

УДК 398.22
ББК 83.3(2Рос=Калм)

ДЕВЫ-ВОИТЕЛЬНИЦЫ В КАЛМЫЦКИХ СКАЗКАХ

В. Т. Сарангов

В мировом фольклоре широко представлены образы женщин, совершающих подвиги наравне с богатырями. Подобные сюжеты присутствуют в древнегреческих мифах, древнескандинавских сагах, а также в сказочно-эпических произведениях тюрко-монгольских народов, среди которых выделяется оригинальный каракалпакский дастан «Кырк кыз» (Сорок девушек), не находящий себе аналогов в фольклоре народов Центральной Азии и, вероятно, связанный многими мотивами с нартским эпосом народов Кавказа.

Героями эпических и сказочных произведений тюрко-монгольских народов, в которых девы-воительницы играют главную роль, может выступать младшая сестра или жена богатыря, которая расправляется с врагами, погубившими их старшего брата или мужа.

В калмыцком сказочно-эпическом фольклоре к числу произведений, где девы-воительницы являются центральными образами, следует отнести сказки «Күүкн баатр» (Девушка-богатырь), «Барс Мергн баатр» (Богатырь Барс Мерген), «Улада Мерген» (Богатырь Улада Мерген), «Көвүн бээдлгэ күүкн» (Девушка, похожая на юношу), «Цөн малта Цонгтл гидг өвгн эмгн хойр» (Старик Цонгтол и его старуха). Основными сюжетобразующими мотивами данных сказок являются гибель богатыря, месть сестры за брата, оживление богатыря. Анализ текстов показал необычайное сходство сюжетно-композиционной структуры калмыцких сказок с бурятскими и алтайскими сказаниями и сказками.

Рассмотрим сюжетно-композиционную структуру сказки «Күүкн-баатр» («Девушка-богатырь»):

1. У старика со старухой сын Буудя Мерген и дочь Буга Шага. Родители умирают.
2. Однажды младшая сестра отправляется на охоту.

3. Три муса-чудовища убивают Буудя Мергена.
4. Буга Шага отправляется мстить за брата.
5. Далее идет вставка о Дамбин Улан-баторе, богатыре, живущем рядом с героями сказки. После ряда приключений Дамбин Улан-баатор встречается с Буга Шагой.
6. Буга Шага расправляется с убийцами брата.
7. Чтобы оживить брата, Буга Шага, по совету Дамбин Улан-баатора, отправляется за тремя дочерьми Санджи-хана.
8. Чтобы заполучить трех сестер, Буга Шага в образе молодого богатыря участвует в трех видах свадебных состязаний. Как победитель Буга Шага получает трех дочерей Санджи-хана.
9. Буга Шага также успешно проходит испытания, которые устраивает старая ханша, чтобы узнать, девушка она или мужчина.
10. Буга Шага с тремя дочерьми Санджи-хана возвращается домой. Дочери хана оживляют его брата. Он берет в жены дочерей хана.
11. Буга Шага, оставив письмо брату, в облике зайца убегает в лес.
12. Брат встречает в лесу младшую сестру в облике зайца и привозит домой.
13. Три жены Буудя Мергена обижают его сестру.
14. Буудя Мерген отвозит сестру в лес, где строит ей маленький домик.
15. Жены выслеживают и убивают Бугу Шагу.
16. Буудя Мерген хоронит сестру в сундуке, а сундук подвешивает к веткам высокого дерева.
17. Бугу Шагу находит старик (ханский пастух), привозит домой и оживляет ее. Сын хана женится на девушке.

18. Буудя Мерген находит сестру и становится министром (*тушемел*) хана.

В данной сказке, а также в других сюжетах устойчивым является мотив, когда вместо погибшего брата подвиги совершает его сестра, выдающая себя за него. На ее пути встречаются препятствия, направленные на то, чтобы ее разоблачить. Героине необходимо сохранить тайну, в этом ей помогает лошадь погибшего брата, без которого невозможны ее победы.

Аналогичные сюжетные ходы закономерно обнаруживаются в эпическом творчестве тюрко-монгольских народов Южной Сибири. Е. Н. Кузьмина в работе «Женские образы в героическом эпосе бурятского народа» пишет: «В улигерах, в этих любимых древними людьми сказаниях, женщина занимает центральное место, выступая активной эпической героиней. Особенно ярко проявляется личность сестры богатыря в качестве воительницы. Для того чтобы ввести героиню в сюжет, создатели эпоса избрали своеобразный прием — они сталкивают главного героя с препятствием в лице чудовища-мангадхайки в эхирит-булагатском цикле улигеров: богатырь-мужчина погибает. Тогда активность полностью переходит к героине». Далее, анализируя бурятский улигер «Ай-дурай Мэргэн», Е. Н. Кузьмина отмечает: «После преодоления ряда препятствий, совершения смелых подвигов, сестра привозит к телу брата его суженую-воскресительницу, сама превращается в зайца и убегает в лес. Мы наблюдаем поразительное сходство мотивов бурятских улигеров с тувинским сказанием „Бокту-Кириш и Бора-Шэ-элэй“» [Кузьмина 1980: 79].

При сопоставлении калмыцких богатырских сказок «Күүкн-баатр», «Улада Мерген» и «Барс Мерген-баатр» с героическими сказаниями бурят, тувинцев, алтайцев на данную тему, выявляется несомненная общность мотивов убийства брата мангасами-чудовищами, расправы младшей сестры богатыря над последними, доставки дев-воскресительниц, принятия сестрой облика зайца. Здесь следует отметить, что начало калмыцкой сказки «Барс Мерген-баатр» несколько иное: причиной смерти богатыря являются действия старшей сестры-изменницы, которая хитростью связывает брата и убивает его с помощью ханского сына; далее главную роль в развитии сюжета сказки играет младшая сестра богатыря.

Для оживления брата она приводит к нему трех небесных дев-воскресительниц, но вначале ей приходится вступить в схватку и убить многоглавых мусов-чудовищ, у которых в плену находились небесные девы. После того как привели дев-воскресительниц младшая сестра оставляет письмо брату и, приняв облик зайца, убегает в степь.

Девы-воительницы калмыцких сказок, отправляясь в поход, облачаются в боевые доспехи брата и берут его богатырского коня. Боевые доспехи и оружие брата, видимо, обладают магическими свойствами, дающими его обладателю силу, волю и энергию в достижении цели и победы над врагом. Особая роль в данной ситуации отведена коню, который выступает как мудрый советчик, помощник героини в преодолении сложных испытаний, встречающихся ей на пути.

Академик В. М. Жирмунский, исследуя эпические и сказочные произведения тюркских народов, отмечал: «Можно полагать, что сказание об амазонках, как и образ богатырской девы в эпосе и в сказке, в конечном счете восходит к бытовым отношениям матриархата. Однако и патриархальное родовое общество сохраняло у многих народов, вплоть до высшей ступени варварства и даже в период развивающихся феодальных отношений, пережитки более независимого положения женщины в семье и обществе и сперва равноправного, а позднее эпизодического участия ее в воинских предприятиях своих родичей и соплеменников — как реальную бытовую предпосылку эпического образа „девушки-воина“. В частности, независимое и даже почетное положение женщины у тюркских народов в средние века засвидетельствовано многими источниками как участие женщин-воительниц в боевых предприятиях своего рода и племени» [Жирмунский 1974: 266].

Сюжеты рассмотренных выше сказок свидетельствуют об архаичности их происхождения. Особо надо отметить образы женщин — помощниц героев сказок. Они похищают для богатыря магическое оружие врага, узнают и указывают на местонахождение «внешней души» мусов, мангасов, помогают во время боя.

Особенно велика роль женщины в эпизоде оживления героя. Так, в сказке «Улада Мерген» богатырь погибает в схватке с мусом-чудовищем. Его конь отправляется к старшей сестре Улада Мергена, живущей

в «верхнем мире», на небесах, и доставляет ее туда, где лежит разрубленный на части богатырь. В сказке обряд оживления описывается следующим образом: три раза перешагнув и три раза ударив подвесками своих кос (токугами), сестра соединяет части тела брата. Затем, трижды перешагнув через тело, она произносит заклинание: «Свойства мужчины заключены в девяти его частях». Когда она перешагнула через тело богатыря последние три раза, Улада Мерген встал на ноги.

Анализируя сюжет воскрешения богатыря женщиной, А. Ш. Кичиков отмечал, что данный сюжет был чрезвычайно популярен в Южной Сибири и наиболее полно отразился в эпосе киргизов и калмыков. «В национальных вариантах женщина-целительница (воскресительница) представлена то как небесная дева, то как непорочная земная женщина, обладающая чудесным даром оживления» [Кичиков 2008: 120], причем «легенда о женщине-целительнице может бытовать и самостоятельно, претерпевая изменения, приобретая инновации (иногда — „приземление“ образа) в соответствии с общественным развитием, что, по-видимому, отражает изменившееся положение в феодальном обществе [Кичиков 2008: 119].

Сюжет исцеления женщиной, характерный для фольклора целого ряда народов, в калмыцких сказках и эпосе представлен в развернутом варианте. В данном эпизоде отражены древние верования предков калмыков, обусловившие, в частности, магический характер обряда оживления (исцеления). Заметим, что в названии обряда используются косы и подвески-токуги. Токуги — аригбута замужних женщин. По представлениям древних, волосы связаны с жизненной силой человека.

В калмыцком свадебном обряде обязательным элементом было деление волос невесты на две косы, поскольку две косы символизировали в традиционных представлениях жизненную силу жены и мужа. Изначально калмыки в косы вплетали черные шнурки с целью противодействия черной, нечистой, силе, со временем эти шнурки заменили подвески — токуги. Обычно токуги изготавливались из серебра — благородного металла, которому в традиционных представлениях калмыков приписывалось свойство оберега от нечистой силы.

В сказочном сюжете «Улада Мерген» исцелительницей является старшая сестра богатыря. Почему сестра? Во-первых, богатырь не женат. Во-вторых, хранительницей жизненной силы братьев, по представлениям предков калмыков, могла являться сестра, что связано с символикой волос как вместилища жизненной силы.

Почему именно старшая сестра? Это можно объяснить тем, что в структуре родства калмыцкого общества огромное место отводилось старшинству в роду. Старшие сестры, родные тети по отцу и матери были почитаемы у младшего поколения. Поэтому в качестве исцелительницы выбрана старшая сестра. Она подвесками-токугами преодолела действие нечистой силы и через них (как продолжение кос) передала жизненную силу телу младшего брата. Как известно, мотив исцеления богатыря отражен в эпосе «Джангар», когда мать Хонгора трижды перешагивала через раненого пятилетнего Джангара.

В сказке «Девушка-богатырь» три сестры совершают иной обряд оживления богатыря. Каждая вынимает свой платок и проводит им по лицу погибшего, после чего богатырь оживает. Во многих сказках заметно отличие в способах оживления, используемых женщинами и самими богатырями. Женщины никогда не применяют чудодейственное «белое снадобье», в то время как богатыри часто используют его после сражений. Женщины не только помогают героям и оживляют их после смерти, но зачастую они спасают героев, попавших в плен: с помощью своих кос они вытаскивают богатыря, брошенного в подземелье или в глубокую яму.

Древние сюжеты богатырских сказок о девах-воительницах нашли отражение и в поздних преданиях. Так, например, в средневековом предании калмыков, повествующем о междоусобных войнах ойратов и монголов в XVI в. [Бадмаев 1967а: 107], ханша, жена монгольского Убаши-хунтайджи, узнав о поражении и смерти мужа, решает отомстить ойратам. Собрав большой отряд женщин, облачив их в воинские одеяния и вооружив, она выступает с ними в поход. Однако, для ханши и ее отряда этот поход завершился поражением [Бадмаев 1967б].

Рассматриваемые нами богатырские сказки о девах-воительницах содержат це-

лый ряд художественно-стилевых средств, которые не относятся к числу сюжетообразующих элементов, но которые вместе с тем неотделимы от эпического повествования. Следует отметить, что в сюжетах о героинях присутствуют те общие места, которые характерны для изображения богатырей эпоса. К ним относятся типические места, наличие которых характеризуют стилистические особенности богатырской сказки: седлание коня, его стая и бег, описание доспехов, описание боевой плетки, ход поединка, отдых богатыря, прием пищи и т. д.

Таким образом, в сказках, где героинями являются девы-воительницы, отражены как древние представления о женщине как небесной целительнице, покровительнице (живущей в «верхнем мире»), так и представления о непорочной деве-воительнице — сестре героя. Присутствие в архаическом сюжете исцеления героя мотива воскрешения посредством троекратных перешагиваний и ударов подвесками костокугами (атрибутами замужних женщин) свидетельствует о символике рождения героя.

Литература

- Бадмаев А. В.* Калмыцкая дореволюционная литература. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1967а. 192 с.
- Бадмаев А. В.* Две версии одного памятника ойратско-калмыцкой литературы // Вестник КНИИЯЛИ. № 2. Ч. 2. Элиста: КНИИЯЛИ, 1967б. С. 105–112.
- Борджанова Т. Г.* О взаимосвязи эпоса «Джангар» и богатырских сказок // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов. Мат-лы Всесоюз. науч. конф. (Элиста. 17–19 мая. 1975 г.). М.: Наука, 1980. С. 214–219.
- Жирмунский В. М.* Тюркский героический эпос. М.: Вост. лит., 1974. 376 с.
- Кичиков А. Ш.* Сюжет исцеления богатыря в эпосе народов Саяно-Алтайского нагорья // Учитель, ученый, просветитель. Профессор А. Ш. Кичиков. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2008. С. 16–121.
- Кузьмина Е. Н.* Женские образы в героическом эпосе бурятского народа. Новосибирск: Наука, 1980. 168 с.
- Сарангов В. Т.* Фольклор калмыцкого народа. Элиста: КалмГУ, 2010. 136 с.