

**Волшебная сказка «Водарег» в иранском
фольклоре Центральной Азии:
тексты и структура повествования. Часть 1.¹**
**The “Vodaregh” fairy-tale in the Iranian-language folklore
of Central Asia:
Texts and narrative structure (part 1)**

Додыхудоева Л. Р.

Dodykhudoeva L. R.

Настоящая работа состоит из двух частей. В ней проанализирована одна из волшебных сказок, представленных в фольклоре Центральной Азии на иранских языках — на таджикском и шугнанском — «Водарег». В Части 1 мы приводим сравнительное описание структурных особенностей сюжета по таджикскому и шугнанскому текстам, рассматриваем в историко-типологическом аспекте близкие ключевые наборы мотивов, сюжетных ходов и состав персонажей. К первой части приложен шугнанский текст сказки с русским переводом автора статьи.

Ключевые слова: сказочный фольклор, *пери*, персонаж, мотив, иранские языки, таджикский язык, шугнанский язык, лексика, этнолингвистика, лингвокультурология

This paper consists of two parts. We analyse “Vodaregh,” a fairy-tale found in the Iranian-language folklore of Central Asia, particularly in

¹ Статья написана по госзаданию в рамках темы № 0182-2018-0004 «Ключевые проблемы типологического и сравнительно-исторического описания романских, германских, иранских, кельтских и древнеиндоевропейских языков. Индоевропейские языки в синхронии и диахронии: динамика структурного развития, язык и культура, язык и общество».

Tajik and Shughnani. In Part 1, we offer a comparative description of the structural features of the story's plot and narrative strategies, drawing on the Tajik and Shughnani versions of the story. We examine the set of key motifs, minor plot developments and cast of characters from a historical-typological perspective. The Shughnani text of the fairy-tale is provided as an appendix to Part 1, together with a Russian translation by the author of the present article.

Key words: fairy tale, folklore, *peri*, character, motif, Iranian languages, Tajik, Shughnani, vocabulary, ethnolinguistics, cultural studies

DOI: 10.37892/2313-5816-2020-1-49-85

Введение

В настоящей статье (и ее продолжении) мы рассматриваем три текста одной сказки, записанных в разных по времени и социокультурной ситуации условиях на двух иранских языках в Центральной Азии.

Усложнение со временем социокультурного пространства, научно-технический прогресс, взаимопроникновение культур, а также трансформация системы ценностей способствуют изменению отношения к сказочному миру, и особенно к миру волшебной сказки. Его восприятие и осмысление радикально меняются. Изменяется также и понимание текста², его словесного выражения и особенно контекста. В XX веке появляется возможность создавать, перерабатывать и широко тиражировать обновленные тексты в новой интерпретации, сопровождая их иллюстрациями, что создает в мире традиционной сказки динамичный диалог и дает все новые возможности, трансформируя, расширяя или углубляя отдельные аспекты ее понимания. В данной статье мы приводим сравнительный анализ таких национально-региональных особенностей на примере одной сказки.

² Мы принимаем следующее определение: «Любое языковое высказывание ... представляет собой текст, т. е. некий языковой артефакт, созданный из известного языкового материала при помощи известных приемов» [Гаспаров 1996: 318].

Термин «сказка» является обозначением продукта творческого воображения, предшествующего авторскому литературному творчеству. Нередко сказка, считающаяся волшебной, не содержит ни одного чудесного действующего лица. В силу такой комплексной природы сказок необходимы сбор и документирование фактического материала, сопровождаемые изучением всех составных частей каждой сказки. Накопленные данные — как элементы фольклора (мотивы и их компоненты, персонажи, приемы), так и особенности вербального выражения в различных традициях и языках — послужат основой сравнения. При этом такое сравнение следует проводить на конкретных примерах на уровне региональных, локальных разработок сюжетов, поскольку, как указывает К. В. Чистов, «своеобразие духовной культуры отдельных народов может быть выявлено не на уровне элементов (мотивов), которые очень сходны и особенности которых у отдельных народов трудно различимы, и даже в большинстве случаев — не на уровне фольклористической абстракции, более высокой, либо более низкой ... Более низкие уровни, чем “элемент” и “композиция элементов” — это конкретные национальные и локальные разработки сюжетов, устойчивые контаминации, вошедшие в этническую традицию именно этого народа, особенности образов действующих лиц, конкретные черты художественной среды, изображаемых в сказках» [Чистов 1986: 74–75].

Еще пару столетий назад сказки исполнялись в Таджикистане, как и в других местах Центральной Азии, по традиции устно. Их рассказывали дома взрослым и детям, а также исполняли при гостиных дворах сказители, рассказчики-декламаторы (*афсонахон*)³, объединявшиеся в больших городах в профессиональные сообщества по принципу ремесленного

³ Языковые материалы приводятся в статье без помет: шугнанский язык — в латинице, таджикский — в кириллице.

цеха⁴. Об их предназначении в удаленных горных или пустынных регионах говорят даже сами обозначения сказок. Так, в некоторых местах Ирана их называли «(рассказ в) ночное время» (*shavghat*) в Араке или «ночной рассказ» (*gapi shab*) в Хормозгане [Рахмони 1998: 5].

Особая ситуация имела место на Западном Памире, в Бадахшане, где в сложных условиях высокогорья при натуральном хозяйстве умелые рассказчики, мастера словесного искусства, не имели возможности стать профессионалами, выполняя широкий круг обязанностей по ведению хозяйства. Яркое описание процесса рассказывания сказки на Памире приведено в рассказе шугнанца из Баджува профессора Д. К. Карамшоева, подготовленном специально по случаю издания «Сказок народов Памира»⁵. Он подчеркивает отсутствие на Памире профессиональных сказителей и указывает ситуации, когда можно было рассказывать сказки и когда это было запрещено, кто, когда и как рассказывал их. Так, сказки рассказывались для развлечения в следующих случаях: дома для развлечения гостей или перед сном для семьи, а также при посещении больного, чтобы занять его, при большом стечении народа (на свадьбе, празднестве) или в ходе путешествия; в период

⁴ Они сопровождали рассказ жестами, телодвижениями и мимикой. «Почти сорок лет спустя после пребывания в Персии А. А. Ромаскевича автору этих строк довелось не раз смотреть и слушать сказителей, которые нередко выступают как бродячие народные артисты — “мааракегири”, во время их представлений, так называемых “мараке”, или “мааракегири”. Эти “представления” обычно проводятся по пятницам в людных местах — на базарной площади или где-нибудь в чайной, которая в Иране называется кавехане — кофейной, несмотря на то что в ней никогда кофе не подают» [Шварц 1974: 54–55].

⁵ Сборник содержит 80 текстов сказок. Переводы текстов осуществлены И. М. Стеблин-Каменским, А. Л. Грюнбергом, Д. Карамшоевым, Д. И. Эдельман и Т. Н. Пахалиной [СНП 1976].

траура исполнялись грустные сказки. По традиции сказки произносили мужчины старшего возраста, хотя в их отсутствие их рассказывали и старые женщины [СНП 1976: 12–14]. В предисловии к этому сборнику А. Н. Болдырев отмечает, что у носителей языков шугнано-рушанской группы сказки по большей части передавались на родных языках, в частности шугнанском, у остальных памирских народов на бадахшанском наречии таджикского языка. Кроме того, он подчеркивает большую роль сказки в духовной жизни памирцев: «...Характерное двуязычие памирцев проявилось и в устном народном творчестве. Памирцы поют и сказывают свои песни и прозу — сказки, предания — на двух языках: родном (т. е. одном из памирских) и бадахшанско-таджикском. При этом за разными видами фольклора как бы закреплены разные языки. Носители языков и диалектов шугнано-рушанской группы (т. е. шугнанцы, рушанцы, баджувцы, хуфцы, бартангцы, рошорвцы) все прозаические произведения (сказки, рассказы, анекдоты, притчи) постоянно рассказывают на своем родном языке. Сказки на таджикском языке исполняются весьма редко и, главным образом, по специальному настоянию слушателей. Но у остальных памирцев — язгулямцев, ишкашимцев, ваханцев и мунджанцев — сказки живут равно на обоих языках — родном и “межпамирском” (таджикском)» [Болдырев 1976: 7].

В последние десятилетия сказочная традиция в своем традиционном понимании угасает, трансформируясь и приобретая новые формы. Это особенно касается волшебных сказок, так как данный жанр фольклора требует для сохранения и воспроизведения особых условий и мировоззрения. В этой связи особенно ценно, что сбор сказок и запись их у сказителей продолжается: в последние десятилетия исследователями были записаны тексты на шугнанском [Ризвоншова 2006; 2011] и таджикском языках (например, Р. Рахмони [Mills, Rahmoni 2009]).

Жанр волшебной сказки на иранском материале Центральной Азии еще недостаточно изучен, на что указывает,

в частности, отсутствие специального регионального указателя сюжетов для таджикского и памирского фольклора (имеется, однако, указатель, составленный У. Марзольфом для персидских сказок [Marzolph 1984]), работ по его систематизации и классификации; рассмотрены лишь отдельно взятые сюжеты или типы. Отсутствуют общие работы по формульной стереотипии, стилю, изобразительным средствам волшебной сказки как в памирских, так и в таджикском языках, хотя именно волшебный сказочный фольклор представляет собой важный элемент духовного и историко-культурного наследия народа. Однако работа в этом направлении ведется (см. об этом [Рахмони 1998; 2001 и др.]).

Тексты

Изучаемая нами сказка была записана в одном географическом ареале в Центральной Азии с разрывом во времени примерно в одно столетие на двух иранских языках. В историко-типологическом и сравнительном (по анализу содержания) аспекте данные тексты могут быть рассмотрены как варианты одного традиционного сказочного сюжета, имеющего при наличии целого набора стандартных мотивов и сюжетных ходов сходный набор ключевых мотивов. В сравнительно-историческом аспекте мы анализируем два сказочных текста одной волшебной сказки на двух иранских языках, выявляя в применении к данной сказке различные стадии развития этого жанра. Предпринятое нами сравнение текстов интересно как выбранным сюжетом, так и тем, что шугнанский материал представляет собой отличную от таджикской стадию существования во времени и в пространстве сказочного материала. В силу этого можно рассматривать данные тексты в русле соотношения гипотекст — гипертекст как «многослойный палимпсест» [Bronwen, Ringham 2006: 99–100, 140]. В дополнение мы изучаем тексты в этнолингвистическом аспекте, выявляя и

иллюстрируя возможности для сравнительной процедуры, опираясь на структурные элементы, сюжет и стилистические элементы каждого, устанавливаем этнолингвистические особенности терминологии, анахронизмов и устойчивых выражений, а также других пространственно-временных отличий и противоречий. Наряду с этим мы анализируем паратекстуальное пространство (лексико-грамматических, когнитивных, прагматических, ремарок и пр. комментариев) в соответствующем социоллингвистическом контексте.

Мы проводим сравнительный анализ зафиксированных письменно текстов произведения на двух иранских языках — шугнанском и таджикском⁶. В данном случае мы рассматриваем небольшое по объему фольклорно-художественное произведение с установкой на передачу особенностей культурно-исторической среды, где основную коллизию составляют действия событийного плана. Рассматриваемые тексты можно отнести к разным сказочным жанрам, в первую очередь волшебным, с включением элементов богатырских и бытовых сказок. К разряду волшебных сказка отнесена, в первую очередь, на том основании, что среди ее персонажей присутствуют такие сверхъестественные существа, как пери, дивы и т. п.

⁶ В ряде случаев мы привлекаем для анализа русские переводы таджикских, памирских и персидских сказок близкой тематики, например таджикскую сказку «Пери, дочь падишаха — повелителя страны духов» [ТНС 1990] и персидскую «Дочь падишаха пери» (Средневековая персидская проза, 1986), где упомянуты сходные функционально предметы и мотивы: сокол, ручей, сады Ирема, башмаки, посох, ночная шапка пророка Солеймана, заклинания. В отдельных случаях мы опираемся при сравнении на близкие по сюжету персидские сказки, такие как «Сказка о Малек-Джамшиде» (Персидские сказки 1958: 203–216) или истории Азар-шаха из Персии и Малек-Мухаммада и дочери падишаха пери из «Историй о пери» Дж. Лейдена (Leyden J. Tales of the Peries, 1812).

Первый анализируемый нами текст представляет собой первый в науке текст, записанный на шугнанском языке и введенный в научный обиход еще в XIX веке. Шугнанский текст был опубликован политическим агентом Р. Б. Шоу⁷ вместе с кратким историко-географическим очерком Шугнана и Памиров (Западного и Восточного Памира), фонетическим и грамматическим описаниями и словарем шугнанского языка [Shaw 1877: 97–126]. Автор подготовил статью, посвященную шугнанскому языку, в русле решений проходившего в 1876 г. в Санкт-Петербурге при Азиатском музее III Международного конгресса востоковедов, где была подчеркнута необходимость расширения изучения наречий верхнего течения реки Пянжд (Оккус) [Shaw 1877: 104]. Этой и увидевшей свет в предыдущем году публикациями Р. Б. Шоу было положено начало научному изучению памирских языков [Shaw 1876; 1877]. Текст сказки был записан у носителя шугнанского языка, предположительно пришедшего по делам из Шугнана, в качестве образчика тогда еще неизвестного местного иранского наречия, носителей которого именовали горцами-гальча. Шоу назвал его «Вой-Дирег» («Woy-Dirêy») по имени героини сказки [Shaw 1877: 104–120].

Таджикская версия сказки в литературной обработке представлена двумя доступными нам вариантами [АТ 2008: 198–209; АХТ 2013]. Таджикский текст был записан у сказителя на территории Таджикистана почти столетие спустя, в середине XX века, и обработан известным таджикским фольклористом Раджабом Амоновым. Названием сказки в обоих случаях служит имя ее героини-пери — Водарег (ВД). Сборник таджикских народных сказок неоднократно издавался и перерабатывался, включая то больший, то меньший

⁷ Служившего в 1876 г. Кашгаре (КНР), а в 1877 в Ладаке (на северо-востоке совр. Пакистана). В предыдущей публикации Р. Б. Шоу были приведены несколько шугнанских слов в записи писца-мунши Файз Бахша.

набор сказок. В последнее прижизненное издание Амонова «Сказок таджикского народа» («Афсонаҳои ҳалқи тоҷик») вошел 131 текст [2001]. Позднее свод «Таджикские сказки» («Афсонаҳои тоҷикӣ») дорабатывался еще одним составителем Д. Обидовым и вышел под редакцией Д. Рахимова в Душанбе [2008]. Впоследствии сборник «Сказки таджикского народа» был еще раз переиздан в Худжанде по более раннему изданию Р. Амонова («Афсонаҳои ҳалқи тоҷик») [2013].

При этом очевидно, что шугнанская сказка представляет собой записанный устный текст непрофессионального рассказчика, целью которого было воспроизвести связный текст на языке и дать образчик неизвестной речи. При его издании сохранена подача данного текста в виде записи устного рассказа. Более поздние таджикские вариации подверглись редактированию и прошли литературную обработку, а потому более логично и подробно прописаны и выстроены. В силу этого в них сверхъестественное подвергается рационализации, мифотворчество как религиозное переживание с его особенностями мифологического мышления уступает место историческому восприятию религии и более современному отражению социальной действительности, а содержательная и фактологическая информация нередко из прагматических соображений подвергается внутреннему комментированию.

Как указал еще С. Ольденбург, каждая сказка есть произведение того, кто ее пересказал, ибо каждый пересказчик выбором самой темы и способом ее изложения совершает творческий акт, вносит своё субъективное видение [1924: 158]. Заметим кстати, что фигура рассказчика как категория актуальна не столько для самого произведения, сколько для ситуации его устного рассказа, бытования, то есть жанра сказки как факта не литературы, а фольклора. При этом, поскольку каждый сказитель исполняет сказки на свой лад, каждое устное исполнение текста отличает своеобразие. В этой связи можно упомянуть работу И. И. Зарубина, в которой приведен материал о манере изложения и особенностях бытования

памирских сказок [1927]. При этом сказки развиваются и подвержены известным законам, по которым происходят различные трансформации, что и создает многообразие. Совершенно иную роль выполняет редактор (переводчик, человек, производящий литературную обработку) текста, роль, актуальную уже непосредственно для словесного произведения, то есть сказки как факта литературы.

Элементы повествования: мотив, сюжет, персонажи, стратегии

В историко-типологическом аспекте данные тексты могут быть рассмотрены как варианты одного традиционного сказочного типа, состоящего из близкого ключевого набора мотивов и сюжетных ходов⁸.

Согласно разработанным в литературе структурным частям текста мы выделяем завязку, основную часть и финал (см. Схема 1). В основной части А — «Восстановление социальной справедливости» в шугнанской сказке и «Повышение социального статуса» в таджикской сказке — разворачиваются события, связанные с притязаниями на равное с социальным главой сообщества (шахом) положение и на признание права на родство в рамках традиционного социального восприятия общества и подчинения авторитетам, в первую очередь фигуре отца, а также правителя, шаха. Во второй части Б «Поворотный момент» осознается ложность первоначальной цели и осуществляется отказ от стандартных взглядов на устройство общества, происходит обретение собственных взглядов на жизнь, реализуются истинные личностные цели. Принятие героем самостоятельных решений по устройству своей жизни служит утверждению человеческого духа, фигура же пер

⁸ Мотив мы рассматриваем по А. Н. Веселовскому как простейший акт или образ, одночленный схематизм, повторяющуюся формулу, заложенную в основу сюжета, а сюжет как комплекс мотивов, как сложные схемы [Веселовский 1989: 301–302].

выступает в данном случае в качестве побудительной причины, триггера. Таким образом сверхъестественное существо дает возможность человеку освободиться и осуществить желаемое на земном уровне.

*Схема 1. Структурные части текста
(анализ по морфологической модели В. Проппа)*

№	Структура текста	Шугнанская сказка	Таджикская сказка
1	Исходная ситуация, завязка	Рождение детей у шаха и вазира	Рождение детей у шаха и вазира
2	Основная часть текста. А. Восстановление социальной справедливости		
	Договор / нарушение договора	Договор о браке детей. Нарушение договора. Условие шаха	Сватовство сына вазира к дочери шаха. Условие шаха
	Поиски искомого для достижения цели	Странствие, преодоление препятствий на пути к цели	Странствие, преодоление препятствия на пути к цели
	Встреча с чудесным помощником	Сверхъестественным существом в образе друга	Пери в образе друга
	Встреча с чудесным противником	Сверхъестественным существом	Дивом
	Обретение искомого для достижения цели	Мирского добра, белого сокола	Мирского добра для выкупа за невесту
	Восстановление социальной справедливости	Возвращение домой, свадьба с дочерью шаха	Свадьба с дочерью шаха Мисра, возвращение домой, свадьба с дочерью шаха
	Б. Поворотный момент: Осознание ложности цели	Узнавание в товарище девушки. Поиски девушки	Узнавание в товарище девушки-пери. Поиски девушки-пери, Борьба с шахом Кулзума
3	Конечная ситуация: Достижение героем желанной цели	Брак с девушкой-пери	Свадьба с девушкой-пери, свадьба 2й девушки с шахзаде

Развитие сюжета достигается за счет принимаемых действующими лицами решений, которые рассматриваются как результат выбора персонажами когнитивных стратегий для достижения искомых целей, характерных для данного социума. Оба варианта сказки — и шугнанский, и таджикский — объединены системой образов и мотивов, лежащих в основе миропонимания, присущего всему сообществу, которое в ходе исторического развития находилось под влиянием персидской культуры (англ. *Persianate societies*), менталитетом, принципами взаимоотношений людей, а также мыслительными стереотипами, характерными для данной человеческой общности.

В шугнанской сказке представлен минимальный набор действующих лиц: герой, помощник (впоследствии становящийся женой), противник, а также ряд второстепенных персонажей (отец, мать, шах, принцесса, всплывшая женщина, в негодовании сообщившая секрет, гонец, служанка, мудрец-казначей, пастухи и др.), в таджикской — круг второстепенных персонажей значительно расширен за счет введения в развитие сюжета дополнительных религиозных мотивов (кузнец, святой старец, старик-земледелец, шах Кулзума, его сын и др.).

Тексты различаются «прописанностью» отдельных деталей. При сравнении сюжетов можно заметить, что таджикский вариант фабулы более разработан, насыщен дополнительно введенными деталями, в основном дидактического и религиозного плана, за счет внутреннего комментирования вводится рефлексия, намечается мотивировка и оценка действий героев. Здесь полнее прописаны подвиги девушки-пери как в образе богатыря, так и девицы, описания ее внешнего вида. Более подробно очерчена участь девушки-пленницы, которой главные герои помогают вернуться домой в Миср, а потом устраивают ее брак с сыном шаха Кулзума. Эти подробности, а также вся история шаха Кулзума полностью отсутствуют в шугнанской сказке. В одной из таджикских версий текста

намного более отчетливо прописан внешний вид, красота девушки-пери, которая произвела на юношу сильное впечатление: «Посмотрев на это юное лицо, восхитительные глаза и брови, стройный стан, сын вазира чуть было не лишился чувств. Сияющие глаза, длинные ресницы, брови дугой, щеки румяные, будто красное яблоко, блистающее красой лицо — о такой красоте, что ни скажи, будет мало» (*Вазирзода ба рӯю чаиму абрувони ҷавон, ба қаду қомаги ӯ нигариста, қариб буд, ки аз ҳуш равад. Чаимони шаҳло, миҷғони дароз, абрувони тобон, рухсораҳои чун себи сурх, рӯи дурахшои — дар бораи чунин ҳусн ҳар чӣ гӯи кам аст*) [Афсона ... 2001: 170]. В шугнанском тексте нет описаний внешнего вида или намеков на гендерные признаки этого действующего лица, а информация о том, что это существо женского пола, вводится лишь практически в конце сказки со слов дочери шаха (в параграфе № 66 при общем их количестве 79).

Особенностью сказки можно считать раскрытие эмоционального состояния героев, что происходит отчасти посредством описания действий и поступков персонажей. Так, поворотным пунктом в обоих текстах становится осознание сыном вазира ложности своих первоначальных целей и стремление соединиться с возлюбленной, хотя прямо о чувствах юноши нигде не упомянуто. Для шугнанского текста показательным еще и решение об отказе главного героя от дочери шаха и то, что он, ни минуты не медля, отправился на поиски ВД. В таджикской сказке также юноша, узнав о том, что ВД девушка, сокрушается, что, сам того не зная, упустил свое счастье, и также без промедления направляется разыскивать ее, восклицая: «Увы! Сто раз увы! Счастье покинуло меня неразумного» (*ДареҒо, сад дареҒо, бахту саодатам аз пеши мани нофаҳм рафтааст!*). Еще одной характерной чертой шугнанского текста можно считать раскрытие душевного мира девушки, указывающего на ее благосклонное отношение к юноше: по особому аромату цветов и кольцу она догадалась, кто именно пришел в сад, и, приведя поэтическую

цитату, сравнила красоту цветов с его ликом, а, испив воды, ощутила ее чудесный вкус. Когда же юноша, появившись, стал приветствовать ее, девушка поднялась, чтобы ответить на его приветствие, и, усадив его рядом с собой, приказала служанке позвать муллу для бракосочетания. В ТС сын вазира завоевывает героиню силой и хитростью, преодолев ее сопротивление и силой вынудив дать особенную клятву и пообещать, что они сочетаются браком. Однако, дав обещание, ВД держит слово, отказываясь вступать в брак с очередным претендентом на ее руку.

Заключение

Итак, анализ двух разноязычных текстов волшебной сказки, записанных в одном достаточно широком регионе Центральной Азии, показал, что:

— Шугнанская сказка представляет собой письменную запись устного рассказа, тогда как таджикский текст с его вариациями, прошедший многократное редактирование стал уже фольклорным произведением, подвергшимся литературной обработке, интерпретации. Это хорошо просматривается в структурных деталях сказки, ее стилистике, ее насыщенности религиозной лексикой и понятиями и этнолингвистических особенностях при сохранении общей структуры волшебной сказки.

— Герой сказки при посредстве чудесной помощницы пересмотрел свои первоначальные устремления, отказавшись от стереотипных взглядов на свое положение в обществе, обретя собственные взгляды на жизнь и реализовав свои истинные цели. И в шугнанском, и в таджикском текстах нашла отражение активная жизненная позиция героини, сочетающей черты сверхъестественного существа, пери, и девы-воительницы. Однако при всем том в аспекте гендерных отношений героиня следует модели женского поведения.

Сокращения

- АТ 2008 — Афсонаҳои тоҷикӣ. Душанбе, 2008.
АХТ 2013 — Афсонаҳои халқии тоҷикӣ. Худжанд, 2013.
СНП 1976 — Сказки народов Памира. Москва, 1976.
ТНС 1990 — Таджикские народные сказки. Москва, 1990.
ТС — таджикская сказка
ШС — шугнанская сказка

Литература

Афсонаҳои халқи тоҷик (Сказки таджикского народа).
Сост. *Р. Амонов*. Dushanbe: Институт «Чомеаи кушода». Бунёди
мадад Тоҷикистон (Open Society Institute), 2001.

Афсонаҳои халқии тоҷикӣ (Таджикские народные сказки).
Сост. *Р. Амонов*. Худжанд, 2013.

Болдырев А. Н. Предисловие // Сказки народов Памира.
Составление и комментарии *И. М. Стеблин-Каменский* и
А. Л. Грюнберг. Москва, 1976, 5–22.

Веселовский А. Н. Поэтика сюжетов // *Веселовский А. Н.*
Историческая поэтика. Москва, 1989.

Гаспаров Б. М. Язык, память, образ. Лингвистика языко-
вого существования. Москва, 1996.

Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Ле-
нинград, 1986.

Пропп В. Я. Собрание трудов: Морфология волшеб-
ной сказки. Ред., комм., указатель *И. В. Пешкова*. Москва,
2003.

Рахмони Р. Сказки и сказочники персоязычных народов.
Москва, 1998.

Рахмони Р. История сбора, издания и исследования на-
родных сказок. Душанбе, 2001.

Рахмонов (Рахмони) Р. К. Сказки персоязычных
народов в современных записях (Проблемы термино-
логии, специфики, истории, репертуара, состояния и
искусства исполнения сказителей на материале полевых

исследований). Автореф. дисс... на соискание ученой степени д. филол. наук. Душанбе, 1998.

Ризвоншоева Г. Н. Волшебные сказки Бадахшана (исследование идейного содержания и образов). Автореф. дисс... на соискание ученой степени к. филол. наук. Душанбе, 2006.

Ризвоншоева Г. Н. Афсонаҳои сеҳромези Бадахшон (таҳқиқи гоя ва образ). Мухаррири масъул: *Додоҷон Обидов*. Душанбе, 2011.

Сказки народов Памира. Составление и комментарии *И. М. Стеблин-Каменский и А. Л. Грюнберг*. Москва, 1976.

Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Сост. *Л. Г. Бараг* и др. Ленинград, 1979.

Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. Ленинград, 1986.

Шварц Э. А. К истории изучения фольклора Ирана. Душанбе, 1974.

Bronwen M., Ringham F. Key Terms in Semiotics. London; NY, 2006.

Marzolph U. Typologie des persischen Volksmärchens (A typology of Persian folktales). Beirut, 1984; перс. перев.: *Tabaqe-bandi-ye qeşşehâ-ye Irâni*. Tehran, 1992.

Mills M., Rahmoni R. Methods and grounds for comparison: two Persian oral texts // *From Daena to Din*. 2009, 429–450.

Shaw R. B. On the Shighni (Ghalchah) Dialect // *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. 1877, XLVI, I, 97–120.

References

Afsonahoi khalqi tojik (Skazki tadhikskogo naroda). Comp. *R. Amonov*. Dushanbe: Institut «Jomeai kushoda». Bunyodi madad Tojikiston (Open Society Institute), 2001. (In Tajik)

Afsonahoi khalqii tojikī (Tadhikskie narodnye skazki). Comp. *R. Amonov*. Khujand, 2013. (In Tajik)

Boldyrev A. N. Predislovie // *Skazki narodov Pamira*. Sostavlenie i kommentarii *I. M. Steblin-Kamenskii i A. L. Gryunberg*. Moskva, 1976, 5–22. (In Russ.)

Bronwen M., Ringham F. Key Terms in Semiotics. London; NY, 2006.

Chistov K. V. Narodnye traditsii i fol'klor. Leningrad, 1986. (In Russ.)

Gasparov B. M. Yazyk, pamyat', obraz. Lingvistika yazykovogo sushchestvovaniya. Moskva, 1996. (In Russ.)

Marzolph U. Typologie des persischen Volksmärchens (A typology of Persian folktales). Beirut, 1984; перс. перев.: Tabaqe-bandi-ye qeşşehâ-ye Irâni. Tehran, 1992.

Mills M., Rahmoni R. Methods and grounds for comparison: two Persian oral texts // From Daena to Din. 2009, 429–450.

Propp V. Ya. Sobranie trudov: Morfologiya volshebnoi skazki. Red., komm., ukazatel' I. V. Peshkova. Moskva, 2003. (In Russ.)

Propp V. Ya. Istoricheskie korni volshebnoi skazki. Leningrad, 1986. (In Russ.)

Rakhmoni R. Istoriya sbora, izdaniya i issledovaniya narodnykh skazok. Dushanbe, 2001. (In Russ.)

Rakhmoni R. Skazki i skazochniki persoyazychnykh narodov. Moskva, 1998. (In Russ.)

Rakhmonov (Rakhmoni) R. K. Skazki persoyazychnykh narodov v sovremennykh zapisyakh (Problemy terminologii, spetsifiki, istorii, repertuara, sostoyaniya i iskusstva ispolneniya skazitelei na materiale polevykh issledovaniy). Avtoref. diss... na soiskanie uchenoi stepeni d. filol. nauk. Dushanbe, 1998. (In Russ.)

Rizvonshoeva G. N. Afsonahoi sehromezi Badakhshon (tahqiqi ghoya va obraz). Muharriri mas'ul: Dodojon Obidov. Dushanbe, 2011. (In Tajik)

Rizvonshoeva G. N. Volshebnye skazki Badakhshana (issledovanie ideinogo sodержaniya i obrazov). Avtoref. diss... na soiskanie uchenoi stepeni k. filol. nauk. Dushanbe, 2006. (In Russ.)

Shaw R. B. On the Shighni (Ghalchah) Dialect // Journal of the Asiatic Society of Bengal. 1877, XLVI, I, 97–120.

Shvarts E. A. K istorii izucheniya fol'klora Irana. Dushanbe, 1974. (In Russ.)

Skazki narodov Pamira. Sostavlenie i kommentarii *I. M. Steblin-Kamenskii i A. L. Gryunberg*. Moskva, 1976. (In Russ.)

Sravnitel'nyi ukazatel' syuzhetov. Vostochnoslavjanskaya skazka. Sost. *L. G. Barag* i dr. Leningrad, 1979. (In Russ.)

Veselovskii A. N. Poetika syuzhetov // *Veselovskii A. N.* Isto-ričeskaya poetika. Moskva, 1989. (In Russ.)

ПРИЛОЖЕНИЕ I

В приложении приводится сказка «Вой-Дирег» в записи Р. Б. Шоу [1877: 104–112]. Сказка дана в приближенной к привычной в настоящее время передаче шугнанской лексикой (напр., *rizīn*, *sūd*, *lūvj*, *zūn*, *jūn*, *qišlōq* и др.) и записана при посредстве иранистической транскрипции на латинской основе. Шугнанский текст сопровождается русским переводом автора статьи.

ШУГНАНСКИЙ ТЕКСТ: WŌI-DIRÊĠ

1. Rūzi yi pōdĥō wazīr-katti šart-i čūŷj. Lūvj-i: “Agar mu-nd puc sūd, tu-nd rizīn sūd xu rizīn mu puc-ir(d) dōd.” Wazīren nōsč-en di qawli-yen ħud.

2. Rūzi vud, wazīr-ar puc sut, at wazīr mūd. Pōdĥō-and rizīn sut. Sa(h)ar-en xabar pōdĥō-ar vūd: “Rizīn tu-nd sut.”

3. Pōdĥō mārakā-n nūsčīn vud, yi ōdam az vāj ded, suxan-i čūd: “Wazīr mūd.” Pōdĥō xu xeĥi “xayr”-i čūd. Mardum-en di ħud. Wazīr-bačā red.

4. Rūz ba rūz qad čūd, kattā sut. Meθō vud, tar xu mōd suxan-i čūd, lūvd-i: “E, mōdar-i mērabūn, mu pid-and-i tīr-i dast yast?” Yā lūvd: “Tar xazīnā ded.” Yu ded tar xazīnā, tīr-i dast-i zōĥt xu naĥtūyd.

5. Naĥtūyd tar vāj, xu mašk darraw čīdōw sut. Bād lapaθ mašk-i čūd, pālawūn sut.

6. Yi ŷīnik az bōzōr yat. Taḡōr-andi pāy, wam kāl-ti-at yat. Yu tīr-i dast alqā-i čūd, wam taḡār-ti weđd-i, di āz mi pāli tar wi pāli zibud.

7. Pāy ar-wam pic xāvd. Bād idis xu pic-ir(d) dust-i δōd. Nazar weδd tar bačgalā. Fuken daδ tīr — pūr, wazīr-bačā-nd — xōli.

8. Bād-i lūvd: “Ey, bi-nafas! Tu-at ikdis vud, di az mōdar-at mutawalud sut. Pōdχō xu xeχi az tu xayr-i čūd.”

9. Bād xu dust tar xu jeb-i yōd. Az-um-andi pul-i zōχt. Pattēwd-i tar wam ŷinik: “E ŷinik! tu pul zēz, suxan-i bad čīz kini?”

10. Xu mōd-ar di gāp δōd, lūvd: “E mōd! mu pid-and a(r)či čīz yast? Yam mardum na-yāden tar mu. Yi ōdam-i rimōd tar qišlōq. Fukaθ jām-i čūd xu vūd-i. Tar pōdχō χez digar yi ār-aθ na sut. Bād mardum-ard xurōk darraw δedōw sut.

11. Bād tar xalq masla(h)at-i čūd. Lūvd: “Yi ōdam tar pōdχō xez bōzām. Az mard qawl-at az zan fel.”

12. Wī ōdam-en rimōd, yi sut pōdχō χez-andi, salōm-i čūd. Lūvd: “Wa alaykum as-salōm. E xōna-yi padar mubōrak bōšad. Tu xub-xub pūnd-at sar čūŷj.

13. Bād yi qissa-i zōχt, lūvd-i: “Pōdχō-i ōlam! Mu-r(d) tar tu xez wazīr-bačā bōχt. Wī ōta katti dis šart-at čūŷj-it. Pōdχō-en kāl-ird ti ca yōδd, waδ az xu qawl na garδen. Yam čīz sut?”

14. Bād pōdχō lūvd: “Injāvet di! Surb di γēv-ti tis kinet. Yi gad-ird pand-yād sūd.”

15. Bād yu čōrik naχtūyd, xu sut tar wazīr-bačā xez. Wazīr-bačā wind-i wi, lūvd: “E! di surb az di γēv-ti zēzet.” Wī surb zōχt-en. Bād suxan-i wi pexst.

16. Yu lūvd-i: “Wuz-um tama gāp-am δōd. Pōdχō lūvd-i: “Mi γēv-ti surb tis-kinet. Yī gad-ird pand-yōd sūd.

17. Wazīr-bačā gaχt tar xu wazīr-en, suxan-i čūd, lūvd: “Māš ca-rāng kinām šič,” lūvd-i: “Maslahat kinet.” “Yi ga ōdam bōzām.” Yi ga ōdam-en bōχt.

18. Firēpt pōdχō-en xez-andi. Bād az salōm, gāp-i zōχt. Pōdχō lūvd-i: “Injāvet di!” Wazīren-en lūvd: “E! Pōdχō-i ōlam, tu awwal gāp δōd, ōxir yi zulikik γīdā di i-dund tambe weδd; tamā kattadi tambe weδet. Šič di idis ved: Bōz-i safed mu-r vār, wuz tu katti xeχi kinum.” Wī čōrik-en ruxsat δōd.

19. Sut wazīr-bačā xez-andi, lûvd-i: “Šer-at yō rubō?” Lûvd: “Nay, wuz-um mudōm-aθ šer-bačā vud.” Lûvd-i: “Wōqia-i kōr ik-am: bōz-i safed mu-r vīrt.”

20. Bād yi gaḫt tar xu wazīren, lûvd: “Anjūm kinet.” Bād-en anjūm čūd. Wi-r tuḫā anjūm-en čūd. Saār tar pūnd-en δōd. Fukaθ-en rawōn wi-katti sut, yu wižīvd-i wef, lûvd: “Mu-rd-at ba-kōr nist. Wuz — yi qalandar. Agar pōdḫō xizmat-um vār-δōd, ikid. Tamā wižafcet.”

21. Bād xubaθ ru-i ba rō-yi čūd, rō ba biōbōn, bād bar dōman-i daḫt. Čandīn farsang-i δōd. Yi ḫac mōbain-ir(d) yat.

22. Bād az xu vōrj-ti xāvd. Yi savōr az wi ruyā yat, ḫac zimb-ti xāvd. Tar yak digar-en suxan čūd. Lûvd: “E vrōd! mubōrak safar. Tu tar-kā-t ixtiyōr čūḷj?” Yu lûvd-i: “Wuz-um xizmat-i pōdḫō rawōn, bōz-i safed-ird rawōn-um.”

23. Yu lûvd-i: Tu ism-šarīf čīz?” Lûvd: “Wazīr-bačā.” Yam wād wi peḫt-i; yu lûvd: “Alā-aspa.” Bād lûvd: “Yat, katti sāv-am.” Yu lûvd: “Tu xu cem biḏem, xu pic tar zibō kin, wuz yat-um,” Yu xu cem-i biḏemd, xu pic tar zibō-i čūd. Pāli gaḫt, yu wi xez-andi.

24 Bād-en katti sat, xu tōyd-en. Sat-i daḫt-andi. Čandīn rō-(y)en δōd, tuḫnā-(y)en sut, guḫnā-en sut. Bād-en wam daḫt miḏen-andi xāvd. Lûvd: “E vrōd! Yi lav tuḫā ziweḏ.” Tuḫā-yi zōḫt, darraw xīdōw-en čūd.

25. Bād tuḫā-en xūd, lûvd: “Tu tar-i tamōšō sāv, yi žīr-i-žīr bun viri, māš ḫab-panō kinām.” Bād wazīr-bačā nūst-at Alā-aspa sut. Tar wi daḫt xel-ak čarx-i čūd. Hič čīz-aθ mawjūd na-sut. Bād ik-yum-andi nafas-i nūst.

26. Dast ba-duō-i čūd, xu kāl xambent-i; xu kāl-i sent, čūḫt-i: qilā tayōr suḏj, darwōza yet-aθ. Rawōn sut, tar qilā ded, tamōšō-i čūd, xu wižīvd az xu jōy-ti, sut tar xu amrō xez.

27. Lûvd-i: E vrōd! Yi žīr-bun-um vūd, nur-ḫab sāv-ām, yum-andi ḫab-panō.” Bād-en sut, ded-en tar qilā. Lûvd: “E vrōd! Yu žīr-bun kai-yi?” Lûvd: “Žīr-bun-i k-am vud?”

28. Sat-en, žīz-en vūd. Yiw darraw yōc piḏid-ir(d) sut. Yiw pis-ḫac sut. Bād ōb taōm-en sat. Xūd-en, xu vōrjen axtaxūna-en vūst. Čūšč-at wōḫ-at-en lā-čūd.

29. ǰab-en yum-andi ǰōvd, sa(h)ar Alā-aspa lūvd-i: “Wuz ǰew sāw-um, tu niθ.” Yu tūyd ǰew, yam nūst.

30. Wazīr-bačā xurōk-i puxtā xu-r čūd. Xubaθ xūd-at wi baǰ biy-in-i čūd, xu lā-čūd-i. Xubaθ yat, xu bistar-ti xu pattēwd-i. Zamōn vud, divi sadō čūd.

31. Yi čīz-i yak-waǰab-i ded xu naǰǰīd tar kicōr. Yi tōr birūt-i xu-nd pikid, wi dūst-at pōd-i vūst, pattēwd-i xubaθ wi xurōk-i xūd xu naǰtūyd. Wazīr-bačā zūr-i čūd, ba azōb-i yet-čūd, xu pis zibō-i wi čūd.

32. Daryōv-i wi čūd, yu zibud tar ǰōr. Yam xafā sut, xu wiǰīvd. Ded tar qilā. Xubaθ yet, xu ǰōy-ti nūst. Xu miǰj-i zōǰt darraw pisen đet sut. Divi sadō čūd. Yi xu miǰj-i zōǰt xu zibud tar divi zibō. Azam Alā-aspa ded.

33. Lūvd: “E vrōd! mu ba di tar (h)aq-i-tu čīz?” Wi lūvd: “Ti-ām, gāp tu-r đōd-um.” Bād sut. Alā-aspa xu wiz-i az xu dām-ti lā-čūd. Yid sut, taōm-i wi-r vūd. Taōm-i xūd-at fōtia-i lūvd. Wazīr-bačā andūyd, deg-at tabāk darraw zinēd-aθ sut.

34. Bād Alā-aspa lūvd: “Mu ba di tar (h)aq-i-tu čīz vud?” Yu lūvd-i: “E! tu bādi tar (h)aq-i-mu nist, wuz-at tu-ām — vrōd. Wuz-um yi waxt xurōk puxtā čūd, xubaθ-um xūd-at tu-rd-um lā-čūd. Xubaθ-um yat xu ǰōy-ti-um xu pattēwd. Divi sadō čūd. Yak-waǰab-i ded. Bād-i tōr burūt-i xu-nd naǰfent. Mu dūst pōd-i vūst. Xubaθ zibud wi ōb-taōm-i xūd. Bād xubaθ naǰtūyd. Wuz-um zūr-at zūr ba azōb-um xalōs xu čūd, bād pis-zibō-um wi čūd.

35. Daryōv-um wi čūd, zibud tar ǰōr. Wuz-um wiǰīvd. Yatt-um, xu miǰj-um zōǰt, ik-yund-um nūst. Divi sadō čūd. Wuz-um zibud, di mi pīđ ca deđd, mu mis farō yēst. Tu-at ded.” Xu birej-en weđd-xu ǰōvd-en.

36. Saār rux đōd, Alā-aspa lūvd-i: “E, wazīr-bačā! tu sāw ǰew-at wuz niθum.” Wazīr-bačā tūyd ǰew, yam darraw ōb-taōm sut. Xurōk-i pext, xubaθ-i xūd, wi-rd-i lā-čūd. Xu miǰj-i zōǰt, xu yat ik-yum-andi nūst.

37. Ik-yu-wi waxt vud, divi sadō čūd-at yam mis andūyd-at yu mis ded. Miǰj (h)awōlā čūd, wi kāl đōd tar pō(y)-gā(h), wi tanā tar divi zibō.

38. Yam zōxt-i, xu tōḥč-virek-i jām čūd, wixin mā-sūd. Tō mi xāvdōw-ird wi kāl zibud wi garḍān-ti, jōwsar sut. Bād naxtūyd xu racūst.

39. Alā-aspa pis-zibō-i wi čūd. Daryōv-i wi čūd. Yak bōr pāli gaḥt-at dōst tar bun-i čūd, lūvd-i: “Saar, xu (h)ōl čīz, wīnet.”

40. Alā-aspa wižīvd γamgīn, ded tar qilā. Yat, xu jōy-ti nūst. Xu miḍj xu-tar-dōman lā-čūd. Gōyat-i vud, divi sadō čūd, yam andūyd. Wazīr-bačā ded. Lūvd: “Mu ba di tar (h)aq-i-tu čīz?”

41. Lūvd: “Hič čīz-aḥ nāy; biyōr-at tu lūvd, wuz-um bōwar na čūd. Tu gāp rōst vuḍj. Yat, māš šič xu řew čīdōw lā-kinām. Čīz makr-i (h)ilā kinām ki wi γōr deḍām. Tanōb-i-abrišimin tēbām.”

42. Čil gaz tanōb-en tebt. Saar ōb naōr-en čūd, rawōn-en sut tar pūnd. Wazīr-bačā lūvd-i: “Wuz deḍum.” Alā-aspa lūvd: “Xub, tu tōqat na vārḍi.” Bād firēpt-en yum-andi. Kamand wi baγal-andi saxt-i čūd. Weḍdi, tō zūn-ic sut, lūvd-i: “Pa(h)! sūxt(ā)-m.”

43. Alā-aspa kamand tīžd-i, lūvd: “E wazīr-bačā! nūbat mu-nd. Yi nasī(h)at tu-rd kinum. Wuz lūv-um: ‘Pa(h)! sūxt(ā)-m’ tu sust-di lā-kin”. Alā-aspa weḍd-i. Lūvd-i: ‘Pa(h)! sūxt(ā)-m!’ Yu sust-di lā-čūd. Alqissa xeyli waxt nařjīd, tanōb wi mi ḍūst kut red. Yu tar bīr-ja(h)ōn, tar Čil-dunyō, firēpt. Tanōb az xu baγal-ti xalōs čūd. Bād yam wazīr-bačā wi γōr γēv-ti gulxan weḍd-i.

44. Alā-aspa rawōn sut, mōl as-pirō dičōr wi-r yat. Az čūpūn du(h)ō-i čūd, lūvd: “Ey! yam mōl či-nd?” Čūpūn lūvd-i: “Yak waγab-i-nd.” Yu firēpt yi warg-i injūvd, ruyi hawō wi kāl-i zōxt. Yi sēx kabōb az wi-ti xu-rd-i čūd. Kabōb-i pext, xūd-i, daḍ tūyd.

45. Bād s'tūr-dōr as-pirō yat. Duō-i čūd, lūvd-i: “Yam s'tūr či-nd?” Yu lūvd-i: “Yak-waγab-i-nd.” Yu sut, ki az wi katta-di řj nay, ik-wi injūvd; wi kāl-i zōxt. Yi sēx kabōb az wi-ti xu-rd-i čūd. Wi digar-i pattēwd. Čūpūn ḍōd yi řkasta xu pis-pic.

46. Yu rawōn sut, γōyat jōy sut, řitur-būn dičōr wi-r ḍōd. Du(h) ō-i čūd, lūvd-i: “Yam s'tūr či-nd.” Yu lūvd-i: “Yak-waγab-i-nd.” Yu sut, ki az wi katta-di buyrō nai, ik-wam injūvd. Wam kāl-i zōxt. Yi sēx kabōb az wi-ti xu-rd-i čūd, xu rawōn sut. Sarwūn di xu pis-pic.

47. Yu tūyd. Gallā-būn wi-r dičōr yat. Du(h)ō-i čūd, lūvd-i: “Yam gallā či-nd?” Sut, yi katta vōrj injūvd, wi kāl-i zōxt. Yi sêx kabōb az wi-ti xu-rd-i čūd. Yu gallā-būn di xu pis-pic.

48. Yu tūyd tar xār firêpt. Xazīnači darvōza-andi nūsč. Yu lūvd-i: “Tu yundi či-r kin-i?” Yundi parindā dām-δêd na vārδêd.” Lūvd-i: “Ar čīz ved, ba nasībi-xu-um yat.”

49. Alā-aspa wi peχct-i “Yak-waǰab-i ĵūn čīz darūn?” Lūvd-i: “Nur δu rūz sut, yu pi tīr-dinyō vud, az-um zaxmi yat. Šič xōvj. Wi ĵūn wi pis-pāli, δu žīr, yiw az mi pāli, yiw az wi pāli. Wef žīren viraŷ. Az wi darūn δu k¹χepc naχtīzd. Wef kālen tar čap xčand. Wi pis pāli yi mōθ, wi δa tar zūn, viraŷ. Wi darūn yi cirōw naχtīzd. Wi δā tar xac, wi ĵūn naχtīzd. Agar pīnj-dūnō wi ca kini, wi na-mīrt. Yiw ki az def yiw-at xatā di na-čūd yu-ta mīrt.” Yu def qawlen-i ba jōy čūd. Yu mūd.

50. Čil wi xīz mēx-ir(d) vud. Wi zōxt, divi-en darraw yet-čīd sut. Fukaθ-i yet čūd, yiw red. Yat, wi mis yet-i čūd-at ded taram. Yi xub-rū-yi taram. Na xīr tar wam dōx¹, na-mêst.

51. Yā darraw niwdōw sut, lūvd: “E jawōn! tu čīz-ar xu zōyā kini?” Yu lūvd: “Sadaqā yak tōr mu-i tu. Tu tarūd či-r kini?” Lūvd-i: “Wuz-um wuvd-sōlā vud, yak-waǰab-i mu cift, xu vūd-i tarūd muhkam-i čūd.” Yu lūvd-i: “Mubōrak ved, wuz-um wi zīd.” Yā lūvd-i: “Wi zīdōw ōsōn nist; pīnj-dōnā dōδ-gad wi ca kini, yu na-mīrt.” Alā-aspa lūvd-i: “Ti-ām, čis, wuz-um wi zīd.” Aust-andi injūvd xu yaten. Čūxt-i, mūŷj.

52. Bād xab-en nāst, xurōk-en xūd. Bar xēvdōw-en yat. Xu miδj-i tīzd, midēna-rd-i pattēwd. Yā lūvd-i: “Dis čīz-ir(d) kini?” Yu lūvd-i: “Wuz-um nasīhat-i padar zōxč. Ar waxt tar xu watan na firêpč-um, xu kaman (y)et na-kinam.” Bād-en xōvd.

53. Saar ik-wi-dund dinyō wīz-i čūd. Fuk-aθ wīz-i čūd. Yat-en wi γōr γêv-andi. Kamand-i ĵumbent-at yiwi-yiwi pi-kamand vūst-at yu tīzd. Alqissā tīzd-i tayōr sut-at ik-yiwam xub-rū-i vud. Wazīr-bačā tīzd-i. Tō ba yak dīdan wam pic-i wīnt, ba sad dīdan ōšiq.

54. Alā-aspa yi tēr jōndōr ar-xu-xez-i lā-čūŷj-it. Az barō-yi azmōiš kamand-i čūd tar wi; lūvd-i: “Bašānd tāž, di wuz-um.”

Wazīr-bačā tīžd-i, yi čuvgaz jōy red-at yu čūxt-i tēr jōndōr. Dađi kamand-i čūxt. Yu δōd ar wi xez, tīt-tīt sut.

55. Bād lapaθ-i nīwd, lūvd: “E dirêy dinyō. Dar rō-yi wam xub-rū-i, mū-i mi jīnōw.”

56. Bād wazīr-bačā fikr-i čūd, lūvd: “Wuz-um na-ziwōst am wī”. Wižīvd, yat tar γōr kāl, tanōb-i pattēwd aram. Tanōb injūvd, yu tīžd. Alā-aspa naxtūyd. Δōd ba yak digar baγal, lap-en nīwd.

57. Alā-aspa lūvd-i: “Vrōd, tu-at dis čīz-ir(d) čūd. Xub-rū-at ošiq sut, mōl-i-dinyō tu-at ošiq sut.” Lūvd: “Ar čīz vud yi disaj sut.” Sut-en tar qilā.

58. Wazīr-bačā lūvd: “Yat, bāx kinām.” Alā-aspa lūvd: “Tu bāx kin.” Wazīr-bačā darraw bāx-čīd sut, xu katta-at bašānd xu-r zēzd, rézgi δīd wi-rd. Alā-aspa lūvd-i: “Yid mazlum mis tu, yid mōl mis tu, mu-rd hōjat nist.” Ik-yu-wi xu bāx dā-čūd wi-rd.

59. Lūvd-i: “Tu niθ, wuz sāw-um bōz-i safed wuz tu-r vārum. Yid nūst, Alā-aspa tūyd. Čandīn muddat-i waxt nažjīd. Sut az yi xār-andi, bōz-i safed zōxt-at yat. Yat yum-andi xāb-i nūst sa(h) ar-i lūvd: “Rawōn sāw-ām.” Xurōk-en xūd-at xu vōrjen biđan-en čūd; rawōn-en sut.

60. Čandīn muddat-i pund-en tōyd. Bād tar wi xac zimb-en firēpt. Bād Alā-aspa lūvd: “Ik yundi xuš kinum.” Wazīr-bačā lūvd-i: “Yat, mi mōl bāx kinām.” Alā-aspa lūvd: “Nāy! Az tu šīr-i mōdar tu-r(d) piyīl. At mu-nd yi šart tu katti yast. Ik-yuwi at mu-r(d) čūd, a dinyō-at qyōmat wuz az tu rōzi. Šart mu-r lūv.

61. Mi šart ik-am. Sut-at xu sūr-at čūd, ba taxt baxt at firēpt, xēvdōw-ti-at di sut, xu pōδ tar xu žin kini, lūv: “‘Mu muzā tāž.’ Bād yi pōδ-i di tīžd, lūv: ‘Wōi dirêy!’ Di i-đund at di čūd, wuz lapaθ rōzi az tu.”

62. Alā-aspa tūyd tar wi ruyā. Wazīr-bačā yat tar xu jōy. Pōdχō-r xabar-en yōd, ki wazīr-bačā yat, bōz-i safed-i vūd. Pōdχō wi ođam-ir(d) mužda-xōhi δōd.

63. Wazīr-bačā firēpt, ded tar pōdχō xez. Bōz-i zōxt-at ded. Pōdχō az xu jōy-ti andūyd. Kulluy-i čūd. Bōz-i zōxt xu δust-ti, lūvd-i: “Wazīr-bačā, tu lapaθ mōt-at suđj. Sāw tar čīd.”

64. Yu sut tar xu čīd. Wi mōd wi wīnt; xuš-waxt sut. X̄āb nūst-at saar-i xu sūr inǰūvd. Mardum-en jām sut. Pinz meθ sūr-en δōd. Pōdǰō dund sūr-i na δōd, di wazīr-bačā dund sūr ca δōd.

65. Vēgā-r nikōh-en čūd. Xu ŷin-i zōxt xu tūyd tar xu čīd. X̄ēvdōw-ti xu pōd tar xu ŷin-i čūd. Lūvd-i: “Mu muzā tāž.” Bād yi pōd-i tīžd. Lūvd-i: “Wōi dirêy!” at wi ŷin lūvd: “Yam čīz sut. Wōi-Dirêy at dedǰ, mu čīz-ir(d)-at yōd?”

66. Yu lūvd: “Wōi-Dirêy mard, kaxōy na vud.” Yā lūvd: “Nai, kaxōy. Ik-wi meθ tu-at ca tūyd, yā mis tūyd. Wuz-at yā katti maktab-bandi-ām x̄ēyd.” Lūvd: “Dis di ca ved, tu-at mu-rd hič-aθ hōjat nist.”

67. Xu muzā-i pinūyd, xu vōrǰ savōr sut, xu ik-wi x̄āb-aθ tūyd. Alqissa rux sut. Yi rāmā az pirō yat. Du(h)ō-i čūd, lūvd-i: “Yam mōl čī-nd?” Lūvd-i: “Wōi-Dirêy-ind.”

68. Taram di sut; sarbōn wi pirō dičōr yat. Lūvd: “E sōrwōn! yam stūr čī-nd?” Wi lūvd: “Wōi-Dirêy.” Taram di sut, pōda-bōn wi-rd dičōr yat. Lūvd: “Yam pōda čī-nd?” Lūvd-i: “Wōi-Dirêy-ind.”

69. Sut, yi bōy as-pirō yat. Lūvd: “Yam bōy čī-nd?” Bōybōn lūvd-i: “Wōi-Dirêy.” Bōybōn yi lagan-andi gul-i zōxč. Bōybōn pic tar wi pāli vud. Yid xu niyīnā zōxt, gul miđen-andi rubūyd-i. Bōybōn zōxt xu tūyd.

70. Firêpt-i Wōi-Dirêy-ird gul. Yā taxt-ti xu pattêwǰ-it. Yam gul wam-ird inǰūvd. Yā lūvd: “E bōybōn! tu aǰab xuš-bū-i gul-at vād.

71. Bād gul-i zōxt, (h)et-i čūd. Niyīnā naǰtūyd. Lūvd: “E bōybōn! ar-bōy čāy?” Yu lūvd-i: “E bibi! Yi šaxs ar-bōy ded.” Lūvd: “Gul ba rū-yi wi na lūvi.”

72. Wazīr-bačā az bōy naǰtūyd. Yat tar qilā divi. Kanizak pis-ǰac naǰtōyd. Yam yat, buttā zimb-ti nūst. Kanizak yat, ǰac-i zōxt.

73. Lūvd: “E kanīz! ǰac mu-r δōd.” Lūvd: Tu aǰab bi-darak ōdam-at tu nist? Wōi-Dirêy parī-zōd. Tu ca-rāng wam jām-andi ǰac bīrêzi?” Na-δōd wi-rd ǰac; ǰac-i zōxt xu rawōn sat.

74. Yi gaz jōy na-sat-at yā ǰac wixin gaǰt. Yā wi tis-i čūd, vō-i yat ǰac-i zōxt. Lūvd: “E kanizak, ǰac mu-r δōd.” Kanizak na-δōd.

75. Vō-i tar wi xu jōy sut-at wixin gaǰt. Vō-i tis wi čūd, vō-i yat, ǰac-i zōxt. Lūvd: “E kanizak! ǰac mu-r δōd.” Yā na δōd-i.

76. Lûvd: “E kanizak! tu vega-r ca yōsi tar wam xez ħac na-firêpi. ħac mu-r δōd.” Jām-i lap cūd, injūvd-u wi-rd. Yi lav-i brōħt, xu niyīnā pattēwd-i ar-jām. Xu lumōl ħac-ti biyīn-i cūd, lûvd: “Wi kāl (h)et na-kini, firêpi Wōi-Dirêy-ir(d).”

77. Vud-i, lûvd: “E! tu ca-rāng ħac vāri? Yam xīr vega sut.” Lûvd-i: “Mu-nd tu xez arz; bād ar-rāng-at di mu-r čo.” Bād xu qissa-i zōħt. “Dund šič ar-rāng di mu-r ca kinet, kinet.”

78. Lûvd-i: “Sa! qiwi.” Yā naħtūyd, qiwd-i wi. Bād ded, as-salōm-i cūd. Yā az xu taxt-ti andūyd wi-rd. Dađi sifend, xu pis-pāli weđd.

79. Bād az čandīn muddat-i waxt, kanizak-ird-i lûvd: “Sa, mullō qiw kin.” Sat mullō-i qiw cūd. Mullō wef-i cūd nikō ba yak digar. Wāδ-en ba taxt-at baħt firêpt. Māš mis tamā dōwlat-andi firāp-ām.

РУССКИЙ ПЕРЕВОД: ВОЙ-ДИРЕГ

Русский перевод Л. Р. Додыхудоевой

1. Однажды падишах с вазиром заключили договор. Падишах повелел: «Если у меня будет сын, а у тебя дочь, то свою дочь отдашь в жены моему сыну». При том находились и другие вазирьы, и все, кто были при падишахе, слышали тот договор.

2. Пришел назначенный день, и у вазира родился сын, а сам вазир умер. У падишаха в тот день родилась дочь. На следующее утро принесли падишаху весть: «У тебя родилась дочь».

3. Позднее, когда падишах сидел в собрании, окруженный людьми, ему сообщили, что вазир умер. Тогда падишах решил отказаться от договора, о чем узнали и окружающие его люди. Так сын вазира остался ни с чем.

4. Он рос день за днем, вырос большим и сильным. Однажды сын обратился к матери: «Милая матушка, где боевой лук моего отца?» Та ответила: «Посмотри в кладовой». Сын нашел тот лук, взял его и вышел с ним в поле.

5. Вышел в поле и стал упражняться в стельбе из отцовского лука. После упорных тренировок он стал настоящим ловким богатырем-пахлавоном.

6. Однажды некая женщина возвращалась с рынка. На голове она несла кувшин с простоквашей. Сын вазира натянул лук, его стрела нечаянно ударила прямо в тот кувшин и пробила его; с одной стороны вошла, с другой вышла.

7. Простокваша вылилась из кувшина, потекла по лицу женщины. Она вытерла лицо рукой, бросила взгляд на группу юношей. У всех стрелы были в луках, а у сына вазира не было.

8. Тогда она сказала: «Ах ты окаянный! Для того ли ты был матерью рожден? Правильно поступил падишах, что отказался от родства с тобой!»

9. Сын вазира сунул руку в карман и вынул оттуда монету. Бросив ее той женщине, сказал: «Женщина! Возьми деньги, не злословь».

10. После юноша рассказал матери о случившемся и спросил: «Матушка! Что случилось с моим отцом, почему люди не общаются со мной, не приходят ко мне?» Потом он послал человека в селение, чтобы тот собрал всех и пригласил к нему в дом. У юноши гостям подали хорошее угощение, никто не остался при падишахе.

11. Стал юноша держать совет с людьми и решил послать к падишаху гонца. Слово мужчины равно делу женщины.

12. Послал человека, тот пришел к падишаху, приветствовал его: «Мир вам! Да будет благословен дом твоего отца! Да будет твой путь удачным!»

13. Потом повел речь: «О падишах всего мира! Я послан к тебе сыном вазира. Ты с его отцом заключил договор: что бы ни случилось с шахами, они от своих слов никогда не отказываются. Что же произошло!?»

14. Падишах велел: «Схватите этого человека. Заткните ему рот свинцом. Это послужит другим предупреждением».

15. Гонец вышел от падишаха и вернулся к сыну вазира. Сын вазира увидев его, тотчас отдал приказ: «Извлеките свинец». Люди вынули свинец у него изо рта и стали расспрашивать.

16. Гонец рассказал: «Я передал все в точности». Падишах же приказал залить мне в рот свинец, чтобы это послужило предостережением другим.

17. Сын вазира обратился к своим советникам с вопросом: «Что же нам теперь делать?». Посовещавшись, они решили направить другого гонца. Послали второго человека.

18. Тот прибыл к падишаху и после подобающих приветствий взял слово. Падишах отдал приказ: «Схватить его». Советники же предложили сначала выслушать сообщение, сказав: «О падишах всего мира! Ведь сын вазира лишь молодой неопытный юнец, он шумит, предъявляет требования. Ты же, проявляя внимание к нему, сам делаешь из этого проблему. Вели ему добыть для тебя белого сокола, мол, тогда я породнюсь с тобой». С тем и отправили гонца обратно.

19. Он вернулся к сыну вазира, сказал: «Ты лев или лисица? Вот как обстоят дела: падишах повелевает тебе принести ему белого сокола». Юноша ответил: «Я всегда был из потомства льва».

20. Он обернулся к своим советникам и повелел: «Готовьте меня в дорогу». Те приготовили ему дорожные припасы, и поутру юноша пустился в путь. Все тронулись было с ним вместе, но он вернул их обратно, сказав: «Вы мне не нужны. Я — нищий-каландар. Моя цель, если смогу, сослужить службу падишаху. Вы же вернитесь назад».

21. Сам он в одиночестве пустился в путь по степи, по пустыне. Много *фарсангов* проделал, и вот ему преградила путь река.

22. Он был вынужден спешиться. Тем временем и с другого берега подъехал всадник и тоже сошел с лошади у самой воды. Они повели разговор друг с другом. Всадник сказал: «О, брат! Да будет твое путешествие

удачным. Куда путь держишь?» Юноша ответил: «Я еду по поручению падишаха за белым соколом».

23. Тогда всадник спросил: «Как твое имя, как тебя величать?» Молодой человек ответил: «Сын вазира». И со своей стороны спросил имя своего товарища по несчастью. Тот ответил: «Ала-аспа». Тогда сын вазира предложил: «Пойдем вместе». Ала-аспа согласился, сказав: «Закрой глаза и обернись назад, я тут же встану рядом с тобой». Сын вазира закрыл глаза, и повернулся назад. Глядь, а всадник рядом с ним.

24. И дальше они отправились вместе. Через какое-то время они оказались в степи. Проехали немного и проголодались. Спешились они посреди той степи, и Ала-аспа попросил: «О брат! Есть ли у тебя еда? Удели мне немного из своих припасов». Сын вазира достал свои припасы, и они стали есть.

25. Когда они поели, сын вазира предложил найти укромное место для ночлега под скалой или камнем. Сам он остался на месте, а Ала-аспа отправился на поиски. Поездил немного по округе, ничего не найдя, присел передохнуть.

26. Поднял руки в мольбе и потупил голову. Поднял голову, глядь, а там замок, ворота открыты. Вошел в тот замок, осмотрел все и вернулся к своему спутнику.

27. Сказал ему: «О брат! Я нашел место для ночлега у подножия скалы, пойдем, там под камнем будет наше пристанище на ночь». Они отправились в замок, вошли в него. Сын вазира спросил: «Брат! Где то пристанище под камнем?», а Ала-аспа в ответ: «Вот же оно, вот наше убежище».

28. Пошли, собрали топливо. Один из них занялся разведением огня, другой ходил за водой, потом стали есть и пить. Поев, привязали своих лошадей в стойле, задали им ячменя и сена.

29. Ночь провели в замке, а утром Ала-аспа решил пойти на охоту, предложив юноше остаться.

30. Сын вазира занялся приготовлением еды. Потом поел сам, часть отложил для товарища и прилег отдохнуть. Через какое-то время, дверь скрипнула.

31. Некое существо размером с пядь (Як-ваджаб, далее ЯВ) вошло и подошло к очагу, вырвало волосок из усов, связало им сына вазира по рукам и ногам и сбросило на пол. Само же съело всю пищу и удалилось. Сын вазира с трудом освободился и погнался за ним.

32. Преследуя ЯВ, он увидел, как тот юркнул в пещеру, расселину в скале. В досаде юношу вернулся в замок и взялся точить свой меч. Дверь скрипнула, он схватил меч и спрятался за дверью, но то был Ала-аспа.

33. Товарищ спросил: «Брат, что я сделал тебе плохого, какое преступление совершил?». Молодой человек пообещал рассказать ему все, что приключилось в его отсутствие, принес ему поесть. Ала-аспа снял с себя груз, поел, прочел благодарственную молитву, а сын вазира вымыл посуду.

34. И снова Ала-аспа спросил: «Что я сделал против тебя, в чем виноват, каков мой проступок?». Тот ответил: «Друг мой, ты ни в чем не виноват передо мной, мы с тобой братья. Приготовив еду, я часть съел сам, другую отложил для тебя, а после того сел в уголке. И тут вдруг дверь скрипнула вошло некое существо размером с пядь. Оно вырвало волосок из усов, связало меня по рукам и ногам, а само, прыг, всю еду съело, всю воду выпило и убежало. Я изо всех сил старался, с трудом освободился и последовал за ним.

35. Кинулся я вдогонку, а ЯВ юркнул в пещеру, тут пришлось мне повернуть обратно. Пришел я сюда схватил свой меч, и стал поджидать его. Дверь скрипнула, я приготовился, думая, что он войдет, снова захочет меня связать. Но это был ты». Они расстелили постель на ночь, легли спать.

36. На следующее утро, как рассвело Ала-аспа сказал: «О сын вазира! Теперь ты иди на охоту, а я останусь здесь». Сын вазира отправился на охоту, а Ала-аспа взялся готовить еду и питье. Приготовил все, поел сам, часть отложил для товарища. Взял свой меч и сел в уголке.

37. Тут дверь скрипнула, вошел ЯВ. Ала-аспа вскочил, ударил мечом, голова ЯВ полетела на пол, тело за дверь.

38. Ала-аспа собрал съестное, посуду, чтобы не залить их кровью. Тут тело ЯВ восстало, голова встала на место, присоединилась к телу, и он убежал.

39. Ала-аспа бросился за ним по пятам. На мгновение извернулся, схватил его рукой за бороду и пригрозил: «Увидишь, что будет завтра утром»[, но тот вывернулся].

40. Ала-аспа вернулся недовольный, вошел в замок и уселся на место, положив меч себе на колени. Наконец, дверь скрипнула, сын вазира вошел, спросил: «Что я сделал тебе плохого?»

41. Ала-аспа ответил: «Не беспокойся, вчера ты мне поведал свою историю, а я не поверил. Однако твой рассказ оказался истиной. Давай теперь отложим охоту и применим хитрость, чтобы попасть в ту пещеру: скрутим-ка мы шелковую веревку».

42. Они скрутили веревку в сорок *газов* длиной. Утром, позавтракав, молодые люди отправились в путь. Сын вазира решил: «Я пойду», но Ала-аспа не был уверен, что ему удастся попасть внутрь пещеры. И вот они прибыли к входу в расселину. Юноша обвязал веревку подмышками. Приятель стал опускать его, опустил до колен, тот закричал: «Ой, горю!»

43. Ала-аспа потянул веревку, вытянул его назад. И сказал: «О сын вазира, теперь моя очередь. Перед тем как спускаться дам тебе одно наставление: если я закричу “Ой, горю!”, отпусти веревку и ослабь ее». Товарищ начал опускать Ала-аспа, и когда он опустился поглубже и начал кричать: «Ой, горю!», тот ослабил веревку. Прошло время, а он все так и держал веревку в руках. Ала-аспа тем временем достиг нижнего, подземного мира, «Сорокового мира», и отпустил веревку. Тем временем сын вазира разжег у входа в пещеру костер.

44. Ала-аспа пустился в путь по дну пещеры. Навстречу ему попалось стадо овец, сказав слова приветствия пастуху, он спросил: «Чье это стадо?» Пастух ответил: «Существа размером с пядь». Ала-аспа схватил одного ягненка и подбросил его в воздух, приготовил из него себе палочку шашлыка, поел и продолжил путь.

45. Вслед за тем ему встретился пастух со стадом крупного рогатого скота. Он приветствовал его и спросил: «Чей это скот?». Тот сообщил, что этот скот принадлежит существу размером с пядь. Подойдя, молодой человек схватил самого крупного быка, отсек ему голову, приготовил для себя палочку шашлыка, съел, а остальное выбросил. Пастух стал бить себя по лицу.

46. Ала-аспа продолжил путь и повстречал стадо верблюдов. Поздоровавшись с пастухом, он спросил: «Чье это стадо?» Пастух ответил: «Существа размером с пядь». Молодец схватил самого крупного верблюда, отсек ему голову, приготовил из него палочку шашлыка, съел и отправился дальше. Пастух верблюжьего стада в ужасе стал бить себя по лицу.

47. На своем пути дальше он встретил табун лошадей. Поприветствовав пастуха, Ала-аспа спросил у него, чье это стадо, и услышал тот же ответ. Тогда юноша схватил самую крупную лошадь, отрубил ей голову, сделал палочку шашлыка и съел. В испуге пастух стал бить себя по лицу.

48. Ала-аспа отправился дальше и прибыл в город, у ворот которого сидел казначей, и спросил его: «Что ты здесь делаешь? Ведь здесь даже птица не пролетит». Тот ответил: «Будь что будет! Может быть, моя судьба здесь».

49. Ала-аспа спросил его: «В чем спрятана душа ЯВ?» Казначей отозвался: «Вот уже два дня как ЯВ вернулся из мира земного израненный, теперь спит. Его душа находится рядом с ним в двух камнях, один лежит с одной стороны, другой — с другой. Разбей эти камни. Из них вылетят две сороки. Рассеки их головы ударом слева, появится посох, ударь им о колено и сломай. В нем — светильник, опусти тот светильник в воду, и жизнь выйдет из ЯВ. Разбей тот светильник на части размером с зернышко проса, тогда он умрет. Если ты отступишь хотя бы от одного из этих советов, ты сам погибнешь». Ала-аспа выполнил все, что было ему сказано, в точности. ЯВ умер.

50. Сорок ключей его были подвешены на колышке. Молодец взял их и начал открывать двери. Открыл их все, осталась только одна. Подошел, отворил ее и вошел в помещение, и нашел там прекрасную девушку. Ни солнце не входило к ней, ни луна.

51. Она сразу же начала причитать: «О юноша! Зачем ты ищешь гибели?» Ала-аспа ответил: «Из любви к одному твоему волосу! Что ты здесь делаешь?». Та ответила: «Мне было семь лет, когда ЯВ украл меня, принес и поместил здесь» Ала-аспа возвестил: «Радуйся, я убил его». Но девушка отозвалась: «Не так-то просто убить его, если ты не рассек его на куски размером с зерно проса, тот не погиб». Ала-аспа сказал: «Пойдем, посмотрим, убил я его или нет». Он взял ее за руку, и они пошли. Она посмотрела, убедилась: ЯВ мертв.

52. Наступил вечер, они поели и легли спать. Ала-аспа вынул меч и положил его между ними. Девушка спросила: «К чему это?» Юноша ответил: «Мой отец дал мне такой совет: До тех пор пока я не вернусь домой, я не должен раздеваться». И они заснули.

53. Утром он собрал имущество с того света, все снарядил. Пришли они ко входу в пещеру. Ала-аспа подергал за веревку, привязал вещи, и сын вазира вытащил одну поклажу за другой. После того как подняли все вещи, сын вазира вытащил на веревке и красавицу. Однажды увидев ее лицо, он впал в состояние любви, будто лицезрел ее сотни раз.

54. У Ала-аспа была одна черная овца, привязав ее к веревке, он крикнул: «Тяни! Это я». Сын вазира потянул, оставалось чуть-чуть, смотрит, а там — черное животное. Он перерезал веревку. Овца ударилась оземь прямо перед Ала-аспа и разбилась.

55. Горько заплакав, он сказал: «О горе миру! Он обошелся так со мной из-за той прекрасной девушки».

56. Подумав, сын вазира спросил себя: «Почему я не поднял и его тоже?» Он вернулся, подошел к входу в пещеру и

забросил туда веревку. Ала-аспа схватил веревку, и юноша вытянул его. Они обняли друг друга и заплакали.

57. Ала-аспа сказал: «О брат, почему ты так поступил? Ты полюбил прекрасную девушку, прельстился вещами этого мира». Тот ответил: «Как бы то ни было, но случилось именно так». Они вместе вошли в замок.

58. Сын вазира предложил: «Давай разделим богатство», но Ала-аспа отозвался: «Дели сам». Сын вазира начал распределять, и взял себе то, что побольше и получше; то, что помельче, он отдал товарищу. Ала-аспа сказал ему: «И женщина эта — твоя, и имущество — твое, мне они не надобны». Даже свою долю он отдал юноше.

59. А сам велел: «Останься, я пойду и принесу тебе белого сокола». Сын вазира остался, а Ала-аспа ушел. Через какое-то время он нашел в некоем городе белого сокола и вернулся назад. Ночь переночевал, а утром предложил ехать дальше. Они поели, оседлали коней и отправились.

60. Проехали часть дороги, прибыли на берег реки. Ала-аспа сказал: «Здесь я попрощаюсь с вами». Сын вазира предложил: «Давай разделим имущество». Ала-аспа ответил: «Нет! Клянусь молоком твоей матери, я жалую его тебе в подарок. Но у меня есть одно условие, коль выполнишь его, я буду доволен тобой в этом мире и в будущем. Дай мне обещание.

61. Условие вот какое: Как справишь по приезду свадьбу, вступишь на престол процветания и придет время сна, наступи на ногу жены твоей и скажи ей: “Сними мой сапог”. И как станет она снимать сапог с ноги, ты скажи: “Вой дирег! Ах, увы!”. Если сделаешь так, то я буду очень доволен тобой».

62. Ала-аспа отправился своим путем, сын вазира — своим. Падишаха известили, что сын вазира прибыл, доставил белого сокола. Он вознаграждал того человека за хорошие новости.

63. Сын вазира явился во дворец падишаха, принес сокола. Падишах встал со своего места, поблагодарил его, взял сокола в руки и предложил ему: «Ты долго странствовал, устал, пойдешь домой, отдохни».

64. Юноша отправился домой. Мать увидела его, очень обрадовалась. На ночь он остался у себя дома, утром взялся за подготовку свадебного пира. Собралось много народу, пять дней праздновали. Падишах не задавал такого пиршества, как сын вазира задал.

65. На следующий день они заключили брак, и он вместе с женой поехал домой. Перед сном юноша протянул ногу жене, велел: «Сними сапог». Она потянула сапог, а он произнес: «*Вой дирег!* Ах, увы!». Тогда его жена спросила: «Как же так? Если ты по Вой-дирег (далее ВД) страдаешь, зачем взял в жены меня?».

66. Тот ответил: «ВД — мужчина, а не женщина». Но жена возразила: «Нет, это женщина. В тот день, когда ты отбыл, и она уехала. Я ее знаю, мы с ней вместе учились в школе». Юноша вымолвил: «Если это так, ты мне не нужна».

67. Он надел сапог, сел на коня и в ту же ночь уехал. На рассвете ему встретилось стадо овец. Поприветствовав пастуха, юноша спросил: «Чье это стадо?». Пастух ответил: «ВД».

68. Продолжив путь, он повстречал стадо верблюдов и спросил: «О пастух! Чьи это верблюды?». Тот ответил: «ВД». Юноша отправился далее и встретил стадо коров. Спросил: «Чей это скот?». Ему в ответ: «ВД».

69. Пошел дальше, видит — перед ним сад. Спросил: «Чей это сад?». Садовник, что собирал цветы в корзину для госпожи, ответил: «ВД». Садовник на мгновение отвернулся, тут сын вазира снял с руки кольцо и спрятал его среди цветов.

70. Когда садовник принес ВД цветы, она восседала на троне. Она понюхала цветы и сказала: «О садовник, какие душистые цветы ты принес сегодня».

71. Потом она взяла цветы в руки и стала рассматривать их, из них выпало кольцо. ВД спросила: «Кто был в саду?». Тот отвечал: «О, госпожа! В саду был незнакомец». ВД произнесла: «Как говорится, цветы подобны его лику».

72. Тем временем сын вазира вышел из сада и направился к воротам замка, навстречу ему попала служанка, идущая по воду. Он присел у воды за кустами, а она стала набирать воду.

73. Юноша попросил: «Девушка, дай мне немного воды». Но она ответила: «Какой ты чудной! ВД — из рода пери. Как можно пить воду из ее кубка!?» Не дав ему напиться, она ушла.

74. Она не дошла даже до двора, а вода уже обратилась в кровь. Пришлось вылить ее, и вернуться за новой. Юноша опять воззвал: «Дай мне выпить воды». И вновь служанка не уступила.

75. Набрав воды снова, она подошла к тому же месту, и вновь вода сделалась кровью. Ей пришлось еще раз вылить ее и набрать заново. И снова он просил: «О, дева, дай мне воды», но та не отвечала.

76. Тогда юноша сказал: «Неси хоть до завтра, не сможешь донести. Дай мне испить воды». Наполнив кубок, она протянула ему. Тот отпил глоток и бросил в кубок свое кольцо, покрыв кубок платком и при этом сказав: «Не открывай кубка, так и передай его госпоже».

77. Служанка принесла кубок, и ВД воскликнула: «Что за чудесную воду ты принесла! Сегодня стало завтра». Та ответила: «Я сообщу тебе новость, а после делай со мной, что хочешь». И повела рассказ, завершив его фразой «Теперь делай со мной, что пожелаешь».

78. ВД велела тотчас позвать юношу, и служанка поспешила выполнить повеление. Юноша вошел с приветствием. ВД поднялась, чтобы приветствовать его в ответ, а потом усадила рядом с собой.

79. Через некоторое время она велела служанке: «Вызови муллу». Привели муллу, и он сочел их браком. Молодые достигли трона и процветания. Да достигнем мы и вы также удачи и процветания!

Додыхудоева Лейли Рахимовна
Институт языкознания РАН
Москва, Россия
Dodykhudoeva Leyli Rahimovna
Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences
Moscow, Russia
leiladod@yahoo.com