит человека! И не случайно, что ритуал наречения имени выполняет сам

Деде Коркуд, как реальная сила представляющий Миф. Давая имена героям, он выполняет волю Мифа. Герой теряет способность к изменениям, лишается внутренней динамики, развития. Видимо, для самого сильного периода Мифа наречение имени выполняло именно такую функцию. Эта функция смогла сохранить свои проявления в Дастане. Наречение имен, если даже не всем, а пусть даже нескольким из основных героев, сохранение достигнутых ими специфических, знаменательных особенностей, иными словами, попытка распространения в связи с этими героями плана прошлого на настоящее и будущее должны расцениваться как выражение силы Мифа.

Ещё один признак, демонстрирующий силу Мифа, связан с подачей материала в Дастане. Понятно, что любой материал должен иметь соответствующую ему форму подачи. Эта форма в конечном итоге опирается на вопросы языка и стиля. Язык Дастана – это язык, в котором слились воедино два гигантских культурных пласта. Здесь можно увидеть следы как мифологических воззрений, так и вновь формирующейся культуры Письма. Мифологические воззрения находят свое языковое воплощение в устной стилевой манере, в устной речи, в свойственных ей особенностях. А Письмо привносит в Дастан отточенный, сформировавшийся, развивающийся в сторону классики стилевой рисунок. Приметы времени, когда Миф был полон сил, в Дастане связаны с проявлением манеры устной речи, т.е. такой речевой манеры, которая является продуктом эпохи, предшествующей времени, когда Письмо начало упорядочивать все, углублять и уточнять содержание и смысл предложений, придавать всему соразмерность и взвешенность. Говорящий так же, как и повествующий, свободен от влияния Письма, потому что Письмо пока ещё бессильно, его нормы ещё не установлены. И об этой форме проявления силы Мифа в Дастане имеется достаточно материала. Самые яркие образцы этого материала характеризуются тем, что в устном разговоре, скажем, порядок слов не похож на тот «классический», «нормативный», к которому мы привыкли. Слова вступают друг с другом больше в интонационную, нежели в грамматико-синтаксиче-

скую связь. Именно разговорная тональность, интонация, логическое ударение объединяют эти слова, как бы далеко они друг от друга не находились: «...*Эялди ичяри Басата эирди, салам верди, аьлады*» (букв.: «Пришел вошел с Басатом вошел, поздоровался, заплакал»).

Современный носитель языка воспринимает это предложение в форме «*Эялди ичяри эирди, Басата салам верди, аьлады*» (букв.: «Пришел, вошел, поздоровался с Басатом, заплакал»). Такая последовательность, такой именно порядок слов привычнее для нас. А в приведенном примере слово «*Басата*» как бы изнутри разрушает выражение «вовнутрь вошел», и сила этого высказывания свидетельствует о его разговорном прошлом. В этом образце, как говорится, Письмом даже и не пахнет. «Богом» такой манеры повествования пока ещё продолжает оставаться Миф.

Или же возьмем другие примеры:

«... *атасына Басатын севинь верди*» (букв.: «Басата отцу радость дал»);

«*кафирляр, саь оланлары, гачараг тякура эялдиляр*» («гяуры, которые остались в живых, к тагавору прибежали») и т.д., и т.п.

Такая манера речи опирается на чисто разговорный стиль, интонативную связь, и поэтому тут легко нарушается присущий последующим этапам развития языка естественный порядок слов. Употребление слова «нарушается» применительно к таким случаям, может быть, и не уместно. Возможно, что это и есть самый естественный порядок слов, ибо интонация решает все: смысл понятен, довольны и говорящий, и слушающий, и сообщающий информацию, и её принимающий. Нет никакой необходимости в записывающем. Эта манера речи с точностью кинематографа следит за развитием действия, фиксирует его так, как видит и не испытывает нужды в дополнительной его огранке. Поскольку Миф сам создает нужную ему речевую манеру, то он может и не заниматься ее стиливым украшением. Данное обстоятельство само по себе является аргументом, свидетельствующим о силе Мифа в ту эпоху.

Сила Мифа в Дастане, конечно же, заключается не только в отмеченных выше моментах. Возможно, имеются ещё какие-то события и обстоятельства, перекликающиеся с ними или аналогичные им, посредством которых Миф показывает свою силу, могущество и величие. Но важно отметить, что, когда говорим о силе Мифа, о его дыхании, по сей день сохранившемся в структуре Дастана, нельзя не прочувствовать, не заметить и скрывающегося во всем этом определенного бессилия. Если в таком величественном памятнике искусства, каким является Дастан, мы вынуждены бываем по крупицам собирать свидетельствующие о силе Мифа приметы, то эта сила в таком случае другой половиной своего лица оказывается обращенной в собственное же бессилие. Сила и бессилие Мифа проявляются на фоне силы и бессилия Письма, в тесной связи с ними, обуславливая, заменяя и дополняя друг друга. И если это действительно так, а оно так и есть, то мы, говоря о силе Мифа, должны будем говорить и о бессилии Письма. Дело в том, что в Дастане, в каждой конкретной ситуации, сила Мифа и бессилие Письма взаимозаменяются и взаимодополняются.

Свои суждения в связи с силой Мифа мы, как видно из сказанного, завершили рассмотрением манеры речи и стилем. Моменты, свидетельствующие о бессилии Письма, также хотелось бы связать в первую очередь со стилем.

Как уже было сказано, во времена возникновения Дастана Письмо ещё не успело утвердиться как самостоятельная форма культуры. Оно лишь начинало входить в жизнь человека и общества, и первые его шаги в сильную и могущественную страну Мифа были робки. Письмо постепенно начало оказывать влияние на членов общества. Вся слабость Письма, его бессилие были связаны не с его внутренней структурой, внутренним потенциалом. Бессилие Письма было временное, предшествовало этапу накопления сил, который рано или поздно обязательно должен был наступить.

Бессилие Письма в плане выражения Дастана прежде всего было связано с невыработанностью крепкого и стабильного стиля. Действительно, в Дастане наблюдается определенный стилевой «разнобой». И основная его причина, к

тому же причина глубинная, заключается в том, что Письму, с одной стороны, необходимо было создать свой стиль, углубить и обогатить его, а с другой – отточить, отшлифовать унаследованный от Мифа старый стиль, убрать, стереть, насколько это возможно, из текста почерк Мифа.

То, что стиль не обрел устойчивости и целостности, несомненно, было связано с тем, что предложение, являющееся основной стилиевой опорой Письма, пока ещё не смогло окончательно «самоутвердиться», окрепнуть. Этот этап был переходным, притом таким, когда, с одной стороны, предложение ещё не обрело своей классической формы, ещё не завершился процесс его становления, а с другой стороны, Слово, являющееся основным показателем стиля Мифа, пока еще окончательно не исчерпало своих возможностей.

Миф и Письмо! Лицом к лицу, глаза в глаза! Слово и Предложение, являющиеся их основными стиленосителями, показателями их стиля, таким же точно образом занимают позицию противостояния друг другу. С точки зрения стиля о прежнем абсолютном господстве Слова может поведать то, что Слово не теряет своей власти, своей независимости также в период вхождения Письма в силу и старается сохранить эту независимость внутри Предложения тоже. Часто ему это удается. И то, что Слово может создать себе такую атмосферу независимости и создает её, свидетельствует о бессилии Предложения и через это – Письма в целом. Предложение пока ещё не в состоянии полностью «переварить» Слово, растворить его в себе. Слово настолько «выпадает» из Предложения, настолько крепки его позиции, что полностью нарушается целостность Предложения, стираются все его границы, а если быть более точным, оно никак не может обрести определенную форму. Следовало бы отметить и то, что внутри самого Слова, в свою очередь, начинается своя внутренняя борьба, и эта борьба имеет целью разрушить когда-нибудь целостность и единство Слова. А это означает, что Предложение уже приступило к исполнению своей миссии. В такой напряженной ситуации стиль Дастана не мог быть монолитным, однородным, что вполне естественно. Слово и Предложение служат одной и той же идее, цели, но каждое из них находит-

ся в состоянии какой-то внутренней напряженности, они не могут довериться друг другу. Слово готово в любую минуту выступить самостоятельно, мобилизует весь свой потенциал так, как оно никогда до сих пор не делало. Предложение, в свою очередь, тоже стремится избавиться от Слова, растворить его в себе. Иногда это ему удается, а иногда - нет.

Следы этой борьбы, хотя они явно и не заметны, все же сохранились на глубинном уровне, в глубинных пластах.

Самым ярким примером, свидетельствующим о борьбе Слова и Предложения, является первая фраза Дастана:

«Рясул ялейщссялам дюрцня йахын Байат бойундан Горгуд Ата дерляр бир яр гопду».
(«Поближе к временам Пророка Божьего, да славится имя его, от рода Баят муж некий отделился, зовут его Отцом Коркудом»).

Из Предложения, как бы опосредованным образом свидетельствуя о бытии Слова и могуществе Мифа, возвышается слово «дерляр» (зовут).

Между внутренним содержанием и внешней грамматической формой этого слова имеется несоответствие. Так как слово «дерляр» («зовут») должно было стоять в предложении не в нынешней форме. Нынешняя его форма – это форма сказуемого. А сказуемое означает завершенность, самостоятельность, цельность, и должно располагаться в конце сформировавшегося предложения, и это так: слово «гопду» (букв.: отделился, откололся, отошел) на деле является единственным и покорным правилам сказуемым этого предложения.

Собрав в центр предложения все признаки сказуемого – законченность и независимость, слово «дерляр» словно бросает вызов Предложению. Само же Предложение рассчитывало использовать это слово как определение и наделило его содержанием и местом определения, стремясь растворить его в себе именно как определение. А определение, как известно, само по себе не обладает самостоятельностью и всегда легко растворяется в предложении.

«Дерляр» должно было звучать как «дейилян» (называемый). Но слово «дерляр» сохраняет былую силу самостоятельности именно в своей форме. И разрушает Предложение изнутри. Наносит ущерб целостности Предложения, его структуре – образует два предикативных центра. Оно как бы вступает в противоборство с основным сказуемым – со сказуемым Предложения. Реальная картина такова, что Предложение тоже не в состоянии справиться с ним, подчинить его своей гармонии. Слово остается с гордо поднятой головой и дает урок несгибаемости другим, окружающим его, подчинившимся Предложению, склонившим перед ним головы и утратившим свое былое могущество словам. Слово будто бунтует. Этот его бунт против диктата Предложения указывает на слабость, казалось бы, уже ставшего всемогущим Предложения перед Словом. Тот факт, что Слово оказалось способно таким образом сохранить свою целостность, значимость, свое «лицо» в Предложении, без всякого сомнения, является конкретным аргументом, свидетельствующим о стилевом бессилии Письма.

Подобные примеры – явления не случайные, не исключительные в структуре Дастана. В разных сказаниях мы сталкиваемся с предложениями, внутри которых происходит напряженная борьба со Словом. И каждый раз становимся свидетелями того, как Слово, оказавшееся в одиночестве, Слово, теряющее свою самостоятельность, сохраняет преданность прошлому, свое внутреннее достоинство.

Ещё одним показателем бессилия Письма в Дастане является то, что между содержащимися в нем отдельными сказаниями не может быть установлена крепкая и естественная связь. Связь между ними имеется, но это как бы поверхностная, формальная связь. Она проходит по самой поверхности Дастана. То, что в конце каждой песни на сцену выходит Деде Коркуд и произносит заключительное, обобщающее слово, а иногда он появляется и в середине повествования, принимает участие в ходе событий, то, что имена одних и тех же героев упоминаются в разных песнях, – все это, конечно, является формами внешней связи. В глубинных же

пластах мы не видим слияния всех песен в единое изображение, растворения их в одном общем, ведущем сюжете. А это само по себе – признак бессилия Письма, стремящегося преподнести все в классической целостности и сумевшего это сделать позже, в эпоху своей зрелости. Степень самостоятельности каждого из сказаний, замкнутость и «самодостаточность» каждого из них – это и есть неумение культуры Письма преподнести все сказания как единое целое. По сути «появление» Деде Коркуда в конце каждого сказания является осязательным ударом по целостности Письма и опять-таки показателем его бессилия.

Если к сказанному добавить и устойчивость ситуаций, запрограммированность, заданность поведения героев в них, то бессилие Письма станет ещё более наглядным, т.к. идеал Письма – это герои самостоятельные, свободно определяющие свое поведение и свои поступки. Герой Письма – это герой независимый, свободный в своих мыслях, ищущий и находящий искомое, а иногда и не находящий его, одним словом, это образ с напряженной внутренней динамикой. Ситуация же препятствует возникновению такого героя. А то, что такие герои не могут пронизывать всю структуру Дастана, охватить все его внутреннее строение, что они как бы остаются не до конца дорисованными (вспомним Бейрека, Уруза, Банучичек), фактически является проявлением бессилия того же Письма. Это только лишь пока воспринимается как бессилие.

Многие герои обращены лицом в прошлое. Их святыней, моральной опорой является Прошлой, т.е. Миф. И эти герои пока ещё никак не могут быть пропущены через «усмирительное» сито Письма. Салур Казан, Дирсе хан, Басат, Бурла хатун, Удалой Домрул наряду с тем, что выступают как разящая десница Мифа, основа его устойчивости и его опора, открыто демонстрируют свою преданность Мифу, со всеми своими достоинствами и добродетелями входят еще и в культуру Письма, и тут, как говорится, сохраняют свое лицо, свой облик. И перед этими бессмертными, неизменными, стабильными образами Письма Слово оказывается бессильным.

Герои Мифа – герои, верные традициям. Они – опора общества. Именно такого типа герои являются создателями и хранителями огузской духовности и огузских нравов. Письмо пытается воздействовать на некоторых из этих героев, изменить, усложнить их психологию. Таким образом, Письмо предпринимает ещё одну попытку несанкционированного вторжения в пределы Мифа. Иногда это ему удается – герои начинают влюбляться, подвергаться духовным переменам, делать самостоятельно обдуманые шаги, отходить от стереотипов. Но, вместе с тем, даже такие герои, как Бейрек, Уруз, Банучичек продолжают оставаться рожденными Мифом, сотворенными Мифом героями. Они выдвинуты ситуации, герои, не желающие подчиниться ей, но, тем не менее, находящиеся в её железных тисках. Но в Дастане имеются также герои, которые являются плодами Письма и по своему рождению принадлежат не Мифу, а Письму.

Необходимо отличать друг от друга героев Мифа, на которых Письмо пытается оказать воздействие, которых оно старается изменить и обогатить (новых героев) и героев, привнесенных в Дастан самим Письмом. Среди последних, т.е. героев, рожденных Письмом и им же привнесенных в Дастан, особо выделяется группа, которую можно условно обозначить как «гяуровы дочери». Эти персонажи, такие, например, как полюбившаяся Бейреку во время его нахождения в плену и влюбившаяся в него гяурова дочь, Сельджан хатун, жена Удалого Домрула и другие плененные огузами гяуровы дочери, словно преследуют цель вывести героев Огуза из их статичного состояния, из традиционного для них состояния неколебимости. Они становятся причиной их психологических потрясений, эволюции, нахождения в постоянной динамике.

Обещание Бейрека жениться на гяуровой дочери фактически было ложью, к которой прибегнул герой, и Бейрек, использовавший обман, Бейрек, продемонстрировавший свою хитрость, как образ выходит из состояния неизменяемости и стабильности, становится внутренне сложным и богатым.

Сельджан хатун наталкивает Кантуралы на обдумывание своих поступков, на размышления. Кантуралы оказываются на перепутье, а это означает необходимость выбора, обдумывания последующих шагов. Потерпевший неудачу в состязании с Сельджан хатун по стрельбе из лука, он оказывается вынужденным прибегнуть к хитрости, заявляя, что будто испытывал ее. Кантуралы, как и Бейреку, хотя и не в одинаковой с ним степени, знаком путь, ведущий во внутренний мир. С помощью гяуровой дочери Письмо расшатывает и его.

Удалой Домрул и его жена – дочь чужака. С матерью и отцом, по сути с Прошлым, сравнивается не какой-нибудь другой человек, а именно гяурова дочь. И это сравнение выигрывают гяуровы дочери. Гяурова дочь побеждает Прошлого, и можно быть уверенным, что Удалой Домрул всю свою жизнь будет испытывать тяжесть этой психологической нагрузки.

И другие гяуровы дочери, оказавшиеся в плену у Огузов, также дожидаются своей очереди для вхождения в глубинные структуры Дастана. Все они являются «троянскими конями», выставленными Письмом перед воротами пока ещё крепкой крепости Мифа. Они, гяуровы дочери, выступают в роли посредников, помогающих реализации поставленных Письмом перед героями задач. В этом смысле они являются наилучшими средствами распространения в Дастане идей Письма. Однако...

Снова мы оказываемся перед необходимостью констатировать бессилие Письма. Дело в том, что Миф пока ещё не теряет своей бдительности и не спешит «проташить» этих «троянских коней» в свою крепость. Гяуровы дочери, в том числе и Бейрекова инородка, вводятся в огузский мир как бы осторожно, эпизодически, и то после заметного «обогузивания». И после такого «обогузивания» они отворачиваются даже от своей отчизны.

Гяурова дочь, обманув своего отца, освобождает Бейрека из плена, Сельджан хатун вступает в сражение с войском своего отца раньше, чем Кантуралы, «с первого до последне-

го истребляет гяуров» (обратим внимание: для нее они уже «гяуры») и т.д.

Как видно, гяуровы дочери только называются так. Их родило Письмо. На деле же они принуждаются работать и действовать во имя Мифа и его целей. Хотя и Письмо, породив их, противопоставило эти персонажи Мифу, тем не менее, все гяуровы дочери оказывают Мифу очень слабое сопротивление, фактически беспомощны перед ним. Миф легко приручает их.

Выше, когда речь шла о силе Мифа, было отмечено, что одним из показателей этой силы было то, что Миф имел свою тайну. И Миф, носитель тайны, силен тем, что эта его тайна была принята и использована Письмом в готовом виде; Письмо не только не смогло объяснить эту тайну, но, возможно, даже не осознало её как силу Мифа. И это тоже было очередным проявлением бессилия Письма.

Наконец, бессилие Письма обнаруживает себя в том, что оно не может до конца выполнить свою миссию, реализовать свою идею, свою цель. Основная миссия Письма заключалась в обогащении каждого из членов коллектива, каждого индивида свойственными только ему одному, специфическими чертами, во внутреннем усложнении этого индивида, в углублении его характера. А Письмо первым делом выделило из общества вождей, шаманов, избранных героев и ... остановилось на этом. Словно ему не хватило сил на индивидуализацию всех. А может, оно и не захотело этого?! Может, оно и довело бы эту работу до конца, но, вышедшее на арену с направленными против Мифа новыми «демократическими» идеями, Письмо постепенно само начало превращаться в такого же «диктатора», каким был Миф. Оно захотело накопить еще большую силу. Но сила, накопленная им таким образом, превратилась в его же бессилие.

Сила Мифа и бессилие Письма.., с чего начинается сила и где начало бессилию? Где они, пересекаясь, переходят друг в друга, дополняют друг друга? Где и как они противостоят друг другу?

Дастан содержит достаточно много ответов на эти вопросы. В нем имеется немало материала, связанного как с

силой Мифа, так и с моментами бессилия Письма. Одновременно с этим в нем также находят свое естественное отражение сила Письма и бессилие Мифа. Но перед тем, как перейти к этой теме, было бы целесообразно ещё раз вернуться к силе Мифа и отдельно поговорить на особую, могущую быть принятой в качестве показателя этой силы тему – на тему о запретах Мифа, о его табу.

ЗАПРЕТЫ МИФА



По сути, запреты Мифа являются самыми характерными показателями его силы, и это следовало бы отметить в предыдущей главе, в которой речь шла о силе Мифа. Но ввиду того, что эти запреты тесно взаимосвязаны и образуют особую, хорошо организованную, с хорошо налаженной внутренней связью систему, то было бы целесообразнее рассмотреть их отдельно.

Своими запретами Миф старается вооружить представителей огузского мира знаниями по принципу «чего нельзя делать». В то же время принцип «чего нельзя делать» выполняет функции по сужению, ограничению сферы деятельности членов коллектива. Если же подойти к нему с другой стороны, станет очевидно, что этот принцип еще и открывает дорогу в большой мир, простиравшийся в зону действия другого принципа – «что можно делать». Интересно и то, что нахождение и преодоление пути от «чего нельзя делать» до «что можно делать» вовсе не оставляется на усмотрение отдельных членов общества. Это входит исключительно в компетенцию посланников Мифа – шаманов, жрецов, духовных вождей. Дастан показывает, что данная обязанность не так проста, и бремя ответственности, возлагаемое Мифом на своих «избранных», не такое уж и легкое.

В Дастане, особенно в глубинных его пластах, содержится обильная информация о запретах Мифа. Остается только уметь ее извлекать.

Запреты, т.е. заданная Мифом каждому из членов общества та или иная программа действий, извлекаются из самых глубинных структурных пластов Дастана. Лежащий на поверхности содержания Дастана материал ориентирован на

достаточно надежное сокрытие этих запретов. То или иное действие, тот или иной поступок или даже самое обычное слово дают основание для предположений о том или ином запрете, позволяют сформулировать его суть. А это свидетельствует о том, что по своему возрасту данные запреты древнее Дастана – они ровесники самого огузского общества.

Жизнь этого древнего общества не следует представлять как некую единообразную общность, совершенно непознаваемую, закрытую от нас своеобразной тюлевой занавесью. Общность эта со всей своей верой и сомнениями, со своими законами и порядками может открыться перед нами, раскрыть нам свои секреты. Существующие в этой общности запреты помогают ей более четко организоваться, обуславливают обретение ею более четкой и выраженной формы. И мы более отчетливо начинаем слышать биение сердец каждого члена древнего общества, людей, живущих и действующих в условиях запретов, вынужденных сверять каждый свой шаг с установленными табу.

Запреты Мифа могут быть разделены на две большие группы. Одну из этих групп можно определить как группу правовых запретов, другую – как группу этических запретов. Как правовые, так и этические запреты преследуют цель укрепления общества в целом. Они, в качестве средства структурного и духовного объединения, служат сохранению его внутренней целостности и духовной однородности.

Правовые запреты, следы которых в той или иной степени сохранились в Дастане, примерно следующие:

1. Запреты, предотвращающие кровосмешение.
2. Запреты, не допускающие борьбы против Мифа, т.е. против существующих законов и порядков.
3. Запрет на убийство члена общества.
4. Запрет на внутриплеменные раздоры.
5. Запрет на признание личных интересов выше интересов общества.
6. Запрет на восстание против центральной власти.
7. Запрет на возвращение к природе в рамках взаимоотношений «Природа – Культура».

Соблюдение правовых запретов, можно полагать, строго контролировалось; имелись специально надзирающие за этим люди, и за нарушение данных запретов предусматривались конкретные меры наказания.

Запреты же, определенные нами как этические, служили упорядочению не жизни общества в целом, как это происходило в случае с правовыми запретами, а личных взаимоотношений между членами этого общества. В качестве таких можно выделить следующие запреты:

1. Запрет на непослушание отцу.
2. Запрет на ложь.
3. Запрет невесте показаться своему жениху до свадьбы.
4. Запрет на принятие единоличных решений.

Система запретов, регулировавших жизнь огузского общества в правовом и этическом аспектах, несомненно, состояла не только из отмеченных нами. Но, чтобы прийти к выводу о том, что член общества, окруженный всеми этими запретами, растворялся под гнетущей спаянностью общества, приспособлялся к его требованиям и превращался в надежного, преданного члена крайне сложного мира, каковым являлось древнее общество, достаточно и этих. Именно с данными запретами и связаны отдельные моменты процесса превращения человека в надежного элемента общественной системы. И если рассмотреть каждый из этих запретов в отдельности, то и сам процесс станет более понятным.

Правовые запреты

Самый древний правовой запрет – это запрет на возвращение в природу, на выбор, могущий поставить все общество перед вопросом «быть или не быть». И этот запрет служил максимально большему отдалению общества от данного выбора.

Известно, что с возникновением общества, т.е. началом формирования человеческого сообщества, меняется и отношение людей к природе. Древний человек считал себя неотъемлемой частью природы. В этом своем состоянии он

меньше боялся различных природных явлений, угрожающих ему тех или иных свойств разных предметов окружающего мира. Отделение от природы в то же время обуславливало формирование стороннего взгляда на нее, и на этой стадии древний человек начал вырабатывать свое мнение, свое объяснение и оценку, скажем, дующим ветрам, бурям, грозам, другим явлениям природы. Человек начал привыкать к способам и формам своего существования в обществе. И эти самозарождающиеся способы и формы постепенно начали обретать силу законов и запретов. Самое главное при этом состояло в том, что отдаление от природы и вхождение в новую культурную действительность, т.е. выработка привычек, навыков и умений по использованию множества атрибутов этой новой культуры – огня, средств и орудий производства и т.д., обусловило формирование порядков и указаний, постепенно обретших силу закона и окончательно укрепившихся в качестве таковых. Дороги назад уже не было. Она была закрыта навсегда! Возвращение в природу означало выход из культурной среды. Герои – носители новой культуры учили людей пользоваться ее благами, изготавливать различные орудия, инструменты, оружие и т.д. Человек учился сам и учил других. Он хотел разобраться во всем, познать мир, научиться оценивать происходящее и делать выводы, т.е. включить в работу извилины своего мозга; одним словом, человек был готов к более сложной жизни. Он уже не считал себя частью природы, не чувствовал себя в состоянии органической слиянности с ней. Он начал определять и осознавать свое особое место в рамках природы.

Разные формы перехода от природы к культуре нашли свое отражение во множестве мифологических сюжетов. В «Гильгамеше», вошедшем в сокровищницу мировой культуры древнешумерском памятнике, Энкиду выступает как сила, олицетворяющая природу. Позже, по мере своего постепенного перехода в сферу культуры, на своем примере он воссоздает модель пройденного человеческим сообществом пути.

В греческой мифологии переход из природы в культуру находит свою реализацию в образе Прометея. Прометей

принес людям огонь и этим обеспечил их вхождение в сферу новой культуры, за что и был наказан богами (19).

Наш Дастан в наличествующей своей структуре как бы разрешил все проблемы, связанные с переходом «Природа-Культура». Один только отдаленный, намекающий на эту проблему момент, подобно очень слабому, доходящему из древнейших времен голосу, смог войти и в его структуру.

Вспомним сказание из Дастана, в котором Басат убивает Тепегёза. Аруз Коджа, вместе со своими сородичами убегая от напавшего на Огуз врага, теряет своего сына-младенца. Ребенка находит львица и вскармливает его.

Львица – символ Природы. Именно так сын Аруза Коджи приобщается к Природе. Возвращением мальчика в Природу делается намек на период, когда человек находился в единстве с ней, еще не отделился от нее.

Так в Дастане говорится об этом:

Со временем Огуз вернулся на родину.

Пришел табунщик Огуз хана, принес весть, говорит:

- Хан мой! Из кустов вышел лев, переваливаясь, ходил как человек, свалив коня, кровь из него высасывал.

Аруз говорит:

- Хан мой! Может, это мой сын, которого мы потеряли, бегством спасаясь? – сказал.

Беки сели на коней, поскакали к логовищу льва. Отогнали льва и нашли мальчика, Аруз взял мальчика и принес домой. Стали веселиться. Закатили пир.

(Оьуз йеня яййамла эялиб йурдуна гонду.

Оьуз ханын илхычысы эялиб хябяр эятир-ди, айдыр:

- Ханым! Саздан бир аслан чыхар, ат урар, апул-апул йцрцщц адам кими, ат басубан ган сцмцряр.

Аруз айдыр:

- Ханым! Цркдцйцмцз вагтин дцщян мяним оьланъьымдыр бялкя? – деди.

Бяйляр миндиляр, аслан йатаьы цзяриня эялдиляр. Асланы галдырыб оьланы тутдулар, Аруз оьланы алыб евиня эятирди. Шадлыг етдиляр. Йемя-ичмя олду).

Уже само то, что сила, живущая в природе и слившаяся с ней, нападает именно на коня и пьет его кровь, привлекает внимание как символ. Конь – атрибут культурной среды. Таким образом указывается на непримиримые отношения между природой и культурой. Кроме того, становится ясно, что введение природной силы в культурную среду было делом не совсем легким. Описание этой ситуации в Дастане продолжается так: *«... Стали радоваться. Был пир. Но сколько раз ни приводили мальчика, он не оставался, убежал обратно – в логово льва»* («Шадлыг етдиляр. Йемя-ичмя олду. Амма оьланы ня гядяр эятирдилярся, дурмады, эери, аслан йатаьына варды»).

Возвращение в логово льва символизирует возвращение назад, в природу. Для препятствования этому возвращению в качестве единственного способа предпринимается вмешательство Деде Коркуда, выступающего как представитель Мифа. И Миф с помощью Деде Коркуда использует один из важнейших элементов своего культурного арсенала: чтобы раз и навсегда вырвать сына Аруза Коджи из объятий дикой природы и окончательно прикрепить его к культурной среде, его проводят через ритуал наречения имени.

...ушел в логово льва. Схватили и привели назад. Пришел Дед мой Коркуд, говорит:

– Сын мой! Ты человек, со зверьми не водись! Сядь на доброго коня, с добрыми йигитами скачи в поход, - сказал. - Имя старшего брата твоего – Киян Сельджук, твое пусть будет Басат. Имя тебе дал я, а судьбу пусть даст Аллах – сказал».

(...аслан йатаьына варды. Эери тутуб эятирдиляр Дядям Горгуд эялди, айдыр:

- Оьланым! Сян инсансан, шейванла мццасиб олмазил! Эял йахшы ат мин, йахшы йиэит-

*ляр иля еш йорт, - деди .- Улу гардашын ады
Гийан Сяльгудур, сянин адын Басат олсун.
Адыны мян вердим, йашыны Аллащ версин, -
деди) .*

Так вопрос и решается. Как видно, ритуал наречения имени в качестве способа введения в культурную среду однозначно может быть включен в арсенал Мифа.

Нельзя не заметить и того, что оппозиция «Природа-Культура» явно бросается в глаза и в обращении самого Деда Коркуда. Призыв к Басату сесть на коня, общаться с людьми, попытка воздействовать на него именно этими элементами культурной среды, наречение ему имени Басат (Бас + ат; Бас - одолей, вали; ат - конь) пусть и косвенно, но все же напоминают оппозицию «Природа – Культура».

Таким образом, в образе Басата Дастан моделирует долгий и сложный путь, пройденный человеческим обществом. Тем самым он открыто дает знать о невозможности возврата в природу, о неприемлемости этого и о запрете на обратный путь. Обращение Деде Коркуда «Ты человек, со зверьми не водись!» не только констатация известного факта, оно еще звучит и как вечный, раз и навсегда наложенный Мифом запрет на попятный путь.

Вхождение в культурную среду, т.е. отрыв от природы характеризуется еще и предотвращением такого «хаотического» процесса, как кровосмешение (20). Если исходить из того, что кровосмешительство является силой, изнутри разрушающей не только семью, род, но и племенной строй в целом, станет понятна причина борьбы Мифа с этим явлением. Получается, что Миф озабочен о здоровье всего общества, о его сохранности.

Запрет на кровосмешение проявляется в Дастане как глухой отголосок далекого и напряженно протекавшего когда-то процесса. В сказании, в котором описывается подвиг Кантуралы, мы сталкиваемся со следующим проявлением данного обстоятельства. Канлы Коджа, отец Кантуралы, хочет женить своего сына. Кантуралы говорит ему: *«Отец, ты говоришь, что поженишь меня, а какая она должна быть,*

достойная меня девушка?» («Баба, чцн мяни еверяйим дерсян, мяня лайиг гыз неья олур?»). И тут же Кантуралы сам отвечает на свой вопрос: *«Отец, пока я не встану со своего места, она уже должна стоять. Пока я сяду на своего черного коня, она уже должна быть на коне. Пока я не дойду до дома кровавого гяура, она должна вернуться оттуда и принести мне его голову* («Баба, мян йеримдян дурмадан ол дурмуш ола. Мян гарагоч атыма минмядян ол минмиш ола. Мян ганлы кафир елиня вармадан ол вармыш, мяня баш эятирмиш ола»).

Канлы Коджа растерялся перед этими неожиданными требованиями. Кантуралы продолжает прояснять свою цель: *«Не то пойдешь, возьмешь изнеженную девушку из туркман, вдруг упаду на нее, и живот ее разорвется, - сказал»* («Пяс варасан, бир ыи-мии тцркман гызыны аласан, наэашандан дайанам цзяриня дцшям, гарны йыртыла? - деди»).

Оказавшись в безвыходном положении, Канлы Коджа советует сыну самому поискать соответствующую девушку. Пустившись в поиски невесты, Кантуралы во Внутреннем Огузе не находит достойной себя девушки. В дело опять, теперь уже более серьезно и основательно, вмешивается сам Канлы Коджа – он обходит Внутренний Огуз, Внешний Огуз, но не находит достойной своего сына девушки. В поисках невесты для своего сына он покидает пределы Огуза, прибывает в Трабзон и здесь слышит о достойной его сына девушке – Сельджан хатун.

Главное тут заключается в том, что в поисках жены Кантуралы выходит за пределы Огуза. Запрет «нельзя жениться на девушке из своего племени» переходит в мысль «девушка должна быть со стороны» и превращается в описание похода Кантуралы в чужие края и соединения его со своей возлюбленной – Сельджан хатун. Отражение в Дастане этого запрета в какой бы то ни было форме свидетельствует о нерасторжимости связей эпоса с древнейшими временами.

Запрет на внутриплеменные браки иногда дает о себе знать в противопоставлении племенных союзов Внутреннего

Огуза и Внешнего Огуза. В действительности Внутренний Огуз и Внешний Огуз могут быть рассмотрены как дуалистические племенные образования, т.е. как противопоставление двойственных племен. Вероятно, что и во Внутреннем, и во Внешнем Огузе внутриплеменные браки не заключались с более древних времен. Вне всякого сомнения и то, что родовитые огузские беки Байбура бек и Байбеджан бек также входили в разные племенные образования. Байбеджан бек был беком Внешнего Огуза. Когда Аруз Коджа создавал союз против Казана, обращаясь к бекам Внешнего Огуза, говорил: *«Позовем и Бейрека, он взял в жены девушку из наших»* (*«Бейряйи дя чавьраг, биздян гыз алмышдыр»*). И брак между детьми Байбеджана, бека Внешнего Огуза, и Байбуры, бека Внутреннего Огуза, - Бейрека и Банучичек именно поэтому, т.е. из-за их принадлежности к разным племенам, считается допустимым. Запрет на внутриплеменные браки проходит в Дастане через очень сложные трансформации. Сказание о Кантуралы может быть рассмотрено как более древнее проявление этого запрета, а сказание о Бейреке - как относительно позднее его выражение.

Таким образом, в действительности Большой Огуз является образованием, объединяющим в себе Внутренний Огуз и Внешний Огуз. В целом это огузское общество. И под внутриплеменным союзом не должны пониматься связи только в пределах Внешнего Огуза или в пределах Внутреннего Огуза. Естественно, что в таком случае в отдельно взятом виде запрет на внутриплеменные браки во Внутреннем Огузе и запрет на внутриплеменные браки во Внешнем Огузе отражают в себе древнейшие этапы истории этих обществ, и его отражение в Дастане понимается нами так, как было изложено чуть выше.

В Дастане встречается и момент, когда запрещается выступать против Мифа. Покушение на Миф рассматривается и расценивается как покушение на порядок, с трудом достигнутый и утвердившийся после отделения от природы. Интересно, что атака на Миф предпринимается не напрямую. Нередко это происходит опосредованно, например, находит свое выражение в выпадах против Деде Коркуда. Вспомним:

Удалой Карчар чуть не убил Деде Коркуда, пришедшего со-
сватать его сестру Банучичек. Этот выпад против культа Де-
де Коркуда фактически означает выпад против культа Мифа.
И то, что в Дастане Карчар наказывается за свою дерзость –
у него отсыхает рука – свидетельствует о сохранившейся си-
ле запрета. Наказание провинившегося еще раз подтвержда-
ет действенность этого запрета. Таким образом, выступление
против Мифа запрещается как выступление против порядка
и не остается без адекватного наказания.

В Дастане можно обнаружить также следы запрета на
совершение преступлений. В изображаемой в Дастане среде
преступлением считается убийство собственного сородича
или соплеменника, а требование компенсации за убийство в
виде платы за кровь создает определенное представление об
этом запрете. Еще раз вспомним уже знакомый нам «наив-
ный» вопрос Уруза, сына Казана.

Казан как-то взял своего сына на охоту. Во время охо-
ты их совершенно неожиданно настигает армия гяуров. То-
гда Уруз, обращаясь к отцу:

*- Скажи, почему их называют врагами, отец? – спро-
сил.*

Казан в ответ:

*- Потому их и называют врагами, сын, что если мы их
настигнем, мы их убьем, а если они нас настигнут, то они
нас убьют, - сказал.*

Уруз говорит:

*- Отец, если убьют благородных их героев, храбрецов-
беков, станут ли они спрашивать за эту кровь? Станут ли
за нее мстить? - сказал.*

Казан говорит:

*- Если ты, сын, убьешь тысячу неверных, никто с те-
бя не спросит расплаты, - сказал.*

(– Йаьы няйя дерляр, баба? – деди.

Газан айдыр:

*- Оьул, онун цццн йаьы дерляр ки, биз
онлара йетсявцз юлдцряриз, онлар бизя йется
юлдцряр, - деди.*

Уруз айдыр:

- Баба, ичиндя бйай йиэитляр юлдцрсяляр, ган сорарлармы? Даваларлармы? - деди.

Газан айдыр:

- Оьул, мин кафир юлдцрсян, кимся сян- дян ган даваламаз, - деди).

Особый интерес вызывает последний вопрос Уруза и ответ Казана на этот вопрос. Значит, за убийство неверного никто с тобой враждовать не станет. Точнее, внутри Огуза никого за такую «вину» наказывать не станут. Однако этим принципом обуславливается еще другой принцип. Если бы в Огузе не работала норма, требующая наказания за убийство человека, то и вопрос Уруза не имел бы никакого смысла. Если возник вопрос, значит, имело место и условие, породившее его.

Таким образом, в Огузе действует запрет на убийство, и он находит свое выражение в требовании «платы за кровь». Уруз знает об этом и хочет применить, распространить это свое знание на иную, внешнюю сферу. Запрет на убийство, как явствует из ответа Казана на вопрос Уруза, не был универсальным, а носил локальный характер, имел внутреннее значение. В этом случае значимым для нас является то, что подобный правовой запрет имел место вообще.

В Огузе запрет на преступления против личности связан с запретом на более широкие преступления против интересов общества. Если убийство запрещено под страхом наказания, значит, также предусмотрена определенная мера наказания за разжигание внутриплеменных раздоров. Именно о таком раздоре говорится в сказании, посвященном конфликту между Внутренним Огузом и Внешним Огузом. Вдохновителем этого конфликта является дядя Салура Казана по матери Аруз Коджа. Именно он противопоставляет Внутренний Огуз Внешнему Огузу. И его убийство в самом конце сказания звучит как отголосок художественного отражения в Дастане одного из древнейших запретов. То, что запрет остается в силе, видно также из наказания Аруза Коджи. А это значит, что как совершение убийства, так и разжигание внут-

риплеменного раздора находит свою правовую оценку. Чуть позже, когда речь пойдет об уроках демократии и антидемократии в Дастане, постараемся понять и логику действий Аруза Коджи и если это нам удастся, как говорили римляне, попытаемся простить его.

Как было указано, это обстоятельство, пусть в завуалированной форме, находит свое отражение в Дастане.

Другой запрет – запрет на внутриплеменные раздоры – в принципе охватывает собой и запрет на неподчинение центральной власти. Иногда наблюдаемые в Дастане попытки неподчинения центральной власти, обида на Центр, наиболее ярко проявились в сказании об Имране, сыне Бекила.

Бекилу не понравилось, что Салур Казан не похвалил его за подвиг, свысока посмотрел на него. Салур Казан как бы не заметил подвига Бекила, его опыта, умения прострелить сердце уху, утверждая, что этого он добился благодаря коню. В Дастане читаем:

– Нет, если коню не потрудиться, мужу не возгордиться. Это коня доблесть, - сказал.

(– Йох, ат ишлямяся, яр юйцнмяз. Щцняр атындыр, - деди).

Далее:

Это слово не понравилось Бекилу. Бекил говорит:

- Среди знатных ты по пояс втоптал нас в грязь, - сказал.

Высыпал перед ним дары Баяндур хана, обиделся на хана, вышел из дивана, подвели его коня, собрал он своих светлооких йигитов и вернулся к себе домой.

(Бу сюз Бякиля хош эялмяди. Бякил айдыр:

- Алплар ичиндя бизи гушгунмуздан палчьа батырдын, - деди.

Байындыр ханын бяхшишин юнцня тюкдц, хана кцсдц, дивандан чыхды, атын чякдиляр, ала эюзлц йиэитлярин алыб евиня эялди).

Обида на Баяндур хана и на Салура Казана в конечном итоге приводит к отходу от централизованной власти, и поступок Бекила серьезно попахивает бунтом, восстанием. Да и Бекил тоже не скрывает своего неподчинения Огузу; по возвращении домой он открыто говорит об этом своей жене. И запрет на такое поведение находит свое отражение в Дастане уже в сильно ослабшем, подвергнутом художественной трансформации виде. Сначала жена ведет с Бекилом «исправительную работу».

Жена говорит:

- Храбрый мой, бесстрашный мой бек! Падшахи – тени Всевышнего. Кто отвернется от своего падишаха, дела его на лад не пойдут. Если душу одолеет тоска, вино ее разгонит. С тех пор, хан мой, как ты ушел, по эту сторону Пестрой горы охоты не было. Выйди на охоту, да очистится душа твоя! – сказала.

(Хатун айдыр:

- Йиэидим, бэй йиэидим! Падшашлар Танрынн кюлясидир. Падшашына аси оланын иши раст эялмяз. Ары кюнцлдя пас олса шяраб ачар. Сян эедяли, ханым, яргуру йатан ала даьларын авланмамьш. Ава минэил, кюнлцн ачылсын, – деди).

Жена старается успокоить Бекила, подействовать на его разум, убедить его. Бекил, приняв совет своей жены, выходит на охоту и, тем самым, пусть и косвенно, признает, что поступил неправильно. Но запрет пока еще не привел к конкретному наказанию. Чтобы понять, как выглядело применение этого наказания, обратимся к Дастану:

«Когда он, охотясь, ходил, встретил раненого архара. Бекил пустил коня за ним. Погнался за архаром. Бросил ему на шею тетиву своего лука. Самец устал. Бросил себя с высокого места. Бекил не смог удержать коня, тоже полетел

вниз. Правое его бедро ударилось о скалу, сломалось. Бекил привстал, заплакал».

*(«Ав авлайыб эязрякян юнцндян бир йа-
ралы кейик чыхды. Бякил буна ат салды.
Буьанын ардындан ирди. Йай эиришин бойнуна
атды. Буьа аьымышды. Кяндийи бир уьа йердян
атды. Бякил ат ьиловсын йенямяди, беля уч-
ду. Саь ойлуьу гайайа тохунду, сынды. Бякил
уру дурду, аьлады»).*

То, что произошло с Бекилом, не было случайностью. Причиненный его здоровью вред – перелом бедра - на деле является ничем иным, как выраженной в Дастане трансформацией последовавшего за нарушением запрета наказания.

Еще одно запрещенное с правовой точки зрения обстоятельство вытекает из противопоставления личных и общественных интересов (21). Отражение в Дастане ситуации, когда личные интересы приносятся в жертву общественным, сам факт наличия этой ситуации, несомненно, позволяет предположить также существование соответствующего запрета.

Освобождение из плена отцами своих сыновей, сыновьями своих отцов и братьев, освобождение богатырями друг друга из вражеского плена, сражения с гяурами, без всякого сомнения, являются художественными отголосками межродовых раздоров и конфликтов, имевших место в очень древние времена. Отношение огузов к неверным, точнее, к чужим или же родственным племенам, борьба с «неверными», а иногда и с родственными племенами реализуются в Дастане в действиях и поступках конкретных персонажей.

Салур Казан освобождает из вражеских рук не только своего сына, мать и жену. Он борется за интересы всего рода. Или же борьба с Тепегёзом является не только борьбой против отдельно взятого чудовища, а выступает как художественный отголосок борьбы против вражеского племени, в давно минувшие времена державшего огузский мир в постоянном напряжении.

Те или иные личные интересы, нашедшие отражение в Дастане, в конечном итоге сводятся к имеющему более древнее происхождение общему интересу. В связи с этим привлекает внимание сказание о Сегреке, сыне Ушуна Коджи.

Сегрек случайно узнает, что старший его брат Эгрек не умер; он жив и находится в плену в крепости Алинджа. Он готовится к походу, чтобы спасти брата. Родители умоляют его не отправляться в поход, стараются удержать от этого опасного пути, но им это не удается. Салур Казан советует, чтобы Сегрека поженили, чтобы тот забыл об этом походе:

Из лошадей - жеребцов, из верблюдов - самцов, из овец - баранов закололи. Повели юношу за свадебную ширму. Юноша и девушка взошли на ложе.

Юноша достал свой меч, положил между собой и девушкой.

Девушка говорит:

- Убери меч, йигит! Исполни мое желание и достигни своего. Обнимемся! – сказала.

Юноша говорит:

- Слушай, дочь негодного! Да буду я изрублен мечом своим! Пронзен стрелой своей! Да не уродится у меня сын! И если уродится, да не достигнет десятилетнего возраста! Если войду в эту постель до тех пор, пока не увижу лица своего старшего брата, а если он умер - пока не отомщу за его кровь, - сказал.

(Атдан айьыр, дявядян буьра, гойундан гоч гырдырдылар. Оьланы эярдяйя гойдулар. Гызла икиси бир дюшяйя чыхдылар.

Оьлан гылынъын чыхарды, гызла кянди арасына бурахды.

Гыз айдыр:

- Гылынъын эедир, йиэит! Мурад вер, мурад ал. Сарьшалым! – деди.

Оьлан айдыр:

- Мярэ, гават гызы! Мян гылынъыма доьранайым! Охума санъылайым! Оьлум доьма-сын! Доьарса он йашына вармасын! Аьамын

*цзцн эжрмяйинъя, юлмцш ися ганын алмайынъя
бу эярдяйя эирярсям, - деди) .*

На самом же деле Сегрек готов пожертвовать собой не ради брата, а в интересах целого рода – во имя общих интересов. И, чтобы увести его от этой цели, перед ним воздвигли препятствие личного свойства – его поженили. Но герой отдает предпочтение общим интересам. И слова-заклинания, адресуемые им к самому себе (да буду изрублен мечом своим, пронзен стрелой своей ...), свидетельствуют о том, что древний запрет действительно существовал. Другие герои тоже оказываются на таком же перепутье. И Бейрек с Басатом попадают примерно в такую же ситуацию.

После долгих мытарств и злоключений Бейрек соединяется со своей возлюбленной – Банучичек.

Казан бек говорит:

- Приди же! Достигни своего желания!

(Газан бяй айдыр:

- Эял а! Мурадына йетиш!) .

Но опять общие интересы оказываются выше личных. Бейрек не забывает о сорока своих товарищах, оставшихся в плену, из которого ему удалось освободиться, решает спасти их, и только после этого взойти на свадебное ложе.

Бейрек говорит:

- Хан мой, Казан! Пока не освобожу своих товарищей, не возьму крепость, не достигну я своего желания, - сказал»

(Бейряк айдыр:

- Ханым Газан! Йолдашларымы чыхар-майынъя, шасары алмайынъя мурада ирмязям, - деди) .

И Басата долго уговаривают, чтобы он отказался от сражения с Тепегёзом. Слова родителей не возымели действия. Салур Казан с уже известным нам предложением вмешивается в дело. Но Басат, исходя из общих интересов, не

отказывается от своего намерения. Он отправляется в смертельную схватку с Тепегёзом.

В старинных сказаниях личные и общественные интересы нередко сталкиваются в той или иной форме. Достаточно вспомнить Антигону – дочь Эдипа из греческой мифологии, о которой позже будет сказано отдельно.

Эти и все другие подобные моменты свидетельствуют, что герои Дастана стараются стать выше своих личных интересов. А общие интересы – это интересы Мифа; сам Миф накладывает запрет на личные интересы. Этот запрет служит общему идеалу Мифа, создает реальные условия для предотвращения выпадения героя из общего ритма, общего духовного настроя коллектива.

Рассмотренные нами запреты – это запреты, имеющие строго соблюдаемую правовую основу. Без их учета, не придерживаясь их, нельзя стать членом огузского общества. В то же время, наряду с правовыми запретами, в Дастане заметное место занимают и этические запреты, выработанные внутри самого коллектива и самим же коллективом. У истоков данных запретов, несомненно, стояли запреты правовые. С течением времени некоторые правовые запреты потеряли свой всеобщий характер и начали обретать личностный характер, что, на наш взгляд, свидетельствует о системности запретов Мифа, о том, что они вырабатывались в процессе длительного исторического развития.

Этические запреты

Этические запреты, как правило, связываются с нормами поведения, внутрисемейными отношениями, одним словом, со всем тем, что входит в личностную сферу.

Как нами уже было отмечено, одним из самых существенных этических запретов является запрет на слушание отца. Он привлекает внимание как трансформировавшийся вариант более древнего правового запрета на неподчинение вождю, непослушание старшим. В Дастане данный запрет более отчетливо выражен во взаимоотношениях Уруза и его

отца Салура Казана, Бугаджа и его отца Дирсе хана.

Уруз нарушил приказ отца. Когда его отец Казан сражался с врагами, Уруз, которому было приказано находиться в засаде, не удержался и тоже бросился в бой. И Миф наказал его за неповиновение отцу. Это наказание выразилось в том, что враги взяли Уруза в плен и увели его с собой. Если имеется причина, то и следствие не заставляет ждать себя долго. Так оно устроено в Дастане. И в эпизоде пленения Уруза мы становимся свидетелями карающей силы древнего запрета.

Или же, в качестве примера противоположного характера, можно говорить о взаимоотношениях Бугаджа и его отца Дирсе хана.

Дастан говорит об этом так:

...Поддавшись навету сорока злодеев, Дирсе хан решает убить своего сына. Во время охоты он стрелой тяжело ранит Бугаджа, полагая, что убил его. Мать юного героя находит своего сына, готовит снадобье из горных цветов и материнского молока, вылечивает его. Сорок злодеев узнают, что Бугадж жив. Они решают схватить самого Дирсе хана и увести его в плен в чужие края. Мать рассказывает обо всем сыну и в конце своего обращения к нему наставляет:

– ...Хан мой, сын! Выпрями свой стан и поднимись с места! Собери вокруг себя сорок йигитов! Иди сын, спаси отца от тех сорока негодяев! Пусть отец и не пожалел тебя, но ты отца пожалей! – сказала.

(–...Ханым оьул! Галхыбаны йериндьян уру дурэил! Гырх йиэидин бойуна алэил! Бабаны ол гырх намярддьян гуртарэил, йцрц оьул! Бабан сяня гыйдыса, сян бабана гыймаэил, – деди) .

Бугадж исполняет наказ матери и тем самым проявляет уважение к древнему запрету. К запрету, требующему поклонения перед отцом. К закону, повелевающему не только слушаться отца, но и не замечать его ошибок. Возможно, благодаря именно этой своей почтительности он не

погибает от нанесенного ему отцом раны. Миф умеет любовью и заботливостью ответить на преданность своих героев.

Запрет на непослушание отцу входит в более широкую проблему, связанную с взаимоотношениями «отцов и детей», и этот запрет фактически обезоруживает новое поколение – поколение детей перед старшим поколением – поколением отцов (22). Своими запретами Миф открыто демонстрирует, что стоит на стороне старшего поколения, отстаивает его интересы. О противостоянии «отцов и детей», нашедшем свое разностороннее отражение в Дастане, подробнее будет сказано далее.

Один из самых интересных запретов в Дастане – это запрет на единоличное принятие решений. В тексте Дастана сохранились только слабые и отдаленные намеки на него, а на наказание за нарушение этого запрета нет более или менее четких указаний. Однако стремление Салура Казана и Баяндур хана в критические моменты предпринимать те или иные серьезные шаги, действия с согласия других беков не оставляет сомнений в существовании подобного «демократического» запрета. Это стремление дает о себе знать в частом обращении «беки», с которого они начинают разговор с беками Огуза.

Обратим внимание на эпизод из сказания «Разграбление дома Салура Казана», в котором говорится о решении Казана отправиться на охоту. Понятно, что выход на охоту вместе со всем войском является событием, имеющим определенное «стратегическое» значение, и решение об этом не может быть принято единолично. Поэтому и Казан обращается ко всем бекам Огуза:

Внемлите мне, беки, выслушайте мои слова, беки! От лежания бока наши болят. От стояния поясница наша усохла. Пойдемте, о беки! Поохотимся на зверей, постреляем птиц, соберем ланей и диких коз, вернемся в свои дома, станем есть и пить, весело время проведем!

Сын Кияна Сельджука Удалой Дондар говорит:

- Было бы хорошо, господин мой Казан!

Сын Карагюне Карабудаг говорит:

- *Господин мой Казан, было бы хорошо!*

Как только они это сказали, Аруз Коджа пал на два свои колена. И говорит он:

- *Господин мой Казан, было бы хорошо!* – сказал.

(Цнцм цнлян, баяляр, сюзцм динлян, баяляр! Йата-йата йаньмыз аьрыды. Дура-дура белимиз гуруду. Йцрцйялим, а баяляр! Ав авлайалым, гуш гушлайалым, сыьын-кейик йььалым, гайыдалым, отаьымыза дцшялим, йейялим, ичялим, хош кечялим!

Гьйан Сяльуг оьлу Дяли Дондар айдыр:

- *Аьам Газан, мяслящятдир!*

Гараэцня оьлу Гарабудаг айдыр:

- *Аьам Газан, мяслящятдир!*

Онлар еля деэяь ат аьызлы Аруз Гоьа ики дизинин цстцня чюкдц, айдыр:

- *Аьам Газан, мяслящятдир! - деди).*

Возникает вопрос. Если эта охота была рядовым событием, то для чего же нужно было узнавать мнение каждого из беков в отдельности. Этот момент узнавания мнений больше напоминает военный совет, да и употребляемые Казаном выражения «лань», «дикие козы» на самом деле привлекают внимание как зашифрованные названия враждебных племен. Именно в такие ответственные моменты включается в действие запрет на «единоличное принятие решений». Казан хан выслушал мнение всех и только после этого «...огузские беки сели на коней, если сосчитать, конца им не будет. И пестрое войско направилось на Пеструю гору на охоту» («сайы варсам тцкянмя олмаз, галын Оьуз баяляри минди. Ала даьа ала ляшкяр ава чыхды»).

Или же, в другом сказании. Опять же Казан хан не находит своего сына Уруза там, где оставил его на засаде и, делая своими подозрениями с беками, обращается к ним:

- *О беки! Куда мог мальчик уйти?* – сказал.

Беки в ответ:

- Мальчики бывают трусливы, как птицы. Он побежал к матери, - сказали.

Казан огорчился, повернулся к ним, сказал:

- Беки! Всевышний дал мне негодного сына. Идите. Отнимите его у матери, разрубите его мечом, разделите на шесть частей, бросьте на перекрестке шести дорог! Дабы никто не осмеливался бросить товарища в беде и убежать, - сказал».

(- А Бяйляр! Оьлан ганъары эетди ола! - деди.

- Бяйляр айытдылар:

- Оьлан гуш црякли олур. Гачыб анасына эетмишдир, - дедиляр.

Газан гарарды, дюндц, айдыр:

- Бяйляр! Танры мана бир кор оьул вермиш. Варайын, ону анасынын йанындан алайын, гылыньла паралайын, алты бюлцк едяйин, алты йолун айырдында бурахайын! Бир дяхи кимся йазы йердя йолдаш гойуб гачмайа, деди) .

В этом эпизоде этический и правовой запреты проявляются одновременно, сочетаясь друг с другом. В данном контексте слово «беки» звучит не только и не столько как обращение, но и свидетельствует о демократических принципах военного совета и имеет характер спрашивания совета. Обращение «беки» обретает значение приглашения к совету и обмену мнениями, говорит о нежелании Казана принять единоличное решение. Данный этический запрет помогает объяснить еще один правовой запрет, о котором до сих пор не было сказано. Нарушение запрета на уход с поля боя, в результате которого богатыри оказываются в чужих краях, в плену у врага, сразу же карается. И тяжесть этой кары, а также его категоричность и однозначность указывают на сферу действия запрета и на его потенциальную силу воздействия.

Посоветоваться со своими сподвижниками свойственно стилю работы и Баяндур хана. В «Сказании об Имране,

сыне Бекила» в виде очередной дани в Огуз приводят коня, меч и палицу. Поступление такой дани сильно расстраивает Баяндур хана. Он не знает, как распределить ее между огузскими беками. Хан за советом обращается к Деде Коркуду:

Деде Коркуд:

- Хан мой, все три вещи дадим одному йигиту, - сказал. Пусть будет стражем Огузу.

Хан Баяндур:

- А кому дадим? – спросил.

Посмотрел налево и направо от себя, никто не согласился. Был там йигит по имени Бекил, посмотрел на него и сказал:

- Ты что скажешь?

Бекил согласился.

(Дядя Горгуд айдыр:

- Ханым, бунун ццццц дяхи бир йиэитя верялим, - деди. Оьуз елиня гаровул олсун.

Хан Байындыр:

- Кимя верялим? – деди.

Саьына-солуна бахды, кимся разы олмады. Бякил дейирлярди бир йиэит варды, она бахды, айдыр:

- Сян ня дерсян?

Бякил разы олду).

На самом деле здесь речь идет о выборе полководца, который будет охранять границы Огуза. И такой важный вопрос, опять же, решается совместно, с учетом того, кто согласен, а кто нет. Баяндур хан «посмотрел налево и направо от себя, никто не согласился». Сам факт, что со словами хана можно и не соглашаться, говорит о действенности запрета на единоличное принятие решений и, наконец, о демократичности общества.

С еще одним проявлением данного этического запрета мы встречаемся в сказании, в котором говорится о борьбе Внутреннего Огуза с Внешним Огузом. Аруз Коджа превра-

щается во врага Казана. Собрав беков Внутреннего Огуза, он объясняет им причину своего поступка. А потом обращается к бекам: *«Беки, что скажете вы?»* (*«Бяйляр, сиз ня дерсиниз?»*). Само это обращение является напоминанием о запрете на единоличное принятие решения.

Обращение «беки», если рассмотреть его в общем, больше означает спрашивание совета, чем собственно обращение. Совет с беками Огуза осуществляется в связи с целым рядом значительных для жизни общества моментов. Эти моменты могут относиться к тактике и стратегии отношений с врагом, т.е. могут быть связаны с внешними вопросами. В то же время моменты, по поводу которых необходимо посоветоваться, могут охватить и внутренние проблемы Огуза. Настрой беков, их позиция по конкретным вопросам имеют немаловажное значение для вождей Огуза. Баяндурхан, Салур Казан, приглашая беков принять участие в решении важнейших вопросов, соблюдают некогда установленный Мифом запрет на единоличное принятие решений. И тот факт, что указанный запрет когда-то «работал» в Огузе, может стать важнейшим доказательством управления огузским обществом на основе демократических принципов.

Уроки демократии и являющейся ее обратной стороной антидемократии, нашедшие отражение в сказаниях Деде Коркуда, и сегодня продолжают оставаться привлекательными для нас сферами исследования. Чуть позже (в третьей части) об этом будет сказано отдельно.

Внутреннее устройство огузского общества основывалось на все более углублявшихся и осложнявшихся взаимоотношениях между отдельными его членами. И эти отношения постепенно включались в определенную систему этических норм. Одна из укрепившихся в качестве этической нормы форм взаимоотношений между отдельными членами общества связана с запретом на ложь. С помощью этого запрета можно определить отношение огузского общества к лживым словам.

«Ложь» выступает не сама по себе, в голом виде, а обнаруживает себя как компонент оппозиции «Ложь - Правда».

Это находит свое отражение в Дастане даже на уровне отдельных образов. В сказании о Бейреке Ялынджык, сын Яланчи (букв. Ялынджык, сын Лжеца) выступает как наиболее яркий и реальный носитель этой морали.

Народная поговорка гласит: «У лжи ноги короткие», т.е. долго держаться на ногах и далеко идти она не сможет. И все козни Ялынджыка, о которых повествуется в данном сказании, проходят только на начальной стадии – на стадии «наивности». В конечном же итоге они ни к чему хорошему не приводят. Ложь, распространяемая Ялынджыком, разрушается как картонный домик, а горькая и суровая правда непреодолимой стеной преграждает дорогу Яланчи. Запрет на ложь дает о себе знать в том, что Яланчи подвергается наказанию за ложь. Но это наказание - моральное, а никак не физическое. Сын Яланчи припадает к ногам Бейрека, проходит под его мечом. И Бейрек его прощает. Действенность запрета на ложь демонстрируется разоблачением Ялынджыка, сына Яланчи.

Запрет на ложь с особой категоричностью срабатывает в ситуациях, когда возникает опасность для жизни героев. Это также можно проследить на примере злоключений Бейрека. Чтобы спастись от плена, Бейрек дает лживое обещание дочери гюра и, будто этого было мало, клятвенно уверяет ее, что если целым и невредимым доберется до Огуза, вернется, чтобы сделать ее законной своей женой. Учитывая, что этот эпизод подробно будет проанализирован позже, ограничимся констатацией факта, что данная ложь очень дорого обходится Бейреку. Он наказывается Мифом именно за нарушение этого запрета. Нет никакого сомнения и в том, что причину смерти Бейрека надо искать и в нарушении этого запрета.

Еще одним запретом, прослеживающимся в Дастане, является запрет девушке показываться юноше. Наличие этого запрета следует считать свидетельством внутренней целостности древнеогузского мира, и эта его сторона отчетливо проявляется в словах Банучичек, сказанных Бейреку: «Эта девушка не такой человек, чтобы показываться тебе».

Банучичек знает, что ей нельзя показаться Бейреку. Это означало бы нарушение этической нормы. Несоблюдение названного запрета, т.е. появление Банучичек перед Бейреком, опять же не остается незамеченным Мифом. Возможно, что возлюбленным вовсе не случайно была определена шестнадцатилетняя разлука. При таком подходе «Сказание о Бейреке и Банучичек» привлекает внимание как сказание, сплошь состоящее из запретов и их нарушений.

В Дастане сохранились следы не только этих запретов. Однако, не все запреты в Дастане имеют четкую форму и точно прочерченные границы. Они, как видно из Дастана, могут переходить друг в друга. Но как бы ни было, точное определение места каждого запрета свидетельствует об управлении огузским обществом по определенной системе, о тесной взаимосвязи и взаимодействии отдельных явлений внутри самой этой системы. Не ошибемся, если скажем, что именно таким образом огузское общество подготавливало и формировало зачатки своей государственности.

Одновременно с этим, идея запрета объемлет широкий спектр отношений, регулирующих развитие общества по его же внутренним законам, входящих в широкую сферу норм поведения. Эти отношения определяются не только по принципу «чего нельзя делать», но еще и по принципу «что можно делать», включают в себя отношения к жизни, близким и дальним родственникам, соседям, отдельному члену общества, вечным ценностям.

БЕССИЛИЕ МИФА И СИЛА ПИСЬМА



Как сила, так и бессилие – понятия относительные. Ясно, что то, что вчера было в силе, завтра может оказаться бессильным, а то, что сегодня бессильно, завтра может обрести силу и т.д. Если взять в более обобщенном виде, то и бессилие Мифа, и сила Письма – ни что иное, как выражение силы и бессилия древних людей – наших предков. Как Миф, так и Письмо получают свои характеристики именно с его, древнего человека, точки зрения. У истоков всего стоит он – наш древний предок. И Дастан прежде всего является его же обращением к самому себе.

Чуть выше нами было сказано о силе Мифа, о его запретах. А теперь пришло время говорить о его бессилии. Когда мы говорим о бессилии Мифа, мы исходим из возможности двоякого его понимания. Первое заключается в том, что в связи с какой-то конкретно взятой ситуацией Миф с самого начала обнаруживает свое бессилие, или же данная ситуация, скажем, остается вне круга его интересов, он даже не считает нужным вмешаться в нее. В результате данная ситуация никак не обнаруживает влияния Мифа или, хотя бы, его присутствия.

Второе понимание заключается в том, что в связи с какой-либо конкретной ситуацией Миф теряет свою некогда сильную позицию и постепенно приходит в бессилие. Это бессилие напоминает бледное отражение света былого могущества. Проследить путь, по которому Миф движется от силы к бессилию, постичь его, используя возникающую при этом возможность сопоставления отдельных моментов и этапов данного пути, представляет несомненный интерес. Отметим, что рост бессилия Мифа в то же время является про-

цессом, обратным набиранию силы Письмом. Это позволяет глубже осознать процесс укрепления силы Письма в том смысле, что бессилие Мифа и сила Письма взаимосвязаны между собой, являются двумя разными сторонами одной и той же медали.

Когда мы говорим о бессилии Мифа, нас прежде всего интересуют явления, выступающие как результат процесса утраты им прежней силы. И путь, приводящий к этому бессилию, причины самого этого бессилия, сохраняющаяся тоска по этой силе – все, что хоть как-то намекает на оставшуюся за этим бессилием силу, проявляется в Дастане посредством целого ряда высказываний и выражений. В этой связи еще раз вспомним один эпизод.

...Беки, воздев руки к небесам, молятся о том, чтобы у Байбуры бека и Байбеджан бека родились дети. Они просят, чтобы у Байбуры бека родился сын, а у Байбеджан бека – дочь. В этом эпизоде привлекает внимание следующее уточнение, данное от сказителя: *«В те времена благословение беков было благословением, а проклятие их – проклятием. Молитвы беков исполнялись»* («Ол заманда баяллярин алгышы алгыш, гарьышы гарьыш иди. Дуалары мцстяъаб олурду»).

Да, действительно, то время было великим временем, и молитвы беков на самом деле бывали услышаны. У Байбуры бека родился сын. Мальчик рос и достиг пятнадцатилетнего возраста. Согласно древнеогузской традиции, ему предстояло обрести имя. И текст Дастана обращается к далеким, теперь уже находящимся за пределами описания, временам, вспоминает ту благословенную эпоху: *«В те времена юноше не давали имени, пока он не обезглавит врага и не прольет вражеской крови»* («Ол заманда бир оьлан баш кясмяся, ган тькмяся ад гоймазларды»). Об этой традиции древних огузов говорится еще в одном сказании, повествующем о том, как Салур Казан вместе со своим сыном Урузом вышел на охоту и как на них неожиданно напали враги. Посчитав, что сын еще молод и не имеет опыта, Казан велит Урузу оставаться в засаде. А это обидно для

юноши, но: *«Уруз не слушался отца. Вернулся назад. Взял своих товарищей и поднялся на вершину высокой горы.*

В те времена сын не нарушал слов отца, не мог ему перечить. А если кто поступит так, то такого сына не принимали...» («Уруз бабасынын сюзцнц сьмады. Гайыдыб эери дюндц. Йердян уъа даьлар башына йолдашларын алыб чыхды.

Ол заманда оьуллар атайа мцхалифят ет-мязди, оьул ата сюзцн ики елямязди. Ики еляся ол оьланы гябул елямязлярди...»).

Опять «то время» и время настоящее! Настоящее, когда создается Дастан, формируется его язык и стиль, и «то время», когда происходили описываемые события. Те или иные моменты из «того времени», на которые опирается память творца Дастана, можно рассматривать как показатели эпохи, когда Миф был силен.

«То время» - это до того сильное время, что любое желание беков исполняется, потому что сами беки тоже были исполинами и, конечно же, не такими, как «нынешние». Те были верные и преданные Мифу беки. И Миф, естественно, щедро вознаграждал их за эту преданность. «То время» было временем, когда человеку, чтобы обрести имя, нужно было совершить подвиг. К тому же такой подвиг, чтобы о нем говорили все и чтобы в его честь озаны слагали песни. А ныне таких подвигов никто не совершает. Таких храбрецов уже не осталось.

«То время» - это такое время, когда взаимоотношения отцов и детей строились на ясности и определенности, послушании и вежливости. Своим отношением к отцам сыновья определяли свое отношение к Мифу в целом, к порядку. А теперь все изменилось, даже отношение к Мифу. Можно и порядков не придерживаться. Все распаталось (23).

«То время» было очень хорошее время. Время, когда Миф был при силе. А теперь не так...

Не свидетельствует ли идеализация «тех времен» и их противопоставление последующей истории о страхе Мифа перед историей, а если взять более широко, о его страхе пе-

ред движением, динамикой вообще?! А если это страх, то не является ли он одновременно и бессилием?!

То, что жесткая система порядков «тех времен» постепенно начинает разрушаться, иллюстрируется в Дастане следующим эпизодом.

Когда Казан вместе со своим молодым и неопытным сыном был на охоте, гяуры вероломно напали на них. Казан оставляет сына в засаде, но Уруз без разрешения отца бросается в бой, героически сражается с врагом и, раненый, попадает в плен. Казан, который бился с врагом, не знал обо всем этом. После боя он возвращается туда, где оставил сына, и не находит его. Тогда он спрашивает у окружающих:

- О беки! Куда мог мальчик уйти? – сказал.

Беки в ответ:

- Мальчики бывают трусливы, как птицы. Он побежал к матери, - сказали.

Казан озорчился, повернулся к ним, сказал:

- Беки! Всевышний дал мне негодного сына. Идите. Отнимите его у матери, зарубите его мечом, разделите на шесть частей, бросьте на перекрестке шести дорог! Дабы никто не осмеливался бросить товарища в беде и убежать, - сказал.

(- А бяйляр! Оьлан ганчары зетди ола! - деди.

- Бяйляр айытдылар:

- Оьлан гуш цяклик олур. Гачыб анасына зетмишдир, - дедиляр.

- Газан гарарды, дьндц, айдыр:

- Бяйляр! Танры мана бир кор оьул вермиш. Варайын, ону анасынын йанындан алайын, гылыньла паралайын, алты бюлцк едяйин, алты йолун айырдында бурахайын! Бир дяхи кимся йазы йердя йолдаш гойуб гачмайа, деди).

Обратим внимание на мотив наказания в этом эпизоде. Казан хочет наказать своего сына главным образом для того, чтобы это послужило уроком другим. Этот отец, готовый по-

жертвовать своим сыном ради соблюдения богатырского кодекса, не допускает, чтобы в его душе пробуждались личные, интимные чувства, собирается действовать предельно жестко и решительно и в данном случае действует во имя интересов социальной среды, общества в целом. И этот его поступок по адресату своего воздействия ориентирован на окружающих, предназначен для урегулирования поведения и поступков других членов общества. «Дабы никто не осмеливался бросить товарища в беде и убежать» - Салур Казан, именно из этих соображений собирающийся подвергнуть сына страшному наказанию, как видно, старается восстановить в силе ослабшую ветвь закона. Вероятно, что в «те времена», т.е. когда Миф еще был силен, необходимости в подобных «мерах» не было; и возникают они под влиянием опасения, что когда-то общепринятое, а теперь уже находящееся перед угрозой забвения правило, требование закона будет утеряно. Если возникает необходимость в подобном укреплении закона, значит, Миф ослаб. Если бы Миф был силен, то установленная им система порядков сохранила бы свою силу – никто не убежал бы, бросив товарища, и не пришлось бы придумывать такие тяжелые меры для наказания нарушителей. Понятно, что данный случай в целом выступает как свидетельство бессилия Мифа.

Можно вспомнить и ряд других ситуаций, свидетельствующих о бессилии Мифа. Например, обратим внимание на замену Мифа Богом. Это та функция, которую и в Дастане, и вне Дастана должен исполнить и исполняет Миф. Миф должен все видеть, и он видит все. Эту функцию позже Письмо возложит на Бога. Ростки культуры построения предложений, которые можно обнаружить в очень многих случаях, также свидетельствуют о слабости, вернее об ослаблении Мифа.

Или же интенсификация явных выпадов против Мифа, обретение ими системного характера также являются показателями бессилия Мифа. И содержащиеся в Дастане материалы позволяют всесторонне рассмотреть этот аспект функционирования Мифа. Но тут есть одна сложность, которая заключается в том, что все эти - как упомянутые, так и не

упомянутые нами - моменты образуют лишь одну сторону медали. Другая же ее сторона отражает силу Письма, т.е. в каждом конкретном случае сила Мифа означает бессилие Письма, а сила Письма – бессилие Мифа. И если мы приступим к разговору о силе Письма, о накоплении им жизненной энергии, то тем самым мы лишь продолжим уже начатый разговор о бессилии Письма.

* * *

Понятно, что сила Письма более обстоятельно должна была отразиться в Дастане, и это естественно. Последней окультуренной силой, «поработавшей» над Дастаном в процессе его формирования, было Письмо. Именно Письмо завершило процесс формирования Дастана в том виде, с которым мы сегодня имеем дело. И, возможно, поэтому разговор о силе Письма целесообразнее было бы начинать с суждений о структуре Дастана.

В таком случае прежде всего приходится говорить о Вступлении к Дастану. Ранее было сказано, что Вступление является своеобразным микротекстом, отражающим дух и волю Мифа. Это свойство, относящееся, если можно так выразиться, к содержательному пласту Вступления. А теперь, поскольку мы говорим о Вступлении в связи с силой Письма, то, на мой взгляд, это нужно связать с формой, структурой самого Вступления и Дастана в целом.

Наличие Вступления само по себе может считаться победой Письма, потому что оно говорит об особом способе, об особом принципе упорядочения. Предпринимается попытка именно через Вступление реализовать одно из основных функций Письма – придание Дастану завершенности, законченности (24). Однако эти функции реализуются не полностью. Потому, что нет другого противовеса Вступлению – нет Заключения, завершающего Дастан. Вступление служит упорядочиванию Дастана только с начала, и попытка Письма упорядочить все именно в этом и проявляет себя.

Конечно же, с этой точки зрения Вступление выступает как фактор, указывающий на силу Письма.

Усиливая структуру Дастана, Письмо одновременно демонстрирует и свою силу. Дело еще и в том, что Письмо, помимо Вступления, умело «прошло» по всей системе предложений в Дастане. В дошедшем до нас варианте Дастана – а это продукт XVI века – на уровне предложения он подвергся основательной синтаксической обработке. В преобладающем большинстве случаев содержащиеся в Дастане предложения привлекают внимание как конечный результат длительного процесса формирования. Все виды предложений, имеющиеся в современном языке, употребляются в Дастане, и можно сказать, что именно в нем заложена синтаксическая основа современного нашего языка. Основной синтаксической единицей, донесшей до наших дней эту сложную и могущественную структуру, без всяких сомнений, стало предложение, и основная нагрузка легла именно на плечи предложения (25).

Четкое выделение предложения из сложного синтаксического целого, начало обретения им самостоятельности было неоспоримым успехом Письма. В том смысле, что сложное синтаксическое целое как совокупность соответствующих друг другу по смыслу и содержанию предложений означало общий настрой, общий пафос. И подобный общий настрой, общий пафос на уровне языка соответствовал уровню единства коллектива. Развитие или же статическое состояние одного из них тайно или явно порождает аналогичное состояние другого. И внутри каждого из них идут соответствующие сложные процессы. Понятно, что место и роль личности в обществе опирается на систему сложных взаимоотношений. И эти взаимоотношения в приблизительной аналогии не могут не напоминать отношения между предложением и сложным синтаксическим целым.

Выделение предложения из сложного синтаксического целого свидетельствует об обретении им независимости. Независимость предложения на уровне языка означает независимость личности в социальной среде. Письмо параллельно и во взаимосвязи друг с другом развивает оба эти фактора.

Но было естественно и то, что Письмо пока что в лице общества не видело надежную свою опору. Но, вместе с тем, становится ясно и то, что в будущем оно сможет найти в языке своего естественного союзника. Ведь развитие языка связано с углублением мышления. Это развитие, в свою очередь, обуславливает процесс духовного усложнения в целом. Естественно, что развитие языка, его разветвление, шлифовка новых его форм, обретение ими новых оттенков и др. могли иметь место только в создаваемых Письмом условиях. И при таком раскладе союз Языка и Письма должен был образовываться сам по себе. Так оно и произошло. Именно по этому «союзническому договору» Письмо стремится вывести Язык из-под гнета Мифа. Первым шагом в этом направлении стало то, что Письмо, вытащив Предложение из «болота» сложного синтаксического целого, обрело для себя надежное пристанище, устойчивое пространство. А потом, главным образом с помощью Предложения, дало новую жизнь героям Мифа. И эти герои постепенно начали уходить из сферы Мифа, перестали быть его героями. Письмо работает над обогащением внутреннего мира этих героев; это обогащение способствует обретению ими своего лица, и именно в новом лике многие из них позже войдут в сказки. На этом этапе, т.е. на стадии выхода из Дастана и вхождения в сказку, точнее, с обретением возможности выхода из Дастана, эти герои начинают умирать.

...Многим позже этот канувший в небытие мир и умершие герои начнут, как магнит, притягивать к себе умы и сердца людей. Возврат Ренессанса к Мифу как к чему-то особенно доброму и милому привел в трепет многих мастеров. Шиллер, великий и светлый ум, написал гимн этому возвращению – стихотворение «Греческим богам».

Этот маленький шедевр великолепно отразил дух Ренессанса, его сущность. С другой стороны, это стихотворение свидетельствует о том, что сколь бы сложен и крут ни был ведущий из Мифа в Письмо путь, столь же мучителен и болезнен путь, теперь уже ведущий в обратном направлении – от Письма в Миф. Наряду с другими моментами, стихотворение раскрывает и эту боль. Ностальгия Шиллера по грече-

ским богам охватывает, включает в себя все, в чем живет дух романтики вообще. Эта тоска превращается в тоску по чистоте, непорочности, буйству и бесстрашию, величию и нежности. И поэт, потерявший тот прекрасный мир, по одному перечисляет всех греческих героев, вспоминает их великие деяния, подвиги и, когда он не находит в современной жизни ничего, с чем можно было бы их сравнивать, боль этой утраты становится более ощутимой. Тяга Шиллера к возврату в былые времена настолько сильна, что все стихотворение превращается в своеобразную исповедь Письма перед Мифом.

...А все вроде бы начиналось с мелочей. Письмо просто пробудило человека от сна. От крепкого и сладкого сна в объятиях Природы...

Новые герои Письма в той или иной степени, в той или иной форме участвуют в его явных и тайных выпадах против Мифа. Они начинают обращать внимание на свои чувства и волнения, стараются понять самих себя. Дело не в том, насколько им это удастся. Важно то, что они, как пионеры, проходящие через необходимость и неизбежность этого самопознания, уже начинают осознавать свою отдаленность от общества. По мере самоуглубления, проникновения в собственный внутренний мир, они как бы со стороны начинают смотреть на общество, привыкают к такому взгляду, начинают выступать против общества, требующего абсолютной слиянности с собой, растворения в себе. А выступление против общества – это выступление против Мифа. Сила Письма и его умение маневрировать проявляют себя в том, что оно начало борьбу против Мифа с помощью героев самого же Мифа, с их участием.

Среди героев, выделяемых нами как «новые», можно особо выделить Бейрека, Банучичек, Сельджан хатун, Удалого Домрула, Удалого Карчара, гяуровых дочерей. Именно они реализуют в Дастане цели и идеалы Письма. И сила Письма, по сути, определяется их силой.

То, что Письмо пыталось вывести этих героев из мифического тумана, было показателем его силы. Оно за руку приводило их в мир богатых духовных ценностей, различ-

ных психологических оттенков, сложных характеров, положений и ситуаций. Некоторые из них смогли войти в этот новый для них мир, а некоторым это не удалось. К ногам нашего Дастана, обычно проявляющего себя как героический, словно были подвешены сковывающие его движение пудовые гири мифологической инертности. Старые, не усложненные пока представления были еще устойчивы, и сильно выраженная магия Деде Коркуда, страх перед этой таинственной силой довели над всеми героями.

И «новые» герои скрытно, в большинстве случаев сами того не осознавая и не вдаваясь в подробности, вели борьбу против старых представлений, но имелись и случаи, когда эта борьба велась открыто, с ярко выраженным чувством гнева.

С внешней, формальной ролью Деде Коркуда в Дастане мы знакомы по традиционному анализу, а его связь с Мифом нами установлена частично и, располагая результатами этих анализов, не трудно представить значение этой связи для авторитета Деде Коркуда в огузском обществе. Деде Коркуд, занятый реализацией и отстаиванием идей Мифа, имеет в Дастане всю полноту власти. Его культ никаких сомнений не вызывает и красной нитью проходит через все сказания. Через все, кроме одного! И это единственное сказание – сказание о Бейреке! Остановимся на нем более подробно.

То, что сказание о Бейреке представляет богатый материал для исследования, ни у кого не вызывает сомнений. И для подтверждения изложенного выше суждения нам придется опять обратиться к этому сказанию. Уместно было бы отметить, что возможность толкования одного и того же сказания с разных точек зрения, иными словами, то, что сказание само по себе «поддается исследованию», несомненно, является фактором, свидетельствующим о древности истории его формирования.

Вспомним, как об этом говорится в Дастане. Беки кое-как уговорили Деде Коркуда, чтобы тот пошел сватать Банучичек за Бейрека. Банучичек была наречена Бейреку еще до своего рождения, а теперь получалось так, что ее брат, Удалой Карчар, убивает всякого, кто осмеливается просить руки

его сестры. Единственной надеждой был Деде Коркуд. Только он, благодаря своему влиянию, своему моральному авторитету, смог бы положительно решить эту проблему. Во всяком случае, так считали беки Внутреннего Огуза.

Несомненно, что события и ситуации, описываемые в этом сказании, даже отдельные слова и выражения, могут раскрыть богатое содержание сказания, сложную, разветвленную его структуру, системные его характеристики. Пока мы не ставим перед собой задачи проникнуть в эти глубины. Чуть позже, в разделах, посвященных конкретной характеристике Деде Коркуда, Бейрека и других персонажей, мы более обстоятельно поговорим об этом. Сейчас же нас интересует один только вопрос. Дело в том, что культ Деде Коркуда, одновременно являясь и культом Мифа в целом, тоже оказывается объектом покушения. А чем же это покушение мотивировано, что стоит за ним?

Прежде, чем ответить на этот вопрос, вернемся к сватовству Деде Коркуда. Если взять в целом, это сватовство было удачное, но оно сопровождалось рядом трудностей. Деде Коркуд, зная об отношении Удалого Карчара к нему, предпринимает необходимые меры предосторожности. Обращаясь к бекам Огуза, он говорит:

- Друзья! Посылая меня, вы знаете, что этот Удалой Карчар убивает всех, кто просит руки его сестры. Дайте мне хотя бы двух быстроногих коней из конюшни Баяндур хана. Одного мне дайте жеребца Кечера с козьей головой, и еще дайте мне жеребца Дуру, что с головой молодого барашка. Дабы в случае погони я смог сесть то на одного, то на другого.

(- Йаранлар! Чцнки мяни эундярирсиз, билирсиниз ки, ол Дяли Гарчар гыз гардашыны дилайяни юлдцряр. Бары Байындыр ханын товласындан ики шашбаз йцйряк ат эятирин. Бир кечи башлы Кечяр айьыры, бир тоьлу башлы Дуру айьыры. Назащ гачма-говма оларса, бирисини миням, бирисини йедям).

Предпринимаемые Деде Коркудом меры предосторожности с самого начала порождают определенные сомнения. Это означает, что сам он тоже понимает ограниченность сферы своего влияния, четко знает границы, в которых его авторитет беспрекословен (26). Он хорошо знает объекты своего влияния, и указанная его осторожность еще раз свидетельствует, что Удалой Карчар не входит в число этих объектов и находится вне пределов воздействия авторитета Деде Коркуда.

Сомнения Деде Коркуда действительно подтверждаются.

При встрече с ним Удалой Карчар сразу же высказывает свое мнение:

Удалой Карчар вспенил свой рот. Посмотрел Деде Коркуду в лицо. Говорит:

- Алейкассалам! О тот, чьи дела пошли не на лад, от кого судьба отвернулась, на чьем белом челе Всемогущим Аллахом предначертано несчастье! Имеющие ноги сюда не приходят. Имеющие рот не смогут из моей воды испить. Что с тобой произошло? Или дела твои расстроились? Или судьба от тебя отвернулась? Или смерть твоя пришла? Что ты тут делаешь? – сказал.

(Дяди Гарчар аъзыны кюпцкляндирди. Дядя Горгудун цзцня бахды. Айдыр:

- Ялейкяссалам! Ей ямяли азмыш, фели дюнмш, гадир Аллаш аь алнына гада йазмыш! Айаглылар бурайа эялдийи йох. Аьызлылар бу суйумдан ичдийи йох. Сяня ня олду? Ямялинми азды? Фелинми дюндц? Яъялинми эялди? Бура-ларда нейлярян? – деди).

Действительно ли эти слова адресованы Деде Коркуду? В это трудно поверить. Подобное обхождение с Деде Коркудом, такое отношение к его личности сбивает читателя с толку. Однако сам Деде Коркуд никак не расстраивается от такого приема, а наоборот, убедившись в обоснованности своих сомнений, обретает дополнительную силу и старается

довести до конца свою благородную миссию. Деде Коркуд так говорит Удалому Карчару:

Деде Коркуд говорит:

*- Я пришел, чтобы перейти за возвышающуюся
напротив черную твою гору.*

Я пришел, чтобы перейти твои быстрые воды.

*Я пришел, чтобы прижаться к твоему
широкому плечу.*

*По велению Всевышнего, по благословению пророка
Чище луны и светлее солнца сестру твою Банучичек
Просить за Бамсы Бейрека я пришел».*

(Дядя Горгуд айдыр:

*- Гаршы йатан гара даьыны ашмаьа эялми-
шям.*

*Ахынтылы, эюрклц суйуну кечмяйя эялми-
шям.*

*Эен ятяйиня, дар голтуьуна гысылмаьа
эялмишям.*

*Танрынын буйруьу иля, пейьямбярин гьув-
лиля*

*Айдан ары, эцндян эюрклц гыз гардашын
Банычичяйи*

Бамсы Бейряйя дияляйя эялмишям) .

И тут Удалой Карчар стал гневаться, выходить из себя. Стал требовать своего коня, оружие. Пока Удалой Карчар вооружился, пока он сел на коня, «...Деде Коркуд сел на жеребца Дуру с головой как у молодого барашка, не мешкая, убежал. Удалой Карчар пустился в погоню за ним. Жеребец Дуру, который был под Деде Коркудом, устал. Деде Коркуд вскочил на жеребца Кечера с козьей головой. Удалой Карчар настиг Деде Коркуда. От страха Деде лишился сил, стал уповать на Бога, прочел молитву священному имени» («...Дядя Горгуд тоьлу башлы Дуру айьыры минди дяхи дурмады, гачды. Дяли Гарчар ардына дцщдц гова-гова. Дядям Горгудун алтындакы тоьлу башлы Дуру айьыр йорулду. Дядя Горгуд

кечи башлы Кечяр айъыра сычрады минди. Дядяйи гова-гова Дяли Гарчар юн йеляк йер ашырды. Дядям Горгуд ардындан Дяли Гарчар ирди. Дядянин цнсц цнцтдц, Танрыйа сыьынды, исмиязям охуду»).

Культ Деде Коркуда, значит, и культ Мифа, оказывается под угрозой. Сказать так – значит сказать не все. Под реальной угрозой оказывается сама жизнь Деде Коркуда. Руками Удалого Карчара готовится не только физическое уничтожение Деде Коркуда, но и духовное уничтожение Мифа. Но, как бы там ни было, Миф пока еще продолжает оставаться Мифом, а Деде Коркуд – Деде Коркудом. И оказалось, что Деде Коркуд не зря помолился священному имени.

Ход событий доводится до драматизма. *«Удалой Карчар взял меч в руки. Вознес его и со всей силы замахнулся. Безумный бек хотел ударить Деде в голову. Деде Коркуд сказал:*

- Ударись, да отсохнет твоя рука! – сказал».

- («Дяли Гарчар гылынъы ялиня алды. Йухарысындан юйэя иля шямля гылды. Дяли баяй дияляди ки, Дядяйи тяпяря чала. Дядя Горгуд айытды:

- Чаларсан, ялин гурусун! – деди»).

Реальной возможности для отступления уже не осталось. Все пути перекрыты. И единственной надеждой опять-таки является Миф. Тут не могло не произойти чуда, и оно происходит. Миф, уже дряхлый, обессиленный Миф, собирает все оставшиеся свои силы и... *«По воле Всевышнего рука Удалого Карчара повисла и осталась висеть. Ибо Деде Коркуд был святым человеком в округе. И его просьба была услышана»* (*«Шагг-тяаланын буйрууула Дяли Гарчарын яли йухарыда асылы галды. Зира Дядя Горгуд вилайят исси иди. Дияляйи гябул олунду»*).

Удалой Карчар – это герой, введенный в структуру Дастана Письмом. Открытое его выступление против Мифа закончилось неудачей. Но сам факт выступления говорит о большой смелости Письма, становится показателем его ре-

альной силы. Уникальность эпизода с Удалым Карчаром заключается в том, что Письмо, с одной стороны, хочет в полной мере продемонстрировать свою силу, а с другой стороны, оно оказывается бессильным и не может нанести урон рожденной Мифом для своих целей структуре Дастана. Но, как бы там ни было, на основе анализа этой ситуации можно выработать определенное представление о проявляющихся в этом случае и могущих проявляться в других случаях возможностях Письма.

Безуспешность открытого бунта против Мифа не разочаровывает Письмо. Наоборот, оно стремится к расширению своей скрытой деятельности и в других направлениях.

Одним из моментов, отчетливо дающих о себе знать в Дастане, является то, что Письмо, его сила и потенциал имеют динамический, прогрессирующий характер. Эта сила охватывает огромную сферу, начиная от дисциплинирования мышления, кончая работой по воспитанию новых героев. Важно отметить и то, что образ мышления Письма, возможно, возник раньше его самого. После своего появления на свет Письмо начало собирать отдельные элементы этого стихийно возникшего мышления, систематизировать их. Оно создало четкие ориентиры. Предприняло попытку укрепить и уточнить расплывчатые понятия о времени и пространстве. Одним словом, с момента своего зарождения Письмо развернуло бурную деятельность. А это само по себе может расцениваться как показатель его силы.

Еще один момент взаимоотношений между Мифом и Письмом связан с состязанием между ними, в скрытой демонстрации силы друг перед другом. Это состязание проявляется в Дастане в завуалированной форме. Например, оно может быть прослежено во взаимоотношениях между Урузом и его отцом Салуром Казаном. В глубинных, тайных пластах Дастана Салур Казан в самой общей форме представляет Миф, выступает как выразитель и защитник его интересов и идеалов. Уруз же является представителем нового поколения. В нем живет часть идеалов Письма. Внешне они никак не противостоят друг другу. Наоборот, выступают как союзники, спасители друг друга. Салур Казан спасает Уруза

из вражеского плена. И этот случай повторяется, но теперь уже его участники меняются местами. Теперь Уруз спасает своего отца и как бы возвращает ему долг. Возможно, что внешне незаметный, происходящий где-то в очень глубоких слоях литературный спор Мифа и Письма именно таким образом и продолжается. Письмо словно не хочет остаться в долгу перед Мифом, изо всех сил старается отблагодарить его за «добро». Тем самым оно еще раз демонстрирует всем, в том числе и новым героям, свои потенциальные возможности, и все это вместе приводит к росту симпатий к Письму.

Письмо так же, как и Миф, точнее, занимая противоположную Мифу позицию, старается выработать свои собственные ситуации. Они, эти ситуации, характеризуются тем, что изначально не существуют как схема, а наоборот, возникают как бы сами собой, по требованию самой жизни, на основе совершенно неожиданных поступков героев. *Не ситуация формирует героя, а герой формирует ситуацию.* Следует отметить, что такие ситуации весьма слабо проявляются в Дастане. Решение, принятое Бейреком в плену, его план освобождения из неволи, противоборство Сельджан хатун и Кантуралы, эпизод, свидетельствующий об отношении Удалого Карчара к Деде Коркуду, и ряд других ситуаций разворачиваются не по заранее разработанному плану, возникают не из predetermined и неизменных действий и поступков персонажей. Герои, сообразно своим натурам, оказываются в нетипических ситуациях и своим динамизмом еще раз подчеркивают статичность предлагаемых Мифом конструкций.

Путь Мифа к своим героям пролегает через определенные ситуации. Письмо же хочет дойти до тех же ситуаций с помощью героев. Модель «от ситуации к герою» как модель Мифа в принципе не может быть динамична, потому что она, по мере своего совершенствования и упрочения, ограничивает свободу действий героев, превращает их в роботов. Эти роботы движутся и действуют исключительно в рамках конкретной ситуации, а их действия оказываются предворительно заданными.

В аналогичной ситуации Письмо пользуется совершенно противоположной моделью, моделью «от героя к ситуации». Точнее, Письмо вырабатывает подобную модель прямо на наших глазах. Правда, эта модель еще недостаточно устойчива, но ее перспективная динамичность ощущается уже на данном этапе развития. В первую очередь потому, что на переднем плане стоит сам герой. И его поступки, и его действия ничем больше не ограничиваются. А из действия всегда рождается другое действие. Каким бы слабым первоначально не было это действие, при наличии соответствующих условий оно будет развиваться. И сила Письма заключается в этих устойчивых зародышах грядущего развития.

Таким образом, скрытая борьба между Мифом и Письмом происходит на фоне силы одного и слабости другого. Миф, в одних случаях демонстрирующий непререкаемый свой авторитет и силу, в других случаях оказывается не в состоянии сохранить эту силу. Если даже в отдельных случаях и чувствуется превосходство Письма, то это не говорит о механическом распространении этого превосходства на всю структуру и дух Дастана. Сила и бессилие в данном случае, как бы переплетаясь, сливаются воедино. В широком своем понимании сила и бессилие являются лучшими свидетельствами того, что Дастан – это сложный, многоаспектный организм.

ТАЙНЫ ДЕДЕ КОРКУДА



Со временем, когда в силу естественной необходимости приходится возвращаться к тому, что ты знаешь и чему ты научен, лишний раз убеждаешься в возможности обнаружения новых и новых пластов в том, с чем ты

уже знаком, в практическую неисчерпаемость этих возможностей. Все новые пласты знаний дополняют и расширяют наше воображение, создают необходимые для более целостного и глубокого анализа Дастана возможности. Они, эти вновь открывающиеся пласты, как бы под иным углом зрения, совершенно в ином свете показывают ранее знакомых нам героев, события, ситуации.

В новом свете начинают смотреться и сами герои, совершенно по-новому начинают проявляться те или иные их поступки и действия. Выясняется, что после включения прожектора «читательских сомнений» многие тайны раскрываются, обнаруживаются новые истины. Гусейн Джавид писал:

Отец истины любой – сомнение,
Предок мудрости людской – сомнение,
И прав в своих сомненьях человек!
(подстрочный перевод)

Прав в своих сомненьях человек! Действительно, иногда самые обыденные, аксиоматические истины, пройдя сквозь сито сомнений, обретают бо́льшую ясность и четкость очертаний (27). А одним из наших вечных духовных ценностей, нуждающихся в объяснении и освещении до самых своих глубин, является сам Деде Коркуд.

В литературе имеет место известное уподобление: предмет, или нечто другое, видимая часть которого меньше невидимой, уподобляется айсбергу – плавающей по океану огромной ледяной горе. Деде Коркуд тоже напоминает такой айсберг. Тот Деде Коркуд, которого мы видим в Дастане, – это видимая, выступающая на поверхность часть айсберга. Этот Деде Коркуд – старец, мудрый пророк, который непременно завершает события, иногда вмешивается в их ход, дает советы и наставления огузским храбрецам, вождям и предводителям Огуза (28). Он дает имена достигшим совершеннолетия, отличившимся храбростью юношам, выносит оценку всему и вся, предвидит грядущий ход событий, сообщает вести из будущего. Он является еще и чудотворцем. Как его слово, так и его саз высоко ценятся огузами, счита-

ются священными. Этот Деде Коркуд, духовный вождь огузского мира, по сути, является хранителем старых законов и порядков, установленных Мифом способов управления обществом. Это тот Деде Коркуд, который нам хорошо знаком. В зависимости от того, каким мы его хотим видеть, этот старец может выступить то как жрец, то как шаман, то как озан; одним словом, он является моральным и духовным вождем своего народа.

Видимый Деде Коркуд, тот Деде Коркуд, который представлен на поверхности, в сравнении с Деде Коркудом таинственным, от нас скрытым выступает как маска последнего. И эта маска видимого Коркуда почти неизменна. За исключением линии Деде Коркуд – Удалой Карчар, этот образ в Дастане стабилен и устойчив. Неизменность маски обуславливает безразличие к фактору времени, независимость от него (29). Огузскому миру нужен именно такой стабильный, не подверженный изменениям пророк. Ему необходим духовный вождь, способный быть востребованным во все времена.

Вместе с тем, нельзя забывать, что неизменная маска также преследует цель сокрытия от посторонних глаз истинного, скрытого в глубинных пластах Деде Коркуда. Этот Деде Коркуд из глубинных пластов является силой крайне динамичной, живой, сосредоточившей в своих руках нити влияния на ход почти всех событий. Сфера деятельности тайного Деде Коркуда весьма широка, но он так умело скрывается за своей маской – за открыто являющимся читателю Деде Коркудом, что его почти не видно. И о его активной деятельности можно судить лишь по тем или иным результатам, по ведущим к ним путям и по степени соотносимости самих результатов.

Но можно пойти и по несколько иному пути. Можно предположить, что видимый, т.е. находящийся на поверхности, Деде Коркуд является маской верховного правителя Огуза Баяндур хана. А Баяндур хан, как светский вождь Огузов, в течение всего Дастана находится в статике. Не может не вызвать удивления и то обстоятельство, что такой руководитель оказывается в состоянии удерживать в своих руках

реальную власть. Не ошибемся, если скажем, что соединение в одном лице духовной и светской властей, их тождественность, слитность – примета достаточно древних времен. И, если согласимся с этим выводом, возникнет закономерный вопрос: можно ли данную тождественность распространить на Баяндура и Деде Коркуда? Сферы их влияния на огузский мир органическим образом дополняют друг друга. В отсутствии Баяндур хана Деде Коркуд ведет себя еще и как светский вождь. Баяндур хан настолько безжизнен, что иногда кажется лишь пустой, готовой для наполнения соответствующим содержанием, формой. Естественно и то, что эта форма наполняется именно Деде Коркудом. Позже Деде Коркуд действительно преподносит себя уже как наполненную коркудовским содержанием маску Баяндур хана. Такие сложные метаморфозы косвенным образом еще раз подтверждают мысль о превращении Деде Коркуда в собственную же маску.

Если развивать эту мысль дальше, можно прийти и к другим, не менее интересным выводам. Статичность Баяндур хана и культ Деде Коркуда позволяют заключить, что они выступают как дублиеры друг друга. Баяндур хан представляет Деде Коркуда, а Деде Коркуд – Баяндур хана. Из этого логически вытекает, что в действительности Деде Коркуд и Баяндур хан являются двумя проявлениями одного и того же лика (30). В отношении друг к другу они напоминают единство формы и содержания. В тех случаях, когда функцию содержания выполняет Баяндур хан, функцию формы, т.е. маски, берет на себя Деде Коркуд. Или же, наоборот, когда Деде Коркуд выступает как содержание, то его маску надевает Баяндур хан.

Одно из преимуществ представленной модели на наш взгляд заключается в том, что она, как далее увидим, переводит тайное «восстание» Деде Коркуда против Мифа из сферы духовной в сферу светскую. А это «восстание» было подготовлено в недрах самого Мифа. Т.е. оно было подготовлено представителем Мифа – Деде Коркудом. Однако это восстание не могло быть завершено самим Деде Коркудом. Решающего удара Мифу естественнее и целесообразнее было

бы ожидать со стороны, т.е. со светской среды. А то, что наносящая этот удар сила выступает под маской то Деде Коркуда, то Баяндур хана, является лучшим свидетельством тому, какой напряженной была борьба против Мифа и в какой сложной обстановке она велась.

Значит, говоря о тайном Деде Коркуде, мы в то же время говорим и о Баяндур хане. И когда мы говорим, что тайный Деде Коркуд – это Баяндур хан, то подразумеваем, что тайный Баяндур хан – это явный Деде Коркуд и, таким образом, объединяем этих двух вождей в одном лице. Только в таком случае духовная сила Деде Коркуда может превратиться в реальную силу и только в таком случае Миф, как это заранее и было предусмотрено, действительно может потерять свои точки опоры.

Читая Дастан, внимательный читатель сразу обратит внимание, что Деде Коркуд весьма скупо вводится в описываемые события и ситуации. Его словно оберегают, стремятся, чтобы его слова и поступки не потеряли остроты и силы воздействия. Вместе с тем, можно говорить и о случаях, когда Деде Коркуд принимает открытое и непосредственное участие в ходе событий. Взаимоотношения явного Деде Коркуда с кем-либо из огузских беков или воинов очень искусно регулируются тайным, находящимся в глубинных пластах Дастана Деде Коркудом. И это не вызывает никаких подозрений!

Итак, Деде Коркуд и огузский мир? Противопоставление?! А может, это противопоставление само по себе было случайностью?

Никак нет, оно не носит случайный характер. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить отношение Деде Коркуда к Тепегёзу.

В Дастане говорится о том, что доведенные до отчаяния огузы семь раз пытались спастись от Тепегёза бегством. Но им это не удавалось, одноглазое чудовище каждый раз возвращало их назад.

Огузы призывают на помощь Деде Коркуда и посылают его для переговоров с Тепегёзом. Это очень интересный момент. Странно, что в этой ситуации Деде Коркуд как бы

полностью изолирован и выполняет лишь функцию посредника между огузским миром и Тепегёзом. Это отчетливо видно и по тому, как он обращается к Тепегёзу:

- Сын мой, Тепегёз! Огуз обессилел от рук твоих, замучен. Меня послали припасть к земле под твоими ногами. Говорят, что дань тебе они заплатят – сказал/

(- Оьул, Тяпяэюз! Оьуз ялиндя зябун олду, буналды. Айаьын торпаьына мяни салдылар. Сяня кясим верялим дерляр - деди) .

Деде Коркуд – представитель Огуза, но говорит он как совершенно постороннее лицо. Эта отстраненность, отчужденность особенно бросается в глаза в связи со словом «говорят». Словно Деде Коркуд не имеет никакого отношения к Огузу. Если огузский мир можно считать отделившимся от большой Природы культурным миром, то Деде Коркуд выступает как объединяющая, связующая сила, препятствующая полному их отчуждению. И не случайно, что с Тепегёзом, олицетворяющим стихийность, хаос, аномальность, где-то и возврат к природе, заключает соглашение именно Деде Коркуд.

Этот аспект отношения Деде Коркуда к Огузу в целом весьма интересен. Подобное самоотстранение героя от Огуза помогает разобраться в некоторых непонятных моментах его отношений с другими героями. И такое поведение Деде Коркуда позволяет снять завесу с его тайной миссии. А тогда, когда эти завесы будут сняты, видимые и невидимые стороны Деде Коркуда сольются в единое целое, тогда его тайна перестанет быть тайной, и мы узнаем, что...

...Тайна, если она когда-нибудь да раскроется, значит, с самого начала не создавалась как тайна. У всех и вся – у людей, зверей, лесов, гор, неба, земли – у всех может быть своя тайна. И наступает время, когда эти некто или нечто, несущие в себе тайну, устают от нее, у них возникает желание жить без всяких тайн и секретов, жить так, как им хочется, как им предопределено судьбой. И когда возникает желание избавиться от тайны, то, доверяя ее кому-нибудь, сбра-

сываешь с себя тяжесть этого груза, освобождаешься от того, что так тебя угнетало. И именно в этот миг появляются новые «жертвы», готовые подставить свои плечи под тайны этого мира. Неопытные, неискушенные, они в радостях отводят им место в глубинах своих сердец и, ничего не зная об ожидающих их впереди страданиях, спешат, устремляются к ним навстречу...

Нет сомнений в том, что создание Дастана как какой-то тайны не было предусмотрено с самого начала. Он, т.е. Дастан, может рассматриваться как особым образом зашифрованная информация. И разгадка всего, что с первого взгляда кажется тайной, может находиться в глубинных пластах Дастана, оттуда извлечена на свет. Кто знает, может, в глубокой древности кто-то надеялся, что придет время, когда будет найден ключ к этому шифру, и тогда можно будет проникнуть в невидимые глубинные пласты Дастана. Становится понятно, что Деде Коркуд – это пророк Мифа, посланный Огузу с помощью Дастана. В этом смысле в течение всего Дастана Деде Коркуд укрепляет мифологические воззрения. Он превращается в пропагандиста идей Мифа, ее программы. Одним словом, Деде Коркуд, как пророк, от начала до конца является порождением Мифа и в этом качестве выступает как главный блюститель интересов Мифа.

... Как и все значительные литературные образцы, Дастан тоже начинается там, где обрывается, завершается нечто другое. И каждое из его сказаний – это не просто повествование о каком-либо событии, а изображение процесса разрешения какого-то достигшего состояния драматизма конфликта. Как отдельные сказания, так и вся невидимая сторона Дастана в целом, строятся на отдельных представлениях, верованиях, убеждениях, традициях и опыте – одним словом, на странной и неожиданной трагедии, порожденной или порождаемой каким-то изломом, какой-то трещиной в чем-то таком, что всегда действовало исправно, а теперь начинает давать сбои. Многие стороны жизни, прошедшие через горнило традиций и опыта, теперь уже не могут, как это было раньше, апеллировать ко всему обществу, и поэтому начинают искать новые пути для самовыражения. А поиск

такого пути неизбежно приводит к отдельному индивиду. Однако индивид тоже должен быть в состоянии выдержать тяжесть пролегающих через него, пытающихся пройти через его душу и сердце путей. Но «индивид» мифологического мира оказывается не готовым к этому. Понятно и то, что внутри подобного индивида уже произошел определенный сдвиг – Письмо проделало с ним соответствующую подготовительную работу, «поработало» над ним. И именно поэтому Миф вынужден мобилизовать все свои силы, всю свою мощь. Естественно, что Миф стремится загородить этот, ведущий к индивидуализации, путь, препятствовать раскрытию, пробуждению внутреннего потенциала индивида, помешать его отделению от коллектива. Несомненно также и то, что первым его помощником в этом деле является Деде Коркуд, которого Миф считает своим пророком.

Между видимой и невидимой частями айсберга, именуемого Деде Коркудом, стоит стена. И великая тайна Деде Коркуда скрыта в создаваемом этой стеной противоречии.

В чем же эта тайна заключается? Ответ на этот вопрос вытекает из различных, как взаимосвязанных между собой, так и не имеющих никаких связей друг с другом частей Дастанана, из эпизодов, в которых участвует сам Деде Коркуд, а равно из тех, в которых он не принимает участия.

Этот клубок тайн нужно распутывать осторожно и неспеша. Культ Деде Коркуда напоминает дремлющего тигра. Каким бы благородным не было желание бросить свет во все затаенные его уголки, все же не следует забывать и об инстинктах тигра, который может проснуться в любую минуту.

Прежде чем приступить к освещению невидимых сторон деятельности пророка Деде Коркуда, было бы полезно вспомнить, что один из важнейших, вытекающих из всего жизненного опыта Деде Коркуда выводов заключается в следующем: *«Если на роду не написано, с рабом беда не случится»* (*«Язядлян йазылмаса гул башына гязэ эялмяз»*).

Это выражение содержится во Вступлении к Дастану. Такими своими наставлениями и мудрыми изречениями Деде Коркуд обращается не только к конкретному читателю,

но и ко всему огузскому миру. Следует иметь в виду и то, что в коркудовский период истории огузского мира подобные категорические указания осознавались и воспринимались в изначальном их значении, т.е. без всяких художественных украшательств и метафоризаций. Это одна сторона вопроса. С другой стороны – Коркуд еще является и огузским прорицателем, доносящим до людей вести из мира сокровенного, вдохновляемым самим Всевышним пророком, все предсказания которого обязательно сбываются. Во всяком случае, так говорится во Вступлении, и это находит свое подтверждение в Дастане. А как же в таком случае совместить сказанные им в обращении к огузам слова «Если на роду не написано, с рабом беда не случится» с его способностями прорицателя, умением предсказывать будущее? Выходит, что пророк Огуза, скажем, предвидел все, что произойдет с Бейреком, а также все те ужасающие события, с которыми предстояло столкнуться другим героям. Если верить Вступлению, так оно и должно было быть. Почему же тогда пророк, умеющий (даже обязанный) предвидеть все, что предопределено героям роком, оказывается не в состоянии уберечь того же Бейрека от ожидающих его опасностей и лишений? А может, он не хочет этого? Тот же вопрос может быть поставлен и в связи с другими героями. Явная неувязка, не правда ли? Во всяком случае, отсутствие логики очевидно. Да, это так. Но только внешне, только на первый взгляд. В глубинных же пластах Дастана всему этому имеется объяснение, все имеет свою причину.

Пророк, заранее знающий о предопределении судьбы, о том, что будет и как будет и, возможно, сознательно умалчивающий обо всем этом, может преследовать свои цели. Отправляя Бейрека в полный сложных испытаний и лишений поход, он создавал реальные возможности и условия для внутреннего обогащения героя, для психологически многогранного формирования его личности и, тем самым, способствовал тому, что его образ лишался традиционно присущей огузским богатырям монументальности.

Образ Бейрека всем своим существом, всей своей духовной сутью бросает вызов миру Мифа. Миф сам не смог

бы создать такого героя. Не захотел бы его создать! Такого героя могла взрастить только культура Письма, он мог бы быть героем, служащим только этой культуре. Он мог бы возникнуть исключительно как наглядный образец созданного Письмом сложнейшего механизма памяти, механизма предельных психологических перегрузок.

Тут возникает естественный, логически закономерный вопрос: кто стал причиной тому, что Бейрек пошел по такому сложному пути нравственно-психологического становления? Кто пробудил в нем интерес к нему? Ответ ясен. Тот самый всезнающий, предсказывающий будущее, но предпочитающий молчать об этом пророк!..

Только он, Деде Коркуд, захоти он того, смог бы остановить Бейрека от вступления в такой опасный для Мифа путь. Он смог бы ориентировать его, как и многих других огузских богатырей, на стихийные, механически совершаемые подвиги. Но Деде Коркуд не делает этого.

Бейрек «обречен» на внутренний рост, на развитие вглубь, одним словом, на духовное обогащение. И весь его извилистый, полный превратностей жизненный путь, начиная с побега из плена и кончая его гибелью в конце Дастана, создает благодатные предпосылки для духовной эволюции. А эта эволюция открывается уже в область новых ценностей и возможностей, абсолютным властелином в которой является Письмо. Такая эволюция – одно из свойств Письма, один из атрибутов его культуры.

Итак, нам удалось бросить, пусть и слабый, свет на невидимую часть айсберга. И мы увидели, что Деде Коркуд, являясь пророком Мифа, передает одного из членов его мира Письму, выступающему как непримиримый враг всего, что связано с тем же Мифом. А если быть более точным, Миф приносит своего героя в жертву Письму.

А может, именно по этой причине сам Деде Коркуд позже вынужден будет выступить в роли свата того же самого Бейрека. Может быть и так, что пророк не желает сыграть никакой реальной, в любом случае, формально выраженной роли в заранее известной ему судьбе Бейрека, предпочитая оставаться в тени?! Может, он уже сейчас, сразу хочет выйти

из этой «игры», связанной с будущей судьбой Бейрека?! Все эти вопросы всплывают в результате возникающих при углублении в ситуацию сомнений, рассматриваемых фактов и обстоятельств. Но ответы на них все еще не ясны. Ясно другое. То, что эпизод, когда Деде Коркуда насилу уговаривают выступить в роли свата, вовсе не случаен в цепи взаимоотношений Коркуд – Бейрек. Объяснение этого эпизода только на основе изображенного, т.е. видимого, лежащего на поверхности, ничего не даст. Оно может получить свое логическое, обоснованное объяснение только на фоне глубоких, скрытых от взора проявлений взаимоотношения Миф – Коркуд – Письмо.

Еще одно направление «подпольной» деятельности Деде Коркуда разворачивается на фоне напряженных и крайне осложненных отношений между Дирсе ханом и его сыном Бугаджем. Эти отношения сформировались в контексте борьбы отцов и детей, своими истоками уходящей в глубокую древность и в той или иной степени находящей свое отражение в эпосе многих народов мира. Угроза, которая может исходить от сына, занимала одно из основных мест в мифологических воззрениях древнего человека. Достаточно вспомнить взаимоотношения Крона и Зевса, Лая и Эдипа из греческой мифологии.

До Зевса верховным богом был его отец Крон. Крону становится известно, что причиной его смерти будет им самим же рожденный мальчик. Поэтому он пожирает всех новорожденных мальчиков. А когда рождается Зевс, Гея вместо ребенка подставляет мужу камень и Крон проглатывает его вместо Зевса. Мальчика воспитывают чужие люди. Позрел, он действительно исполнил предначертанную ему миссию, положил конец власти своего отца.

Лай, отец Эдипа, узнав, что его убийцей станет собственный же сын, который к тому же еще и возьмет в жены свою мать – жену Лая, решил умертвить ребенка. Однако Эдип остался жив. Его подобрали и воспитали чужие люди. Превратность судьбы состоит в том, что Эдип, узнав, что ему предписано убить отца и жениться на собственной же матери, старается избегать этой участи, уходит из дома сво-

их приемных родителей, которых он ошибочно считал родными. Однако, ему все же пришлось столкнуться со своим настоящим отцом – Лаем. Не зная, что перед ним родной отец, Эдип убивает его и женится на своей матери – жене поверженного врага. Ему кажется, что он обманул судьбу.

Интересно, что в сказании о Дирсе хане оживает один из мотивов этой древней трагедии. Товарищи Дирсе хана, чтобы очернить Бугаджа перед отцом, используют «угрозы» именно из древнегреческих мифов: «сын хочет убить тебя», «твой сын покушался на честь своей матери». Оба эти мотива явно перекликаются с соответствующими мотивами из древнегреческих мифов (31).

Противостояние между отцами и детьми, восходящее к древнейшим временам (32), в сознании человека обрело художественную форму извечной борьбы между прошлым и настоящим. Несомненно, что прошлое здесь представлено Мифом, а настоящее – Письмом. А в те далекие времена, когда складывался, записывался Дастан, угроза, исходящая от детей, т.е. от настоящего, если даже предположить, что такая угроза была вероятной, могла проявляться пока только в форме поклонения прошлому, иными словами – Мифу. Этому было доступное объяснение: раньше такого не могло быть, сын не мог представлять опасности для отца. Тогда было другое время.

Следы фетишизации древности, золотого века человечества в Дастане проявляются по-иному. Наглядное тому подтверждение – часто употребляемое в нем выражение *«в те времена сын не осмеливался перечить отцу. А если он это сделает, никто даже смотреть не стал бы на него»* (*«...ол заманда оьул ата сюзцнц ики елямязди. Елясяйди, ол оьулун цзцня бахмазларды»*).

Значит, Деде Коркуд, являющийся пророком Мифа, т.е. прошлого, способствует такому развитию событий, когда Прошлое начинает видеть в Настоящем виновника и наказывает его. Примечательно и то, что все это происходит с «благословения» самого Деде Коркуда. Тогда, когда Дирсе хан пускает стрелу в своего сына, Деде Коркуд оказывается

причастен и к этому. Обратим внимание на следующую ситуацию:

«Юноша, преследуя козулю, проскакал перед отцом. Дирсе хан взял в руки тугой лук с нравом как у Коркуда. Встал на стремя ...»

(«Облан кейики говаркян бабасынын юцндян эялиб эедярди. Дирся хан Горгуд синирли гаты йайын ялиня алды. Цзянэйия галхыб...»).

Упоминание в этой крайне драматичной ситуации имени Деде Коркуда, весьма скупо употребляемого на всем протяжении Дастана, не может быть случайностью. Дирсе хан сам является олицетворением прошлого и его же порождением. Помимо того, он, как преданный воин армии Мифа, выступает и как орудие в руках Деде Коркуда. Как орудие, всей своей мощью и яростью направленное против настоящего.

Можно было бы ограничиться предложенным объяснением интересующего нас момента. Пожалуй, к сказанному стоило бы добавить еще и то, что, как в конце выясняется, моральное превосходство в данном случае находится на стороне не Прошлого, а Настоящего. Прошлое ошибалось, наказывая Настоящее. И это ошибка не только Деде Коркуда, но и Мифа в целом; она была признаком агонии Мифа, осознающего, что дни его сочтены. И это еще не все. Направляя стрелу Дирсе хана, Деде Коркуд преследовал совершенно другую, более скрытую цель.

А цель эта заключалась в следующем. Нельзя было допустить, чтобы Дирсе хан убил своего сына. Он должен был его только ранить. А почему должно случиться так? Потому, что именно при таком раскладе открывается новый ракурс, бросающий свет на все последующие сюжетные перипетии, переживаемые втайне от всех и рожденные поздним раскаянием душевные муки, одним словом – освещающий глубины души героя. Сюжет, пусть и не сразу, но начинает усложняться. А если в сюжете дает о себе знать первичная сложность, если возникает тенденция к усложнению, то все это оказывается делом рук Письма. Это уже результат работы

Письма. Значит, тут имеются след Письма и условия для упрочения его позиций и его развития. В отличие от сюжетов, связанных с Тепегёзом, Басатом, Кантуралы, Салуром Казаном, Удалым Домрулом и еще целым рядом других представителей Огуза или неверных, тут можно говорить о пробуждении чувств героя. Страдания отца, мучительно переживающего свой проступок, усиление этих страданий, когда выясняется невинность сына, его преданность долгу и его мужество, преданность матери к мужскому началу в семье – разве все это не является свидетельством возникновения новых ценностей, не знакомых Мифу? Не является ли все это осязаемым толчком для формирования культуры Письма – новой, создаваемой для выражения всех индивидуальных чувств и переживаний культуры?! А если это так, то получается, что Деде Коркуд опять-таки сознательно или же сам того не желая, «работает» не на Миф, а на Письмо, помогает Письму.

Двойственность отношения Деде Коркуда к огузскому миру отчетливо видно также в его приведенном выше разговоре с Тепегёзом. В подтверждение сказанному можно привести и другие примеры, один из которых особенно привлекает внимание.

Известно, что Деде Коркуд, в основном, выполняет в Дастане функцию духовного объединителя. И слова, которые он, появляясь в конце каждого сказания, произносит в честь главного героя, служат именно этой цели. Каждый раз, вспоминая погибших героев, он приводит своих слушателей к выводу о бренности этого мира, дает наставления и советы оставшимся в живых людям. Похвалы бекам перемежаются с молитвами и пожеланиями Деде Коркуда. В этой связи вызывает интерес следующее обстоятельство.

Герои различных сказаний отличаются друг от друга по своим характерам и по занимаемым им в Огузе позициям. Несмотря на то, что на протяжении всего Дастана они ни разу не встречаются друг с другом, тем не менее, занимаемые им позиции, их отношения друг с другом, иногда даже противоположно направленные, отчетливо прослеживаются по

отдельным моментам из разных сказаний. Возьмем Басата с Бейреком.

Два этих молодых человека – герои отдельных, никак не связанных между собой сказаний. Басат избавляет Огуз от Тепегёза. Бейрек же борется за свое счастье, а в одном из сказаний, не желая изменить интересам Внутреннего Огуза, жертвует собой. В этом случае он противостоит Внешнему Огузу. Главой беков Внешнего Огуза был Аруз Коджа, сыном же Аруза Коджи был...Басат. Значит, Бейрек оказывается врагом еще и Басата. И предсмертное обращение Бейрека к своим воинам указывает на это. Сказанные им слова о Басате тоже не случайны. Бейрек говорит:

*«Йигиты мои!
Пока не пришел сын Аруза Басат,
Пока не разорил мое гнездо,
Пока не заставил реветь моих верблюдов,
Не заставил заржать моих боевых коней
Заблеять моих овец белых,
Не причинил страданий моим светлолицым дочерям,
Пока белолицую мою жену
Сын Аруза Басат не взял себе,
Пока не разграбил мой род и мой дом
Пусть Казан подоспеет ко мне!..»
(«Йиизитлярим!
Аруз оьлу Басат эялмядян,
Елим-эцнцм гапылмадан,
Гайтабанда дявлярим бозлатмадан
Гарагочда газылыг атым кишнятмядян
Аьъа гойунларым мяркъяшмядян
Аьъа цзлц гызым-эялиним яксяшмядян
Аьъа цзлц кюрклцмц
Аруз оьлу Басат эялиб алмадан
Елим-эцнцм чапылмадан
Газан мана йетишсин! . . .»)*

Значит, Басат мог разграбить племя Бейрека, мог увести в плен его жену. Этот отрывок свидетельствует о неза-

метной в поверхностной структуре Дастана, но имеющей место в глубинных, затаенных его пластах, вражде между ними.

А как к этой вражде относится Деде Коркуд?

Он снова оказывается вне русла событий. Ни во что основательно не вмешивается. И только в конце сказания, когда приходит время произносить похвалу герою, мы снова встречаемся с Деде Коркудом и узнаем о его отношении к происходящему. И это отношение, строго говоря, означает не больше, чем отсутствие какого-либо отношения.

И в самом деле, как же так получается, что в конце сказания о Бейреке Деде Коркуд приходит и возносит похвалу Бейреку, а в конце сказания о Басате – Басату? Не является ли это выражением его невнимательного, небрежного отношения к огузскому миру вообще? Не является ли проявляемой мудрецом уверенностью в конечной победе Письма, небрежением к Мифу?

Если это так, то как же в таком случае быть с остающимися в глубокой тайне, но вместе с тем придающими конкретное направление развитию тех или иных событий действиями и поступками пророка, надевшего маску активного пропагандиста и хранителя идей Мифа.

В чем же состояла основная задача этого пророка? Почему он старался замаскировать, скрыть свои усилия, направленные на приобщение огузского мира к новой культуре? Почему разрушение изнутри мифологического прошлого, древних воззрений огузского мира осуществляется им не с бунтарской неистовостью, а спокойно и неторопливо, как и подобает старцу?

Как видно, каждый из этих вопросов одновременно звучит еще и как ответ самому себе. Они, эти вопросы и ответы, проливающие свет на скрытую от посторонних глаз деятельность Деде Коркуда и ориентированные на согласование механизма и причин этой деятельности с различными поверхностными ее проявлениями, выдвигают один из важ-

ных, коренных вопросов. Всем своим существом, всеми своими действиями пророк Мифа ориентирован на будущее. Его симпатии к Письму, его попытки проводить его в твердыню Мифа еще раз свидетельствуют о прозорливости Деде Коркуда как пророка.

Благодаря именно этой прозорливости, он строит свою деятельность как в легальной, так и нелегальной формах, т.е. в соответствии с условиями, в которых ему приходится действовать.

Если взять в целом, самая ответственная миссия в Дастане возложена на Деде Коркуда. Именно он, вопреки всем грозящим его культу опасностям, на своих плечах переносит Дастан из мира Мифа в мир Письма. Переносит вместе со всеми событиями и героями, о которых он повествует. Чем больше он отдаляется от Мифа, тем больше приближается к Письму.

Все это, возможно, не так уж важно. Важно то, что человек, осознавая всю тяжесть чего-то, тем не менее, пытается сдвинуть его с места.

СУДЬБА БЕЙРЕКА



Однажды, в светлый весенний день Баяндур хан, сын Камгана – мудрый старейшина огузского народа, опять собрал вокруг себя огузских беков и устроил большое веселье. «Беки Внутреннего Огуза и Внешнего Огуза выстроились для беседы с Баяндур ханом». Среди них также были два досточтимых, именитых бека. Одно из них звали Байбура бек, имя же другому было Байбеджан бек...

И вдруг плавное и размеренное течение сюжета, неторопливое изображение выходит из колеи и, подобно стреле, молниеносно устремляется к конкретной цели. Оба бека хотят иметь детей: одному нужен сын, другому – дочь...

Может ли это обстоятельство быть истолковано так, будто оба бека – и Байбеджан бек, и Байбура бек – были бездетны? А еще, может, желание Байбеджана иметь дочь связано с особым отношением к женщине и даже с остатками представлений из эпохи матриархата. Весьма заманчивое толкование, к тому же оно не без толики истины. Но нельзя забывать и о другом аспекте проблемы: у Байбеджан бека имеется сын, и читатель знакомится с ним в более широком контексте Дастана, в ходе последующих событий. Это Удалой Карчар, осмелившийся перечить даже самому Деде Коркуду, известный во всем Огузе как брат-безумец и убивающий всякого, кто осмеливается просить руки его сестры.

Также отметим, что у Байбуры бека тоже имеются дети – дочери. Бейрек по возвращении из шестнадцатилетнего плена у родника встречает своих сестер. После знакомства с семьями обоих беков, становится понятно, почему Байбура бек хочет иметь сына, а Байбеджан бек – дочь. Они хотят до-

биться полноценности своих семей, желая, чтобы у них были дети как мужского, так и женского полов. Такое понимание, скорее всего, является самым верным.

Действительно, «в те времена» благословение беков было благословением, а проклятие – проклятием». Если беки обращались к слову, поднимая руки к небу и вознеся ему молитву, то можно было быть уверенным, что Слово обязательно исполнит их желание. Именно в силу своей уверенности в этом Байбеджан бек смело призывает других беков в свидетели. И при беках он обещает Слову, что если у него родится дочь, то она с колыбели будет наречена сыну Байбуры бека (относительно рождения мальчика также нет никаких сомнений). Таким образом, начинают разворачиваться судьбы Бейрека и Банучичек – юноши и девушки, пока еще не родившихся, но рождение которых не подлежит сомнению. Байбеджан бек, обращаясь к другим бекам, говорит следующее:

- Беки, если Всевышний Бог даст мне дочь, будьте тому свидетели: пусть моя дочь с колыбели будет наречена сыну Байбуры бека.

(- Бяйляр, Аллаш-тяала мана бир гыз вергьяк олурса, сиз таныг олун, мяним гызым Байбура бяйин оьлуна бешикэяртмя йавуглу олсун).

Реально Байбеджан бек обращается с молитвой не к Всевышнему, а к Слову. «Всевышний» в данном контексте является зашифрованной формой проявления Слова и, если углубиться в текст дальше, то и Мифа. Запомним данное Байбеджаном беком Слову обещание ...

* * *

Нет сомнений в том, что по своему внутреннему драматизму, по напряженности сюжетостроения сказание «О Бамсы Бейреке, сыне Байбуры» занимает особое место как в общей системе Дастана, так и, если взять в целом, среди образцов нашей устной и письменной литературы. Сюжет этого сказания

далеко не прост, разворачивается не по принципу линейности, а движется по нескольким направлениям одновременно и имеет многоуровневый характер. Однако достоинство данного сказания заключается не только в этом. Сказание о Бейреке, наряду с множеством ценных национальных литературных мотивов, содержит модели, широко используемые в фольклоре и мифологии многих народов мира – так называемые бродячие, интернациональные сюжеты и мотивы. И все эти многочисленные напластования не нарушают полноты, совершенства и, наконец, внутренней целостности сказания, наоборот, становятся факторами, служащими достижению художественной полноты всего Дастана.

Присущие всем сказаниям Дастана особенности, переходящие из сказания в сказание образы, стереотипные ситуации, одним словом, множество факторов, определяющих художественную целостность различных сказаний Дастана, проходят красной нитью и через сказание о Бейреке.

В связи с этой общностью в первую очередь привлекают внимание образы, могущие быть отнесены к одному и тому же содержательному пласту. Отметим и то, что, наряду с объединяющими его с другими сказаниями аспектами, в сказании о Бейреке имеются и специфические особенности, присущие только этому сказанию. Сказание о Бейреке уникально прежде всего тем, что здесь Деде Коркуд выступает как самостоятельный персонаж, он вводится в сюжетную линию, в содержание сказания, и этот образ нельзя изъять из общей системы. В таком случае возникает вопрос: чем же отличается Деде Коркуд, выступающий как сказитель, выстраивающий в ряд происходящие события, от Деде Коркуда – конкретного персонажа конкретного сказания? Чем они отличаются, как отделяются друг от друга? Каким образом Деде Коркуду, слагающему сказания сказочнику и повествователю, удастся смотреть на себя глазами стороннего наблюдателя и что при этом он видит? Эти вопросы важны еще и потому, что позволяют обнаружить аналогии в мировых мифологических и литературно-поэтических системах. Имеются много дастанов, в которых сочинитель становится персонажем своего произведения и в качестве героя принимает в

той или иной степени активное участие в повествовании. Вопросы, возникающие в связи со сказанием о Бейреке, с его трагической судьбой, выяснение приведших его к гибели причин могут быть обобщены примерно таким образом.

Существует тесная связь между внешним сюжетом, который относится к формальному плану выражения и который легко прослеживается в фабуле сказания, и тем, что можно обнаружить в глубинных пластах сказания с опорой на то или иное характерное слово или предложение. Доказав, что эти два плана, органически сливаясь воедино, образуют целостную и полную картину бытия, целостную систему, можно объяснить многое из того, что на первый взгляд кажется лишенным логики. Отметим, что эту работу следует начинать с сопоставления, сравнения поверхностного, формального сюжетного плана выражения со скрытыми (или же сознательно спрятанными в глубинных пластах) мотивами, с глубинным планом содержания. После выявления характера взаимоотношений между двумя этими планами многие тайны могут раскрыться.

Безусловно, глубинные, скрытые мотивы могут служить надежным подспорьем для более основательного и целостного восприятия ряда моментов, связанных с сюжетом, открытым планом выражения. Именно те случаи, когда на основе одного слова, штриха, детали можно решительно указать на незаметную, но от этого не менее сложную и напряженную жизненную ситуацию, приводят к осознанию факта существования этого тайного, подспудно бурлящего пласта, того, что с психологической точки зрения этот пласт образует новый этап в процессе адекватного восприятия произведения. Несмотря на то, что такие «подсказки», помогающие сорвать пелену таинственности с данного пласта и, тем самым, выступающие как возмутители спокойствия, немногочисленны, тем не менее, они образуют между собой нерасторжимую информационную систему. Если эту систему рассматривать как *вторичную информационную систему*, то можно заключить, что она является своего рода средством, арсеналом, обеспечивающим полноту первичной системы. Главное тут заключается в том, что обе эти системы, сливаясь, в ко-

нечном итоге образуют единую, монументальную и, естественно, более полноценную, более совершенную, более объемную и более общую информационную систему.

Можно предположить, что наличие вторичной информационной системы в скрытом плане обусловлено спецификой поэтики Дастана. Возможно, что вторичная информационная система является первичным и основным художественным планом. На этом этапе художественности и на этом ее уровне целые ситуации и полные драматизма положения существуют как бы незаметно, не бросаясь в глаза, находясь в состоянии «подводного плавания». Подобная подача художественного материала могла быть приемлемой для специфического периода и специфической литературной среды, а положения, которые мы пытаемся дешифровать, могли быть предельно ясны в те времена и в той литературной среде. Т.е. любой, теперь уже являющийся для нас затаенным, способ или прием в свое время воспринимался яснее ясного. То, что ныне вызывает удивление, тогда, возможно, было явлением обыденным. И чудесное рождение Бейрека и Банучичек во времена Деде Коркуда воспринималось как вполне естественное появление на свет мальчика и девочки, родившихся благодаря силе Слова. Если кто-то прибегал к Слову, просил его о помощи, тот обязательно ее получал, его желание непременно исполнялось. Так оно и было. Так родились сын Байбуры бека и дочь Байбеджан бека. Действительно, «в те времена благословение беков было благословением, проклятие – проклятием».

Проходят месяцы, годы... Бейрек достигает пятнадцатилетнего возраста. Симпатии рассказчика, сочинителя, иными словами – автора явно на стороне этого молодого героя. И слушатель (или же читатель) различными способами подготавливается к тому, чтобы полюбить пока еще не имеющего даже своего имени Бейрека. Лишь после того, как ему будет дано имя, эта любовь обретет наглядность. Среди причин, порождающих это чувство, можно выделить ритуал наречения имени Бейреку, события, обусловившие этот ритуал, сцену знакомства Бейрека с Банучичек, его искреннее, сердечное отношение к своим сподвижникам – воинам и

т.д. А то, что следует за этим, все последующие мытарства Бейрека – это целая Одиссея. То, что он находился в шестнадцатилетнем плену, а по возвращении на родину вынужден был скрываться, его попытка разобраться в том, кто ему друг, а кто – враг и, наконец, его героическая смерть еще больше усиливают наши симпатии к нему.

С самого начала знакомства с юным Бейреком читателя не покидает какое-то гнетущее беспокойство. За верой и желаниями, за полной жажды жизни юностью и зрелостью Бейрека, незримо влачится некий мрачный призрак. На всем протяжении сказания, вплоть до самого его завершения, это гнетущее беспокойство, этот мрачный призрак не покидает читателя. Он не дает ему покоя, словно внушая: Бейрек погибнет, Бейрек обречен на смерть. И это знание ощущается явно, как физическая боль. Почему должно случиться именно так, почему именно Бейрек, а не кто-то другой должен погибнуть? Может, смерть героя – это наказание за что-то, за какие-то его проступки, которые подобным образом трансформируются в Дастане?! Это единственный положительный герой в Дастане, который гибнет. Почему? Отчего это так?! Почему судьба жизнерадостного, любящего поселиться, храброго, при случае даже плутоватого, знающего свое дело (вспомним, как он торговался с купцами), полного жизненной энергии юноши неумолимо движется к трагическому исходу?! Как же так получается, что конец жизненного пути молодого человека отчетливо просматривается с самого начала этого пути? Почему именно Бейрек обречен на смерть, т.е. на наказание? Почему? В чем причина этого?

Некий умный человек с душой поэта как-то писал: не задавай вопросов, ибо ответов на них нет... Или же другой поэт: «сомнение – истин всех основа, сомнение рождает мудрецов, в сомнениях своих прав человек». Оказывается, что поэты, ничего друг о друге не знающие, далекие друг от друга (и во времени, и в пространстве), могут задавать друг другу вопросы и получать на них ответы.

А как быть с вопросом о Бейреке? Задавать его, или же оставить, чтоб он вопросом и оставался? Имеется ли ответ на него? Если да, то кто же его знает? Автор? Деде Коркуд?

А может, сам Бейрек? Пройдя сквозь века, эти вопросы дошли до нас, так и оставаясь без ответа. Может, в быстрой смене лет их даже не заметили? Вопросов, которые так волнуют нас сегодня...

Как выше было отмечено, образ Бейрека создан с очень глубокой любовью, с какой-то необычной нежностью, искренностью и тоской. Возможно, именно по этой причине образ Бейрека, в сравнении с другими персонажами, кажется менее монументальным. В нем нет внешнего величия. Что мы имеем в виду? Чем отличается от Бейрека Салур Казан, Басат, Бугадж, Кантуралы, Бекил, Имран, Удалой Домрул, Уруз и другие огузские богатыри, представленные в Дастане во всем их монументальном величии?!

В описаниях всех образов, характеризуемых нами как монументальные, ведущим является стереотипность, обобщенность признаков. Этим определяется то, что они вынуждены жить и действовать не по законам своего внутреннего мира, духовной жизни, а по обстоятельствам, диктуемым внешней средой, внешними условиями, внешней ситуацией. Такие герои не действуют по зову своих сердец, внутреннего голоса, а являются роботами Мифа. Миф, словно в театре марионеток, держит в своих руках все нити управления ими, указывая пути и направления тех или иных их поступков. Монументальность этих персонажей на самом деле является монументальностью Мифа, свидетельством целостности задаваемых Мифом жестких ситуаций. В героях из этого ряда нет ничего индивидуального и свойственного только им одним, а если иногда такое и встречается, то весьма редко и оно бывает не столь значимо для раскрытия их характеров и объяснения их поступков. Если создается образ Басата, то создается с определенной целью: Басат должен уничтожить Тепегёза и воочию доказать огузскому миру невозможность возврата в мир Природы! Салур Казан, как защитник Огуза, его полководец и как военный представитель Мифа, испытывается с применением обязательных, заранее установленных процедур. Задача Удалого Домрула состоит в том, чтобы способствовать сравнению Прошлого (родителей) с Настоящим (женой). Уруз, как символ неопытности, должен

служить примером, уроком для других и т.д., и т.п. Миф хочет так. Защиту своей власти он осуществляет через действия и поступки именно этих монументальных образов.

А образ Бейрека невозможно назвать монументальным. Своим, только ему присущим, внутренним миром он сразу привлекает внимание, воспринимается как самый человеченный из всех перечисленных нами образов. Этот образ сильнее всех других воздействует на наши чувства. Это образ, которому мы *сочуствуем*, с которым мы сопереживаем. Он входит в круг нашего восприятия Дастана именно через наши чувства. В отличие от Бейрека, другие, т.е. монументальные, образы могут быть осмыслены, познаны. И если всех их рассмотреть как образы эпические (а такой подход в принципе возможен), тогда следовало бы заключить, что Бейрек уже не является эпическим образом. Правда, при этом Бейрек продолжает оставаться в рамках единого с эпическими образами времени и пространства, единой художественной системы. Но он уже лишился ряда признаков, свойственных эпическому (монументальному) образу. В сравнении с типичными эпическими образами, Бейрек сделал огромный шаг вперед. Он более человечен. Он вышел из состояния монотонности, он стал духовно богаче. Он обрел право радоваться, страдать, чувствовать, иметь свою собственную позицию и свое мнение, хитрить и оставаться преданным. Одним словом, он заслужил право жить в широком понимании этого слова. И поэтому Бейрек, как и многие другие новые герои, в первую очередь обозначает победу Письма. Именно Письмо открыло Бейреку дорогу, ведущую в его же внутренний мир, именно благодаря культуре Письма Бейрек обрел самобытность, духовно обогатился, смог освободиться из железных тисков ситуации, своими действиями смог разрушить все установленные Мифом барьеры.

Жизнь Бейрека прослеживается в Дастане как в поверхностном, формальном пласту, в видимом развитии сюжета, так и в скрытом пласту, где многие аспекты этой жизни, многие ее этапы открыто не даны и читателю (слушателю) приходится восстанавливать эти скрытые моменты. Интересно и то, что если в качестве точки фокуса взять скры-

тые, тайные моменты жизни Бейрека, то может быть раскрыта тайная, глубинная суть ряда других персонажей тоже, ибо судьба Бейрека не отделена от судеб людей, с которыми ему так или иначе приходится общаться. Эти судьбы, подобно клубку разноцветных нитей, в определенной точке как бы сливаются воедино. И этой точкой является жизнь Бейрека.

Иногда судьба этого героя оказывалась в его руках, и он сам управлял ею. А иногда нити этой судьбы, без ведома самого Бейрека, оказывались в чужих руках. В Древней Греции боги по своему усмотрению решали судьбы героев. В огузском мире жизнь людей тоже могла быть устроена или разрушена где-то вдали от них и без них...

Среди людей, которые хоть как-то приходили в соприкосновение с Бейреком на его трагическом жизненном пути и которые нас интересуют, имеются и те, кто так или иначе связан с огузским миром, а также те, кто противостоит этому миру. Эти люди не входят в огузский мир, не являются полноправными, исконными членами этого общества. Но их обязательно нужно разграничивать хотя бы по степени близости каждого из них к Огузу. Люди, имеющие связи с огузским миром, - это близкие к Огузу люди, и они отличаются от тех, кто противостоит этому миру. И эти различия по-разному - явно или тайно - дают о себе знать. Обнаруживается парадокс. Имеющие связь с Огузом, противостоят ему тайно, а борьба враждующих с ним сил носит открытый характер.

Применительно к нашей теме, т.е. судьбе Бейрека, из числа связанных с огузским миром персонажей, в первую очередь, можно выделить Байбеджан бека, Удалого Карчара, Банучичек, Ялынджыка, сына Яланчи. По занимаемому им положению эти образы частично связаны с миром Внутреннего Огуза. В лучшем случае они могут представлять Внешний Огуз, но никак не быть включены в число представителей Внутреннего Огуза.

Не случайно, что к имени Байбеджан бека, представляемого как бек Огуза и не раз упоминаемого в числе огузских беков, добавляется титул «мелик». В отношении ни одного из других беков этот титул не употребляется. Вспомним выражение: *«Сыночек Байбуры бека Бейрек взял в жены*

дочь Байбеджана мелика» («Байбура бяйин оьлангыьы Бейряк Байбеъан мялийин гызыны алды»).

Байбура – бек, а Байбеджан – мелик. И это не случайно. Это один из важнейших разграничительных признаков, указывающих на степень близости к огузскому миру, а, возможно, и к самому Внутреннему Огузу. Не следовало бы упускать из виду и то, что титул «мелик», за исключением одного или двух случаев, употребляется в Дастане только в именах гяуров. Например, Шеклю Мелик, Кара Такур Мелик, Кара Аслан Мелик и др. Эта деталь, при всей своей кажущейся незначительности, имеет немаловажное значение, потому что указывает на слабую связь Байбеджан бека и его сторонников с огузским миром.

Данное обстоятельство помогает также разобраться в причинах никак не объяснимых «действий» Удалого Карчара, сына Байбеджана, неадекватного отношения этого безумствующего брата Банучичек к достойным почтения представителям Огуза, даже к мудрому их старейшине – Деде Коркуду.

Отношение семейства Байбеджана мелика и его племени к огузским бекам, в целом к огузскому миру (к Внутреннему Огузу тоже - ?) выясняется на встрече Удалого Карчара с Деде Коркудом. Удалой Карчар, не делающий никаких различий между Деде Коркудом, пришедшим сосватать его сестру за Бейрека, и другими сватами, даже грозит убить его и, как ни странно, ему чуть было не удалось осуществить свою угрозу. В единой системе огузского мира, во всем огузском контексте этот случай является крайне удивительным, непонятным и не поддающимся никакому логическому объяснению. Может, Удалой Карчар страдает душевным недугом и ему все равно, с кем он говорит? Нет, это не так. В любом случае, из текста не видно, что Карчару дали прозвище «Дели» (в переводе с азербайджанского – безумный, сумасшедший, перен. – удалой) за душевную болезнь, а, наоборот, он получил его скорее за храбрость, за отвагу и удаль. У душевнобольного человека, как правило, близких друзей и товарищей не бывает. Текст же гласит: *«Так, султан мой,*

Удалой Карчар поставил белый свой дом, белую свою комнату на черной земле. С товарищами он собирался там в круг...» («Мяэяр, султаным, Дяли Гарчар дяхи аь бан евини, аь отаьыны гара йерин цзяриня гурдурмуш иди. Йолдашлары иля бута атыб отурарды»).

И сам Деде Коркуд тоже допускает возможность неуважительного к себе отношения и поэтому просит, чтобы из конюшни Баяндур хана ему дали двух быстроногих коней на случай, если ему придется спасаться бегством. Будто он заранее знает, что Удалой Карчар поступит с ним именно таким образом.

С другой стороны, интересно и то, что Удалой Карчар, еще не зная о цели прихода Деде Коркуда, «привечает» его такими словами, которые ставят его вне мира, где почитают Деде Коркуда и в его лице Слово.

Взаимоотношения «Деде Коркуд – Удалой Карчар» сформировались вне мотива сватовства, в известной нам среде, но неизвестным нам образом. А сватовство тут не при чем. Удалой Карчар оскорбляет Деде Коркуда именно потому, что он Деде Коркуд. Причина такого обращения со старцем окутана тайной!.. Одной из невидимых глазу тайн Дас-тана. Еще раз вспомним эту сцену, т.е. встречу Деде Коркуда с Удалым Карчаром:

Пришел отец мой Коркуд, поклонился, приложил руку к сердцу. И уважительно, как и следовало быть, поздоровался. Удалой Карчар вспенил себе рот, посмотрел Деде Коркуду в лицо.

Говорит:

- Алейкассалам! Ты, сбившийся с верного пути, потерявший рассудок, на чьем челе Аллах предначертил несчастье! Имеющие ноги не смеют сюда прийти. Имеющие рот из моей воды не смеют испить. Что с тобой произошло? Дела ли твои спутались? Разум ли твой помутился? Смерть ли твоя пришла? Ты что тут делаешь? – сказал.

(Дядям Горгуд эялди, баш ендирди, баьыр басды. Аьыз дилдян эюрклц салам верди. Дяли

Гарчар аьзын кюцкляндирди, Дядя Горгудун цзцня бахды:

Айдыр:

- Ялейкяссалам! Ей ямяли азмыш, фели дюнмш, гадир Аллаш аь алнына гада йазмыш! Айаглылар бурайа эялдийи йох. Аьызлылар бу суйумдан ичдийи йох. Сяня ня олду? Ямялинми азды? Фелинми дюнцц? Яьялинми эялди? Бура-ларда нейлярсян? - деди).

Подобное обхождение Удалого Карчара с Деде Коркудом производит впечатление, что помимо разделения огузского мира на Внутренний Огуз и Внешний Огуз, возможно, он разделен еще и по отношению к Деде Коркуду. Исконно огузский мир характеризуется безусловным культом Деде Коркуда. Этот мир имеет свое духовное знамя, свою духовную святыню, которой он поклоняется и на которую опирается. Это мир уже сложившийся, нашедший свое окончательное духовное воплощение в Слове, в его упорядочивающей, информативной природе, что придает ему завершенность, позволяет стать целостным духовным миром.

Запомним природу взаимоотношений Деде Коркуда и Удалого Карчара... Это отношение властителей ко всем незаурядным, обладающим богатым духовным миром людям, в истории нашей литературы оно модифицировалось в форме взаимоотношений «художник и властитель». Специфическую форму этих взаимоотношений в древние времена явил нам Дастан.

Действия и поступки Удалого Карчара созвучны действиям и поступкам его отца Байбеджан бека, точнее, как бы дополняют их. Несмотря на то, что на первый взгляд подобное утверждение может показаться чрезмерно смелым, но, как бы в него трудно не было поверить, это на самом деле так.

В пользу данного заключения говорит тот факт, что Байбеджан мелик - не только эпизодический образ, но еще и образ достаточно статичный. В поверхностном, формальном плане сюжета образ Байбеджана мелика дан в статике, а не в

движении, не в динамике. Если это так, что же тогда объединяет его с сыном – Удалым Карчаром? Именно этот вопрос и выводит нас за рамки формального сюжета, плана выражения, способствует углублению в суть проблемы, в полосу невидимого развития событий. И взгляд на судьбу Бейрека меняется в зависимости от ответа на этот вопрос, точнее, в зависимости от его постановки. В таком ракурсе причины, определившие трагический исход жизни Бейрека, становятся более понятны.

Сейчас как раз время вспомнить данное Байбеджан меликом Слово обещание. Байбеджан мелик говорил так:

- Беки, если Всевышний даст мне дочь, будьте тому свидетели: пусть моя дочь с рождения будет наречена сыну Байбуры бека» .

(- Бяйляр, Аллаш-тяала мана бир гыз верьяк олурса, сиз таныг олун, мяним гызым Байбура бяйин оьлуна бешикэяртмя йавуглу олсун) .

И после этого своего обещания Байбеджан бек как бы покидает игровое поле Дастана, и на его место выходит его сын Удалой Карчар. Можно предположить, что ко времени сватовства Бейрека Байбеджана мелика уже не было в живых. И поэтому обязанность выдать Банучичек замуж перешла к ее брату, Удалому Карчару. Независимо от того, был ли жив к тому времени Байбеджан мелик или нет, он и Удалой Карчар – сторонники и продолжатели позиции, идеи, реализуемой в действиях Удалого Карчара. Ведь Удалой Карчар, убивающий всякого, кто попросит руки его сестры, если хорошо вдуматься, действует под диктовку своего отца Байбеджана мелика, исполняет его непонятную, пока остающуюся для нас тайной, волю. Причины же формирования такой позиции, такого образа поведения, выяснятся чуть позже.

Удалой Карчар, не желая выдать свою сестру за Бейрека, выдвигает невероятные, невыполнимые в принципе условия. Он требует:

– *Приведите тысячу верблюдов-самцов, чтобы ни один из них не знал самки. Еще приведите тысячу жеребцов, не покрывавших еще ни одной лошади. Приведите еще тысячу не познавших овец баранов. Еще приведите тысячу псов – без ушей и без хвостов. А еще приведите мне тысячу крупных блох.*

(– Мин буъра няр эятирин ким, майа цзцн эюрмямиш ола. Мин дяхи айъыр эятирин ким, щец гысраъа ашмамыш ола. Мин дяхи гойун эюрмямиш гоч эятирин. Мин дя гуйругсуз, гулагсыз кюпак эятирин. Мин дяхи ири биря эятирин мана).

Эти непонятные условия звучат как последняя надежда Удалого Карчара, который явно не хочет выдать свою сестру за Бейрека. Но в результате усилий беков, а также Деде Коркуда, его вынуждают дать согласие на этот брак. Деде Коркуд дает Удалому Карчару все, что тот требовал. Оказавшись в безвыходном положении, Удалой Карчар не смог воспрепятствовать браку своей сестры с Бейреком. И он «вернулся, оделся, пошел к себе домой, начал готовиться к большой свадьбе». Если Удалой Карчар начал готовиться к свадьбе, значит, он потерял всякую надежду. Но все ли надежды Карчара были потеряны?!

Деде Коркуд, частью уговорами, частью принуждением сосватавший Банучичек за Бейрека, возвращается домой довольный и сообщает Байбуре беку радостную весть. После этого дальнейший ход событий начинает регулироваться с помощью тайных и очень глубоко пролегающих причин. Углубиться в них необходимо. Можем ли мы представить себе, сколько нераскрытых тайн и ответов на беспокоящие нас вопросы скрываются в этих невидимых пластах?!

В тексте Дастана читаем:

«Во времена огузов, если кто из молодых хотел жениться, пускал стрелу. Куда стрела упадет, там и он ставил свадебный шатер. Бейрек хан тоже выпустил стрелу, на том месте поставил свой свадебный шатер...» («Оьуз

заманында бир йиэит ки, евянся ох атарды. Оху ня йердя дщся, онда эярдяк тикярди. Бейряк хан дяхи охун атды, дибиня эярдяйин тикди...»).

События, однако, происходят не так размеренно и спокойно, как это кажется внешне. Они движутся по странному, объяснимому только с опорой на глубинное содержание, весьма беспокойному руслу. Обратимся к тексту:

...Бейрек сидел с сорока своими йигитами и пировал. Лазутчик неверных, чтоб счастья ему не видать, заприметил их и донес. Прибежал к беку Байбурда и сообщил ему обо всем.

Говорит:

- Что вы сидите, султан мой? Ту девушку, что сначала обещал тебе, Байбеджан мелик выдал за Бейрека на сером коне. В эту ночь они взойдут на ложе, – сказал.

(...Бейряк гырх йиэитлян йейибичиб отурарларды. Йарьмасын, йарчымасын кафирин ьасусу бунлары ьасуслады. Варыб Байбурд бяйиня хябяр верди.

Айдыр:

- Ня отурарсыз, султаным? Байбьян мялик яввял сяня верьяйи гызы Бозатлы Бейряйя верди. Бу ээя эярдяйя эирир, – деди).

Выделим следующее предложение и обратим на него внимание:

«Ту девушку, которую обещал тебе, Байбеджан мелик выдал за Бейрека на сером коне».

Это предложение может послужить ключом к тайне трагичности судьбы Бейрека. Выясняется, почему Удалой Карчар убивал всякого, кто просил руки его сестры, почему он поставил перед Деде Коркудом невысказанные условия и, возможно, выдвигая их, думал: «Силой не смог отказать им, но, может, они не смогут выполнить эти условия». Значит, Байбеджан мелик изменил своему обещанию, данному Слову в присутствии беков Огуза. Когда-то давно, в необозна-

ченное в Дастане время, он обещал выдать свою дочь за сына гяурского бека Байбурда. Удалой Карчар, скорее всего, тоже знал об этом обещании, и выделенное нами предложение бросает свет на занимаемую Байбеджан беком и Удалым Карчаром позицию. Это предложение становится ключом для ее понимания. Оно, как тайный мотив, составляет основу вторичной информационной системы. Это предложение является уложенной в одно выражение сутью неблагоприятных действий и поступков недоброжелателей Бейрека, без ведома самого героя играющих его судьбой. Это своеобразная лестница, ведущая в план содержания, в предельно уплотненные глубинные пласты.

А кто они, те, которые играют судьбою Бейрека? Опять же получается устойчивая и стабильная линия, состоящая из живых людей: Байбеджан мелик – Удалой Карчар – бек колена Байбурд. Круг, в центре которого стоит эта тройка, является основным; что касается встречающихся в тексте других персонажей, то они лишь расширяют этот круг. В связи с последним обстоятельством главным образом вспоминаются Ялынджык, сын Яланчи, лазутчик, донесший о свадьбе Бейрека, и гяурова дочь, также имеющие конкретное отношение к судьбе Бейрека. Таким образом, тайные мотивы всплывают на поверхность, вторичная информационная система выводится из состояния пассивности и, как внутренний компонент сюжета, включается в литературное действие. Тем самым, заметно расширяется канал для передачи и приема информации между Дастаном и Читателем. Заметно уменьшаются помехи и сторонние «шумы». Самое же главное, действия Удалого Карчара, не укладывающиеся ни в какую логику, начинают обретать смысл, поддаваться логическому объяснению. Становится ясно, что условия, поставленные перед Деде Коркудом, были последней его надеждой. Но и этим надеждам не суждено было сбыться. Все поставленные Удалым Карчаром условия выполнены. Байбеджану мелику и его людям остается только выполнить свое обещание и выдать девушку за Бейрека.

Но они не хотят сдаваться. Кто может с уверенностью сказать, что лазутчик, донесший беку колена Байбурд о

свадьбе Бейрека, не действовал по их же воле?! Таким образом, противная сторона, оппозиционные силы, от открытого противостояния переходят к подпольной борьбе, руками неверных хотят расправиться с Бейреком. Конечно, это всего лишь предположение, но оно органически созвучно с другими компонентами только что упомянутой нами вторичной информационной системы, дополняет ее, косвенно подтверждает ее истинность.

...И, прижатые к стене, эти люди прибегают к последнему средству, вступают на путь предательства и насилия. Бек колена Байбурд, получив донос лазутчика, немедленно устраивает засаду пирующему со своими товарищами Бейреку и внезапно нападает на них. Неверные врываются в комнату героя, когда тот спал, разрубают мечом одного из его воинов, а самого Бейрека вместе с тридцатью девятью воинами уводят в плен. Бейрека они взяли в плен вероломным образом. И шестнадцать лет его жизни прошли в неволе, вдали от родины, семьи, друзей. Эти шестнадцать лет фактически были украдены из жизни Бейрека теми, кто решил играть его судьбой.

Союз «Байбеджан мелик – Удалой Карчар – бек колена Байбурд» удался. Если даже не в той степени, на которую рассчитывали его создатели, то все же он может считаться удачным для недругов Бейрека. Им хоть как-то удалось отомстить Бейреку. И эта тройка на какое-то время (ведь эти шестнадцать лет могли бы превратиться в «навсегда») достигла своей цели, состоящей в том, чтобы помешать женитьбе Бейрека на Банучичек.

Так завершается один из лабиринтов извилистого жизненного пути Бейрека. Думаю, что эти злоключения стали причиной множества морщин на и без того редко осеняемом улыбкой лице Бейрека.

Мы видим, что судьба Бейрека неожиданно вступила в иной путь, отличающийся от судеб всех других персонажей, полный лишений и страданий, проходящий через шестнадцатилетнее пленение героя. И мы не ошибемся, если скажем, что настоящий, осмысленный этап жизни Бейрека начинается именно с его пленения. Именно в плену Бейрек на-

чал всматриваться в себя, обогащаться духовно, личность его стала обретать новые психологические качества. Обо всем этом свидетельствуют все еще скупо вводимые в текст выражения и предложения. Читатель (слушатель) в самых общих чертах знакомится с жизнью Бейрека в плену; основное же русло сюжета продолжает пролегать через события, происходящие в Огузе. Правда, и эти события имеют непосредственное отношение к судьбе Бейрека, именно они придают этой судьбе целостность и завершенность. Ведь история жизни Бейрека формируется под прямым воздействием событий, происходящих как в Огузе, так и на вражеской стороне, т.е. в плену. Можно полагать, что Бейрек, если бы он не получал через купцов известий о происходящих в Огузе событиях, после шестнадцатилетней неволи так настойчиво не стал бы думать о побеге. Именно после получения им крайне неприятной вести из Огуза и начинается настоящая одиссея Бейрека...

На первый взгляд может показаться, что, находясь в плену, Бейрек даже не думал о свободе. А может, об этом попросту не сообщается в Дастане?! А может, наоборот, было бы заблуждением считать, что Бейрек не думал об освобождении, может быть, он все время как раз горел желанием освободиться?! Может, он не раз пытался вырваться из плена, но все эти его попытки не увенчались успехом?

Череду этих «если» и «может» можно продолжить. Но одна совсем маленькая, оставшаяся незамеченной, деталь говорит совершенно о другом:

У этого бека гяуров имелась незамужняя дочь. Она была влюблена в Бейрека. Каждый день приходила повидать его. И в тот день (т.е. в день, когда Бейрек получил известие о предстоящей свадьбе своей Банучичек – К.А.) она также пришла повидать его. Увидела, что Бейрек опечален.

Девушка говорит:

-Чему печалишься, хан мой, йигит? В каждый свой приход я видела тебя веселым. Смеялся ты, играл. А теперь что случилось? – сказала.

- (Мяэяр кафир бйинин бир бикр гызы варды. Бейрайи севяр иди. Щяр эцн Бейрайи эюрмаяя эялирди. Ол эцн йеня эюрмаяя эялди. Бахды эюрдц Бейряк сяхт олмуш.

Гыз айдыр:

Нечин сяхтсян, ханым йиэит! Эялдийимъя сяни шян эюрядим. Эцлярдин. Ойнардын. Шимди нолдун? - деди).

Остановимся на одном моменте: «В каждый свой приход я видела тебя веселым. Смеялся ты, играл...». Настоящий Бейрек, как бы спрятавшись за этим выражением, хитро улыбается и подмигивает нам. Этого Бейрека мы еще не знаем. И не только мы его не знаем, но и во всем Дастане нет подобного ему, способного на раздвоение, психологически столь сложного персонажа. Мы оказываемся даже не готовы к восприятию подобного образа.

Кто он, этот новый Бейрек? Его умение даже в плену поменять жесткие условия содержания на мягкий и удобный домашний уют, находить выходы из всех тяжелых ситуаций превращает его в весьма реалистический и жизненный образ, в человека, живущего своей частной жизнью. Но последняя, а возможно, и первая же весть из Огуза выводит его из привычной орбиты. Встряхивает и оживляет его память. И Бейрек, подобно покорному рабу, следует за своей судьбой. Он вступает в путь, на котором ему предопределено стать себе же врагом, собственноручно претворять в жизнь волю судьбы. Весть из Огуза нарушает его покой. Из его души, словно из вулкана, извергается огонь:

- Как мне не печалиться?! Уже шестнадцать лет, как я пленник твоего отца. Разлучен от отца и матери, от родни. И была у меня черноокая невестка. И был еще некто по имени Ялынджык, сын Яланчи. Пришел и неправду сказал. Сказал, что я умер. Теперь девушке выйти за него – говорит.

(- Неъя сяхт олмайайым? Он алты илдирки, сянин бабанын дустаыйам. Атайа, анайа, гошума, гардаша щясрятям вя щям бир гара эюзлц йавуглум варды. Йаланчы оьлу Йаланьыг

*дерляр бир киши варды. Вармыш йалан суйлямиш.
Мяни юлдц демиш. Гыз она варар олмуш, - де-
ди).*

Что это – рыцарское чувство и чувство нравственного долга не дают ему покоя, ввергают его в нескончаемые думы о необходимости предпринять решающий шаг – вернуться в Огуз? И последний его диалог с гяуровой дочерью непосредственно обуславливает этот его шаг.

...Гяурова дочь предстает перед читателем как юная красавица - чистая и непорочная. Возможно, что Бейрек был первой ее любовью. Возможно, что чувство к Бейреку, желание счастья с ним полностью овладело всем ее существом. Она, неистовая в своей любви, не признавала и не хотела признать никаких исторических, социальных и духовных преград, способных помешать ей в стремлении к соединению со своим возлюбленным. Главными для нее были любовь и достижение взаимности в ней. Ее чувство было чисто. И поэтому гяурова дочь подсказывает Бейреку путь к спасению:

- Если я на аркане спущу тебя со стены, и если ты живой и невредимый дойдешь до своих отца с матерью, вернешься ли ты сюда и примешь ли меня в законные жены?

(– Яэяр сяни щасардан ашаъа оръанла салландыраъаг олурсам, бабана, анана саълыгла вараъаг олурсан, мяни бундан эялиб шалаллыъа гябул едиб алырмысан?).

А не это ли нужно было нашему Одиссею?! После этих слов герой наш понял, что его судьба находится в его же руках. И он решил, что может поступить с этой судьбой по своему усмотрению. Он не знал, что его судьба тесно связана с теми бесчисленными судьбами, которые веками, капля за каплей, проникали из огузского мира в его мозг, в его душу, прочно оседая там, и что он никогда не может быть свободен в своих действиях и поступках. Он не знал, что где-то имеется Автор, знающий исход всего, все заранее

предвидящий. Автор, реализующий идеи Мифа! Из-за того, что Бейрек всего этого не знал, он и поклялся:

- Да буду изрублен я собственным же мечом! Да буду пронзен я собственной же стрелой! Да буду вспахан как земля! Да буду развеян как пыль! Если живым добравшись до Огуза, не вернусь и не возьму тебя в законные жены!

(- Гылынъыма доъранайым! Охума санъылайым! Йер кими кяртиляйин! Торпаг кими соврулайын! Саьлыгла вараьаг олурсам Оьуза эялиб сяни шалаллыьа алмазсам!) .

Запомним эту клятву Бейрека.

Гяурова дочь – юная и наивная, поверила словам Бейрека, «принесла аркан, спустила Бейрека со стены». Таким образом, «описание» побега Бейрека из плена дается только одним предложением, а за этим предложением, можно думать, стоят треволнения и страхи гяуровой дочери, которая, минуя многочисленную стражу, против воли своего отца и своего народа спешит на помощь своему возлюбленному.

Все, что происходит с Бейреком после этого, становится известно с помощью основной сюжетной линии. Одолевший стену крепости с помощью гяуровой дочери, Бейрек живой и здоровый добирается до Огуза. Последующее же развитие событий происходит аналогично общемировым мифологическим сюжетам и, таким образом, сказание о Бейреке открывается для читателя с новой, международной, интернациональной стороны.

Встреча Бейрека со своими сестрами, то, что сначала его не узнают даже родные и близкие, его победа в состязании по стрельбе и, наконец, способ, с помощью которого он помогает Банучичек узнать себя, раскрытие в ходе первой встречи с ней некоторых старых тайн – все это в точности напоминает произошедшее с Одиссеем. Известный герой греческой мифологии в своем извилистом жизненном пути проходит через похожие или же одинаковые ситуации.

Правитель греческого острова Итака Одиссей навсегда вошел в историю мировой культуры. Именно как представи-

тель греческой мифологии Одиссей выдвинулся на общечеловеческие позиции. В общечеловеческой мифологической культуре он был греческим представителем конкретной и определенной идеи. Аналогичный представитель создан и в азербайджанской мифологии. Это – Бейрек.

Одиссей входит в число героев – участников Троянской войны. Даже захват Трои после десятилетней осады связан с его именем. Греки, которым не удавалось штурмом захватить крепость, по совету Одиссея изготовили известного троянского коня.

Под видом подарка они выставили этого деревянного коня перед крепостными воротами, делая вид, что, сняв засаду, возвращаются к себе на родину. Троянцы, протащившие этого коня в крепость, не знали, что внутри него засели отборные воины. В полночь эти воины вышли из чрева коня и открыли ворота Трои грекам, подкравшимся к крепостным стенам, пользуясь темнотой, и впустили их в город. Так пришел конец осаде Трои. Одиссей своей хитростью, хорошим знанием жизни, разнообразием пережитых им приключений и мытарств отличался от персонажей, созданных по принципу линейности и стереотипности.

Когда Одиссей возвращался домой с Троянской войны, бог морей Посейдон, разгневанный на Одиссея за взятие Трои, насылает на его корабли страшную бурю. Одиссею с трудом удается спасти свою жизнь, но это спасение обходится ему очень дорого. Целые десять лет он мытарствуется по морям, от одного острова к другому, от одной опасности к другой. Иногда благодаря своему уму, иногда – дальновидности, иногда – хитрости, а иногда и героизму, ему удается преодолеть все насылаемые на него беды и несчастья (нельзя забывать и о том, что все это происходило под бдительным наблюдением богов из Олимпа). В конце концов, он возвращается на Родину.

Тут следует выделить одно обстоятельство. Однажды Одиссей, вышедший живым из бури, вместе с товарищами приплывает к острову, где живет одноглазое чудовище – Полифем. И в этом эпизоде Одиссей поступает точно так же, как и Басат. Значит, Одиссей объединяет в себе Басата и

Бейрека. Опасное единство. Во всяком случае, то, что в сказании о смерти Бейрека герой опасается именно Басата и перед смертью посылает весть Казану, чтобы тот поторопился к нему («...пока Басат, сын Аруза не пришел и не отнял мою белолицую супругу, пока не разграбил мой дом и народ, пусть Казан подоспеет ко мне») («Аьъа цзлц кюрклцмц Аруз оьлу Басат эялиб алмадан, елим-эцнцм чапылмадан Газан мана йетиш-син! . . . ») , что свидетельствует о глубине и сложности отношений между Басатом и Бейреком, о том, что эти отношения поддаются исследованию и заслуживают быть отдельно проанализированными. И субъекты этих отношений – Басат и Бейрек, как бы в подтверждение всего сказанного нами, в глубинном пласте содержания Дастана соединяются, сливаются друг с другом. Раскрыть характер этих взаимоотношений во всей их полноте – дело сложное, но несомненно, что пространство «Одиссей», как пространство объединения этих героев, вовсе не случайно. Может, когда-то и Басат горевал по Банучичек? Может, и его сваты побывали у Удалого Карчара, но не выдержали его безумных испытаний? Убежден, что в пока еще не раскрытых пластах Дастана когда-нибудь и на этот вопрос будет найден ответ.

После того, как Одиссей «завершил свои дела» с Полифемом, он вновь начинает походить на Бейрека. По возвращении на свой родной остров никто из близких людей не узнает его, да и сам он не спешит быть узнанным. Претендентов на руку его жены, как и на руку суженой Бейрека, было достаточно много. И после того, как Одиссей победил всех претендентов на руку Пенелопы, его жены, он, точно так же, как и Бейрек, которому пришлось убеждать Банучичек в том, что он и есть ее нареченный, оказался перед необходимостью доказать жене, что он и есть ее надолго исчезнувший муж. Тайну Пенелопы и Одиссея никто в мире не знает. Это их интимная тайна и связана она с их супружеским ложем. Когда они поженились и строили себе дворец, было срублено огромное дерево, оставшийся от него пень был превращен в ложе. И дворец был построен так, чтобы это ложе ока-

залось в спальне Одиссея и Пенелопы. Одиссей раскрывает ей именно эту тайну, и лишь тогда Пенелопа узнает и принимает своего мужа.

Тайной же Бейрека с Банучичек является эпизод из их встречи перед помолвкой. Банучичек, несмотря на существующий запрет, показала Бейреку свое лицо, но сделала это под другим именем: «Та девушка не такой человек, чтобы показаться тебе». И лишь после того, как Бейрек одержал верх в состязании с ней по скачкам, стрельбе и борьбе, признается в том, что она и есть Банучичек. На самом же деле, это не Бейрека тайна, а тайна Банучичек, которую Бейрек хранил в своем сердце во все долгие годы разлуки. Банучичек не должна была показать Бейреку своего лица, но она показала. И это стало ее тайной.

Смысл всего сказанного заключается в том, что Бейрек и Одиссей, наряду с наличием общих, глобальных черт, несомненно, отличаются друг от друга своеобразными локальными чертами, что вполне естественно.

Счастье дается обоим героям – и Одиссею, и Бейреку – как награда за пережитые им страдания. И приключения Одиссея, и злоключения Бейрека, описанные в сказании о нем, завершаются на радостных и счастливых нотах, формальной победой героев. Однако это одновременно было и началом духовного поражения Бейрека?! Одиссей остается в уютной домашней обстановке. Но свадьба Бейрека прерывается, поскольку Бейреку предстоит отомстить за своих товарищей, оставшихся в плену. Бейрек отправляется в поход, чтобы вызволить тридцать девять своих товарищей из крепости Байбурд. Вспомним:

«Бейрек, Йейнек, Казан бек, Карабудаг, Удалой Дондар, Уруз бек, сын Казана – все они вышли в поход. Бейрек пришел к своим тридцати девяти йигитам. Увидел их, живых и невредимых, поблагодарил Аллаха. Сломали они церковь неверных, на его месте построили мечеть... Вознесли хвалу Всевышнему.

Отобрали лучшие ткани, самых красивых девушек, лучшие одежды и отделили пятую их часть в дар Хану всех ханов Баяндур хану.

Сын Байбуры бека Бейрек взял в жены дочь Байбеджана мелика. Вернулся в беловерхий свой дом, в белую свою комнату. Приступил к веселью» .

(«Бейряк, Йейняк, Газан баяй, Гарабу-даг, Дяли Дондар, Газан оьлу Уруз баяй – бунлар щасара йцрщ етдиляр. Бейряк отуз доггуз йиэидин цзяриня эялди. Онлары саь вя ясян эюрдц, Аллаша щцкцр еляди. Кафирин кя-лиласын йыхдылар, йериня мясьид йапдылар. Бан банлатдылар. Язиз Танры адына хцтбья охутдулар.

Гушун ала чатыны, гумашын урусуну, гызын эюйчяйини, доггузлама чььраб чуха, Ханлар ханы Байындыр хана пянъйек чыхардылар.

Байбура баяин оьланъыьы Бейряк Байбьяан мялийин гызыны алды. Аь бан евиня, аь отаьына эери дюндц. Дцйцнц башлады»).

Обратим внимание. Наконец-то Слово отомстило тройке «Байбеджан мелик – Удалой Карчар – бек колена Байбурд». Теперь вспомним клятву, данную Байбеджаном меликом бекам Огуза. Вспомним также его попытки отделаться от этой клятвы. А такое обращение со Словом обязательно должно было быть наказано. И наказание состоит в следующем: «Сорок дней и сорок ночей веселились. Бейрек высказал свои пожелания йигитам, выслушал их пожелания». Да, наказание им состоит в том, что Бейрек достиг своей любви!..

Воля Слова, наконец-то, свершилась. Правда, она восторжествовала дорогой ценой, но она свершилась. А что стало с обещанием, данным Слову нашим героем – Бейреком?! Почему же была забыта данная им гяуровой дочери клятва? Что стало с этой девушкой после того, как ее дом был разгромлен огузскими воинами, где и в ком она нашла опору и поддержку, и нашла ли она их?! Какую цель преследует Ав-

тор, оставляя нас в неведении, давая неполное изображение ее жизни (почти не изображая ее, включая все с ней связанное во вторичную информационную систему)?

Получается, что забывчивость Бейрека, элементарная его хитрость, предусмотренные продуманным им планом спасения, открывали дорогу к счастью, возводимому на слезах и страданиях?! По каким местам предстоит скитаться этой ни в чем не повинной, лишенной родителей, дома, рода, опоры гяуровой дочери, и в какой пустыне ей придется умереть, из последних своих сил взывая о помощи?! Или же, может, ей суждено было стать очередной жертвой огузских беков, разливать вино, развлекать хмельных мужчин и, с грустью наблюдая за пирующим с огузскими аристократами Бейреком, жить своей внутренней, понятной ей одной жизнью? Одно из двух зол обязательно приключится с ней. Но данное Бейреком этой невинной девушке обещание так и остается невыполненным. И это оказывается «наградой» гяуровой дочери за то, что во имя своей любви она пожертвовала всем – родиной, домом, близкими.

Придет время и Слово накажет Бейрека за невыполнение данного обещания. Слово обязательно отомстит Бейреку (33). А пока он, достигший своего желания, счастлив. Но имеется еще и Автор, который все видит и слышит, все запоминает. И звезда Бейрека, подобно гаснущей, вернее, обреченной погаснуть свече, в последний раз зажжется и осветит все ярким светом. Но к этому времени становится понятно, что это всего лишь отраженный свет давно погасшей звезды, может, это и есть сама грядущая смерть Бейрека. Бейрек обречен. И это чувствуется во всем. Это чувство укоренилось и живет в страстной тяге героя к жизни, в его чувстве неудовлетворенности и, наконец, в нашем нежелании смириться с трагическим исходом судьбы героя. Но пока он жив и радуется жизни, пока он считает себя счастливым. Бейрек обречен, потому что он не выполнил данного Слову обещания, обманул чистую и наивную девушку и, тем самым, нарушил моральный и этический кодекс огузского мира его времени (равно всех времен).

Предназначенная ему стрела уже выпущена. Но она пока еще находится в полете и неизвестно, когда долетит до цели. Во всяком случае, это случится в одном из последующих сказаний.

Как не раз нами было отмечено, сказания из Дастана связаны друг с другом явными или тайными узами. И формы этих связей разнообразны. Открытые, заметные сразу формы связи отличаются от форм скрытых, тайных. Открыто прослеживаемые ее формы обнаруживают себя в переходных, общих для нескольких сказаний персонажах, в многочисленных схожих событиях, ситуациях, в общей манере повествования (сказа) и, наконец, в объединительной природе Деде Коркуда как повествователя (сказителя). Скрытая, тайная же связь привлекает внимание тем, что вторичный информационный поток образует систему, иными словами, позволяет рассматривать происходящие на поверхности события в едином глубинном фокусе. Установление форм и особенностей скрытых связей, выяснение их функций и сути могут послужить существенным подспорьем в деле восстановления целостности Дастана. И все, что нами до сих пор было сказано о Бейреке, является одним из аспектов тайной связи между отдельными сказаниями – ветвью вторичной информационной системы.

Второй аспект этой связи обнаруживается в «Сказании о том, как Внешний Огуз восстал против Внутреннего Огуза и как умер Бейрек». Этим начинается последний этап полета выпущенной в Бейрека стрелы.

* * *

Сказание о смерти Бейрека отличается от других и по сюжету, и по содержанию изображаемых событий, и по своему внутреннему настрою. Впервые в этом сказании конфликты, происходящие внутри огузского мира, завершаются трагически. Впервые огузские герои сознательно противостоят друг другу, впервые скрещиваются их мечи. Такова воля Автора. А в чем причина такого трагического исхода?

Когда Казан отдавал свой дом на разграбление (34), т.е. делился военной добычей, обычно наряду с беками Внутреннего Огуза на этот дележ звали и беков Внешнего Огуза. А в этот раз беков Внешнего Огуза не позвали, что само по себе являлось несправедливостью. И беки Внешнего Огуза во главе с Арузом восстали против Казана. На свой сбор они пригласили и Бейрека. Решив, что если «Бейрек женат на нашей», то присоединится к ним, отступится от Казана хана, Внутреннего Огуза. Но они ошиблись. Бейрек оказался верен принятому в Огузе кодексу богатырской чести и в трудную минуту не изменил ему. Бейрек, отказавшийся восстать против Казана хана, был убит Арузом Коджой. И это единственный в Дастане случай, когда представленный в положительном плане огузский бек погибает в конце сказания. С одной стороны, эта смерть возвышает Бейрека, делает его символом мужественности, героизма и преданности, а с другой стороны...

А почему именно Бейрек?.. Тяжесть этого вопроса неизмерима.

Какую идею, какой принцип Автор хочет утвердить смертью Бейрека? Может, это риторический вопрос, или, может, мы постепенно приближаемся к разгадке тайны судьбы Бейрека?

Действительно, почему именно Бейрек?

Да, Бейрек, именно Бейрек, а не какой-нибудь другой герой должен был завершить свою жизнь именно таким образом. Потому что никто из других героев так открыто не выступал против Слова и установленных Словом этических норм. А если речь идет о героях, которым читатель (слушатель) симпатизирует, то ни один из таких героев не отказывался от подчинения Слову...

За исключением одного только Бейрека! Один только Бейрек восстал против установлений пока еще господствующего Мифа, один только Бейрек восстал против Слова. И грех свой взрастил сам же Бейрек. Слово и послушный слову Автор, в свою очередь, не оставили Бейрека без надлежащего наказания. И ружье, которое с самого начала висело на стене, наконец-то выстрелило.

Слово преследует Бейрека шаг за шагом. Слово не прощает его. Бунт против Мифа, непочтительное отношение к Слову – такое не прощается и не забывается. Незыблемость нравственно-этической нормы, обязательного среди членов коллектива чувства долга и ответственности демонстрируются на примере судьбы Бейрека с тем, чтобы его судьба послужила уроком для других. Трагедия Бейрека – жизненная и, поэтому, понятная трагедия. Она трагедия больше литературная, чем эпическая. Т.е. трагедия Бейрека может произойти реально, с реальным человеком, и именно этой реалистичностью, жизненностью своей судьбы образ Бейрека и отличается от всех других образов. Эта особенность данного персонажа как бы сближает его с обычными, неэпическими персонажами, вызывает чувство сострадания к его судьбе, его трагедии. Бейреку было предопределено стать жертвой, и в этом смысле его гибель была неизбежна. Смертью Бейрека Автор предостерегает от возможных в будущем выступлений против Слова, небрежного, обиденного к нему отношения. Он воочию демонстрирует, что может произойти, если человек предпочтет ложь, не выполнит данных Слову обещаний.

И этот литературный прием – путь Бейрека к гибели – фактически был возведением очередного запрета в ранг нормы. Так, в ряд действующих запретов Мифа вводился еще один, при том очень важный запрет – запрет на выступление против Слова, значит и против Мифа! И одновременно с этим Миф еще раз демонстрирует свою силу, показывая, что он, если понадобится, не остановится даже перед необходимостью прервать молодую жизнь.

Так распрямляется второе крыло несчастной судьбы Бейрека, так начинается полет в небытие этого свободного и горделивого сокола из далекого мира.

Вспомним начало судьбы Бейрека, то, что предшествовало его рождению, пути и причины, по которым герой шел к своей трагедии, и, наконец, саму трагедию. Вспомним юношу, который в последнем сказании смог возвыситься до вершин героизма, а в другом сказании – выглядел виновным и покорным судьбе. И эта судьба о многом может расска-

зять. И ей есть что сказать. И все, о чем она нам рассказала, все мы записали. Теперь же запомним это!

КАФТАН ТОЛЩИНОЮ В ТРИ ЗВЕРЯ



«У той девушки был кафтан толщиною в три зверя...»

Книга моего деда Коркуда

Раскрытие явных и тайных моментов в структуре Дастана не ограничивается одними только содержательными и сюжетными пластами; этот процесс охватывает также способы подачи данного содержания и развертывания данного сюжета. Кроме того, Дастан объединяет в себе еще и все этапы такого сложного творческого акта, как образотворчество. Однако, нельзя не отметить, что в структуре Дастана все эти этапы имеют одинаковое значение. Первоначальная, как бы примитивная форма образотворчества заключается в нахождении простейших элементов сравнения и предъявлении их читателю (слушателю). Возможно, чтобы она до определенной стадии заключалась в случайном параллельном употреблении сравниваемых элементов. И лишь после этого первоначального этапа образотворчество обретает сознательный характер. Первый этап связан с тем, что образу не отводится особого места в Дастане, а второй этап – с тем, что это место ему отводится. И, если сказанное связать с примененным нами при изучении Дастана и уже знакомым читателям данной книги методом, то первый этап преимущественно будет отнесен к сфере Мифа, его литературного арсенала, а второй этап – к области Письма и его литературно-художественных традиций.

Отсюда естественным образом вытекает, что характерные именно для дастанной структуры образы в принципе от-

личаются от позже используемых классической литературой образов. Для художественной структуры Дастана в целом характерны далекие от усложненности, понятные и простые образы. Простейшие уподобления, сравнения, метаморфозы помогают понять не только судьбы героев, но и четко определить границы мифологической интеллектуальной потенции.

Начальный этап образотворчества в Дастане проявляет себя в том, что сюжет строится на устойчивых и неизменных скрепах. В данном случае сюжет до того первичен, до того изначален, что не чувствуется никакой необходимости в том, чтобы как-то приукрасить его, вернее, сочинитель даже не думает об особых предметах, декорациях, призванных украсить сюжет. Но по мере развития акта творчества увеличивается вероятность повтора как всей структуры в целом, так и отдельных элементов и ситуаций. Эти повторы могут быть «разбросаны» по всему литературному материалу, могут быть сосредоточены в одной точке, оказываясь лицом к лицу друг с другом и, наконец, по мере своего развития и разветвления просто надоесть своему же создателю. А на какой стадии начинает образовываться та ценность, которую мы называем художественностью?! Ответ один. Тогда, когда независимо от характера повтора, от его видов, значения предпринимается попытка избежать его. Именно тогда начинается художественность и, как творческий акт, образотворчество вступает в этап своего развития. Значит, все начинается с повтора: с повтора событий, ситуаций, информации, слов.

Выше было отмечено, что образы Мифа в принципе отличаются от образов Письма, и это естественно. Мифологическое мировоззрение было мировоззрением, преподносящим события как есть, без всяких прикрас (35), т.е. так, как оно видит их. Главным для Мифа было чистое изображение. И образы, считающиеся изначальным условием художественности, берут свои истоки именно с этого чистого изображения. Образность как чистое изображение! Механизм сжатия и включения этого изображения в определенные рамки изложения! Это механизм перехода к Письму, к мышлению Письма, к его манере говорить. Только изображение, к тому же изображе-

ние, как бы развивающееся «вдоль», т.е. экстенсивное, раздольное изображение является продуктом Мифа. Если мы попытаемся проследить его развитие и основное направление этого развития, то увидим, что в результате сжатия экстенсивного развития и замены его изображением вглубь мифический образ теряет свою специфичность и оказывается в состоянии перехода в свойственный Письму образ.

Экстенсивно развивающиеся образы являются образами, находящимися в непосредственной связи с изображением, неотделимыми от него, и в то же время потенциально содержат в себе существенные элементы усложнения. Они сохраняют свою специфичность до уровня простейших уподоблений, сравнений, а по достижении этого уровня, начинают постепенно подпадать под влияние Письма.

Используемые в Дастане размашистые образы, в основном, строятся на антитезах – противопоставлениях. Обратим внимание на некоторые из них:

.. Казан, получив от волка весть о разграблении своего дома, так обращается к нему: *«Ты, для кого с наступлением темного вечера начинается день!..»* («Гарангу ахшам оlanda эцнц добан!..»).

Или же часто встречаемое в Дастане обычное изображение страха тоже строится на противопоставлении: *«Вошь, что была на голове, спустилась (упала) к ногам»* («Башын-да олан бит айаына енди (дярилди)»).

Данный тип может считаться наиболее древним типом художественного образа. Дело в том, что выход из установленных рамок, осуществленный путем простейшего сопоставления разностей, может считаться первым шагом, сделанным в качественно новый мир – в мир образов.

Вот еще один из наиболее часто встречающихся образов: *«Конь на ногу быстр, а озан на язык проворен»* («Ат айаы кюлцк, озан дили чевик олур»). Этот образ тоже построен на антитезе, но в нем содержится достаточно благодатная для возникновения будущих усложнений

почва. Две разные части этого выражения, помимо всего прочего, еще и сравниваются между собой.

Невозможность найти точное слово-имя для обозначения изображаемого объекта также может проявиться как одно из ответвлений образотворчества. В Дастане имеют место и такие случаи.

...Перед вступлением в бой с врагом Салур Казан велит своему сыну Урузу отойти в сторонку и ждать: *«Уруз не стал перечить отцу. Вернулся назад. Собрал своих товарищей и поднялся на вершину горы, что выше земли» ...»* (*Уруз бабасынын сюзцнц сьмады. Гайыдыб эери дюндц. Йердян уъа даълар башына йолдашларын алыб чыхды»*).

Мы полагаем, что использованное в этой фразе определение («выше земли») – не простое, предназначенное для обыденного описания. «Вершина горы, что выше земли» - не что иное, как показатель попытки древнего человека познать конкретный объект восприятия, с которым он стоит лицом к лицу, установить различия между предметами окружающего его мира. Познание, постижение этого объекта трудно еще и потому, что он имеет сходство с ранее познанным объектом, т.е. с горами. «Гора, что выше земли» - это объект не познан до конца, потому что в приведенном описании он не имеет своего имени. А это имя – холм – будет придуман чуть позже!

В ряд образов, которые могут быть обозначены как мифологические, следовало бы добавить и образы, создаваемые с помощью звукоподражания. Если вспомнить обращение Салура Казана сначала к волку, а потом и к черному псу, увидим, что такие образы легко вводятся в структуру Дастана и там чувствуют себя далеко не чужаками:

«...Ты, кто с кровью отрывает курдюки и, чавкая, их проглатывает» (*«... Ганлы гуйруг цзцб чап-чап удан!»*) (в оригинале звукоподражание выражено с помощью звукоочетания «чап-чап», напоминающего громкое чавканье) – это обращение к волку.

«Ты, кто с наступлением темного вечера, гавкая, лает» (*«Гарангу ахшам оlanda ваф-ваф црян!»*)

(звукоподражание выражено в форме «ваф-ваф», напоминающей громкий собачий лай).

«Кто горький айран, чавкая, пьет» (Азы айран тюкцляндя чап-чап ичян!) (звукоподражание – «чап-чап»). А так обращаются к черному псу.

Звукоподражание позволяет представить потенциальное существование еще одного объекта. А это является показателем, хоть и незначительного, но все же, усложнения мышления, что открывает путь для последующих сравнений.

Сравнения и уподобления – неотъемлемые составляющие образных выражений. Вместе с тем, они являются предвестниками формирования более сложных отношений. Мифический образ был не в состоянии провести такое сравнение. Но, наряду с этим, как бы не было трудно представить это, и сравнения, и уподобления зарождались в глубинах мифического образа, в его тайных пластах.

Скрытое сравнение дает о себе знать в следующего рода выражениях:

«Не сдвинулись (с мест) высокие скалы, но земля сравнилась.

Не умерли старые беки, но край опустел...»

(«Габ гайалар ойнамадан йер юбрялди.

Гары баялляр клмядян ел бошалды...»).

Движение высоких скал и выравнивание земли, смерть старых беков и опустение края в этом отрывке не противопоставляются как классические образцы сравнения. Изображение одного объекта уточняется, конкретизируется путем повторного напоминания о другом объекте. Вернее, предпринимается попытка такого уточнения.

Одним из выражений-штампов, стоящих у истоков образности в Дастане и повторяющихся в различных ситуациях, является следующее: *«Этот молодой человек, выпивая вино, словно и не пил».* (*«Бу эяз оьлан шяраб ичяркян ичмяз олду»*).

Как видно, изображение процесса как бы умышленно затягивается, а для полного его охвата используется околь-

ный путь, в результате чего мы встречаемся с экстенсивно развивающимся образом. Правда, в этом случае образность пока что ощущается очень слабо, но обособление манеры выражения налицо, что само по себе должно расцениваться как начало ведущего в образность пути.

Для Письма мифические образы еще образами-то и не являются. Оно не может признать их полноценными, ибо в лучшем случае эти образы отражают лишь подготовительную к образности ступень. На этой ступени как сравнение, так и уподобление находятся в максимально скрытой форме, делается попытка выведения процесса или эпизода из обычного ракурса освещения. И все это естественным образом приводит к персонификации повествовательной манеры. А если повествовательная манера персонифицируется, значит, уже имеется мифический образ, и можно вести речь о том, насколько он удался именно как образ. И мифический образ, соединяя в себе два типа мышления, становится своеобразным, способствующим переходу на новый, более высокий уровень художественности, мостиком.

Письмо – это выражение качественно нового типа мировоззрения в области образотворчества. Манера письма, как новый тип культуры, привносит в процесс образотворчества ощутимую усложненность. В отличие от мифических образов, образы, создаваемые в сфере культуры Письма, производят впечатление развитости вглубь. Развитие образов вглубь связано со специальным разграничением ступени изображения от процессов сравнения и уподобления. Мифические образы тоже отличали уровень описания от уровня сравнения. Но это отличие было сравнительно небольшое и лишь в образах, создаваемых Письмом, оно было доведено до состояния целостности и совершенства. И если пользоваться сегодняшними возможностями, предоставляемыми нам Письмом в области образотворчества, мы можем сказать, что именно так алмазы превращаются в бриллианты.

И память человеческая уже начинает работать с особой быстротой. *«Товла-товла шашбаз атлар, гатар-гатар гызыл дявяляр»* (букв. – *«Табуны да табу-*

ны резвых коней, вереницы да вереницы золотых верблюдов») – подобная манера изложения сама по себе указывает еще и на глубину выражения. «Ястребоязыкий гяур», помимо всего прочего, требует запомнить и то, что ястребиный язык нельзя понять. Из структурной цельности образотворчество вступает в область глубины смысла. В связи с выражением «ястребоязыкий гяур» можно остановиться на еще одном интересном моменте.

Некоторые народы, называя другие, враждебные им народы, объясняют даваемые им названия непонятностью их языка. Для древнего римлянина варвары – это все те народы, которые говорят на непонятном им языке и речь которых воспринимается как сплошь состоящая из сочетаний типа «бар-бар», «ва-ва». Немец – это название «немого» с точки зрения русского народа, ибо язык его понять невозможно. И в Дастане мы встречаемся с точно таким отношением к чужим, враждебным племенам. Язык неверных уподобляется непонятному клекоту ястреба. При таком подходе к выражению «ястребоязыкий гяур» открывается возможность для еще одного толкования. С одной стороны, неверный гяур, уподобляясь ястребу, обретает отрицательный оценочный оттенок. С другой же стороны, это уподобление углубляется путем постановки знака равенства между языком, речью неверного и бессмысленным ястребиным клекотом. Такое углубление образа становится возможным только благодаря создаваемому Письмом потенциалу усложнения образа.

На одном из самых красивых, девственных образов Дастана следовало бы остановиться особо. Вспомним о том, что Казан бек, после того, как ему приснился дурной сон, бросил охоту, вернулся домой, застал свой дом разграбленным врагом. Он не верит своим глазам и обращается к своему жилищу, дабы оно объяснило ему, что произошло. Чтобы оценить характер образотворчества в Дастане, достаточно выделить один только вопрос, с которым Казан, обращается к родному жилищу: *«С какой стороны враг напал на тебя, жилище мое прекрасное?» («Сяни йаьы ня йердьян дарамыш, эюзял йурдум?»)*. Жилище, дом, по

которому враг прошелся словно расческой! Какому насилию оно подверглось, жиле хана огузов. Словно буря, словно ураган по нему пронесся, прочесал его, сравнял все с землей. Где же были его сыны, молодые его воины? Почему никто к нему на помощь не пришел? В какую сторону, в какие края уведены его девушки и женщины?

Да, Письмо придало образности новую сущность. В то же время Письмо продемонстрировало возможность познания, постижения мира с помощью образа. Если конкретизировать сказанное, можно начертить схему, строящуюся по следующему принципу: если в Дастане какой-либо герой уподобляется какому-либо живому существу (птице, зверю и т.д.), значит: 1) об этом существе накоплена специальная информация, оно достаточно хорошо изучено; 2) данный человек еще до конца не изучен, идет процесс его познания. Одно «неизученное» познается через другое «изученное».

В Дастане довольно часто можно встретиться с проявлениями в плане выражения различных этапов этого познания.

Самый яркий, классический образ, который мог дать стиль Письма, – это образ, объединяющий в одном высказывании, выражении как конкретные, так и абстрактные стороны.

Отец Кантуралы Канлы Коджа отправляется в край неверных, чтобы подыскать невесту своему сыну. Поиски приводят его в страну Сельджан хатун – в Трабзон. *«У Трабзонского тагавора была славная дочь – красавица, которая натягивала два лука слева и справа от себя. Ни одна из выпущенных ею стрел впустую на землю не падала. У той девушки был кафтан толщиной в три зверя, и было обещано им, что если кто победит этих трех зверей, одолеет и убьет их, то за того он и выдаст свою дочь. Кто не мог одолеть зверей, тому он отрубал голову»* («Мяэяр Трабзон тякурунун бир язим эюркльц мящбуб гызы варды, саына-солуна ики гоша йай чякярди. Атдыбы ох йеря дцшмязди. Ол гызын цч ьанавар галынлыбы гафтанлыбы варды, щяр ким ол цч ьанявари басса, йенся, юлдцрся, гызымы она

верярям – дейц вядя елямишди. Басамаса башын кясирди»).

Заполучить такую красавицу, как Сельджан хатун в желтом одеянии, было делом не из легких. Для этого нужно было победить трех волков, т.е. трех зверей – свирепого льва, черного быка и черного верблюда-самца. Это изображение реальной картины. И Письмо, распрямив свои орлиные крылья над этой реальностью, начинает свой полет в небесах художественности.

Кафтан, толщиной в три зверя! Естественный художественный результат свободного и легкого полета! И три зверя, оберегающие Сельджан хатун, и которых нужно было одолеть, чтобы заполучить ее, превращаются в три кафтана, отдаляющие от девушки добивающихся ее руки молодых людей.

Сложность и многотрудность задачи заполучить Сельджан хатун – эта отвлеченная неизвестность – реализуется на примере трех зверей. Возможно, позже Письмо убедилось, что для получения героем руки и сердца своей возлюбленной этой преграды, состоящей из трех зверей, уподобляемой трем толстым кафтанам – одежде, недостаточно. А когда мотив «одежды» начнет повторяться, то в другом нашем Дастане – в «Асли и Керем» суть этой преграды изменится. Будут использованы элементы мистики – пуговицы на одежде Асли сами по себе будут застегиваться. Три зверя, которые превратившись в три кафтана, держат Кантуралы на расстоянии от Сельджан хатун, и то, что он достойно преодолевает этот трудный путь между жизнью и смертью – все это, подобно миражу из девственного и таинственного мира, оказывается в далеком прошлом. Кафтан толщиной в три зверя – действительно величественный образ!..

Развивающиеся вглубь образы постепенно набираются сил и начинают чувствовать себя в структуре Дастана более раскованно. Письмо представляет им весь свой, пусть пока и не богатый, арсенал. И на этом этапе элементы языка более смело приходят на помощь Письму. В этой связи следует отметить особую роль ряда чисто языковых средств, отдельно – союза «как». Но следует отметить и то, что путь, приводя-

щий к «как» и другим, активно участвующим в образотворчестве языковым элементам, является путем перехода от развития «вширь» к развитию «вглубь». И этот путь не такой уж и легкий. Наглядным тому примером может послужить следующий пример, взятый из Дастана.

После шестнадцатилетнего отсутствия Бейрек возвращается на родину – в Огуз. Когда он приближается к дому своего отца, видит, что пастухи складывают на дороге камни.

Бейрек спрашивает:

- Послушайте, пастухи! Если кто находит камень на дороге, то отбросит его на обочину. А вы почему таскаете эти камни на дорогу?

Пастухи в ответ:

- Послушай! Ты тебя знаешь, а о нашем положении ты ничего не знаешь, - сказали.

(Бейряк айдыр:

- Мярә, чобанлар! Бир киши йолда даш булса йабана атар. Сиз бу йолда бу дашы нечцн йььарсыз?

Чобанлар айдыр:

- Мярә! Сян сяни билирсян, сянин бизим щалымыздан хябярин йох, - дедиляр).

Очень интересное выражение: «ты тебя знаешь». Это образ, находящийся в пути развития вглубь и стремящийся сделать видимым вполне конкретное отношение. Это образ, старающийся выйти за поверхностные рамки текста. «Ты посторонний человек, к нам отношения не имеешь, такой человек, как ты, не может понять нашего положения» - пастухи хотели сказать именно это. Образ, развитый вширь, но имеющий потенциальную возможность для углубления тоже!

В качестве еще одного примера на манеру повествования, приводящую к союзу «как», можно представить еще один отрывок из Дастана. В то время, когда Казан хан собирался в поход на врага, чтобы выволить из плена свой народ, гяуры посылают навстречу ему его же сына Уруза. В обраще-

нии Казана к своему сыну имеются и следующие слова: «Черными тучами в высоком небе грянем на неверных. Белой молнией разразимся. Огнем сожжем неверных, как жгут камыш» («Асманлы эюйдя гара булуд олубан кафирин цзяриня эурлайалым. Аь илдырым олуб шагъйайым. Кафири гамъш кими од олубан йандырайым») и т.д. и т.п.

Выражения «черными тучами», «белой молнией», «огнем» относятся именно к мифическому периоду процесса уподобления. Иными словами, это взгляд на уподобление с точки зрения Мифа. Наличие в этом выражении всех элементов уподобления очевидно. Очевидно и то, что это выражение проявляется вместе с планом своего содержания. План содержания превращается в показателя возможностей этого выражения и создает условия для незаметного, «тайного» его представления в мышлении в аналогии с союзом «как». Выражение «черной тучей» представляется в форме «как черная туча», «белой молнией» - «как белая молния», «огнем» - «как огонь».

Союз «как» - элемент Письма, рядовой воин Письма. Он способствует созданию развивающегося вглубь образа. «Как» существенно усложняет любое сравнение. И это усложнение становится важным этапом в деле интенсивного и более утонченного развития мышления. «Как» превращается в незаменимое, классическое средство уподобления, формирования образности речи. В Дастане также можно встретить свидетельствующие о силе Письма результаты этой работы:

То вражеская армия идет, растекаясь, как море.

То шлемы вражеские идут, сверкая, как солнце.

То копыта вражеские идут, сверкая, как звезды.

(Дяниз кими йайханыб эялян кафирин ляшкяридир.

Эцн кими шылдайыб эялян кафирин башында ишьыдыр.

Улдуз кими парлайыб эялян кафирин тьидасыдыр)

Или же:

«С тех пор как Бейрек ушел...

Рвала ли ты свои черные, как камыш, волосы, девица,

...Исцарапала ли свои красные, как осеннее яблоко,

щечки, девица?..»

(«Бейряк эдеяли...

Гарьы кими гара сачн йолдунму, гыз.

...Эцз алмасы кими ал йанаьын йыртдынмы,

гыз») и т.д.

С помощью союза «как» Письмо стимулирует поиск и извлечение из глубин памяти части, точнее, первой части процесса уподобления. Создает условия для сравнений. Сопоставляет некое отдаленное явление природы с недавними, близкими событиями и ситуациями. Письмо отказывается идти по простому и примитивному пути, вступает в трудный, полный сложных исканий, лишений и страданий путь художественности. И, как мудрецы говорят, там, где возникает сравнение, там начинается история. Это малозаметный, почти невидимый путь. Его трудно не только увидеть, но даже и представить. Но привносимая сравнениями историчность в конечном итоге перерастает в историю веков, вливается в большую историю.

Письмо стремится идти дальше, старается перейти рубеж, ограничивающий представляемые союзом «как» и классическим уподоблением возможности. Образ «кафтана толщиной в три зверя» является хорошим тому примером. Несмотря на наличие всех языковых возможностей, в выражении «кафтан толщиной в три зверя» союз «как» словно «забывается», в результате чего мышление предельно абстрагируется. «Кaftан толщиной в три зверя» - это переход манеры выражения в высшую степень индивидуализации, воспарение Письма на неожиданную даже для него самую высоту, над плоскостью текста. «Как» на этой стадии не нужен. Он, по сути, уже отточил уподобление, сформировал его содержание и, тем самым, довел свою работу до логического конца.

Следы переходного этапа от образов Мифа к образам Письма встречаются и в некоторых других эпизодах широкой архитектоники Дастана. В этом можно удостовериться путем сопоставления способа повествования и способа организации диалогов в Дастане, сравнения между собой внутреннего содержания каждого из них.

Не следует забывать, что основным создателем Дастана является Миф. Он выстраивает события, повествует о них. Письмо же участвует в структуре Дастана лишь в форме отдельных вмешательств, иногда даже значительных. Нередко это вмешательство достигает высшего предела, и Письмо, вместе с Мифом, возвышается до уровня творца.

Однако избранная Письмом тактика эпизодических вмешательств не позволяет ему продвинуться вперед, во всех случаях оно продолжает оставаться на вторых позициях. Письмо все-таки не Автор.

Говоря о повествовании и диалоге, о самостоятельном функционировании каждого из них в структуре Дастана, мы, так или иначе, затрагиваем и вопросы о месте взаимоотношений между Мифом и Письмом в общей архитектонике произведения.

Понятно, что любой текст представляется читателю или в форме повествования, или в форме диалога, или как их чередование. Другого способа представления текста не существует.

Повествование в Дастане всецело является сферой Мифа. Диалог же, как особый, придающий рассказу динамичность и напряженность способ повествования, вероятнее всего является продуктом более поздних этапов и с этой точки зрения относится к Письму, является своеобразным способом проникновения Письма в архитеконику Дастана. Если это так, то в более древних проекциях Дастана, которыми мы располагаем сегодня, эти два способа представления текста не должны были быть равными (равноправными), как это наблюдается в дошедшем до нас варианте. В ранний период своего бытования Дастан, скорее всего, состоял исключительно из повествования. Это подтверждается и тем, что во многих ситуациях повествование и диалог в содержательном

отношении повторяют друг друга. Правда, диалог так умело введен в организм Дастана, что очень трудно согласиться с его вторичностью, с тем, что он возник позже первоначального текста. Но, если вспомнить особенности Мифа и Письма, утверждаемые им в продолжении всего Дастана принципы, и добавить к этому еще и нормальную, без посторонних вторжений, плавную, одним словом, простую суть повествования, а также усложненный в сравнении с повествованием характер диалога, то мы убедимся, что именно повествование должно было «породить» диалог. Оно его и породило.

То, что в Дастане они не раз повторяют друг друга, буквально преследуют друг друга, воспринимается как вечный и нескончаемый спор Мифа и Письма. В имеющемся в нашем распоряжении тексте Дастана диалог как бы имеет ведущую роль, он диктует свои условия, а повествование, словно следует за ним. Но тут не все просто. Данная ситуация напоминает то, как старшие пропускают вперед себя неопытных юнцов с тем, чтобы иметь возможность держать под наблюдением каждое их движение, каждый их шаг. Именно так поступают с ребенком, который только начинает ходить и в любую минуту может споткнуться и упасть. И нет особой необходимости говорить о том, что в данном случае старшим является Миф, а опекаемым им юнцом – Письмо.

Обратим внимание на отрывок из сказания «Дирсе хан». Не имеющий потомства Дирсе хан столкнулся с упреками беков и поэтому зол на свою жену. Супруги долго размышляют над причиной своей бездетности, ищут выход из положения и, наконец, находят его:

Комок подступил к горлу жены Дирсе хана, черные очи ее наполнились горячими слезами, заговорила она и, посмотрим, что она сказала:

- О Дирсе хан! Не гневайся на меня! Не терзай меня, не говори мне горьких слов! Встань со своего места! Водрузи на земле пестрый твой шатер! Вели заколоть лучших из лучших твоих коней, баранов и верблюдов! Созови к себе беков Внутреннего Огуза и Внешнего Огуза! Встретишь голодного, на-

корми, встретишь нагого, одень! Избавь должников от их долгов! Вели наложить мяса, словно холм, надоить кумысу, словно озеро! Устрой великий той! Проси исполнения твоего желания! Тогда, может, по молитве какого-нибудь праведного человека Всевышний даст нам желанного ребенка! – сказала» .

- («Дирся ханын хатунуна гящяр эялди, гара гыйма эюзляри ган-йаш долду, суйлямиш, эорялим, ханым, ня суйлямиш:

- Шей Дирся хан! Мяня гязяб етмя! Инъиниб аъы сюзляр суйлямя! Йериндян уру дурэил! Ала чадырын йер йцзцня дикдирэил! Атдан айъыр, дявядян буъра, гойундан гоч юлдцрэил! Ич Оьузун, Диш Оьузун бяйлярин цстцня йььнаг етэил! Аъ эюрсян, дойурэил, йалынчаг эюрсян донатэил! Ботьлуйу боръундан гуртарэил! Тяпя кими ят йьь, эюл кими гьмыз саьдыр! Улу той еля! Щаъят дияля! Ола ким бир аъзы дуалынын алгышьйла Танры бизя бир йетман яйал веря! - деди) .

В принципе все ясно. Указывается конкретный путь достижения желанного иметь ребенка соответствующего пола. И даже после выработки четкой программы действий Миф еще раз дублирует сказанное, словно подтверждает, подписывает его, гарантирует верность избранного пути. Проследим текст дальше: *«По слову своей жены Дирсе хан устроил великий пир, помолился за исполнение своего желания. Повелел заколоть жеребцов из табуна, верблюдов-самцов, барашков из стада. Собрал у себя беков Внутреннего Огуза и беков Внешнего Огуза. Встретит голодного – накормит, встретит нагого – оденет. Всех должников избавил от долгов. Наложил мяса, словно холм, повелел надоить кумысу, словно озеро...»* («Дирся хан диши ящлинин сюзц иля той еляди, щаъят дияляди. Атдан айъыр, дявядян буъра, гойундан гоч гырдырды. Ич Оьуз, Диш Оьуз бяйлярин цстцня йььнаг етди.

Аъ эюрся дойдурду, йалын эюрся донатды. Ботьлуйу борьундан гайтарды. Тяпя кими ят йььды, эул кими гьмыз саьдырды...») и т.д., и т.п.

Как видно, повествование дословно совпадает со словами жены Дирсе хана. Следует отметить, что такой «контроль» Мифа над Письмом отчетливо наблюдается еще в нескольких других эпизодах Дастана. Если взять в целом, то в Дастане часто можно встретить случаи повторения одной и той же информации и за рамками взаимоотношений повествовательной и диалогической структур. В этой связи было бы целесообразно обратить внимание на один весьма интересный аспект.

Дело в том, что зачастую Миф так организывает ситуацию, что его знания как Автора не отличаются от знаний персонажей, совпадают с ними. Иногда начинает казаться, что Миф сознательно старается дистанцироваться, отгородиться от части известных своих знаний или же от более широкого их объема.

Байбура бек не знает о подвиге своего сына, спасшего купцов от грабителей и пролившего при этом немало крови. А читателю (слушателю) об этом уже подробно рассказано. И когда Байбура бек принимал у себя купцов, по его поручению отправившихся в чужие страны и теперь уже вернувшихся невредимыми, они видят рядом с ним спасшего их героя и, не зная, что это сын Байбуры бека, сначала приветствуют его, целуют ему руку. А Байбуру бека это сильно возмущает, и он в гневе спрашивает причину такого поведения. Купцы еще раз пересказывают историю о подвиге Бейрека. Читатель (слушатель) же уже знает ее, и для него рассказ купцов является всего лишь повтором, а не новой информацией.

Как будто этого было мало, Байбура бек, не скрывая своей радости, еще раз повторяет услышанное: «Скажите, разве мой сын отрубил головы, пролил кровь?». И читатель (слушатель) опять, теперь уже в который раз, возвращается назад, уже который раз знакомая картина оживает перед его глазами, повторяясь как бы в замедленном темпе. Для читателя (слушателя) информативность повторов почти нулевая.

Однако в череде этих повторов для читателя (слушателя) открывается новый информативный пласт: Байбура бек пытается узнать то, чего он не знает, т.е. как образ объективно и естественно начинает вести себя в тексте. Автор, иными словами, Миф, лишь ради создания веры в такую объективность идет на дистанцирование от своих знаний, на многократный повтор одного и того же события. Миф-Автор ведет себя так, будто стоит рядом с персонажами, опускается до уровня рядового члена общества и терпеливо вводит его в текст, в идеологию текста. Точно с такой же терпеливостью отец учит своего сына урокам жизни.

* * *

И повествование, и диалог, чередуясь между собой, повторяя друг друга, в конечном итоге служат одной и той же цели. Они стремятся включить члена общества в текст, объяснить ему содержание текста, как можно глубже привить ему утверждаемые в тексте социальные ценности. Таким именно образом Миф старается укрепить занимаемую каждым членом общества жизненную позицию, с помощью повторов добивается того, чтобы преподаваемые им уроки не забывались.

Процесс «олитературирования» в Дастане имеет еще одну достаточно сильную ветвь, и эта ветвь совершенно в новом свете, в свете перехода к беллетризации освещает взаимоотношения Мифа и Письма. Этот довольно интересный литературно-художественный прием, в научной литературе известный под названием *синтаксического параллелизма*, заслуживает более обстоятельного разговора о себе.

Понятие синтаксического параллелизма широко используется применительно к тюркоязычной поэзии и фольклору. Самые разные исследователи Дастана время от времени обращали свои взоры к этому приему, пытались систематизировать его возможности, структуру и виды (36). Синтаксический параллелизм привлекал и продолжает привлекать к себе внимание как литературный прием, свойственный не только тюркоязычным эпическим памятникам, но и устному творчеству народов, языки которых относятся к совершенно

разным системам. И во всех случаях первой же художественной задачей синтаксического параллелизма является создание рифмы, к которой все мы привыкли и над происхождением которой зачастую мы даже не задумываемся, но которая является одним из основополагающих, ведущих элементов художественной литературы. Возникновение рифмы, в свою очередь, происходит в результате формирования другого литературно-художественного фактора – размера.

Значит, синтаксический параллелизм должен рассматриваться в качестве важнейшего литературного средства, порождающего такие важные для стихотворной речи элементы, как рифма и размер. Нам бы хотелось подробнее остановиться на вопросе о месте синтаксического параллелизма в Дастане и, значит, во взаимоотношениях между Мифом и Письмом, о его сути и видах как самостоятельного литературно-художественного образования.

* * *

Следует отметить, что синтаксический параллелизм пронизывает всю структуру Дастана в целом. Дастан словно вмещен в подобного типа структуру, и все, что имеется в нем, дышит синтаксическим параллелизмом. А чем характеризуется синтаксическое оформление повествования на основе параллелизма? В чем оно проявляется?

Понятно, что любой текст составляется из отдельных, самостоятельных предложений. Предложение – высшая текстообразующая синтаксическая единица. Образующие текст предложения, в свою очередь, должны иметь тесные грамматические и семантические связи друг с другом. В случае отсутствия этой связи говорить об организации текста как такового не приходится. В реальности же такая связь понятно что, выступает как явление, само по себе приводящее к формированию соответствующей структуры предложения. Эти

соответствующие, иначе говоря, параллельные структуры предложений образуют основу текста, его сущность.

Не ошибемся, если скажем, что устремленность предложений к соответствию, к созвучию друг с другом является трансформировавшимся отображением в сознании индивида совершенно на другом уровне происходящих в создаваемом Мифом обществе процессов.

Предложения словно рождаются из Хаоса – из единого первоисточка, издали наблюдают друг за другом, стараются не забыть о своих истоках, помнят его и поэтому тянутся друг к другу. Вышедшие из этого состояния, они стремятся установить определенный порядок. «От хаоса к порядку (космосу)» - таков основной путь развития языкового мышления.

Процесс взаимосближения предложений происходит под непосредственным контролем Письма. Рифма и размер – это те художественные ценности, достижение которых преследуется Письмом как конечная цель.

Как Письмо добивается этой цели в Дастане? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо разобраться в синтаксическом параллелизме, изучить, уяснить его природу. Только после этого можно сформировать относительно полное представление о его месте в Дастане.

Предложения с частично или полностью совпадающими синтаксическими структурами, объединяясь, образуют в тексте Дастана группы, иными словами, такую стилевую единицу, как сложное синтаксическое целое.

Если всмотреться в эти предложения, то увидим, что с точки зрения грамматики они зеркально повторяют друг друга:

*«Привезли Бейрека домой. Накрыли его шубой» («Бей-
райи одасына йетирдиляр. Ёцббясин цзяриян юртдцляр»).*

*«Двенадцать тысяч неверных были порублены. Пять-
сот огузских йигитов пали» («Он ики мин кафир гы-
лынъдан кечди. Беш йцз Оьуз йиэитляри шящид
олду»).*

«Ты молишь своих идолов. Я уверовал в Аллаха, создавшего миры из ничего» («Сян бцтляриня йалварьрсан. Мян алямляри йохдан вар едян Аллашъма сыьындым»).

Эти группы предложений имеют достаточно простую структуру, что создает хорошую возможность для отчетливого выявления схожего, общего для всех, параллельного синтаксиса. Кроме того, эти сложные синтаксические целые не «перегружены» и с количественной точки зрения. Сложные синтаксические целые объединяют в своих рамках большей частью одно или несколько предложений, обеспечивают их параллельность друг другу:

«Через высокие превысокие горы перевалила весть. По обагранными кровью водами прошла весть. До страны Великого Огуза дошла весть. Перед беловерхим домом Уруза Коджи поднялся плач. Лебедеподобные его дочери и невесты сменили белые свои одежды на черные».

(«Гара-гара даьлардан хябяр ашды. Ганлы-ганлы сулардан хябяр кечди. Галын Оьуз елляриня хябяр варды. Ушун Гоъанын аьбан еви юнцндя шивян гопду. Газа бянзяр гызы-эялини аь чыхарыб гара эейди»).

Или:

«Если со спящей впереди пестрой горы ты сбросил сына, скажи мне! Если ты сбросил сына в быстротекущие воды, скажи мне. Если ты вскормил сына тигру или барсу, скажи мне. Если ты дал схватить сына гяурам в черном облачении и распутной веры, скажи мне».

(«Гаршы йатан даьдан бир оьул учурдунса, деэил мана? Гамян ахан йцйряк судан бир оьул ахытдынса, деэил мана. Гара донлу, азын динли кафирляря бир оьул алдырдынса, деэил мана»).

Или же:

«Ты довел до слез моего седобородого отца, заставил причитать мою старую седовласую мать. Убил моего брата Кияна. Сделал вдовой белолицую его жену. Оставил сиротами светлооких его детей».

(«Аь саггаллы бабамы алдатмышсан. Гарыгыг аь бирчякли анамы бозлатмышсан. Гарындашым Гийаны юлдцрмцшсян. Аьъа йцзлц йенэями дул елямишсян. Ала эюзлц бябяклярин юксцз гоймушсан»).

Эти синтаксические целые, как простые, так и сложные по своей структуре, организованы по принципу синтаксического параллелизма.

Стремление к содержательной и структурно-грамматической однотипности в конечном итоге привело к тому, что в оригинале все они имеют одинаковое или же приблизительно одинаковое количество слогов. Именно отсюда берет свое начало размер, с этого начинается история его возникновения.

С другой стороны, одинаковые грамматические штампы также обуславливают то, что разные слова получают одну и ту же грамматическую концовку. В этой вполне естественной ситуации рождается рифма. Возникновение, становление размера и рифмы было весьма важным для Письма обстоятельством. Но в Дастане оно не смогло в одинаковой мере добиться реализации обоих этих факторов – зарождения, возникновения и развития размера и рифмы. Они зародились, обрели свою начальную форму, но достичь полного развития им не удалось. Именно поэтому в стихотворных частях Дастана нередко можно встретиться с нарушениями размера и ритмики, рифмовки, как иногда говорят, со слуховыми рифмами, т.е. с рифмовкой грамматических форм.

Вполне возможно, что явно бросающиеся в глаза классическая цельность размера, созвучие рифм быстро раскрыли тайный замысел Письма, исподволь обрабатывающего текст и, оно, до поры до времени скрывающее свои цели, начало выдумывать различные «ухищрения», чтобы уйти от бдительного взора Мифа. Подобное «заметание следов» поз-

же стало преподноситься как признак художественности, как показатель стилового многообразия. В качестве примера можно указать то, что Письмо, словно скрывая свои попытки создания рифмы внутри сложного синтаксического целого, начинает шаг за шагом отдалять друг от друга созвучные друг другу предложения. Оно создало своеобразную структуру, которая может быть определена как ступенчатый параллелизм:

*«Пустили коней. Конь Бейрека обогнал коня девушки.
Пустили стрелы. Бейрек рассек стрелу девушки».*

(«Ат тяддиляр. Бейрайин аты гызын атыны кечди. Ох атдылар. Бейряк гызын охуну йарды»).

Конструкции «пустили коней» и «пустили стрелы» словно внедрены в конструкции «конь Бейрека обогнал коня девушки» и «стрела Бейрека рассекла стрелу девушки». Параллельные предложения как бы на шаг отдалены друг от друга. Таким образом скрыт переход от Мифа к художественности, иными словами, к новому, особому порядку конструирования.

Порой одного только «заметания следов» оказывается недостаточно. И Письмо вынуждается отодвигать параллельные предложения друг от друга еще на шаг в надежде на то, что Миф не заметит, не раскусит его хитрости:

*«Вереницей верблюды золотистые тут прошли.
Верблюжата их с ревом туда же прошли.
Верблюжонка своего я потеряла, зареветь ли нам?
Статные кони-скакуны тут прошли.
Жеребята их с ржаньем туда же прошли.
Жеребенка своего я потеряла, заржать ли нам?»
(«Гайтабанда гызыл дявя бундан кечди.
Тюрцмляри бозлайыб беля кечди.
Тюрцмъйцим алдырмышам, бозлайайыммы?
Гара гочда газлыг ат бундан кечди.
Гулунъуу кишняйиб беля кечди.*

Гулунъуьум алдырмьшам, кишняйяйимми?)»)

На другом примере, в относительно более распространённой конструкции, также можно наблюдать такое сокрытие рифмы:

*«Если пойдут арабские скакуны с длинными шеями,
то пойдут мои.*

*Если среди них есть и твой верховой конь,
добрый йигит, скажи мне!*

Не сразившись, ни бившись, отдам его, вернись назад!

Если из кошар выйдут тысяча овец, выйдут мои.

*Если среди них есть и твоя на шашлык оставленная,
скажи мне.*

Не сразившись, ни бившись, отдам ее, вернись назад!

*Если вереницей пройдут золотистые верблюды,
пройдут мои.*

*Если среди них есть и твой верблюд вьючный,
скажи мне.*

Не сразившись, не бившись, отдам его, вернись назад!

Если златоверхие высокие дома, пройдут мои.

Если среди них есть и твой домик, скажи мне.

Не сразившись, не бившись, отдам его, вернись назад!

*Если пройдут белолицые, светлоокие невесты,
пройдут мои.*

Если среди них есть и твоя невеста, йигит, скажи мне.

Не сразившись, не бившись, отдам ее, вернись назад!

Если пройдут седобородые старцы, пройдут мои.

Если среди них есть и твой седобородый дед, скажи мне!

Не сразившись, не бившись, отдам его, вернись назад!»

(«Бойну узун бяджуй атлар эедярся, мяним эедяр.

Сянин дя ичиндя минядин варса, эюзял йизит, дезил мана!

Савашмадан, урушмадан, алы веряйин, дюнэил эери!

Аьайылдан тцмян гойун эедярся, мяним эедяр

Сянин дя ичиндя шишлийин варса, деэил мана.

Савашмадан, урушмадан, алы веряйин, дю-нэил эери!

Гайтабандан гызыл дявя эедярся, мяним эедяр.

Сянин дя ичиндя йцклятин варса, деэил мана.

Савашмадан, урушмадан, алы веряйин, дю-нэил эери!

Алтын башлы бан евляр эедярся, мяним эедяр.

Сянин дя ичиндя одан варса, деэил мана.

Савашмадан, урушмадан, алы веряйин, дю-нэил эери!

Аь цэлц, ала эюзлц эялинляр эедярся, мяним эедяр.

Сянин дя ичиндя нишанлын варса, йиэит, деэил мана.

Савашмадан, урушмадан, алы веряйин, дю-нэил эери!

Аь саггаллы гоьалар эедярся, мяним эедяр.

Сянин дя ичиндя аь саггаллы бабан варса, йиэит, деэил мана!

Савашмадан, урушмадан, алы веряйин, дю-нэил эери!»)

Структура этих синтаксических целых достаточно усложнена. Нелегальная работа Письма, направленная на сокрытие их созвучности друг другу, на отвод глаз от процесса образования рифмы, иными словами, от возникновения образа художественности, свидетельствующего о формировании нового образа мышления, в конечном итоге привела к современному стилевому многообразию, расширению возможностей рифмовки.

В современной поэзии трудно встретить стихотворение с последовательно рифмующимися строками. Эффект

Ширин эюрцнян ъандан, ъандан эюрцнян
ширин.

Ъана, цзцнцз айи, айи цзцнцз, ъана
Рянэин чц кцли-ящмяр, ящмяр чц кцли-ря-
нэин.

Щяр кимся сяни эюрмяз, эюрмяз сяни щяр
кимся

Кяндин чякядир щигъран, щигъран чякядир
кяндин.

Щяр ким сюзцн ешитди, ешитдт сюзцн щяр
ким

Тящсин гыладыр яз ъан, яз ъан гыладыр
тящсин.

Ъана, Нясимини эюр, эюр Нясимини, ъана»
Цстцн гамыдан сюзц, сюзц гамыдан цстцн.

Понятно, что в Дастане нельзя встретить такую четкую, соразмерную, базирующуюся на принципе зеркальности конструкцию, к тому же конструкцию, построенную с помощью принципа обратной связи. Отдельные, разрозненные, неустойчивые конструкции, встречающиеся в Дастане, возможно, даже и не думали, что когда-то и они смогут достичь совершенства. Но нельзя упускать из виду и того, что без этих неустойчивых, расплывчатых форм не было бы также построенных на основе четкого параллелизма и свидетельствующих о высокой степени художественности бейгов Насими. А расплывчатые формы, встречающиеся в Дастане, о таком художественном совершенстве даже и не мечтали. В Дастане их заботило только то, как бы надежнее спрятаться, скрыться, и все эти действия имели характер самозащиты. Пока они действительно являлись своеобразным убежищем для новых, прячущихся от бдительного ока Мифа структур.

Бейрек, преследуя дикую козу, оказался на лужайке. Ему неизвестно, что скоро встретиться со своей суженой, с Банучичек. *«Что увидел, султан мой?! Увидел, что на зеленой траве поставлена одна красная комнатка»* («Ня эюрдц, султаным?! Эюрдц эюй чайырын цзяриндя бир гырмызы отаг тикилмиш»).

Обратим внимание на слова из приведенного отрывка. Он состоит из двух частей. В первую часть входит предложение «Что увидел, султан мой?», а во вторую – предложение «Увидел, что на зеленой траве поставлена одна красная комнатка». В структурном плане эти предложения взаимосвязаны обратным параллелизмом в той форме, в которой он проявляется в Дастане. Отличаясь от классического обратного параллелизма, предложенный пример образует лишь основу, ядро более совершенной в будущем стилистической фигуры, является его начальным вариантом.

Значит, по своему синтаксическому строю данные предложения противоположны друг другу. Так ли это на самом деле? На первый взгляд вроде бы не так.

«Что увидел, султан мой?!» Порядок слов - членов этого предложения (дополнение, сказуемое, обращение) во втором предложении должен быть обратным. А теперь обратим внимание на второе предложение:

«Увидел, что на зеленой траве поставлена одна красная комнатка».

Согласно условиям обратного параллелизма, второе предложение должно было начинаться с обращения «султан мой». Но формально в этом предложении нет указанного обращения. Нарушается ли от этого обратный параллелизм?!

В устной речи, когда обращение оказывается на стыке двух предложений, задача отнесения его к одному из них осложняется. Обращение может быть отнесено как к предыдущему, так и к последующему предложению. Если, исходя из современных графических возможностей, мы относим обращение «султан мой» к предыдущему предложению, то это не означает, что оно не имеет отношения к последующему предложению. А если отбросить в сторону графические возможности и чуточку изменить интонацию, приблизить ее к разговорной речи, то место обращения может быть определено и следующим образом: «Что увидел?! Султан мой, увидел, что на зеленой траве поставлена одна красная комната».

Значит, подобное отнесение обращения и к предыдущему, и к последующему предложениям на самом деле не нарушает параллелизма, а наоборот, привлекает внимание

как случай, способствующий возможно лучшему его сокрытию. Представим себе, что мы, исходя из содержания и логики языка, восстанавливаем первый компонент второго предложения обратно параллельной конструкции:

«Что увидел султан мой?! Султан мой, увидел, что на зеленой траве поставлена красная комната».

«Увидел» из второго предложения, по сути, идентично сказуемому «увидел» в первом предложении. Тут нет никакой необходимости в «реставрации», а сказуемое «увидел» в обоих этих предложениях составляет основу обратного параллелизма и, как бы глубоко тот не спрятался, позволяет распознать его. Сказуемое «увидел» в данном примере является познавательным знаком обратного параллелизма.

И, наконец, последний, третий этап нашей операции. В соответствии с принципом построения обратного параллелизма во втором предложении местоимение «что» должно было стоять в конце. Но данное местоимение употребляется здесь не в обычной, а как бы в видоизмененной форме. При более внимательном рассмотрении нельзя не заметить, что употребленное во втором предложении выражение «на зеленой траве поставлена одна красная комната» является ни чем иным, как ответом на вопросительное местоимение «что» из первого предложения. Благодаря именно этому выражению местоимение «что» получает информативное наполнение. Именно это выражение выступает как семантическое (смысловое) тождество, аналог местоимения «что». Значит, круг замыкается. Второе предложение скрытно, где-то в очень большой глубине, в обратной последовательности повторяет синтаксически-семантическую структуру первого предложения.

Как нами было уже отмечено, такой повтор осуществляется не открыто, и это обстоятельство отражает тот период, когда взаимоотношения между Мифом и Письмом складывались не совсем благоприятным для последнего образом.

Употребление в Дастане всех видов параллелизма создало благоприятные условия для широкого и целенаправленного использования этих художественных форм в последующие этапы развития литературы. Письмо постепенно и с лю-

бовью оттачивала эти формы. С течением времени предложения, сближающиеся друг с другом на основе синтаксического параллелизма, от простого содержательно-смыслового соответствия перешли к устойчивому грамматическому соответствию. Соответствия в начале и середине предложений постепенно распространились и на их конец. Конец предложений превратился в основной центр соответствия, и именно таким образом начала формироваться рифма – один из основных показателей художественности. Первоначально возникли и нашли широкое распространение грамматические рифмы, предполагающие соответствия не на уровне корней слов, а на уровне присоединяемых к ним грамматических форм. Позже, по мере укрепления позиций Письма, освобождения его от духовного гнета Мифа, начали развиваться различные ветви художественности. Рифма проникла в «недра» слова, словно отделилась от неискушенных, заразившихся невежеством сочинителей, питавших иллюзии о легкости овладения секретами художественности, спряталась от них. Письмо, тем самым, старалось показать, что достижение художественности – дело многотрудное. Рифма отошла в корень слова, во внутренние составляющие его структуры.

Грамматическая рифма как явление, предшествующее корневой рифме, стала почвой для возникновения последней и условием обретения ею художественного значения.

Обратимся к примеру:

*«Оьул!
Дянлийи алтун бан евимин гябзяси оьул!
Газа бянзяр гызымын, эялинимин чичяйи
оьул!*

*Эжряр эюзцм айдыны оьул!
Тутар белим гуввяти оьул!»*

(Букв.: Сын!

*Моего златостенного высокого дома венец, сын!
Дочерей и невест моих лебедеподобных цвет, сын!
Зрячих очей моих свет, сын!
Хребта моего сила, сын!)*

Такие слова, как «гябзяси», «чичяйи», «айдыны», «гцввяти» являются яркими примерами грамматической рифмы.

Подобные созвучия-соответствия в конце предложений не остались незамеченными Письмом, и оно смогло разглядеть в них зачатки будущей художественности. Первые образцы этой художественности были созданы им и продемонстрированы в качестве образцов для подражания непосредственно в Дастане. Оно создало строки с настоящей рифмой и точным размером. Возможно, это было сделано с тем, чтобы данные строки могли бы явно выделиться своей отточенностью, наглядно показали бы другим, пока еще продолжающим находиться в состоянии необработанного слитка, предложениям тот путь, по которому им предстоит идти.

... Освободившись от шестнадцатилетнего плена, Бейрек находит своего серого коня и, встретив его, так выражает свои чувства:

*Не конем назову тебя, а назову братом
Лучше брата моего!
Приключится со мной беда, назову товарищем
Лучше товарища моего!
(Ат демязям сана, гардаш дерям
Гардашымдан йей!
Башыма иш эялди, йолдаш дерям
Йолдашымдан йей!)*

В Дастане сил Письма хватило только на этот и еще несколько подобных образцов. Оно, как это бывало всегда, на их примере показало свою силу (создало их), но это одновременно было и демонстрацией бессилия, выразившегося в стремлении припрятать, скрыть эти образцы, «растворить» их в большом тексте. Именно так продолжалась борьба мифа и Письма в рассматриваемом нами направлении...

* * *

С помощью образов, механизма образотворчества в Дастане можно понять и ряд социальных ценностей огузско-

го мира. Так, в высказывании *«Укус виши из ветхой одежды, язык мальчика-сироты бывают едки»* (*«Яски донун бити, юксцз оьланын дили аьы олур»*) мы встречаемся с попыткой выражения отношения к горькой сиротской доле путем обобщения. А когда огуз слышит, что *«И долгая жизнь рано или поздно кончается смертью»* (*«Яввял-ахыр узун йашын уьу юлцм»*), он начинает задумываться над неизбежным концом своей жизни и, приняв это изречение из уст Деде Коркуда, начинает думать о необходимости завершить все свои дела на этом свете и поэтому рассматривает его как руководство в организации своей повседневной деятельности. Образность пронизывает и процесс формирования этического, поведенческого кодекса. *«Знай, сын Ушуна Коджи, сидящие здесь беки достигли своих мест мечом и хлебом»* (*«Мяря Ушун Гоьа оьлу, бу отуран бяйляр щяр бири отурдуьу йери гылынъыйла, ятмайиля алыбдыр»*). Обращенные к сыну Ушуна Коджи, эти слова указывают на два реальных пути достижения славы в Огузе: меч – силовой путь и умение делиться хлебом – путь щедрости. А принцип достижения положения в обществе с помощью меча или хлеба, в образной форме выраженный в Дастане, способствовал более эффективному осознанию формирующегося в представлениях жителей древнего Огуза социальной нормы. Эти и другие подобные им положения, носящие характер обобщений, возникают как результат процесса усиления образности мировосприятия, и как его следствие – языка. Их содержание, суть, конечно же, не может обойтись без черт уподобления и сравнения.

Или же, если рассмотреть систему образности более широко, включить сюда также явления, хотя бы частично выходящие за рамки обычного, нейтрального течения текста, то к сказанному придется добавить еще одну особенность. То обстоятельство, что при назывании огузских беков в Дастане к именам некоторых из них добавляются эпитеты, никак не объясняемые и не комментируемые в тексте, создает уверенность в реальности выходящего далеко за рамки Дас-

тана более широкого огузского контекста. К примеру, «Алп (богатырь) Рустам, сын Дозена, убивший двух младенцев-братьев и в унынии бродящий» (*«ики гардаш бябйин юлдирцб зялил эязян Дюзян оьлу Алп Рцстям»*), или же: «Ширшамсаддин, сын Кефлета Коджи, без спроса одолевший врагов Баяндур хана, заставивший шестьдесят тысяч неверных харкать кровью, не дававший растаять снегу на гриве своего коня» (*«дистурсузъа Байындыр ханын йаъысын басан, алтмыш мин кафиря ган гусдуран, аь-боз атынын йеляйиси цзяриндя гар дурдуран Гяфлят Гоъа оьлу Ширшамсаддин»*), «Карабудаг, сын Карагюне, сокрушивший крепости Хамид и Мардин, заставивший харкать кровью вооруженного железным луком Кипчака Мелика, взявший в жены дочь Казана, хвалимый всеми седобородыми старцами Огуза...» (*«Шамидля Мардин гял`ясин тяпиб йыхан, дямир йайлы Гыпчаг Мялийя ган гусдуран, эялибян Газанын гызын ярлийя алан, Оьузун аь саггаллы гоъалары эюряндя ол йиэ-иди тящсинляйян... Гараэцня оьлу Гарабудаг»*) и многие др.

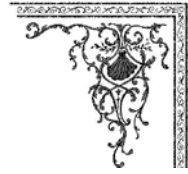
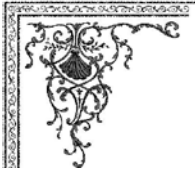
Дастан не содержит развернутой информации обо всех этих огузских богатырях, об их настоящих, лишь на очень короткий миг приоткрывающихся ликах. Крайне скупые и предельно сжатые, эти сведения, с одной стороны, включаются в процесс образотворчества, с другой – говорят о наличии у каждого из этих эпизодически упоминаемых персонажей своей судьбы, своей жизни, своего места в более широком огузском мире, о наличии у каждого из них своего «дастана». Благодаря образности они вводятся в более широкий общеогузский контекст. Хотя в Дастане мы не находим развернутых описаний жизненных путей этих героев и их подвигов, но с помощью предпосылаемых к их именам эпитетов перед нами оживает их сложная и полная подвигов судьба. А темы, хорошо знакомые огузам, даже не упоминаются, не считается нужным возвращаться к ним. На деле же создается Дастан незнакомых тем. Возможно, что каждый из этих ге-

роев, как в тумане предстающих перед нами в эпитетах, или вовсе невидимых и не желающих стать видимыми для нас, имеет свой Дастан. И мы пока еще не прочитали его, не знакомы с ним?!

* * *

Если придется ответить на вопрос о самом величественном образе за всю историю развития азербайджанской литературы, то нам сразу же вспомнится Кангуралы, его жажда счастья со своей Сельджан хатун и три бессмертных хищных зверя, препятствующих этому счастью. «У той девушки был кафтан толщиной в три зверя» («Ол гызын цч ъанавар галынлыьы гафтанлыьы варды») – как показатель устремленности к культуре Письма, как развивающийся вглубь сложный процесс, этот образ наглядно демонстрирует творческие возможности человека. Позже, даже в пору пика своего могущества, Письмо не сможет создать ни один столь очаровательный и чистый образ.

«Кафтан, толщиной в три зверя» и по сей день остается загадкой, своей неразгаданностью препятствующей пониманию многих тайн Дастана, раскрытию многих его секретов. Мышление, разум современного человека не может охватить и осмыслить весь сложный и одновременно довольно простой и незамысловатый жизненный материал тех далеких времен. Так оно скорее всего и должно быть. Неполная постижимость, или неполнота постижения, объективным образом стимулирует нашу страсть к пониманию и объяснению этого непостижимого. Сегодняшний загадочный и окутанный множеством тайн «Деде Коркуд» постепенно станет «Деде Коркудом» явным, открытым, и у этого открытого «Деде Коркуда», в свою очередь, начнут зарождаться свои тайны. Таким образом, этот величественный Дастан, если, с одной стороны, раскрывает перед нами свои тайны, с другой – продолжает оставаться хранилищем многих и многих тайн. Все, что имеет свою особую судьбу, вероятно, должно иметь именно такую жизнь.



ЧАСТЬ II

В ПОИСКАХ ИНВАРИАНТОВ

СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ



Загадочность дастанов «Китаби-Деде Коркуд», неиссякаемость этой загадочности с течением времени подтверждаются еще раз. Путь, ведущий от тайного «Деде Коркуда» к «Деде Коркуду» явному, видимо, нескончаем, и хорошо, что он не будет иметь конца. Большинство сюжетов, содержательных линий, художественных образов Дастана вновь и вновь, тайно или явно, начинают перекликаться с образующими славное мифологическое прошлое мировой литературы выдающимися образцами эпоса. Еще вчера была видна (или слышна) лишь часть перекликающихся друг с другом элементов. Сегодня же мы с уверенностью можем сказать, что число этих элементов неуклонно растет. Можно предположить, что завтра эти переклички и параллели расширятся, и ими будет охвачен весь Дастан.

Напомним, что в первой части работы мы уже говорили о том, какие внутренние реалии Дастана отображают ле-

жащие на поверхностном, формальном пласте варианты таких инвариантов, как «Природа-Культура», «Норма-Аномальность», «Старое-Новое», «Преданность-Вознаграждение», «Старец-Юноша», «Испытание-Доверие». Но сопоставление содержащихся в разных мифах вариантов представляется не менее интересным. И при таком сопоставлении генетическая линия ведет в первую очередь к греческим мифам.

Сопоставление «Тепегёз-Полифем», предпринятое немецким ученым Дицем в начале XIX века, было построено на изучении самых поверхностных вариантов из греческих и тюркских памятников. В середине XX века появились исследования, авторы которых были склонны к увеличению числа этих вариантов. Так, углубленное исследование греческих и тюркских эпических систем, предпринятое азербайджанским ученым Али Султанлы, позволило выделить целый ряд новых вариантов (38). Таким образом, шаг за шагом раскрывающий свои недра Дастан и сегодня продолжает предоставлять все новые возможности для обнаружения ранее неизвестных вариантов, сравнения и сопоставления их, продвижения по пути, ведущей к первоистокам.

Как возникают инварианты?

Отдельные сюжетные линии, отдельные образы в мифологических системах разных народов могут иметь между собой сходства. Эти сходства свидетельствуют, что каждый из них имеет свои варианты. А наличие нескольких вариантов одного и того же образа или сюжета открывает широкие возможности для сопоставлений, выявления сходств и различий между ними. И, наконец, одинаковые, сходные варианты в различных эпических произведениях, подобно конечным множествам, растворяются в одном обобщении... Путей, ведущих к этому обобщению, к этой общности, может быть так же много или так же мало, как и рек, впадающих в одно и то же море. Если постараться ответить на поставленный вопрос по аналогии, то получится, что именно это обоб-

щение и будет тем самым инвариантом, охватывающим собой все конкретные варианты.

Предлагаемое нами очередное прочтение «Тайного Деде Коркуда» имеет подтему «В поисках инвариантов». И в настоящей книге, рассказывающей о впадающих в одно и то же море двух величественных реках как о вариантах, - о греческих и тюркских мифах, – системно рассматриваются пока лишь первоначальные степени обобщения больших Инвариантов. Что же по существу дают греческие и тюркские мифы для понимания инвариантности? Можно ли ограничиться этими вариантами, или же стоит продолжить поиски в других мифологических системах – шумерской, китайской, индийской, египетской – других, входящих в этот инвариант вариантов? Если да, то можем ли говорить об этом как о теме другого, самостоятельного исследования?

Как сами вопросы, так и затрагиваемые ими проблемы могут быть бесконечны. Что касается данного конкретного случая, то основная наша цель будет заключаться в том, чтобы осмыслить греческую и тюркскую мифологические ветви как две текущие к одному инварианту реки, углубиться в их невидимые «подводные» миры и сопоставить их друг с другом. Также отметим, что мы имеем еще одну, сопутствующую вышеназванной, цель – показать, что дастаны из «Китаби-Деде Коркуд» являются составной частью тюркского образа мышления, органически входят в единую древнетюркскую и мировую мифологические системы.

Эта, сопутствующая основной, цель ориентирована на раскрытие тайн Дастана, и с этой точки зрения обе эти цели могут считаться одинаково благородными.

Еще раз отметим, что все упомянутые нами варианты, сливаясь вместе, в конечном итоге образуют единый инвариант. Обратим внимание на еще один интересный момент: сходства, прослеживаемые по определенным линиям в различных литературах, позволяют разграничивать их в отношении друг к другу именно как варианты. А эти варианты, в

свою очередь, обязательно должны иметь и имеют не только сходства, но и различия. Сходства сближают эти линии в качестве вариантов, а различия между ними указывают на национальную специфику каждой из них.

Первая ситуация такова: если между вариантами различий больше, чем сходств, то можно заключить, что эта линия (будь то сюжет или образ) является продуктом более древних времен. А если между вариантами сходств больше, чем различий, тогда наоборот, эти линии имеют более позднее происхождение.

Вторая ситуация: если между вариантами различий больше, чем сходств, то можно констатировать, что данная линия относительно новее и характеризуется ярко выраженной самобытностью. А если сходств больше, а различий меньше, это означает, что данная линия более древняя, она пока еще не совсем отошла от инварианта, и поэтому в данном случае ее дифференциация от инварианта не столь заметна.

Все эти случаи, порождаемые взаимоотношениями вариантов, в какой то мере проясняют и вопрос о степени их древности или же новизны.

Например, между такими вариантами, как Тепегёз и Полифем или же Бейрек и Одиссей больше сходств, нежели между вариантами Агамемнон и Салур Казан, или же вариантами Геракл, Адмет, Удалой Домрул.

Последние, наряду со сходными друг с другом моментами, также имеют достаточное число различий. Эти различия проявляются в самых разных аспектах.

Наделение разных образов одними и теми же функциями (Одиссей, Басат, Бейрек), их усложненность (Адмет, Геракл, Удалой Домрул) и даже полярность, проявляющиеся в виде общественных и личных интересов (Антигона, Бейрек), обуславливаемые национальной принадлежностью, этические нормы и образ поведения (Кантуралы, Парис) и т.д. относятся к вопросам, образующим своеобразие эпического

произведения, придающим ему национальный колорит, оттачивающим художественную мысль.

Дастан «Китаби-Деде Коркуд» – это своеобразный мост. Мост, переносящий человеческое общество из одного древнего периода в другой. Мост для перехода от природы к культуре. И, наконец, мост для перехода от Мифа к Письму! В этом контексте, полагаю, многое может проясниться, найти свое решение. И эта его функция обнаруживает себя как в сюжетных линиях, в развитии образов вглубь и вширь, так и на уровне языка и стиля. С помощью нашего небольшого исследования можно приподнять завесу над этой глобальной проблемой. Тем самым мы обретаем возможность, пусть даже в один короткий миг, созерцать эту божественную красоту. Эту возможность нельзя упустить. Раз мы оказались на мосту, значит нужно перейти на другой берег. И этот, ведущий от вариантов к инварианту путь, является лишь шагом, а если быть более откровенными, то первым шагом по тому величественному мосту великого Коркуда.

Теперь же в поисках инвариантов перейдем к анализу предоставляемых разными вариантами моментов сходств и различий.

ОДИССЕЙ, БАСАТ И БЕЙРЕК



Греческие мифы, отличающиеся разветвленностью и большим тематическим разнообразием, составляют отдельные циклы. Известно, что легенды об Одиссее и его приключениях входят в троянский цикл. В представлениях древних греков Троянская война была событием, в котором сталкивались храбрость и трусость, мужество и предательство, сила и слабость, коварство и простодушие, в ходе которого боги испытывали людей, разделяя их именно по этим качествам. А историчность этих событий подтверждена еще фактами, обнаруженными в результате раскопок, проведенных в XIX веке немецким ученым Шлиманом в Малой Азии (39) и подтверждающих версию разрушения города Трои.

Науке известно множество войн, в разные исторические периоды происходивших между разными греческими городами-государствами. Отличие же Троянской войны от всех этих войн заключается в том, что сведения о причинах этой войны, о ее начале, ходе и последствиях дошли до нас не в каких-либо исторических документах, а в произведениях литературно-мифологических. В ту далекую эпоху легендарный поэт Гомер, гений не только своего времени, но и всех времен, создал две поэмы, увековечившие эту войну в исторической памяти человечества – «Илиаду» и «Одиссею». Многие греческие боги, полубоги, полководцы, правители отдельных греческих городов и островов превратились в бессмертных героев этих поэм. Невероятные и фантастические приключения и злоключения этих героев составили ядро обеих поэм, основу их сюжетных линий.

Обе поэмы принадлежат перу конкретного автора, они основаны на греческих мифах и своими корнями восходят к

древнейшим легендам. А одним из главных героев как мифов, так и упомянутых поэм является Одиссей, правитель древнегреческого островного государства Итаки.

Отметим и то, что Одиссей был в числе греческих полководцев, когда-то сватавшихся к Елене Прекрасной, из-за которой, собственно, Троянская война и началась. После того, как Елена остановила свой выбор на Менелее, именно Одиссей, интуитивно предчувствуя грядущую бурю, предложил всем поклонникам красавицы клятвенно подтвердить готовность каждого из них защитить честь и достоинство этой прекрасной женщины. Заслуги Одиссея, отличавшегося среди греков своим глубоким умом, хитростью и воинской доблестью, его роль в победном завершении Троянской войны также были исключительны. Отвага и доблесть, проявленные Одиссеем во время Троянской войны, принесли ему не только бессмертную славу, но и массу страданий. Чтобы описать все злоключения Одиссея после Троянской войны, необходимо было создание целого эпоса о нем. И Гомер написал свою «Одиссею», после которой само это название превратилось в символ полной нескончаемых приключений жизни.

У всего, что есть и что будет, имеется своя причина. Брат властелина Олимпа, верховного греческого бога Зевса, бог морей и вод грозный Посейдон невзлюбил Одиссея и, вызвав бурю, разметал по островам его возвращающиеся с Трои корабли, тем самым, препятствуя возвращению героя к берегам родной Итаки.

В чем же причина враждебности бога к смертному герою? Она заключалась в том, что Посейдон был отцом ослепленного Одиссеем одноглазого чудовища – Полифема.

Хитрость была самой яркой чертой характера Одиссея. Его знали как умелого, хитрого полководца. Кто, кроме Одиссея, мог предложить грекам, десять лет ведущим кровавую осаду города и никак не могущим добиться победы, изготовить гигантского деревянного коня и, будто в знак отказа от продолжения войны, оставить его в дар не сдающемуся им городу?! Кто мог быть уверен, что осажденные троянцы примут этот подарок данайцев (одного из греческих пле-

мен)?! Кто мог додуматься до того, чтобы спрятать в чреве этого коня отборных воинов с тем, чтобы они ночью, когда все спят, вышли, открыли железные ворота крепости и впустили в город войска? Такое мог придумать только Одиссей. И все, что было им задумано, осуществилось.

Троя была разграблена. Ее жители частично были угнаны в плен, частично истреблены, а сами победители с богатыми трофеями начали возвращаться в свои города, в родные места. Все завершилось, закончилась война, Прекрасная Елена была возвращена своему мужу Менелаю, и наш герой, вместе со своими воинами, поднял паруса и направился к родной Итаке. Тогда и начались его морские приключения. Полифем дал им первотолчок, а его отец Посейдон стал режиссером всех позже разыгравшихся с участием героя приключений.

Если идти по греческому варианту далее, то увидим, что рок пригнал корабль Одиссея к острову, где жил Полифем – одноглазое чудовище. Именно с этого момента и возникает возможность проведения параллелей во взаимоотношениях Одиссей – Полифем и Басат – Тепегёз. Одиссей в Греции, а Басат в Огузе действуют одинаково. Одним и тем же способом они ослепляют Полифема и Тепегёза, с помощью одной и той же уловки, надевая на себя баранью шкуру, выходят из пещеры и спасаются от кровожадного гиганта. Правда, в этих параллелях не обходиться и без различий, к тому же существенных. Но способы борьбы героев с чудовищами, пути, приведшие их к победе над ними, в обеих вариантах абсолютно одинаковы.

Образ Одиссея под пером Гомера был тщательно отшлифован, отточен, доведен до уровня художественного совершенства, хотя этот персонаж еще далеко до Гомера занимал свое место в системе героев греческой мифологии. Гомер заимствовал этот персонаж именно из мифологии. Эпизод же его схватки с Полифемом просто является одним из эпизодов его мифической биографии.

Его, Одиссея, желание жениться на Елене Прекрасной, его попытка уклониться от участия в Троянской войне, а потом и участие в ней, с помощью уговоров и уловок вовлече-

ние им в эту войну других героев, присутствие которых ему казалось необходимым, его запутанные и неоднозначные отношения с Агамемноном и Ахиллесом, и, наконец, его скитания по отдаленным и неведомым островам после окончания войны и схватка с Полифемом, попадание в плен к волшебницам, предпринятое им, первым из людей, путешествие в подземный мир и его беседы с душами умерших, и, наконец, смягчение им, благодаря своим молитвам и слезам, решительно настроенных против него богов и возвращение домой – вот неполный перечень пережитых Одиссеем моментов, составлявших его насыщенный событиями и богатый приключениями жизненный путь. Приключения Одиссея на этом не заканчиваются. Дома его ждут новые испытания. Столкновение с молодыми аристократами, добывающимися руки Пенелопы, жены героя, его встреча со своим сыном Телемахом, победа над врагами, завершение длинной череды мучений и страданий и чисто мифологический конец – убийство собственным сыном Телегоном, рожденным от Цирцеи, обитающей на одном из отдаленных островов. Убийство, произошедшее по причине неузнавания.

Басат, встречающийся нам в огузском варианте, является чуть ли не самым информативным, таящим в себе множество разгадок персонажем «Китаби-Деде Коркуд». По одному только образу Басата можно восстановить различные этапы развития общества.

Здесь имеются два противостоящих друг другу временных пласта. Время, когда древние огузы находились в состоянии единения с природой, и время, когда начинают формироваться новые человеческие отношения, отношения внутри общества. Переход от первого временного пласта ко второму нашел свое художественное выражение в образе Басата.

Образ Басата, можно сказать, наряду с тем, что имеет большое художественное значение, еще и является носителем определенных функций и в этом смысле имеет также научное значение. Борьба с Тепегёзом – один из существенных моментов этой функции. Своей борьбой и победой над одноглазым чудовищем Басат подчеркивает невозможность и не-

допустимость даже вероятности возврата к старому. Подобное возвращение означало бы возвращение в представляемую Тепегёзом хаотическую, беспорядочную, неорганизованную Природу.

Сам Басат был выходцем из этой же Природы.

Он вырос в логове льва и даже после своего возвращения к людям не раз пытался вернуться в среду, в которой рос – в Природу. Общество людей тяготило его, его душа жаждала свободы. А свободу могла дать только Природа.

Человек должен победить Природу и, хотя он сам вышел из нее, обратная дорога ему заказана. Он должен идти вперед, к Культуре. Идти путем, определяемым установленными обществом законами и порядками, идти, подчиняясь его табу и запретам. Басат – это герой, представляющий тех, кто продвигается именно по этому пути.

Сила, представляющая Культуру, одержала верх над силой, представляющей Природу – над Тепегёзом, Басат лишил Тепегёза не только единственного глаза, но и, не сжалившись над его мольбами и уговорами («мы с тобой братья, пожалей меня»), обезглавил его. Все это говорит о закрытии пути назад, о сожжении всех мостов. Возврата в Природу не будет. Дорога, ведущая от порядка к хаосу, должна быть закрыта навсегда. Деде Коркуд так и поступает.

Одиссей ослепляет Полифема и спасается бегством – этого ему было достаточно. Другой задачи, которую он должен был выполнить в качестве мифологической функции, у него нет. А Басат, в отличие от Одиссея, еще и убивает Тепегёза. Обезглавливает его. Если лишением чудовища единственного глаза ведется борьба против аномальности, хаотической неупорядоченности (эту борьбу ведут оба героя), то отсечение головы чудовища, к тому же особым мечом, свидетельствуют о более древних мифологических представлениях. Отсечение головы могло бы стать символом приведения в порядок всех имеющихся на свете беспорядков – так Небо могло отделиться от Земли, в результате чего мог установиться в Огузе порядок и т.д.

Итак, в отношении к Тепегёзу Басат выполняет определенную функцию и является носителем мифологической

семантической нагрузки. А в случае с Одиссеем, Полифем выступает как причина всех последующих его приключений. Ведь именно ослепление Полифема делает Посейдона непримиримым врагом Одиссея, именно поэтому его возвращение на родной остров растягивается на десять лет.

В греческом варианте Полифем является причиной злключения одного только Одиссея. А в огузском варианте Тепегёз выступает в роли последствия, значимого для всего общества.

Таким образом, варианты сближаются друг с другом, но точно таким же образом они еще и отдаляются друг от друга. Можно полагать, что в результате сравнения образов Тепегёза и Полифема суть образов Басата и Одиссея раскроется еще больше. В том виде, как они представлены у Гомера и в «Китаби-Деде Коркуд», отделить Одиссея от Полифема и Басата от Тепегёза крайне сложно.

А варианты действительно близкородственны. Грек Одиссей и представитель Огуза Басат на своих плечах донесли эти варианты до наших дней.

После «выяснения отношений» с Полифемом – Тепегёзом пути Одиссея и Басата расходятся.

Часть мифологических функций, возложенных на Одиссея у греков, у огузов выполняет Бейрек; он является одним из героев, для которых характерен богатый внутренний мир и которых мы определяем как героев нового типа. Одиссей же объединяет в себе обе эти линии – линию Басата и линию Бейрека. Варианты Басат – Одиссей и Бейрек – Одиссей в греческом мифе сливаются, образуя единую линию, и это слияние мифологических образов косвенным путем служит своеобразным ключом к пониманию сути противостояния Бейрек – Басат в огузском мифе.

После шестнадцатилетней разлуки Бейрек узнает, что его невесту хотят выдать замуж за другого и убегает из плена.

Одиссей после двадцатилетней разлуки возвращается на свой остров и сталкивается с молодыми аристократами, претендующими на руку Пенелопы.

Бейрека не узнают беки Огуза.

И Одиссея никто не узнает.

Бейрек предлагает Ялынджыку, сыну Яланчи, чтобы тот натянул тетиву его, бейрекова, лука и выстрелил.

Одиссей также предлагает молодым аристократам выстрелить из своего лука.

Ялынджык, сын Яланчи, не смог выстрелить из лука Бейрека.

Никто из молодых аристократов также не смог натянуть тетиву одиссеева лука.

И Бейрека, и Одиссея не сразу узнают их возлюбленные. За годы разлуки герои достаточно изменились. И каждый из них оказывается перед необходимостью раскрытия своей тайны. Бейрек открывает Банучичек тайну (историю) золотого колечка, Одиссей же рассказывает историю их с Пенелопой ложе. До того, как надеть золотое колечко на палец Банучичек, Бейрек победил ее в состязании и поцеловал. Тайна же находящегося в спальне Одиссея ложе заключалась в том, что оно было изготовлено из пня огромного дерева, а дворец был возведен как пристройка к нему.

Постаревшим и ослепшим отцам обоих героев сообщается радостная весть, оба героя встречаются со своими родителями.

Наряду с видимыми, лежащими на поверхности линиями, в вариантах имеются и моменты, объединяющие Бейрека и Одиссея на уровне самых глубинных пластов. А эти моменты потому и сохранились в тайных, скрытых в глубине пластах, что отмеченный параллелизм проявлен в них не полностью, нити, связывающие героев, иногда обрываются и лишь с помощью ассоциаций их можно рассматривать как ответвления одного и того же варианта. Все отмеченные нами моменты связаны мотивом смерти героя.

Бейрека, за его верность Салуру Казану, убивает отец Басата Аруз. Во всяком случае, первичное чтение Дастана ориентирует именно на это.

Одиссея, сам того не зная, убивает собственный же сын Телегон, рожденный от Цирцеи, у которой герой находился в плену во время своих странствий.

Бейрек наказывается Мифом за то, что он нарушил установленный Мифом порядок и, тем самым, переступил закон. Бейрек, когда находился в плену, поддерживал отношения с гяуровой дочерью, полюбил ее, был любим ею, дал ей обещание и не сдержал его (см. главу «Судьба Бейрека»).

В связи с Одиссеем также прослеживается аналогичная история. Пленение, волшебница (гяурова дочь), попытка предать прошлое забвению и др. сюжетные линии обнаруживаются и в биографии Одиссея.

Нарушение клятвы, оцениваемое как попытка обмануть Прошлого, Слово и представляемый им Миф, как устремленность к выходу из подчинения Творца, к уходу из-под его контроля, обоим героям обходится дорого. Миф наказывает их.

Прошлое мстит Одиссею с помощью Телегона, а Бейреку – Аруза Коджи. Сходства в эпических биографиях, в предначертаниях судьбы, словно родных братьев сближает смелого и хитрого Одиссея и гордого и отважного Бейрека. И эти два брата, отличающиеся от всех других мифологических героев сложностью своих внутренних миров, в нашем восприятии оказываются неотделимы друг от друга, что лишний раз подтверждает верность вывода о живучести и солидном возрасте каждого из этих вариантов.

ПОЛИФЕМ И ТЕПЕГЁЗ



Как через греческие, так и через огузские мифы проходят образы одноглазых чудовищ – циклопов, в обоих случаях выступающих как воплощение сил зла. Их взаимоотношения с человеческим сообществом имеют достаточно сложную структуру и никак не могут считаться однозначными. Борьба с ними, помимо всего прочего, может быть названа еще и освободительной. В одном случае это освобождение, касающееся целого общества, массы, а в другом случае – отдельно взятого индивида. Огузское общество жаждет избавления от Тепегёза, а Одиссей стремится освободиться от Полифема.

Привлекает внимание одно обстоятельство. Дело в том, что как в греческой, так и в огузской мифологических системах одноглазость сама по себе не считается чем-то ужасным, навевающим страх. Она может быть представлена даже с тем, чтобы вызвать эффект необычности. В этом смысле, как говорится, все в порядке. Сами мифы дают основания для таких выводов. Действительно, ничего из ряда вон выходящего тут нет. У одного человека могут быть оба глаза, а у другого – только один. Ведь это обстоятельство само по себе ничуть не беспокоит ни Аруза Коджу, ни других персонажей. А если идти дальше по этому пути, то одноглазые существа могут быть рассмотрены и в свете особой эстетики, в которой они будут смотреться не такими уж уродливыми. Мифологические системы в принципе допускают это. Среди огузов вполне могли быть люди, которые, увидев только что родившегося Тепегёза, воскликнули бы: «Смотри, какой красавец с одним глазом на макушке».

Негативное отношение к одноглазым существам, неприязнь к ним, в первую очередь связаны с их каннибализмом. Люди не могут простить им употребление в пищу человечины. А в этом нельзя не увидеть следов открытой, в данном случае, в литературе, борьбы против реликтов обычая, имевшего место в древнейшие времена.

Оба чудовища – и Полифем, и Тепегёз – имеют между собой много общего. Их объединяет внешний вид, жестокость, нечеловеческие, хищные страсти... Но имеются и различия между ними.

Немецкий ученый Диц еще в 1815 году писал, что в сравнении с Полифемом Тепегёз является более полнокровным образом, потому что его жизнь прослеживается в Дастане полностью, от рождения до смерти (40). А Полифем из «Одиссеи» появляется лишь на фоне приключений и деяний Одиссея. Пока есть Одиссей, есть и Полифем, а когда Одиссея нет, то нет и Полифема. О происхождении Полифема известно только то, что он сын бога морей Посейдона, а сведений о его смерти нет ни в поэме, ни в более широком мифологическом контексте.

В борьбе с Тепегёзом стоял вопрос жизни и смерти: или Тепегёз, или Огуз. Суть этой борьбы заключалась именно в этой дилемме.

Борьба же с Полифемом ведется только ради собственного спасения. Одиссей не заинтересован в смерти Полифема потому, что он лишь временный гость на этом острове циклопов.

В отличие от Полифема, Тепегёз вышел из общества людей и вступил в тропу вражды с тем же обществом. Он, помимо всего прочего, уродливый продукт самого же общества, его болячка, нарыв на его теле. Басат тоже выходец из того же общества, но он должен был оставаться в обществе и остается там.

Варианты Тепегёза и Полифема также пересекаются по линии их чудесного рождения. Один из них рожден от пери – райской девы, другой – сын морского владыки. Смерть Тепегёза воспринимается как событие, символизирующее надежду на конечную победу добра над силами зла. И Поли-

фем не остается безнаказанным. Он тоже, как и Тепегёз, ослепляется. Причиной этого ослепления выступает их неблагодарность и вероломство. Тепегёз поступил вероломно в отношении к Огузу, взрастившему, наделившему его теплом родного очага народу. Одиссей же называет Полифему имя верховного божества Зевса как своего покровителя и взамен ожидает гостеприимного отношения к себе. Это его ожидание не оправдывается. Полифем нарушил все законы гостеприимства, высказав проклятия в адрес Зевса.

Смерть Тепегёза положила конец всем злоключениям, всем страданиям и мучениям Огуза. А поражение, нанесенное Полифему обманным путем, стало началом всех дальнейших бед и несчастий Одиссея.

Сходных моментов, как видим, достаточно. Но имеются и отличительные черты. Сходства между двумя этими образами расположены в формальном, поверхностном слое, а различия скрыты в глубинных пластах. Жалобные стенания обоих чудовищ, пробиваясь сквозь толщину веков, доходят и до наших дней. Тепегёз все еще умоляет Басата: «Мы же братья, пожалей меня». Полифем же, извивающийся от боли на прибрежных скалах, все еще продолжает взывать к мести, обращаясь к своему отцу Посейдону – богу морей.

ЭДИП И БУГАДЖ



Эдип – это герой фиванского цикла, входящего в сложную систему греческой мифологии. Его известность как персонажа опирается на то, что он стоит у истоков одной из наиболее напряженных и интересных сюжетных линий. Эта линия, разворачивающаяся по направлениям Эдип и его родители, Эдип и его дети, характеризуется своей предельной усложненностью, избытком неожиданных и невероятных поворотов. Судьба Эдипа, его зоключения привлекли внимание выдающегося австрийского психоаналитика Зигмунда Фрейда, сформулировавшего научное понятие, названное им эдиповым комплексом. Эдип – это полный тайны образ, и по характеру своей таинственности он заставляет вспоминать о Бугадже из «Китаби-Деде Коркуд». Понятно, что сравнение этих двух героев не может быть проведено по всем линиям, но линии, сближающие их, безусловно имеются.

Царю Фивов Лаю оракул предсказывает, что тот будет убит собственным сыном, который после этого поженится на своей же матери. Потрясенный этим ужасным предсказанием, царь приказывает своему рабу умертвить новорожденного Эдипа. Раб пожалел мальчика и оставил его в живых. Лаю же он доложил об исполнении приказа.

Сорок подлых нукеров Дирсе хана принесли ему весть: твой сын хочет убить тебя, покушается на честь своей матери. Под предлогом охоты Дирсе хан уводит своего сына в горы и пристреливает его. Посчитав, что сын убит, он бросает его в горах и возвращается.

Начало обоих сюжетов опирается на решение, призванное еще раз подтвердить незыблемость древнего даже для времени создания сказаний запрета, который решительно пресекал кровосмесительные связи (браки) между родителями и детьми, считавшиеся отголосками тех давно минувших времен, когда человек не выделял себя из природы и был ее составной частью.

И удивительное сходство между персонажами в дальнейшем сохранится, как это не парадоксально, именно в их кажущемся несходстве.

Греческие герои – игрушки в руках провидения, и все предсказания оракула об их судьбах сбываются. Эдип расстает, проходит неимоверно запутанный и извилистый путь, старается обмануть провидение, но после всего этого все же убивает настоящего своего отца и женится на собственной матери.

В Огузе же дело обстоит немного по-другому. Несмотря на то, что герои введены в железные тиски ситуации, они, тем не менее, свободны в своих действиях – самостоятельно продолжают творить свою судьбу. Бугадж отомстил сорока злодеям и за себя, и за своего отца.

Греческий миф – это законченная система. Горечь взаимоотношений между Эдипом и его родителями переносится и на судьбы детей героя. Эдип, сам вынесший себе приговор, отвергается и собственными детьми – Этеоклом и Полиником. Дети Эдипа, как носители родового проклятия, враждуют между собой. Погибает его дочь – прекрасная Антигона. Все эти события описаны выдающимися греческими драматургами, а впоследствии к этому сюжету не раз обращались европейские художники более поздних времен.

Бугаджу в этом смысле не повезло. Его судьба, к сожалению, никого не вдохновила на создание произведений, способных воздействовать на умы и сердца читателей. Бугадж – незавершенный, не доведенный до конца Эдип, а Дирсе хан – неоконченный Лай. Их судьбы имеют счастли-

вый конец. А счастливые концы мало кому интересны на этом свете. Несчастный и великий в своем несчастье Эдип и счастливый, но не могущий окрылить кого-либо своим счастьем Бугадж! Его имя, в отличие от других героев Огуза, не встречается ни в одном из последующих сказаний. Проблема, начавшаяся с Бугаджа, Бугаджем и завершается.

Значит, приключения самого Эдипа, так или иначе связанные с ним мотивы из греческой мифологической системы, в отдельных, основополагающих моментах соприкасаются с приключениями и событиями, произошедшими с Бугаджем из огузской мифологии. Эти ситуации конфликта с отцом, ситуации, связанные с правдой и ложью в отношениях героев к своим матерям, беды, приключаящиеся с героями по недоразумению или по незнанию, а также по относительно мелким, едва заметным сюжетным мотивам. Различия, расхождения между героями, в свою очередь, тоже строятся на основе сходств между этими вариантами. Если внимательнее приглядеться, мы увидим, что эти различия не похожи на различия, встречающиеся в других, далеких друг от друга сюжетных линиях. Самоубийство матери Эдипа Иокасты и выхаживание матерью Бугаджа раненого сына вместе с последующим разрешением ею недоразумения между отцом и сыном являются различиями, исходящими из одного и того же мифологического истока, но, несмотря на единые первоисточки, продолжающие оставаться различиями. Или же, попытки отцов избежать предначертаний рока в обоих вариантах первоначально связываются с попыткой умерщвления сыновей. Вспомним то, как отец Зевса Кронос пожирает всех своих детей, как эта его попытка уйти от своей судьбы в конечном итоге завершилась неудачей. Зевс уцелел и победил своего отца. Что же касается Лая и Дирсе хана – отцов Эдипа и Бугаджа, последующие направления развития их судеб резко отличаются друг от друга. Лая, не зная, что это его отец, убивает собственный же сын. Таким образом включается в дело хорошо известный в греческой мифоло-

гии мотив. А Дирсе хан, хоть попадает в плен и ему грозит смерть, оказывается спасенным именно тем сыном, которого он намеревался убить. Подобные различия и расхождения в вариантах настолько растворяются, расплываются в первоначальных сходствах, что их невозможно не рассмотреть в качестве генетически связанных друг с другом вариантов. Можно полагать, что типологические связи позволят выявить еще большее число сходств между ними. Однако резкие расхождения говорят больше, нежели обманчивые сходства.

И раньше всех других об этом говорят Эдип и Бугадж. Один говорит о дорогом своем отце и матери, о своей бедовой голове и о своем горе, другой – о счастье, когда сыну, рука об руку с матерью, удастся избежать трагического противостояния с отцом. Как бы на происходящее ни смотреть, один стремится от горя к счастью, а другой – от счастья к горю.

АДМЕТ, ГЕРАКЛ И УДАЛОЙ ДОМРУЛ



Один из самых интересных сюжетных поворотов в греческой и огузской мифологиях связан с внутрисемейными отношениями – с линиями «отцы и дети», «муж и жена». Думается, что ни одна мифологическая система не освещает эти вопросы в том ракурсе и в том виде, как это сделано у древних греков и огузов. Важно то, что во времена своего первоначального зарождения и формирования, а впоследствии и мифологизации, ответы на эти дидактические, нынче уже всем ясные вопросы были далеко не однозначными. Обитатели древнего мира еще со времени возникновения взаимоотношений мать-сын, отец-сын, муж-жена пытались с самых разных сторон осмыслить их. Но огузские и греческие мифы преподносят нам эти взаимоотношения в совершенно отличном свете. И это специфическое воплощение опять-таки проявляется парно, в двух вариантах, так, что невозможно установить, какой из них зародился раньше, а какой - позже.

Адмет – правитель одного из городов Фессалии. Его связывает искренняя и крепкая дружба с великим греческим богатырем Гераклом, сыном верховного бога Зевса. Адмет всегда с радушием встречал друга в своем доме, устраивал в его честь торжественные пиры, музыкальные собрания, превратившиеся в символы неугасимости этой дружбы. В очередной раз, придя в гости к Адмету, Геракл был крайне удивлен. Адмета словно подменили. Правда, он опять старался выказать радость от встречи с другом. Но этого у него не получалось. В его действиях сквозила искусственность. Ведь у Адмета большое горе: незадолго до прихода Геракла бог смерти Танат забрал его любимую жену Алкесту и сейчас уводит ее в подземный мир.

На самом деле Танат приходил за жизнью Адмета. Но боги, особенно Аполлон, были всегда благосклонны к Адмету, и они дали свое согласие на то, чтобы Адмет, если не хочет умереть, нашел другую жизнь вместо своей. Только в этом случае он сможет избежать смерти. Возможно, это звучит несколько странно, но правителю в голову сразу приходят родители. С просьбой умереть вместо себя Адмет обращается только к ним. Примечательно, что такая просьба в нынешние времена не очень-то должна озадачить нас и вряд ли покажется нам странной. Должно показаться странным и заставить задуматься над собой то, что Адмет, да и Удалой Домрул тоже, с подобной просьбой обращаются только (!) к своим родителям. Почему на ум им не приходят рабы, слуги, солдаты, придворные, простой люд. Чем это объясняется? Демократией древнего мира? Так ли в те времена проявляла себя демократия?! Возможно, что так оно и было! И, поскольку речь зашла о демократии в древнем мире, хорошо бы вспомнить следующий случай, хотя подробный разговор о древней демократии нам еще предстоит. Обратим внимание на то, как справедливо, демократично отбирались жертвы, предназначенные огузами Тепегёзу? Действительно, нельзя не восхищаться демократическими нравами древнего мира. Но вернемся к нашему разговору и отметим, что демократия силы проявляется именно в такой форме, и у демократии хватает сил только на то, чтобы разлучить влюбленных. Адмет и Удалой Домрул никого больше не просят, но после получения отказа от собственных родителей, они благодаря именно своим женам удостаиваются самой высшей награды – жизни. А по другую сторону этой жизни, как это всегда случается, стоит смерть. Именно жены героев выбирают разлуку и смерть, приносят себя в жертву мужьям, демонстрируя торжество великой Любви.

... Холодное дыхание бога Таната вот-вот навсегда лишит Алкесту белого света, оставит ее любимого мужа и детей в слезах. Навсегда прощающийся со своей женой Адмет всячески пытается, чтобы Геракл не узнал про его печаль, ел, пил, развлекался, но это ему не удается. Слуги обо всем рассказывают Гераклу. Великий герой потрясен. Поступок

друга, выше всего ставящего гостеприимство и скрывающего от него свое горе, глубоко взволновал его, и он решился вступить в борьбу с самим богом смерти, в схватке один на один победил его и потребовал освободить Алкесту. Адмет не заслуживал такой потери.

Человек сражается с самой смертью; во имя жизни, во имя разделения горя ближнего, возвращения его в счастливую жизнь. Он побеждает саму смерть.

Эту тяжкую миссию Геракла у огузов выполняет Удалой Домрул – персонаж, одновременно объединяющий в себе и Геракла, и Адмета. Басат и Бейрек, как помните, объединяли в себе разные черты Одиссея. А теперь уже Удалой Домрул демонстрирует единение двух персонажей. Он, подобно Гераклу, вступает в бой с Азраилем-Танатом, и, как это сделал Адмет, просит своих родителей умереть вместо себя. Варианты, параллельно развивающиеся до этого момента, здесь расходятся. Адмет принимает жертву жены, а Удалой Домрул не может отдать свою жену в руки смерти. Он обращается к богу с просьбой забрать жизнь обоих – и его самого, и его жены.

Таким образом, сходства и различия между вариантами отчетливо проявляются как в видимых, так и в скрытых пластах Дастана. В число различий входит и то обстоятельство, что в греческом варианте о судьбе родителей Адмета ничего не говорится, а в огузском варианте они наказываются свыше. Пока Удалой Домрул, покорный Аллаху, молится, его родители, вместо него и его жены, отправляются в мир иной.

Подобные расхождения имеются и в скрытых пластах. Один из них может послужить ключом для лучшего понимания нашей национальной психологии, примером для подражания даже в наши дни. Геракл сражается с богом смерти ради своего друга. Если он вырывает Алкесту из когтей Таната, то делает это исключительно ради человека, которого хорошо знает. В данном случае, хоть и опосредованно, но все же прослеживается связь с личными интересами. А Удалой Домрул совершенно по другой причине вступает в сражение с Азраилем. Эта причина так звучит в его устах: «Бо-

же всемогущий, покажи мне Азраиля. Дай мне с ним сразиться, побороться, биться, чтобы выручить душу доброго молодца. Чтобы впредь он не лишал жизни славных йигитов...» («Йа гадир Аллаш, Яэрайылы мяним эюзц-мя эюстяр. Савашым, чякишим, диряшим, йахшы йиэитин ьаныны гуртарым. Бир даща йахшы йиэит ьаныны алмасын...»).

Хотелось бы обратить внимание на последние слова: чтоб впредь не было смертей, не отнимались жизни. Такова философия огузов, и Удалой Домрул борется именно за это. Правда, он терпит поражение от Азраиля, но моральная победа остается за ним. Победа Геракла дальше физического аспекта и личных взаимоотношений не идет. А Удалой Домрул даже своим поражением воспринимается как борец за интересы общества. Такую борьбу, естественно, стоит вести и сегодня. Время показало, что лишь те люди, которые ставят общественные интересы выше личных, имеют право оставаться в истории – как мифической, так и реальной.

Геракл, Адмет, Удалой Домрул, отцы, матери, возлюбленные...

Как далеки друг от друга и как близки друг к другу их внутрисемейные и внесемейные отношения. И как все мы – далекие греки и близкие огузы - похожи друг на друга.

СЕЛЬДЖАН ХАТУН В ЖЕЛТОМ ОДЕЯНИИ И ЕЛЕНА ПРЕКРАСНАЯ



Сказывают, что старейшины Трои, увидев поразительную красоту Елены Прекрасной, ставшей причиной десятилетней войны, бед, смертей, лишений, в один голос сказали: да, она стоит всех этих страданий и смертей.

...Тридцать два гяурских бека, вдохновленные красотой Сельджан хатун в желтом одеянии, вступили в бой с тремя зверьми и погибли. Видимо, было за что погибать.

О красоте этих двух девушек можно говорить очень долго; все случившееся с ними и с теми, кто так или иначе с ними соприкасался, составляет основу древних, как сам этот мир, легенд и сказаний. Схожие моменты в судьбах красавиц, покинув свои, сами по себе разные, географические пространства и времена, вступают в один и тот же путь, и примечательно, что в этих, разных в своих основах, мифах трудно найти другую пару женщин, при упоминании имен которых так отчетливо вспомнилась бы их позабытая близость. Сельджан хатун в желтом одеянии и Елена Прекрасная! Достаточно только поставить их имена рядом. Они, если даже не сформировались как варианты, линейное сходство между ними несомненно.

Елена Прекрасная официально считается дочерью правителя Спарты Гиндарея и Леды. У нее имеются братья и сестры. На самом же деле отцом Елены и одного из ее братьев – Полидевка является сам верховный бог Зевс. После того, как она выросла и слух о ее красоте прошел повсюду, именно неземная красота стала причиной как ее счастья, так и ее

несчастий. Елена Прекрасная стала подлинной мифологической причиной Троянской войны.

Вероятно, это историческое событие имело свою реальную социально-политическую подоплеку, причины, входящие, скажем, к взаимоотношениям народов и классов. Но и сегодня для каждого влюбленного, для каждого, чье сердце бьется лишь любовью, основной причиной Троянской войны все же является Елена Прекрасная, и они, влюбленные, имея такой образец, верят, что во имя любви можно даже вести войны. Старейшины Трои действительно были правы.

Помимо сходства своих судеб, Елена Прекрасная и Сельджан хатун в желтом одеянии обуславливают сходство действий и поступков других мифологических персонажей тоже. В наших сказках с неба падает три яблока, а в древнегреческих мифах сын Приама Парис стоит перед необходимостью отдать яблоко самой красивой из трех богинь. Кто из них красивее – Гера, Афина или Афродита?

Парис стоит перед выбором. Яблоко раздора ждет свою хозяйку. Но хитроумный Парис не намерен сделать свой выбор безвозмездно. Понимая это, каждая из богинь обещает ему свою награду. Гера обещает сделать его самым могущественным из земных царей, Афина – военные победы и славу, а Афродита... Что же еще могла пообещать богиня красоты и любви? Афродита обещает ему власть над всей Азией (не забудем, что и Троя находилась в Малой Азии), обещает, что если Парис отдаст яблоко ей, он получит еще и самую красивую в мире женщину – Елену Прекрасную. Парис сам выбирает свою судьбу – он отдает яблоко Афродите.

Вспомним, как Кантуралы из огузского Дастана высказывался о женитьбе. На вопрос отца «Какую девушку ты хочешь?» тот говорит о своем желании жениться на храброй и героической девушке и позже находит указанные качества в Сельджан хатун. И этим он отличается от Париса. Тот предпочел внешнюю красоту, Кантуралы же ставил выше всего храбрость и отвагу. Это – отличающее Париса от Кантуралы качество. Но имеются и сближающие их моменты, основной

из которых заключается в том, что они оба оказываются перед выбором в отношении к слабому полу.

Парис, по наущению Афродиты и в нарушение всех законов гостеприимства, уводит к себе на родину – в Трою, Елену Прекрасную, жену Менелая, в доме которого он гостил.

Кантуралы, несмотря на мольбу родителей не делать этого, ради того, чтобы получить Сельджан, по уговору с гяурским беком вступает в борьбу с тремя зверьми, побеждает их, но, не уверенный, что гяурский бек и его люди сдержат свое обещание, фактически похищает девушку и увозит ее в страну огузов. И здесь – мотив похищения невесты. Но согласимся, что обстоятельства этих двух похищений далеко не одинаковы.

Похищенные красавицы становятся причиной войн. В Греции развязывается Троянская война: с тем, чтобы вернуть Елену Прекрасную, греческие правители и богатыри, объединившись вокруг Менелая и его брата Агамемнона, нападают на Трою. Они окружают крепость Илион, главный оборонительный рубеж Трои. Создается «Илиада».

Гяуры же из нашего Дастана как бы вдруг опомнились. «За то, что убил трех зверей, он увел единственную мою дочь» бек гяуров во гневе и отчаянии посылает за ними отряд воинов. Сельджан хатун вместе с Кантуралы, которого она полюбила, выступает против врага (уже врага!). Одержав победу в этой «малой троянской войне», они отправляются домой.

В греческом мифе Троя разрушается, население города частью истребляется, частью уводится в рабство. Елену возвращают мужу. Тем самым боги преподают урок этики нарушителям законов гостеприимства.

И «Деде Коркуд» преподает урок этики тому, кто, дав слово, не сдержал его – трабзонскому тагавору. Тому самому гяуру, который пообещал Кантуралы: «Если одолеешь трех зверей, отдам за тебя свою дочь».

И Елена, и Сельджан хатун связаны с Малой Азией; возможно, они являются видоизмененными и персонифици-

рованными образами проходящих через бесчисленные мифы богинь. Между этими линиями, могущими быть обозначены как проявление мотива «девушка уводится возлюбленным из родного дома», очень мало сходств. Эти сходства ограничиваются отмеченными выше моментами. Но основная задача заключается в том, чтобы, опираясь на эти видимые, поверхностные сходства, выявить ведущие к глубинным мотивам пути. Задача заключается в выявлении, фиксации сходств и, в конечном итоге, в приведении влюбленных к счастливому концу. А потом пусть начнутся хоть кровопролитные войны! Думается, и огузские беки, подобно старейшинам Трои, увидев Сельджан хатун и услышав о ее подвигах, высказали свое одобрение.

Но перед взором постепенно начинает очерчиваться опасная во все времена тенденция. Красота и любовь, вступив на этот опасный путь, начинают мнить себя вправе оправдывать все оставляемые ими после себя пожарища, кровопролития, лишения и страдания.

САЛУР КАЗАН И АГАМЕМНОН



Если продолжить руководствоваться принципом «кто кого напоминает?», то среди тех, кто первым придет на ум, будет храбрый полководец огузов Салур Казан и греческий герой, правитель Микен Агамемнон. Хотя сходство между этими образами прослеживается довольно отчетливо, тем не менее, отметим, что оно проявляется в самых общих чертах, большей частью – в структурном плане. Различия же связаны с заключенным в эту структуру содержанием. Ведущая позиция в обществе однозначно объединяет Салура Казана и Агамемнона. Оба они лидеры. Полководцы, способные вести войны. Они умеют повелевать и добиваться своего. С обоими героями связаны надежды многих людей, общества в целом. Салур Казан ведет огузов в бой с врагами, а Агамемнон возглавляет греков в походе на Трою. Жизнь обоих полна сложных, драматических моментов. Общими здесь являются структурные линии. А отличительные особенности привлекают внимание в основном в связи с окружением этих героев.

И Салур Казан, и Агамемнон, являясь правителями, по самым различным каналам контактируют со многими персонажами. Но одинаковые контакты в разных пространствах – Элладе и Огузе – порождают совершенно разные, порой даже противоположные результаты. Если взаимоотношения Агамемнона и его сына Ореста как бы продолжают взаимоотношения Салура Казана и его сына Уруза, то взаимоотношения Агамемнона и его жены Клитемнестры образуют полную противоположность взаимоотношениям Салура Казана со своей женой Бурла хатун. Если Бурла хатун – символ верности, то Клитемнестра думает о том, как убить вернувшегося

ся с победой из Троянской войны мужа, и ей вместе с любовником удается осуществить этот грязный замысел.

Брат Салура Казана Карагюне и брат Агамемнона Менелай, естественно, что каждый в рамках своей мифологической системы, на фоне других героев довольно статичны и одномерны. Они являются монументальными образами, о которых было сказано в начале книги. Каждого из них характеризует, прежде всего, любовь к брату и преданность ему.

При сопоставлении этих образов сразу привлекают внимание сыновья героев. Именно они как бы больше других способствуют сходству в мотивах. Их, молодых Уруза и Ореста, объединяет многое. Это, прежде всего, сильная любовь к отцу. Уруз за своего отца вступает в бой с гяурами, идет даже на смерть. Орест мстит за смерть отца самому близкому кровному родственнику – своей матери. Он убивает ее и ее нового мужа Эгисфа, преследуется за пролитую кровь и подвергается тяжелым испытаниям богинями мести эринниями. Удивительно, что и фонетический состав имен этих героев может привлечь внимание ученого-языковеда. Орест – Уруз! Одинаковость опорных согласных в этих именах, думается, может о многом рассказать будущим исследователям.

Уруз вместо того, чтобы спасти отца, сам того не ведая, сходится с ним на поле брани, чуть было не убивает его. Ведь и Одиссея убил не узнавший его сын – Телегон. Эдип убил своего отца Лая. Этот мотив весьма характерен для греческой мифологии. А вот в огузском мифе путь, ведущий к развязке этой трагедии, словно перекрыт. Уруз спасает отца, он не идет по пути Эгисфа и Телегона. Вместе с другим огузским героем - Бугаджем, тоже спасшим своего отца, он предпочитает путь Ореста. Бугадж, Уруз и Орест относятся к числу бессмертных мифологических героев, хранящих в своих душах любовь к своим отцам; ради отца каждый из них готов на все. Как видим, схожие черты Салура Казана и Агамемнона могут быть выведены большей частью из отношения к ним персонажей из их окружения, нежели из их личностных качеств.

Агамемнон был счастлив. Он хоть и был убит неверной и коварной женой, все же был отомщен сыном Орестом.

И Салур Казан был счастлив. И жена его оказалась верной, и сын Уруз.

Один был убит, другой остался в живых. Но оба продолжили свое существование..

БЕЙРЕК И АНТИГОНА



Примечательно, что зачастую к единому мотиву приводят не сходства между отдельными мифами, а различия в рамках одной и той же парадигмы. Таким образом, путь, ведущий к идентичности мотивов, может пролегать как через сходства, так и через различия. Говоря об одинаковых мотивах, выявляемых посредством различий, нельзя не обратить внимания на образы Антигоны из греческой мифологии и Бейрека из огузской мифологии, на связующие их в глубинных пластах аспекты.

Антигона – персонаж, имеющий далеко не счастливую судьбу. Достаточно отметить, что она входит в число проклятых детей Эдипа и Иокасты. Часть тяжести по неведению совершенного родителями греха падает и на нее. Эдип, ставший игрушкой в руках рока, убивший своего отца и женившийся на своей матери, родивший от нее детей, как уже было отмечено, сам наказал себя. Узнав, что произошло, его мать и жена Иокаста кончат с собой. А Эдип ослепляет себя, сам себе выкалывает глаза и начинает вести скитальческую жизнь. Единственным человеком, разделившим с ним страдания и тяготы этой жизни, оказывается его преданная дочь Антигона.

Скитальчество выпадает и на долю Бейрека. Он проводит в плену у гяурского бека, в крепости Байбурд, шестнадцать лет.

После смерти Эдипа Антигону обручают с сыном ее дяди по матери – фиванского царя Креонта. И когда сыновья Эдипа начинают войну друг против друга, один из них – Этеокл, встает на защиту Фивов. А другой брат Антигоны – Полиник, оказывается в числе напавших на город семи рыцарей.

Город не покорился. Оба брата погибли на поле боя. Но несчастья Антигоны на этом не завершаются, ее ждут более суровые испытания...

На долю Бейрека тоже выпало немало испытаний. По возвращении в Огуз после шестнадцатилетнего плена он женится на своей суженой Банучичек. И, казалось бы, начинается спокойная жизнь. Однако события развиваются по иному руслу. Однажды беки Внешнего Огуза восстали против Внутреннего Огуза...

В греческом мифе брат шел на брата. Греки, говорящие на одном и том же языке, верующие в одних и тех же богов, в фиванской войне противостояли друг другу и вступали в бой не на жизнь, а на смерть. И в Огузе складывается примерно такая же ситуация. Внутренний Огуз и Внешний Огуз, если перевести все на социальный план, те же братья. Если Антигона разрывается между двумя братьями, то Бейреку приходится выбирать между Внешним Огузом и Внутренним Огузом, ибо в это восстание хотят вовлечь и его. В результате он оказывается перед великим испытанием, о котором было сказано выше.

Понятно, что Креонт, как царь, не может одинаково относиться к оборонявшему Фивы Этеоклу и нападавшему на город Полинику. Братья сами выбрали свои судьбы. Правда, оба они погибли, но один стал героем, которого хоронят со всеми почестями, а другой – предателем, и поэтому он не удостоивается чести быть похороненным по греческим обычаям, труп его должен был быть отдан на съедение хищникам. Это решение правителя города – Креонта, и если кто нарушит его, того ждет мучительная смерть, его заживо замуруют в пещере.

Беки Внешнего Огуза предлагают Бейреку стать в их ряды. Логика проста: Бейрек женат на девушке из их племени. Отец Банучичек, Байбеджан бек, был беком Внешнего Огуза. А если Бейрек не станет в их ряды?.. Аруз Коджа, пресекая подобные сомнения беков, рассуждает: *«Послушается он нас – хорошо, не слушается – тогда я схвачу его за бороду, а вы занесите мечи, разрубите его, уберем Бейре-*

ка» («Бизя мцт`и олурса хош, олмаз ися мян саггалын тутайын, сиз гылыг ашырын, паралайын, арадан Бейряйи эютцрялим»).

И Антигона, и Бейрек, по сути, являются персонажами, оказавшимися перед выбором между общественным долгом и личными интересами. Решение Креонта, запретившего похоронить предателя, ставит Антигону перед выбором. Она или должна подчиниться решению Креонта и, тем самым, отдать предпочтение государственным, общественным интересам, или же, не посчитавшись с этим решением, должна продемонстрировать преданность своему брату и похоронить его. Антигона должна была проявить себя или как патриот, гражданин, или как любящая сестра.

Бейрек тоже стоит перед выбором. Ему придется или присоединиться к бекам Внешнего Огуза, выступить против Казан хана и, тем самым, в зародыше задушить понятие общественного долга и государственных интересов, или же, оставшись верным общественному долгу, идти против личных интересов – пожертвовать собственной жизнью. Перед ним выбор: или спокойно жить рядом с любимой женой, или же погибнуть как настоящий гражданин. Антигона выбирает смерть. Она хоронит брата. Исполняет свой долг перед семьей, личные интересы ставит выше общественных.

Бейрек тоже выбирает смерть. Он не предает Казан хана. Он осознанно выбирает путь истинного сына отечества, во имя гражданского долга жертвует своей жизнью и демонстрирует верность идее целостности страны огузов. Такая смерть для него предпочтительнее жизни до старости в спокойном уголке.

Антигона и Бейрек! Сколько различий между ними, и какое сходство между их судьбами. Две большие противоположности как бы замыкают круг, объединяя героев на такой далекой и одновременно такой близкой точке, название которой Бессмертие.

ОТЦЫ И ДЕТИ



Понятно, что проблема, выделяемая нами как проблема отцов и детей в эпоху мифотворчества, содержит в себе потенциальную возможность различного объяснения и различного толкования – от прямого, непосредственного понимания смысла его составляющих, до самой широкой, метафорической трактовки. Метафорическая трактовка проблемы в рамках полного тайн Дастана создает основу для сопоставлений героев новой формации, нового образа мышления с героями, представляющими старое поколение, старый тип мышления. Времена Мифа были временами истинно творческими, это были времена, когда непосредственность зарождающихся и динамично развивающихся жизненных процессов сопровождалась их первичным обозначением, названием и слежением за их последующим развитием. В недрах Старого начинало рождаться Новое, и это новое во всех своих проявлениях было более понятно и приемлемо. Новое, напоминающее «уплотненный семантический узел», в период своего первоначального становления, роста и развития не встречало не только благословения со стороны Старого, но и испытывало давление с его стороны, вынуждено было вступить в противоборство с ним. Ему приходилось продвигаться по пути, полному трудностей, лишений, настоящих мифических бурь и страстей.

Взаимоотношения между Старым и Новым могут быть в основном выведены из ядра разнотипных отношений и связей, складывающихся между отцами (естественно, что и матерями) и сыновьями (дочерьми). Привязанность сыновей к своим отцам, нередко даже вопреки требованиям ситуации, отчетливо видна на примерах Ореста, Бугаджа и Уруза.

Орест, не побоявшийся отомстить за своего отца Агамемнона даже самому близкому родственнику – собственной матери, подвергается непрерывным преследованиям со стороны эринний – богинь, защищающих материнские права, несмотря на все преследования, до самого конца не раскаивается в содеянном. И не случайно, что лицом, сильнее всех хотевшим осуществления этой мести и подталкивающим Ореста на убийство своей же матери, была Электра, сестра Ореста. Как видно на примере перечисленных образов, в греческом Мифе Старое и Новое вступают в весьма динамичные и сложные отношения.

Чувство преданности отцу объединяет также Уруза и Бугаджа. Один из них вызволяет своего отца из плена, другой в схватке с сорока предателями, которых отец считал верными своими друзьями, защищает своего родителя, не дает врагам увести его в плен. Преклонение перед матерью ярко проявлено и в характере Салура Казана: он, предпринявший поход на врага, чтобы освободить свой народ, свою жену и детей от вражеского плена, первым делом требует возвращения матери и обещает уехать без боя и кровопролития.

Что же касается мотива покушения на родителей, образующего полную противоположность мотиву преданности, то он раскрывается в двух направлениях. Дети, сознательно покушающиеся на своих родителей, отделяются от детей, делающих это по неведению. Бывшее главное божество греков Крон пожирает всех своих детей сразу же после их рождения, опасаясь, что они займут его место, то есть, Старое не дает Новому выходить за пределы установленных границ. Только в одном случае, при рождении Зевса, Гея ухитряется спрятать младенца и подставить Крону завернутый в тряпки камень. Возмужав, Зевс, как и было предопределено, начинает борьбу против своего отца, низлагает его, разрушает его царство и устанавливает собственную власть. Это – преднамеренное покушение на родителя.

А в нашем Дастане к такому типу взаимоотношений может быть отнесено то, что Салур Казан побеждает своего дядю Аруза Коджу и приказывает убить его (41). Аруз Код-

жа поднял беков Внешнего Огуза против Внутреннего Огуза, возглавил их восстание, вероломно убил Бейрека, одного из самых преданных полководцев Казан хана. В ответ на это Салур Казан начал боевые действия, убил своего дядю, т.е. старшего родственника по материнской линии. Иными словами, в таком, беллетризованном, виде ведется борьба против Старого и устаревших его представлений. Новое, сознательно выступающее против Старого, ставит перед собой цель изменить общество изнутри, как бы заявляет о зарождении в душах людей новых идей, новых чувств, новых перспектив, показывает стремление «уплотненных семантических узлов» к освобождению от пут старых представлений и верований. Сознательно выступает против лояльного отношения к прежнему моральному угнетению. Сознательно восстает, поднимает знамя борьбы против Старого. И этот случай сознательного выступления Нового против Старого смог формироваться в качестве самостоятельного направления как у эллинов, так и у огузов.

Вторая линия связана с детьми, по неведению покушавшимися на своих отцов. Наиболее яркими примерами подобного поведения в греческой мифологии являются Эдип и Телегон. Эдип, сам того не ведая, становится убийцей своего родителя Лая, а Телегон после долгих лет разлуки пускается в поиски своего отца Одиссея, прибывает в Итаку, здесь вступает в смертельную схватку с первым же встретившимся ему человеком и убивает его. А этим человеком оказывается Одиссей, которого он так долго искал. Тут также можно вспомнить историю Рустама и Сохраба из иранского мифа.

В огузских мифах Уруз, чтобы освободить своего отца Салура Казана, вступает в битву с гяурами. Гяуры, видя, что не смогут справиться с Урузом, посылают против него находящегося у них в плену Казана. Отец и сын оказываются лицом к лицу на поле брани. После сцены взаимных угроз наступает момент узнавания.

И в других мифах подобное противостояние отцов и детей завершается узнаванием. При таком подходе к проблеме греческие и огузские мифы придется рассматривать как семантически противоположные друг другу тексты. Если

драматический момент, т.е. противостояние, в греческих мифах возводится до уровня трагического, то в огузских мифах напряжение постепенно спадает и в конечном итоге сводится на нет, начинают преобладать положительные эмоции. В греческом мифе противостоящие лицом к лицу Новое не узнает Старого или же не желает узнать его. И это заканчивается гибелью Старого. В огузском же мифе Новое находит в Старом знакомые и родные приметы, узнает его, пытается безболезненно обеспечить свое выделение из него, свою независимость. Полное отрицание и естественная смена! Их значение для национальной психологии неоспоримо. Думается, что углубление в истоки забытых духовных ориентиров путем сравнений, выявление в них характерологического начала может позволить нам хотя бы на отвлеченно-теоретическом уровне сделать некоторые дополнения к сегодняшним, реальным духовным ценностям.

Степень напряженности может быть определена и по другим критериям. При этом конфликт между отцами и детьми проявится в двух аспектах. К первому аспекту будут относиться конфликты, созревающие внутри Старого, обнаруживающие себя по законам мифологической логики. Примером им могут послужить взаимоотношения Крона и Зевса.

Конфликты, обнаруживаемые в рамках второго аспекта, оказываются как бы привнесенными. Это противостояние создается внешними силами и, по сути, может рассматриваться как искусственный конфликт. Таково противостояние Дирсе хана и Бугаджа в огузской мифологии.

В обоих случаях, однако, имеет место противостояние, хотя в первом случае включается логика Мифа и герои представляются игрушками в руках рока, творца Мифа, а во втором случае творец Мифа как бы сам осторожно ведет героев по полному опасностей жизненному пути. В первом случае Новое побеждает за счет силы. Во втором – за счет души. За счет любви. За счет памяти.

Зевс, опираясь на силу, разрушает царство Крона.

Бугадж не может переступить через свой сыновний долг. Память не позволяет ему забыть о священности долга перед отцом. Мотив противостояния иногда разрешается

специфически, то есть до трагедии не доводится, но напряжение тоже полностью не снимается. Решение приходит опять со стороны. Высшие силы лишают жизни отца и мать Удалого Домрула, и тем самым конфликт исчерпывается. Отсутствие проблемы, ее искусственность опять выдвигается на передний план. Именно таким образом во всем пространстве мотива предпринимается попытка не уходить от главного вопроса – от вопроса о вере в Бога и поклонения ему.

Не ошибемся, если скажем, что самым ярким, самым заметным из всех представленных в мифологической системе противопоставлений является противостояние между отцами и детьми. Но нам придется согласиться и с тем, что оно не единственное.

БАНУЧИЧЕК И ПЕНЕЛОПА



Эти две женщины, в рамках одной и той же ситуации выступающие как сестры-близнецы, сохранились в нашем сознании прежде всего как символы верности. Банучичек – неотъемлемая часть сюжетного ответвления, связанного с Бейреком. А Пенелопа, жена Одиссея, является участницей всех происходивших с Одиссеем событий.

Бейрек и Банучичек – молодые люди, которые любят друг друга и судьба которых была predetermined еще до их появления на свет. Их помолвка имеет свою историю. Несмотря на то, что они были помолвлены отцами далеко до их прихода в свет, Банучичек, узнав, что молодой человек, которого она встретила «на зеленой поляне», не кто иной, как Бейрек, ее суженый, решила испытать его. Они соревнуются в стрельбе из лука, в скачках, в борьбе. Во всех случаях побеждает Бейрек, и он, поцеловав девушку, надевает на ее палец золотое кольцо. После шестнадцатилетней разлуки Банучичек, не узнав сильно изменившегося за эти годы Бейрека, требует: «У золотого кольца много тайн, поведай о них».

Одиссея не было дома целые 20 лет.

Десять лет длилась Троянская война, еще десять лет ушли на его приключения. По возвращении домой его тоже никто не узнает. Даже Пенелопа, его жена. Она требует от него раскрытия тайны происхождения брачного ложе в их спальню комнате.

Банучичек не была таинственной женщиной.

Да и Пенелопа таинственной не была.

Тайна вне этих женщин.

И тайна открывается им.

В ожидании Бейрека, Банучичек исстрадалась. Когда ее хотят выдать замуж, она заявляет, что выйдет за того, кто принесет весть о Бейреке.

Пенелопа в ожидании Одиссея пытается обмануть сватающихся к ней молодых дворян, для чего днем ткет ковер, а ночью распускает сотканное и тем самым тянет время.

Оба персонажа находятся в жестких рамках ситуации, в связи с Бейреком и Одиссеем подготовленной им Мифом. Оба персонажа терпеливо и преданно ждут тех, в кого они верят и кого любят. Но их возлюбленные оказываются не столь преданными и верными в любви. Бейрек весело проводит время в крепости гяурского бека, а помогает ему в этом гяурова дочь. Об этом нами уже было сказано. У Одиссея же на отдаленном острове рождается сын, матерью которого была хозяйка острова – волшебница Цирцея. Правда, измены не остались безнаказанными. Миф мстит и Бейреку, и Одиссею. Одиссея убивает собственный сын Телегон, которого тот ни разу не видел. А Бейрек был убит беками Внешнего Огуза.

Таким образом, Банучичек и Пенелопа как персонажи, выполняющие почти одинаковые функции в одинаковых мифологических контекстах, обнаруживают сходство своих «мифологических построений». Они относятся к таким персонажам, имена которых достаточно произнести рядом, чтобы тотчас всплыла на поверхность вся, начиная от сходства, кончая идентичностью, их мифологическая суть.

Но знать бы в наше, не очень-то отличающее людей друг от друга время, может ли десяти- или двадцатилетняя разлука довести людей до состояния неузнаваемости?

Во всяком случае, то, что Банучичек и Пенелопа не узнают своих возлюбленных, забывчивостью не назовешь. А что же это такое? Может ли это быть капризом Мифа?

КАРЫ МИФА



В мифологических системах имеются отдельные образы, которые могут быть охарактеризованы как «страдальцы». Эти мифологические страдальцы или проживают долгую и мучительную жизнь, или же неожиданно лишаются ее. Неожиданность смерти может быть оценена как внешний фактор, потому что в большинстве случаев конец жизни не становится частью логического внутреннего развития. И в дастанах «Деде Коркуд», и в различных образцах греческой мифологии вступление персонажей в полный лишений жизненный путь и неожиданное прерывание этого пути не может не иметь своей причины. Все имеет причину и, значит, страдающий персонаж тоже за что-то «удостоился» этих страданий. Автор, создающий Миф, по воле общественного сознания, во имя упорядочения начинающей организовываться жизни общества, иногда пользуется своим правом наказывать. Эти наказания, могущие быть определены как «кары Мифа», в действительности являются назначаемыми Автором наказаниями, и такой подход одновременно является указанием на однородность Автора и Мифа, на то, что они имеют одинаковый семантический генезис.

Если Бейрек был убит в результате внутриплеменного раздора или же раздора в рамках единого общества, без всякого сомнения, это имело свою, пусть даже мифологическую, причину. Бейрек не только не исполняет обещания, данного им помогшей ему убежать из крепости Байбурд гяуровой дочери, но еще и, вернувшись туда, разрушает крепость гяуров, тем самым уничтожая и родню своей спасительницы, превращая ее родину в руины.

Если Дирсе хан, взятый в плен сорока предателями, уводится во вражескую страну, то это было ответом на какой-то его проступок. Если налицо результат, значит, следует искать его причину. Несправедливое желание Дирсе хана убить своего сына может привлечь внимание как одна из таких причин.

Агамемнон, сразу по возвращении из Троянской войны, хладнокровно был убит собственной женой. Широкий мифологический контекст объясняет поступок Клитемнестры не простым увлечением другим человеком, а скрытым в глубинных слоях мотивом мести.

Корабли, перевозящие отправившихся на Троянскую войну воинов, стояли в ожидании попутного ветра. В этих условиях для поддержания боевого духа греческих воинов нужно было сделать решительные шаги. Главкомандующий армией Агамемнон принес в жертву богам свою дочь Ифигению с тем, чтобы боги послали им попутный ветер. Ифигения была еще и дочерью Клитемнестры. Это объяснение способствует восстановлению причинно-следственной цепочки и пониманию причин ужасного поступка Клитемнестры.

Список подвергнутых таким наказаниям персонажей легко можно продолжить. Если Тепегёз-Полифем были наказаны по отчетливо заметной причине, то причины пленения Салура Казана, ужасных приключений Одиссея трудно объяснить с первого раза. В этих случаях мы видим последствия, но их причин не видим. Эти причины надо уметь искать. Такие случаи стимулируют поиски, ориентируют нас на нахождение соответствующих каждому случаю причин, а когда их несколько – выделить главную. Они держат наш ум в напряжении.

Как правило, все наказания в Дастане даются в назидание. Иногда наказание назначается для «ревизии» морального облика того или иного члена общества (вспомним эпизод, когда Всевышний отнимает жизнь у родителей Удалого Домрула), а иногда имеет цель утихомирить, успокоить переливающуюся через край энергию героя (вспомним взаимоотношения между Удалым Карчаром и Деде Коркудом), иногда же в наказаниях прослеживается цель преподнести

урок, косвенным образом дать молодежи жизненные примеры (вспомним судьбу Бейрека).

Цель же во всех случаях одна: воздействовать на члена общества, воспитать его в духе преданности Мифу, в рамках определяемых мифологическим мировоззрением законов и порядков. Если он (член общества) выйдет за эти рамки, то наказание будет неотвратимо. Таким образом, культ наказания превращается в значительное средство воспитания. «Грехи не наказуемы, и наказания без греха» - этот принцип не мог быть действенным в то далекое время. В те времена за прегрешениями обязательно должно было последовать наказание. Кары Мифа не могут быть необоснованными, просто иногда мы не в состоянии восстановить нужную причинно-следственную связь. А восстановление ее может привести к интересным открытиям о том времени, расширить наши возможности в постижении тайн скрытых пластов Дастана.

УТРАЧЕННЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ



Странное, возможно, и закономерное явление привлекает наше внимание: иногда две сюжетные линии, два направления или два мотива, имеющие общие истоки, не могут до конца сохранить свою параллельность. Одна из параллельных линий обрывается, исчезает и, словно подводное течение, то проникает в содержание, впитывается в читательско-зрительское восприятие, то исчезает, но все-таки находит в себе силы, чтобы, пусть и в таком виде, продолжить свое существование. Восстановление утерянной параллельной ветви (линии, направления, мотива...) с помощью ветви, продолжающей свое развитие и, тем самым, углубление в первоисток, раскрытие этих первоисточков во всем их многообразии и многосторонности, обнаружение инвариантов этих сюжетных линий – все это может оказаться весьма плодотворным методом исследований. На подобную утраченную параллель еще в XIX веке (примерно в 1815 г.) обратил внимание немецкий ученый Фон Диц, исследовавший сказание о Тепегёзе. По его мнению, Тепегёз отличается от своего аналога Полифема тем, что в дастанах «Деде Коркуд» шаг за шагом прослеживается вся жизнь этого персонажа, о нем мы получаем полное, исчерпывающее представление. Полифем же, в сравнении с Тепегёзом, незавершенный образ, ибо он появляется в связи с Одиссеем, а до столкновения с Одиссеем никаких сведений о нем нет – ни о его рождении, ни о его смерти... Исходя из этого, Фон Диц считает, что образ Тепегёза древнее образа Полифема.

Конечно, хотя вопрос о более древнем или относительно позднем происхождении персонажей относится к вопросам, постоянно и часто, без особых на то причин волнующих

нас, тем не менее, можно высказать некоторые возражения выдающемуся немецкому романтику. К примеру, сопоставления контекстов «Китаби-Деде Коркуд» и «Одиссеи» недостаточно для целостной характеристики их персонажей. В более широком греческом мифологическом контексте можно найти сведения о Полифеме не только от его рождения до смерти, но даже о его неудавшейся любви и т.д. Вернемся к утраченной параллели. Было бы интересно знать, можно ли, опираясь на развернутую информацию о Тепегёзе, восстановить невидимые в «Одиссее» моменты биографии «таинственного» Полифема? Вопрос состоит именно в этом!

Обратимся к другой параллели. Сюжетные коллизии, напоминающие взаимоотношения Париса и Менелая из греческой мифологии, наблюдаются и в нашем Дастане. Есть один проступок, который никогда и никому не прощается Мифом. Это нарушение сложившихся традиций гостеприимства. Менелай, в качестве хозяина дома, радушно встречает Париса, угощает его. А чем отвечает Парис?! Он нарушает один из запретов только что сложившейся морали мифического периода: как только Менелай отправляется в недолгий поход, Парис уводит его жену – Елену Прекрасную. Этим он провоцирует Троянскую войну.

В огузской мифологии тоже имеется подобная линия. Правда, в отличие от греческой – полной, выверенной, доведенной до логического конца – огузская линия несколько размыта, вариативна, уходит от целостности и завершенности сюжетного мотива. Вспомним взаимоотношения Салура Казана и Шеклю Мелика.

Казан хан покидает свой дом и, как говорится в Дастане, «отправляется на охоту в Аладаг (Пеструю гору) и Карадаг (Черную гору)». Именно в это время, возможно, нарушая запрет мифического периода, Шеклю Мелик нападает на Внутренний Огуз, грабит дом Казана, уводит в плен его сына, жену, мать. Тем самым он провоцирует огузско-кипчакскую войну.

Может, тот древний мифический запрет накладывал табу на разграбление дома, находящегося на охоте (отсутствующего) правителя, полководца, вождя? Оттолкнувшись от

греческой мифологии, можно утверждать, что и у огузов существовал подобный запрет на нарушение законов «гостеприимства».

Парис похищает Елену Прекрасную

Шеклю Мелик уводит Бурла хатун.

Там это приводит к Троянской войне.

Тут начинается огузско-кипчакская война.

Менелай возвращает свою жену.

Казан хан, одержав победу, освобождает из плена свою семью, сына, жену, мать.

Но неизвестно, какими до того были взаимоотношения Казан хана и Шеклю Мелика. Можно ли для понимания этих взаимоотношений, воспользоваться взаимоотношениями Менелая и Париса? Можно ли в данном случае говорить о прежней дружбе и о коварном предательстве? Может, ответ следует искать в более широком контексте тюркской мифологии, или же в истории тюркских народов?!

Число утраченных параллелей можно было бы увеличить. Дополнение одной неполной, незавершенной линии с помощью другой – полной, завершенной, выведение подземных вод на поверхность и направление всех их в общее море – в инвариант, как ранее говорилось, проясняет многие скрытые моменты. Значение этого метода нельзя недооценивать.

Возможность проложить путь в область будущих исследований за счет восстановления утраченных параллелей очевидна.

СУДЬБА



В обоих мифологических пространствах имеется некая сила, предводительствующая каждому герою на его извилистом жизненном пути, снабжающая его необходимыми знаниями, зажигающая огонь в его сердце, вкладывающая в его уста нужные слова. Персонаж иногда слепо следует за этой силой, полностью ей доверяет и до конца рассчитывает на нее. Это сила – Миф, а если ее персонифицировать – Автор. Миф и Автор – крайне важные для нас мифологические понятия, т.к. без них невозможно разобраться в одном весьма значимом моменте. Складывается впечатление, что некто, как бы в отдалении от происходящего, дожидается завершения всего: начала и конца полного бурь и страстей жизненных путей персонажей, осуществления предначертанного провидением и настолько препятствующего психологическим изменениям в характерах героев, что они производят порой впечатление кукол, нити управления которыми сосредоточены в руках Автора. Автор словно подводит их к заранее установленным итогам и не дает им выйти за рамки предустановленного. Название этому некто – Судьба. Ее мы называем то предопределением, то роком, то долей, то участью (42). Но все эти близкие по значению понятия так или иначе восходят к Судьбе, рождаются из нее.

И греческие, и огузские герои идут по пути, ведущему их к своим судьбам. Как бы не старался, Эдип не смог обмануть судьбу, несмотря даже на то, что ангел, ведущий его по жизненному пути, прибегнул к небольшим хитростям. Персонажу все же пришлось пройти через уготованный ему вход в мир иной, пройти тот путь, который был предназначен именно ему. Эдип узнает, что он убьет своего отца и возьмет

в жены собственную мать. Ужаснувшийся, он пытается обмануть Судьбу, бежит из родного дома, отдаляется от тех, кого считает своими родителями. Но в действительности... Эти люди не были его родителями. Эдип скитается по разным местам и, в конце концов, приходит в Фивы, где правят его настоящие родители. И тут он убивает своего отца Лая и женится на своей матери Иокасте. Таким образом, Судьба претворяет в жизнь то, что было предначертано герою.

Что касается Бейрека, то он даже не пытается уйти от своей судьбы. Бейрек должен умереть. Умереть для того, чтобы стать примером для кого-то в качестве героя, отстоявшего целостность родины, общества, а для кого-то – предостережением о неизбежности наказания за нарушение данного, пусть даже гяуровой дочери, слова.

Порой кажется, что Автор или Миф и Судьба тесно взаимосвязаны. Если предначертанная Судьбой схема, предопределенный им Путь непременно должны осуществиться, и Автор, во что бы то ни стало, проведет свою жертву по этому пути, то роль отдельных авторов, даже самого Деде Коркуда, представляется весьма обыденной, прозаичной. Их роль ограничивается фиксацией происходящего.

Кто такой Гомер? Просто описатель. Точно таков и Деде Коркуд. Автор – Миф, а Судьба, ведущая героя по предначертанному для него Пути, – это пустота размером с самого персонажа с его желаниями, стремлениями и пр. Пустота, переносящая тебя на другую сторону и сразу же возводящая за тобой непреодолимую стену. К тому же эта стена возводится так быстро и так крепко, что диву даешься: оказывается, тебя, меня, его, древних предков наших из тех далеких времен как следует не ценили. Ей, этой пустоте, кажется, что каждый, кто проходит через нее в сторону света, непременно захочет вернуться назад. Категорически нет! Ни в коем случае не возвращаться и, в конце концов, не отказаться от великого счастья слияния с великой Судьбой! Фатум, участь, ангелы-хранители и, наконец, Судьба, приводящая тебя к тому великому свечению, – стоило ли пройти весь этот долгий путь или возвращаться по нему (?) с тем, чтобы ощутить, познать, почувствовать все это? Непреодо-

лимая стена возводится мгновенно. Будто опасаются, что Бейрек и другие подобные ему люди захотят вернуться, изменить, перестроить что-то, подчиниться таким, как Аруз Коджа. И даже после того, как они увидят тот великий свет?! Никак и никогда!

Судьбу не обманешь. Со всеми героями Дастана происходит то, что и должно было с ними произойти; что было предназначено им, то и сбывается.

Да и Рок, Судьба не собирается кого-то обмануть. Она просто выжидает. Ждет тех, кто проходит через предназначенную для них пустоту.

Судьба из инварианта кому-то посылает счастье, кому-то наделяет лучшей долей, кому-то ниспосылает желаемое и, то оберегая мифическое начало, первоисток, то щедро делясь с ним, продолжает дергать за концы нитей, играя судьбами персонажей. Участь, фатум, встречаемые в вариантах, в инварианте сливаются в Рок, в Судьбу.



ЧАСТЬ III

СЕМАНТИЧЕСКИЕ ЛАКУНЫ ТЕКСТА

ОГУЗ – НАША АТЛАНТИДА



Внутренние, глубинные пласты дастанов (Дастана) «Китаби-Деде Коркуд», как ранее было сказано, служат своеобразным ключом ко многим непонятым с первого взгляда ситуациям, к сюжетным линиям, кажущимся лишенными логики и не имеющими между собой открыто прослеживаемой связи. А то, что за всеми этими странными моментами стоят устойчивые логические связи, не вызывает сомнений. Персонажи, на первый взгляд весьма отдаленные друг от друга и никак не связанные друг с другом, в результате нетрадиционного подхода к событиям и сюжетным перипетиям раскрываются в своих новых, свободных от тисков Мифа, рождаемых из их человеческих качеств взаимоотношениях.

Вспомним следующий момент. В поверхностном пласте Дастана скупое, в приспособленном под атмосферу

Мифа виде говорится о взаимоотношениях Аруза Коджи и Казана. Однако, углубившись в Дастан и опираясь на разбросанные по разным сказаниям отдельные предложения и слова, незначительные эпизоды и ситуации, можно выявить глубинные причины этой вражды. Точно так же можно рассмотреть взаимоотношения между Байбеджан беком и Байбурд Меликом, Шеклю Меликом и Бурла хатун, Удалым Карчаром и Деде Коркудом, между Бейреком, Басатом, Удалым Дондаром. Они тоже весьма скупы и только в глубинных, тайных пластах Дастана раскрывают свою изначальную суть. Взаимоотношения и связи между конкретными персонажами, проявляющиеся слабо или вовсе не проявляющиеся на поверхностном, видимом уровне, образуют в тексте семантические лакуны, которые могут быть заполнены тем или иным содержанием лишь при помощи информации, содержащейся в глубинном, скрытом пласте. А «заполнение», устранение семантических лакун, требует весьма осторожного, бережного подхода. Эту работу следует провести так, чтобы не нарушить внутренней, не подчиненной требованиям Мифа логики огузского мира. И то, что эта часть работы озаглавлена «Семантические лакуны текста», обусловлено именно предоставляемыми таким подходом возможностями.

Семантические лакуны обнаруживаются не только во взаимоотношениях персонажей. Поверхностный, видимый пласт содержит весьма скудную информацию о некоторых проявлениях социальных взаимоотношений, о тенденциях развития огузского общества или об отсутствии таковых, о внутренней дисциплине в нем, о нравственных качествах членов общества и других моментах, иногда же ничего обо всем этом не говорит. Такие лакуны, думается, заполняются в глубинных пластах. Просто следует умело соотнести полноту глубинных пластов с лакунами на видимом уровне сюжета, обнаружить взаимосвязи между ними.

Под семантическими лакунами подразумевается ряд нестыкочек, обнаруживаемых на видимом уровне сюжета. Эти нестыковки – те самые моменты, которые в первую очередь дают о себе знать в глубинных пластах, но не смогли или не могут пробиться на поверхность текста. А может,

просто были позабыты?! Есть такое понятие: генетическая память! Смело можно утверждать, что если генетическая память реально существует, значит, существуют и генетическое беспамятство, генетическая забывчивость. Они введены, вложены в глубинные пласты содержания и никак не могут оттуда выбраться. Именно поэтому, говоря о генетической памяти, следует говорить и о генетическом беспамятстве. Те самые текстовые реалии, определяемые нами как лакуны, по сути, являются средством художественного выражения подобного беспамятства. И это еще одна истина, нашептываемая нам той далекой эпохой «Деде Коркуда»...

Отнесение многих общечеловеческих духовных ценностей к далеким коркудовским временам представляется весьма заманчивым делом. На одной из таких ценностей хотелось бы остановиться подробнее. Как и у любой другой ценности, у нее тоже имеется обратная сторона, то есть любое качество или ценность древнего огузского общества мы должны рассматривать в целом, со всеми ее положительными и отрицательными сторонами, во всех ее проявлениях. Только в таком случае можно установить объективную истину.

В последнее время всеми умами овладели демократические идеи. Независимо от того, уместно это или нет, мы ищем ответы на беспокоящие нас вопросы в древнем Огузе тоже, часто механически переносим наши сегодняшние представления на то древнее и весьма необычное общество, традиции которого не были продолжены последующими поколениями (то ли их не захотели продолжить, то ли просто сил на это не хватило), на общество, которое утратило все духовные связи со своими потомками (возможно, это звучит несколько категорично). Великий и могущественный мир, словно не ожидая от нас ничего достойного себя, навсегда скрылся от нас. Между тем миром и нами образовалась семантическая лакуна.

Не является ли Огуз нашей Атлантидой?

Огуз – наша Атлантида.

Вопрос, на котором хочется остановиться подробнее, касается демократии и ее противоположности – антидемократии. Имели ли они место в Огузе? Или мы, исходя из се-

годняшней своей практики, пытаемся «обогатить» нашу Атлантиду, от нас же сбежавшую? Именно поэтому...

...В последующем речь пойдет о дающих знать о себе в Дастане вопросах «демократии» и «антидемократии». Сразу же отметим, что эти слова, манящие нас подобно миражу, не случайно взяты в кавычки.

«ДЕМОКРАТИЯ» И «АНТИДЕМОКРАТИЯ»



Говоря о «демократии» или «антидемократии» в Дастане, эти слова необходимо брать в кавычки. В противном случае мы столкнемся с опасностью механического перенесения современного значения этих слов на ту далекую эпоху.

А все проще простого. Известно, что слово «демократия» означает народовластие. Избранные из разных слоев общества и управляющие государством руководящие круги в силу своей избранности из народной среды действительно осуществляют идею народовластия.

А в древнем Огузе, как бы этого нам ни хотелось, мы не встречаемся с подобными явлениями. Но, как говорится, что есть, то и есть! Дастан, в буквальном смысле слова, является текстом об аристократах и аристократии, он полностью пропитан духом аристократизма. И общество, описываемое в данном тексте, следует рассматривать именно в этом свете. Баяндур хан – абсолютный властитель. Салур Казан – его наследник, поскольку является его зятем. И уточнение «поскольку является его зятем» в данном случае обязательно. О том, что у Баяндур хана имеется сын, в Дастане нет никаких сведений, но то, что муж его дочери Салур Казан уже принимает вместо него решения, управляет Огузом, четко указывает на отсутствие у хана сына-наследника. В свою очередь, наследником самого Салура Казана является Уруз. Когда беки, отправившиеся спасать Казан хана, не узнав его, по одному вступают с ним в сражение, он говорит каждому из них: «уйди, пусть бек твой придет», то есть уйди, пусть Уруз придет». Уруз – бек беков, наследник. Именно он сменит Казана. Наличие подобной династической власти находит свое отражение и в словах Деде Коркуда: *«Да вернется ханство*

Гая, да никто не отнимет ее у них до скончания века, до самого наступления судного дня)» (ахыр заманда ханлыг эери Гайыйа даяя, кимсяня ялляриндяна алмайа, ахыр заман олуб гийамят гопунъа). Таким образом, Деде Коркуд выражает желание о том, чтобы ханством продолжала править династия Гая, чтобы власть ее продержалась до конца света.

Если отбросить в сторону ложный патриотизм и серьезно подойти к вопросу, обнаружить в Дастане хоть какие-либо следы народовластия невозможно. А элементы демократии? Как же аристократы, беки, ханы в те далекие времена и на той древней земле регулировали взаимоотношения между членами общества и как применительно к Дастану вообще должны трактоваться понятия «демократия» и «анти демократия»?

Думается, целесообразнее было бы говорить о принципах справедливости и несправедливости, находящихся иногда открытое, а иногда едва заметное отражение в нашем древнем Дастане. Принцип справедливости, являющийся основной функцией народовластия, своей способностью к самосохранению или же своим отсутствием в состоянии привлечь к себе внимание независимо от формы правления обществом. Значит, не «демократия» – а именно справедливость, не «антидемократия» – а именно несправедливость могут стать ключом для объективного, соответствующего особенностям отдельных периодов исторической эволюции рассмотрения социальных процессов в огузском обществе.

Сразу же отметим, что в Дастане и, естественно, в огузском обществе встречаются оба явления – как справедливость, так и несправедливость. К тому же они вытекают из логики внутреннего развития древнеогузского общества, стоят у истоков многих имевших там место событий или явлений, происходивших в нем изменений.

Вспомним конкретные моменты. Следы справедливого управления обществом династией Гая опять же обнаруживаются в скрытых, глубинных пластах Дастана.

...С Тепегёзом договорились приносить ему по два человека и по десятку баранов в день. В Дастане читаем: *«У кого были три сына, дал одного, два остались; у кого было два сына, дал одного, один остался...»* (*«Цч оьлу олан бирин верди, икиси галды, икиси олан бирин верди, бири галды...»*). Равноправие и справедливость именно так проявляются в том обществе. В трудный и ответственный момент семья бека и семья пастуха оказываются равны. Путь противостояния с Тепегёзом именно так должен отразиться и отражается в зеркале равенства и справедливости.

В другом эпизоде, в более частном варианте, конфликт, который мог иметь место между Бейреком и его товарищами, улаживается следующим образом: когда Бейрек, надев красный кафтан, присланный его невестой, понял, что это может не понравиться его товарищам, сказал им: *«Сегодня я надел, завтра пусть наденет мой воин; до сорока дней наденем его по очереди...»* (*«Бу эцн мян эейдим, йарын наибим эейинсин, гьрх эцня тьякин сыраварды эейяйн...»*).

Восстановление справедливости осуществляется такой, могущей показаться нам примитивной, форме. Но в основе этой примитивности, за ней стоит стремление ко всем относиться одинаково, всем предъявлять одинаковые требования, что само по себе является весьма актуальным и для современного общества.

Как было отмечено, в Дастане также имеет место принцип несправедливости, осмысливаемый как противоположность принципу справедливости. Для его выявления нет особой нужды проникать в глубинные, скрытые от глаз пласты. Вспомним самое таинственное и драматическое из всех сказаний – двенадцатое сказание. Разве мы задумывались над причиной конфликта внутри Огуза, то есть над тем, что стало видимой, представленной в формальном плане причиной кровопролитной войны между Внутренним Огузом и Внешним Огузом?! Конечно же – несправедливость! Несправедливость Казан хана. По уже устоявшемуся у огузов, а

может, введенному самим Казан ханом или же продолженному им обычаю, или же по обычаю, который он, как глава рода, обязан был продолжить, Казан хан, когда соберется большое собрание, должен был отдать свое жилище на разграбление, точнее, взяв свою жену Бурла хатун, уйти из дома. Все огузские беки, как Внутреннего Огуза, так и Внешнего Огуза, могли взять из имущества Казана все, что захотят. Всегда так было. Кроме последнего раза. Беки Внешнего Огуза не были приглашены на последнее разграбление. Этой чести были удостоены только беки Внутреннего Огуза. Разве это справедливо? Нет! А к чему это привело, видно из Дастана.

Можно отметить еще один эпизод, связанный с несправедливостью Казан хана. Именно из-за его каприза, недостойного руководителя, Бекил обижается на Баяндур хана, чуть было не выступает против Огуза, даже хочет оставить защищаемую им границу и уйти в страну гяуров, но все же события направляются так, что конфликт устраняется.

Справедливость и несправедливость! Оба явления живут в огузском Дастане как братья-близнецы. Можно даже констатировать, что сами огузы тоже дошли до наших дней с этими «братьями» в сердцах.

Естественно, что впоследствии справедливость и несправедливость стали факторами, постепенно обусловившими утверждение в обществе демократических и антидемократических принципов. И эта линия развития, указывающая на то, что все берет свое начало из руды, из первичного ядра, из чистой нравственности первичных взаимоотношений, эта линия, ведущая «от справедливости к демократии», еще раз подтверждает ту истину, не демократия рождает страну, общество. А страна, общество рождает демократию.

ОБЕЩАНИЯ И ПОСТУПКИ



Дастан от начала и до конца состоит из обещаний, которые герои дают друг другу. Но мы не можем сказать, что все эти обещания выполняются. «А стоило ли тогда огород городить?» – такой, возможно, будет наша первая реакция. Но в нашем Дастане, как и в любом другом эпосе, это является прекрасным доказательством устремленности к изображению бурного течения горного потока, называемого жизнью, его страсти к смыванию всего и вся на своем пути, к изображению весьма разноликого, но до боли знакомого нам мира. Обещание дается, но можно сдержать свое слово, а можно и не сдержать его. Если Дастан превращается в отражающее невыполненные обещания зеркало, значит, имеется повод для размышлений, для того, чтобы разобраться в причинах происходящего, пуститься в поиски разных семантических путей для их установления. Военная хитрость? Да, ярким тому примером может послужить то, как перед битвой за освобождение своих близких Салур Казан пытается «договориться» с гяуром. «Отказавшись» от своего сына, жены, имущества, Казан хан просит вернуть ему только мать. Как бы заманчиво это ни выглядело, все же классическая линия «любви к матери» тут не срабатывает, оказывается не в состоянии подпитывать нашу фантазию. Ибо для этого есть более глубокая причина. И, к сожалению, до сих пор никто не обратил внимания на слова Казана, сказанные готовому вместе с ним вступить в бой Чобану. Казан сказал Карадже Чобану: *«Слушай, Караджа Чобан, потерпи, я выпрошу у гяуров свою мать, чтобы она не осталась под копытами коней»* (*«Мярә, Гараџа Чобан, сябр ет, анамы ка-*

фирдян диляйим, ат айаы алтында галма-сын») .

На слова «чтобы она не осталась под копытами коней» хотелось бы обратить особое внимание. Значит, получается, что битве в любом случае быть. Отдаст ли гяур мать, или нет, Казан все равно начнет сражение. Речь идет о том, чтобы увести пожилую женщину подальше от места сражения. И когда Казан говорит гяуру «отдай мне мою мать, и без борьбы, без битвы я вернусь назад, уйду», он даже не думает о том, чтобы сдержать свое обещание. А если так, то это можно назвать не иначе как военной хитростью. Но хитрость не удается; видимо, противная сторона неплохо знакома с огузской натурой, характером Казана. И, естественно, битва начинается.

Обещание, несмотря на то, что оно дано, забывается, оказывается заведомо невыполнимым.

А если обещание было дано, значит, Слово было сказано. На нарушение Слова, на игру с ним в Дастане наложен запрет. Нарушители не остаются безнаказанными. Наказание следует в самом тексте, оно имеет широкое поле действия, претендует быть уроком для других. Вспомним Бейрека. Его смерть небеспричинна. Его убило данное им и невыполненное обещание; то, что он поклялся жениться на гауровой дочери и не сдержал свое обещания. Так текст отомстил ему.

А разве попадание в плен самого Салура Казана - это уже из другого сказания - пребывание его в заложниках у гяура не является следствием неуважительного отношения к Слову?!

Обещаний много, дел мало. Разве трудно дотянуть, довести эту линию до наших дней?

Так, обещания все еще даются, а потом или выполняются, или же продолжают оставаться обещаниями. Приведенный выше пример с Салуром Казаном – это дурной пример. Вслед за ним, как уже было сказано, Бейрек не сдерживает своего слова, не выполняет своего обещания. Огузский Одиссей, пообещавший гяуровой дочери жениться на ней, возвращается к себе на родину, встречается со своими родителями, со своей суженой Банучичек, с близкими себе людьми, возвратившись

к крепости Байбурд, сравнивает ее с землей, освобождает своих друзей, а про данное им обещание забывает.

Удалой Карчар дает обещание Деде Коркуду. Перечислив все, что он хочет получить за сестру, Карчар говорит: «Ныне я тебя не убил, а тогда убью». Это один из самых загадочных моментов Дастана... Объяснить причину такого враждебного отношения к самому Деде Коркуду, бросить свет на скрытые в глубинных пластах тайны, разобраться в происходящих в недрах древнего общества конфликтах, борьбе интересов далеко не просто.

В огузской среде обещание может быть выражено даже в форме явной угрозы. Именно в такой форме молодой Уруз пытается напугать своего отца Казана. Казан хан, смотря направо – громко хохотавший, смотря налево – «радовавшийся великой радостью», увидев стоящего перед собой сына Уруза, ударив рукой об руку, заплакал. Это не понравилось Урузу, и он спросил у отца: *«В чем причина, скажи мне! Да будет моя черная голова жертвой тебе, господин мой...»* («Сябьб нядир, дезил мана! Гара башым гурбан олсун, аьам сяня»).

После этих слов звучит замешанное на угрозах обещание Уруза:

- Не скажешь – я поднимусь и встану со своего места, возьму с собой чернооких своих йигитов. Уйду к народу Кан Абказа. Положу руку на золотой крест. Поцелую руку одетого в ризу попа. Возьму черноокую дочь гяура. Никогда в глаза тебе не покажусь... (– Галхыбан йеримдян мян дурарам. Гара эюзлц йиэитлярими бойнума аларам. Ган Абгаза елиня мян эедярям. Алтун хача мян ялими басарам. Пилан эейян кешишин ялин мян юпярям. Гара эюзлц кафир гызын мян аларам. Дяхи сянин цзцня мян эялмязям...)

Достаточно сильная угроза. Но в то же время – обещание. И каждая из частей этого обещания сама по себе довольно резка и самодостаточна. Уруз грозит идти по самому непостижимому уму пути, совершить самые невероятные поступки. Страну огузов так не покидают, и такой уход не оставляет пути назад. Каждая из этих угроз скрытно, околь-

ным путем заставляет вспоминать систему запретов. «Что запрещено делать?! Чего нельзя делать?!» Угрозы Уруза напрямую намекают на имеющиеся в обществе запреты, и Уруз ставит своего отца перед необходимостью ответить на поставленные вопросы. Видимо, в Огузе страшнее этого ничего не было. Понятно, что и Казан хан не дал возможности для осуществления этих угроз, и Уруз вряд ли серьезно задумывался над их осуществлением. Но до каких пределов могут доходить действия героев, их поступки? Слова Уруза наглядно указали на эту дистанцию, на это направление, вводящее из Огуза и не имеющее обратного пути.

Это может показаться странным, но и Господь Бог тоже входит в число тех, кто дает обещания. Он обещает Удалону Домрулу, что если тот найдет душу вместо своей, то избавит его душу. И выполняет, правда, в несколько иной форме, это обещание. Забирает души родителей, не пожелавших отдать свои жизни за сына, а самого Домрула и его жену оставляет в живых.

Обязательно надо отметить, что когда обещание дается кому-то из самих огузов, особенно тем из них, кто выступает как символ преданности, оно непременно исполняется. Салур Казан обещает Карадже Чобану, идущему на врага вместе с ним: *«Если Аллах спасет мой дом, я сделаю тебя главным конюхом»* (*«Аллаш мяним евими гурта-раъаг оларса, сяни ямирахур елийяин»*). Обещает и сдерживает свое обещание.

Герои дают разные обещания своим родителям, пытающимся женитьбой заставить их забыть про далекие и опасные походы. Такие ситуации разрешаются тем, что в брачную ночь они кладут меч между собой и невестой. Обещают не всходить на брачное ложе, пока не освободят из плена отца, брата, товарищей по оружию и т.д. Дают благородное слово и благородно выполняют обещанное. Так поступает молодой огузский богатырь Сегрек, точно так же поступает перед своей свадьбой Бейрек.

Обещание и их исполнение как сами по себе, так и с точки зрения выявления новых ракурсов прочтения Дастана

представляются интересным аспектом для исследования. Они, с одной стороны, являются ключом к напряженному внутреннему миру героев, с другой – замком, запирающим ведущие в этот мир двери.

Действительно ли в те далекие и прекрасные времена, точно так же, как вчера, сегодня, завтра, кто-то кого-то обманывал, давал обещания и забывал про них, или даже с самого начала не думал об их исполнении? Все точно так же, как вчера, сегодня, завтра... Как быстро все меняется. И как все остается неизменным во все времена...

«КОГО ТЫ НАД ВОЙСКОМ СВОИМ ПОСТАВИШЬ?»



Многие моменты Дастана, при первом чтении кажущиеся непонятными, загадочными, разъясняются опять же с помощью самого Дастана; если текст, с одной стороны, прячется в тумане, с другой - может подуть прохладный ветерок и разогнать этот туман, прояснив голубое, чистое небо. Не обязательно, чтобы таинственный персонаж, полные таинственности слова, ситуации, раскрывали свою тайну в пределах того же самого момента: раскрытие тайны может произойти и в связи с совершенно другими событиями или же содержаться в другом сказании. Необходимо просто воспринять Дастан как единое целое, имеющее свою систему, понять тесную связь между всеми его сюжетными разветвлениями и направлениями. Это главное!

Один из таинственных моментов Дастана – противостояние «Внутренний Огуз – Внешний Огуз» и роль Аруза Коджи в нем. В первой части данной книги мы попытались рассмотреть этот конфликт в социальном аспекте, в связи с явлением, называемым «авункулатом». И действительно, взаимоотношения Салура Казана и Аруза Коджи являются сохранившимся в Дастане отголоском древних взаимоотношений «племянник – дядя по матери», приспособленным к местным условиям, установившимся в обществе моральным нормам. Господствовавший культ «дяди по матери» на определенном этапе развития древнего общества начинает преодолеваться, его изживание, как закономерный результат внутреннего развития общества, находит свое художественное отражение в целом ряде текстов. Это противостояние в огузском обществе и изображение его в Дастане, с нашей точки зрения, является отражением процесса вытеснения

древней традиции. А поскольку наступило время устранения лакун, думается, что в этот вопрос необходимо внести некоторые коррективы и дополнения.

Процесс авункулата в Дастане достаточно беллетризован. Иногда даже несколько приукрашен. Противостояние «Салур Казан – Аруз Коджа» «подготовлено» с нескольких сторон. Самое простое из возможных объяснений - то, которое содержится в самом сказании: каждый раз, когда Салур Казан отдавал свой дом на разграбление, наряду с Внутренним Огузом, в нем принимал участие и Внешний Огуз. Но на это раз беков Внешнего Огуза не пригласили на разграбление. Внешний Огуз обиделся, усилилось потенциальное противостояние. Аруз Коджа открыто поднял знамя восстания. И последовали кровавые события... Таково содержащееся в тексте литературно-художественное объяснение. И до сих пор исследователи довольствовались этим объяснением. Однако, несмотря на достаточную его логичность, все же нельзя не заметить явные следы последующей художественной обработки текста. И понятно, что Дастан не стал бы преподносить читателю такой важный момент с указанием одной единственной его причины. К тому же причины, предназначенной для первичного, поверхностного, упрощенного восприятия. А каким еще трактовкам Дастан оставляет место?

Ответ следует из другого сказания.

В сказании о разграблении дома Салура Казана говорится, что после пиршества крепкое вино ударило в голову Салуру Казану, и он сказал бекам:

«От долгого лежания бока наши болят, от долгого стояния стан наш иссох. Пойдемте беки, устроим охоту на ланей и диких коз, птиц постреляем, поохотимся...»

(«Йата-йата йанымыз аьрыды. Дура-дура белимиз гуруду. Йцрцйялим, а баяляр! Ав авлайалым, гуш гушлайалым, сыбын-кейик йыьалым»).

Сын Кияна Сельджука Удалой Дондар, сын Карагюне Карадаг «Да, бек мой, так будет хорошо» сказали, подбодри-

ли Казана. Из беков лишь Аруз Коджа, с одной стороны, одобряет предложение Казан хана, с другой – задает весьма резонный вопрос. Этому вопросу до сих пор, к сожалению, не было уделено должного внимания, хотя он представляет интерес в нескольких аспектах. Вот вопрос Аруза Коджи:

*«Но ты сидишь перед Грузией с неправильной верой;
кого ты над войском своим поставишь».*

*(«Амма сасы динли Эцрѣцстан аъзында
отурурсан, ордун цстцня кими горсан?»).*

Казан на это отвечает:

*- Пусть над моим домом останется сын мой Аруз с
временами йигитами!*

*(- Цч йцз йиэитлян оьлум Уруз мяним евим
цстцня дурсун!)*

Таким образом, обращает на себя внимание проявление еще одного важного элемента государственности в высшем эшелоне огузского общества. Когда граничишь с опасным врагом, в случае отъезда главнокомандующего из страны кто-то непременно должен заменить его. Эта замена весьма почетна, и, возможно, Аруз Коджа не спроста задал свой вопрос, но ответ Салура Казана не удовлетворил и не мог удовлетворить его.

Дядя Казан хана, опытный огузский придворный Аруз Коджа думал, что именно он будет поставлен во главе войска. Он многого ждал от этого ответа. Но ответ не оправдал его ожиданий. Вопрос «Кого ты над войском своим поставишь?» и ответ на него еще на шаг отдалили друг от друга Салура Казана и Аруза Коджу. В одном из последующих сказаний они предстанут друг перед другом уже как враги. Таким образом, еще одно предложенное Дастаном художественное объяснение всплыло из густого тумана. Это еще одна из логических причин упомянутого противостояния. Возможно, имеются и другие причины, другие объяснения. Возможно, что в глубинных пластах обнаружится кое-что еще, имеющее отношение к этому конфликту. Может быть. Но пока мы имеем только это.

Поразительно, какие мельчайшие нюансы могут стоять у истоков крупнейших трагедий, катаклизмов.

СОКРОВЕННАЯ МЕЧТА ТЕПЕГЁЗА



Название этой главы, по сути, сформулировано как следствие. А если учесть, что у каждого следствия имеется своя причина, то соединение этих двух составляющих, то есть причины и следствия может подвести к такому заголовку: истоки комплекса вины в азербайджанской литературе и мечта Тепегёза о самоубийстве.

Чувство вины, начиная с древнейших образцов литературы, понимается как название очень сложного и предельно тонкого психологического состояния, способного повлечь за собой такие последствия, как месть, муки и страдания, очищение и перерождение и, наконец, самоубийство. От него, как от фокуса, исходят множество искорок, и его связь с огромным числом глубоких внутренних чувств, могущих в свою очередь выступать как его первоисток, очевидна. Еще Эсхил и Софокл, Шекспир и Шиллер, Достоевский и Толстой последовательно преобразовывали стихийный грех в грех осознанный, на его основе строили свое литературно-философское творчество.

Дастаны Деде Коркуда, к счастью создавшего их общества, не прошли мимо этого важного литературно-психологического момента. И если говорить о чувстве греха и его носителе в нашей литературе, то, несомненно, придется вести речь о Тепегёзе как о первом персонаже из этого ряда.

Для лучшего понимания глубинных пластов Дастана порой большое значение может иметь одно предложение, одна конкретная ситуация. Оставим то, как на бека гяуров действовали слова «Байбеджан бек выдал обещанную тебе

девушку за Бейрека», и отметим, что эта фраза способствует прояснению многих скрытых взаимоотношений внутри самого Огуза, чему не раз мы были свидетелями. Или же, гяурова дочь говорит находящемуся в плену Бейреку:

«Чему печалишься, хан мой, йигит? Каждый раз я видела тебя веселым. Смеялся ты, играл. А теперь что случилось?...»

(«Нечин сяхтсян, ханым йиэит! Эялдий-имья сяни шян эюрярдим. Эцлярдин. Ойнар-дын»).

Это проясняет многие глубинные моменты. Такие фразы, подобно осветительной ракете, пронизывают ночную тьму, невидимое делают видимым, тайное – явным, заполняют семантические лакуны. Среди них есть еще одна, до сих пор остававшаяся вне поля зрения, фраза. Теперь же наступила пора рассмотреть ее. Так, Тепегёз перед смертью как бы исповедуется Басату, раскаивается в своих грехах. Он говорит:

«Многих белобородых старцев я заставлял плакать, должно быть их белые бороды, их проклятия навлекли беду на тебя, глаз мой! Много седовласых старух я заставлял плакать; должно быть их слезы навлекли беду на тебя, глаз мой...»

(«Аь саггаллы говалары чох аьлатмышам. Аь саггалы гарышы тутду ола, эюзцм сяни. Аь бирчякли гарыгыглары чох аьлатмышам. Эюзц йашы тутду ола, эюзцм сяни...») и т.д. и т.п.

Разве эти слова не означают раскаяния?! И это раскаяние, эта исповедь, хоть она в тексте и стоит не на своем месте, все же является причиной описываемых в предыдущем отрывке событий. А сам предыдущий отрывок – следствием, итогом. У Тепегёза, уже осознавшего свою вину, остается лишь одно неосуществленное желание, связанное с самонаказанием. Это его желание самоубийства. И оно, по сути, является художественно-логическим итогом жизни этого пер-

сонажа. На самом деле не Басат убил Тепегёза. Оказывается, что еще до Басата сам Тепегёз не раз покушался на свою жизнь:

«Встану со своего места, говорил я. Говорил, что нарушу договор с беками Большого Огуза. Говорил, что истреблю всех их младенцев, (хоть) раз наемся человечины досыта. Говорил, что пусть беки Большого Огуза, собравшись, пойдут на меня. Говорил, что убегу, войду в Саллаханскую пещеру. Говорил, что буду метать тяжелые камни. Говорил, что камень упадет мне на голову, и я умру».

(«Галхыбаны йеримдян дурам дердим. Галын Оьуз бяйляриндян ящдим позам дердим. Йенидян доьанын гырам дердим. Бир эяз адам ятиня доям дердим. Галын Оьуз бяйляри йыьылыб эяля дердим. Гачубяни Саллахана гайасына эирям дердим. Аьыр манъылаг дашын атам дердим. Яниб даш башьма дцщцбян кляям дердим»).

В последнем предложении открыто говорится о желании Тепегёза покончить с собой. Почему? По какой причине? Тепегёз, и вдруг... желание суицида, чувство вины?.. Как и почему они сошлись вместе? Почему именно с Тепегёзом связана эта важная нравственная и, к сожалению, впоследствии во многих случаях забытая линия нашей литературы?! Может, это раннее раскаяние злых сил является указанием на то, что позже у них не будет никаких возможностей для этого?! Может, таким необычным образом благославляются силы добра?! Во всяком случае, нельзя не заметить семантическую лауну между тем Тепегёзом, образ которого сложился в нашем сознании, и настоящим, осознавшим свою вину Тепегёзом.

Наказание за грехи в Огузе совпадает с аналогичной системой в греческих мифах. Тепегёз наказывается, но и Клитемнестра была убита собственным сыном Орестом. А Иокаста и Эдип наказали сами себя. Впоследствии, когда христианство стало мировой религией, наказание за грехи

было загнано вглубь, человек в литературе стал больше подвергаться душевным страданиям, нежели физическим. Но в те давние девственные времена все было проще простого: вина не должна оставаться безнаказанной, а наказание за вину – смерть!

Своими таинственными на первый взгляд предложениями Дастан снова и снова заполняет семантические лакуны, дополняет наши представления о персонажах, открывает путь к далеким и заманчивым перспективам, служащим адекватному пониманию Текста. Странно, что по этому пути до наших дней первым добрался уродливый, безобразный, а возможно, и по-своему красивый, по-своему привлекательный Тепегёз. Тепегёз, который осознал свои грехи, но не смог осуществить свое желание, покончить с собой, Тепегёз, внутренний мир которого только сейчас раскрылся перед нами и от этого стал не таким страшным для нас. Думается, стоит еще раз подумать об этом чудовище.

КАРАДЖА ЧОБАН И МИРОВОЕ ДРЕВО



Как и все другие образцы древнего эпоса, наш Дастан тоже несет на себе печать общественно-литературного контекста, к которому он принадлежит. Все эпические сказания возникают на основе одних и тех же принципов, как на надежную опору опираются на сходства в своих структурных пластах, стимулируют развитие разнообразия в своих семантиках и прибегают к различным «открытиям» с тем, чтобы скрыть содержащиеся в глубинных своих пластах тождества. Примечательно, что такие древние сказания, как «Деде Коркуд», в «развернутом» виде воплощающие мировоззрение древних народов, их взгляды на окружающую действительность, в то же время в сжатом, затаенном виде отражают следы их реликтовых верований и культов. Эти «уплотненные узлы», в глубинных пластах могущие быть определены как архетипы, включают в себя горы, реки, деревья и ряд других объектов. Они, по сути, и обуславливают возникновение семантических лакун.

Во всех дастанах эти три точки – гора, река и дерево – обнаруживают свое присутствие на разных стадиях семантического развития.

Мифологические представления часто используют такие понятия, как гора, река, дерево, большей частью рассматривая их в качестве средств структурно-семантической связи, посредников во взаимоотношениях сакрального и реального миров. В большинстве случаев они выступают как эталон, пробный камень, с помощью которого испытываются те или иные аспекты человеческих характеров. В китайских, египетских, японских, огузских, греческих мифах гора, река, дерево почитаются как священные существа. Достаточ-

но вспомнить лишь гору Олимп – обиталище греческих богов. В мифах эта гора предстает в качестве образа-символа, соединяющего человека с небесами, выступает как своеобразное продолжение обращенных к богам желаний и чаяний людей. Образ горы в огузской мифологии тоже овеян сакральностью. Огузские беки, отправляясь на охоту в «высокие горы», каждый раз сталкивались с непредвиденными обстоятельствами. Таким образом, Гора, Река, Древо и стоящий с ней лицом к лицу Человек, являются мотивами, глубоко проникшими в сюжет древних дастанов.

Среди этих архетипов особое внимание привлекает архетип Древа (43). Оно обычно выступает как символ, состоящий из трех частей и объединяющий в себе начало и конец мира. Перводрево, Мировое Древо в мифологии является анимистическим существом, каждая из частей которого имеет свое глубокое значение. В Библии все начиналось именно под деревом. В представлениях народов Дальнего Востока, сибирских тюрков, Мифическое Древо считается живым существом, корнями уходящим в земные недра, а ветвями охватывающим бескрайнее Небо и соединяющим Небо и Землю. По ветвям этого Древа шаманы поднимались в верхние слои небес, к богу Неба.

Под священным деревом рос Зевс. Под деревом родился еще один древнегреческий бог – Аполлон.

Художественное отражение Мирового Древа, соединяющего своими кронами и корнями высшую и низшую сферы, Небо (рай) с подземным миром (адам), в «Деде Коркуде» проявляется на фоне взаимоотношений Казан хана и Караджа Чобана. Когда Казан хан стремился поскорее вступить в бой, чтобы освободить из вражеского плена свою мать, других близких и родных себе людей, Караджа Чобан, первый представитель социальных низов во всей последующей огузской литературе, демонстрируя преданность своему хану, намеревается вместе с ним идти на врага. Салур Казан, считая для себя зазорным идти на сражение вместе с пастухом, «привязал его к старому дереву». И сказал:

«Слушай, чобан! Пока ты не проголодался, пока твои глаза не покрылись мраком, вырви это дерево, иначе тебя растерзают здесь хищные звери».

(«Мярэ, Чобан! Гарнын аьыгмамьшкян, эюзцн гарармамьшкян бу аьаьы гопары эюрэил. Йохса сяни бурада гурдлар, гушлар йейяр»).

«Одинокое старое дерево» - намек на миропорядок. Если жилище твое разрушено, мать, жена, сын, близкие, родные твои находятся в руках у врага, то кто же тогда Ты?! Можно ли безучастно взирать на твое и этого старого дерева спокойствие и невозмутимость?! Оно, это дерево, должно быть вырвано с корнями, в противном случае может показаться, что все идет своим естественным чередом. Вырывание дерева является указанием на отсутствие должного порядка в мире, призывом идти «вперед, вперед на врага».

Если вырывание дерева подчеркивает отсутствие порядка в мире, то привязывание к нему Караджи Чобана как бы намекает на Человека, находящегося между кроной и корнями, между двумя мирами – Небом и Землей, на его начинающие формироваться сомнения в справедливости мироздания. И Автор, взволнованный именно таким пониманием происходящего, «позволяет» Карадже Чобану вырвать Дерево.

«Караджа Чобан напрягся, с землей и корнями вырвал огромное дерево, взвалил его себе на спину, пошел за Казаном».

(«Гараъа Чобан зярб еляди, габа аьаьы йериля, йурдуйла гопарды, архасына алды, Газанын ардына дцшдц»).

Мировое Древо и Человек. Человек, стремящийся к порядку и способный установить этот порядок. «Сжатый семантический узел», с большой скоростью проносясь через всю нашу литературу, доходит до наших дней, указывая на семантические лакуны в тексте и создавая возможность для их заполнения.

ПОЧЕМУ БАЙБУРА БЕК ПРОЗРЕЛ?



... Уже шестнадцать лет, как Бейрек находится в плену. От шестнадцатилетней тоски и слез по Бейреку Байбура бек ослеп. И это обстоятельство – обыденное для Мифа и созданного им мира явление.

В более широком литературном контексте можно перечислить множество случаев, когда тот или иной герой по той или иной причине лишается зрения.

Один из таких случаев содержится в дастане «Кероглу». Это Алы киши – отец главного героя. Слепой Тиреций, слепой Эдип, слепой Полифем из греческой мифологии тоже относятся к числу подобных образов (44). Если вдуматься, пойдем, что для большинства из этих персонажей лишение зрения, насильственное ослепление становится началом последующих психологических изменений. Слепота этих образов по отношению к внешнему миру, их лишенность света внешнего мира компенсируется светлым путем, ведущим в глубины их внутреннего мира. Внешняя слепота переходит во внутреннюю просветленность, в дар предвидения. И не случайно, что большинство оракулов, гадалок, шаманов лишены зрения. Возможно, древний человек, даже с ему самому не понятной заботливостью, стремился компенсировать физическое увечье, приписывая этим людям какие-то необычные способности.

Слепой Тиреций предсказывает будущее, сорвав с прошлого покрывало таинственности, сообщает Эдипу истину. Ослепнув, Эдип тоже становится провидцем, предсказывает смерть своих сыновей Полиника и Этеокла. Ослепленный Алы киши силой какого-то внутреннего зрения приводит

своего сына в Ченлибел. Шаман хоть и не слеп, но все же в момент экстаза ему необходимо притворяться слепым, своими движениями, действиями походить на слепого. В романе русского писателя Александра Фадеева «Последний из Удэге» выведен точный образ такого шамана. То, что предсказатели-маги притворяются слепыми, стараются создать иллюзию слепоты, возможно, является реликтовым остатком, отголоском тех далеких времен, когда люди поклонялись слепым ясновидцам-гигантам. И, возможно, данная иллюзия объясняется стремлением походить на великих теней прошлого, хоть как-то их заменить. А это значит, что легенды о слепых гигантах, об их функции предсказателей и ясновидящих имели широкое хождение и дошли до современности. Почему в прошлом настоящий шаман должен был быть слепым?! И почему, если слепой шаман, оракул предсказывал будущее, правдивость его предсказаний не ставилась под сомнение?! И почему непременно надо быть слепым, чтобы говорить правду?!

То, что шаман или оракул могут говорить истину только будучи слепыми, возможно, связано с убеждением, что их предсказания должны быть свободны от субъективного влияния, от воздействия ежедневно наблюдаемых ими в окружающей действительности событий и явлений, ибо увиденное может ввести их в заблуждение и прорицатель окажется не в состоянии дать объективный прогноз на будущее. Незрячесть, слепота заменяется окном во внутренний мир, светом, падающим из этого окна.

Таким образом, мы можем считать эту метаморфозу, т.е. замену внешней слепоты, темноты внутренним светом, одним из универсальных правил древней мифической системы – Мифа. В «Деде Коркуде» живет одна из ветвей этой универсалии. Случилось так, что эта ветвь отошла от классического типа универсалии и сохранилась в виде отдельной ветви. Но даже при всей своей необычности она позволяет почувствовать сосредоточенную в этом направлении силу Мифа.

Отметим, что потеря зрения Байбурой беком в рамках Дастана имеет четкое мифологическое объяснение. А в чем же причина его последующего прозрения, что скрывается за этим? Какими мифологическими или логическими доводами это можно объяснить? Если исходить только из Дастана, получим следующее объяснение:

... Тут беки и ханы привели Бейрека к отцу. Все окрестные беки, услышав эту весть, тоже собрались к Бейреку. Казан бек говорит:

- Радуйся Байбура, твой сын вернулся! – сказал.

Байбура бек говорит:

- Пусть он надрежет свой мизинец, пропитает своей кровью платочек и протрет мне глаза. Если они прозреют, значит это мой сын Бейрек, – сказал.

Потому что, от плача глаза его не видели. Как только платок коснулся его глаз, по воле Всемогущего Аллаха он прозрел. Отец и мать Бейрека обрадовались. Бросились к его ногам.

(Бу мяшялда баяляр вя ханлар Бейрайи бабасына эятирдиляр. Бу йандан ешикдян баяляр Бейрайин цзяриня йььылдылар.

Газан баяй айдыр:

- Муштулуг, Байбура, оьлун эялди, – деди.

Байбура баяй айдыр:

- Оьлум идийин ондан бияйим ки, сырча бармаьыны ганатсын, ганыны дясмалына сцртсцн, эюзцмя сцряйин. Ачылаьаг олурса, оьлум Бейрякдир, – деди.

Чцнки аьламагдан эюзляри эурмяз олмушду. Дясмалы эюзцня силтьак Аллаш-Тяаланын гцдрятиля эюзц ачылды. Ата-анасы эцлдцляр. Бейрайин аяаьына дцшдцляр).

Как видно, причиной прозрения Байбуры бека стали его сын Бейрек и «воля Всевышнего Аллаха». Теперь же

представим, что этих причин нет и Байбура бек остается незрячим. Что бы тогда было? Один из возможных вариантов заключается в следующем: универсальный порядок Мифа, т.е. уже упомянутая выше метаморфоза, могла быть применена и в этом случае. Т.е. если бы Байбура бек остался слепым, то в соответствии с законами Мифа его пришлось бы возвысить до уровня прорицателя, мудреца. Но этого не происходит. Значит, эти функции выполняются кем-то другим. Кем же? И почему этого нельзя было допустить?!

В последнем вопросе скрыт исчерпывающий ответ. С самого начала Дастан, не допуская никаких возражений, заявляет:

«Близко к временам посланника божьего из племени Баят вышел человек, прозываемый всеми Коркуд–Ата («отец Коркуд»). Среди огузов тот муж был первым мудрецом. Все, что он говорил, сбывалось, из покрытого мраком тайны будущего он разные вести сообщал. Сам Всевышний вдохновлял его душу».

(«Рясул ялейщссялам джврцня йахын Байат бойундан Горгуд Ата дерляр бир яр гопду. Оьузун ол киши тамам билиьисийди. Ня дерся, оларды, гайибдьян дцрлц хябярляр скойлярди. Щягтяала онун кюнлцня илщам едярди»).

Значит, у огузов уже был свой прорицатель, регулирующий все их действия и поступки, и им был Деде Коркуд. Можно предположить, что ослеплением Байбуры бека как бы готовилось покушение на культ Деде Коркуда. И это покушение по сути было бы и покушением на Миф, потому что Деде Коркуд является образным отражением Мифа в целом, и эти два понятия неотделимы друг от друга. Раз есть Деде Коркуд, раз есть повиновение его слову, раз его действия и поступки являются примером для подражания, школой мировидения и миропонимания для всех огузов, то во втором Деде Коркуде, в новом святом нет нужды, тем более, что

еще неизвестно, каким он будет и по какому пути поведет людей. А разве сама попытка подобного покушения на авторитет Деде Коркуда не является своего рода троянским коном, оставленным Письмом у пока что непреодолимой крепости Мифа?!

Правила этой большой «игры» таковы, что останься Байбура бек слепым, Мифу пришлось бы самому сделать его провидцем, предсказателем будущего. Да и не много ли двух пророков для одного мира, для одной культурно-этической системы, наконец, для одного Дастана?! Безусловно, много! У Мифа должен быть один пророк, и он уже имеется. Это Деде Коркуд! Байбура не может разделить с ним власть. Эта борьба – новое знамение нескончаемой борьбы между Мифом и Письмом. Естественно, что Миф и на этот раз оказывается сильнее и для предотвращения возможного двоевластия... возвращает Байбуре беку зрение. Прозревший Байбура бек снова становится одним из тысячи огузов: смеется, радуется, ест, пьет, веселится – этого ему вполне достаточно для счастья. Для Деде Коркуда, значит, и для Мифа, Байбура бек уже не опасен. Зрячий и радостный Байбура бек – скрытая пародия на слепого, горящего Байбуру бека, и в этом смысле является свидетельством еще одной победы Мифа над Письмом. Так заполняется еще одна семантическая лакуна.

* * *

Читая дастан «Деде Коркуд», я представляю себе Миф – некогда всемогущий, а нынче постепенно дряхлеющий, стареющий Миф – седовласым, благообразным богатырем, а Письмо – молодой и темпераментной девушкой, вступившей в пору расцвета и уверенно идущей к достижению своей цели. Миф пока что в состоянии побороться, побеждать. Но наступит время, когда старый Миф, устав от вечной борьбы, остынет, захочет, положив голову на колени прекрасной и нежной девушки – Письма, отдохнуть, забыться. И случится так, что эта девица, найдя свой идеал, уберет свои колени из-под головы старого Мифа, подложив под нее камень, уйдет,

и многим позже, в одном из последующих веков, когда и сама она утратит былую свежесть и начнет увядать, вдруг поймет, что дни, прожитые без Мифа, были пусты, бессмысленны. И Письмо устремится к Мифу, поспешит разбудить, вернуть его к жизни, слиться с ним. Но эта новая, вдохнутая Мифу Письмом жизнь не будет той, прежней его жизнью. Окажется, что Миф умер. И жизнь Мифа после смерти подобно фетишизации тех, кто не был по достоинству оценен при жизни, останется лишь бледной фотокопией. Тоска по Мифу вечно будет болью отзываться в душе Письма... А пока все как бы находится на своем месте, все механизмы, части системы, подобно деталям выдержавшей испытание временем машины, работают точно и бесперебойно. Миф – господин времени, ему дышится легко и глубоко, хотя логика его деяний полна примитивизма, странностей, все же она продолжает оставаться убедительной.

Миф пока что ощущает себя единым мировоззрением, единой системой знаний о жизни. Правда, иногда Письмо – этот молодой и страстный, беспокойный зачинатель новой культуры, причиняет ему беспокойство, но это вызывает у Мифа лишь самодовольную и милую ухмылку. Миф уверен, что он непобедим так же, как и его неприступные крепости, его боги и полубоги, как и его богатыри...

И Миф, из своей невидимости управляя всем и вся, умеет превратить всех в борцов за единую и простую цель. Миф избегает всяких усложнений, выражает свою волю простыми и понятными словами, и нужные себе ситуации создает по крайне простым схемам, не усложняет жизнь ни себе, ни другим. Миф пока не видит возникающих между внутренним миром человека и внешними его проявлениями расхождений, не видит или не желает их видеть. Такие расхождения неприемлемы для Мифа. Их не должно быть – белое в мире Мифа называется белым, а черное – черным. Плохое в хорошем и хорошее в плохом для Мифа непонятно и недопустимо. Такой психологический груз он только-только начинает различать в глубинах завораживающих и обманчивых взглядов Письма. И различая, думает: как же Письмо

любит все усложнять! И различая, начинает осознавать, что если когда-то эти краски смешаются, то в мире возродится власть Хаоса. При этом Миф прекрасно понимает: нельзя допустить торжества Хаоса, этого некогда побежденного и где-то совсем близко, возможно в нас самих ожидающего своего часа, могущественного и темного беспорядка.

...Но при всей своей открытости, простоте и искренности Миф тоже имеет свои маленькие «хитрости». Эти «хитрости» пускаются в ход с определенной, благородной целью (да и любая хитрость используется с определенной целью), и Миф уверен, что обойтись без них невозможно. Именно поэтому он прибегает к ним. А потом, как бы стыдясь своих поступков, так все сглаживает, что становится очень трудно понять, какая хитрость была применена, ибо все ее следы оказываются стертymi. Эти уловки, применяемые для сохранения целостности системы, плавного направления события в единое общее русло, со временем становятся настолько обыденными, что постепенно становятся духовными потребностями, без которых никак нельзя обойтись. И, видимо, задавать Дастану вопросы типа «Почему прозрел Байбурабек?» необходимо. Ответы на такие вопросы делают нас очевидцами покрытых завесой тайны взаимоотношений Мифа и Письма. Вновь и вновь хочется верить, что именно подобные вопросы делают видимыми глубинные, скрытые пласты Дастана. С помощью таких вопросов заполняются семантические лакуны, пустоты в тексте, освещаются многие неясные, непонятные места. Именно поэтому очередная глава также посвящается ответу на один из таких вопросов.

...И ПОЧЕМУ У ТЕПЕГЁЗА ОДИН ГЛАЗ?



Первый и наиболее простой ответ на этот, казалось бы, несложный вопрос может быть таким: потому что, он – Тепегёз, само имя этого чудовища предполагает его одноглазость. У него один, расположенный на лбу глаз (Тепе – макушка, лоб; гёз – глаз). Но имя само по себе лишь указывает на сущность, и в этом смысле оно, как и любое указание, вторично, идет после сущности. И действительно, почему Миф создал Тепегёза именно одноглазым? Для того ли, чтобы сделать его страшилищем и тем самым добиться сильного эффекта? Может, это имеет глубинное и на первый взгляд незаметное логическое объяснение?

Как чисто мифический персонаж, Тепегёз имеет генетическое родство с греческим Полифемом. Их структурно-функциональные статусы в мифах почти одинаковы. Эта одинаковость охватывает и сюжетные линии. Подобные идентичности литературоведы включают в контекст «бродячих сюжетов». Следует отметить и то обстоятельство, что каждая из этих сюжетных линий, наряду с общими с другими чертами, имеет и свои локальные особенности.

Так, отличаются принципы введения Тепегёза в «Деде Коркуде», а Полифема в «Одиссею», отдельные этапы их жизненного пути. В сравнении с Полифемом Тепегёз имеет относительно развернутую биографию. В «Деде Коркуде» показывается вся его жизнь от рождения до смерти. А в «Одиссее» изображается лишь небольшой эпизод из жизни Полифема, именно тот, который непосредственно связан с Одиссеем. Какой же из этих изображений более целесообразен и естествен? Несомненно, что каждое из них оправдывает себя с точки зрения реальных художественно-эстетиче-

ских принципов конкретного произведения. И если рассмотреть проблему именно в этом ракурсе, необходимо будет признать, что, сравнивая эти два образа, нельзя отдавать предпочтение одному из них, например, Тепегёзу, исходя из того, что тот изображен более исчерпывающе, нельзя считать его более древним, а Полифема, ввиду неполноты его изображения, наоборот, преподнести как образ более позднего происхождения. Имеется целый ряд факторов, объясняющих неполноту изображения Полифема, не учитывать которые невозможно. Значит, эти два образа являются сущностью, сформированной формальными линиями развития бродячих сюжетов, личным творением Мифа в целом. Потому-то в обоих эпосах способы ослепления чудовищ – Тепегёза и Полифема – идентичны, и об этом было сказано.

А сейчас хотелось бы остановиться непосредственно на вопросе, вынесенном в подзаголовок. Почему именно один глаз? Потому ли, чтобы подчеркнуть уродство? Однако... Может, среди огузов были и такие, которые, как уже было сказано, увидев Тепегёза, воскликнули бы: «Гляди-ка, какой красавец, на лбу у него всего один глаз?!» Как же «одноглазость» может заполнить семантические лакуны?! Вопросы... Вопросы...

Среди множества внутренних и внешних, формальных признаков, сближающих эти два мифических образа – Полифема и Тепегёза – наиболее важным и заметным является то, что у каждого из них по одному глазу. Почему же при создании образа чудовища, наделенного громадным ростом, страшной внешностью, людоедством, сделать его еще и одноглазым? Что, какую цель может преследовать аккуратно, будто это сделано умелым дизайнером, поставленный на середину лба глаз, и это притом, что персонаж не имеет никаких других видимых недостатков? На наш взгляд, эта особенность должна иметь особую, скрытую причину.

... Как ни странно, мы уже привыкли к циклопам. Как законные их наследники, одноглазые существа из наших сказок подготовили нас к восприятию этого образа, сделав его более привычным. Но если копнуть чуть глубже и рассмотреть их в несколько ином ракурсе, то выяснится, что

здесь скрыт некий тайный смысл. Потому что Миф, даже богов создавший в человеческом облике, при создании Тепегёза не спроста отошел от известной физиологической модели человека. Если это так, то наличие не двух, а одного глаза у Тепегёза, Полифема, у бесчисленных сказочных циклопов нельзя объяснить ни забывчивостью Мифа, ни поисками внешних эффектов, а наоборот, это является важным структурным элементом, обуславливающим завершенность, полноту сюжета. Так ли на самом деле?

Да, так!

Еще раз вернемся к сцене ослепления Тепегёза Басатом. Басат спрашивает у стариков, стряпающих для Тепегёза:

- Скажите, старики, в чем его смерть.

Они:

- Не знаем, но кроме глаза у него нигде мяса нет, – сказали. Басат подошел к голове Тепегёза, поднял его ресницу, посмотрел и увидел, что глаз у него из мяса.

- Послушайте, старики. Положите нож в очаг, чтобы он раскалился, – сказал.

Бросили нож в очаг, он раскалился; Басат взял его, воздал хвалу достопочтенному Мухаммеду. Вонзил нож в глаз Тепегёза так, что глаз его погиб. Тот издал такой вопль, так зарычал, что отозвались горы и камни.

Басат отскочил, спустился в пещеру к овцам

(Мяря гоьалар! Мунун юлцмц нядяндир?

Айытдылар:

- Билмязиз. Амма эюзцндян гейри йердя ят йохдур – дедиляр.

Басат Тяпяэюзцн башы уьуна эялди, гапаг галдырды, бахды эюрдц ки, эюзц ятдир.

Айдыр:

- Мяря, гоьалар! Сцкльцц оьаьы гоьун гызсын! – деди.

Сцкльцц оьаьа бурахдылар, гызды. Басат ялиня алды. Ады эюркльц Мящяммядя салават эятирди. Сцкльцц Тяпяэюзцн эюзцня еля басды

*ким, Тяпяэюзцн эюзц щялак олду. Шейля ня`ря
вурду, щайьырды ким, даь вя даш йангуланды.*

*Басат сычрады, гойун ичиня, маьарайа
дцщдц...).*

Выясняется, что единственным уязвимым местом у Тепегёза является его глаз. Как видно, Басат строит свой тактический план на этой важной информации. Теперь же представим себе другое. Предположим, что у Тепегёза не один, а два глаза. Смог бы тогда Басат сначала изувечить его, а потом и убить? Категорически нет! Потому что, Басат имел время и возможность нанести только один удар. Для нанесения удара по второму глазу Тепегёз, понятно, не дал бы ему шанса. Он, проснувшись, растерзал бы Басата. Потому-то и следовало бы заранее подготовить ситуацию, которая позволила бы Басату выгадать момент и нанести свой единственный удар. Ситуация с единственным глазом! Единственный глаз – единственный удар! Человека хватает только на это.

Таким образом, Миф заранее подготавливает подвиг Басата. Он предусмотрительно создает Тепегёза одноглазым. Исходя из возможностей человека и, вполне вероятно, не очень-то полагаясь на время, отводимое второму удару, и на быстроту осуществления человеком своего замысла, Миф заранее «убирает» второй глаз, и эти чудовища появляются на свет одноглазыми. В то же время, именно в результате реализации этой «логики» усиливается и внешний эффект. Тот же подход можно применить и к взаимоотношениям Одиссея с Полифемом. Результат будет точно такой же. Это является одной из упомянутых выше маленьких хитростей Мифа. Итак, выясняется, что поскольку стратегия сюжета строится на победе добра над злом, и победа Басата здесь, в Огузе, и победа Одиссея там, в далекой Греции – predetermined, то в тактическом плане это учитывается заранее, двуглазие заменяется одноглазием, т.е. все приводится в соответствие с физическими возможностями обычного человека.

Все это еще раз показывает, что Миф пока еще весьма силен и с большой точностью управляет судьбами своих героев, условиями и ситуациями, в которых они находятся. Но,

говоря о силе Мифа, мы, с одной стороны, имеем в виду его умение управлять разными несоответствиями и его способность сохранить во взаимоотношениях с новым, величественным видом культуры – Письмом, свое «лицо». С другой стороны, говоря о силе Мифа, осознаем, что под этим скрывается еще и какое-то бессилие. А это происходит потому, что Миф сталкивается с необходимостью вести борьбу за самосохранение, и что все еще реальна возможность вторжений в древний мир Мифа.

А пока... Миф сохраняет свою силу. Незаметные с первого взгляда глубинные пласты дастана «Деде Коркуд», превратившиеся в показатели этой силы и, в то же время, этого бессилия, лучшее тому доказательство.

* * *

Позже этот образ, т.е. Тепегёз, станет одним из сотен образов, заимствованных Письмом у Мифа. К сожалению, Письмо не сможет уловить тонкости физической ущербности этого образа. И циклопы будут проходить через наши сказки как некие неизвестно откуда взявшиеся злые силы, без всякой проверки принятые нашей привыкшей к ним логикой.

**О МИР БРЕННЫЙ,
ГДЕ БЕКИ МОИ – ХРАБРЫЕ МУЖИ?!**



По мере видоизменения мифического мира, связанных с Мифом ценностей Письмом, иными словами, их постепенного перевода в сферу Письма, стали появляться и некоторые новые особенности в образе мышления древних людей. Древние огузы вступали в новый мир. Постепенное «окультуривание» мифологического мировоззрения и приход его к началу нынешнего, понятного нам и принятого нами образа жизни, были связаны с углублением процесса самопознания человека. Этот процесс самопознания был начальной точкой эволюции, к которой рано или поздно должны были прийти и древние огузы. Точнее, это было не точкой, а началом трудного и мучительного пути обновления, возрождения. По этому пути пошли многие герои Деде Коркуда. Шагая по нему, они дошли до нас, растворились в нас. Их путь к нам начался с самопознания, с глубин их психологического и духовного миров. Не проникнув в этот мир, не попав в поле притяжения Письма, было бы невозможно пройти сквозь века и дойти до сегодняшнего дня.

От чего огузы отошли, к чему они приблизились?! Отдалившись от мифического мира чистоты и веры, героизма и мужества, они вступили в сложную, полную психологических перегрузок сферу Письма. Отошли от Мифа, вошли в мир Письма. Что они потеряли и что обрели?! Этого никогда не удастся до конца уточнить. А может, этого и не нужно делать? Потому что огузы не просто и не сразу пришли в мир Письма, а вошли в него, бережно храня в своем сознании часть великого и бесценного опыта Мифа. Вошли, овладев

многими качествами Письма. И потери, и обретения их относились как к Мифу, так и к Письму.

Но следует учесть, что такой «синтез» в какой-то мере создается ради получения определенной системы, и за основу при этом берется диалектический способ развития. На самом же деле Миф жил в Дастане лишь в пору его первоначального возникновения. А во времена, когда Дастан стал записываться, его жильцом стало Письмо. После того, как Дастан стал реальностью, Миф остался в своем мифологическом мире, Дастан начал все больше отдаляться от него, смотреть на все еще сохранившиеся в его организме приметы и элементы Мифа как на нечто неорганичное, чуждое.

Мышление Письма, культура Письма смогли превратить Дастан в настоящее поле сражения: и на уровне языка, и на уровне литературно-художественных ценностей, и на уровне содержания Дастан стал наглядной демонстрацией борьбы Письма с Мифом. Дастан – это своего рода экран: на нем мы видим ослабевающий, но пытающийся возродить свою былую силу Миф, которому это порой даже удается, но на нем мы также видим молодое и энергичное Письмо. Оно наносит Мифу удары, но пока удары эти слабы, пока Письмо не в состоянии продемонстрировать всю свою грядущую мощь. А Дастан, который мы видим и которому верим, открыт и для Мифа, и для Письма. Архитектоника Дастана представляет собой сближение, а порой даже слияние их друг с другом. Дастан смог сохранить в себе не только следы борьбы между Мифом и Письмом, но еще и основные, ведущие моменты этой борьбы. Непреходящее значение Дастана заключается в этом тоже.

Неувядаемый мир Деде Коркуда! Мир, продолжающий свою жизнь в глубинных пластах Дастана и до сих пор не утративший своей свежести, своей красоты! В этом мире сохранились ярчайшие особенности золотого века Мифа, но там отразились также первые шаги молодого и пока невинного Письма. Этот мир представляется нам далекой и недосыгаемой. У немецкого поэта и драматурга Шиллера есть стихотворение, которое называется «Боги Греции». Оно написано как обращение к богам, полубогам, героям древнего

мира. Стихотворение целиком и полностью построено на ностальгии по недостижимому. И устремленность к древнему мифологическому миру представляется более привлекательной и понятной на фоне прозаической реальности настоящего.

...Где ты, древний и дивный мир?! Где твои боги?! Куда ушли твои герои?! О великие боги, что случилось с теми временами, когда вы устанавливали в мире порядок, учили обитателей земли жить?! Вернитесь и снова осветите землю светом своим! Нам достались лишь тоскующие по вам печальные поля, луга с увядшими цветами да ставший безбожным мир. От прежних ярких цветов жизни остались лишь тени. Вы, боги, ушли в мир сказок. Покинули наш мир. А ведь мир наш был выпестован вами. И, к сожалению, нынче он может лишь беспомощно плыть к бесконечности в просторах бескрайней Вселенной...

С такой неизбывной тоской жил великий немецкий поэт Шиллер. Эта тоска не покидала его, не давала ему покоя. Ему казалось, что все прекрасное и значительное древние боги унесли с собой. Целостность Мира, Вселенной, и все, что было приятного и сладостного, все исчезло вместе с ними.

Действительно, мир не сразу осознал, что он потерял вместе с Мифом. Целостность и порядок, достоинство и красота, ясность и чистота декоративного мира, как и все из мира древних греков, - все вдруг исчезло. Был нарушен строй, лад этого мира. В сознании последующих поколений мало что осталось от того мира. Между тем древним миром и миром нашим возникла семантическая лакуна. Наша Атлантида осталась далеко от наших взоров и сердец. Мир благородных, великих, побеждающих, обманываемых и обманывающих, любящих и любимых героев был основой основ того древнего мира и описывающего его Дастана. Без них не могло быть и того мира. Но разве только они строили, создавали тот мир?! А почему о тех героях, которые в Дастане лишь упоминаются, об их жизни, подвигах, о пройденном ими тяжелом пути мы знаем крайне мало, и нам не удастся, собрав эту толику знаний, систематизировать их? Где воспе-

тые Деде Коркудом огузские мужи, считавшие себя хозяевами мира? Как же быстро этот бранный мир забыл их?!

Имена некоторых из этих героев скупно упоминаются Дастаном. Может, причина этой скупости в том, что в подробных сведениях о них, в развернутых изображениях не было особой нужды?! Может, огузский мир и без того хорошо знал этих, лишь упоминаемых, характеризуемых несколькими штрихами рыцарей?! Может, они, как и герои, чьи судьбы подробно прослеживаются в Дастане, прожили насыщенную и интересную жизнь?! И наш Дастан, «позабыв» их, может, просто не хочет повторять известные истины?! Но, все равно, на этом долгом и величественном Пути, начинающемся со времен зарождения Дастана, многое мы растеряли, много истин оказались просто забытыми нашей памятью. А теперь еще раз назовем эти имена. Постараемся вновь задействовать самые разные пласты, глубины нашей памяти. Где же те мужи, о бранный мир?! Где?!

Киян Сельджук – брат Басата. Убит Тепегёзом.

Карагюне – брат Салура Казана.

Каныккан – старик, одного из своих сыновей отдавший Тепегёзу, оставшийся с одним единственным сыном.

Сары Кулмаш, сын Элина Коджи – воин, погибший при защите дома Казана от врагов.

Кара Чакур – один из четырех огузских богатырей, носивших маску.

Кырккунук – сын Кара Чакура. Один из четырех огузских богатырей, носивших маску.

Алп Рустам – рыцарь, погубивший двух младенцев-братьев, блуждающий, убитый горем.

Аман – дядя Йейнека по матери. Огузский бек, который не пошел на врага вместе с другими беками, имел в со товарищах пятерых наемных (?) воинов (стражников). Огузский бек, видевший в лицо самого пророка.

Сын Кияна Сельджука Удалой Дондар – племянник Басата. Внук Аруза Коджи. Огузский богатырь, который, разбив железные ворота Дербента, захватил город; герой, сумевший трижды сбросить с коня самого Казана.

Сын Кафлата Коджи Ширшамшаддин – огузский богатырь, без дозволения Баяндур хана сразивший его врага.

Сын Элина Коджи Алп Эрен – богатырь, завладевший ключами пятидесяти семи крепостей, единственный огузский богатырь – «бабник», имевший «романы» с дочерьми беков тридцати семи крепостей.

Удалой Будаг – сын Карагюне, племянник и зять Салура Казана. Богатырь, захвативший крепости Хамид и Мардин.

Что со всеми ими?!

Помимо этих героев, в Дастане привлекают к себе внимание и люди, которые в ходе повествования так или иначе упоминаются, но по имени все же не называются. Воин, отдавший свою жизнь за Бейрека, табунщик, принесший весть о Басате, гяурова дочь – влюбившаяся в Бейрека, все эти «шеклю» мелики, «кара» мелики, лазутчики и многие другие были реальными, живыми, разнообразившими ход событий в Дастане и придававшими цельность огузскому миру людьми. Удастся ли нам хоть что-нибудь узнать об их жизни?! Удастся ли выявить тропы и тропинки, лазы, ведущие к судьбам этих персонажей? А может, ответ на эти вопросы содержится в других памятниках?! Может, если выйти на них, то жизнь героев Дастана станет более наглядной?!

Вопросы, вопросы... Любой ответ – это по-иному выраженная форма точно поставленного вопроса. По сути, ответ содержится в самом вопросе. Как вопрос, так и ответ входят в уроки, веками преподаваемые нам великим Деде Коркудом, великим и священным его жизненным опытом.

... Мы только что получили один из уроков Деде Коркуда, и этот урок завершился еще одним прочтением великого Дастана. Это прочтение, опирающееся на чтения предыдущие и с надеждой взирающее на чтения последующие, углубило нас в таинственный мир великой «Книги», и мы изложили все увиденное там. Оно позволило раскрыть, расшифровать загадочные моменты таинственного Дастана «Деде Коркуд». И оказалось, что Дастан готов раскрыть нам свои тайны.

Поистине так. Любая тайна, если когда-нибудь она может быть раскрыта, значит, с самого начала не создавалась как тайна.

ПОСЛЕСЛОВИЕ, ИЛИ ЖЕ ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ИТОГИ



С написанием послесловия к этой книге я задержался надолго. Почему – не знаю. Возможно потому, что во мне сидел какой-то неведомый страх?! Возможно, для меня это было прощанием, моим последним словом о дастанах «Деде Коркуд». Не знаю. В любом случае и то, и другое вызывает сожаление. Но еще возможно, что это вовсе не так. В любом случае, предварительные итоги сами по себе еще не говорят о завершении Пути. Предварительные итоги указывают именно на то, что раскрывается потенциал для продолжения этого пути.

Книга эта получилась из трех частей. Часть под названием «Таинственный Дастан» посвящена изучению глубинных пластов, выявлению возможностей расшифровки скрытых, таинственных мест поверхностного, видимого пласта, объяснению всех лежащих на поверхности нелогичностей с помощью обнаруживаемых в глубинных пластах системности, взаимосвязанности всего изображаемого. По сути, таинственность стала средством, направленным на раскрытие, расшифровку самой же тайны. Средством раскрытия, объяснения тайн! Суть первой части именно в этом. И, естественно, что в ней нашли свое отражение некоторые элементы сравнения, сопоставления с эпосами из других мифологических систем. Однако эти сравнения и сопоставления проводились в основном с греческими мифами и носили эпизодический характер.

Целенаправленные сравнения были проведены во второй части - «В поисках инвариантов». Результаты рассмотрения сходств, встречаемых в огузских и греческих мифах в

качестве вариантов, свидетельствуют, что, во-первых, огузские мифы имеют такое же древнее происхождение, а во-вторых, что греческие мифы тоже не являются первоисточком, начальной точкой отсчета, прамифологическим уровнем. Они, как и мифы других народов, находятся на пути, ведущем к первоисточкам, они тоже лишь варианты, а никак не инварианты (первоварианты).

Стало ясно, что сходства и параллели, будь то в сюжетных линиях, в персонажах, или в ситуациях, прослеживаемые в огузских и греческих мифах, имеют не типологический, а генеалогический характер. То есть, все это не случайно, эти сходства опираются на родство, восходят к общему первоисточнику.

Этот общий источник – инвариант. Сопоставления позволили нам сделать еще один шаг в сторону восстановления мифологического инварианта. Были выявлены парные варианты, порой неполнота одного из них была восстановлена за счет полноты другого и т.д. и т.п. Если снова вернемся чуть назад, то еще раз подтвердится вариантность этих сходств. Тем самым, господствовавшее до сих пор утверждение об исключительности древнегреческих образцов лишается безусловности и несомненности. Древнегреческие же образцы «утрачивают» свою образцовость, превращаются в варианты. Образец, хоть и частично, но все же сохраняет в себе следы причастности к инварианту, к самой древней, исходной точке зарождения. Однако, когда нам приходится говорить сразу о нескольких вариантах, то идея инварианта еще несколько отдалается, инвариант оказывается одинаково «недосягаемым» и для греческого, и для огузского вариантов, на одинаковом от каждого из них отдалении. Цель такова: показать, что оба сходных момента являются самостоятельными вариантами; обосновать одинаковую отнесенность обоих вариантов к единому далекому инварианту; пусть и опосредованно, но акцентировать внимание конкретно на том, что огузские мифы являются неотъемлемой составной частью мировой мифологической системы.

Естественно, инвариант не мог дать всего два варианта. И потому-то мы обозначили эти строки как предварительные итоги.

В будущем огузские мифы ждут сопоставлений с шумерскими, индийскими, египетскими, персидскими, китайскими мифами. Следует продолжать поиски новых вариантов. Сопоставление только с греческими вариантами может считаться достаточным лишь на сегодняшний день, но понятно, что принципы и способы, выработанные в ходе этих сопоставлений, должны служить отправными точками в будущих исследованиях. Таким образом, дастаны «Китаби-Деде Коркуд» могут быть не декларативно, а органично введены в мировую мифологическую систему как ее составная часть, стать объектом изучения в рамках этой мифологической системы.

Путь пролегает от вариантов к Первоварианту, от рек к их истокам!

И в этом случае становится понятно, почему третья часть посвящена именно «семантическим лакунам». Так как схожие варианты, подобно параллельным линиям, имеют определенную протяженность, то одна из этих линий на каком-то расстоянии обрывается, исчезает (или будто бы исчезает), а потом снова, подобно речке, пробивается на поверхность, продолжая свою параллельность. Эта разорванность, фрагментарность приводит к возникновению в Тексте определенных семантических лакун. Восполнение этих лакун, восстановление нарушенных связей, урегулирование глубинных взаимоотношений осуществляется иногда с помощью других частей того же самого Текста, а иногда – за счет другого, от начала до конца параллельного ему текста. Восполнение семантических лакун приводит к преодолению некоторых помех, «шумов» в информационном канале текста. Семантические лакуны также превращаются в этнопсихологическую, духовную сущность. Такие семантические лакуны порождаются национальным беспамятством и, по сути, указывают на нарушение связей между глубинным, скрытым пластом и пластом поверхностным, видимым. Но все же оказывается, что глубинные, скрытые пласты могут прояснить

многие моменты, да и восполнение семантических лакун в конечном итоге служит адекватному восприятию Текста.

Любой относящийся к Дастану результат всегда будет предварительным. Новые и перспективные направления исследования уже сейчас подобны миражу. А мы ловцы миражей. Нас ждут новые мифологические пространства. В глубинных, скрытых пластах шумерских, индийских, египетских, китайских, персидских мифов непременно обнаружатся сходства, параллели, варианты. И опять встанет задача изучения особенностей этой близости, выяснения вопроса о ее природе: типологическая (вторичная) или же генеалогическая (первичная, родственная).

Что выявил, какие тайны раскрыл «Тайный «Деде Коркуд», какие загадки он разгадал, какие нелогичности постарался привести к общему знаменателю?! Это, вероятно, почувствовал и сам читатель. Но следует учесть и то, что при этом также выявилась и глубокая пропасть между обществом, миром, в художественной форме отраженными в Дастане, и нашей духовной сущностью. Мы наследники, но мы наследники не совсем благодарные.

Опять разорванные линии, но на этот раз уже как духовные лакуны! Действительно, огузский мир оказался нашей Атлантидой. Действительно, мы не смогли во всей полноте сохранить весь духовный потенциал того древнего и чистого общества. Ни наша лежащая на поверхности система имен, ни наша психолого-философская сущность, ни глубинные моральные и юридические запреты не смогли стать достойными преемниками той непорочности. Ну а до какого этапа дошли те, Дастаном и с Дастана начавшиеся, духовные ориентиры?! И почему они не смогли дойти до наших дней?! Вопросы... Вопросы...

... Борьба Мифа и Письма, точнее, только-только зародившегося и набирающего силу Письма и уже постаревшего и обессилевшего Мифа, выдержало литературно-художественное, общественное испытание всех времен, так и не определив победителя.

Варианты, стремящиеся к инвариантам, еще раз подтвердили теперь уже отдаленное родство и своим существо-

ванием показали недостижимость подобного миражу перво-варианта.

Семантические лакуны сами по себе имеют значительную ценность и в их глубинах содержится громадный потенциал нашей национальной памяти.

Переход из мифологического мира в мир окультурившийся, подчиненный Письму, его порядкам, осуществил именно дастан «Деде Коркуд». Вечный спор и вечная борьба Мифа и Письма оказалась не напрасной. Эта борьба породила величественный мост – Дастан Деде Коркуда! Его явная, видимая сторона и скрытые, тайные пласты не торопятся дополнять, объяснять друг друга, оберегая свои тайны от нас, стремящихся познать ее.

«Тайный «Деде Коркуд» возник как попытка системного и выверенного прочтения, адекватного восприятия Дастана.

И он, с одной стороны, открылся нам, но, с другой – снова ушел за тюлевую занавесь. В ожидании новых прочтений.

Свое слово мы сказали. Будь благословенны те, которые говорили до нас, и те, которые скажут после нас.



ПРИМЕЧАНИЯ

1. (стр. 12) Согласно Карлу Юнгу, в результате такой «проекции» подсознательные психические пласты своего внутреннего мира древний человек приводил в соответствие с атрибутами мира внешнего – звездами, луной, солнцем, морем, и это, по сути, было началом мифа. Согласно мнению основоположника аналитической психологии, в космогонических мифах древний человек, прежде всего, проецировал «драму» своего подсознательного пласта на внешний мир и, таким образом, словно со стороны наблюдал за этой драмой. (См.: Карл Густав Юнг. Аналитическая психология. М.: Мартис, 1995, стр. 192).

2. (стр. 13) Хотя в диалектике идея скачка и вытекающая из нее идея революции и предусматривают резкий «скачок», резкий переход из одной фазы (точки) в другую, нельзя не заметить и некоторого смягчения этой идеи в истории философской мысли. Скачкообразные переходы почти не заметны в ходе самого процесса. Понимание этого перехода не как статической точки, его непрерывность, как бы текучесть, интересовали французских философов Тейяра де Шардена и А.Бергсона как образ философского мышления. См.: Тейяр де Шарден. Феномен человека (из прочитанных книжек). М.: Прогресс, 1965, стр. 44-45, 80; Анри Бергсон. Собр. соч., т. 1. М., 1992, стр. 38-39.

3. (стр. 14) См.: Н. Хартман. Эстетика. М., 1965, стр. 239-246.

4. (стр. 14) См.: Мишель Фуко. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1970.

5. (стр. 14) Следует отметить значительную в этой работе роль генеративной грамматики Н. Хомского. Однако через некоторое время от «археологической» реставрации постструктуралиста перешли к деконструктивным опера-

циям. Деконструктивистская методология ориентировалась на разрушение всей связанной с текстом структуралистской «догматики» (См.: Наталия Автономова. Деррида и грамматология. Вступительная статья к кн.: Ш. Деррида. О грамматологии. М., 2000).

6. (стр. 18) Изучение нравов героев Дастана, их анализ в социальном и этическом аспектах являлись основными отправными точками в работах исследователей XX века. В этой связи необходимо назвать имена В. Бартольда, В. Жирмунского, А. Султанлы, М. Тахмасиба, Ш. Джамшидова, из турецких исследователей – Орхана Шаика Гекаяя, Мухаррема Эркина и многих других серьезных ученых, особо выделить важность их исследований. Если бы не было такого собирательного, описательного, систематизирующего исследовательского пласта, нельзя было бы говорить и о последующих структурно-конструктивных и деконструктивных вмешательствах. Описательное исследование, безусловно, сыграло роль надежной первоосновы.

7. (стр. 18) Укажем и на то, что в недалеком прошлом в рамках советской эстетики и филологии, развивающихся под диктовку марксистского мировоззрения, образ Караджи Чобана мог стать притягательным магнитом для всех, кто пускался в историю культуры в поисках образов «представителей трудящихся классов».

8. (стр. 21) Понятно, что этот способ не является нашим открытием. Весьма интересный его вариант был предложен в психоанализе, основоположником которого был З.Фрейд. Согласно З.Фрейду, пациенту нужно объяснить, что когда он рассказывает свой сон врачу, то это нужно делать без внутренней цензуры, так, как он приходит на язык. Потому что в психике, в психоанализе случайных деталей, бессмысленных, ненужных, нелогичных фактов и обстоятельств не бывает. Для психоаналитика каждое слово может стать знаком, ориентирующим его на некую деталь, связанную с другой деталью из далекого детства пациента и ставшей причиной возникновения у него невроза, причиной, способной бросить свет на эту последнюю деталь (в связи с нашей работой – на времена древних людей, на настоящую правду о них). В этой связи можно отметить, что

путь, по которому мы идем, одновременно является и путем, приводящим к психоаналитической операции над Дастаном. (См.: З.Фрейд. Введение в психоанализ. Лекции. СПб., 1999. Лекция пятая. Предложение и техника толкования).

9. (стр. 29) Бинарные оппозиции – понятие, занимающее важное место в структурно-аналитическом аппарате. Об этом см. подробно: Вс. Иванов. Бинарные структуры в семиотических системах. В сб.: Системные исследования. М., 1972.

10. (стр. 30) Первые в Азербайджане работы, посвященные трансформациям оппозиций «Хаос - Космос», «Природа - Культура», «Прошлое - Настоящее» в художественном тексте принадлежат проф. Ниязи Мехтиеву. Конечно, эти работы не были свободны от влияния поисков архетипов, превратившихся в эпистемологическую моду в научных изысканиях американских, европейских и русских советских исследователей. Но, вместе с тем, они были значимы в силу того, что основной миссией этих работ, ориентированных на азербайджанского читателя и опирающихся на хорошо знакомые ему литературные образцы, было сообщение научных знаний. Позже эта тенденция была развита в Азербайджане Айдыном Талыбзаде, Арифом Аджаловым (См.: Нийази Мешди. Сюз сянятиндя архаик галыглар. – «Гобустан», № 2, 1979; Нийази Мешди. Орта яср Азярбайгъан ядыбиййатында мифоложи структурлар. – «Азярбайгъан филолозийасы мясяляляри», Баку, 1983; Его же. Орта яср Азярбайгъан мяданиййатинин бязи етник ясаслары. – «Азярбайгъан филолозийасы мясяляляри», Баку, 1984; Айдын Талыбзаде. Фагъия (жанрын тящилилия даир). Баку, 1990, с. 1-55; Его же. Эцзэцвя кюлэя. – «Башан», 1997, №3, с. 41-44; Ариф Аджалов. Этноконфессиональное содержание оппозиции «свое - чужое» в огузском эпосе «Книга моего Деда Коркуда» – Труды по знаковым системам, 19. Тарту, 1986).

11. (стр. 36) О следах матриархата в «Китаби-Деде Коркуд» см.: Сцлейман Ялийаров. «Дядям Горгуд» китабында ана хаганльы тарихинин изляри. –

«Азәрбайҗан филолоэийасы мясяляляри». Бақы, 1984. Уместно было бы отметить и то, что матриархат не всегда связывают с хаотическими, хтоническими признаками. В случае, когда в феминизме, превратившемся в одно из крупных течений в культуре и науке XX века, матриархат начинают противопоставлять патриархату, т.е. власти мужчин, он, матриархат, стал наделяться совершенно иными признаками. И в настоящее время, в рамках гендерной проблематики, продолжается широкое обсуждение оппозиции «матриархат - патриархат». В последние годы в Азербайджане также начинают появляться феминистические исследования. Философия и культурология уже интересуются гендерными проблемами. Некоторые факты, отраженные в нашей книге, могут представлять интерес также для исследователей данной проблематики. Например, на Западе имеется течение, названное «атлетическим феминизмом». Разве в образах Сельджан Хатун, Банучичек, Бурла хатун не дают о себе знать национальные черты «атлетического феминизма»?

12. (стр. 48) Диалектический материализм, выдвинувший принцип, согласно которому развитие происходит от простого к сложному, не учел одного обстоятельства. В действительности сложность не означает множества (полиструктурности, полиэлементности...), в большей степени сложность представляет из себя смешанность, растворение, исчезновение одного в другом. Гегель, являвшийся одним из гениев диалектического метода, в своей «Эстетике» именно в этом смысле называл культуру древнего Востока «символической», а последующую античную культуру - «классической». Этим он проводил линию для перехода от окутанных мраком, где-то перемешавшихся семантик и форм к более ясным и понятным построениям (См.: Георг Вильгельм Гегель. Эстетика, т.2 М., 1969, с. 8-9). Предложенная Гегелем схема подтверждается и другими материалами. Известный русский философ А.Лосев догомеровскую греческую мифологию рассматривал как относительно менее дифференцированную, менее устоявшуюся ценность. По его мнению, эта мифология лишь позже обрела ясность и структурную пластичность (См.: А.Ф.Лосев. Античная ми-

фология в ее историческом развитии. М., 1957, с.32-34, 70-79; А.А. Тахо-Годи, А.Ф.Лосев. Греческая культура в мифах, символах и терминах. СПб, 1999, с. 11-14).

У истоков подобных мнений стоит то, что в естественных своих состояниях архаические культуры синкретичны. Дифференциация в них связана с более поздним временем. Конечно, за свою эстетическую совершенность, целостность греческие боги обязаны именно Гомеру. В «Илиаде» и «Одиссее» с портретной отчетливостью даны канонические виды этих богов (См.: Susanne K. Lahger. *Philosophy in a New Key. A Study in the symbolism of Reason, Rite And Art.* Harvard University. Press. P.169).

13. (стр. 57) Известный русский ученый С.Аверинцев пишет, что «дом» является одним из самых прозаических и поэтических атрибутов, символов (См.: Аверинцев С.С. *Поэтика ранневизантийской литературы*, М., 1977, стр. 153). И мы, когда обозначаем огузское пространство метафорой «дом», исходим из ее ярко выраженного символизма.

14. (стр. 58) В Евангелии от Иоанна Бог назван как Логос (Слово). В действительности это вовсе не было, как с первого взгляда может показаться, началом новой христианской традиции. Оно было продолжением древней, точнее, семитской мифологической традиции в новой религии. Если рассмотреть египетское религиозно-мифологическое мышление, то можно прийти к выводу что, тотальность слова проявлялась здесь в том, что для египтян название заключалось в сути предметов реальной действительности. Фр. Лекс писал, что предложение «все имеет свое имя» для Египта было чуждо. Постулатом мышления египтян было предложение «не может быть ничего, не имеющего имени» (См.: Норостовцев М.А. *Религия Древнего Египта*, М., 1976, стр. 37.)

Самое интересное заключается в том, что Европа и исламский мир никак не смогли освободиться от тотальной сущности Слова. Жак Деррида называет европейскую культуру логоцентрической и делает все возможное для разрушения этого логоцентризма (см.: Деррида Жак. *О грамматологии*. М., 2000, стр. 118-136). Следует отметить, что в центре исламской религии также стоит Слово. Подтвержде-

нием этому может послужить то, что в Священном Коране бытие дается формулой «кун фекун» (когда он говорит «будь», оно и бывает). Можно вспомнить и Амира Хосрова Дехлеви. Его вывод «предметы получили свои формы от слова» является платоническим толкованием именно вышеприведенного выражения из Корана (см.: Амир Хосрау Дихлави. Матлаал-анвар, стр. 111).

15. (стр. 67) Жак Деррида выявляет такую тенденцию в XX веке. По его мнению, письмо постепенно выходит из пространства языка, начинает охватывать все средства обозначения и превращается в их название (см.: Деррида Жак. О грамматологии. М., 2000, стр. 119-122). Отметим, что наше понимание письма порождено именно этой тенденцией.

16. (стр. 69) См.: Геродот. История. Книга четвертая. Мельпомена.

17. (стр. 89) Структура загадок, нашедшая свое отражение в древних жреческих текстах, ситуация «вопрос - ответ» в действительности являются одним из древних ритуалов (см.: Топоров В.В. О числовых моделях в архаических текстах. – В сб.: «Структура текста». М., 1980, стр. 38-39). Этот ритуал имел множество трансформаций в последующих культурах. Каждая из этих трансформаций свидетельствует о том, насколько глубоко древний инвариант «вопрос - ответ» укоренился в жизни людей, общества, в их ментальности. Хотя, диалоги Платона иногда производят впечатление «интеллектуальных тренировок», они как бы скрывают в себе еще и ритуальную эстетику. То, что диалектика в Древней Греции возникла из диалога, если выразиться конкретнее, из ситуации «вопрос-ответ», актуализирует другую историческую трансформацию указанного нами ритуала. При таком понимании представление Мифа и Письма в нашем исследовании как сторон ситуации «вопрос- ответ» является не метафорой, а очередной, идущей из глубины ритуала трансформацией.

18. (стр. 96) Слово «Салур» в осетинском языке имеет значение «сокол». См.: Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М., 1996. Словарь древнетюркских языков М.,-Л., 1997.

19. (стр. 124) Оппозиция «Природа - Культура» доста-

точно широко изучена в исследованиях по мифологии (см.: Мелетинский Я.М. Поэтика мифа. М., 1976, стр. 75, 85 и др.). Самое интересное заключается в том, что с опорой на варианты этой оппозиции семиотики выявляют значения различных периодов, например, характер просветительства в Европе (см.: Лотман Ю. К проблеме типологии культуры. – «Труды по знаковым системам» - 3. Тарту, 1967, стр. 36), различных явлений, например, «сырого» и «сваренного». В последней оппозиции К. Леви-Стросс находил в «сыром» «пищевые» трансформации Природы, а в «сваренном» модификации Культуры. Первый, посвященный данной проблеме раздел работы Леви-Стросса «Мифологиики» так и называется «Сырые и приготовленные (см.: Леви-Стросс К. Мифологиики. М. – СПб, 2000, Т.1).

20. (стр.126) Имеется множество исследований, посвященных запрету на кровосмешение, иными словами – на инцест. Впервые введший запрет на инцест в круг подлежащих научному изучению проблем, русский этнограф Золотов, а позже и впервые серьезно его исследовавший Клод Леви-Стросс указывали, что в реальности общество и культура возвышаются на запретах, наложенных на биологические функции индивида. Одним из наиболее фундаментальных среди них является именно запрет на инцест (см.: Иванов Вяч. Вс. Заметки о типологическом и сравнительном историческом исследовании римской и средневековой мифологии. – В сб.: «Труды по знаковым системам - 4», Тарту, 1969, стр. 72).

21. (стр.132) Противостояние личности и общества как мифологический мотив проявляется в самых разных направлениях и течениях всей последующей мировой литературы. В качестве классического примера можно привести трагедию Софокла «Антигона». Антигона оказывается перед выбором: она должна или предать земле тела своих братьев, как этого требует обычай (личный интерес), или же подчиниться решению правителя Фив Креонта (общественный долг). Антигона выбирает первый путь.

22. (стр.137) Впервые эти отношения возвел до уровня философско-этического учения китайский философ Конфуций. Понятие «сыновней почтительности к отцу» он воз-

высил до этического и социально-политического уровней. (См.: Китайская философия. М., РАН, 1998).

Понятно, что правило «почтительного отношения к отцу», а также нормы, регулирующие взаимоотношения между старшими и младшими, работают во всех патриархальных культурах, и об этом имеется множество поговорок и афоризмов. Конфуций рассматривал эти правила на уровне универсальных законов бытия, и вовсе не случайно, что он требовал от владык сыновней почтительности в отношении к Небу (отцу).

23. (стр.146) Научная концепция о нарастании энтропии к исходу времени (см.: Мирзаджанзаде А.Х. Этюды о гуманитаризации образования. Баку, 1993, стр.152) отчетливо перекликается с оппозицией «Прошлое - Настоящее» в нашем Дастане.

24. (стр.149) Закрытость, замкнутость текста и проблема его открытия достаточно изучена. Так, в связи с ней Ю.Лотман выдвигал следующий вопрос: может ли в своем закрытом состоянии текст давать новую информацию? Направленность вопроса против концепций, рассматривающих текст как некое мыслящее устройство, мыслящую машину, очевидна. Лотман, отвечая на свой вопрос о возможности получения из текста новой информации, единственно возможный выход видел в том, чтобы «пропустить» через него другую информацию (см.: Лотман Ю.М. Статьи по семантике и топологии культуры. Избранные статьи в трех томах, т.1, Таллин, 1992, стр. 27-28). Следует также отметить, что еще одной возможной моделью выведения письма, текста из изоляции является получение ее (информации) из коммуникативной ситуации. Предпринимая в своей работе «Автор – произведение – читатель» одну из первых попыток подхода к тексту по этой модели, мы преследовали цель внесения ясности именно в эту замкнутость (см.: Камал Абдулла. Мцяллиф – ясяр – охуъу. Баку, «Язычы», 1985).

25. (стр.150) В связи с синтаксисом Дастана, с системой взаимосвязей «слово – сложное целое» хотелось бы обратить внимание читателя на нашу книгу «Теоретические проблемы синтаксиса азербайджанского языка» (см.: Ка-

мал Абдуллаев. Азярбайъан дили синтаксисинин нязяри проблемляри. Баки, «Маариф», 1999).

26. (стр.154) Ограничение силовой сферы является одним из генеративного характера инвариантов в мифе, а позже – в фольклоре и искусстве в целом. Единственное уязвимое место на теле героя (у библейского Самсона – волосы, у Ахиллеса из «Илиады» – пятка и т.д.) как бы с самого начала выступает основанием для трагической и, естественно, полной интенсивной чувствительности концовки. В действительности же, если даже прибегнуть к крайностям, должны будем отметить, что текст, не ставящий преград перед силой, не ограничивающий ее (или же не способный на такое), - это квазитекст, ибо его динамика, являющаяся одним из факторов, делающих текст текстом, возникает из драмы возможности и невозможности. Даже Священный Коран, опирающийся на исходящей от Аллаха бесконечную и безграничную силу, еще и потому должен считаться полноценным текстом, что ставит условные границы даже силе Аллаха. Если выразиться иными словами, Всевышний Аллах, ниспосылая Коран, ставит внешние границы даже своей силе с тем, чтобы явить его людям в виде текста и, тем самым, создает условие для динамики являемого им текста. Эти границы обнаруживают себя в том, что Аллах, располагающий достаточной для наставления людей на истинный путь силой, тем не менее, предоставляет им свободу впадения в грех. В качестве еще одного примера можно привести достаточно распространенную в обиходной речи модель «Да сбережет тебя Аллах от несчастий». Если Аллах является оберегающим от несчастий, значит, это несчастье является силой, находящейся вне пределов могущества Аллаха.

27. (стр.160) Безусловно, что Гусейн Джавид и другие художники-мыслители идею сомнения заимствовали из Европы. А в Европе, благодаря Декарту, сомнение составляло основу рационализма. Слияние в Европе античного скептицизма и декартовской устремленности все подвергать сомнению в результате разнообразных трансформаций породило различные «игры» ума, что на плоскости мировой культуры привело к самым разным результатам. В самой же Европе во второй половине XX века (а может и чуть

раньше) идея сомнения, развиваясь, способствовала возникновению отдельных постмодернистских направлений, иронизирующих по поводу всех догм, не признающих никакой целостной, уверенной в своей состоятельности теории. Вообще-то, XX век можно назвать и веком «сомнительных» текстов.

28. (стр.161) Естественно, что термин «пророк» мы употребляем здесь в условном значении, потому что, согласно Исламу, Мухаммед – последний пророк. И поэтому понятно, что Огузы не могли воспринимать Деде Коркуда как пророка. Но из текста и его фольклорного окружения вытекает также и то, что Деде Коркуд или уже лишился отдельных своих шаманистических качеств, или же постепенно их лишается. Единственное, что сохранилось в нем, это была его функция медиатора, посредника между миром тайным, скрытым и миром настоящим. Эта функция была присуща и пророкам. Именно поэтому, новый Деде Коркуд, т.е. Деде Коркуд, лишившийся своей шаманистической силы в исламском мире, но сохранивший медиаторские способности, должен был ассоциироваться с идеей пророчества, выступать как его синоним. И Огузы, приняв Ислам, уверовали также в его догму о том, что Мухаммед является последним пророком Аллаха. Но, в то же время, они не смогли устоять перед тайно, на уровне подсознательного проводимой Мифом работой по синонимизации этих понятий, продолжали воспринимать Деде Коркуда чуть ли не как пророка. В связи с этим можно прийти также и к следующему выводу: сказанное косвенным образом подтверждает, что исторически Деде Коркуд жил не после, а до пророка Мухаммеда и был одним из предшествовавших ему пророков.

29. (стр.161) Идея маски позже переходит и в исламский мир и приводит к возникновению интересных ситуаций. Имеется сказание, связанное с ношением маски Шахом Исмаилом Хатаи. О ношении маски в шиизме см.: Ан Наубахди. Шиитские секты. М., 1973, с. 179. Сравни со структурной сущностью маски в рассказе Х.Л.Борхеса «Правитель Мерва, маляра в маске».

30. (стр.162) В семиотике это называют синонимиза-

цией. Чуть выше мы писали о синонимизации Деде Коркуда и пророчества. Однако, для семиотических исследований больше характерны поиски, направленные на синонимическую идентификацию отдельных образов, символов, даже элементов живого и неживого мира. Например, можно провести операции по синонимизации между имеющими медиаторские (посреднические) функции шаманами, пророками и одиноко растущими крупными деревьями.

31. (стр.170) Это также свидетельствует о распространенности и живучести связанных с Эдипом мотивов в греческих мифах. Именно данная их особенность стала причиной тому, что З. Фрейд, создавая свою теорию психоанализа, понятие «эдипов комплекс» сделал ее опорной точкой.

32. (стр.170) В работе З.Фрейда «Тотем и табу» в рамках психоаналитическо-этнологической модели дается миф о восстании детей против отцов на заре истории человечества, а потом, на основе анализа этого мифа, излагается психоаналитическая версия возникновения морали, истории (см.: Зигмунд Фрейд. «Я» и «Оно». Труды разных лет, книга 1. Тбилиси, 1991, стр. 344-350).

33. (стр.200) Ср. идею об опредмечивании понятия «слово» в средневековом сознании у А.Я.Гуревича в его известном труде «Категории и средневековой культуры» (М.: «Искусство», 1984, стр. 22).

34. (стр.202) Не следует забывать, что обычай, когда глава рода, вождь, предводитель дает свой дом на разграбление, т.е. распределяет свое имущество между членами общества, не является сугубо огузским обычаем. Это явление также встречается и в культурах многих других народов. В качестве современной трансформации этого обычая можно указать на традицию, когда при выдаче девушки замуж сторона жениха пытается выкрасть (чисто символически) из дома невесты какой-то предмет. Идея зяката в Исламе, возможно, тоже восходит к этому древнему обычаю.

35. (стр.206) Отметим, что в арабском языке слово «бяди» («художественный») по первоначальному своему значению близко к понятию «бязядилмиш» («разукрашенный»). Если хорошо вдуматься, можно заметить, что слово «бязядилмиш» («разукрашенный»), а также другие близ-

кие к нему по форме слова – «бязяк» («украшение»), «бязянмиш» («украшенный»), «бязямиш» («украсивший») и т.д., с учетом элемента «бязя...» в азербайджанском языке и чередования звуков д/з, имеющего арабское происхождение, приводят к первоначальному варианту «бяди».

36. (стр. 221) В этой связи можно назвать имена Т.Ковальского, В.М.Жирмунского, Н.З. Гаджиевой, Э.Р.Тенищева, М.Адилова, К.В.Нариманоглу, Ниязи Мехти и автора этих строк.

37. (стр. 227) Известный семиотик Ю.Лотман обозначал проблему неожиданности в художественном тексте термином «деавтоматизация» (см.: Лотман Ю. Структура художественного текста. М., 1970, стр. 94-95). А в теории информации приводящая к информативности маловероятность может быть воспринята как рассмотрение именно момента неожиданности под другим углом зрения (см.: Моль А. Теория информации и эстетическое восприятие. М., 1966, стр. 57).

38. (стр. 238) См.: Яли Султанлы. «Китаби Дядя Горгуд» дастаны шаггында гейдляр // Я. Султанлы. Мягальяр. Б. 1971, с. 11-101.

39. (стр. 242) См.: Г. Штоль. Генрих Шлиман. М., 1991, с. 196-218; Рахман Бадалов. Правда и вымысел героического эпоса. Баку, 1973, с. 9-10.

40. (стр. 251) Подробно см.: Dutc (fon) Henrix Fridrix. Der neuentdeckte/ougurische Cyklop, Hall – Berlin, 1815; Denkwürdigkeiten von Asien. Berlin und Halle, 1815; Denkwürdigkeiten von Azeri in Kunsben und Wissenshafte, Vb, I-II. Berlin, 1811-1815.

41. (стр. 272) Каждый из вытекающих из амбивалентности взаимоотношений Салура Казана и его дяди Аруза Коджи вариантов имеет древние корни. На основе термина-понятия «авункулат» (в прямом своем значении слово «авункулат» обозначает противостоящие друг другу системы) Радклиф-Браун раскрыл двойственное отношение к дяде по матери в древних сообществах. В системе этих отношений дядя по матери является старшим над всеми своими племянниками (сыновьями своей сестры), одним из авторитетных старцев семьи и всего рода. Его боятся и слушают-

ся. А в аспекте других связей племянники фамильярничают с дядей по матери и относятся к нему чуть ли не как к жертвенному лицу (см.: A. R. Radcliff – Broun. *The Mother's brother in South Afrika*. - «South Afrikaan Journal of science», Vol., 74,21, 1924).

42. (стр. 284) В Древней Греции она называлась «*fatum*» (можно вспомнить «фатальный» и др. дериваты) и подчиняла себе даже богов. В Древней Индии ее называли «карма» и, хотя она и была бессильна перед богами, но воздавала людям должное за их прошлые прегрешения. В исламском мире она была провидением и составляла синоним повелевающему временем богу. Бог, принося в движение время, вместе с ним и в нем реализовывал предопределенную для каждого человека судьбу.

43. (стр. 308) О семантике и культурных порождениях символа дерева у тюркских народов см.: Миряли Сейидов. *Азербайжан мифик тяфяккцрццци гайнагла-ры*. Баку, 1983. С. 36-38; Сагалаев А.М., Октябрьский В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. М., 1990, с. 47-48.

44. (стр. 310) В греческой философской традиции имело место убеждение (может, и заблуждение?..), согласно которому Демокрит ослепил себя с тем, чтобы избавиться от сбивающих с верного пути заблуждений внешнего мира и обрести праведность (см.: Аверинцев С.С. *Поэтика ранне-византийской поэзии*. М., 1977, с. 54-55).

СОДЕРЖАНИЕ

Прошлое, которое не остается позади (Р.Бадалов)..... 3

ЧАСТЬ I

Таинственный Дастан

Явный и тайный «Деде Коркуд»	11
Логика алогичностей	23
Миф и Письмо	47
Сила Мифа и бессилие Письма	93
Запреты Мифа	120
Бессилие Мифа и сила Письма	144
Тайны Деде Коркуда	160
Судьба Бейрека	176
Кафтан толщиною в три зверя	205

ЧАСТЬ II

В поисках инвариантов

Сходства и различия	237
Одиссей, Басат и Бейрек	242
Полифем и Тепегёз	250
Эдип и Бугадж	253
Адмет, Геракл и Удалой Домрул	257
Сельджан хатун в желтом одеянии и Елена Прекрасная	261
Салур Казан и Агамемнон	265
Бейрек и Антигона	268
Отцы и дети	271
Банучичек и Пенелопа	276
Кары Мифа	278
Утраченные параллели	281
Судьба	284

ЧАСТЬ III

Семантические лакуны текста

Огуз – наша Атлантида	287
«Демократия» и «антидемократия»	291

Обещания и поступки	295
«Кого ты над войском своим поставишь?»	300
Сокровенная мечта Тепегёза	303
Караджа Чобан и мировое древо	307
Почему Байбура бек прозрел?	310
...И почему у Тепегёза один глаз?	317
«О мир бренный, где беки мои – храбрые мужи?!»	322
Послесловие, или же предварительные итоги	327
<i>Примечания</i>	332

Камал Абдулла
(Камал Мецди оьлу Абдуллайев)

Эизли «Дядя Горгуд»

(рус дилиндя)

Бакы – Мцтярьим – 2006

Редактор издательства: *А.Агамирзоев*
Компьютерное оформление: *А.Садыгова*
Корректор: *Э.Шахбалаев*

Подписано к печати: 11.05.2006.
Формат: 84x108 1/32. Гарнитура: Times.
Офсетная печать. Бумага офсетная.
Объем 21,75 п.л. Тираж: 1000. Заказ № 29.
Цена договорная.

Издательско-полиграфический центр «Мутарджим»

Баку, ул.Расула Рзы, 125
тел./факс (99412) **499 21 44**
e-mail: mutarjim@mail.ru.

