ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИМЕНИ
А. М. ГОРЬКОГО
РОССИЙСКОЙ
АКАДЕМИИ
НАУК

ФОЛЬКЛОР

А. И. АЛИЕВА

АДЫГСКИЙ ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС. СКАЗКА

2019

ИМЛИ РАН

ИНСТИТУТ
МИРОВОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ
имени
А. М. ГОРЬКОГО
РОССИЙСКОЙ
АКАДЕМИИ
НАУК

ФОЛЬКЛОР

А. И. АЛИЕВА

АДЫГСКИЙ ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС. СКАЗКА

Текстология. Типология.
Семантика. Поэтика

2019

Том 12

ИМЛИ РАН

УДК 398
ББК 82
А 50

УТВЕРЖДЕНО К ПЕЧАТИ УЧЕНЫМ СОВЕТОМ ИМЛИ РАН

Ответственный редактор —
доктор филологических наук, профессор
А. М. Гутов

Рецензенты
доктор филологических наук А. Ф. Кофман
доктор филологических наук В. Л. Кляус

Алиева А. И. Адыгский героический эпос. Сказка: Источниковедение. Текстология. Типология. Семантика. Поэтика (серия ИМЛИ РАН «Фольклор») — М.: ИМЛИ, 2019. — 736 с. DOI: 10.22455/978-5-9208-0587-4

Книгу составили опубликованные в 1969–2019 работы автора, посвященные исследованию проблем источниковедения, текстологии, эдиции, семантики, типологии и поэтики адыгского героического эпоса (на разных этапах его истории — архаический нартский эпос, героико-исторический эпос, историко-героический эпос) и волшебной сказки адыгских народов в сопоставлении с эпосом и сказкой других народов Северного и Западного Кавказа — абхазов, абазин, балкарцев и карачаевцев, осетин, чеченцев и ингушей.

ISBN 978-5-9208-0587-4

© А. И. Алиева, 2019
© ИМЛИ РАН им. А. М. Горького, 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

З.Д.Джапуа. Неизведанные пути фольклориста-кавказоведа 5

I. ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС АДЫГСКИХ НАРОДОВ

Адыгский нартский эпос 23

Введение 23

Глава I. Сосруко 43

Глава II. Сказания о «младших богатырях» адыгского нартского эпоса 84

Глава III. Поэтика нартского эпоса адыгов 127

Заключение 168

Литература 170

Список сокращений 184

Этнопоэтические константы нартского эпоса 185

Жанрово-исторические разновидности героического эпоса адыгских народов 208

Историко-героический эпос адыгов и его стадиальная специфика 229

II. ПРОБЛЕМЫ ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЯ, ТЕКСТОЛОГИИ И ЭДИЦИИ АДЫГСКОГО НАРТСКОГО ЭПОСА

Из истории издания адыгского нартского эпоса 243

Русско-кавказская текстологическая триада: алфавит — запись — двойной перевод (из опыта русской кавказоведческой школы) 257

Антология эпоса близкородственных народов 278

Библиография изданий,
посвященных нартскому эпосу (1812–1968) 305

III. СКАЗКИ АДЫГСКИХ НАРОДОВ 343

Адыгские сказки 345

Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов 368

Введение 368

Глава первая. Сюжетный состав волшебной сказки
адыгских народов как фактор ее поэтики 376

Глава вторая. Система персонажей волшебной сказки
адыгских народов (Образ и сюжет) 421

Глава третья. Традиционные формулы и общие места
адыгской волшебной сказки 480

Глава четвертая. Изобразительные средства волшебной
сказки адыгских народов 539

Заключение 597

Список использованной литературы 597

Список сокращений 625

Традиционные формулы и сказочная традиция во времени 627

IV. ИЗ ИСТОРИИ АДЫГСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

Возникновение адыгской фольклористики в XIX веке 643

Адольф Михайлович Дирр и журнал «Caucasica» 667

Кавказоведческое наследие Н. С. Трубецкого 687

НЕИЗВЕДАННЫЕ ПУТИ ФОЛЬКЛОРИСТА-КАВКАЗОВЕДА

Имя Аллы Ивановны Алиевой — одно из самых известных в российском кавказоведении второй половины XX — начала XXI века. Ее книги, статьи, изданные ею тексты произведений разных фольклорных жанров золотыми нитями вплетены в многоцветный ковер кавказкой фольклористики.

Известно, что масштаб творческих задач определяет масштаб личности ученого, а среда, в которой он формируется как исследователь, во многом определяет его судьбу.

Судьбу А. И. Алиевой как будущего фольклориста-кавказоведа во многом определило то обстоятельство, что она вступила в ряды исследователей полиэтнического эпического наследия народов бывшего СССР — была принята на должность лаборантки в Сектор устного народно-поэтического творчества Института мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР сразу после окончания филологического факультета Московского университета — в начале семидесятых годов прошлого столетия. В это время в советской многонациональной фольклористике одним из главных направлений стало крупномасштабное и координированное изучение эпического наследия народов СССР, а руководство этой работой было возложено на Институт мировой литературы[1].

В те годы в ИМЛИ формировалась программа будущей двуязычной академической серии «Эпос народов СССР», в которой планировалось представить эпическое наследие народов страны во всем его богатстве и разнообразии. Поскольку программа серии включала издание и всех основных версий нартского эпоса — замечательного общего творения целого ряда народов Кавказа — абхазов, адыгских народов, абазин, балкарцев и карачаевцев, осетин, чеченцев и ингушей, некоторых народов

[1] *Чичеров В. И.* Вопросы изучения эпоса народов СССР // Известия АН СССР. ОЛЯ, 1955. Январь-февраль. Т. XIV. Вып. I. С. 50.

Дагестана и Грузии, А. И. Алиева, поступившая одновременно и в «безотрывную» (от основной работы) аспирантуру Института, выбрала предметом своего диссертационного исследования цикл сказаний о центральном герое адыгского эпоса — нарте Сосруко.

К такому выбору молодого исследователя побудила не только «эпическая» атмосфера в ИМЛИ, но прежде всего тот факт, что вся северокавказская эпическая традиция — за исключением осетинской, глубоко исследованной академиком В. Ф. Миллером и его последователями — французским иранистом и кавказоведом Ж. Дюмезилем, проф. В. И. Абаевым и целым рядом осетинских фольклористов — в ту пору была мало изучена и представляла собой неиссякаемый источник для исследований. Впрочем, к началу 70-х годов XX века не был монографически исследован ни один жанр фольклора адыгских народов, не было и даже самой общей характеристики всей совокупности его жанров (как и фольклора других народов Северного Кавказа).

А. И. Алиева проходила в ИМЛИ — при щедрой поддержке исследователей эпоса разных народов СССР — старших коллег А. А. Петросян, М. И. Богдановой, У. Б. Далгат, Б. А. Каррыева, Б. П. Кирдана, Х. Г. Короглы, Е. М. Мелетинского (он был руководителем ее кандидатской диссертации), И. В. Пухова — хорошую школу «молодого фольклориста», как, впрочем, многие именитые сегодня исследователи нартского эпоса и других жанров фольклора разных народов Кавказа — абхазского — А. А. Аншба, адыгского — А. М. Гутов, З. Ж. Кудаева, осетинского — З. В. Абаева, Н. К. Мамиева, З. Б. Цаллагова, Н. К. Джанаева, карачаево-балкарского — Т. М. Хаджиева, Х. Х. Малкондуев. Прошел эту школу и автор данной статьи.

После успешной защиты в 1964 г. кандидатской диссертации, посвященной, как было сказано выше, центральному герою адыгского нартского эпоса — Сосруко[2], А. И. Алиева продолжила исследование других циклов адыгского нартского эпоса и его поэтики.

В 1969 г. была опубликована ее книга «Адыгский нартский эпос»[3] — первое монографическое исследование всей совокупности адыгских нартских сказаний. В ней — тоже впервые — с исчерпывающей полнотой воссоздана история записи публикаций и изучения адыгского нартского эпоса, изложены результаты проведенного текстологического анализа всех публикаций адыгских нартских сказаний, охарактеризовано исто-

[2] *Алиева А. И.* Сказания о Сосруко в нартском эпосе адыгских народов: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1964.

[3] *Алиева А. И.* Адыгский нартский эпос / Под ред. А. Т. Шортанова. М.,: Нальчик: Эльбрус, 1969.

рическое содержание циклов сказаний об основных героях эпоса и их поэтика.

В этой работе ярко проявилась глубина исследовательского дарования молодого ученого, ее стремление к совершенству.

Еще одно важное достоинство монографии — последовательный сравнительно-исторический подход к эпосу. За время работы над диссертацией, далее — над книгой — исследовательница досконально изучила источниковедческую базу «Нартиады» — все (или почти все) материалы и исследования, посвященные нартскому эпосу не только адыгов, но и всех других народов Кавказа, владеющих этим эпосом — абхазов, абазин, осетин, карачаевцев и балкарцев, чеченцев и ингушей. Именно это позволило ей представить и в монографии, и в последующих работах[4] столь значительный сравнительный материал.

О серьезных теоретических намерениях автора, составляющих суть и ее первой монографии, и будущих ее работ, свидетельствует посыл, которым предваряет свой труд А. И. Алиева: «Поиски первоначального ядра нартского эпоса и ответа на вопрос — кто первым создал эпос, а кто его заимствовал — пройденный этап в истории нартоведения»[5]. Как видим, одной из первых нартоведов XX столетия исследовательница обратилась к завету академика В. Ф. Миллера, еще в 1881 г. предупреждавшего о бесперспективности поисков ответа на вопрос «у которого из этих народов они (сказания о нартах. — З. Д.) возникли впервые и в какое время распространились среди других народов»[6].

Анализируя сюжеты, связанные с конкретными героями и основываясь на широком фактологическом материале (как архивном, так и опубликованном), автор выявляет историческую (или историко-филологическую) семантику каждого сюжета. При этом мотивы, эпизоды и

---

[4] *Алиева А. И.* Из истории собирания, публикации и изучения адыгских песен и сказаний о Саусырыко (Сосрыко) // Ученые записки АНИИ. Серия фольклора и литературы. Майкоп, 1964. Т. III. С. 185–203; *Она же*. Сосруко в адыгском героическом эпосе о нартах (Этапы эпической биографии героя. Сравнительная характеристика версий и вариантов народных сказаний) // Ученые записки КБНИИ. Серия филологическая. Нальчик, 1964. Т. XX. С. 178–203; *Она же*. Эпитет в адыгском героическом эпосе // Ученые записки КБНИИ. Серия филологическая. Нальчик, 1967. Т. XXIV. С. 17–28.

[5] *Алиева А. И.* Адыгский нартский эпос. С. 21.

[6] *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. 1: (Осетинские тексты) // Уч. зап. Имп. Моск. ун-та. Отдел ист.-филол. М., 1881. Вып. 1. С. 7.

Справедливо заметить, что очень внимательное, уважительное и вместе с тем творческое отношение к опыту предшественников А. И. Алиева обнаруживает не только в своих фольклористических работах, но и в исследованиях, специально посвященных кавказоведческому наследию таких выдающихся ученых, как А. М. Шёгрен, В. Ф. Миллер, Л. Г. Лопатинский, Н. С. Трубецкой, А. М. Дирр и др.

сюжеты адыгского нартского эпоса постоянно, с учетом деталей, сравниваются с аналогичными данными и других национальных версий нартского эпоса.

В сказаниях о Сосруко, составляющих «самую значительную часть адыгского эпоса»[7], автор связывает образ камня с верой в древнейший культ камня, а образ кузнеца Тлепша и мотив закалки им героя — с культом кузнецкого ремесла у адыгов и на Кавказе вообще, с раннежелезным веком. Мотив применения героем магических средств исследовательница возводит к религиозным представлениям эпохи раннежелезного века; ряд сюжетов и мотивов — с ее точки зрения — сохраняет архаическую основу, восходящую к матриархальным отношениям.

Сказания о Бадиноко и Батарезе отражают, как показывает А. И. Алиева, «следующий, по сравнению с циклом Сосруко, этап героической идеализации»[8], «идеалы патриархального общества»[9]. В сказаниях же об Ашамезе (и идентичных «младших» героях эпоса) исследовательница находит отражение эпохи позднего патриархата.

В монографии впервые обстоятельно проанализирована и совокупность слагаемых поэтики адыгского нартского эпоса: сюжетосложение, композиция, общие или типические места, устойчивые части одного сказания, роль диалога, циклизация, соотношение стиха и прозы, поэтический язык (эпитет, гипербола, сравнение), искусство сказителей. Выделяя родовые особенности этих важнейших компонентов поэтики, А. И. Алиева демонстрирует тем самым, что разнообразие сюжетного состава эпоса обусловлено отраженным в нем (как и в образах эпических героев) огромным историческим периодом (от эпохи поздней бронзы и раннего железа до эпохи феодализма). Эпос не содержит изображения конкретных исторических событий и в сюжетосложении важными нередко оказываются социальные мотивы. Для адыгских сказаний о нартах характерно «стремление к детальной разработке одного эпизода из жизни эпического богатыря в самостоятельное сказание»[10]. Правда, у некоторых сказителей наблюдается «тенденция к объединению нескольких сказаний»[11], в адыгском нартском эпосе сохраняется единый принцип группировки сказаний в цикл-биографию. В цикле сказаний о самом любимом герое — Сосруко — детально разрабатываются все эпизоды и

[7] *Алиева А. И.* Адыгский нартский эпос. С. 143.

[8] Там же. С. 68.

[9] Там же. С. 105.

[10] Там же. С. 114.

[11] Там же. С. 115.

мотивы его эпической «биографии», а в сказаниях о других героях выделяются прежде всего главные их подвиги. В книге убедительно доказано, что стихотворные части эпоса (и по вербальному составу, и по мелодическому речитативу) более древние, чем прозаические.

Со дня выхода в свет монографии А. И. Алиевой «Адыгский нартский эпос» прошло 50 лет, и самая точная оценка этого труда — то, что до сих пор ни один серьезный исследователь адыгской или других версий нартского эпоса не обходится без ссылки на эту книгу, бесспорно признанную базовой для дальнейшего изучения нартского эпоса народов Кавказа.

Как мы увидим дальше, на всем протяжении своей работы А. И. Алиева непременно обращается к нартскому эпосу, не только постоянно расширяя материал исследования, но и ставя перед собою новые задачи. В статье «Этнопоэтические константы нартского эпоса»[12], например, она решила «…на разноэтническом материале сказаний об одном герое выявить разные этапы в истории формирования его образа, проследить процесс превращения мифологического героя в эпического и его дальнейшую эволюцию»[13].

Проведя сопоставительный анализ поэтико-изобразительных констант в сказаниях о Сосруко (адыг.) — Сослане-Созырыко (осет.) — Сосуруке/Сосурке (карач.-балк.) на материале репрезентативных публикаций адыгского, осетинского и карачаево-балкарского эпоса в двуязычной академической серии «Эпос народов СССР»[14], А. И. Алиева пришла к следующим аргументированным выводам. Во всех трех версиях нартского эпоса этот персонаж сохраняет древнейшие, возможно, «протокавказские» черты, характеризующие его как героя «солнечного» мифа (в адыгской и осетинской версиях), имеющего «прародителем» волка (во всех трех рассматриваемых версиях, с разной степенью полноты), владеет средствами магии; во всех трех версиях он принадлежит к роду нартов (что, вероятно, может свидетельствовать о том, что нартский эпос отражает период исторической общности предков нынешних кавказских народов, когда создавалось «ядро» нартского эпоса[15].

Другие повествовательные и поэтико-изобразительные константы трех рассмотренных А. И. Алиевой версий дают дифференцированную

---

[12] *Алиева А. И.* Этнопоэтические константы нартского эпоса // Свободный взгляд на литературу. Проблемы современной филологии. Сб. статей к 60-летию научной деятельности академика Н. И. Балашова. М.: Наука, 2002. С. 9–28.

[13] Там же. С. 12.

[14] Нарты. Адыгский героический эпос. М.: Наука: Гл. ред. вост. лит-ры, 1974; Нарты. Осетинский героический эпос. В 3 кн. М.: Наука: Гл. ред. вост. лит-ры, 1989–1991; Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М.: Восточная лит-ра, 1994.

[15] *Алиева А. И.* Этнопоэтические константы нартского эпоса. С. 24.

характеристику этого эпического героя, определяя различные этапы в истории его образа.

Анализ поэтико-изобразительных констант в сказаниях лишь об одном герое общекавказского нартского эпоса, проведенный А. И. Алиевой на разноэтническом материале, возможно, открывает новые пути исследования этого выдающегося творения многих народов Кавказа.

Следует сказать, что после выхода в свет монографии «Адыгский нартский эпос» самым серьезным «испытанием» для А. И. Алиевой стала работа по подготовке академического двуязычного издания текстов адыгского нартского эпоса[16]. В серии «Эпос народов СССР» этот том был пятым, а для нартского эпоса — первым. Стал он и первым опытом академического издания одной из национальных версий эпоса, бытующего у ряда народов Кавказа — опытом святого содружества фольклористов разных поколений — выдающихся знатоков, собирателей, издателей произведений разных жанров адыгского фольклора, прежде всего нартского эпоса — А. Т. Шортанова, А. М. Гадагатля, З. П. Кардангушева (последний был еще и талантливейшим исполнителем адыгского эпоса) и начинающего фольклориста-кавказоведа А. И. Алиевой, которая не только выступила инициатором создания этого тома, но и взяла на себя основную нагрузку в этой многосоставной работе по отбору текстов, их переводу на русский язык, подготовке научного аппарата. Поскольку адыгский том представлял первую из версий нартского эпоса, приходилось впервые провести большое и скрупулезное текстологическое исследование материалов — не только опубликованных, но и архивных — выбрать для публикации репрезентативные, аутентичные тексты, выработать принципы по всему спектру вопросов, касающихся постижения многомерности эпической традиции, учета жанровых особенностей, накопленного эдиционного опыта.

В период работы над томом «Адыгский нартский эпос» А. И. Алиева внесла весомый вклад в историографию нартского эпоса, а проведенное ею текстологическое исследование публикаций адыгских сказаний, увидевших свет в 1864–1964 гг.[17], помогло выявить реальное число текстов эпических сказаний, которые могли быть включены в академическое издание и стать основой для дальнейших исследований.

---

[16] Нарты. Адыгский героический эпос / Сост. А. И. Алиева, А. М. Гадагатль, З. П. Кардангушев; вст. ст. А. Т. Шортанова; тексты подгот. А. М. Гадагатлем, З. П. Кардангушевым; пер. А. И. Алиевой; коммент. А. И. Алиевой, З. П. Кардангушева; отв. ред. В. М. Гацак. М.: Наука: Гл. ред. вост. лит-ры, 1974.

[17] *Алиева А. И.* Из истории издания адыгского нартского эпоса // Фольклор. Текстологическое изучение эпоса. М.: Наука, 1971. С. 148–160.

Среди работ А. И. Алиевой, посвященных проблемам историографии и текстологии адыгского нартского эпоса, уникальной остается составленная ею «Библиография изданий, посвященных нарткому эпосу»[18] в трех частях (включающая публикации текстов эпоса, исследования, библиографические указатели), изданные с 1812 по 1968 год. Это — результат скрупулезного труда составителя в разных библиотеках и архивах; она стала «настольной книгой» для эпосоведов, фольклористов, этнографов и других кавказоведов. Ее практическую значимость трудно переоценить.

Опыт работы коллектива нартоведов, работавших над подготовкой тома «Нарты. Адыгский героический эпос» обобщен в статье А. И. Алиевой «Антология эпоса близкородственных народов»[19]. В ней изложены результаты текстологического изучения публикаций адыгского нартского эпоса, начиная с середины XIX века до 1970-х годов; дана оценка текстов, опубликованных только в русском переводе как русского адеквата национального текста, сформулирован целый ряд правил, которых придерживались составители тома.

Во-первых, это обязательно пропорциональное представление разноэтнического материала сказаний, бытующих у разных языковых групп, публикация наиболее характерных вариантов, учет степени распространенности, устойчивости вариантов и взаимовлияния различных национальных версий. Во-вторых, перед публикацией составитель обязан провести текстологический анализ источников, оценку их достоверности. Всестороннее текстологическое исследование фольклорного материала, способное выявить оригинальные тексты, как полные и совершенные, так и записи с разработкой отдельных элементов сюжета — необходимое условие работы. В-третьих, требуется отбор типовых текстов, декларация принципов их расположения, определение границ жанра нартского эпоса в контексте иных жанров фольклора — мифов, сказок, генеалогических преданий, анекдотов, систематизация сказаний, группирующихся вокруг имен эпических героев по принципу «биографической» или «генеалогической» циклизации, учет вариантов и версий эпических сказаний, в соответствии с их «возрастом» — от архаики до сказаний о «младших» нартах. В-четвертых, любое научное издание требует точных и подробных комментариев к текстам, учитывающих опыт дореволюционных изданий по комментированию текстов нартского эпоса и содержащих «характеристику особенностей каждого эпического текста в сопоставле-

[18] *Алиева А. И.* Библиография изданий, посвященных нартскому эпосу // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М.: Наука, 1969. с. 503–540.

[19] *Алиева А. И.* Антология эпоса близкородственных народов // Фольклор: Издание эпоса. М.: Наука, 1977. С. 77–103.

нии с предыдущими публикациями на данный сюжет, а также сведения по библиографии различных сюжетов»[20]. В-пятых, необходим научный, «фольклористический» перевод текстов на русский язык, поскольку только такой перевод позволяет наиболее адекватно передать смысл оригинала средствами русского языка. Эти текстологические принципы, сформулированные А. И. Алиевой, бесспорно, убедительны, плодотворны и сегодня и не только при подготовке нартских сказаний, но и других эпических памятников, бытующих у ряда народов (таких, например, как «Алпамыш» или «Кёр-оглы»).

На рубеже XX–XXI вв. принципы, выработанные при подготовке адыгской версии нартского эпоса в серии «Эпос народов СССР», получили убедительную реализацию в изданиях осетинской и карачаево-балкарской версий нартского эпоса[21]. Это убедительно показано в статье А. И. Алиевой, в которой воссоздана история двуязычной академической серии «Эпос народов СССР» и исчерпывающе охарактеризованы принципы издания в ней эпических памятников разных народов бывшего СССР[22]. Анализируя издания осетинского и карачаево-балкарского нартского эпоса, автор подробно характеризует своеобразие текстологических подходов составителей каждого из этих томов с учетом специфических особенностей этих национальных версий.

В настоящее время готовится к печати том «Абхазский нартский эпос», который также будет издан в этой серии (теперь она называется «Эпос Европы и Азии»).

Портрет А. И. Алиевой эпосоведа-нартоведа будет неточным без упоминания о ее работе вдумчивого, конструктивного редактора и рецензента книг, посвященных нартскому эпосу[23].

---

[20] Там же. С. 94.

[21] Нарты. Осетинский героический эпос. В 3 кн. / Сост. Т. А. Хамицаева и А. Х. Бязыров; вст. ст. и науч. конс. В. И. Абаев; пер. иронских текстов А. А. Дзантиева, дигорских текстов Т. А. Хамицаевой; отв. ред. У. Б. Далгат; ред. нац. текстов Н. К. Мамиева. М.: Наука: Гл. ред. вост. лит-ры, 1989–1991; Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев / Сост. Р. А.-К. Ортабаева, Т. М. Хаджиева, А. З. Холаев; вст. ст., коммент. и глоссарий Т. М. Хаджиевой; пер. Т. М. Хаджиевой и Р. А.-К. Ортабаевой; ред. нац. ткстов А. А. Жаппуев; отв. ред. А. И. Алиева; научн. конс. У. Б. Далгат. М.: Наука: Гл. ред. вост. лит-ры, 1994.

[22] *Алиева А. И.* Двуязычная академическая серия «Эпос народов СССР» // Традиционная культура. М., 2008. № 3. С. 41–62; № 4. С. 51–64.

[23] В частности: *Холаев А. З.* Карачаево-балкарский нартский эпос. Нальчик, 1974; Кумахов М. А., Кумахова З. Ю. Нарский эпос: Язык и культура. М., 1998; Нарты: Героический эпос балкарцев и карачаевцев / Сост. Р. А.-К. Ортабаева, Т. М. Хаджиева, А. З. Холаев; вступ. ст., коммент. и глоссарий Т. М. Хаджиевой; пер. Т. М. Хаджиевой, Р. А. Ортабаевой; отв. ред. А. И. Алиева. М., 1994; *Алиева А. И.* Поэтика нартского эпоса [Рецензия на книгу]: Аншба А. А. Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса. Тбилиси, 1970] // Вопросы ли-

Опираясь на проведенное ею многостороннее исследование проблем адыгского нартского эпоса, А. И. Алиева прослеживает эволюцию всей эпической традиции адыгов — от нартского эпоса до песен и сказаний о реальных событиях истории адыгов XVI–XIX веков. В статье, посвященной историческому эпосу адыгов[24], исследовательница убедительно прослеживает, как историко-героический эпос, складывающийся из цикла песен и сказаний об Андемыркане и из историко-героических песен и сказаний о более поздних героях, «формировался на основе древней нартской эпической традиции»[25]. Однако, — и это важно подчеркнуть — утверждает она — при всем сходстве «более существенны отличия историко-героического эпоса от нартского»[26].

Историческое бытование адыгского эпоса А. И. Алиева исчерпывающе охарактеризовала в научно-аргументированной и при этом живо написанной статье «Жанрово-исторические разновидности героического эпоса адыгских народов»[27]. В этой — одной из наиболее ярких ее работ — воссоздана стадиальная иерархия эпической традиции адыгов и этапы ее развития, принципиально по-новому раскрывается древнейший мифологический нартский эпос, эпос об Андемыркане и историко-героический эпос.

Для установления историко-типологических соотношений всех трех типов эпических произведений исследовательница приводит множество примеров повествовательно-изобразительных констант — «представления» героев и их врагов, снаряжения и вооружения героев и их противников, сюжетики эпоса. На основе такой — во многом новой — методики сопоставления эпических данных А. И. Алиевой удалось создать весьма наглядную картину типологических различий в эпических произведениях адыгов, представляющих разные этапы в истории эпоса. Аргументирован и убедителен вывод исследовательницы о том, что «сюжетная, образная и выразительная система нарткого эпоса оказала существенное влияние

тературы. М., 1972. № 3. С. 229–231; *Алиева А. И.* Новое слово в изучении нартского эпоса [Рецензия на книгу]: Джапуа З. Д. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абрыскиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). Сухум, 2003] // Живая старина. М., 2006. № 3. С. 57–59, и др.

[24] *Алиева А. И.* Историко-героический эпос адыгов и его стадиальная специфика // Фольклор. Типология народного эпоса. М.: Наука, 1975. С. 139–151.

[25] Там же. С. 140.

[26] Там же. С. 141.

[27] *Алиева А. И.* Жанрово-исторические разновидности героического эпоса адыгских народов // Фольклор. Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР: Поэтика и стилистика. М.: Наука, 1980. С. 228–247.

на Андемырковский и историко-героический эпос», в свою очередь и в нартском эпосе обнаруживается влияние и Андемырковского и историко-героического эпоса[28].

К изучению историко-героических песен и сказаний А. И. Алиева обращалась и при подборе этнопоэтических констант для экспериментальной коллективной статьи «Опыт системно-аналитического исследования исторической поэтики народных песен»[29], и при рецензировании работ С. Ш. Аутлевой[30] и Т. А. Хамицаевой[31].

Исследуя в течение ряда лет многообразные проблемы героического эпоса адыгских народов на разных этапах его истории и в постоянном сопоставлении с эпосом других народов, А. И. Алиева одновременно занялась изучением еще одного жанра в фольклоре народов Северного Кавказа — сказки. Начав с издания сборника адыгских сказок в такой авторитетной научной серии, как «Сказки и мифы народов Востока»[32], А. И. Алиева выступила ответственным редактором и автором типологического анализа сказочных сюжетов в ряде томов сказок народов Кавказа, опубликованных в той же серии[33], и одновременно подготовила и опубликовала в 1986 г. книгу «Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов»[34]. На ее основе в 1988 г. она защитила докторскую диссертацию[35].

В книге предпринята, по сути, уникальная попытка проанализировать все основные уровни поэтики адыгских волшебных сказок в их взаимосвязях (сюжетный состав, система персонажей, традиционные формулы и «общие места», изобразительные средства) в сопоставлении с произведе-

---

[28] Там же. С. 246–247.

[29] *Алиева А. И., Астафьева Л. А., Гацак В. М.* (*рук. работы*)*, Кирдан Б. П., Пухов И. В.* Опыт системно-аналитического исследования поэтики народных песен // Фольклор: Поэтическая система. М., 1977. С. 42–105.

[30] *Аутлева С. Ш.* Адыгские историко-героические песни XVI–XIX вв. Нальчик, 1973.

[31] *Хамицаева Т. А.* Историко-песенный фольклор осетин. Орджоникидзе, 1973.

[32] Сказки адыгских народов / Сост., вступ. статья, примеч. А. А. Алиевой; отв. ред. В. М. Гацак. М.: Наука: Гл. ред. вост. лит-ры, 1978.

[33] Сказки и легенды ингушей и чеченцев / Сост. А. О. Мальсагов; отв. ред. А. И. Алиева. М.: Наука: Гл. ред. вост. лит-ры, 1983; Абазинские народные сказки / Сост. В. Б. Тугов; отв. ред. А. И. Алиева. М.: Наука: Гл. ред. вост. лит-ры, 1985; Грузинские народные сказки. Кн. 1–2 / Сост. Т. Д. Курдованидзе; отв. ред. А. И. Алиева. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит-ры, 1988.

[34] *Алиева А. И.* Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов / Отв. ред. М. А. Кумахов. М.: Наука, 1986.

[35] *Алиева А. И.* Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов. Автореф. дисс. ... д-ра филол. наук /АН ГССР. Ин-т груз. лит. им. Ш. Руставели. Тбилиси, 1988.

ниями адыгского фольклора (нартским и историко-героическим эпосом, несказочной прозой) — и одновременно — в постоянном соотнесении со сказками абхазов, абазин, осетин, карачаевцев и балкарцев, чеченцев и ингушей, народов Дагестана.

Последнее особенно важно, поскольку сказки разных народов Северного и Западного Кавказа — уникальный материал для решения многих теоретических проблем сказоведения. С одной стороны, эти сказки бытуют на многих, существенно различающихся языках, в рамках разных фольклорных традиций. С другой — жанровый синтез предстает в них в широкой панораме, и в этом смысле эти сказки — уникальный материал для построения поэтики волшебной сказки.

Такой широкий сравнительный подход придает монографии А. И. Алиевой масштаб регионального исследования сказочной традиции во всей совокупности ее составляющих, в котором автору удалось выявить в адыгском фольклоре общие повествовательные модели, по-разному проявляющие себя в эпосе и в сказке (что чрезвычайно важно для теории сказки).

Особую ценность в исследовании А. И. Алиевой представляет анализ сюжетно-повествовательных и поэтико-изобразительных констант, последовательно проводимый в каждой главе, в каждом параграфе книги. В частности, к первой главе — «Сюжетный состав волшебной сказки адыгских народов как фактор ее поэтики» приводятся соответствия сюжетов адыгских волшебных сказок с сюжетами сказок разных народов из указателей Аарне-Томпсона и Эберхардта-Боратава. Это позволило исследовательнице выявить локальные адыгские сюжеты и сюжетные контаминации, а также сюжеты, общие для волшебной сказки и нартского эпоса; сюжеты, эпизоды и мотивы волшебной сказки в историко-героическом эпосе адыгов, сюжеты, эпизоды и мотивы, общие для волшебной сказки и произведений несказочной прозы.

Во второй главе, посвященной системе персонажей волшебной сказки адыгских народов, автор подробно исследует природу и генезис образов сказочного героя (героя-богатыря, героя-нарта, «иронического удачника», героя, достигающего цели благодаря чудесным помощникам), героини волшебной сказки, невесты героя и его помощников; людей, персонажей языческой адыгской мифологии, животных, антропоморфных, зооморфных, мифологических и других противников героя. Подобная тщательность анализа свойственна и другим главам книги. Примеры, приводимые в каждой из глав, настолько подробны и полны, что могут рассматриваться как сравнительные систематические указатели сюжетов, персонажей, традиционных формул и общих мест, изобразительных средств адыгских волшебных сказок.

В книге «Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов» исследуется комплекс проблем, которые в таком сочетании еще не ставились на материале ни одной сказочной традиции и которые открывают возможность новых подходов в исследовании сказки. При этом анализ каждой проблемы ведется на значительном по объему материале, продуманно систематизированном и тщательно исследованном.

Свободное оперирование сопоставляемым материалом позволяет А. И. Алиевой, основываясь на скрупулезном анализе конкретных текстов, сделать общетеоретические выводы — например, о генезисе волшебной сказки адыгских народов и механизме ее сложения, об уровне ее стадиального развития, о бытовании сказочных сюжетов в фольклорных традициях разных кавказских народов и их взаимодействии и т. д.[36]

С особым блеском талант А. И. Алиевой проявился в работах, посвященных истории адыгской и карачаево-балкарской фольклористики и всего российского академического кавказоведения.

Многолетние поиски исследовательницей ранних записей текстов адыгского и карачаево-балкарского фольклора увенчались серьезными результатами. Подготовленные ею издания «Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX — начала XX века» (совместно с А. М. Гутовым) в двух книгах и «Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях» (совместно с Т. М. Хаджиевой и А. А. Джаппуевым)[37] содержат не только различные произведения адыгского и карачаево-балкарского фольклора (извлеченные из различных публикаций XIX — начала XX вв. архивов, библиотечных и частных фондов) и исследования адыгских просветителей, русских и других

[36] Вывод об уровне стадиального развития адыгской волшебной сказки, которая «… фактически (не только в истории жанра, но и в истории восприятия самого сказания) не прошла путь, делающий ее произведением, преподносимым как вымысел. Ее отличает синкретичность, стадиальная древность, сильное и многостороннее взаимодействие с героическим нартским эпосом» получил дополнительную аргументацию в докладе А. И. Алиевой на XI Международном съезде славистов в 1993 г. в Братиславе. См. *Алиева А. И.* Традиционные формулы и сказочная традиция во времени // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. XI Международный съезд славистов. Братислава, сентябрь 1993 г. М.: Наука, 1993. С. 281.

[37] Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX — начала XX века / Сост., вступ. ст. А. И. Алиевой; коммент. А. И. Алиевой и А. М. Гутова; подгот. текстов и общ. ред. А. М. Гутова. Нальчик, 1979; Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX — начала XX века. Книга 2 / Сост., сопр. ст. и библиогр. А. И. Алиевой; коммент., транслит. и общ. ред А. М. Гутова. Нальчик: Эльбрус, 1988; Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях / Сост., вступ. ст. и коммент. А. И. Алиевой; отв. ред. Т. М. Хаджиева; транслитер. балк. текстов, пер. карач. и балк. текстов, опубл. В. Прёле в журн. «Keleti Sžemle» и коммент. к ним Т. М. Хаджиевой; транслитер. карач. текстов, опубл. В. Прёле в журн. «Keleti Sžemle» А. А. Джаппуева. Нальчик: Эльбрус, 1983.

ученых того времени, посвященные адыгскому и карачаево-балкарскому фольклору, но и несколько исследований А. И. Алиевой в качестве вступительных статей, комментариев, приложений и библиографий, которые впервые всесторонне и глубоко освещают все основные этапы адыгской и карачаево-балкарской фольклористики. В этих и некоторых других исследованиях[38] А. И. Алиева проводит тщательный текстологический анализ ранних записей фольклора, характеризует методы эдиционно-текстологической работы первых исследователей фольклора народов Северного Кавказа.

Погружение в историю адыгской и карачаево-балкарской фольклористики привело А. И. Алиеву к изучению истории российского академического кавказоведения. Широкий диапазон интересов исследовательницы и тонкое профессиональное чутье позволили ей выявить в давно ставших раритетными научных изданиях, в разных архивах и фондах и не только ввести в научный оборот большой пласт ценных и — главное — до сих пор неизвестных или забытых материалов, но и тщательно исследовать научное наследие ряда выдающихся российских кавказоведов. В истории российского академического кавказоведения теперь занял достойное место академик А. М. Шёгрен как его основоположник, до того известный прежде всего как финноугровед[39], Л. Г. Лопатинский — не только как исследователь языков и фольклора адыгских народов, но и как умелый руководитель работы Кавказского отделения Императорского Московского археологического общества и издатель знаменитого «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа»[40], А. М. Дирр как неутомимый исследователь ряда кавказских языков, развивший традиции российского академического кавказоведения в Европе[41]. Особое место в этом ряду занимает В. Ф. Миллер — автор фундаментальных исследований языков, истории, этнографии, религии, фольклора разных народов Северного Кавказа, впервые охарактеризованный в работах А. И. Алиевой еще и как выдающийся организатор исследований народов Кавказа

---

[38] *Алиева А. И.* Русско-кавказская текстологическая триада: алфавит — запись — двойной перевод (из опыта русской кавказоведческой школы) // Фольклор: Комплексная текстология. М.: Наследие, 1998. С. 132–153.

[39] Академик А. М. Шёгрен — основоположник российского академического кавказоведения. Исследование. Тексты. М.: ИМЛИ РАН, 2010. Т. 1–2.

[40] *Алиева А. И.* Л. Г. Лопатинский (Жизнь и деятельность. Работа по изданию и изучению нартского эпоса адыгов) // Труды КЧНИИ экономики, истории, языка и литературы. Черкесск, 1970. Вып. VI. С. 46–64.

[41] *Алиева А. И.* Адольф Михайлович Дирр и журнал «Caucasica» // Горизонты современного гуманитарного знания. К 80-летию академика Г. Г. Гамзатова. М.: Наука, 2008. С. 222–236.

и воспитатель целого поколения первых кавказоведов из среды представителей кавказской интеллигенции на рубеже XIX–XX вв.[42]

«Отреченным» страницам истории российского академического кавказоведения посвящена монография А. И. Алиевой, характеризующая кавказоведческое наследие графа А. С. Уварова, положившего, по общему признанию, на рубеже XIX–XX вв. начало систематическому изучению Кавказа, и графини П. С. Уваровой, не только продолжившей дело мужа на посту Председателя Императорского Московского археологического общества, но и во многом определившей пути развития кавказских исследований в XX столетии[43].

В одном ряду с монографическими исследованиями кавказоведческого наследия А. М. Шёгрена, В. Ф. Миллера, А. С и П. С. Уваровых справедливо назвать и статьи А. И. Алиевой, в которых дана краткая, но емкая характеристика вклада Л. Г. Лопатинского, А. М. Дирра, Н. С. Трубецкого в исследование фольклора адыгских народов[44].

Работы А. И. Алиевой, посвященные таким выдающимся российским кавказоведам, как А. М. Шёгрен, В. Ф. Миллер, А. С. и П. С. Уваровы, о которых она пишет трепетно и с любовью, включают не только ее развернутые и очень содержательные монографические исследования, в которых личность и научное наследие этих ученых характеризуются в контексте всей историографии того времени, но и републикацию их важнейших трудов. В посвященных им томах видна колоссальная текстологическая работа исследовательницы, выверенное логическое расположение материалов и исследований. Они изданы на самом высоком современном эдиционном и академическом уровне, и это, несомненно, — бесценный вклад в систему знаний о духовной культуре народов Кавказа. Издание кавказоведческого наследия таких крупнейших ученых как А. М. Шёгрен, В. Ф. Миллер, А. С. и П. С. Уваровы безусловно, является важным научным событием.

---

[42] *Алиева А. И.* Академик В. Ф. Миллер и развитие российского академического кавказоведения в конце XIX — начале XX в. // Миллер В. Ф. Фольклор народов Северного Кавказа. Тексты. Исследования. М.: Наука, 2008. С. 9–76.

[43] *Алиева А. И.* «Отреченные» страницы истории российского академического кавказоведения конца XIX — начала XX вв. Кавказоведческое наследие А. С. и П. С. Уваровых. М.: ИМЛИ РАН, 2017.

[44] *Алиева А. И.* Л. Г. Лопатинский (Жизнь и деятельность. Работа по изданию и изучению нарсткого эпоса адыгов) // Труды Карачаево-Черкесского научно-исследваетльского института экономики, истории, языка и литературы. Серия филолог. Черкесск, 1970. Вып. VI. С. 46–64; *Алиева А. И.* Адольф Михайлович Дирр и журнал «Caucasica» // Горизонты современного гуманитарного знания. К 80-летию академика Г. Г. Гамзатова. М.: Наука. Собрание, 2008. С. 222–237; *Алиева А. И.* Кавказоведческое наследие Н. С. Трубецкого // Традиционная культура. М., 2019. № 1. С. 127–158.

Следует сказать, что поиски архивных материалов А. И. Алиевой не ограничиваются кавказоведением. Яркий пример тому — книга крупнейшего слависта начала XX века академика Академии Финляндии В. Й. Мансикки «Религия восточных славян», рукопись которой она нашла в Отделе рукописей Национальной библиотеки Финляндии, подготовила к изданию и сопроводила вступительным исследованием, в котором впервые воссоздан исследовательский путь этого ученого и его вклад в развитие славяноведческих исследований[45].

Следует отметить, что А. И. Алиева внесла немалый вклад в историю изучения адыгских литератур, начиная с ее дипломной работы «Б. Пачев и фольклор»[46] до статьи «Мифология и фольклор народов Кавказа в ранних поэмах М. Ю. Лермонтова»[47], в редактирование и рецензирование ряда книг, посвященных кабардинской, карачаевской, чечено-ингушской и другим литературам народов Северного Кавказа.

Можно с полным основанием сказать, что А. И. Алиева, несомненно, — один из самых значительных фольклористов-кавказоведов современной России, которая и мыслит, и пишет с завидной ясностью.

Все ее работы свидетельствуют, что она стоит на точке зрения историко-сравнительного и историко-типологического изучения явлений фольклора и литературы. Исследовательница внесла огромный вклад в изучение героического эпоса на разных этапах его истории и волшебной сказки не только адыгов: ее основополагающие труды по этим ведущим жанрам фольклора основываются на кавказском материале. Эти и другие работы А. И. Алиевой являются блестящими образцами фольклористического анализа текстов. Умение анализировать тексты, находить в них характерные эпизоды, мотивы и описания, сопоставлять их и из этих сопоставлений делать точные выводы, особое текстологическое чутье и бережное отношение к архивным материалам характеризует работы А. И. Алиевой. В изучении поэтики адыгской эпической традиции и волшебной сказки она выступает продолжателем исследовательских традиций А. Н. Веселовского, В. М. Жирмунского и других выдающихся ученых. Вся ее деятельность является образцом бескорыстного служения науке.

Еще будучи молодым ученым А. И. Алиева включилась в сферу кавказоведения, вокруг ее имени аккумулируются работы, идеи северокав-

---

[45] *Мансикка В. Й.* Религия восточных славян. М.: Наследие, 2005; 2-е изд.; Мансикка В. Й. Труды по религии восточных славян. М.: Форум / Неолит, 2016. С. 5–471.

[46] *Алиева А. И.* Б. Пачев и фольклор // Ученые записки КБНИИ. Нальчик, 1961. Т. XVIII.

[47] *Алиева А. И.* Мифология и фольклор народов Кавказа в ранних поэмах М. Ю. Лермонтова // Этнопоэтика и традиция: К 70-летию чл.-корр. РАН В. М. Гацака / Отв. ред. В. А. Бахтина. М., 2004. С. 35–41.

казских фольклористов «на местах», она стала связующим звеном между фольклористами на Кавказе и в столице. Это выражается в том числе в редактировании большого числа фольклорных сборников и монографий, издающихся как в Москве, так и в регионах.

В течение многих лет А. И. Алиева сочетала творческую и научно-организационную работу, а это, как известно, требует огромной концентрации и самопожертвования. И здесь проявился масштаб ее личности, ее неординарный талант: в обеих ипостасях она смогла добиться, без преувеличения, колоссального успеха.

Пожалуй, не менее важно, что А. И. Алиева — удивительный человек исключительного обаяния. Ей присущи безграничная доброжелательность, душевная щедрость, глубокая порядочность и фантастическое трудолюбие.

Алла Ивановна Алиева — человек редкой душевной теплоты и отзывчивости — отмечает солидную дату. Она полна творческих сил и еще порадует нас многими оригинальными идеями.

Президент Академии наук Абхазии,
академик АНА, доктор филологических наук З. Д. Джапуа

I.
ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС АДЫГСКИХ НАРОДОВ

АДЫГСКИЙ НАРТСКИЙ ЭПОС*

ВВЕДЕНИЕ

Нартский эпос — замечательный памятник культуры ряда кавказских народов — адыгов, абхазов, осетин, балкарцев, карачаевцев, ингушей и чеченцев. Общими являются основные герои эпоса (их имена совпадают почти во всех национальных версиях) и сюжеты подавляющего большинства сказаний: Но это вовсе не означает, что нартский эпос одинаков у разных народов. На первом всесоюзном совещания нартоведов, посвященном проблемам нартского эпоса (Орджоникидзе, 1956), В. И. Абаев справедливо подчеркивал: «Даже беглого знакомства с нартскими сказаниями у разных народов Кавказа достаточно, чтобы убедиться, как при всей близости эти оказания у каждого народа сохраняют черты глубокого своеобразия и самобытности. Я беру на себя смелость утверждать, что безошибочно отличил бы в переводе кабардинский вариант от осетинского, если бы даже не было никаких внешних ориентиров: собственных имен и проч., — настолько отлично и своеобразно их построение, стиль, фактура, художественно-изобразительные средства»[1].

Наличие нартского эпоса у целого ряда народов Кавказа постоянно и вполне справедливо подчеркивается исследователями[2].

Однако нартский эпос разных народов изучен еще не в одинаковой степени. Особенно много было публикаций осетинских сказаний о на-

---

* Опубл.: Алиева А. И. Адыгский нартский эпос / Под ред. А. Т. Шортанова. М.: Нальчик, 1969.

[1] *Абаев В. И.* Проблемы нартского эпоса // Нартский эпос. Материалы совещания 19–20 октября 1956 г. Орджоникидзе, 1957. С. 29. Далее: Нартский эпос. Материалы совещания…

[2] См., напр.: СМОМПК. Тифлис, 1891. Вып. XII. Отд. 1. С. 47; *Миллер В. Ф.* Кавказско-русские параллели // Экскурсы в область русского народного эпоса. М., 1892. VIII; *Абаев В. И.* Нартовский эпос // Известия СОНИИ. Дзауджикау, 1945. Т. X. Вып. 1. С. 15. Далее: *Абаев В. И.* Нартовский эпос; *Он же*. Проблемы нартского эпоса // Нартский эпос. Материалы совещания... С. 24.

ртах (на языке оригинала и переводных). Возможно, этим обусловлено и то, что исследование эпоса о нартах развертывалось преимущественно на осетинском материале.

В последнее десятилетие в работах, посвященных нартскому эпосу, налицо стремление полнее учесть материалы всех его национальных версий. Это стало возможным еще и потому, что после Всесоюзных совещаний нартоведов, проведенных Институтом мировой литературы им. А. М. Горького в городах Орджоникидзе (1956) и Сухуми (1963), появился ряд публикаций адыгского, абхазского, чечено-ингушского, карачаево-балкарского эпоса[3] и первые исследования, посвященные этим национальным версиям[4].

Значительное число исследований последних лет посвящено нартскому эпосу адыгов[5].

* * *

Адыги (адыгэ) — общее название кабардинцев, адыгейцев и черкесов, принадлежащих к числу древнейших жителей Северного Кавказа. Предки их были известны древнему миру— античные авторы называют их синдами, меотами, зихами и керкетами. Русские летописи именуют

[3] См., в частности: Адыгэ ІуэрыІуатэхэр. Налшык, 1963; Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. Абхазский народный эпос. М.: ГИХЛ, 1962.

[4] Эпосу о нартах у различных народов были посвящены доклады и сообщения *У. Б. Далгат, Ш. Д. Инал-Ипа, Г. З. Калоева* на совещании 1956 г. Ср.: *Бгажба Х. С.* Об абхазском героическом эпосе // Вопросы изучения эпоса народов СССР. М., 1958; *Караева А. И.* О фольклорном наследии карачаево-балкарского народа. Черкесск, 1961. Значительное внимание характеристике национальных версий эпоса было уделено на Сухумской конференции, посвященной нартскому эпосу // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М.: Наука, 1969; См., также: *Абаев В. И.* Скифо-европейские изоглоссы. М., 1965; *Салакая Ш. Х.* Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1966; *Мальсагов А. О.* Нарт-орстхойский эпос ингушей и чеченцев. Автореф. дисс. … канд. филол. наук. М., 1966; *Аншба А. А.* Вопросы поэтики абхазского эпоса. Автореф. дисс. … канд. филол. наук. М., 1966; *Корзун В. Б.* Фольклор горских народов Северного Кавказа (Дооктябрьский период). Грозный, 1966.

[5] *Шортанов А. Т.* Периодизация, отбор и публикация адыго-кабардино-черкесского фольклора // Материалы научной сессии КБНИИ по проблеме периодизации, отбора и публикации адыгейского, кабардинского, черкесского, балкарского и карачаевского фольклора. Нальчик, 1960. С. 5–49. Далее: «Материалы научной сессии КБНИИ». *Он же.* Адыгэ ІуэрыІуатэхэр // Адыгэ ІуэрыІуатэхэр. Налшык, 1963. С. 3–34; *Тресков И. В.* Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик, 1963; *Алиева А.* Сосруко в адыгском нартском эпосе // УЗ КБНИИ. Нальчик, 1964. Т. XX, серия филологическая. С. 178–200; *Она же.* Из истории собирания, публикации и изучения адыгских песен и сказаний о Саусырыко // «УЗ АНИИ», Майкоп, 1964. Т. III Серия фольклора и литературы. С. 185–203; *Она же.* Эпитет в адыгском героическом эпосе // УЗ КБНИИ. Нальчик, 1967. Т. XXIV, 1967. С. 17–32; *М. А. Кумахов.* О соотношении Сосрыко и Сослан // УЗ АНИИ. Майкоп, 1966. Т. V Языкознание. С. 61–66; *А. М. Гадагатль.* Героический эпос «Нарты», и его генезис. Краснодар: Краснод. кн. изд-во, 1967.

их касогами. Одно из древних племенных названий адыгов — «черкесы» («керкеты») сохранилось до наших дней. До Октябрьской революции так нередко называли всех горцев Северного Кавказа[6].

До середины XIX века адыги населяли территорию на юг от реки Бзыби и на юго-восток к Пятигорью, к рекам Малке и Тереку и были «одной из самых крупных этнических групп на Северном Кавказе»[7]. Адыги составляли ряд народностей и делились на кабардинцев (они населяли Большую Кабарду по рекам Малке и Тереку и Малую Кабарду — между Тереком и рекой Сунджой), бесленеевцев и «кяхов», буквально: «нижних адыгов». Под названием «кяхов» объединялись западные адыги, или адыгейцы (они населяли Таманский полуостров и низовья Кубани), шапсуги («малые шапсуги» — Черноморское побережье, «большие шапсуги»— верховья реки Кубани и берега реки Афипс); абадзехи (левые притоки реки Кубани, берега рек Белой, Пшиша, Псекупса); мохошевцы (по реке Фарс); темиргоевцы (между Лабой и Кубанью), хатукаевцы (между низовьями рек Пшиша и Белой).

В 1864 году, когда имело место массовое выселение ряда народов Кавказа в Турцию, значительная часть адыгов — главным образом западных— покинула Кавказ. Из западных адыгов на Кавказе теперь живут лишь абадзехи, темиргоевцы, бжедуги, шапсуги и хакучинцы. В районе гор. Армавира сохранилось небольшое количество бесланеевцев. Почти в прежнем виде остались только границы расселения кабардинцев.

В настоящее время различают три адыгских народности: кабардинцев, адыгейцев, черкесов. Кабардинцы живут в центральной части Северного Кавказа по рекам Малке, Баксану и Тереку (на территории Кабардино-Балкарской АССР). Незначительная часть их составляет население Адыгейской автономной области, а также гор. Моздока и его окрестностей.

В верховьях Кубани, по течению рек Малый и Большой Зеленчук, живут черкесы (они входят в Карачаево-Черкесскую автономную область), а по нижнему течению рек Лабы и Кубани (на территории Адыгейской автономной области) — адыгейцы. Близки к адыгским народам абазины — народ, входяший в состав Карачаево-Черкесской автономной области[8], и убыхи, полностью выселившиеся в Турцию в 1864 году.

Почти все адыгские народы называют себя «адыге» («адыгэ»). Это давно установившееся национальное название применяется и по отноше-

---

[6] Подробнее об этом см.: *Гарданов В. К.* Общественный строй адыгских народов. М.: Наука, 1967. С. 17–18.

[7] Там же. С. 3.

[8] Народы Кавказа / Под ред. М. О. Косвена, Л. И. Лаврова, Г. А. Нерсесова, Х. О. Хашаева. М.: Изд-во АН СССР, 1960. Т. I. С. 138, 200, 232.

нию к языку — «адыгэбзэ» (букв.: «язык адыгов»), к неписаному кодексу народных обычаев и традиций— «адыгэ хабзэ» (букв.: «обычай адыгов»), к устной народной поэзии — «адыгэ ІуэрыІуатэхэр» — «устное народное творчество адыгов».

Употребление собирательного термина «адыгский» применительно к устной народной словесности этих народов уже имеет свою традицию[9] (преимущественно на языке оригинала) и представляется не только правомерным, но и необходимым.

Длительное время эти народы «...представляли собой единую этническую группу, характеризующуюся общими чертами социально-экономического развития»[10]; их объединяла общность исторических судеб, тесные экономические связи, единство обычаев и бытового уклада.

В период этнического единства адыгов сформировалась их устная народная словесность — с общей тематикой, общим идейно-художественным содержанием, единой поэтикой,— и совершенно справедливо А. Т. Шортанов говорит об единой общеадыгской эпической культуре и связывает возникновение этой культуры с периодом окончательного формирования этнического ядра адыгов[11].

Дифференциация адыгейцев, кабардинцев и черкесов в самостоятельные народности происходит в XVI веке, и лишь с этого времени можно говорить о кабардинских или адыгейских вариантах сказаний, сказок и т. д.[12] Что же касается нартского эпоса, то сказания, бытующие у различных адыгских народов, в первую очередь следует именовать собирательным термином «адыгский» ведь эта национальная версия сформировалась и получила свое окончательное оформление как жанр в условиях исторической, экономической и культурной общности адыгов и основана на общеадыгских художественных традициях.

* * *

Первая публикация вариантов адыгского эпоса на языке оригинала принадлежит одному из выдающихся адыгских просветителей XIX века

[9] Издания фольклора, подготовленные Адыгейским и Кабардино-Балкарским научно-исследовательскими институтами, в большинстве случаев именуются адыгскими: Адыгэ тхыдэжъхэмрэ пшысэхэмрэ. Мыекъуапэ, 1959; Адыгэ ІуэрыІуатэхэр. Налшык, 1963; Адыгэ псалъэжъхэр. Налшык, 1965 и др.

[10] *Гарданов В. К.* Общественный строй адыгских народов. С. 4.

[11] *Шортанов А. Т.* Периодизация, отбор и публикация адыго-кабардино-черкесского фольклора // Материалы научной сессии КБНИИ... С. 24–25.

[12] Следует отметить, что и созданные после этого времени фольклорные произведения, как правило, становились общеадыгским достоянием (эпос об Андемиркане, историко-героические песни).

Кази Атажукину[13]. В книге «Отрывки из народной поэмы Сосыруко...»[14] им напечатаны два центральных сказания из цикла Сосруко (о возвращении огня и о бое Сосруко с Тотрешем). Публикация является весьма точной: это, по существу, фонетическая запись. Вся книга (кроме заглавия) напечатана на кабардинском языке так называемым «усларовским алфавитом», использующим русские буквы и ряд знаков, обозначающих специфические звуки кабардинского языка. Оба текста (особенно сказание о возвращении огня) отличаются художественным совершенством; они имеют последовательно выдержанную стихотворную форму.

С точки зрения современных требований, у публикации Атажукина есть значительный недостаток: тексты лишены паспортизации. Публикуя эпические тексты, К. Атажукин преследовал прежде всего просветительские цели (его труд был задуман как книга для чтения); по-видимому, этим и объясняется отсутствие паспортизации сказаний. Впрочем, надо иметь в виду, что в XIX веке паспортизация еще не стала обязательной нормой в изданиях кавказского фольклора.

Сравнение текстов, опубликованных в книге К. Атажукиа, с более поздними записями сказаний о Сосруко свидетельствует, что он опубликовал уникальные тексты об одном из главных героев адыгского эпоса.

В 1871 году в «Сборнике сведений о кавказских горцах» (вып. V, Тифлис, 1871) в русском переводе была дана большая подборка сказаний об основных героях нартского эпоса адыгов, также принадлежавшая Казн Атажукину: два сказаяия о Сосруко (перевод вариантов, напечатанных в книге 1864 г., а также сказания о пши Бадиноко и Ашамезе). Кроме того, во вступительной заметке «От собирателя» содержится подробный пере-

---

[13] История собирания и публикации нартского эпоса адыгов давно стала предметом внимания исследователей: определены этапы ее развития, составлен довольно полный перечень публикаций, охарактеризована деятельность ученых, издавших лучшие коллекции эпических текстов: *Калоев Б. А.* История записи и публикации нартского эпоса // Нартский эпос. Материалы совещания... Орджоникидзе, 1957. С. 175–214; *Алиева А.* Из истории собирания, публикации и изучения адыгских песен и сказаний о Саусырыко (Сосрыко) // Ученые записки АНИИ. Серия фольклора и литературы. Майкоп, 1964. Т. III. С. 185–203; *Куашев Б. И.* История собирания и изучения кабардино-черкесского фольклора // КIуащ БетIал. Тхыгъэхэр. Налшык, 1966. ЕтIуанэ том. С. 101–145; *Алиева А. И., Лопатинский Л. Г.* Жизнь и деятельность. Работа по изданию и изучению нартского эпоса адыгов // Труды КЧНИИ. Черкесск, 1970. Вып. VI. С. 67–77.

[14] Отрывки из народной поэмы «Сосыруко» и рассказы, переведенные на кабардинский язык Кази Атажукиным. Тифлис, 1864. Экземпляр этого издания хранится в Отделе редких книг Государственной библиотеки им. В. И. Ленина. В книге 52 страницы; из них 23 стр. (с 29 по 52) занимают сказания о Сосруко, напечатанные под одним заголовком — «Из сказаний о Сосруко». По свидетельству Л. Г. Лопатинского, издание книги К. Атажукина было осуществлено по инициативе известного кавказоведа П. К. Услара // СМОМПК. Тифлис, 1891. Вып. XII. Отд. II. С. II–III.

сказ (или перевод?) еще двух сказаний: о рождении Сосруко и сказание-загадка «Кто больше?».

Новая публикация К. Атажукина, как и предыдущая, не содержит научной документации.

Ценность этого собрания сказаний адыгского эпоса состоит в том, что здесь впервые представлены сказания обо всех основных героях. Как показывает сравнение с оригиналами (часть их опубликована на кабардинском языке в книге 1864 г., другие— в XII вып. СМОМПК), перевод на русский язык выполнен весьма точно; места малопонятные объяснены убедительно, с привлечением данных этнографии, истории и языка.

Долгое время считалось, что в книге К. Атажукина 1864 года, в ССКГ, V и в СМОМПК, XII напечатаны разные тексты (см., напр., примечания Мих. Талпы к книге «Кабардинский фольклор»). Сравнительный анализ всех текстов, напечатанных Атажукиным, свидетельствует, что в ССКГ, V были опубликованы те же сказания о Сосруко, что и в книге 1864 года, а в СМОМПК, XII — оригиналы почти всех сказаний, включенных в ССКГ, V в русском, переводе. Таким образом, научные записи основных сказаний нартского эпоса адыгов до революции принадлежат К. Атажукину; несколько вариантов записаны Т. Кашежевым.

Наиболее полное собрание адыгских нартских сказаний на языке оригинала помещено в XII выпуске «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа».

История «Сборника...», особенно записи, публикации и изучения фольклора адыгов связана с именем проф. Л. Г. Лопатинского, в течение многих лет бывшего его редактором.

Особенно интересовали Л. Г. Лопатинского кабардинский язык[15] и фольклор. Уже в преклонном возрасте он взялся за изучение кабардинского языка и овладел им настолько, что составил его грамматику.

Л. Г. Лопатинский сумел привлечь к сотрудничеству в «Сборнике...» представителей национальной интеллигенции, в основном сельских учителей, которые записывали на местах фольклорные, в том числе эпические произведения[16]. Это давало возможность редакции получать обширный материал, отбирать из него лучшие образцы и публиковать их.

Выражаясь современным языком, Л. Г. Лопатинский, в качестве ре-

[15] *Багов П. М.* Л. Г. Лопатинский как исследователь кабардинского языка // Ученые записки Кабардинского научно-исследовательского института. Нальчик, 1953. Т. XI.

[16] Призывая вести работу на местах, редакция «Сборника...» поместила в первом его выпуске подробную программу записи фольклорного, этнографического, лингвистического материала.

дактора издания, «координировал» работу по собиранию фольклорного материала на Северном Кавказе; он принадлежит к числу тех, кто заложил основы научного собирания и публикации фольклорных произведений народов Северного Кавказа.

Периодически под рубрикой «Адыгские тексты» в выпусках «Сборника» печатались предания, сказания, сказки, пословицы и поговорки кабардинцев. Значительная их часть была сообщена Паго Тамбиевым. Свой материал присылали также К. Атажукин, Т. Кашежев, М. Шарданов, Клишбиев и другие корреспонденты-адыги.

Двенадцатый выпуск «Сборника» целиком посвящен кабардинским материалам.

Второй отдел его — «Кабардинские тексты» — составляют отрывки из нартского эпоса и исторические песни, опубликованные в фонетической транскрипции на кабардинском языке, с подстрочным и литературным переводом на русский язык.

Здесь приводятся три сказания о Сосруко: о рождении героя, о возвращении огня нартам, о бое Сосруко с Тотрешем, сыном Альбека, и песня о Сосруко («Сосрыкъуэу си къан»), которая обычно является частью различных сказаний.

Л. Г. Лопатинский сообщает, что сказание о рождении героя, песнь о нем, а также сказание о бое Сосруко с Тотрешем представил Талиб Кашежев; Лопатинский подчеркивает, что текст сказания о рождении Сосруко печатается впервые. Это не совсем так: действительно, на кабардинском языке оно появилось впервые, но в русском пересказе, как мы уже говорили, оно было напечатано Атажукиным в ССКГ, V.

Сказание о возвращении огня воспроизводило публикацию Атажукина в книге 1864 года. Кроме сказаний о Сосруко, в СМОМПК, XII впервые на кабардинском языке были напечатаны сказания об Ашамезе и Бадиноко. Тексты этих сказаний на кабардинском языке, с русским подстрочным переводом, представил редакции СМОМПК К. Атажукин.

Варианты, опубликованные в XII вып. СМОМПК, принадлежат к числу полных и совершенных; их можно считать классическими.

Л. Г. Лопатинский выполнил литературный перевод всех сказаний на русский язык и добавил к примечаниям Атажукина ряд своих ценных замечаний и объяснений труднопереводимых мест сказаний, этнографических деталей и т. д.

В 1914 году Рижская фабрика грамзаписи выпустила пластинку[17],

[17] С пластинки песня переписана на магнитную пленку // Архив КБНИИ. Фонд музыкального фольклора. Магнитофонная пленка № 14. Текст песни расшифрован с пластинки

содержащую отрывок из сказания о бое Сосруко с Тотрешем, который исполнили известные адыгские народные певцы — джегуако Асхад Шогенов и Мамыша Казиев, под аккомпанемент народного музыкального инструмента — пхацыка. Эта запись имеет особую ценность еще и потому, что впервые была зафиксирована музыкальная мелодия, сопровождающая одну из нартских песен.

Из более поздних записей значительный интерес представляют варианты сказания о Сосруко и Бадиноко («Пшынатль о нарте Сосруко» и «Пши Бадиноко»), записанные и опубликованные одним из выдающихся адыгских просветителей начала XX века Нури Цаговым на кабардинском языке (на арабской графической основе) в газете «Голос адыга» («Адыгэ макъ»)[18]. Тексты Цагова содержат довольно полные варианты центральных сказаний о Сосруко и Бадиноко; они напечатаны без разбивки на стихотворные строки. Между тем это стихотворные тексты.

Собирание и издание произведений устной народной словесности в республиках Северного Кавказа получает широкий размах в тридцатые годы XX века[19], после того, как были открыты научно-исследовательские институты, где собирание и изучение устной народной словесности занимало одно из главных мест. В это время были созданы богатые фольклорные архивные фонды, возникла база для научного издания фольклора. Особенно значительная работа по собиранию адыгского нартского эпоса велась в Кабардино-Балкарии. Об этом свидетельствует и издание книги «Кабардинский фольклор» (М.–Л., 1936), которая была подготовлена группой научных сотрудников КБНИИ и московских поэтов-переводчиков под руководством акад. Ю. М. Соколова (ред. Г. И. Бройдо). В ней представлены все жанры фольклора кабардинцев — от языческих гимнов до произведений устного народного творчества о революции, гражданской войне, новой колхозной жизни. Специальный раздел посвящен нартскому эпосу.

Книга получила высокую оценку критики[20]. У нее сложилась репу-

---

З. П. Кардангушевым.

[18] Газ. «Адыгэ макъ» (типогр. бр. Дымовых) от 10 декабря 1917 г. и 11 февраля 1918 г.

[19] Из записей 20-х годов XX в. отметим зафиксированный в 1921 году проф. *Яковлевым Н. Ф.* вариант сказания о гибели Сосруко. Текст его на кабардинском языке, с русским подстрочным переводам и научной документацией был опубликован лишь в 1948 году // *Яковлев Н. Ф.* Грамматика литературного кабардино-черкесского языка. Приложение № 2. Фольклорные тексты. М.: Л., 1948. С. 360–364.

[20] *Чичеров В.* Кабардинский фольклор // Литературное обозрение, 1937. № 4. С. 45–46; *Максимов П.* Замечательная книга (к вопросу о собирании адыгейского фольклора) // Газ. «Адыгейская правда». 17/II 1937 г.. № 39 (1576).

тация одного из надежных источников по кабардинскому фольклору, в частности по нартскому эпосу. Впервые в истории собирания и изучения адыгского эпоса были представлены сказания обо всех основных героях нартского эпоса адыгов, дана его научная характеристика. Все тексты тщательно прокомментированы; в комментариях содержится интересный сравнительный анализ вариантов опубликованных оказаний с архивными, приводятся разночтения, предлагается новое, нередко оригинальное толкование многих неясных мест сказаний. В этом отношении опыт М. Е. Талпы — составителя и автора научного аппарата — заслуживает учета при подготовке научных изданий.

Как справедливо указано в рецензии В. И. Чичерова, существенный недостаток книги—отсутствие паспортизации.

На основании материалов, хранящихся в Центральном государственном архиве литературы и искусства СССР, нам удалось восстановить историю ее создания и установить имена тех, кто представил эпические тексты, подготовил подстрочные переводы их на русский язык[21].

Кроме того, оказалось возможным ответить и на такие вопросы: как готовились к печати сказания о нартах; какую степень вмешательства в тексты допускали составитель и редактор книги в процессе подготовки их к печати, как сохранены диалектные различия в именах и насколько точно переводы передают содержание подлинника; есть ли разница в передаче прозаических я стихотворных текстов.

К подготовке книги «Кабардинский фольклор» Кабардино-Балкарский научно-исследовательский институт приступил в 1934 году. К этой работе были привлечены ученые и писатели республики — Н. Цагов, А. Пшеноков, П. Кешоков, А. Кешоков, А. Шортанов, А. Шомахов,

---

[21] Тексты фольклорных произведений на языке оригинала, составивших книгу, не сохранились: архив КБНИИ погиб во время Великой Отечественной войны. В Центральном государственном архиве литературы и искусства сохранились рукописи этой книги.

В фонде фольклористов Ю. М. и Б. М. Соколовых хранится: 1) Сборник «Кабардинский фольклор». Под ред. Ю. М. Соколова. Машинопись с редакторской правкой — 904 листа (Ф. 483. Оп. 1. Ед. хр. 349); 2) Замечания Мих. Талпы к переводам песен (Ф. 483. Оп. 1. Ед. хр. 554); 3) Письма Мих. Талпы к Ю. М. Соколову (ф. 483, оп. 1, ед. хр. 1890). Фото кабардинских народных сказителей (Ф. 483. Оп. 1. Ед. хр. 264).

В фонде издательства «Художественная литература» хранится также полный машинописный экземпляр сборника «Кабардинский фольклор» с литературной правкой, в двух томах — т. I — 556 стр., т. II — стр. 557–1158 (Ф. 613. Оп. 1. Ед. хр. 7874). Кроме того, в отдельной папке машинопись—«Нартовский эпос». Подстрочный перевод Балкарова Б., Шомахова А. и др., 201 стр. (Ф. 613. Оп. 1. Ед. хр. 5073).

Эти материалы были обнаружены в ЦГАЛИ В. М. Гацаком — см. его доклад на конференции нартоведов в Сухуми в ноябре 1963 г. См.: *Алиева А.* Всесоюзная конференция, посвященная проблемам изучения нартского эпоса народов Кавказа // Известия АН СССР. Серия лит. и яз. М., 1964. Т. XXIII. Вып. 2. С. 176.

Дж. Налоев, С. Кожаев, Т. А. Шеретлоков, Б. Балкаров, Мих. Талпа. Абсолютное большинство вариантов сообщили составителю книги Н. Цагов и П. Кешоков; некоторые сказания — сказитель Хамил Хацуков или Питу Сантыков, другие — С. Кожаев «со слов Б. Кожаевой» и т. д. В тех случаях, когда текст получен от Н. Цагова или П. Кешокова, слово «сообщил» употреблено очень точно: известно, что Н. Цагов, адыгский просветитель начала XX века, по возвращении из Турции (куда он был увезен ребенком в 1913 году) занялся интенсивным сбором адыгского фольклора. Часть своих материалов он и представил в КБНИИ, когда готовилась эта книга. К сожалению, Н. Цагов только в единичных случаях указывал, от кого зафиксирован текст: сказание «Хымышев сын Батрез» — от Хизешлева Ибрагима в 1924 году; а сказание «Сын Сосран-Жаке» — со слов М. Шогенова; во всех остальных случаях не приводится даже таких кратких данных. Текстологический анализ (диалектные разновидности имен, топонимика, современные данные о распространении сказаний) позволяет утверждать, что Н. Цагов записывал тексты не только в Кабарде, но и в Черкесии, и в Адыгее.

Не был сказителем и П. Кешоков, и, следовательно, представленные им тексты были услышаны и записаны от других лиц. Остается неясным, были ли они зафиксированы непосредственно во время исполнения сказаний или же воспроизведены по памяти.

И даже в тех случаях, когда сообщается, что эпические тексты записаны от сказителя, названа только его фамилия, но не указывается его возраст, профессия, грамотность, не уточняется, где, кем и когда был записан текст. Вместе с тем, необходимо подчеркнуть, что даже эти, далеко не полные паспортные данные, сопровождают записи адыгского эпоса впервые. Это было значительным достижением в развитии адыгской фольклористики.

М. Е. Талпа учел все дореволюционные записи адыгского эпоса и почти все включил в издание. Но основное место в представленной рукописи занимали тексты, записанные после Октябрьской революции.

Подстрочные переводы эпических текстов выполнили А. Пшеноков, А. Кешоков, А. Шомахов, С. Кожаев, Дж. Налоев, А. Шортанов, Т. Шеретлоков, Б. Балкаров.

Таким образом, книга «Кабардинский фольклор» впервые в истории адыгской фольклористики содержит сказания обо всех героях нартского эпоса адыгов. Первоначально каждый текст имел научную документацию и был представлен несколькими вариантами. В процессе подготовки рукописи к печати паспортные данные были опущены и каждое сказание дано одним вариантом; во многих случаях этот вариант оказывается

сводным. Правда, в подробных и тщательно составленных комментариях Мих. Талпы содержится сравнительная характеристика всех вариантов каждого сказания, но нигде не оговорены принципы подготовки текстов.

При подготовке рукописи к печати ряд текстов не подвергся никакой обработке, редактуре и т. п. В тех же случаях, когда в распоряжении составителя было несколько вариантов, он прибегнул к созданию сводного текста.

Своды эти двух видов: берется «основной» текст, который дополняется эпизодами из других вариантов (в цикле Сосруко), в другом случае отдельные сказания, логически связанные между собой, объединяются в одно (Адиюх). Иногда цельное сказание разбивается на несколько самостоятельных (Батрез). Нередко отбрасывается начало или конец сказания, если в них содержатся эпизоды, уже известные по другим вариантам.

При подготовке публикации диалектные разновидности имен нартских богатырей (Сос, Сосыр, Бадиноко-Шабантоко, Сотраш, Тотреш, Тот и др.) были унифицированы и заменены кабардинскими.

Переводы эпических текстов, особенно прозаические, выполнены весьма точно. При переводе стихотворных текстов допущены некоторые отступления от оригинала.

Анализ вариантов эпоса, напечатанных в книге «Кабардинский фольклор», свидетельствует о том, что адыгская фольклористика постепенно вырабатывала научные принципы публикации эпических текстов, хотя на этом пути были и ошибки и просчеты, весьма серьезные с точки зрения нынешних требований фольклорной текстологии.

В 1941 году Кабардино-Балкарский научно-исследовательский институт издал нартский эпос отдельной книгой[22] . В ней опубликованы оригиналы эпических текстов, вошедших в книгу «Кабардинский фольклор». На первый взгляд, между этими изданиями нет ничего общего: другие названия текстов, иная группировка сказаний, имена героев выглядят поразному. И все-таки это—оригиналы эпических текстов, напечатанных в «Кабардинском фольклоре». Но они даны в своем первоначальном виде, без той переработки, которую мы обнаружили в книге «Кабардинский фольклор»: имена героев не унифицированы, не составлены сводные варианты, целые сказания не разбиты на отдельные эпизоды («Батрез»), а отдельные варианты не объединены в целое («Адиюх»), Но и здесь сказания опубликованы без научной документации.

Из публикаций последних лет весьма ценной представляется книга «Адыгское устное народное творчество», подготовленная Сектором

[22] Нарт эпос. Налшыч: Къэббалъкъгосиздат, 1941.

Эта книга была переиздана: Нарт хъыбархэр. Налшыч, 1945.

фольклора и литературы Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института[23]. Изданию предпослана обширная вступительная статья А. Т. Шортанова.

Издание включает, наряду с произведениями других жанров,, тексты нартского эпоса. Они расположены в логической последовательности — от начала «нартского рода» до гибели последнего богатыря — и группируются вокруг имен основных героев. Впервые в истории публикаций адыгского эпоса собраны воедино варианты кабардинские, адыгейские, черкесские, темиргоевские и т. д., т. е. тексты на разных адыгских диалектах. Сказания эти записаны во всех районах, где проживают адыги — в Советском Союзе и за рубежом — в Сирии, Турции, Иордании.

Записи весьма точно фиксируют живое слово адыгского языка. Но это не фонетические записи в собственном смысле этого слова: в них используется обычная, а не специальная фонетическая графика. И это надо считать оправданным: как справедливо подчеркивает В. Я. Пропп, «...в тех случаях, когда памятники народной поэзии издаются не как материал для изучения языка, а как произведения национальной культуры, в точной фонетической записи нет необходимости»[24].

Многие сказания представлены не одним, а несколькими вариантами, что позволяет составить о них более полное представление.

Впервые в истории изданий адыгского эпоса эта публикация содержит портреты сказителей, ноты и научную документацию. Каждый текст сопровождают паспортные данные (где, кем, когда и от кого зафиксировано оказание).

Сличение опубликованных текстов с оригиналами, хранящимися в архиве, свидетельствует, что в большинстве своем эпические сказания напечатаны в том виде, как они записаны, без каких бы то ни было исправлений, редактуры и т. д. Прозаические тексты зафиксированы так, как они рассказываются, а стихотворные — как поются — со всеми междометиями, вставными словами и т. д.

Однако в этом издании, выполненном в общем с соблюдением обязательных правил текстологической работы, встречается ряд недоработок. Наряду с вариантами, записанными от народных сказителей-адыгов, в книгу включены (причем не в приложении, а в одном ряду с основным материалам) тексты, представляющие собою «обратные переводы» легенд из популярных изданий Л. Доброумова и М. Ермоленко («Сказка об Ошхамахо», «Котел нартов», «Ошхамахо и Казбек»).

---

[23] Адыгэ 1уэры1уатэхэр / Сост. З. П. Кардангушев. Налшыч, 1963.

[24] *Пропп В. Я.* Текстологическое редактирование записей фольклора // Русский фольклор. Материалы и исследования. М.: Л., 1956. Т. I. С. 200.

Не всегда эпические тексты воспроизводятся в том виде, как они были записаны. Так, например, вариант, опубликованный Ж. Дюмезилем в издании «Анатолийские документы» как одно сказание, в книге разделен на два самостоятельных сказания.

Значительные пропуски обнаруживаются в научной документации: не всегда указывается, кем записано сказание; иногда только названа фамилия исполнителя («Сказание об Арахшау». Записано от Амирхана Хавпачева).

Самым серьезным недостатком научной документации представляется полное отсутствие ссылок на архивы. В тех случаях, когда текст получен из Адыгейского научно-исследовательского института, сообщается только об этом, но не называется ни фонд, ни номер описи, ни единица хранения. О материалах из архива КБНИИ не сообщается вообще никаких данных. Все это, конечно, снижает документальный уровень издания.

Публикация текстов адыгского эпоса занимает значительное место в книге А. М. Гадагатля «Героический эпос «Нарты» и его генезис»[25].

Раздел «Адыгские документы» содержит тексты эпоса, ноты нартских песен, данные о сказителях и собирателях нартского эпоса.

Тексты сказаний о различных героях адыгского эпоса приводятся на различных диалектах адыгейского языка; многие из них снабжены переводом на русский язык.

Публикация, подготовленная А. М. Гадагатлем, много проигрывает от того, что составитель подчас нарушает правила печатания текстов в том виде, как они были записаны.

Составитель имел возможность отобрать из богатого фольклорного фонда Адыгейского НИИ наиболее яркие в художественном отношении героические сказания о нартах. Между тем в книге можно встретить не сам текст, как таковой, а пересказ В. Кусикова (стр. 321); в другом случае бесленейский текст дается в переводе на абазинский язык (стр. 285; перевод сделан кандидатом педагогических наук Н. Экба).

Наибольшее число замечаний вызывает способ воспроизведения текстов, записанных и опубликованных Ж. Дюмезилем и его сотрудниками. Известно, что записи Ж. Дюмезиля принадлежат к числу образцовых: тексты зафиксированы в фонетической транскрипции на языке оригинала (и с параллельным переводом на французский язык); как правило, они снабжены подробнейшими паспортными данными и комментариями.

[25] *Гадагатль А. М.* Героический эпос «Нарты» и его генезис. Краснодарское книжное изд-во, 1967. С. 334–435.

В книге А. М. Гадагатля паспортизация, даваемая Дюмезилем, не всегда воспроизводится полностью: не оговорено, кем сказание переведено на современную адыгейскую графику (стр. 287); перевод текстов на русский язык, как указывает А. Гадагатль (стр. 369), выполнен не с адыгского оригинала, а «с параллельного французского текста» (?).

Некоторые примечания к текстам даны лишь на адыгейском языке (стр. 349), не все интересные варианты переведены на русский язык. В тех случаях, когда эпический текст публикуется не впервые, не всегда указывается его первая публикация (стр. 252–256). Наконец не все архивные варианты снабжены указаниями на соответствующие единицы архива.

Как видно, правила публикации эпических текстов не всегда оказываются выполненными.

Тексты нартского эпоса адыгов издавна привлекали внимание зарубежных ученых. В 1930 году Ж. Дюмезиль опубликовал в переводе на французский язык нартские оказания разных народов Кавказа, которые были опубликованы к тому времени на русском языке или с русским переводом[26].

Особый интерес представляют записи адыгских нартских сказаний, сделанные Ж. Дюмезилем в 1958—1959 годах у шапсугов и убыхов, живущих в Турции[27]. В основном это варианты сказаний о Сосруко и Бадиноко.

Ж. Дюмезиль дает эти сказания в фонетической транскрипции на различных диалектах адыгских языков, сопровождая их французским переводом. Каждое сказание тщательно паспортизировано: приводятся исчерпывающие данные о сказителях, условиях, манере и особенностях исполнения.

* * *

Изучение адыгского эпоса началось во второй половине XIX века. Адыгские сказания о нартах привлекаются в работах Л. Г. Лопатинского[28],

[26] *Dumézil G*. Légendes sur les Nartes suives de sing notes mythologiques. Paris, 1930.

[27] *Dumézil G*. Récits oubykh, IV. Textes sur Sawsərəqua // Journal Asiatique (annee 1960). Paris, MDCCXLVIII–4; Далее: Récits oubykh... *Dumézil G*. Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase, 1 // Biblioteque archeologique et historique de l'lnstitut Français d'Archeologique d'Istanbul. Paris, 1960. IX.Далее: Docum. anat. …

[28] *Лопатинский Л. Г*. Заметка // СМОМПК. Тифлис, 1891. Вып. XII. Отд. 1. С. 142.

В. Ф. Миллера[29], Ал. Веселовского[30] при решении вопросов об общности северокавказских нартских сказаний, о месте и времени их возникновения и формирования, при анализе сюжетов, общих русскому, иранскому, северокавказскому и древнегреческому эпосу.

В. Ф. Миллер заложил основы изучения нартских сказаний, впервые ввел в научный обиход нартские оказания различных народов Северного Кавказа, причем многие из них в своей собственной записи[31], поставил вопрос об историчности нартских сказалий, привел многочисленные параллели из нартского эпоса к русским былинам и персидскому эпосу[32].

Вместе с тем в работах В. Ф. Миллера содержится ряд положений, которые не получили подтверждения в дальнейших исследованиях: преувеличение роли степных кочевых тюркских народностей в создании эпоса, утверждение, что у ряда кавказских народов — чеченцев, ингушей, балкарцев, карачаевцев — нартский эпос не является оригинальной частью фольклора, а заимствован у кабардинцев или осетин.

Сравнительное изучение нартского эпоса еще только начиналось, и Миллер считал полезным установление общих мотивов, «как бы эта общность ни была объяснена»[33]. И вряд ли нужно удивляться, что в его работе «Кавказско-русские параллели», где приводится целый ряд очень интересных сравнений русского эпоса с нартским, нет еще достаточных исторических объяснений.

Изучение нартского эпоса ширится в XX столетии, особенно начиная с 30-х годов. На основе осетинских и частично адыгских сказаний ведет изучение эпоса о нартах французский ученый Ж. Дюмезиль, рассматривая их в мифологическом плане[34].

Привлекая богатые археологические и этнографические данные, Ж. Дюмезиль приводит ряд скифо-сармато-аланских параллелей, стремясь доказать, что Сосруко — солнечное божество, а Батрадз — грозовое.

---

[29] *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. I–III. М., 1881–1887; Он же. Кавказско-русские параллели. Ч. 1–2, 3 // ЭО. 1891. Кн. 10. № 3. С. 166–202; Кн. 11. № 4. С. 1–20. *Он же*. Экскурсы в область русского народного эпоса. I–VIII. М., 1892; *Он же*. Кавказские предания о великанах, прикованных к горам // ЖМНП. 1883. Январь. С. 100–116; *Он же*. Кавказские сказания о циклопах // ЭО. М., 1890. Кн. 4. № 1. С. 25–44; *Он же*. О некоторых древних погребальных обрядах на Кавказе // ЭО. 1911. Кн. 88–89. С. 123–136; *Он же*. Отголоски иранских сказаний на Кавказе // ЭО. М., 1889. Кн. 2. С. 1–36.

[30] *Веселовский Ал*. Прометей в кавказских легендах и мировой поэзии // Кавказский вестник. 1901. Кн. 15. № 3. С. 26–43.

[31] См., напр., Осетинские этюды. Ч. I. М., 1881.

[32] *Миллер В*. Кавказско-русские параллели // ЭО. 1891. Кн. 10. № 3. С. 166–202.

[33] *Миллер В*. Там же.

[34] *Dumézil G*. Légendes sur les Nartes suives de sinq notes mythologiques. Paris, 1930.

Естественно, что такой древний эпос, как нартский, не мог не вобрать в себя элементы мифотворчества. Неправомерно преувеличив значение подобных элементов, Ж. Дюмезиль пришел к истолкованию нартских сказаний, как сказаний солярного, метеорологического и тотемического мифа.

Подобная мифологическая интерпретация нартского эпоса не может быть принята. Она уводит исследователя от разрешения основных вопросов, а прежде всего «...от вопроса об отражении действительности — реальной жизни и борьбы народа в эпических сказаниях, и от исторической обусловленности образов эпоса»[35].

Многостороннее (фольклористическое, лингвистическое, историко-этнографическое) освещение проблем нартского эпоса находим в трудах крупнейшего советского знатока эпоса северо-кавказских народов профессора В. И. Абаева (на материале главным образом осетинского эпоса, с привлечением данных адыгской и других национальных версий нартиады)[36].

Адыгские сказания о нартах привлекаются и в работах сравнительного плана — Е. М. Мелетинского[37] и И. В. Трескова[38].

В последние десятилетия XX в. к изучению адыгских нартских сказаний все чаще обращаются кабардинские и адыгейские исследователи.

Одним из первых было исследование М. Талпы. В предисловии к книге «Кабардинский фольклор» он охарактеризовал образы главных героев адыгского эпоса и основные черты его поэтики. М. Талпа справедливо писал о древности эпоса, находя в нартских сказаниях отражение родового строя и стараясь выявить отличие эпоса о нартах от эпических памятников более позднего типа (в частности, былин, с их темой защиты государственной независимости). Заслуживает быть отмеченным и само стремление автора рассматривать эпический материал в его эволюции[39].

---

[35] *Чичеров В. И.* Вопросы генезиса и развития древних форм народного эпоса в освещении фольклористики и некоторые проблемы нартских сказаний // Нартский эпос. Материалы совещания... С. 19.

[36] *Абаев В. И.* О собственных именах нартовского эпоса // Язык и мышление. М.: Л., 1935. V. С. 64; *Абаев В. И.* Нартовский эпос; *Он же.* Проблемы нартского эпоса // Нартский эпос. Материалы совещания. С. 35–36; *Абаев В. И.* Скифо-европейские изоглоссы: на стыке Востока и Запада. М.: Наука, 1965, и др. работы.

[37] *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963.

[38] *Тресков И. В.* Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик, 1963.

[39] Ценные наблюдения, касающиеся некоторых особенностей текстов, содержатся и в комментариях к сборнику «Кабардинский фольклор».

Из числа работ последних лет следует назвать прежде всего вступительные статьи к изданию сводного варианта кабардинского нартского эпоса[40], а также работы М. И. Мальцева[41], А. Т. Шортанова[42], А. М. Гадагатля[43].

Существенно, что в них адыгские нарсткие сказания оцениваются как исконно народные, а в жанровом плане — принадлежащие к героическому эпосу, а не мифологии. Давая общую характеристику адыгских нартских сказаний, авторы стремятся определить место героического эпоса адыгов среди сказаний других северо-кавказских народов, характеризуют образы основных героев, ставят вопрос об особенностях циклизации. А. Т. Шортановым выдвинуто положение о существовании «донартовского» круга фольклорных памятников, который составляют гимны, посвященные различным языческим божествам — богу грома, леса, охоты, плодородия и т. д., рудименты которых позже вошли в эпос как его составная часть[44]. Не вдаваясь в специальное рассмотрение этого особого вопроса, мы тем не менее считаем нужным отметить, что учет донартовских традиций фольклора целесообразен при выявлении «почвы и арсенала» нартского эпоса, который, разумеется, не мог возникнуть на голом месте. (В частности, открывается возможность объяснять использованием древней мифологии наличие в сказаниях о разных богатырях чудесного кузнеца Тлепша и некоторых других персонажей.)

В работе «Героический эпос “Нарты” и его генезис» А. М. Гадагатль пытается доказать, что сказания о нартах первоначально сложились в адыгском фольклоре, а затем, в результате влияния,— у всех других народов. «Содержание отдельных адыгских песен и пшынатлей перешло в прозе к народам, живущим по соседству с адыгами, где они обрели популярность, упрочились, приняв в новых условиях национальное своеобразие, затем— пополнились местными сюжетами»[45]. По мнению А. М. Га-

---

[40] Нартхэр. Къэбэрдей эпос. Налшык, 1951. С. 5–30; Нарты. Кабардинский эпос. М.: ГИХЛ, 1957. С. 5–25.

[41] *Мальцев М. И.* О некоторых особенностях поэтики кабардинского богатырского эпоса. «Нарты» // УЗ КНИИ. Нальчик, 1953. VIII. С. 85–102.

[42] Шортанов А. Т. Периодизация, отбор и публикация адыго-кабардино-черкесского фольклора // Материалы научной сессии КБНИИ... С. 12.

[43] *Гадагатль А. М.* Героический эпос «Нарты» и его генезис. Краснодарское книжное издательство, 1967.

[44] *Шортанов А. Т.* Периодизация, отбор и публикация адыго-кабардино-черкесского фольклора // Материалы научной сессии КБНИИ. С. 14; *Он же*: Адыгэ �IуэрыIуатэхэр // Адыгэ �IуэрыIуатэхэр. Налшык, 1963. С. 3–35; *Он же*: Адыгэ �IуэрыIуатэ // Къэбэрдей литературэм и тхыдэм теухуа очеркхэр. Налшык, 1966. С. 5–53.

[45] *Гадагатль А. М.* Героический эпос «Нарты» и его генезис…. С. 146.

дагатля, «осетинские основные сказания о нартах... формировались под непосредственным воздействием адыгов—кабардинцев»; «ингушские сказания о нартах... складывались под воздействием западноадыгских (адыгейских) групп»; «балкарцы и карачаевцы в основном рассказывают легенды о нартах и произносят их личные имена в такой форме, в какой их знают этнические группы адыгов»[46]. Эти выводы не подтверждаются конкретным анализом эпического материала; они строятся лишь на весьма спорных лингвистических изысканиях автора.

Поиски первоначального ядра нартского эпоса и ответа на вопрос — кто первым создал эпос, а кто его заимствовал — пройденный этап в истории нартоведения. Неплодотворность пути, выбранного А. М. Гадагатлем, уже была отмечена в печати[47].

Авторы, пишущие о нартских сказаниях, в настоящее время в большинстве своем единодушны во мнении об исконной принадлежности нартского эпоса всем народам Северного Кавказа и Абхазии и о его большой древности. Что же касается конкретной интерпретации отдельных образов и сказаний, то она дается по-разному. Изыскания, направленные к ее уточнению, продолжаются. Изучение конкретного материала сказаний каждого народа должно способствовать их продвижению вперед. Это в полной мере относится и к исследованию адыгской версии нартского эпоса, тем более, что она все еще остается изученной меньше некоторых других.

Адыгский героический эпос о нартах составляют сказания о нескольких богатырях. Основное место занимает Сосруко — нарт, рожденный из камня, воспитанник самой прекрасной и мудрой из нартских женщин — Сатаней-гуаши.

Героическую тему сказаний о Сосруко развивают сказания о других богатырях — Бадиноко, Батаразе и Ашамазе. Но, в отличие от Сосруко, о котором повествует целая группа сказаний (от рождения до гибели), каждому из этих героев посвящены одно-два-три сказания. В целом сказания обо всех богатырях нартского эпоса содержат глубоко поэтичный рассказ о жизни адыгов в различные периоды их истории — о борьбе со стихийными силами природы, с внешними врагами, о межплеменной борьбе. С известной оговоркой они могут быть соотнесены с разными этапами истории народа, их создавшего (главным образом с эпохой патриархально-родовых отношений и ее разложением).

---

[46] Там же. С. 44.

[47] *Аутлев П.* Об одном «новом направлении» в нартоведении // Известия СОНИИ. Орджоникидзе, 1966. Т. XXVI. Литература. С. 205–219; *Петросян А. А.* Решенные и нерешенные вопросы нартоведения // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М.: Наука, 1969. С. 9.

Понятно, что такое соотнесение является весьма условным. Вместе с тем оно не исключает того, что среди произведений об одном герое могут быть выделены сказания различной древности, отразившие события разных исторических эпох.

Сказания адыгов не излагаются в какой-то обязательной последовательности; вместе с тем эпос рисует цельную картину жизни нартов — от появления первых богатырей до гибели последнего из них.

Сказания о каждом из нартских богатырей, объединенные именем героя, составляют его цикл. Каждый цикл, по существу, представляет определенный этап адыгского эпоса: формирование циклов связано с определенными сдвигами в народном сознании. В исследовании циклы располагаются в хронологической последовательности.

Тенденция группировать нартские оказания вокруг имен основных богатырей наличествует уже в первых публикациях нартского эпоса разных народов[48]. Сохраняется она и в исследованиях, посвященных различным национальным версиям эпоса[49]. Такая группировка — прием не только специфически исследовательский; она отражает исторический процесс циклизации сказаний и обнаруживается даже в творчестве отдельных сказителей, особенно в последнее время (в стремлении создать своеобразный «народный свод» сказаний об отдельном герое).

Как справедливо заметил В. Я. Пропп, «процесс циклизации не есть процесс саморазвития формы, он является идеологическим отражением исторических сдвигов в социальной и внешнеполитической истории народа»[50].

---

[48] См., напр., издания нартских сказаний разных народов Северного Кавказа, опубликованных во второй половине XIX столетия. *Адыгские*: Атажукин К. Из кабардинских сказаний о нартах // ССКГ. Тифлис, 1871. Вып. V. Отд. 2. С. 41–71; Лопатинский Л. Г. Кабардинские тексты // СМОМПК. Тифлис, 1891. Вып. XII. Отд. 2. С. 1–96; Лопатинский Л. Г. Кабардинские предания, сказания и сказки, записанные по-русски // *Там же*. Отд. I. С. 143–144; Адыгские (черкесские) тексты П. Тамбиева // СМОМПК. Тифлис, 1896. Вып. XXI. Отд. 3. С. 258–265, и др. *Осетинские*: Осетинские тексты, собр. Дан. Чонкадзе и Вас. Цораевым. Издал акад. А. Шифнер // Записки Имп. АН. СПб., 1868. Т. XIV. Кн. I–II. Приложение. С. 43–50; Шанаев Дж. Народные сказания кавказских горцев: Из осетинских народных сказаний // ССКГ. Тифлис, 1873. Вып. VII. Отд. 2. С. 1–21; Шанаев Г. Народные сказания кавказских горцев. Из осетинских сказаний о нартах // ССКГ. Тифлис, 1876. Вып. IX. Отд. 2. С. 1–64; Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. I. Осетинские тексты. М., 1881. С. 14–79. *Карачаево-балкарские*: Урусбиев С. Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского округа Терской области // СМОМПК. Тифлис, 1881. Вып. I. Отд. 2. С. 1–37; Карачаевские сказания. Зап. учителем Карач. школы М. Алейниковым // СМОМПК. Тифлис, 1883. Вып. III. Отд. 2. С. 138–168; Дьячков-Тарасов А. Н. Заметки о Карачае и карачаевцах // СМОМПК. Тифлис, 1898. Вып. XXV. Тексты. С. 73–91.

[49] *Dumézil G*. Légendes sur les Nartes; *Абаев В*. Нартовский эпос, 1945; *Мелетинский Е. М*. Происхождение героического эпоса, 1963 и др.

[50] *Пропп В. Я*. Русский героический эпос. М., 1955. С. 53.

Принцип расположения сказаний в логической последовательности в данном исследовании выдержан и внутри цикла; это позволяет представить последовательно развивающуюся «эпическую биографию» героя — рождение, основные подвиги, гибель.

Циклы сказаний о богатырях адыгского эпоса, созданные в разное время, отразили разные этапы истории эпоса, различные стадии художественного мышления адыгов.

Определить, как в своеобразной художественной форме отразилась в эпосе историческая жизнь адыгов и вместе с тем воссоздать историю адыгского эпоса как жанра[51] — одна из первостепенных задач, стоящих перед исследователями эпоса.

На данном этапе изучения адыгского эпоса она не может быть выполнена во всем ее объеме. До сих пор не изучены всесторонне древнейшие периоды истории адыгов и их взаимоотношений с соседними народами; адыгский фольклор (все его жанры) еще ждет научного издания; нет научной характеристики фольклора адыгов, а только тогда будет возможно верное определение места в нем нартского эпоса, его соотношения с другими жанрами и т. д.

В исследованиях нередко на первый план выходила лингвистическая, этнографическая или археологическая интерпретация вопросов, связанных с нартским эпосом. В меньшей мере (в ряде случаев) осуществлялся, собственно, фольклористический анализ. К исследованию привлекался далеко не весь имеющийся материал (в частности, неизученными оставались многочисленные архивные варианты).

Всем этим обусловлено направление данной работы. В ней предпринимается попытка систематически рассмотреть адыгские сказания о нартах с целью выявить состояние эпической традиции в XIX–XX веках. Главное внимание сосредоточено на определении исторического содержания нартского эпоса адыгов и исследовании его поэтики, поскольку эпос, прежде всего,— произведение художественного творчества народа.

---

[51] Необходимость исследования эпических памятников в таком плане была сформулирована еще акад. А. Н. Веселовским. Он писал: «Я разберу отдельные поэмы, обращая внимание: 1) на их внутреннюю историю, т. е. на отношение их содержания к истории, или, лучше сказать, на отношение исторического материала к его выражению в эпических формах. 2) На внешнюю историю каждой поэмы; под этим я разумею историю сложения поэмы из кантилен, существование которых предполагается за всякою обширной поэмой». *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. Л.: ГИХЛ, 1940. С. 492.

Глава I

СОСРУКО

Значительная группа адыгских народных сказаний посвящена нарту Сосруко. Этот герой занимает здесь центральное место. Сосруко в большей мере, чем другие герои адыгского эпоса, присутствует не только в сказаниях, специально ему посвященных, но и в тех, где говорится о других героях. Это свидетельствует об особой популярности богатыря.

С именем Сосруко народ связывает название многих местностей, урочищ, пастбищ; показывает места, где проезжал Сосруко, след его коня и т. д. Существуют даже отдельные небольшие сказания, объясняющие, почему то или иное место или событие связано с именем этого богатыря. («Камень, который ударил мечом нарт Сосруко», «Сказание о камне, на который въезжал Сосруко».)[1].

[1] Исследователи отмечают, что абхазы (как и многие другие народы Северного Кавказа) связывают с именами нартских богатырей (Сасрыква и др.) названия поселений, рек, имена людей и даже фамилии родов. *Ш. Д. Инал-Ипа* пишет по этому поводу: «Имя Сасрыква было очень распространено среди князей и дворян; нартские имена Мыса, Сит, Хнышь, Кун, Батаква, Башныху и другие встречаются и сейчас у абхазцев, а имя Ампар сохранилось в качестве фамильного названия одного старинного абхазского рода.

Следы легендарного коня Сасрыквы — Бзоу отмечают в целом ряде мест: у реки Газилии, в селах Меркула, Джгерда, на реке Бзыбь, в селе Лдзаа и т. д.». (*Инал-Ипа Ш.* Героический эпос абхазского народа // Литературная Абхазия. 1959. № 3(8). С. 265.

Значительное место сказания о Сосруко занимают в эпическом творчестве балкарцев и карачаевцев. Один из первых исследователей этих сказаний, С. Урусбиев, отмечал: «Памятников, свидетельствующих о существовании нартов, в Кубанской области очень много. Мне рассказывали очевидцы, что при впадении реки Теберды в Кубань, близ Хумаринского укрепления, находится на одной высокой скале большой замок, носящий и поныне название «Чуана»... Близ Чуана лежит большой камень, называемый камнем нарта Сосруко. По одному сказанию, Сосруко въехал на этот камень на своей лошади, и она оставила на камне следы своих копыт. Там же виднеются следы собаки, которая тоже взошла на камень...» // СМОМПК. Тифлис, 1881. Вып. I. Отд. 2. С. II.

У осетин цикл Сосруко — Сослана не занимает основного места в эпосе (оно принадлежит Батрадзу). Но и в Осетии много топонимических преданий связано с именем этого героя.

«Многие древние могильники в Дигории слывут за могилы Сослана. Показывают также камни, на которых он сидел. Один из летних праздников звался «праздником Сослана». Радуга зовется по-дигорски «Лук Сослана». (*Абаев В. И.* Нартовский эпос. С. 51).

Интересно, что различные национальные предания подобного типа устойчиво локализуются в районе реки Кубани.

Сказания о Сосруко популярны не только у адыгских народов, в эпосе которых этот цикл занимает главное место, но и у всех других народов — носителей нартского эпоса. Абхазы зовут этого героя Сасрыква, осетины — Сослан, балкарцы и карачаевцы — Сосрук, ингуши и чеченцы — Сеска-Солса.

Цикл Сосруко в адыгском эпосе составляют следующие сказания, повествующие об основных этапах «эпической жизни» богатыря: 1. рождение; 2. возвращение огня; 3. о бое Сосруко с Тотрешем; 4. о героическом сватовстве героя; 5. о гибели его.

Сказание о рождении Сосруко

Это сказание принадлежит к числу наиболее популярных и распространенных. Записи, произведенные в течение последнего столетия в разных районах поселения адыгов, показывают большую устойчивость его в народном репертуаре. По-видимому, такая устойчивость не случайна; история о чудесном рождении представляет важный момент в характеристике героя.

Наиболее древний характер сказание это имеет в записях прошлого века[2], к ним близка и часть записей последних лет[3].

Сравнение вариантов создает впечатление, что имеющиеся записи сохранили как бы отдельные звенья и сцены истории о рождении богатыря. Они дополняют друг друга, поскольку текстом, который передавал бы сразу все моменты, мы не располагаем.

Рождение Сосруко описывается следующим образом. Нартский пастух (или старый пастух нартских коров — жэмыхъуэжь) — (сходно по всем вариантам) увидел на берегу реки (иногда названа река Лаба — Docum. anat.) Сатаней-гуашу, которая пришла сюда мыть белье. Во всех вариантах она изображается красавицей: «Сэтэней гуащэ дахэу, къабзэу, зэк1ужу щытащ» — «Сатаней красивая, симпатичная» (вариант Т. Кодзокова; сходно — СМОМПК, XII; Кабард. фольклор; вариант Х. Гоева).

На берегу реки Сатаней встречает нартского пастуха (нартым я1эхъо); очарованный ею, пастух присел на прибрежный камень. Сатаней берет этот камень, относит домой и хранит его в теплом месте — у очага или в сундуке.

[2] *Лопатинский Л. Г.* Кабардинские тексты // СМОМПК. Тифлис, 1891. Вып. XII. Отд. 2. С. 1–96.

[3] «Кабардинский фольклор». С. 13, и многочисленные архивные варианты.

Согласно поздним записям, Сатаней привязывает камень себе к животу и носит его девять месяцев, девять дней, девять часов (вариант Х. Гоева; сходно: Docum. anat., стр. 102—107).

В адыгском эпосе (как и в абхазском) Сатаней, как правило, рисуется безмужней (в осетинском она является супругой нартского патриарха — Урызмага; им посвящен целый ряд сказаний, составляющих законченный цикл). Только в сказаниях о рождении Сосруко содержатся упоминания об отце Сосруко, который, как правило, подробно не изображается. Он только назван и зачастую не имеет даже имени; если же оно и сообщается, то во всех вариантах разное: Сос, Шокара, Мухамед; интересно, что иногда он, как и нартский кузнец, зовется Тлепшем[4]; в сказаниях, зафиксированных у адыгов, живущих в Турции, у него турецкое имя — Демироглу.

В других сказаниях о пастухе больше нигде не говорится, о нем вспоминают лишь тогда, когда хотят унизить Сосруко, назвав его сыном старого пастуха нартских коров — «жэмыхъуэжь и къуэ».

По истечении девяти месяцев Сатаней идет к кузнецу Тлепшу и просит его осторожно разбить камень, вынуть ребенка и затем закалить его.

Роль мифического кузнеца Тлепша в судьбе Сооруко—его рождении, закалке и воспитании — весьма значительна, в чем надо видеть несомненное свидетельство архаичности образа Сосруко.

Самая значительная роль в сказании о рождении Сосруко принадлежит Сатаней. Вместе с тем в более древней редакции сказания она не предстает матерью ребенка. Сосруко — сын камня.

Надо думать, рождение этого героя не случайно связано с камнем. В этом, вероятно, следует видеть одно из средств эпической идеализации героя, связанное с верой в древнейший культ камня. «Человек того времени был убежден, что почитаемый им камень наделен сверхъестественной силой и рожденный им человек может обладать исключительной мощью — как нарт Соска-Солса, рубивший ударами своего меча не только вражеские головы, но скалы и утесы»[5].

Итак, во всех вариантах сказания о рождении Сосруко говорится, что он — «нерожденный сын», вернее, воспитанник (къан), безмужней женщины — Сатаней-гуаши. Здесь налицо отзвуки матриархальных отношений.

---

[4] В абхазских нартских сказаниях пастух нартов также иногда отождествляется с одним из нартских героев — Нарчьхоу // Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. М.: ГИХЛ, 1962.

[5] *Семенов Л. П.* Фригийские мотивы в древней ингушской культуре // Известия ЧИНИИ ИЯЛ. Грозный, 1959. Вып. I, история. Т. I. С. 216–217.

Рядом с Сатаней в сказании о рождении Сосруко всегда выступает нартский кузнец Тлепш (Курдалагон у осетин, Айнар-ижи у абхазов, Деует у балкарцев; кузнеца нет лишь в чечено-ингушских сказаниях). Чудесный кузнец Тлепш — один из древнейших образов адыгского фольклора. Древность его отметил уже Э. Тэйлор, сравнив его с богом античной мифологии Гефестом: «Как аналогию греческому божественному кузнецу Гефесту можно указать огневого бога черкесов Тлепса, покровителя рабочих по металлическим изделиям и крестьян, которых он снабдил плугом и мотыгой»[6].

Тлепш — один из представителей древнего языческого пантеона адыгов, который составляют покровитель лесов и охоты Мэзытхьэ, покровитель овцеводства Амыщ, покровитель растительного мира и земледелия Тхьэгъэлэдж, бог грома и молнии — Щыблэ. «В своде языческой мифологии Тлепш (Лъэпщ) представлен как покровитель железа и кузнечного ремесла, а также покровитель огня. В некоторых обрядах Тлепш признавался главным божеством у адыгов, но с появлением железа к его образу, как к главному божеству, были присовокуплены атрибуты «железного бога». Так же, как и Тлепшу, адыги поклонялись железу.

Принципиально важно отметить, что признавать Тлепша более древним фольклорным персонажем, чем Сосруко, вовсе не значит находиться на позициях теории происхождения эпоса из мифа, тем более—на позициях религиозного происхождения нартского эпоса.

Руководствуясь положением Маркса о мифологии как «арсенале и почве искусства», мы не можем игнорировать того общеизвестного факта, что на древнем этапе эпос неизбежно вбирает в себя некоторые художественные элементы, свойственные мифу. Это нисколько не умаляет принципиальной жанровой, исторической, идейной самостоятельности героического эпоса.

Культ кузнечного ремесла и Тлепша, как его покровителя, был широко распространен на Кавказе вообще[7] и у адыгов, в частности, вплоть до XIX века. Еще в XIX веке у одного из адыгских народов — шапсугов сохранялся обычай своеобразного «крещения» детей. Новорожденных приносили к кузнецу, он погружал их в корыто с водой, в котором обычно закаляли железо. При этом кузнец просил Тлепша укрепить здоровье ребенка[8].

---

[6] *Тэйлор Э.* Первобытная культура. М., 1939. С. 428.

[7] *И. А. Орбели* подчеркивает широкое распространение культа кузнечного ремесла «...у самых разнообразных народов Востока как в Передней, так и Средней Азии», где кузнец (как и на Кавказе) «...вообще зачастую соединяет в себе железодела и знахаря» // *Орбели И.* Басни средневековой Армении. М.: Л., 1956. С. 48.

[8] *Лавров Л. И.* Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Труды Института этнографии. М.: Наука, 1969. Новая серия. Т. LIX. С. 193–230.

Нам кажется, что в этом обычае переплелись отзвуки верований, носителями которых были адыги в разные времена: языческие представления, вера в покровителя кузнецов, который должен сделать ребенка крепким, как железо, а, с другой стороны — христианский обычай крещения в купели.

Весьма существенным для характеристики Сосруко является обязательное описание его закалки (пылающего младенца опускают в воду, т. е. закаляют, как железо) и в связи с этим именование богатыря «железным».

Заметим, кстати, что «железное» или «стальное» тело нарта Сосруко — черта, свойственная этому герою во всех национальных версиях эпоса. Больше того, этим качеством наделены и другие персонажи: нарт Батрадз (в осетинских сказаниях) нередко именуется «булатнотелым», или «стальногрудым»; почти во всех версиях содержится упоминание о его «стальных» усах: ими герой убивает змей, подброшенных в поднесенную ему чашу с хмельным напитком. В адыгских сказаниях «стальные» усы оказываются в нужную минуту у нартов Сосруко или Бадиноко; в абхазском эпосе говорится о том, что «железные» («стальные») усы нарта Нарчьхоу помогают ему отделить яд от напитка.

Весьма показательны примеры, которые приводит исследователь абхазского эпоса проф. Ш. Д. Инал-Ипа: «Металл (сталь) служит пищей для маленького Сасрыквы и его друга-коня, легендарного «араша». Один великан «для отогревания сердца» проглатывает добела раскаленный железный прут (лом). У нартов мы встречаем целый ряд и других металлических вещей, орудий и предметов: железные наконечники для палки и стрел, меч, огромная железная скамья, железный столб на месте гибели нартов на Кубани, железное седло Сасрыквы, железная перекладина в нартском жилище (иногда весь дом железный), железные ворота и т. д. и т. п.[9]

Исследователи нартских сказаний неоднократно отмечали тот «гимн железу», который звучит во всех национальных версиях[10]; показательны в этом отношении таблицы, составленные И. В. Тресковым[11]. Они позволяют наглядно проследить, как немногочисленны упоминания о меди, медных изделиях и золоте в сравнении с названиями железных предметов.

Столь частое употребление эпитета «железный», характеризующего крепость богатырского тела и подчеркивающего непобедимость эпического героя, является одним из средств эпической идеализации богатыря. Вместе с тем употребление эпитета «железный» помогает исследователям

---

[9] *Инал-Ипа Ш. Д.* Нартский эпос абхазцев // Нартский эпос. Материалы совещания... С. 97.

[10] *Абаев В. И.* Нартовский эпос. С. 117; *Семенов Л. П.* Нартский эпос и памятники материальной культуры // Нартский эпос. Материалы совещания... С. 82, 89.

[11] *Тресков И. В.* Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик, 1963. С. 85.

весьма конкретно определить исторический период, отразившийся в эпосе; Е. И. Крупнов видит в этом «...отражение самой сущности хозяйства и быта именно раннежелезного века, когда началась заря новой железной эры»[12].

В самое последнее время зафиксированы тексты, свидетельствующие о том, что древнейшие определения Сосруко теряют свое первоначальное значение, переосмысливаются.

Так, например, определение Сосруко «черный», вероятно, связанное с его «железной» природой, теряет свой первоначальный смысл и герой предстает как неказистый, внешне ничем не примечательный человек: «Саусэрыкъо къопщIэлъащэ лъэкIэпIащэ цIыкIутыгъэу» — «Сосруко был чернявый, небольшого роста, кривоногий».

Мы говорили, что в более древней редакции сказания о рождении Сосруко Сатаней не является, по сути дела, его матерью.

В записях последних лет — в варианте Х. Гоева и турецких адыгов (Docum. anat., стр. 102–107) — заметно стремление показать, что Сатаней принимает более непосредственное участие в рождении Сосруко. Однако в ряде поздних записей эта тенденция, развиваясь, приводит к тому, что утрачивается главное в сказании — изображение необычности рождения героя из камня (Docum. anat., Récits oubykh IV). С утратой элементов чудесного рождения богатыря ничего не говорится о закалке героя и его «уязвимом месте»; роль нартского кузнеца Тлепша сводится лишь к тому, чтобы обмануть нартов, сказав, что ребенок родился из камня (Убых. этюды; варианты Т. Кодзокова, Хуштова)[13].

Сравнительный анализ адыгских вариантов сказания о рождении Сосруко позволяет проследить, как постепенно утрачивается вера в необычность героя, подчеркиваемая творцами эпоса в наиболее древней редакции сказания. Так, в сказаниях, зафиксированных сравнительно недавно, особенно в тех, что записаны у адыгов, проживающих в Турции, наличествует последовательное переосмысление рассказа о рождении; происходит снижение образа героя — а это, безусловно, свидетельствует о разрушении жанра.

---

[12] *Крупнов Е. И.* Древняя история Северного Кавказа. М.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 373. *Он же.* Древнейшее культурное единство Кавказа и кавказская этническая общность // XXVI Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. М., 1963.

[13] Различные представления о рождении Сосруко особенно смешаны в одном из абхазских сказаний, где сказитель, повторив традиционный эпизод о встрече Сатаней с пастухом на берегу реки, говорит затем о том, что Сатаней, взяв камень с отпечатавшимся на нем человеческим образом, идет к кузнецу Айнар-ижи, заказывает ему клещи и молоток, и сама выдалбливает из камня зародыш человека, «...завернула его в вату, закутала в теплый платок и привязала к животу (по другому рассказу — спрятала за пазуху). Так носила она камень 9 месяцев, словно беременная, и по истечении этого срока из камня родился мальчик, которому дали имя Сасрыква» // Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1966. С. 215.

Последние записи, произведенные у адыгов, проживающих в Советском Союзе, нередко говорят об обычном рождении героя, отцом которого является кузнец Тлепш.

Эту же тенденцию видим и в вариантах, записанных у адыгов, проживающих в Турции, где иногда говорится о том, что Сатаней получает ребенка от нартского пастуха, у которого умерла жена[14]; есть сказание[15], где мотив рождения героя из камня вплетается в сюжетную формулу, широко распространенную в эпосе и сказке народов Востока: герой происходит от бездетных родителей, но рождается чудесным образом — из камня.

В известных нам сказаниях абхазов, осетин, балкарцев, чеченцев и ингушей сюжет о рождении героя сохранился в своем архаическом виде. Следует заметить, что сказание о рождении из камня в осетинском эпосе иногда посвящено другому герою, Батрадзу, который в эпосе осетин играет более важную роль, чем Сосруко — Сослан[16].

Иногда это сказание и у осетин связано с именем Сосруко. В таких случаях оно очень близко к ранним адыгским записям, и отличается от них лишь описанием закалки героя (Сосруко — Сослана закаляют в корыте с волчьим молоком. Но по совету Сырдона, вечного врага Сосруко — Сослана, корыто было сделано слишком коротким, так что ему пришлось лежать в нем с согнутыми ногами, и волчье молоко не коснулось его колен; поэтому они остались незакаленными.)[17] Таким образом появляется на теле Сосруко «уязвимое место» (ср. с греческими сказаниями об Ахилле).

Такое объяснение закалки героя встречается только в осетинских вариантах.

Абхазские[18], балкарские[19] и чечено-ингушские[20] сказания о рождении Сосруко очень близки к архаическим адыгским вариантам и отличаются лишь незначительными деталями. Так, в них назван по имени нартский пастух (Зартыжв — абх.; Соджук — балк.); в абхазских вариантах гово-

---

[14] Docum. anat. C. 91–96.

[15] Ibid. C. 107–109.

[16] См., напр.: ССКГ. Тифлис, 1871. Вып. V; *Там же*. Тифлис, 1873 Вып. IX; *Миллер В.* Осетинские этюды. Ч. I.

[17] *Абаев В. И.* Нартовский эпос. С. 47.

[18] СМОМПК. Тифлис, 1881. Вып. I. Отд. 2. С. V.

[19] Абхазский нартский эпос. Русский подстрочный перевод. Составили: *Б. В. Шинкуба*, *К. С. Шакрыл* и *Ш. Д. Инал-Ипа*. Абхазский институт языка, литературы и истории Академии наук Грузинской ССР. Сухуми, 1958 (машинопись).

[20] *Ахриев Ч.* Несколько слов о героях в ингушевских сказаниях // ССКГ. Тифлис, 1870. Вып. IV. С. 4; *Далгат Б. К.* Страничка из северо-кавказского богатырского эпоса // ЭО. 1901. Кн. XLVII. № 1. С. 35–85.

рится о том, что Сатаней была матерью ста нартов, а в балкарском, наоборот, подчеркивается, что у нее не было детей. В чечено-ингушских вариантах вовсе не упоминается ни о пастухе, ни о береге реки; своим рождением Сосруко обязан безымянному молодцу, уснувшему на камне. Описание самого «рождения» героя из камня и роль нартского кузнеца совпадает во всех национальных редакциях.

Допустимо предположение, что сказание о чудесном рождении героя из камня в адыгском эпосе претерпело значительную эволюцию. На древнейший мотив — рождение героя из камня — затем наслаивается сказочный мотив (широко распространенный в фольклоре и эпосе различных, особенно тюркоязычных народов) о бездетных родителях, которые мечтают иметь ребенка. И они получают его — но не после вмешательства Аллаха, как это бывает, например, в эпосе тюркоязычных народов, а из камня. Но здесь утрачивается первоначальное объяснение того, каким именно образом зарождается ребенок в камне.

Такая тенденция наблюдается в эпосе адыгов, живущих среди турок.

Сказание о рождении Сосруко, зафиксированное у адыгов, которые живут на своей исконной территории, тоже не оставалось неизменным. Но его изменение идет уже в другом направлении. Если у турецких адыгов оно приобретает сказочные черты, то здесь превращается в бытовой рассказ.

Исследователи чаще всего сравнивали сказания о чудесном рождении Сосруко с греческими или фригийскими мифами, отмечая при этом сходство отдельных мотивов нартского эпоса и греческой мифологии. В. Ф. Миллер писал, например:

«...для нас интересно, что черты рождения Диорфа или Мифры до сих пор существуют в кавказских нартских (богатырских) сказаниях... Судьба Диорфа, в цвете лет убитого Марсом, вызванным юношей на состязание, также напоминает смерть Батраза: он вызвал на бой небесных духов и был убит по соизволению бога, который затем его оплакивал. Эти аналогии между Мифрой, Диорфом, Батразом и Созрыко показывают, в какую седую старину восходят некоторые черты кавказского эпоса»[21] ,— заключал В. Ф. Миллер.

Как и В. Ф. Миллер, другие исследователи нартского эпоса — Н. С. Трубецкой, Ж. Дюмезиль, сравнивая нартские сказания с фригийским мифом, приходят к выводу, что миф о Диорфе — это архаическая форма мифа о Сосруко[22] и что осетинские и чеченские варианты нартских сказаний совпадают с фригийским мифом в частных подробностях[23].

---

[21] *Миллер В. Ф.* [Рец. на] СМОМПК. Вып. IV. Тифлис, 1884 // ЖМНП. 1885. Май. С. 83–96.

[22] *Dumézil G.* Légendes sur les Nartes. Paris, 1930. P. 190–199.

[23] *Н. С. Т.* Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (-земли) // ЭО. М., 1909, Кн. LXXVIII. № 3. С. 88–92.

Ж. Дюмезиль, относящий сказания о Сосруко — Сослане (в осетинских вариантах) к солнечным мифам, обосновывает это, в частности, тем, что рождение из камня — черта, приписываемая обычно солнечным богам.

Сравнение Сосруко с Мифрой и Диорфом — весьма характерно само по себе; оно еще раз подчеркивает древность образа героя вообще и сказания о чудесном его рождении — в частности; однако оно вовсе не доказывает солнечной природы Сосруко.

Как видим, исследователи прежде всего подчеркивают исключительную архаичность сюжета о чудесном рождении героя. В самое последнее время было высказано даже предположение о том, что в нем следует видеть древнейший мифологический сюжет, «...возможно, восходящий к неолиту»[24].

Анализируя сказание о рождении Сосруко, мы обнаружили, что в нем отразились весьма древние представления. Вместе с тем нет достаточных оснований для того, чтобы признать его древнейшим в цикле: скорее всего, оно было создано на позднем этапе истории цикла, когда в представлении народа была осознана необходимость объяснить происхождение этого необычного героя. Сказание о чудесном рождении — один из элементов «эпической идеализации народного героя[25].

В цикле Сосруко (как, впрочем, и во всех остальных) не содержится подробного описания богатырского детства героя. Период от рождения богатыря до взрослых подвигов (т. е. мужание, подготовка к подвигам, «накопление силы») представлен немногочисленными сказаниями о том, как герой получил своего коня или богатырскую саблю. Разнообразие версий этих сказаний, значительные расхождения в них — они не имеют единого сюжета, носят самый разнообразный характер — то связаны с мифологической струей адыгского фольклора (богатырь получает боевое снаряжение и богатырскую силу от кузнеца Тлепша), то носят явно сказочный или бытовой характер,— позволяют предположить, что этот этап эпической биографии героя в эпосе адыгов разработан недостаточно.

На наш взгляд, неразработанность темы богатырского детства героя обусловлена именно поздним (разумеется, в пределах истории данного цикла) возникновением сказания о рождении Сосруко.

Вместе с тем, сказания о богатырском детстве героя должны быть учтены при анализе сказаний о Сосруко: они дополняют характеристику основных персонажей, намеченную в истории о рождении героя.

Образ Сатаией-гуаши, «неродившей» матери Сосруко, несет в себе несомненные черты, восходящие к эпохе матриархального общества.

[24] *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963. С. 176.

[25] *Там же*. С. 159.

И хотя упоминается, что у Сатаней есть муж («Сэтэней гуащэ лIы иэу щытащ» — вариант Т. Кодзокова), он не играет совершенно никакой роли — напротив, он слаб и труслив, не может победить нартов («Сэтэней гуащэ и лIыр нартхэм пэлъэщыртэкъым» — «Муж Сатаней-гуаши не мог победить нартов» — вариант Т. Кодзокова), и Сатаней заботится о нем и в какой-то степени опекает его.

В другом сказании (вариант Ж. Хавяшхова) дополняется характеристика Тлепша: дается подробное описание того, как он работает. Тлепш-пелуан, т. е. силач-борец, который одним ударом может вогнать в землю гигантскую наковальню[26]. Но непременным условием его работы является то, чтобы никто не увидел орудий его труда (наковальня, мех и пр.) — Iэгуапэ, иначе он теряет качество чудесного кузнеца.

Показательна в этих сказаниях и характеристика Сосруко, который растет в необычных условиях: в подземелье, вдали от людей. Вместе с ним растет и верный конь Тхожей.

В сказаниях о Сосруко, как и в эпосе других народов, нередко говорится о том, что сказочный конь героя (алъп, алъпыжь) и его верный пес рождаются в один день с героем. Впрочем, в адыгском эпосе этот момент зачастую утрачивается, и герой приобретает своего волшебного коня позже, во время одного из подвигов.

Постоянно сохраняется он в абхазских сказаниях, где говорится о том, что верный конь Сасрыквы — Бзоу — и его пес — рождаются в один день с героем[27].

Описание эпического снаряжения героя содержится и в других национальных вариантах. Оно везде совпадает, но относится к разным героям: в осетинском—к Арахцау[28], Сауаю[29], Батрадзу или Ацамазу[30]; в карачаевском—к Ачимезу[31]. (Близко к ним описание снаряжения одного из героев адыгского эпоса — Ашамеза.)[32]

Сосруко обладает магическими свойствами: он может превращаться в различных зверей и животных, понимает их язык; Сосруко проникает в кузницу Тлепша, хотя тот перед работой тщательно закрыл все входы в

---

[26] Сходное описание встречаем и в абхазском эпосе, где говорится, что правая рука служит Айнару-кузнецу молотом, а левая — щипцами // Абхазский нартский эпос. Сводный вариант. С. 75.

[27] Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев.

[28] ПНТО. Нартовские народные сказания. Владикавказ, 1925. Вып. 1. С. 53.

[29] *Там же*. С. 29.

[30] *Там же*. С. 8.

[31] СМОМПК. Тифлис, 1883. Вып. III. С. 144–145.

[32] Кабардинский фольклор. С. 43–48.

нее (вариант Ж. Хавяшхова). Наличие подобных моментов и в абхазских вариантах (см. сказания о женитьбе Сосруко на недоступной красавице)[33], позволяет предположить, что здесь отразились языческие верования народов — создателей нартского эпоса. «Оборотничество» выглядит здесь скорее как поэтический прием, но возникнуть он мог только тогда, когда подобные верования существовали.

Сказание о возвращении огня

Это сказание занимает одно из основных мест в цикле о Сосруко— и по количеству вариантов, и по тому материалу, который оно дает для раскрытия образов основных героев цикла.

Оно зафиксировано во всех районах, где проживают адыги. Судя по всему, записи, сделанные в прошлом веке, содержат наиболее древнюю его редакцию; они в основном совпадают[34]. Близки к ним и некоторые варианты, обнаруженные в наши дни[35]. Однако записи последних лет нередко содержат лишь отдельные эпизоды этого сказания, например, начало его[36].

Как будет показано дальше, это сказание претерпело позднейшие переосмысления, в нем легко выделяются разные наслоения и даже модернизация. Но основной эпизод — борьба Сосруко с великаном— почти не претерпел изменений, сохраняя тот традиционный контур, который был зафиксирован еще сто лет назад. В последнее время этот эпизод нередко бытует самостоятельно, причем бывает, что один сказитель знает оба эпизода — и об отправлении нартов в поход, и об «играх» Сосруко с великаном, но не воспринимает их как части единого сказания[37].

Иногда это сказание, как и некоторые иные, бытует не самостоятельно, а в контаминации с другими.

---

[33] Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев.

[34] Отрывки из народной поэмы «Сосыруко» и рассказы, переведенные на кабардинский язык Кази Атажукиным. Тифлис, 1864. С. 37–42; СМОМПК. Вып. XII. Отд. 1. С. 7–12; ССКГ. Вып. V. С. 53–56.

[35] Кабардинский фольклор. С. 15–19. «Саусэрыкъо машIор къызэрихьыгъэр». — «Как Сосруко огонь принес»; «Саусэрыкъо иныжъым машIор къызэрэшIуитыгъугъэр».— «Как Сосруко украл у великанов огонь» // Архив АНИИ. Ф. I. Т. 2.

[36] Récits oubykh, IV.

[37] «Саусэрыкъо нартхэр зэригъэлIэгъэ шIыкIэр». — «Как Сосруко умертвил нартов» и «Нарт Саусэрыкъо иныжъэр зэриук1ыгъэр». — «Как нарт Сосруко убил великана». Оба варианта сообщил сказитель Схаляхо А. М. (Шъхъалэхъо Алый Мыхъамэт ыкъу), возраст его не указан. Запис. в апреле 1959 г. в ауле Афипсип К. Схаляхо // Архив АНИИ. Ф. I. Т. 2.

Сказание о возвращении огня включает в себя картины, которые повторяются в абсолютном большинстве вариантов. Исключение составляют лишь названные выше тексты, которые выглядят как самостоятельные истории о походе нартов и о борьбе Сосруко с великаном.

Нарты отправляются в поход, не взяв с собою Сосруко,— иногда потому, что считают его недостойным участвовать в их походах, в других случаях — потому, что он куда-то отлучился. Узнав об этом, Сосруко решает все-таки отправиться в путь, и догоняет нартов. В пути их настигает буран (или начинается сильный мороз), который грозит гибелью нартам. Никто не может развести костер — нет огня. Сосруко вызывается принести его. Поднявшись на холм, он видит вдалеке огонек. Подъехав поближе, Сосруко находит великана (иныжа)[38], свернувшегося вокруг костра. Сосруко похищает горящую головню и отправляется в обратный путь. Но ветер заносит искру от головни в нос великану. Чихнув, тот просыпается и, протянув руку, нагоняет похитителя. Не узнав его, иныж спрашивает героя о том, не слыхал ли он что-нибудь об играх Сосруко. Начинаются богатырские «игры». Сосруко предлагает несколько «игр». Сначала он скатывает камень с горы, а иныж лбом отправляет его обратно на гору; потом иныж глотает раскаленные стрелы, и, наконец, семь суток вмерзает в море, чтобы выйти из-него, вынося на плечах весь лед. Сосруко сильно замораживает море, чтобы противник не смог выйти, затем, отрубив врагу голову, возвращается к нартам. Он приносит огонь и спасает от холода тех, кто еще не замерз.

Уже в первом эпизоде — об отправлении нартов в поход — характеризуется отношение нартов к Сосруко: они уезжают в поход одни, без него. Сказитель обычно никак не объясняет отсутствие Сосруко. (СМОМПК, XII; ССКГ, V; Кабард. фольклор).

Иногда нарты сожалеют о том, что Сосруко нет вместе с ними; «Сосрыкъо Іэхъо къэтэу иныжъхэр къатеуэ аби нартхэр зэрапхъуа, былым къафагъэнагъэп. А бетамал, Сосрыкъо шъыІамэ гъусэ тшІыныт тыкІонэу яІоу нартхэр шыса Сосрыкъо пэплъэу. Сосрыкъо къэмысыжыхэ шьэхъум нартхэр зэкІэшьасэри ежьагъ, тыкІон жьаІэри. ЕтІанэ Сосрыкъо къэсыжа». «Когда Сосруко находился в очередном отъезде, иныжи напали на нартов и угнали их скот. «Ох, если бы был Сосруко, то мы бы с ним отправились,— говорят нарты и ждут Сосруко. Но Сосруко не возвращается, поэтому нарты сели на коней и отправились. Потом (после этого) вернулся Сооруко» (Вариант Х. Гоева; сходно: «Соусырыкъо иныжьым мафІэр къызэрафІитыгъуар»). Наконец, есть варианты, где подчеркива-

[38] Иныж — великан.

ется, что нарты нарочно уезжают в отсутствие Сосруко, а все попытки Сатаней задержать их ни к чему не приводят. (Docum. anat.; вариант А. Схаляхо).

Эта тенденция наличествует и в абхазских вариантах сказания о возвращении огня. («Приключения нарта Сасрыквы»).

Совершенно особое место занимают осетинские варианты. Здесь встреча Сосруко с великаном Мукарой обусловлена тем, что, в связи с бескормицей, герой, спасая нартский скот от голода, гонит его в «теплую страну», на берег Черного моря. Отправляется он в это путешествие один[39].

Как же следует рассматривать первый эпизод сказания? Что здесь — выдержанная в духе эпоса первоначальная недооценка или же позднее переосмысление образа героя, к которому первоначально нарты относились положительно и постоянным обращением к которому было:

«Саусырэкъоу тикъан,	«Сосруко наш кан (воспитанник),
Саусырэкъоу тинэф»	Сосруко наш свет».

(«Саусырэкъо маш1ор къызэрихьыгъэр»; сходно: СМОМПК, XII; ССКГ, V; Кабард. фольклор.)

Первый эпизод сказания о возвращении огня в несколько ином (чем в тех сказаниях, которых мы уже касались) свете представляет мать Сосруко — Сатаней. Она рисуется здесь как жадная, алчная женщина, которая не заботится о богатырской славе сына, а лишь требует, чтобы он добыл побольше богатств. Она подозревает нартов в том, что они нарочно отправились в поход без Сосруко, желая этим оскорбить его (Docum. anat., стр. 101).

Можно подумать, что налицо осложнение образа, восходящего к матриархальным представлениям и идеалам в новых, более поздних условиях[40].

---

[39] ПНТО. Владикавказ, 1925. Вып. I. С. 76–80; ССКГ. Тифлис, 1873. Вып. VII.

В осетинских сказаниях отсутствует эпизод похищения огня у великана. Исследователи полагают, что «похищение огня» здесь следует понимать не буквально; оно заключается в том, что герой, спасая скот от голода, гонит его в «теплую страну» // *Абаев В. И.* Нартовский эпос... С. 51.

Подобная тенденция обнаруживается и в некоторых абхазских вариантах, где борьбе Сосруко с великаном посвящено самостоятельное сказание, имеющее явно сказочный характер. Здесь говорится о том, как однажды Сасрыква встретил великана, который пахал поле. Нечаянно великан засыпал Сасрыкву вместе с его конем землей. Великанша, которая принесла обед мужу, положила Сасрыкву на блюдо и унесла его к себе домой.

Великан попросил Сасрыкву показать ему нартские «игры». Тот предложил одну из «игр» — замораживание в море, и убил великана // *Чурсин Г. Ф.* Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957.

[40] Здесь речь идет лишь о степени древности той конкретной характеристики Сатаней, которая дается в имеющихся записях (т. е. в текстах XIX–XX вв.); отсюда не следует, что и сказание в целом появилось позже сказания о рождении героя. Напротив, мы считаем это сказание древнейшим в цикле.

Иначе говоря, к чертам мудрой матери нартов, их покровительницы, добавляются уже иные, осложняющие образ.

Следующий эпизод — встреча Сосруко с нартами. Здесь выясняется — и это очень важно отметить, — что нарты уже знают огонь и владеют им. «А лъэхъаным мыжьо шIуц1ым гъучI кIапэмкIэ еохэмэ бзыуцыф хъугьэм мэшIуащэр хидзэмэ къыхигъанэу щытыгъ. Джащтэу машIо ащIыщтыгъэ». — «В то время ударом крепкого железа о черный камень с ватой добывали огонь. Так огонь разводили». («Саусырэкъо машIор къызэрихъыгъэр»). Напомню, что в сказании о рождении героя упоминается домашний очаг, огонь у кузнеца и т. д.

Итак, Сосруко отправляется вслед за нартами и за один день преодолевает путь, который те прошли за семь дней (Docum. anat.). В этом ему помогает верный конь Ткожей: «Ишэу Тхъожъыем къамышъщэ огъу къырихри, Саусырэкъо быбатэу къалъежъагъ».— «Он ударил своего коня Тхожея трижды, полетел Сосруко, погнался» («Саусырэкъо машIор къызэрихьыгъэр»). Нартов Сосруко находит замерзшими, окоченевшими: причиной тому — холодная зима, или, что встречается гораздо чаще, начавшийся сильный мороз (СМОМПК, XII; ССКГ, V; Кабард. фольклор). Как правило, этот мороз начинается неожиданно и без чьего-либо вмешательства. В некоторых записях говорится о том, что Сосруко нарочно вызывает мороз (Docum. anat., вариант А. Схаляхо). Причем в этих текстах подчеркивается, что Сосруко попросил Бога (Тхьэ) заморозить землю; «бог богов» тут же выполнил это его желание. Этот момент немаловажен. Он показывает, что Сосруко мыслится как богатырь, к просьбе которого прислушивается Тхьэ, верховное языческое божество.

Разгневанный коварством нартов, Сосруко нарочно вызывает сильный мороз, чтобы заморозить их и забрать себе всю добычу. Нарты обещают дать большую часть тому, кто добудет огонь. (Docum. anat.)

Важно, однако, учесть, что Сосруко никогда не замораживает нартов навсегда. Наоборот, во всех случаях он проходит самые трудные испытания (см. дальше — эпизод об «играх» Сосруко с великаном) и все-таки приносит огонь для нартов.

Таким образом, богатырь выступает против нартов лишь из стремления заставить считаться с собой. По существу, лишь в этом конкретном смысле Сосруко противостоит нартам.

Применение героем магических средств свидетельствует о том, что в нартском эпосе сохранились религиозные представления эпохи раннежелезного века — магия, анимизм и тотемизм[41].

[41] О древности магических представлений у народов Северного Кавказа см.: *Крупное Е. И.* Древняя история Северного Кавказа. М, 1960. С. 365.

Рассматриваемое сказание интересно еще и тем, что здесь видим перечень основных нартских героев, многие из которых теперь уже забыты. Этот перечень встречается лишь в ранних записях сказания (у Ш. Б. Ногмова и в публикациях: СМОМПК, XII; ССКГ, V; Кабард. фольклор); в поздних вариантах он почти всегда отсутствует.

Этот «список героев» в основном совпадает, но в самой ранней записи — Атажукина — отличается большей полнотой: кроме общих для разных вариантов имен (Имыс, Сосым, Жинду Борода, Арахшу, Озырмес, Батырбеков Хымыш, сын Альбека Тотреш), в первой записи этого варианта (СМОМПК, XII) упоминается еще: Насрен Борода, Сибильши, Ашамез, а вместо Хымыша — его сын Батраз.

Перечень нартов, который видим в осетинских сказаниях, сильно отличается от адыгского. Здесь названы основные герои осетинского эпоса: Урызмаг, Челахсартаг — сын Хыза, Сайнаг-Алдар, Хамыц, Сослан, Созырыко и Сырдон — герой, известный исключительно осетинским сказаниям[42].

По просьбе замерзающих нартов Сосруко, согласно одним вариантам, тут же разводит костер. В этом эпизоде еще раз подчеркиваются магические способности героя — в одном из вариантов читаем о том, что он понимает язык птиц. «МашIор афызэхэмыгъанэу пылъхэзэ бзыу цIыкIу горэ ашъхьагъы къибыби:

— Псэер цIыцIы,

Псэер цIыцIы — къариIуагъ».

«Огонь пока не могли развести, птица маленькая над их головами залетала: — Черноклен раздави, черноклен раздави, — сказала», («Саусырэкъо машIор къызэрихьыгъэр»). Говоря о чудесной способности героя[43], сказитель подчеркивает, что Сосруко, поняв совет птицы (он понимает их язык), следует ему и разводит огонь, ничего не сказав об этом нартам[44].

Но чаще Сосруко не может разжечь огонь немедленно; он должен добыть его у страшных чудовищ. В рассказе о том, как это ему удается, образ Сосруко представлен особенно ярко в своем первоначальном положительном значении. Речь идет об эпизоде, повествующем о борьбе (или «играх») Сосруко с великаном. Этот эпизод является основным в

---

[42] ПНТО. Нартовские народные сказания. Владикавказ, 1925. Вып. I. С. 76.

[43] О способности Сосруко общаться с природой как характерном для адыгского эпоса проявлении анимистических представлений, см.: Абаев В. И. Нартовский эпос. С. 3; *Крупнов Е. И.* Древняя история Северного Кавказа. С. 365.

[44] В абхазских сказаниях говорится о том, что Сасрыква не разжигает костер, а сбивает с неба самую яркую звезду; нарты греются около нее, а герой отправляется на поиски огня (Абхазский нартский эпос. Сводный вариант. С. 176).

сказаниях о возвращении огня; он бытует даже в наши дни в весьма архаической редакции, иногда совершенно самостоятельно и не всегда в связи с возвращением огня.

По просьбе нартов Сосруко отправляется на поиски огня. Заметив вдалеке огонек, он приближается к нему и видит костер и спящего рядом великана — Иныжа. Эпизод встречи Сосруко с Иныжем никогда не содержит описания внешности этого страшного противника героя. Собственно, его характеризует уже имя: «Иныжь» — значит «великан», «очень большой». Судя по всему, великан имеет человеческий облик, но отличается огромными размерами, богатырской силой и непомерной глупостью. Впрочем, об этих его свойствах мы узнаем не из описательной характеристики. Иныж характеризуется в действии, т. е. средствами сюжетосложения (описание преследования Сосруко и богатырских «игр»).

Сосруко берет горящую головню и отправляется в обратный путь. Небольшой уголек (или искра) попадает в глаз (ухо) великана. Тот просыпается, и, пересчитав головни, обнаруживает пропажу. Не сходя с места, великан обыскивает все семь дорог и настигает Сосруко, который к тому времени уже проехал семь суток обратного пути.

Великан не узнает Сосруко (СМОМПК, XII; ССКГ, V; Кабард. фольклор; вариант Х. Гоева и др.) и просит его рассказать о Сосруко и показать его игры, если он слышал про них что-нибудь.

— Ихьы, Сосрыкъо и къэбар сыд пщIорэ? — жыиIэри къеупш1ыгъ иныжъыр».

— Что ты знаешь о Сосруко? — спросил Иныж (Вариант Х. Гоева: сходно: СМОМПК, XII; ССКГ, V и др.).

Рассказ об «играх» Сосруко совпадает во всех вариантах, отличаясь лишь незначительными деталями.

Сосруко предлагает великану: подхватывать и посылать обратно огромные камни (абрэмывэхэр), которые он скатывает с горы; глотать раскаленные стрелы, наконечники их жевать и выплевывать; проглотить раскаленный сошник, остудить его в животе, а затем выбросить; войти в море и оставаться в воде, пока она не замерзнет, а затем — вынести весь лед на себе[45].

Во всех национальных сказаниях — адыгских, абхазских, осетинских — детально разработан эпизод замораживания иныжа в море. Ког-

[45] Несколько иное описание «игр» видим в одном из балкарских вариантов, где называются следующие: первая игра, как и в адыгском эпосе, — скатывание камней с горы; затем Сосруко предлагает иныжу привезти десять арб колючек и превратить их в муку, танцуя на них; в описании замораживания в море содержится любопытная деталь: «море заставлял копать, и, сделав озеро, в него входил, три дня и три ночи находился там». // Материалы и исследования по балкарской диалектологии, лексике и фольклору. Тексты. Переводы. Комментарии. Словарь. Под ред. *А. Ю. Бозиева*. Нальчик, 1962.

да иныж вмерзает в море и не может выйти, Сосруко хочет снести ему голову. Но как только он приближается к иныжу, тот дует с такой силой, что Сосруко как на крыльях отлетает на расстояние полуденной звезды (СМОМПК, XII; ССКГ, V; Кабард. фольклор). В поздних записях эта специфическая деталь утрачивается и сказитель только констатирует, что он отлетел в сторону или просто упал на лед (вариант Х. Гоева; «Саусырэкъо машIор къызэрихьыгъэр»; вариант А. Схаляхо). Вернувшись обратно, Сосруко хочет опять-таки убить великана, но тут узнает, что с помощью своей сабли он ничего сделать не сможет. Иногда сам иныж (Саусырэкъо машIор къызэрихьыгъэр»), иногда встретившийся старик (СМОМПК, XII; ССКГ, V), иногда верный конь Тхожей предупреждает героя, что убить иныжа может только его же собственная шашка[46].

Иныж и перед гибелью хитрит, стараясь погубить Сосруко (этот эпизод особенно подробно описан в поздних записях сказания, тогда как в одном из архаических вариантов (СМОМПК, XII) рассказ о предсмертных кознях великана отсутствует).

Описание предсмертных козней великана примечательно еще и тем, что здесь содержатся элементы портретной характериетики Сосруко. Когда богатырь собирается снести голову врага, Иныж восклицает:

— Сэри сымы-Иныжь делэтэм,
Уэри узэры-Сосрыкъуэр
Уи лъэкIампIэкIэ усцIыхупхъэт.

Если бы я, Иныж, не был глупцом,
Что ты — Сосруко
Должен был узнать по твоим
кривым голеням.
(*Атажукин,* стр. 43.)

Отдельные черты внешности Сосруко находим и в обращении к нему нартов:

Армэ, Сосрыкъуапцlэ,
Армэ, лIы фIыцIэ гъущIынэ,
Мыдэ емынэ шу.

Если так, Сосруко чернявый,
Если так, железноглазый мужчина
черный,
Наш грозный всадник....
(*Атажукин*. стр. 35.)

Как видим, здесь подчеркиваются две важнейшие черты богатыря: его «железная природа» и достоинства Сосруко — «грозного всадника», не-

[46] Этот мотив детально разработан в карачаево-балкарском сказании об эмегене пятиголовом (СМОМПК. Тифлис, 1898. Вып. XXV, и в осетинском сказании о Мукаре // ПНТО. Нартовские народные сказания. Вып. I. С. 76–80.

раздельно связанного со своим верным конем — Тхожеем. Об этом свидетельствует и упоминание о его «кривых ногах», то есть о том, что он редко расстается с конем.

Убив великана, Сосруко забирает головню и возвращается к нартам. Часть их погибла от холода, другая от духоты (чтобы согреться, нарты легли друг на друга). Для оставшихся в живых Сосруко развел огонь.

Сравнение различных вариантов сказания о возвращении огня внутри адыгской группы, а также с другими национальными редакциями этого сказания — абхазскими, осетинскими, карачаево-балкарскими — позволяет сделать следующие выводы. Древнейшим в этом сказании является эпизод о борьбе Сосруко с великаном, хранящим огонь; анализ различных вариантов свидетельствует о том, что он претерпел меньше всего изменений. Наиболее значительные изменения этого сюжета наблюдаются в первой его части. В более поздних записях вариантов сказания о похищения огня видим, как сказители говорят о том, что: 1) нарты не хотят брать Сосруко; 2) Сосруко вызывает сильный мороз лишь затем, чтобы получить большую часть добычи или просто поиздеваться над нартами — заморозить их. Повторяя в «классическом» виде рассказ о борьбе Сосруко с великаном, сказители нередко или забывают о том, ради чего идет эта борьба, и ничего не говорят, принес ли герой огонь, или же подчеркивают, что, принеся огонь, он требует за это вознаграждение.

Сказание о возвращении огня, в том числе и адыгское,— прежде всего, опубликованные варианты, привлекались к исследованию различными учеными. Но в большинстве случаев оно рассматривалось в одном плане: исследователи стремились установить его соотношение с греческими сказаниями о похищении огня (так называемый «Прометеевский мотив»): ставился вопрос об их национальной принадлежности — Греции или Кавказу.

Одни авторы приходили к выводу, что «Прометеевский миф» — «грекокавказский»[47], другие — что кавказские сказания являются древней редакцией мифа[48], который позже греки отнесли к Прометею[49]. Было, наконец, высказано предположение, по-видимому, вполне справедливое, что сходство кавказских сказаний о возвращении огня и мифа о Прометее является типологическим[50].

---

[47] *Веселовский Алексей Н.* Прометей в кавказских легендах и мировой поэзии // Кавказский вестник. 1901. Кн. 15. № 3. С. 27.

[48] *Талпа Мих.* Устное творчество кабардинцев // Литературный критик. 1935. № 12. С. 171–172.

[49] *Услар П. К.* Древнейшие сказания о Кавказе // ЗКОИРГО. Тифлис. 1881. Кн. XII. С. 581.

[50] *Чиковани М. Я.* Амирани. Тбилиси, 1960; *Тресков И. В.* Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик, 1963.

К непосредственному анализу текстов этих сказаний обратился Ж. Дюмезиль[51], а затем В. И. Абаев[52]. Как уже говорилось выше, Ж. Дюмезиль видит в Сосруко — Сослане солнечное божество. В связи с этим сказание о возвращении огня (в осет.— о борьбе героя с великаном Мукарой) рассматривается как еще одно подтверждение «солнечной природы» образа Сосруко. Развивая это положение Ж. Дюмезиля, В. И. Абаев писал в 1945 году: «Сюжет борьбы с Мукарой, сыном Кара (Тара), в особенности некоторые его варианты, поразительно напоминает широко распространенные мифы о «похищении солнца»... Злое существо, скрытое подо льдом,— очевидный символ зимы и холода. Герой, борющийся с этим злым существом,— символ солнца. В нартовских сказаниях — это Мукара и Сослан. Особенно прозрачно выступает эта символика в одном кабардинском варианте (СМОМПК, XII, отд. 1, стр. 7–12, 16–19), где борьба Созруко с великаном происходит именно из-за огня, который хотел у него похитить Созруко. Да и в осетинских вариантах, почти во всех, именно зима и холод заставляют Сослана с его стадами отправиться во владения Мукары, где есть солнце, тепло и корм. Так что экспедицию его можно без натяжки интерпретировать, как экспедицию за солнцем, а в подвиге Сослана опознать черты солнечного героя»[53].

Этой характеристике Сосруко противостоит понимание его как эпического (а не мифического) героя, а сказания о добывании огня — как рассказа об одном из его благородных богатырских деяний. Подобное понимание имеет уже свою традицию. Свидетельство тому — вводные статьи к таким публикациям, как свод кабардинского эпоса[54].

Как явствует из анализа оказания о возвращении огня, Сосруко не дарует огонь нартам, они имели его и прежде, а лишь возвращает его; он выступает здесь как богатырь-защитник нартов, но не как первый добытчик огня.

Исходя из фактического содержания сказания, невозможно согласиться с Е. М. Мелетинским, который считает этот мотив не возвращением, а «добыванием» огня; по его мнению, «...первоначально речь шла не о возвращении похищенного, а о добывании...»[55].

Мы предпочитаем термин «возвращение огня», поскольку он отражает действительное содержание сказания, где идет речь не о пер-

[51] *Dumézil G.* Légendes sur les Nartes. Paris, 1930. С. 190–199.

[52] *Абаев В.* Нартовский эпос. С. 51.

[53] *Там же*. С. 51–52.

[54] Нартхэр. Къэбэрдей эпос. Налшык, 1951. С. 5–30; Нарты. Кабардинский эпос. М., 1957. С. 5–22.

[55] *Мелетинский Е. М.* Место нартских сказаний в истории эпоса // Нартский эпос. Материалы совещания. С. 50.

воначальном добывании, а о принесении огня, которого нет в данный момент.

Враг, с которым приходится здесь бороться Сосруко — Иныж — фантастическое существо, отличающееся необыкновенными размерами и огромной физической силой. Он до конца остается враждебным герою, который уступает ему в физической силе, но превосходит его умом и нередко прибегает к средствам магии. Впрочем, магические средства доступны и Иныжу: его волшебное оружие способно уничтожить богатыря, который спасается лишь благодаря чудесным помощникам, которые предупреждают героя о подстерегающей его опасности (чаще всего это делает верный конь Сосруко — Тхожей).

В образе Иныжа, вероятно, следует видеть воплощение стихийных сил природы, которые предстоит покорить человеку и которые он в состоянии победить, как об этом свидетельствует победа Сосруко над Иныжем.

В сказании о возвращении огня проявляются «богатырские» черты героя. Вместе с тем он владеет средствами магии — может вызвать мороз («Сосруко обернулся морозом», «Сосруко стал туманом»), понимает язык птиц и зверей. Наличие магических свойств у Сосруко свидетельствует о принадлежности этого персонажа к такому этапу героической идеализации, когда наделение магическими качествами представляло столь же важный прием, как и показ его богатырской мощи и доблести. Следует особо подчеркнуть, что магические качества необходимы герою для выполнения героических, богатырских задач.

Об этом свидетельствует также и то, что возвращение огня— не единственный подвиг Сосруко. Более того, в самом сказании о возвращении огня Сосруко показан в таких столкновениях, которые могут описываться и вне связи с огнем — например, в борьбе с Иныжем. И те и другие мы склонны считать в равной степени исконными и значительными для эпического цикла сказаний о Сосруко. Само же сочетание богатырских черт героя со средствами магии представляется весьма многозначительным. Оно показывает, что образ Сосруко отразил тот этап истории эпоса, когда чисто богатырские, «воинские» свершения еще не показываются, как единственные, а сочетаются с другими, которые на предыдущих, вероятно, более древних стадиях могли составить главное и единственное «амплуа» эпического героя. Без учета этой особенности образа Сосруко правильная историческая оценка его вряд ли осуществима.

Сказание о поединке Сосруко с Тотрешем — сыном Альбека

Совершенно обособленным выглядит сказание о поединке Сосруко с Тотрешем, одно из самых интересных и сложных в цикле Сосруко. Сложность его состоит в том, что в отличие от таких сказаний, как «возвращение огня», здесь герой борется не с мифическим чудовищем, а с богатырем, вызывающим невольную симпатию слушателя сказаний.

В подавляющем большинстве адыгских вариантов оно выглядит весьма развернутым; основные сцены, из которых оно складывается, совпадают во многих адыгских вариантах и отличаются обычно лишь степенью детализации.

Однако есть варианты, содержащие только один эпизод, как правило, детально разработанный. Чаще всего это сцена разговора Сосруко с его матерью Сатаней, или диалог Сатаней с конем Сосруко — Тхожеем, или диалог Тотреша с его матерью.

Сказание о бое Сосруко с Тотрешем широко распространено у различных адыгских народов. Одна из первых записей[56] содержит наиболее полный вариант, интересный в идейном и художественном отношении, сохранивший многие архаические черты (интересные для установления первоосновы сюжета и образов героев и выделения этнографических моментов). Очень близки к нему варианты, записанные в разное время — в конце прошлого века и в наши дни[57].

Но, наряду с ними, целый ряд текстов, зафиксированных в последние годы в Кабарде, Адыгее, Черкесии, а также у адыгов, проживающих в Турции, свидетельствует о том, что сказители, начиная забывать сказание, хорошо помнят отдельные его части, которые излагают детально[58]. Иногда это сказание бытует в контаминации с другими[59].

---

[56] СМОМПК. Тифлис, 1891. Вып. XII. Отд. 2. С. 143–144.

[57] ССКГ. Тифлис, 1871. Вып. VI. С. 56–59; Кабардинский фольклор. С. 23— 27, 61. Близок к этим вариантам и рассказанный популярным в Кабардино-Балкарии 80-летним сказителем А. Хавпачевым вариант «Нарт Сосрыкъуэрэ Албэч и къуэ Сотрэшрэ» // Архив КБНИИ. Фонд нартского эпоса. Пасп. № 78.

[58] Два варианта, записанные в разных районх Кабарды, воспринимаются как очень близкие, дополняющие друг друга: «Сосрыкъуэрэ Т1отрэшрэ я хъыбарым щыщщ». — «Из сказаний о Сосруко и Тотреше». Его рассказал 68-летний Кештов Алим из сел. Каменномостское в мае 1949 г. Кем произведена запись — не указано; и «ТIотрэшрэ Сосрыкъуэрэ я хъыбарым щыщ» — «Из сказаний о Тотреше и Сосруко». Вариант записан в мае 1949 г. в сел. Малка от 62-летнего Ж. Нартшаова. В архивных фондах КБНИИ хранится и другой текст — фрагмент сказания «Сосрыкъуэ и пшыналъэм щыщщ». — «Из сказаний о Сосруко». Он записан в мае 1949 г. в сел. Сармаково от 69-летней Ч. Жуковой.

[59] Documents anatoliens. С. 91–96.

Итак, сказание это повествует о победе, вернее, об уничтожении Сосруко сына Альбека Тотреша[60], героя, который в других адыгских сказаниях обычно не играет никакой роли. Упоминание о нем содержит лишь сказание о добывании огня (СМОМПК, XII, ССКГ, V; Кабард. фольклор), где, как уже указывалось, встречаем перечень нартских героев, теперь, вероятно, забытых. В данном сказании Тотреш—восьмой (или девятый) сын сестры Сатаней (Сэтэней и шыпхъум и къуэщ) — Брамбух (Барымбух или Залиха — Кабард. фольклор, примеч.; Нартхэр, Къэбэрдей эпос).

В большинстве вариантов говорится о том, что Сосруко встречает Тотреша, выехав из дому на охоту (СМОМПК, XII; ССКГ, V; вариант Хавпачева А.) или на «поиски продовольствия» (Кабард. фольклор). Едет он, как правило, один, имея единственным спутником верного пса — зы хьэ закъуэ (Кабард. фольклор; вариант Хавпачева).

Обычно ему неизвестно, кто этот всадник. Лишь иногда (вариант Хавпачева; Recits oubykh, IV) он узнает в нем своего двоюродного брата.

Во всех вариантах подчеркивается необычность всадника и его коня: «всадник он белолицый, всадник он белорукий; конь его — с головой оленя» (Кабард. фольклор).

«Шыгъуэ тхыцIэ бланащхьэщ,
И щхьэр уэгум етащ».

«Тот всадник на гнедом коне
с головой оленя.
Его голова поднята [направлена]
кверху».

(Вариант *А. Хавпачева.*)

Сосруко окликнул его — тот не услышал; попытался догнать—не смог. (СМОМПК, XII; ССКГ, V; Docum. anat.; Кабард. фольклор; вариант Хавпачева.)

«СыщIэгуауэри — зэхихкъым,
СыкIэлъыжэри —сыщIыхьэркъым»..

«Я его позвал,
Но он не услышал,
Я побежал вслед — не мог догнать».

(Вариант *Хавпачева,* в ост.—сходно.)

Но дальше во всех вариантах говорится о том, что всадник вдруг обернулся, увидел Сосруко, догнал его и, вонзив копье в панцыриый воротник

[60] В известных нам вариантах нарт Альбек нигде не фигурирует. Судя по сообщению Ш. Б. Ногмова, сто лет назад сказания об этом герое (у Ногмова — Ульбек) были очень популярны // *Ногмов Ш. Б.* История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев. Нальчик, 1957.

(СМОМПК, XII; ССКГ, V; Кабард. фольклор) выбил его из седла, и снова придавил к седлу раздвоенным острием нартского копья, или — поднял на копье вместе *с* конем — вариант А. Хавпачева).

Сказители всегда подчеркивают огромную силу Тотреша:

«БлыпкъыпэкIэ сигъавэщ,
Вэрэвийм я пщIэнтIэпсыр
Си жьэпкъыпэм къыпихущ,
Быдзышэ хужьу сызэфар
Iубыгъуищу сигъэкIщ,
Данагъуэу си пащIэкIитIыр
Сабейм кьригъэхулщ.
ИкIэм икIэжым
И хуэш джатэр кърихри,
Си щхьэр фIихыным щыхуэкIуэм».

«Пот восьми волов
Выгнал из моего подбородка,
Молоко матери, что я выпил,
Назад вышло.
Мои шелковые усы
Смешал с грязью (превратил в грязь).
В конце концов
Взял свою саблю
и мою голову
хотел снять».

(*А. Хавпачев;* сходно — СМОМПК, XII; ССКГ, V; Docum. anat.)

Предчувствуя поражение, Сосруко (во всех адыгских вариантах) прибегает к хитрости: он говорит Тотрешу, что в этот день нельзя убивать нартов: «Нобэ нартхэ я санэхуафэщ». — «Сегодня у нартов санопитие». В одном из вариантов у А. Хавпачева, в виде большого отступления, санопитие[61] описывается подробно: готовится обильное угощение, нарты борются, устраивают игру «шурылъэс»[62]. В этом описании санэхуафэ отчетливо характеризуются взаимоотношения Сосруко с нартами. На санопитие приглашаются только почтенные, уважаемые нарты (нартыжьхэр). К Сосруко специально посылают всадника, чтобы пригласить его. Герой является позже остальных. Когда начинаются игры, он выступает в качестве судьи — къандрауу. Затем нарты благодарят Сосруко, и он отправляется в путь. Уважение, с каким нарты относятся, судя по этому тексту,

[61] Санопитие — традиционное собрание нартов, где обсуждались важнейшие дела, где состязались в силе и ловкости. Интересное описание санопития дается у Ш. Б. Ногмова: «Когда нарты или витязи желали напиться воды из этого колодезя (нарзан. — *А. А.*), то все знатнейшие люди должны были собраться к старшему; затем, по древнему обычаю, привязывали к дверям желтого быка для приношения жертвы: зажигали в комнате шесть светильников, начинали молиться по древнему обыкновению, и, помолившись, пели в честь рыцарского колодезя, говоря: «Ноба нартыхс я психоной фесыш» («Нобэ нартхэ я санэхуафэщ». — *А. А.*) т. е. «сегодня питье священной рыцарской воды» («Сегодня нартское санопитие». — *А. А.*) (*Ногмов Ш. Б.* История адыгейского народа. С. 74–75).

[62] Шурылъэс — адыгская народная национальная игра, известная и в наши дни (букв.: «пеший — конный»).

к Сосруко, показывает, что герой почитался как богатырь выдающийся и мудрый.

Но вернемся к поединку героев. Тотреш вступает в бой с Сосруко не потому, что намерен убить его, а потому, что Сосруко сам искал, с кем бы померяться силой.

Тотреш, который, как мы видели, значительно превосходит Сосруко силой, в то же время отличается доверчивостью, простодушием. Он соглашается перенести состязание на другой день (иногда — через неделю — Docum. anat.), не подозревая злого умысла (СМОМПК, XII; ССКГ, V; Кабард. фольклор); есть вариант, где мать Тотреша предупреждает его о возможном коварстве Сосруко, но он все равно решает сразиться с ним (вариант Ж. Нартшаова).

Назначив срок новой встречи, герои отправляются по домам. Показательно, что оба они рассказывают о случившемся своим матерям.

Эпизод разговора Сосруко с Сатаней совпадает в основном по всем вариантам. Как правило, герой не хочет отвечать на вопросы Сатаней:

«Уэ ди анэу Сэтэней,
Фыз хасэ щIэупщIэркъым,
Фыз упщIэж ирахьэлIэркъым
ЕзыхьэлIэр лIы мыхъущ».

«Ты наша мать, Сатаней,
Женщина о хасе не спрашивает,
Женщине тайн не поверяют,
Тот, кто поверяет, не мужчина».

(Вариант *А. Хавпачева;* сходно: СМОМПК, XII; ССКГ, V; Кабард. фольклор.)

Разгневанная такими словами, Сатаней или угрожает зарезаться стальными ножницами (Кабард. фольклор), или же бросает эти ножницы в сына, но он успевает уклониться, а ножницы на три четверти вонзаются в порог (СМОМПК, XII); после этого Сосруко рассказывает Сатаней о том, что произошло.

Как отметил М. Талпа, здесь, вероятно, соединились два исторически различных взгляда на женщину; особенно четко это выразилось в следующих словах богатыря: «Наша мать, Сатаней-гуаша, ты женщина, но дура». (Кабард. фольклор, стр. 24.) Скорее всего, все выражения презрения к Сатаней — позднейшие вставки, так как они противоречат той большой роли, которую играют все женщины, а особенно Сатаней, в на-

ртском эпосе, что, естественно, как отражение «норм» матриархальных времен.

Выражений презрения к женщине совершенно нет в вариантах, где описывается разговор другого героя — Тотреша с его матерью (варианты А. Кештова и Ж. Нартшаова, арх. фонд КБНИИ). Когда Тотреш рассказал матери о своей встрече с Сосруко, она посоветовала сыну, как он должен вести себя, предупредив, что Сосруко уже убил отца Тотреша и его 8 братьев: «Уи адэри уи къуэшхэри зыукIар араш... Иджы Сэтэнейуэ уи анэ шыпхъур щхъухьпсыхьыщIэщ, езыр щхъухьпсыхьышэщ, и Тхъуэжьейр щIыщIагъырыкIуэщ». — «Это тот, кто убил твоего отца и твоих братьев... Сама Сатаней, твоя тетя (букв.: сестра твоей матери) — колдунья, она готовит яды; его Тхожей может ходить под землей». (Вариант Ж. Нартшаова.)

В сказании о поединке Сосруко с Тотрешем кони героев играют большую роль. Во-первых, Тхожей, как и Сосруко, тяжело переживает поражение: «Я фэр пыкIауэ я гур икIауэ, гугъу ехьахэу къэкIуэжат шырикI лIырикI»,— «Очень бледные, очень испуганные, очень усталые, вернулись конь и всадник». (Вариант А. Ханпачева.)

Нередко Сатаней, ничего не добившись от Сосруко, отправляется к Тхожею, и тот рассказывает ей о случившемся:

«Укъызэмыупщl, гуащэ!
Къалъ гулъымрэ
Гулъ удзымрэ щыщу
Кьэрэкъурэ хэзгъэзакъым,
Дыжьыныгъуэу хьэкхъуафэм
Псы Iуб езгъэжэхакъым
Нобэ махуищ мэхъури.
Уэ удиIуэхукъым,
Дэ гупсысапIэ дихуащ,
ЛIы мыгъуэр дэджэгуэгъу
къэтщIащ».

«[И] не спрашивай, госпожа
[хозяйка]!
Вот уже три дня
Я не пью воды,
Я не ем травы,
Все думаю,
Что нам делать:
Мужчина злой
На нашем пути встретился».

(Вариант *Ч. Жуковой.*)

Верность Тхожея своему хозяину подчеркивается и в варианте турецких адыгов. На вопрос Сатаней Тхожей отвечает: «Не видишь разве, от стыда я не ем даже хорошую траву» (Docum. anat., стр. 91–96).

Иногда Тхожей советует, как лучше победить противника.

У противника Сосруко — Тотреша—также необычный конь — надежный альп (алъпыжь). Иногда подчеркивается, что конь Тотреша выращен чертями, живет в пещере, вдали от людей и очень пуглив (СМОМПК, XII; ССКГ, V; Кабард. фольклор). Мать Тотреша (как и мать

Сосруко) идет за советом к коню своего сына— она просит его избавить Тотреша от поединка, — убежать, сделав вид, что он испугался. (Вариант Ж. Нартшаова.)

Описание победы Сосруко совпадает почти во всех вариантах. Сатаней отправила своего сына на поединок, увешав его коня колокольчиками. Колокольчики эти она либо купила (СМОМПК, XII; ССКГ, V; Кабард. фольклор), либо заказала кузнецу Тлепшу (Docum. anat.), иногда же собрала их у девушек села: «Сэтэней Сосрыкъуэ и шыр къуажэ хъыджэбзым жьгъырукIэ зэщIригъаблэри иутIыпщащ ТIотIрэш езэуэну». — «Сатаней привязала к коню Сосруко колокольчики всех девушек деревни и отправила его к Тотрешу на поединок» (букв.: чтобы бороться). (Вариант А. Кештова.)

Сосруко приехал первым на поединок, спрятался, затем, выскочив неожиданно, спугнул коня Тотреша. Во всех вариантах говорится о том, что конь Тотреша, испугавшись, сбросил всадника, а Сосруко без труда убил его.

В одном из вариантов (Docum. anat.) читаем о том, что предвидя свою гибель, юноша (Тотреш, имени которого Сосруко еще не знает) поднял руку и показал кольцо, которое дал ему отец. Видимо, Сосруко должен был узнать по этому кольцу имя своего родича. Но он не обратил на это внимания, ринулся на противника и возвратился домой победителем.

Убийство Тотреша почти всегда не одобряется. Так, в одной из первых записей говорится о том, как, победив Тотреша, Сосруко возвращается домой и встречает двух стариков, которые говорят: «Эй, нартов Сосруко, эй, от старого пастуха коров родившийся! Это не своею храбростью ты принес. Это не своею силою ты принес. Твоею матерью ведьмою (голова) снята (СМОМПК, XII).

В другом варианте убийство Тотреша не одобряет и Сатаней. Узнав в убитом своего племянника, она говорит: «Если ты победил его здесь, он отомстит тебе в загробном мире». (Docum. anat.)

Такую оценку поединка Сосруко с Тотрешем — как свидетельство предстоящей гибели героя — встречаем в единственном варианте. Обычно же победа Сосруко знаменует собою как бы конец борьбы Сатаней с ее сестрой Брамбух, матерью девяти сыновей.

Абхазский вариант сюжета о борьбе Сасрыквы с сыном Алтара Талумбаком в основном адекватен адыгскому и отличается лишь мотивировкой: герой вообразил, что нет никого сильнее его, и, услышав от Сатаней, что такой человек все-таки есть, отправляется на поиски его.

Эпизод борьбы и победы Сосруко над Тотрадзом совпадает в осетинских, абхазских и адыгских вариантах, но в одном из осетинских вариан-

тов (ССКГ, V) подчеркивается, что, снаряжая сына на поединок, Сатаней только в первый раз «грех на себя взяла».

Сосруко победил Тотрадза — конь принес тело мальчика во двор Алимбековых. Но один из осетинских вариантов[63] осложняется еще рассказом о том, как Тотрадз, возвратившись из царства мертвых, убил Сосруко. Здесь, в момент убийства героя, осетинский вариант перекликается с адыгским[64], где говорится о том, что убийство Тотреша предвещает скорую гибель Сосруко.

Как было показано выше, убийство Тотреша народ не одобряет. Это следует объяснить тем, что Сосруко уничтожает не врага, а представителя своего рода, что, несомненно, приводило к ослаблению рода и потому не могло воспеваться. «Победителя» упрекали за его убийство и встретившиеся ему старики, и сама Сатаней, которая помогала Сосруко. Как бы дополняя и развивая этот момент, исполнители рассказывают о том, как мать Тотреша хочет отомстить Сосруко; лишь вмешательство Сатаней спасает его (вариант А. Кештова).

Как видим, и в сказании о бое Сосруко с Тотрешем в образе Сосруко богатырская мощь и доблесть сочетаются с магическими качествами героя. Но теперь противником богатыря выступает не фантастическое чудовище, а типичный герой-богатырь. И победа Сосруко над ним уже не вызывает того одобрения, какое видим в сказании о возвращении огня. Сказание рисует Сосруко и его помощницу — Сатаней — в известной мере отрицательно.

Надо отметить, что отрицательное отношение к Сосруко и Сатаней вовсе не является доминирующим в разбираемом сказании. Наоборот, сказители подчеркивают, что хитрость Сосруко в бою с Тотрешем — это ответ на коварство последнего, который пытался убить Сосруко ударом в спину. То, что герой прибегает к хитрости — вовсе не отрицательное его качество, а средство, вполне объяснимое для древнего эпоса.

Сказание о поединке с Тотрешем несет в себе ряд весьма архаичных элементов. Причем эти элементы не являются здесь чем-то случайным, инородным, привнесенным извне. Наоборот, они принадлежат к древнейшему ядру сказания. Ими определено само возникновение трактуемого здесь сюжета.

Прежде всего, сошлемся на тот факт, что и здесь, как и в других классических сказаниях нартского эпоса, на первом плане — мать богатыря (отец его даже не упоминается).

---

[63] Смерть Сослана от колеса Ойнона // Памятники народного творчества осетин. Вып. I. С. 48.

[64] Docum. anat. C. 91–96.

Сатаней выступает в своей обычной роли наставницы и защитницы сына. Причем в данном случае мы видим даже нечто большее: восходящий к эпохе матриархальных отношений образ матери как бы дублируется: наряду с Сатаней, в той же роли предстает мать Тотреша.

Древность отношений, которые рисуются в сказании, еще больше оттеняется тем, что и родство Сосруко и Тотреша констатируется по женской линии. Находящемуся в неведении Сосруко постоянно объясняют: «Тотреш — сын сестры твоей матери».

Наконец, и то чрезвычайно важное для данного сюжета положение, что Сосруко не знает своего двоюродного брата, также принадлежит соответствующей древней эпохе.

Вообще, боевое соперничество двух представителей матриархальных родов заставляет увязывать сказание с весьма древней эпохой; сама его коллизия и в этом смысле необъяснима вне сферы матриархальных отношений.

Все это заставляет нас выразить несогласие с существующим в научной литературе мнением, будто рассматриваемое сказание является «относительно поздним»[65]. Думается, что наличие перечисленных выше элементов никак не позволяет считать сказание о бое Сосруко с Тотрешем принадлежащим к другому, принципиально более позднему этапу, чем остальные.

Сказания о сватовстве и женитьбе Сосруко

Тема сватовства и женитьбы Сосруко трактуется в двух разных сказаниях.

В различных районах поселения адыгов на Северном Кавказе, особенно в Карачаево-Черкесии, распространено сказание о Сосруко и красавице Адиюх[66] (у адыгов, проживающих за рубежом, оно пока не зафиксировано). «Адиюх» — значит светлорукая[67].

---

[65] *Мелетинский Е. М.* Место нартских сказаний в истории эпоса // Нартский эпос. Материалы совещания... С. 56.

[66] Сказание об Адиюх впервые было опубликовано в книге «Кабардинский фольклор». С. 21, затем в книге «Нартхэр. Къэбэрдей эпос». Налшык, 1951; в русском переводе — в сводном варианте — в книге: «Нарты. Кабардинский эпос». М., 1957. С. 122–132.

В нашем распоряжении имеются и архивные варианты этого сказания.

Летом 1961 года в Кошехабльском районе Адыгейской автономной области участниками фольклорной экспедиции АНИИ были записаны два варианта: «Іэдыиху и хъыбар» — «Сказание об Адиюх» (Записано на магнитофонную пленку А. Гадагатлем; письменно зафиксировано Щыкъ Кущмызэкъо Мусэ ыкъу, в ауле Блечепсин (Лэшэпсынэ); «Нарт Іэдыиху». — «Нарт Адиюх». Рассказал Ныр Исуф Мырзэбач ыкъу 1885 года рождения. Записали К. Дыбагов (Дэбэгъыр Ким) и А. Гадагатль (ХьэдэгъалI Аскэр), также в ауле Блечепсин.

[67] Возможно, что в изображении Адиюх отразился древний культ руки, отмеченный у народов Кавказа рядом исследователей: «Над входом в святилище в селении Бархин имеет-

Эта героиня находится на первом плане в разбираемом сказании. Показ в качестве основного персонажа именно женщины, иногда даже именуемой «нартам» (вариант И. Нырова) — существенная отличительная его особенность.

У Адиюх есть муж—персонаж без имени и без сколько-нибудь выраженных индивидуальных черт; он занимается уводом коней.

«Іэдииху и лІыр лІы бланэу щытащ, шыхэр куэду къихуу». — «У Адиюх был сильный муж, приводивший много коней (вариант И. Нырова; сходно: Кабард. фольклор, стр. 19; вариант Цуцева). Эпитет «сильный» здесь не отвечает своему назначению. «Сильный муж» не может обойтись без помощи Адиюх, которая всякий день встречает его, освещая своими руками мост через бурную реку, по которой он прогоняет добычу. Принимая помощь Адиюх, муж не хочет признавать ее, и однажды, во время ссоры, запрещает Адиюх впредь освещать ему дорогу.

Но в первую же ночь, когда Адиюх не осветила дорогу, муж ее вместе с добычей утонул в реке: «Іэдииху щІегьуэжри, и унэм къыщІэжри, къажэмэ, гъыурэ, бжэурэ, и Іэблэ кърычыжурэ бгы джабэм лъыр ириутхащ». — «Адиюх раскаялась, выбежала из своего дома, причитая, вырывая руку свою, на гору кровь брызнула» (вариант И. Нырова)[68]. Мысль о том, что без Адиюх, т. е. без помощи женщины, ее муж бессилен, отчетливо звучит в сказании. Эту мысль следует признать весьма древней.

Определяющая роль Адиюх в эпическом действии выдерживается и в дальнейшем: она выбирает Сосруко себе в мужья.

ся отпечаток руки, оттиснутой в наружной облицовке... Отпечатки руки нередко встречаются на склепах в Ингушетии... По-видимому, это не столько декоративное, сколько культовое изображение» // *Семенов Л. П.* Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925–1932 гг. Грозный, 1963. С. 41, 55. Ср.: *Чурсин Г. Ф.* Амулеты и талисманы кавказских народов // СМОМПК. Махачкала, 1929. Вып. 46. С. 201–202).

Детально культ руки (как и других частей человеческого тела), существовавший на Северном Кавказе, описан в работе *Крупнова Е. И.* Древняя история Северного Кавказа. М., 1960. С. 360.

Мысль об отражении культа руки в адыгском эпосе высказывал М. Талпа. Отмечая особую роль женщины в нартском эпосе, приоритет женщины-целительницы, он указывал: «Вместе с тем тут отражен древнейший культ руки, находящий ярчайшее выражение в сказании об Адиюх светлорукой» // *Талпа Мих.* Устное творчество кабардинцев // Литературный критик. 1935. № 12. С. 173.

[68] Этот момент устойчиво сохраняется во всех вариантах: «А нэпкъхэр хьэдэр къышъыхихыжьым шъыгъо, мо фызым ишІар игу къеожьри гъымэ ишьхьэфэр къырифышІыкІмэ акІэ-мыкІэ тыридзурэ». — «Она плакала и брызнула кровью (из) своей головы на окрестности, поэтому, говорят, берег моря стал красным» (вариант Цуцева).

М. Талпа связывает это упоминание о красной горе с геологической реальностью— пятигорскими «красными камнями». Это позволило ему сделать вывод о том, что предание об Адиюх, возникшее в районе р. Зеленчук (Инджыдж), затем переместилось вместе с кабардинцами на юго-восток // Кабардинский фольклор. С. 578.

Активность невесты — немаловажное свидетельство древности сюжета. Мы должны с нею считаться, несмотря на то, что Адиюх нигде больше не фигурирует среди персонажей нартского эпоса.

Очень существенным образом от сказания «Адиюх и Сосруко» отличается эпическая история о сватовстве богатыря и его борьбе с отцом невесты, называемым иногда Ельмырзой.

Первые записи этого сказания были сделаны в 20–30-е годы XX столетия[69], широко бытует оно и в наши дни[70].

Как правило, в адыгском эпосе сказание о сватовстве Сосруко бытует совершенно самостоятельно, и лишь в поздних записях иногда встречается в контаминации с другими сюжетами. (Docum. anat., стр. 91–96).

Перед нами — рассказ о том, как герой, пройдя ряд испытаний, добывает себе жену.

Сказание распадается на ряд сцен, в которых последовательно выдерживается характеристика основных героев.

Обычно начинается оно с описания пира:

«Нартхэ я тхьэлъэIушхуэу санэхуафэ яIэт».— «У нартов была праздничная трапеза и санопитие» (вариант К. Жигунова). Иногда объясняется, в честь чего эта трапеза устраивалась: «Елмызэпщыр иныжь лъэпкът. — Иныжьхэм къаруушхуэ яхэлъ пэтми, къэрабгъэ лъэпкъхэти, нартхэм яфIэлIыкIхэрт. Абы щхьэкIэ илъэс къэс санэхуафэ яхуищIырт нартхэм».— «Князь Ельмыз был родом из великанов. Великаны были очень сильными, но соответствующей храбрости у них не было, и (они) боялись нартов. Поэтому Ельмыз ежегодно устраивал пир нартам» («Нарт хъыбархэр», стр. 19).

Уже в описании этого пира намечается расстановка сил: старшие нарты празднуют, Сосруко же не выступает здесь наравне с ними: «Сосрукъуи и щIалэгъуэу бжэкъуагъым къуэтт». — «Сосруко как молодой (человек) стоял в углу комнаты за дверью» (вариант К. Жигунова). Иногда просто упоминается, что Сосруко присутствовал на пиру (Нарт хъыбархэр, стр. 19).

Завязкой сказания является приезд нарта Бадиноко. Иногда дается характеристика его: «АтIэ ар пщы Бадынокъуэу чынтыр зи ныкъуэкъуэгъур арщ, ар чынт зауэми къикIыжащ».— «Он — князь Бадиноко, непримири-

---

[69] Кабардинский фольклор. С. 19–21; 39–41; «Сосрыкъуэрэ Елмызэпщрэ» — «Сосруко и князь Елмырза» // Нарт хъыбархэр. Налшык, 1945. С. 19–20. Нартхэр. Къэбэрдей эпос. С. 92–103; Нарты. Кабардинский эпос. М., 1957. С. 92–102.

[70] «Лъэпщ и пхъур Сосрыкъуэ къызэришар». — «Как Сосруко женился на дочери Тлепша». Записано в апреле 1949 г. в сел. Аргудан (Аргудан къуажэ) от К. Жигунова (Жыгунхэ Кургъуокъуэщ) 86 лет // Архив КБНИИ. Фонд нартского эпоса. Пасп. № 102.

мый враг кинтов, он только что вернулся с битвы с кинтами, он храбрый и смелый князь» (Нарт хъыбархэр, стр. 20).

Чаще такая развернутая характеристика Бадиноко отсутствует, но неизменно подчеркивается, что он очень понравился нартам. Приняв поднесенный ему бокал, Бадиноко быстро удаляется (вариант К. Жигунова); иногда уточняется, что он уехал, рассердившись на нартов (Docum. anat., стр. 96). Хозяин пира обещает отдать в жены свою дочь тому, кто вернет его.

Следует отметить, что в роли хозяина пира выступают разные герои: князь Ельмырз (Нарт хъыбархэр), Тлепш (вариант К. Жигунова), просто князь (Docum. anat.), нарт Гылахстен (Кабард. фольклор, стр. 19). Все они (и даже Тлепш) характеризуются отрицательно; ни один не желает отдать свою дочь (или сестру) в жены Сосруко.

Иногда Сосруко предлагают выдернуть из земли лук Бадиноко, который тот воткнул в землю у входа в дом невесты[71]. (Нартхэр, Къэбэрдей эпос; Кабард. фольклор, стр. 19). Когда же Сосруко выполняет эту задачу, отец (или брат) девушки (у нее в разных вариантах разное имя — Аканда — Кабард. фольклор, стр. 19; Бадах — Нартхэр, Къэбэрдей эпос) скрывается в каменном дворце (мывэ къалэ).

Чаще в качестве «брачной задачи» Сосруко предлагают догнать уехавшего нарта Бадиноко и вернуть его на пир. Обычно это удается Сосруко. Когда же он вместе с Бадиноко возвращается к нартам, то они отказывают ему в обещанной награде. В ранних записях говорится о том, что отец девушки скрывается вместе с нею в каменном дворце; в поздних вариантах отчетливо звучат социальные мотивы — явно недавнего происхождения: «Жэмыхъуэжьым и къуэм ест нэхърэ, лIыншэу къанэм нэхъыфIщ си пхъур»,— жIэри Лъэпщ къыщIэкIыжащ.— «Чем отдать сыну старого пастуха коров свою дочь, лучше она останется без мужа»,— сказал Тлепш и ушел. (Вариант К. Жигунова; сходно: Docum. anat.)

Далее во всех вариантах детально разрабатывается описание борьбы Сосруко с отцом девушки — «осада крепости». Сосруко помогают нарты — обычно Бадиноко, иногда и другие, напр., Архаша (Нарт хъыбархэр, стр. 20). В непонятной роли выступает здесь кузнец Тлепш, который изготавливает для хозяина крепости смертоносные стрелы, которыми тот должен поразить Сосруко и его противников. Соратники Сосруко погиба-

[71] Как отмечает М. О. Косвен, этот обычай существовал в эпоху матриархата и был зафиксирован впервые у наяров — жителей туземных государств юго-западной Индии, Малабара, Кочина и Траванкора: «Мужчина, придя к женщине в ее дом, кладет знак у входа, и другие, видя знак, уже не входят» // *Косвен М. О.* Матриархат. История проблемы. М.: Л., 1948. С. 26.

ют, а ему приходится прибегнуть к хитрости: он притворяется мертвым. Хозяин крепости, пристыженный нартами, приближается к Сосруко, и тот убивает его.

Взяв в жены дочь хозяина пира, Сосруко возвращается домой.

Следует отметить, что современные сказители нередко опускают описание этой борьбы. Так, в варианте К. Жигунова говорится о том, что Сосруко вместе с Бадиноко отправляются за дочерью Тлепша, догоняют его и забирают дочь без боя.

В варианте, записанном у турецких адыгов, эпизод борьбы сохраняется, но в него проникают элементы тюркского фольклора, точнее — тюркской сказки. Так, если в адыгских вариантах соратники Сосруко погибают от руки хозяина крепости, то в турецких вариантах это описывается следующим образом.

«Люди князя держали в пещере колдунью Табер. Она могла заставить человека окаменеть, превратить в изваяние того, на кого она посмотрит. Вытащили из пещеры эту колдунью. Тогда Сосруко и двое (его товарищей) превратились в джинов, скрылись под землей и убежали, а третий превратился в белый камень» (Docum. anat., стр. 96). Своеобразие текста, записанного Ж. Дюмезилем, заключается еще и в том, что сказитель забывает о невесте и все повествование сводит к борьбе Сосруко с князем (Docum. anat., стр. 91–96).

Несколько иначе сказание о сватовстве героя выглядит в осетинском эпосе[72]. Здесь Сосруко сватается к дочери солнца Ацирухс: он должен добыть из царства мертвых три листа дерева Аза. Помогает ему в этом его покойная жена[73]. В царстве мертвых Сосруко видит много удивительного и непонятного: на воловьей шкуре спали муж и жена, шкуры этой им было мало, и они вырывали ее один у другого, а рядом супруги свободно разместились на заячьей шкуре, и еще осталась свободное место. Много еще странного и причудливого увидел Сосруко, но его покойная жена объясняет ему, что эти картины рисуют возмездие или награду в царстве мертвых за те злые или добрые дела, которые совершает человек на земле[74].

---

[72] ПНТО. Нартовские народные сказания. Владикавказ, 1925. Вып. I. С. 41–52; 52–61.

[73] Можно полагать, что покойная жена — это Адиюх; в абхазских вариантах сказания об этой героине говорится, что ее мужем был Сасрыква. Когда же он вместе с добычей упал в реку, Адиюх решила, что он погиб, и, бросившись вниз с огромной скалы, разбилась. (Абхазский сводный вариант.)

[74] Картины эти, бесспорно, имеют назидательный характер. Это подчеркивает и историк Н. Ф. Дубровин, который, рассказывая о погребальном обряде у осетин, приводит надгробную речь, записанную акад. Шегреном со слов одного из лучших ораторов. В ней пересказывается один из вариантов рассказа о путешествии Сосруко в царство мертвых. //

Надо отметить, что рассказ о путешествии Сосруко в загробный мир иногда бытует как самостоятельное сказание у различных народов[75].

Сказания о женитьбе Сосруко при наличии того материала, которым мы располагаем в настоящее время, представляются весьма сложными для уверенного и исчерпывающего объяснения.

Если древность сюжета «Адиюх и Сосруко» выглядит более или менее явной, то второе сказание в этом отношении содержит противоречивые элементы. С одной стороны, в нем более привычный, чем в «Адиюх и Сосруко», перечень персонажей (фигурирует традиционный для нартского эпоса богатырь Бадиноко, кузнец Тлепш, описывается санопитие). Вместе с тем здесь налицо и нечто другое. Мы уже не говорим о таких явно поздних напластованиях, как социальная мотивировка борьбы с отцом невесты, называемым иногда «князем». Поздние элементы имеются и в первом сказании (муж Адиюх добывает коней в набегах).

Речь идет о другом: Сосруко оказывается персонажем типичного сказания о героическом сватовстве. Этот сюжет менее древен, чем остальные, связанные с именем этого героя.

Можно предположить, что в относительно позднее время к Сосруко был прикреплен сюжет богатырской сказки о сватовстве[76]. (Говорить о влиянии сказки тем более допустимо, что и у других народов, в частности у осетин и абхазов, в данном сказании преобладают сказочные элементы.)

При этом, по-видимому, произошла контаминация данного сказочно-богатырского сюжета с каким-то более древним (исконно нартовским) мотивом соперничества Сосруко и Бадиноко. Однако данное объяснение может быть предложено лишь в качестве гипотетического.

Сказание о гибели Сосруко

В сказании о рождении героя при описании «закалки» было названо его «уязвимое место» — колени, оставшиеся незакаленными. Сосруко, так же, как Ахилл, Зигфрид или Исфендиар, может погибнуть лишь в том случае, если будет поражен в «уязвимое место» (пята у Ахилла, место между лопатками у Зигфрида, колени у Сосруко).

Дубровин Н. Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. Очерк Кавказа и народов, его населяющих. Т. I. Кн. 1. СПб., 1871.

[75] Путешествие Созруко в подземный мир // ССКГ. Тифлис, 1871. Вып. 1. С. 173–174; «Сослан» // ССКГ. Тифлис, 1881. Вып. V. С. 35–37.

«Жена Сасрыквы возвращается к братьям». (Абхазский сводный вариант.)

[76] Ср.: *Мелетинский Е. М.* Место нартских сказаний в истории эпоса // Нартский эпос. Материалы совещания... С. 55.

В. М. Жирмунский считает, что «условная уязвимость» героев — это позднейший мотив, примиряющий представление о сказочной неуязвимости героя с рассказом о его гибели[77].

На протяжении всей «эпической биографии» героя упоминание об уязвимости Сосруко, как правило, почти не встречается. Сказители концентрируют внимание на этом лишь в сказании о гибели героя.

Это сказание занимает особо важное место в цикле Сосруко. Впервые оно было зафиксировано около ста лет тому назад[78] и в наши дни все еще широко распространено[79].

В сводном варианте нартского эпоса (Нартхэр. Къэбэрдей эпос) сказание о смерти Сосруко складывается из следующих эпизодов:

1. Отправление Сосруко в путь; Сатаней предупреждает его об опасности.

2. По пути Сосруко встречает ряд явлений, которые кажутся ему непонятными. Возлюбленная предупреждает его о возможной опасности[80].

3. Отправившись в дорогу, Сосруко нарушает наказ матери ничего не поднимать в пути, и поднимает золотой шлем (или сумочку, или еще какой-либо привлекательный предмет).

4. Подняв этот предмет, Сосруко заводит разговор с Тхожеем, называя свое уязвимое место и заставляя Тхожея поведать о его уязвимом месте.

5. Колдунья (которая превратилась в шлем, сумочку и т. д.) подслушивает этот разговор и исчезает, чтобы передать врагам тайну Сосруко и его коня.

6. Сосруко подъезжает к Харама-холму, где вступает в борьбу с колесом жан-шерх. Колесо перерезает его колени.

---

[77] *Жирмунский В. М.* Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. М.–Л.: ГИХЛ, 1962. С. 20.

[78] СМОМПК. XII. Отд. 1. С. 46; ССКГ. V. С. 9–12.

[79] Кабардинский фольклор. С. 27–29; 30–31, а также: Нарт хъыбархэр, Налшык, 1945; Нарты. Кабардинский эпос. С. 136; «Сосрыкъуэ псэууэ щIатIащ». — «Сосруко живым закопали» // Нарт хъыбархэр. С. 72–74; «Сосрыкъуэ дунейм къытехьэм, щIым и дагъэр щIэкIынущ». — «Появится Сосруко, и земля перестанет плодоносить». *Там же*. С. 20–23; Рукописные тексты: «Соусырыкъо и Тхъожьые икIодыкъ. — «Смерть (коня) Соусырыко Тхожея» // Архив АНИИ. Ф. 1. Т. 2. «Саусырыкъо икIодыжъыкIэ». — «Смерть Саусырыко». Записано от 74-летнего Семена Едыдж Мышъэ ыкъу 22 января 1940 г. Юсуфом Тлюстеном (Лъэустэн Юсыф) // Архив АНИИ. Ф. 1. Т. 2; «Иныжьхэм ягъусэу Сосрыкъо тхьэлъэIум зэрыщыIагъэр». — «Как Сосруко с иныжами были на тхалеу» (тхьэлъэIу — вечер в честь выздоровления кого-либо, или просто праздничная трапеза). Записано от 70-летнего Келдиева Ж. в апреле 1949 г. // Архив АНИИ. Ф. 1. Т. 2.

«Сосрыкъо икIодыжъыикIэ». — «Смерть Сосруко», вариант *Х. Гоева*.

[80] В осетинском эпосе этот эпизод, как правило, относится к сказанию о женитьбе героя: ССКГ. Тифлис, 1871. Вып. V. С. 35–37; ССКГ. Тифлис, 1873. Вып. VII. С. 41–43; Ср.: ПНТО. Владикавказ, 1927. Вып. II. С. 18–21, 22–23.

7. К умирающему герою приходят птицы и звери, и он определяет, какими будут их свойства и особенности (так называемые «этиологические мотивы»).

8. Смерть Тхожея.

9. «Если Сосруко вернется, иссякнет изобилие земное». «Вторая смерть героя».

Как правило, каждый из этих эпизодов бытует в качестве самостоятельного (см. напр., Кабардинский фольклор, стр. 27–33; архивные варианты).

Очень часто сказание о смерти героя сохраняет следующую сюжетную канву: Сосруко в пути находит какой-то предмет, в который обратилась колдунья, задумавшая узнать его уязвимое место; затем он встречается с нартами; начинаются игры с колесом жан-шерх; колесо перерезает колени Сосруко; далее следуют «этимологические мотивы».

Гибель Сосруко рисуется при разных обстоятельствах, но всегда он погибает от колеса жан-шерх (что буквально означает: «острое колесо»), которое переезжает его колени (реже — бедра) (Нартхэр. Къэбэрдей эпос; Кабард. фольклор). Описание гибели героя от колеса жан-шерх (или от камня с острыми краями— Récits oubykh, IV) повторяется во всех вариантах сказания о гибели Сосруко. Всякий раз гибель Сосруко мотивируется тем, что нарты относятся к нему враждебно; они мечтают его извести. Узнать уязвимое место героя берется обычно старуха-колдунья (архивные варианты; Кабард. фольклор; Нарт хъыбархэр, 1940), иногда — джины (вариант С. Едыджева). Старуха-колдунья превращается в какой-либо предмет и попадается в дороге нашему герою. Обычно Сосруко дважды не поднимает ничего, что лежит на дороге; под конец, не выдержав, он поднимает какой-то предмет, в который, как выясняется позже, обратилась колдунья, и ей все-таки удается выведать его уязвимое место.

Любопытно отметить, что Сосруко начинает говорить о своих слабостях именно тогда, когда колдунья (джин, колдунья), обратившись в кошелек или сумку, пробирается к нему. Тхожей просит Сосруко замолчать, но Сосруко настаивает на своем и не только раскрывает овою тайну, но заставляет и Тхожея назвать свое уязвимое место. Тхожей рассказывает, что таковым являются его мягкие копыта, которые не подведут его до тех пор, пока его не заставят бежать вдоль берега реки или пока в копыто его не попадет пуля. Но даже если это и случится,— продолжает Тхожей,— то Сосруко должен зарезать его, сделать чучело, и он еще прослужит ему семь дней.

Узнав, как можно извести Сосруко, нарты начинают «игру» с колесом жан-шерх[81]. Они скатывают его с горы, а Сосруко должен посылать его обратно (ср. с эпизодом о возвращении огня). Пока Сосруко ударяет колесо рукой или лбом, он остается невредимым. Но нарты требуют, чтобы он ударил жан-шерх коленом (или бедром). Жан-шерх перерезает колени (или бедра) Сосруко. Это место стабильно во всех вариантах, как стабильны и «этиологические мотивы».

Умирающий Сосруко хотел сесть на Тхожея, но не смог и упал. Подбежали к нему нарты.

«ЛIыхъужьылъ ефэн, ЛIыхъужьыл зышхын»	«Кто захочет выпить кровь мужественного, Кто съест мясо мужественного?»

— закричали нарты, созывая птиц и зверей. (ССКГ, V. С. 9–12; Кабард. фольклор, С 28–30; Нарт хъыбархэр, стр. 70–74; архивные варианты.)

Характерно, что в сказании о гибели Сооруко обычно рассказывается и о смерти его коня — верного Тхожея. В нашем распоряжении имеется даже отдельное сказание об этом («Саусырыкъо и Тхъожые икIодыкI». — «Смерть Тхожея (коня) Сосруко»).

В нескольких вариантах настойчиво проходит рассказ о том, что конь Сосруко — верный Тхожей — служит ему и после его смерти.

Ж. Дюмезиль[82] проводит интересную параллель между этим эпическим мотивом и обычаем, который существовал у скифов. Он приводит рассказ Геродота (IV, 72) о том, что, по представлениям скифов, после смерти царя его кони должны были сопровождать его в загробный мир. Для этого их убивали, делали чучела, набивали соломой и на подпорках расставляли вокруг могилы.

В. И. Абаев указывает, что данная параллель позволяет проследить, как народный обычай, бытовое явление, отразившись в фольклоре, сохраняется уже не как этнографическая деталь, а как стойкий мотив эпического произведения[83].

Заметим, что параллель эта верна, но это вовсе не обязательно только скифский мотив.

---

[81] Интересное объяснение сущности волшебного колеса нартских сказаний содержится в работе *Б. А. Алборова* Легендарное колесо нартских сказаний // Известия СОНИИ. Орджоникидзе, 1968. Т. XXVII, языкознание. С. 142–181.

[82] *Dumézil G.* Légendes sur les Nartes. С. 190.

[83] *Абаев В. И.* Нартовский эпос... С. 54.

К сказаниям о гибели Сосруко примыкает сказание: «Появится Сосруко и погибнет изобилие земное». На лицо явное переосмысление образа Сосруко, бывшего прежде положительным.

Здесь проводится мысль о том, что с появлением Сосруко появились все беды на земле, прежде всего, «исчезло изобилие земное».

Сказание это состоит из ряда эпизодов:

1. Сосруко, отправившись путешествовать, останавливается у какой-то старушки.

2. Хозяйка удивляет гостей, приготовив обед из четвертой части крупинки пшена и из четвертой части бараньего ребра. (Здесь — явная перекличка со сказанием о возвращении семян проса, где говорится о том, что из одной крупинки пшена, подаренного богом плодородия Тхагаледжем, нарты сварили полный котел пIастэ (крутая пшенная каша на воде).

3. Удивление гостей вызывает и рассказ хозяйки о том, как до появления Сосруко хорошо, богато жили люди. Этот эпизод интересен тем, что здесь перечисляются, видимо, те основные ремесла, которые были известны создателям нартского эпоса — кузнечество, хлебопашество и пастушество (один сын у старушки был кузнецом, второй — хлебопашцем, третий — пастухом). Отрицательная характеристика Сосруко заставляет видеть в данном случае забвение основной сути сказаний о нем.

4. Сосруко и его спутники, выехав из дома старушки, встречают на своем пути труп великана. По просьбе Сосруко бог оживляет великана, и тот рассказывает ему о том, как раньше жили люди. Вскоре время, отведенное великану, истекло, и он упал замертво на землю.

Далее повторяется традиционное описание гибели Сосруко от жаншерх и «этиологические мотивы».

В. Ф. Миллер обратил внимание на сходство этого момента с мусульманскими легендами о Христе. В одной из них, в частности, рассказывается о том, как однажды Иса, странствуя вместе с учениками близ Мертвого моря, наткнулся на человеческий череп. По просьбе учеников он помолился богу и попросил его воскресить человека. Череп ожил и рассказал о причине своей смерти и о том, что он видел в загробном мире[84].

Записи последних лет свидетельствуют о том, что это сказание во многих частях стало проницаемо для сказочных мотивов: типично сказочный характер имеет, например, описание «удивительных» явлений, которые чаще встречаются при описании женитьбы героя; нередко эпизоды из сказания о гибели Сосруко, бытующие как самостоятельное сказание, теряют эпический характер и носят явные признаки бытового рассказа (см.,

[84] *Миллер В. Ф.* Отголоски апокрифов в кавказских народных сказаниях // ЖМНП. СПб., 1893, июль. С. 99–100.

напр., архивный вариант: «Иныжьхэм я гъусэу Сосрыкъо тхьэлъэIум зэрыщыIагъэр».— «Как Сосруко с великаном были на трапезе»). Здесь сохраняется лишь детальное описание трапезы и удивление гостей тем, как из небольшого количества продуктов можно приготовить обед для многих гостей; все остальные компоненты этого сказания оказываются опущенными.

О проникновении сказочных элементов в это сказание свидетельствует и вариант, записанный Ж. Дюмезилем у турецких адыгов (Récits oubykh, IV. С. 432–438). Здесь контаминируются два сказания: о бое Сосруко с Тотрешем и о гибели Сосруко. Любопытно, что данный вариант — единственный, где герой не побеждает Тотреша, а погибает одновременно с ним. Как было показано при анализе сказаний о бое Сосруко с Тотрешем, Сатаней учит сына, что победить его противника можно, лишь увешав лошадь колокольчиками, и первым выехать навстречу врагу.

Сосруко так и сделал. Лошадь Тотреша (здесь Тавтареша) испугалась и понесла. В гневе он сильно натянул поводья и разорвал шею лошади. Сосруко приблизился к нему, чтобы убить его, но в это время Тавтареш ударил его по бедрам и перерезал их. Тогда Сосруко предложил ему биться с помощью режущего колеса. Первый раз Тавтареш ударил Сосруко колесом по голове — колесо отскочило. Затем Сосруко ударил Тавтареша колесом по голове, оно разбило его голову на две половины, и он умер.

Нарты наблюдали издали за их борьбой. Они одинаково боялись и Тавтареша и Сосруко, так как последний убил очень много нартов. Убедившись, что Тавтареш мертв, они подошли к Сосруко и увидели его живым, но без бедер. Тогда они бросили его в пещеру у подножья холма и завалили вход в нее камнем.

В течение долгих лет Сосруко кричал, не переставая, и нарты слышали его голос. Так он и умер.

В сказании о гибели Сосруко зачастую звучит мотив бессмертия героя. Нарты, говорится в некоторых сказаниях, живым закопали Сосруко в землю. Но каждую весну из-под земли слышится его голос:

«Там где небо синеет,
Где земля зеленеет,
Семь дней походить
Я свободно хочу.

Жить хочу,
Чтоб врагам отомстить,
Им вырвать глаза ненавистные».

(Кабард. фольклор. С. 31; сходно: ССКГ, V; Нартхэр. Къэбэрдей эпос; Нарты. Кабардинский эпос. С. 147 и архивные варианты).

Стойкость этого мотива в нартском эпосе адыгов свидетельствует о жизненности образа Сосруко, о том, что в нем воплотились народные идеалы на определенном этапе его истории.

Сказание о смерти Сосруко интересно и тем, что оно завершает характеристику Сосруко, нартов и их взаимоотношений.

Мать Сосруко, Сатаней, как и в предыдущих сказаниях, выступает здесь в роли чудесной прорицательницы, которая может предугадать события. Она предупреждает Сосруко о подстерегающей его опасности (Нартхэр, Къэбэрдей эпос; Нарт хъыбархэр, С. 74; Récits oubykh, IV), и просит не поднимать ничего на пути. Но Сосруко не слушает совета матери.

Следует отметить, что некоторые сказания, завершающие цикл Сосруко, содержат рассказ о гибели Сатаней-гуаши. Так, в одном из вариантов читаем следующее:

«Нарт Сосруко (Сосрыкъуэ) был на войне. Сатаней (Сэтэней гуащэ), почувствовав недоброе, отправилась на поиски сына. На поле брани она нашла части тела своего сына, восстановила его и стала оплакивать. Плакала она до тех пор, пока не потеряла сознание. Потеряв сознание, она упала на грудь Сосруко, и душа Сатаней перешла к Сосруко. Вот почему люди говорят, что Сосруко был похоронен с душой матери»[85].

Сказание о смерти Сосруко четко характеризует и верного его коня — Тхожея. Обычно говорится о том, что Тхожей погибает вместе со своим хозяином; однако в вариантах, где проводится мысль о бессмертии Сосруко, иначе объясняется и конец Тхожея. Здесь говорится о том, что Тхожей, закопав в землю своего хозяина, поднялся на крыльях и улетел (СМОМПК, XII, отд. I. С. 56). Здесь, вероятно, следует видеть веру в возможное возвращение Сосруко.

Идею бессмертия, непобедимости героя подчеркивает и следующий вариант, где эпизод смерти Тхожея бытует как самостоятельное сказание.

В нем рассказывается следующее. Сооруко враждовал с нартами. Разгневанные, они решили пойти к Усэрэж (колдунье), чтобы она посоветовала им, как извести Сосруко.

[85] Смерть Сатаней-гуаши. Вариант записан от З. М. Налоева, 20/XII 1958 г. А. М. Гадагатлем // Архив АНИИ. Ф. 1. Т. 1.

Усэрэж сказала нартам, что он имеет привычку говорить во сне вслух о своих секретах и велела им подслушать его ночной разговор и передать ей всё, что услышат. Но нарты попросили Усэрэж, чтобы она сама подслушала его разговор. И услышала Усэрэж следующее: «Если нартская стрела не попадет в подошву ноги моего коня, если нартская стрела не попадет в колено моей «оги, я еще поживу»,— говорил Сосруко. Усэрэж передала эти слова нартам.

Во время боя нартская стрела угодила в подошву Тхожея и убила коня.

Разгневанный Сосруко долго думал, как ему быть, и решил притащить домой труп своего коня. Он снял шкуру с Тхожея и сделал чучело. Нарты, увидев чучело коня, сказали: «Да, мы не убили Тхожея», и признали Сосруко непобедимым. («Саусырыкъо и Тхъожъые икIодыкI». — «Смерть Тхожея (коня) Сосруко».)

Описание гибели Сосруко в других национальных вариантах близко к адыгским и отличается лишь незначительными деталями. Во всяком случае, везде совпадает описание гибели от острого колеса — жан-шерх (или балсагова колеса — в осетинских сказаниях)[86].

Все мотивы бессмертия Сосруко, возможного его возвращения еще раз подчеркивают положительное отношение народа к нему.

* * *

Приведенные наблюдения показывают, что адыгские сказания о Сосруко детально и подробно рисуют различные этапы биографии эпического героя, от его рождения до смерти. Это придает циклу известную законченность и внутреннее единство. На различных этапах бытования основное сюжетное ядро цикла сохраняется, хотя в ряде случаев переосмысляется по-новому.

Как видно, Сосруко — центральный герой цикла и всего адыгского эпоса о нартах, воплощение древних народных идеалов. Вместе с тем данный образ отличается неизменной сложностью и даже противоречивостью, которая обусловлена уже тем фактом, что сказания о Сосруко несут в себе наслоения разных эпох. Сосруко постоянно выступает как защитник интересов рода, племени, народа, отстаивая интересы коллектива, а не личные (в чем, как известно, и состоит отличие эпического героя от сказочного).

Изменение социальной обстановки жизни нартского общества вызывает изменение взгляда на этого богатыря; он еще одерживает победу над

[86] См.: «Абхазский сводный эпос», а также следующие осетинские варианты этого сказания: ССКГ, IV; ССКГ, V, 1871; ПНТО. Владикавказ, 1925. Вып. I. С. 72; *Там же*. Владикавказ, 1927. Вып. II. С. 18–26; «Сборник сведений о Кавказе». 1871. Т. I.

Тотрешем, но этот поединок и эта победа уже не одобряются народом, и хотя Сосруко еще остается в живых, он уступает место новым богатырям, рядом с которыми он явно отступает на задний план.

Аналогичная тенденция наблюдается и в абхазском эпосе, где враждебное отношение нартов к Сосруко только намечается. В нартских сказаниях осетин главное место принадлежит героям позднего патриархального общества — Урызмагу, Батрадзу и др.

Глава II

СКАЗАНИЯ О «МЛАДШИХ БОГАТЫРЯХ» АДЫГСКОГО НАРТСКОГО ЭПОСА

Бадиноко (каб.) — Шэбатнуко (адыг.)

Нарт пши Бадиноко = Шэбатнуко — второй по значению герой адыгского нартского эпоса. Известна группа сказаний об этом богатыре. Каждое из этих сказаний и в наши дни бытует в большом количестве вариантов. Все сказания, связанные с именем этого богатыря, составляют законченный «биографический» цикл.

В других национальных версиях нартского эпоса подобный цикл не зафиксирован. Некоторые черты и подвиги адыгского Бадиноко там принадлежат иным героям. Сюжет о спасении отца, например, в эпосе адыгов связанный с именем Бадиноко, в осетинских сказаниях прикреплен к имени нарта Батрадза; сюжет о встрече героя с Сатаней и о его героическом сватовстве в балкарском эпосе связан с именем Рачикау. Единственную параллель Бадиноко в эпосе абхазов представляет Нарджьхоу. Но здесь зафиксирована не группа сказаний об этом герое (как у адыгов), а одно самостоятельное сказание; отдельные сказания в адыгском эпосе как бы соответствуют отдельным эпизодам абхазского сказания о Нарджьхоу и Хважарпысе.

Сказания о Бадиноко-Шэбатнуко были опубликованы одними из первых, одновременно со сказаниями о Сосруко, но до сих пор они не были предметом специального анализа.

Краткая характеристика Бадиноко среди других героев адыгского эпоса впервые была дана советским фольклористом Мих. Талпой. Он отмечает, что Бадиноко занимает весьма важное место в эпосе адыгов. По мнению исследователя, этот богатырь по сравнению с Сосруко воплощает идеалы «...более поздней эпохи битв и схваток племенных объединений»[87]. Мих. Талпа справедливо подчеркивает, как одну из главных черт этого героя, его «чужеземность», ...Бадиноко — образ какого-

[87] Кабардинский фольклор. С. 8.

то ассимилированного нартами завоевателя, пришедшего с юга, «из-за гор...»[88].

При анализе сказаний о Сосруко мы стремились показать, как изменения в жизни «нартского общества» вызывали известную перемену в отношении к этому богатырю. Появляются новые герои. К их числу принадлежит, прежде всего, нарт пши Бадиноко: он воплощает, на наш взгляд, следующий, по сравнению с Сосруко, этап героической идеализации. Если в образе Сосруко мы подчеркивали сочетание богатырских черт с мифологическими, то Бадиноко принадлежит к той группе нартских героев (Батараз, Ашамез, Шауей), в которых воплощены собственно героические богатырские черты — беззаветная храбрость в открытом бою, благородство.

Цикл Бадиноко составляют следующие самостоятельные сказания: 1. Рождение героя; 2. Спасение отца; 3. Богатырское соперничество Сосруко и Бадиноко («Пшынатль о Бадиноко»); 4. Героическое сватовство; 5. Гибель.

Нередко эти сказания бытуют не самостоятельно, а представляют разнообразные контаминации сюжетов (рождение богатыря и спасение отца; соперничество Сосруко и Бадинако, героическое сватовство и гибель Бадиноко и др.). Центральными и исконными в цикле нам представляются сказания о соперничестве двух богатырей, о сватовстве и гибели Бадиноко; на наш взгляд, они являются древнейшими в цикле; сказание о рождении героя представляется более поздним.

Рождение Бадиноко-Шэбатнуко

Различные сказания об этом герое содержат упоминание о том, что Бадиноко-Шэбатнуко (либо его отец) не принадлежит нартскому обществу по происхождению, а является пришельцем (что не всегда одобряется нартами). Вероятно, этим обусловлен тот факт, что в адыгском эпосе не существует самостоятельных оказаний, повествующих о рождении и богатырском детстве этого героя.

Сюжет о рождении Бадиноко-Шэбатнуко обычно контаминируется с другими — чаще всего с сюжетом о том, как юный герой спас своего отца от расправы нартов.

Характерно, что рождение героя в таких случаях составляет как бы «предысторию» сказания; оно подготавливает развитие основного сюжета — о спасении юным героем престарелого отца.

---

[88] *Там же*. С. 9.

Все сказания повествуют о рождении будущего богатыря очень похоже. Отцом его обычно является старейший из нартов — Орзамэдж (Уазырмес), а матерью — Сатаней-гуаша. Нередко подчеркивается, что Орзамэдж пришел к нартам откуда-то издалека — «из Чирта» и стал у них предводителем, что, однако, пришлось им не по икусу.

«Шэбатыныкъо ятэ Орзэмэджыр. Чырты къырагъэкIи нартымэ тхъэматэу къафагъэкIуагъ. Нартымэ лъэшэу ар къины къыфэхъугь. Тэ тхъэматэ къытхэкIытгъагъэба зыфэпIон фэдэр агу къихагъ». — «Отец Шебатнуко Орзамэдж пришел к нартам из Чырта в качестве их тхамады (главы). Нартам это было очень неприятно и обидно, так как они считали, что и среди них нашелся бы нарт, который мог бы быть их главой». («Как родился Шебатнуко», архив АНИИ.)

Уже в этом подчеркивании явной неприязни нартов к своему «тхамаде» как бы обосновывается необходимость его защитника. Более того, сказания подчеркивают, что жена Орзамэджа «хитроумная Сатаней» («Сэтэнае бзылъфыгъэ»), видя сложность его взаимоотношений с нартами, решила вырастить сына — того, кто смог бы защитить его в трудную минуту.

Как видим, в сказании о рождении Бадинако выступают уже известные герои — Сатаней и Орзамэдж, но теперь уже в несколько иной роли: Орзамэдж — почтенный глава нартов, Сатаней — любящая мать и заботливая воспитательница сына. Однако брачная пара Сатаней и Орзамэдж не характерна для эпоса адыгов, хотя упоминания о них как «брачной паре» иногда встречаются (как было отмечено выше, традиционной она является в нартских сказаниях осетин).

Шэбатнуко появился на свет в отсутствие Орзамэджа, и Сатаней, задумав скрыть появление сына не только от нартов, но и от мужа, сказала ему, что ребенок родился мертвым. Сама же она отдала младенца на воспитание нартским старику и старухе, которые растили его в подземелье. Там же, вместе с юным героем, росли его конь, псы и прирученные орлы. «КIалэри лIы хъугъэ, шыри шы хъугъэ». — «Ребенок стал юношей, жеребенок — хорошим конем» (Нарт Шэбатныкъо икъэхъукI, архив АНИИ).

Мотив рождения ребенка втайне от мужа и воспитания его вдали от людских взоров весьма распространен в нартском эпосе разных народов. Он известен и осетинским сказаниям. Но в отличие от адыгских вариантов, где супруг Сатаней в каждом случае именуется по-разному: Тейюр (вариант Вострякова), Орзамэдж (вариант А. Схаляхо), Мыхъэнэт (вариант Т. Кодзокова), а чаще всего просто «муж Сатаней», в осетинских сказаниях, по крайней мере, в большинстве их, мужем ее выступает Урызмаг, старейший и мудрейший из нартов.

Кроме того, в отличие от адыгского эпоса, юный герой тут не имеет имени; в осетинских сказаниях родителями его, как и в адыгском, являются, Сата́на и Урызмаг; новорожденного младенца мать также отдает на воспитание. Однако воспитывают его не обычные люди, а жители подводного царства — Донбеттыры (связь нартских героев с водной стихией — вообще отличительная черта осетинского эпоса)[89].

Однако тут сходство осетинского и адыгского вариантов о рождении юного богатыря заканчивается. Осетинские сказания лишь иногда называют причину, почему Сата́на скрывает от Урызмага рождение сына; адыгские же всегда подчеркивают цель, ради которой ребенок был рожден и воспитан. Цель эта — спасение Орзамэджа от расправы нартов.

Как Бадиноко-Шэбатнуко спас своего отца

Сказание это иногда именуется еще и так: «Первый выезд нарта пши Бадиноко». Это название подчеркивает, что спасение престарелого отца от расправы нартов — первый подвиг юного богатыря. Но, спасая собственного отца, Бадиноко вводит обычай, запрещающий убивать стариков, т. е. борется не только за свои личные интересы, но и за интересы коллектива, народа.

Это сказание принадлежит к числу наиболее популярных и распространенных в адыгском эпосе. Мы проанализируем его, сравнивая многочисленные варианты, как опубликованные[90], так и в основном архивные записи сказания, сделанные на протяжении последнего столетия. Анализ их свидетельствует о большой устойчивости этого сказания в народном репертуаре. Вероятно, такая устойчивость не случайна: рассказ о первом подвиге юного богатыря — спасении им отца, о введении нового обычая, запрещающего убивать стариков, важен для характеристики этого героя.

Отличительной чертой сказания является его весьма устойчивая композиционная структура. Как правило, оно складывается из следующих эпизодов: 1. Наказ Сатаней сыну и отправление его в путь; 2. Санопитие в доме Алиджевых; Орзамэдж просит нартов высказать свои претензии;

---

[89] «Урузмага последний балц» // *Абаев В. И.* Из осетинского эпоса. 10 нартовских сказаний. М., Л., 1939. С. 23–28; «Безымянный сын Урыгмага» // ССКГ. Тифлис, 1871. Вып. V. Отд. II. С. 22–27. «Вариант об Урузмаге и последняя его добыча» // ПНТО. Владикавказ, 1925. Вып. I. С. 38–40. «Сказка про невесту алдара» // ПНТО. Владикавказ, 1928. Вып. 3. С. 40–47.

[90] СМОМПК. Тифлис, 1891. Вып. XII. Отд. II. С. 21–37; СМОМПК. Тифлис, 1896. Вып. XXI. Отд. II. С. 258–265; ЗКОИРГО. Тифлис, 1902. Вып. IV. С. 28–38.

3. Бадиноко выбивает из рук Орзамэджа рог со смертоносным напитком и спасает его; 4. Возвращение Орзамэджа и Бадиноко к Сатаней.

Выросший в подземелье, Шэбатнуко не знал, что такое мир, не видел никогда ни неба, ни солнца. Когда настал день его подвига, Сатаней вывела его на свет;

«Шэбатыныкъо лъэшэу зиплъахьыгъагъ еIо. Нибжьи тыгъэ ымылъэгъугъэу, нибжьи мазэ ымылъэгъугъэу, жъуагъо ымылъэгъугъэу лъэшэу ай зиплъахьыгъ. Зиплъахьи янэ Сэтэнае къупчIыгъагъ: — Шъыд, тян, мы сыкъыздэпщагъэр?

Янэ къыриIуагъ мыщ «дунай» зэрэраIорэр. Тыгъэри, мазэри жъуагъохэри ригъэлъэгъугъ».— «Шабатнуко удивленно смотрел по сторонам, так как никогда не видел ни солнца, ни луны, ни звезд. Посмотрел по сторонам и спросил свою мать: «Куда, наша мать, ты меня привела?» Мать сказала, что это то, что называется дуней (мир). Она показала ему солнце, луну и звезды». (Нарт Орзамэдж иунагъо икъэбар // Архив АНИИ; сходно: Адыгэ пшысэхэмрэ... стр. 27).

Познакомив сына с миром, Сатаней говорит о том испытании, которое предстоит пройти ему, чтобы спасти от коварства нартов престарелого отца. Шэбатнуко готов выполнить свой долг.

Сатаней снаряжает сына в путь. Описание боевого снаряжения героя свидетельствует о том, что в нартскую среду вступает достойный богатырь.

Выкормленный оленьими и ланьими мозгами, обладающий верным конем и чудесными помощниками — прирученными орлами и быстрыми псами, он выглядит весьма живописно в боевом снаряжении и являет собой не малую угрозу для противника. Этот «портрет» вооруженного богатыря устойчиво сохраняется во всех сказаниях об этом герое. Иногда сказания подчеркивают, что он вооружен еще и чудесной саблей, которая сама выдвигается из ножен и сама укладывается на место.

Расспросив у Сатаней, какой дорогой он должен ехать, Шэбатнуко отправляется в путь. Сказители выработали своеобразное «общее место» — описание героя, едущего на своем коне. Иногда оно бывает очень кратким: «Его прирученный орел парил над ним, а его собака бегала вокруг коня». (Адыгэ пшысэхэмрэ... стр. 28.) Но, как правило, чаще оно бывает развернутым и отличается необыкновенной поэтичностью:

«Шым и пэм гъуэзу кърихум гъуэгунапщIэм мафIэ щIегъанэ, шым и лъабжьэм къыщIэхур къуанщIэху-къуанщIапцIэу дрехуей, ар лIым и шыфэ-лIыфэщ, — жаIэри жыгыщхьэрысхэм хъыбар къахьащ».

«Копыта коня выбивают землю комьями, и она летит во все стороны, как стая черных воронов; огонь, вылетающий из ноздрей (коня), об-

жигает обочину дороги, — так ездит герой, — сказали вестники, сидевшие на деревьях». (Нартхэр, стр. 166; сходно: СМОМПК, XII; ССКГ, V; А. Н. Дьячков-Тарасов. Абадзехи; Кабард. фольклор, стр. 36, и многочисленные архивные варианты.)

Сказания постоянно подчеркивают необыкновенную силу богатыря, его гиперболизованные размеры: «Когда, определяя свой путь по Дону, он бродом перешел Кубань, вода не достигла даже боков его лошади» (Адыгэ пшысэхэмрэ..., стр. 28).

Шэбатнуко прибывает в нартское собрание, когда пир уже в разгаре, и Орзамэдж обращается к присутствующим с просьбой высказать свои к нему претензии, пока он не осушил рог. Герой подает голос, и Орзамэдж велит нартам пропустить его поближе к нему. Подойдя к Орзамэджу, Шэбатнуко выбивает из его рук рог. Хмельной напиток разливается, из рога выползает змея (чаще — семь маленьких змей). Герой тут же их убивает и уходит, не назвав своего имени ни удивленному Орзамэджу, ни испуганным нартам.

Возвратившись домой, Орзамэдж рассказывает Сатаней о том, что произошло на нартской хасе и говорит, что хотел бы иметь этого славного молодца своим сыном.

«Абы лIыгъэу зрихьауэ сэ слъэгъуамкIэ сызэрыхуейеуэ згъуэтынумэ, «и къуэщ» жаIэу зэхэсхыным нэхъ къэсщтэн зыри щыIэкъым. «И къуэшщ» жаIэкIэ щытхъур сэркIэ мащIэщ. «И къуэщ жаIэмэ сэркIэ нэхъ щытхъущ» — «Если скажут “его брат”, то от этого мне мало чести. Если скажут “его сын”, то для меня большая хвала! — ответил Бадын». (Нартхэр, стр. 171.)

Бадиноко тоже возвращается домой, и Сатаней обращается к нему с традиционным вопросом — где он был и что делал.

«Сыт плъэгъуа, сыт пщIа, си щIалэ?»
«КъызжепIахэр згъэзэщIащ, ди анэ!» —
жэуап къитыжащ Бадынокъуэ.

«Мой сын, что ты видел, что ты совершил?»
«Что ты сказала, мать, я исполнил!» — ответил Бадиноко.
(Нартхэр, стр. 170.)

Так Бадиноко вошел в «нартское общество».

Как видим, сказание о том, как Бадиноко-Шэбатнуко спас нарта Орзамэджа, рисует этого героя идеальным эпическим богатырем. Его отличает гиперболически изображенная физическая сила и беспримерная храбрость, сочетающаяся с необыкновенной скромностью. В рассмотренном сказании как бы находит свое реальное подтверждение характеристика,

данная этому герою в другом сказании, известном в большинстве случаев под названием «Песня о Бадиноко». Она будет рассмотрена несколько позже.

Сюжет о спасении престарелого мужа Сатаней известен и карачаево-балкарскому нартскому эпосу. Здесь в роли спасителя выступает Сосрук. В отличие от Бадиноко, он предстает не бесстрашным и всесильным богатырем, а мальчиком, наделенным храбростью (он — единственный из нартов, кто отважился позвать Урызмека на пир) и мудростью — смекалкой: когда все нарты задыхаются от пара, Сосрук вытаскивает Урызмека на свежий воздух (СМОМПК, I, стр. 40–42).

Как и в адыгском эпосе, Сатаней, услышав рассказ Урызмека о славном поведении Сосрука, признается, что это — его сын, воспитанный ею втайне.

Осетинский эпос также знаком *с* сюжетом о том, почему перестали убивать стариков до их естественной смерти. Однако осетинское сказание сильно отличается от адыгского и карачаево-балкарского прежде всего тем, что главным героем, утверждающим полезность для общества умудренных опытом стариков, является сам Урызмаг, а не его сын.

Как видно, на протяжении всего сказания Бадиноко-Шэбатнуко добивается победы уже не хитростью и коварством (как, напр., Сосруко в сказании о бое с Тотрешем), а богатырской мощью в честном и открытом бою. В этом сказании впервые раскрывается принципиальное отличие этого богатыря, воплотившего представления новых эпох, от Сосруко.

Богатырское соперничество Сосруко и Бадиноко-Шэбатнуко

Тема «преемственности» и богатырского соперничества двух богатырей, воплотивших представления об идеальном герое разных исторических эпох, является основной в сказаниях о Бадиноко-Шэбатнуко; нередко в них подчеркивается, что Бадиноко приходит на смену Сосруко. Иногда оказывается, что эти герои — двоюродные братья, либо родные — Сосруко — старший, Бадиноко — младший. («Сказание о нарте Саусыруко и нарте Шэбатнуко»). Вполне возможно, что в стремлении сказителей установить «родственные» отношения героев проявилась неосознанная тенденция подчеркнуть историческую связь двух богатырей.

Сказание о богатырском соперничестве двух этих героев занимает центральное место в цикле Бадиноко-Шэбатнуко; записано около шестидесяти его вариантов. В большинстве случаев оно содержит развернутый рассказ, характеризующийся устойчивостью формы и содержания. Эта

устойчивость не случайна: она — свидетельство того, что сказание выражает какие-то важные, дорогие народу идеи. Вместе с тем, целый ряд вариантов содержит лишь какой-то один эпизод, правда, всегда детально разработанный.

Мы попытаемся раскрыть художественный замысел этого сказания, его идейное содержание, выяснить, каким рисует героев народное сказание, какова причина соперничества Сосруко и Бадиноко-Шэбатнуко, каков его смысл.

Рассказ о соперничестве двух важнейших героев адыгского эпоса отличается от многих сказаний о других богатырях прежде всего тем, что состоит из своеобразных «общих мест» — отдельных эпизодов, абсолютно идентичных даже в вариантах, зафиксированных в разное время, в разных районах, от различных сказителей. Причем такая стабильность прослеживается не только в стихотворных вариантах (что вполне понятно), но и в прозаических, которые, казалось бы, более «проницаемы» для посторонних влияний и легче варьируются.

Сказание это является особенно важным прежде всего потому, что оно содержит четкую характеристику Бадиноко, его отношений с нартским обществом и особенно с Сосруко. Этот момент представляется одним из главных. Бадиноко воплощает в себе представления о герое другой, более поздней эпохи, чем Сосруко. Сказание «Песнь о Бадиноко» наглядно подтверждает это. В нем, в соответствии с характеристикой Бадиноко, иначе выглядят и другие основные герои адыгского эпоса — прежде всего Сатаней-гуаша и Сосруко. Попытаемся подтвердить это конкретным анализом сказания, основанным на сравнении многочисленных его вариантов.

Сказание это имеет стабильную сюжетную канву и состоит из следующих эпизодов:

1. Встреча Бадинако с нартским пастухом, их диалог:

2. Встреча Бадиноко с Сатаней, разговор с нею;

3. Путь к дому Алиговых (Алиджевых); встреча с нартами;

4. Бадиноко подносят хмельной напиток с ядовитыми змеями;

5. Бадиноко разоблачает злобный замысел нартов; 6. Соревнование в танце. Отъезд Бадиноко[91].

Это сказание не всегда бытует в развернутом виде; отдельные его эпизоды известны как самостоятельное сказание. Обычно это или начало сказания — выезд Бадиноко, встреча его с нартским пастухом, с Сатаней и ее унауткой[92] («Первый выезд нарта пши Бадиноко», «Сказание о том,

[91] Кабардинский фольклор. С. 34–37; *Dumézil G.* Récits oubykh, IV. С. 456–462 и многочисленные варианты, хранящиеся в архивах КБНИИ и АНИИ.

[92] Унаутка — дворовая девушка.

как соперничали нарт Сосруко и пши Бадиноко»), а чаще — сюжет о героическом сватовстве («Сказание о нарте Саусыруке и нарте Шабатнуке», «Нарт Саусурук и нарт Шабатнук», «Нарт Шабатнук», «Гибель «пши Бадиноко», «Гибель Шабатнуко»).

Нарт Сосруко и пши Бадиноко — два богатыря, которые много слышали о подвигах друг друга и хотят непременно познакомиться. Чаще всего к этому стремится Бадиноко — и тогда он отправляется в путь — либо в поисках «друга-молодца себе под стать» («Пшинатль о нарте пши Бадиноко», «Пши Бадиноко», «Нарт Шабатнук»), либо специально познакомиться с Сосруко («Сказание о нартах Сосруко, Ерыхшу и Шабатынуко», «Сказание о том, как соперничали нарт Сосруко и пши Бадиноко»). Как правило, сказание открывается высокопоэтичной картиной — описанием этого нарта во всем великолепии его богатырского снаряжения.

Нарт Шэбатыныкъу,
Шэбатыныкъопщ.
ХьагъушъугъубэшI,
ЕмылъэIу шIыхьаф,
Хьафынчьэ шыу,
Шыумэ урягъуаз,
Гъуазэ никIыгъор
О уишычэпэпс,
УилъэрыгъыпситIу
Къыщызэблэодз,
Онэгум зыкъиодзы
Уидэнэ кIэпщыр
Шычапэм шэбзабз,
Уишы пэбзыджынымэ
МашIоу къарихырэм

Гъогу напцэр елыгъу,
ЛIыхъум зелыгъожьышъ
Онэгуми ис.

Ихьэ къыхигъэщырэр,
Ибгъэ регъэубыты,
Ибгъэ кIый макъэ
Чылэр къыкIэдэIу,
ИорэдыIохэр ыбгъуитIукIэ щыт

Нарт Шабатнуко,
Шабатнуко — князь,
Кто вызывает много зависти,
Кто без просьбы приходит на помощь,
Кто сидит на собственном (букв.:
«не на одолженном») коне,
Путеводитель всадников,
Брод реки
Доходит [лишь] до брюха твоего коня,
Два стремени перекрещиваешь,
Вскакиваешь в седло
Шелковая твоя плеть
Хлещет коня,
Огонь, исходящий
Из ноздрей твоего коня,
Обжигает траву по обочинам [дороги],
Опаленный герой
Сидит в седле.
Его собака выслеживает дичь,
А орлы ловят [ее],
К орлиному крику
Аул прислушивается,

Певцы рядом с ним
По обоим сторонам находятся.(Нарт Щэбатынукъу. Архив АНИИ; сходно: СМОМПК, XII; ССКГ, V; Кабард. фольклор.)

Не раз еще повторит сказитель эту характеристику богатыря, давая ее то в восприятии Сатаней-гуаши или красавицы Акуанды, покоренных его богатырским величием, то в восприятии нартов, боящихся его соперничества.

Как видим, это описание героя содержит не только характеристику его облика (прежде всего — гиперболических размеров богатыря и его коня); тут названы и лучшие богатырские черты его: благородство, честность; эпически величаво выглядит богатырь. Дальнейшее развитие действия подтверждает верность этой характеристики, заявленной в самом начале сказания.

Как правило, описание героя дано в стихотворной форме. Надо сказать, что в цикле Бадиноко это сказание — единственное, где стих преобладает над прозой (иногда оно целиком — стихотворное). Это подчеркивает уже само название его: «Бэдинокъуэ и пшыналъэ», т. е. «Песня о Бадиноко, исполняемая на пшине»[93]. Даже в самое последнее время зафиксированы варианты этого сказания, целиком стихотворные; и в наши дни сохраняется особая мелодия его.

В некоторых вариантах стихи чередуются с прозой. Обычно прозой излагается развитие сюжета; диалоги, характеристика героев и предметов имеют в большинстве случаев стихотворную форму.

В пути Бадиноко встречает нартского пастуха. Он просит его рассказать, что он слышал о нартах (или указать дорогу к дому Алиджевых). Уже здесь, в самом начале сказания, опять подчеркивается, что Бадиноко — пришелец к нартам издалека (чаще всего сказание говорит, что он из Чинта, однако, ничего, кроме названия, об этой стране не известно). Пастух обычно отвечает, что он, находясь днем и ночью у стада, ничего не знает о жизни нартов. Это вызывает страшный гнев Бадиноко: иногда он трижды ударяет пастуха своею плетью (СМОМПК, XII; ССКГ, V; Кабард. фольклор, стр. 34); чаще же, сильно возмущенный неведением пастуха, он замечает, однако: «тхьэм семыплъымэ, сэIэхъобэ бэрмэкъым учIэзтъэпшын» — «если бы я на бога не посмотрел, то пропустил бы тебя между пальцев» (Орзэмздж иунагъо икъэбар, Архив АНИИ).

[93] Пшынэ — популярный адыгский народный музыкальный инструмент, так называемая «восточная» или «азиатская» гармоника, родственная чечено-ингушской кехат-пондар, осетинской ирон-кандзал-фандыр.

Бадиноко отъезжает от пастуха, но вскоре возвращается на его зов. Пастух рассказывает Бадиноко о стоящем «у придорожья» доме Сатаней-гуаши, где его ждет много развлечений и удовольствий.

«В кадушках там белое сано,
Там лучший бык зарезан;
Поиграешь с девушками-канами,
Одна другой они краше!»

(«Кабард. фольклор», стр. 35;
Сходно: СМОМПК, XII; ССКГ, V и архивн. варианты.)

В ответ на такой совет пастух всегда услышит:

«СыешхэкIо-ешъуакIоп,
СыджэгокIо шъаоп».

«Я не пьяница, не гуляка,
Я не ходок в игрище».

Бадиноко отправляется дальше и приближается к дому Сатаней. Приближение его замечает обычно служанка Сатаней; она говорит ей о странном всаднике, которого увидела на дороге:

«Коня вид, всадника вид таковы: клубится перед ним мутный туман, мечутся тучею сзади туда и сюда дикие птицы. На коне шатер стоит, искры летят от коня и сжигают траву по обе стороны дороги-пути. Обученные собаки бегают по обеим сторонам, по обоим краям дороги, туда прыгают, сюда скачут. Мечет он искру за искрой. Солнце прямо над его головою сияет. Морда коня поднята в небо, на уровень облака».

Сатаней так толкует это описание Бадиноко: «Впереди ты увидела мутный туман — это пар из ноздрей коня. Дикие птицы, которые мечутся тучею сзади,— то летит грязь из-под копыт. Шатер на спине коня — то лук наготове. Искры, летящие от коня, не искры, а клочья белой пены... Возвращается пши Бадиноко с войны против кынтов. Он водитель по Тэну, он наилучший водитель по Псыж». (Кабард. фольклор, стр. 35–36; сходно: СМОМПК, XII; ССКГ, V; Récits oubykh, IV; А. Н. Дьячков-Тарасов. Абадзехи.)

Гиперболизм в изображении этого богатыря последовательно выдержан до конца сказания, причем, если ранние записи сказания содержат, как правило, подробное описание героя, данное устами унаутки и объяснение его Сатаней, то зафиксированные в последние годы варианты как бы утрачивают очарование таинственности непонятного видения. Сказитель просто об-

рисовывает облик Бадиноко (мы уже приводили его); в других случаях дается очень общее восприятие богатыря красавицей Акуандой:

«Тян хьэкIэ къытфакIо, ыджы нэс къэмыкIогъэ хьакI. Куп пIонджэ макIэ зы нэбгырэ пIонджэ бащэ». — «Наша мать, к нам гость едет, доселе невиданный: за дружину (букв.: группу) принять его — многовато, за одного человека — маловато».

Женщина, увидевшая Бадиноко, стремится пригласить его в свой дом, сделать своим гостем. Однако причины, побудившие хозяйку быть такой настойчивой в предложении своего гостеприимства, весьма различаются. Сатаней-гуаша задерживает Бадиноко, чтобы предотвратить его встречу с Сосруко и спасти от столкновения с ним других нартов:

«Никогда не робеет пши Бадиноко. Недовольным уедет,— останется от нашего скота один только хвост, с собой заберет всех мальчиков, играющих в альчики. Истребит он многих нартов. А минет нас — пронзит он копьем жилы на коленях Сосруко, мягкое место стального нарта. Оттого надобно его завлечь, зазвать его надобно,— сказала Сатаней-гуаша». (Кабард. фольклор, стр. 36.)

В этом эпизоде, вероятно, как и в сказании о рождении Бадиноко, звучит мотив вражды нартов к Бадиноко как пришельцу, превосходящему их в богатырстве. Явственно тут и противопоставление Сосруко Бадиноко, который приходит как бы на смену Сосруко. Но этот последний, будто не желая уступить свое место новому богатырю (к тому же «пришельцу»), то ищет дружбы с ним (есть даже самостоятельное сказание «Бэдынокъуэрэ Сосрыкъуэрэ щауэгъу зэрызэхуэхъуар» — «Как Бадиноко и Сосруко стали друзьями»), то вступает в заговор с нартами и участвует в отравлении его. Именно так позволяет объяснить данный эпизод — о задержке Сатаней Бадиноко — эпический контекст.

Таким образом, в первой части сказания совершенно четко говорится о соперничестве Сосруко и Бадиноко: Сатаней опасается их встречи и пытается всячески предотвратить ее; когда это не удается, она хочет отравить Бадиноко — но и тут оказывается бессильной. Весь ход повествования подчеркивает превосходство Бадиноко: в отличие от нартов, он честен в бою, храбр, отличается необыкновенной силой. Бадиноко как бы воплощает представления народов Кавказа об идеальном герое — беззаветная храбрость в бою, уважение к женщине, воздержанность в пище.

Эпизод встречи Сатаней с Бадиноко весьма примечателен той обрисовкой образа Сатаней, которая зафиксирована только в этом сказании. В основе своей образ ее сохраняет свою главную принципиально важную черту: Сатаней, «неродившая» мать Сосруко, думает прежде всего о своем любимом сыне, о том, как лучше защитить, вернее, избавить его от состязания

с соперником. Однако способ, которым она этого добивается, совершенно отличается от всех других, применявшихся ею в иных случаях. Сатаней действует не только хитростью, мудростью, но прежде всего рассчитывает на очарование своей красоты и качеств хлебосольной хозяйки.

Вообще эта героиня помещена в данном случае в условия, совсем не характерные для адыгского эпоса; общему «интерьеру» соответствует и описание ее внешности и поведения. Сатаней живет в доме «из синего стекла», который она, при приближении гостя, «собольим мехом обмахнула» (Кабард. фольклор, стр. 36).

Ей прислуживают унаутки, т. е. дворовые служанки; у нее в доме живут «къан — девушки», т. е. девушки, взятые на воспитание. В этом упоминании следует видеть отражение института аталычества[94] .

Наконец, Сатаней, выходя к гостю, надевает ходули — принадлежность туалета женщин высшего сословия. Короче говоря, в этом сказании Сатаней помещена в обстановку типично феодальную.

В отличие от многих адыгских героических сказаний, рассматриваемое отличается менее динамичным сюжетом; зато в нем преобладают диалоги. Они замедляют развитие действия, что несколько возмещается обилием описательных характеристик. Это сказание, как бы восполняя отсутствие других,— о подвигах Бадиноко, напр., содержит в описании и в обращении к нему не только характеристику его внешности (приводилась выше), но и говорит о его воинских и человеческих достоинствах, об отношении к нему нартов:

Нарт Шэбатныкъоу,	Нарт Шабатнуко,
Шэбатныкъопщ,	Шабатнуко-князь,
Ерыхьы-ерышкэу	Тот, кто всегда в походе-пирах,
Ышкырэр ымыпщыныжьэу	Тот, кто все съедает, но не возмещает,
ЕмылъэІу щІыхьаф,	Он оказывает помощь без просьбы;
Хьэфынчьэ шыу	Он сидит на неодолженном коне.
Хьагъу-шъогъу бэщІ,	Он любит много добра делать,
ЕмылъэІу щІыхьаф,	Он приходит на помощь без просьбы,
КІытэ къырэгъуаз	Он отправляется из Читэ.
Гъуазэ кърычІэкІ,	Едет по известной дороге,
Пшызэ инкІыгъохэр	Брод реки Пшыза
Шы чэпэпс фэмыхъу.	Достает [лишь] до брюха коня.

[94] Обычай аталычества был широко распространен у народов Кавказа в эпоху феодализма. Он состоял в том, что тотчас после рождения младенца отдавали в другую семью: девочку — кормилице, а мальчика — аталыку-воспитателю. Воспитанник по-адыгски назывался къан. Аталык и кормилица получали все права кровного родства.

Возвращаясь к развитию сюжета рассматриваемого сказания, следует вспомнить, что, отказавшись принять приглашение Сатаней, Бадиноко просит указать ему дорогу к дому Алиджевых (большому нартскому дому — нарт яунэшхо), где идет нартское санопитие.

Однако прежде чем узнать дорогу к дому Алиджеаыж, Бадиноко непременно скажет о цели своей поездки туда, и вместе с тем явственно прозвучит его «самохарактеристика».

«Сыешко-ешъуакIоп,
СылэгъунэкIо шъаоп,
СыгъогурыкIолI».

«Я не обжора и не пьяница
Я не шатаюсь по лагунам[95],
Я путник деловой».

(Нарт Шэбатныкъу. Архив АНИИ; буквально совпадает по многим вариантам).

В других случаях Бадиноко говорит, что он ищет «друга-молодца себе под стать» и надеется найти его в доме Алиджевых, где собрались нарты.

В ответ на вопрос, как проехать к дому Адиджевых, он слышит:

«Алэджымэ яунэ
Зытетэр осIон:
Унэ къогъупэф;
Унэ фыжыи кIахь,
КIэсыныбэ кIэт.
ИпэIулъашъо шыбгъэлыбэм къэс
ИкIэсэныхэр цуимэ зэрафащ».

«Скажу, какой из себя
дом Алиджевых.
Дом белый,
Дом белый длинный,
Со многими колоннами
Коридор [высотой] по грудь коня,
Колонны едва потянут восемь волов».

(Нарт Шэбатынкъу, Архив АНИИ; сходно по всем вариантам.)

Интересно отметить, что это описание дома буквально совпадает во всех зафиксированных вариантах сказания.

Бадиноко направляется к дому Алиджевых. Нарты по-разному встречают гостя. Иногда они даже не хотят открыть ему ворот, и тогда:

«Бэдынокъуэ къэсри куэбжэ гъэбыдам шыбгъэкIэ жьэхэуэри куэбжэр хищIыкIащ, хъумакIуэ щытахэри хигъэщIащ. Куэбжэ пкъо хищIыкIахэр и дамэм фIэлъу пщIантIэкум ирихьэри и щIопщыкъумкIэ зыфIидзыжри пщIантIэкум иридзащ».

«Бадиноко, подъехав к закрытым воротам, ударом груди лошади выломил ворота. Выломанные столбы от ворот он внес на середину двора и ручкой своей плети скинул с плеч». (Нартхэр, стр. 168.)

[95] Лагуна — комната молодоженов, женская половина дома.

В большинстве вариантов говорится о том, что нарты приветливо встречают гостя, помогают спешиться и приглашают к столу.

Вместе с другими нартами вокруг гостя суетится Сосруко. Но в некоторых вариантах говорится о том, что Сосруко отказывается даже взглянуть на приближающегося Бадиноко. Здесь весьма отчетливо звучит мотив вражды нартов с Бадиноко. Об этом свидетельствует, например, такой монолог Сосруко:

«Это нартова рода пши Бадиноко, кынтов гроза. Возвращается пши Бадиноко с войны против кынтов. Он водитель по Тэну, он наилучший водитель из Псыж. Никогда не робеет пши Бадиноко. Если его не осадить, если недовольным уедет, то останется от нашего скота один только хвост, с собою заберет всех мальчиков, играющих в альчики, а нартов всех истребит,— сказал Сосруко». (Кабард. фольклор, стр. 38.)

В описании встречи Бадиноко с нартами подчеркивается его необычайная сила; грудью своего коня он разрушает ворота, перед которыми навалено столько деревьев, «сколько не дотащат восемь волов»; снаряжение этого богатыря под силу только ему — никто из нартов не может расшатать его пику, воткнутую в землю, вешалка в доме нартов не выдерживает тяжести его плети, а его конь легко выдергивает из земли самую прочную коновязь.

Нарты испуганы превосходством Бадиноко; страх их усиливается, когда Сосруко объясняет, какой бесстрашный богатырь прибыл к ним. Нарты задумываются — как извести его. Сосруко советует поднести ему хмельной напиток, посадив в него змею («Пши Бадиноко»); в другом случае смертельный напиток подносит ему Сатаней-гуаша, обеспокоенная тем, что он может победить Сосруко («Сказание о нартах Сосруко, Ерыхшу и Шабатнуко».)

Но когда поднесли этот бокал Бадинако, он мгновенно отрастил «стальные усы», придавил ими змей, а содержимое бокала выпил. «Узнаю вас», — с сожалением и презрением говорит он после этого нартам и хочет уйти. Начинается соревнование в танце. Танцуют Сосруко, Бадиноко, и все так безукоризненно — никто «не шатнул нисколько стола, не опрокинул шипса».

Когда танцующий Химыш спрыгнул со стола на пол, от его прыжка поднялся шум — грохот. Испуганные нарты стали петь молитву «еле-еле»[96].

---

[96] Упоминание об этой «молитве» (в карачаево-балкарском эпосе слова «еле-еле» говорит танцор, передающий танец следующему) сохраняется весьма устойчиво во всех вариантах рассматриваемого сказания. Смысл его в эпическом контексте бывает не всегда понятным.

В более поздних записях сказания вместо Сатаней, завлекающей Бадиноко, выступает красавица Акуанда.

Это существенно меняет все развитие традиционного сюжета, который контаминируется с сюжетом о сватовстве Бадинако (анализ его см. дальше). Обе части сказания излагаются весьма бегло, без необходимых подробностей, характерных для исследуемого сказания. Однако образ главного героя цикла остается неизменным: он также рисуется идеальным богатырем, превосходящим нартов не только физической силой и смелостью, но благородством и мужеством.

Совершенно иначе рисуется Бадиноко и другие герои этого сказания в варианте, зафиксированном Ж. Дюмезилем у убыхов, проживающих в Турции[97].

Сказание это включено в цикл другого богатыря — Сосруко. Сказитель рассказал как бы «сокращенный цикл» Сосруко — от его рождения до гибели. Один из эпизодов «эпической биографии» Сосруко здесь — встреча и борьба с Барданагом (так именуется Бадиноко).

Сюжет о соперничестве и встрече Сосруко и Бадиноко в необычной для адыгского эпоса среде претерпел значительные изменения. Сатаней хочет выйти замуж за Барданага и потому заставляет своих слуг тщательно следить, не появится ли он в их округе. Когда же он, появившись, отказывается быть гостем Сатаней и уезжает, она посылает вслед за ним Сосруко. Сосруко догоняет Барданага и хитростью убивает его. С изменением сюжета изменяется и характеристика основных героев. Сатаней рисуется не эпически величавой нартской гуашей, которая думает о благополучии нартов и прежде всего ее «нерожденного» сына — Сосруко, а взбалмошной женщиной, добивающейся любви Барданага. Кстати, этот герой в данном варианте очень мало напоминает Бадиноко в его «класси-

---

Исследования по этнографии народов Северного Кавказа помогают объяснить это не совсем ясное место. Культ бога грома и молнии—Шибле, почитание адыгами людей, убитых молнией, были зафиксированы еще в прошлом веке (*Люлье Л.* Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкес // ЗКОИРГО. Тифлис, 1862. Кн. V. С. 121–137; *Васильков В. В.* Очерк быта темиргоевцев // СМОМПК, Тифлис, 1901. Вып. XXIX. Отд. 1. С. 114.

Известно, что кабардинцы при ударе молнии затягивали песню «еле», а темиргоевцы на могиле убитых молнией пели песню богу грома Шибле, где был припев «Ой, еле, ой еле» (*Чурсин Г. Ф.* Осетины. Этнографический очерк. Тифлис, 1925. С. 58).

Исследователь этнографии и фольклора народов Кавказа Г. Ф. Чурсин предложил следующее объяснение слов «еле, еле»: Это «еле», непонятное кабардинцам и темиргоевцам, есть все тот же библейский Илья, присоединенный к национальному богу грома и молнии. И самое имя Шибле, возможно, представляет соединение первоначального имени языческого божества с именем Ильи» (*Чурсин Г. Ф.* Указ. соч. С. 58).

[97] Récits oubykh. IV. С. 456–462.

ческом виде» и только реплика: «Я никогда ни к кому не захожу... Но скажи мне, где есть храбрый человек?» — напоминает «самохарактеристику» Бадиноко, которую мы уже приводили. Сильно трансформировался и образ Сосруко. Наконец, рассматриваемый вариант сказания оовершенно утратил своеобразные общие места — loci communes — описания Бадиноко, его диалога с Сатаней, дома Адиджевых, большого нартского пира. О них остались лишь небольшие упоминания. Так, служанка говорит о приближающемся Барданаге: «Кто-то идет, его голова упирается в небо, за ним клубится дым, изо рта идет пламя». И еще: «Подъезжает всадник, его голова прямая, лошадь, на которой он сидит, поднимает пыль, и усы его блестят как золото» (Récits oubykh, стр. 459).

Как видно, рассмотренное сказание претерпело особенно значительные изменения, бытуя в иноэтнической среде.

Сказание, аналогичное рассмотренному, известно и карачаево-балкарскому нартскому эпосу. Подвиги адыгского Бадиноко совершает здесь другой герой — Рачикау.

Балкарское сказание о Рачикау контаминирует несколько сюжетов, одни из которых прикреплены к имени Батреза (в осетинском эпосе), другие связаны с именем Бадиноко (в эпосе адыгском). В частности, близко к осетинскому сказание о рождении Рачикау (особенно мотив бросания новорожденного младенца в реку).

Эпизоды о встрече с Сатаней и о сватовстве Рачикау сильно напоминают аналогичное адыгское сказание о нарте Бадиноко. Но если в адыгском эпосе постоянно подчеркивается как бы тайное соперничество Сосруко и Бадиноко (Сатаней стремится задержать в своем доме Бадиноко, чтобы предотвратить его встречу с Сосруко), то в карачаево-балкарском постоянно говорится об их большой дружбе. В отличие от адыгского Бадиноко, Рачикау не только не отказывается быть гостем Сатаней, но делает это с большой охотой. В эпизоде посещения им дома Схуртуковых подчеркивается огромная его сила, неуемный аппетит, большие размеры его оружия.

Закусив, Рачикау отправляется на поиски дома Алиджевых — места, где собираются на пир нарты. Как и Бадиноко, Рачикау проникает во двор дома Алиджевых благодаря отличным качествам своего коня, который легко перепрыгивает через очень высокие ворота. Нарты встречают его приветливо и предлагают почетное место. Затем они продолжают прерванную было беседу: состязание в рассказе на лучший подвиг у боченка «агуна». Тут невозможно не вспомнить аналогичный «спор за амонга» в осетинском эпосе, состязание у кадки сано в адыгских сказаниях, сходный эпизод в эпосе абхазском. Принципиально важно отметить, что там

он устойчиво прикреплялся к имени другого богатыря — Батраза — Батреза — Цвицва.

Состязание у боченка «агуна» выигрывает Рачикау. Затем начинаются танцы. Сосруко велит привезти девять арб круглых камней и танцует до тех пор, пока не превращает их все в песок. Рачикау требует девять арб колючего кустарника и, сняв чувяки, пляшет, пока он весь не стал золой. Окончив пляску, Рачикау передает очередь танца «злоязычному» Гиляхсыртану. Но тот отказывается принять ее от «урожденного русского».

Оскорбленный Рачикау уезжает. Тут балкарское сказание полностью совпадает с адыгским о сватовстве Бадиноко (иногда этот же сюжет прикрепляется к имени Сосруко). Отличие состоит лишь в следующем. Гиляхсыртан, раненый Рачикау, не хочет признать себя побежденным им и, «вбежавши в замок, начал кричать, что его ударила молния и что надобно скорее петь «чоппа» (СМОМПК, I, стр. 36). Услышав эти его слова, Рачикау упал и умер[98].

Поразительное сходство с адыгским сказанием видим в эпосе абхазов — в сказании о Нарджьхоу и Хважарпысе[99].

Сюжет этого оказания таков. Нарт Нарджьхоу отправился в путь, чтобы узнать, есть ли мужчина сильнее его, а женщина — лучше его матери? В пути он встретил двух мужчин — они дрались из-за ничтожного наследства, оставленного родителями. Он разнял их и поехал дальше.

В характеристике этого богатыря абхазский сказитель подчеркивает его необыкновенную силу — он легко перемахнул через забор, под тяжестью уздечки его коня коновязь уходит в землю, и никто из нартов не может ее вытащить и т. д.

Приближение Нарджьхоу замечает Гунда Прекрасная; ее характеристика этого богатыря напоминает аналогичную характеристику, которую дает Бадиноко Акуанда или унаутка Сатаней в адыгском эпосе.

---

[98] Упоминание об этой песне содержит также и осетинский («цоппай») и абхазский эпос («чоупар»). Наличие ее утверждают почти все дореволюционные исследователи карачаево-балкарского эпоса // (*Миллер В.* и *Ковалевский М.* В Горских обществах Кабарды // ВЕ. 1886. № 4. С. 540–588; *Иванюков И.* и *Ковалевский М.* У подошвы Эльбруса // ВЕ. 1886. № 1.

Объяснение этих слов было предложено Г. Ф. Чурсиным. Он, в частности, пишет: «...термин в форме «чоппа» или «цоппай» фигурирует в обрядовых песнях, относящихся к культу молнии, у целого ряда кавказских народов: абхазов, кабардинцев, карачаевцев, балкарцев, осетин... «Чоуппар», «Чоппа» или «Цоппай» представляет собой древнее народное божество грома и молнии, впоследствии вытесненное или только затененное у одних народов библейским пророком Ильей (Уацилла), у других какими-либо иными местными божествами — Афы у абхазов, Шибле у черкесов» // *Чурсин Г. Ф.* Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1956. С. 61–62.

[99] Пересказ сюжета взят из работы: А. Аншба. Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса. Канд. дисс. М., 1966.

Как и Сатаней в адыгском эпосе, абхазская Сатаней опасается приезда Нарджьхоу и предупреждает своих сыновей — нартов о грозящей опасности.

Нарты встречают Нарджьхоу как дорогого гостя и начинают пир. Нарджьхоу подносят напиток со змеей и лягушкой, но он отращивает стальные усы, процеживает напиток и выпивает его.

Затем нарты начинают состязание — игру в мяч; побеждает Нарджьхоу. Он хочет взять себе в жены сестру нартов — Гунду Прекрасную, но ему отвечают, что она — невеста (реже — жена) нарта Хважарпыса. Однако Нарджьхоу пытается похитить девушку.

Появляется Хважарпыс и начинается борьба двух богатырей. Эпизод снесения противнику половины черепа и починка его в кузнице нартского кузнеца полностью совпадают в адыгском и абхазском эпосе. Но Нарджьхоу снова побеждает, и, схватив девушку, пытается скрыться.

Мать Хважарпыса обладала чудесным даром: однажды в году исполнялось ее пожелание. Поединок происходил именно в такой день, и Нарджьхоу и Гунда окаменели, как она и пожелала.

Как видно, адыгское и абхазское сказания во многом совпадают; вместе с тем немногочисленные отклонения весьма существенны.

Сравнение сказаний о рождении нового богатыря и спасении им отца со сказаниями о богатырском соперничестве Сосруко и Бадиноко весьма интересно. Оно свидетельствует о том, что именно последнее сказание является главным в данном цикле; сказание о рождении является более поздним (конечно, в пределах сказаний об этом герое) — факт, широко известный в эпосе разных народов.

Если в сказании о рождении Бадиноко основные герои сохраняют свой традиционный облик, то в сказании о боевом соперничестве двух богатырей все они выглядят совершенно иначе. В первую очередь это относится к Сатаней-гуаше.

Собственно, характеристика Сатаней, которую видим в сказании о соперничестве богатырей, ничем не отличается от той, какую содержат сказания о Сосруко. Изменилось только отношение к ней. Но это очень важный момент. В рассматриваемом сказании Сатаней — «неродившая» мать Сосруко, красавица, щедрая и гостеприимная хозяйка. Как и в сказаниях о Сосруко, она направляет весь свой ум на помощь сыну. Но теперь уже эта самоотверженность героини не вызывает того всеобщего одобрения, как раньше; больше того, она осуждается — презрение, гнев, неприятие этих черт Сатаней народ вкладывает в уста Бадиноко. То, что одобрялось народом раньше, теперь изжило себя я отрицается им.

Здесь необходимо объяснить и такой факт: почему мать Бадиноко выступает в другом его сказании коварной соблазнительницей? Вероятно, это обусловлено более поздним созданием сказания о рождении Бадиноко: с целью эпической идеализации богатыря народ связывает его рождение с именем славнейшей нартской женщины, вырастившей такого замечательного героя, как Сосруко.

Значительное место в рассматриваемом сказании занимает и нарт Сосруко. Как и во всех остальных сказаниях об этом герое, сохраняется сложность и противоречивость этого образа: он сочетает собственно богатырские черты с мифологическими (обладание средствами магии и т. п.).

Сложность и противоречивость наблюдается и в отношениях Сосруко к Бадиноко: в одном из вариантов сказания говорится о том, что Сосруко, еще только узнав о предстоящем рождении Бадиноко, приказывает убить его; в других вариантах подчеркивается, что при приближении Бадиноко Сосруко либо скрывается, либо закрывает глаза, боясь даже взглянуть на него; вызвавшись вернуть Бадиноко, Сосруко на коленях умоляет его возвратиться, а потом заявляет нартам, что сделать это ему ничего не стоило. Все это явно осуждается народом.

Сосруко четко противостоит герой, в котором воплотились представления об идеальном богатыре иной, новой исторической эпохи. Бадиноко признает только честный, открытый бой, и побеждает он не хитростью или магией, а своей богатырской силой. Характеризуя Бадиноко, нарты обычно подчеркивают, что он — «враг кинтов», что он вернулся с битвы с кинтами, для которых является грозой. Вероятно, собирательным эпическим именем «кинты» именуются какие-то исторические враги далеких предков адыгов, а в упоминаниях о борьбе с кинтами отразились воспоминания о межплеменных схватках и, возможно, борьбе с иноземными захватчиками, т. е. довольно поздние исторические события, которые могли быть в обществе, стоящем не на стадии родового строя, а вступившем в более поздний этап исторического развития.

Гибель Бадиноко

Цикл Бадиноко заключает сказание о гибели этого славнейшего из нартских богатырей. Нарт Бадиноко погибает при неудачной попытке жениться на красавице Акуанде (Акуандэ — дахэ), в абхазском эпосе — Гунда Прекрасная, в осетинском — красавица Гунда. Образы этих героинь и их роль в названных версиях нартиады совершенно идентичны).

Сказание о гибели Бадиноко известно в большом числе вариантов, причем все они зафиксированы после Октябрьской революции. Таким образом, у нас нет возможности охарактеризовать особенности бытования этого сказания в продолжение длительного времени. Однако и имеющиеся варианты позволяют утверждать, что данное сказание (как и весь цикл в целом), сохраняя весьма устойчиво традиционный сюжет, проявляет тенденцию к разрушению.

Сравнение имеющихся вариантов сказания о гибели Бадиноко позволяет охарактеризовать основные его эпизоды.

...Через несколько лет после спасения Орзамэджа нарт Бадиноко задумал жениться на красавице Акуанде. Сказания никогда не содержат подробной характеристики внешности этой героини: она заключена лишь в постоянном эпитете «дахэ»—«красивая», «красавица». Далеко идет слава о красоте Акуанды, и многие нарты добиваются ее любви; сказитель обычно говорит об этом не прямо, а косвенно, устами старого нартского пастуха: «къэлэпчъэ дэхъэгьоу иІэр Агуандэ псэлъыхъоу фыдахьэхэрэмэ аутагъ» — «вход во двор изрыт женихами красавицы Акуанды».

Приезжает сюда и нарт Бадиноко. Сказания обязательно подчеркивают его огромную физическую силу: никто из нартов не может поднять его колчан со стрелами, а повешенный на стену меч тут же падает на пол. Пика его — таких больших размеров, что она даже не помещается в доме, и богатырь втыкает ее в землю перед входом в дом.

В дальнейшем развитии сюжета этой пике принадлежит весьма важная роль.

Бадиноко встречает в доме Акуанды множество молодых людей; все они добиваются руки красавицы. Эти картины приводят на память описание дома Пенелопы, когда ее женихи состязаются в силе и храбрости. Обычно Акуанда соглашается стать женой Бадиноко, но предупреждает его, что не может сделать этого без согласия отца. Пока Акуанда и Бадиноко договариваются об этом, отец девушки (его зовут по-разному: пши нартов, Пшидада, старый Беслан, Челахстен), который в свое время хотел отравить Орзамэджа и вовсе не желает иметь своим зятем Бадиноко, ведет переговоры с другими женихами Акуанды. Он обещает отдать дочь в жены тому, кто вынет из земли пику Бадиноко. Один из женихов, подлив воды, раскачивает пику и иногда даже вытаскивает ее. Чаще всего это делает нарт Сосруко. Узнав об этом, разгневанный Бадиноко уезжает.

Сосруко требует, чтобы отец Акуанды выполнил свое обещание — отдал ему в жены дочь. Но Челахстен отказывается это сделать.

Сосруко отправляется вслед за Бадиноко. Обычно подчеркивается (только в этом сказании) близкое родство этих героев: «...две сестры

родили нас, и оскорбление одного должно быть оскорблением и для другого»[100].

Бадиноко тут же забывает нанесенную ему обиду и вступается за Сосруко.

Оба нарта отправляются к аулу, где живет отец невесты. Они занимают выходы из аула — один становится на возвышении, а другой внизу. Тем временем отец невесты отправляется к знаменитому нартскому кузнецу — Тлепшу и просит его сделать две метких стрелы. Возвращаясь от Тлепша, тот встречает Сосруко. Лошадь Челахстена, испугавшись, шарахнулась в сторону, а хозяин ее свалился на землю. Одна из стрел сломалась.

Челахстен возвращается домой с одной стрелой. Он входит к Акуанде и спрашивает ее совета — кого из двух нартов убить. Сказание обычно подчеркивает, что Челахстен всегда делает противоположное тому, о чем просила его дочь. Так и в этот раз. Когда Акуанда указывает на Сосруко, Челахстен пускает стрелу в Бадиноко, хотя и подозревает, что дочь любит этого нарта.

Так погибает богатырь пши Бадиноко.

Характерно, что сюжет о героическом сватовстве Сосруко и Бадиноко, бытующий как самостоятельное сказание, всегда оканчивается трагически — гибелью Бадиноко. Но убивает его не Сосруко — это казалось бы вполне логичным, если исходить из идеи о соперничестве этих богатырей, настойчиво звучащей в сказании (только в единственном варианте — «Сказание о нарте Саусыруке и нарте Шабатнуке» — Бадиноко погибает от руки Сосруко, но тут видим механическое прикрепление эпизода об убийстве Бадиноко к имени Сосруко); весь комплекс его органически связан с именем отца невесты.

Сказание о гибели Бадиноко претерпело ряд значительных изменений. Прежде всего, нередко сюжет о сватовстве к красавице Акуанде прикрепляется к имени нарта Сосруко, что, однако, нисколько не меняет ни развития его, ни характеристики героев — Бадиноко, Сосруко, Акуанды и ее отца.

Чаще же в это сказание включаются отдельные эпизоды (о встрече Сатаней с Бадиноко, напр.) или описания (дома Алиджевых, убранства Акуанды). Но в этих случаях они связываются с именем другой героини — Сатаней.

Все это, вероятно, свидетельствует о тенденции данного сказания к разрушению.

---

[100] Тут, видимо, следует видеть отзвук древнейшей системы родства, когда двоюродные братья (по матери) считаются очень близкими родственниками.

Батарез

Тот исторический этап жизни адыгов, который отразился в художественной форме в сказаниях о Бадиноко, находим и в сказаниях о другом богатыре — нарте Батарезе.

Имя этого героя знают почти все национальные версии нартского эпоса: в адыгской его зовут Батарез (Пэтэрез), в осетинской — Батрадз, а в абхазской — Патараз (функции его в абхазском эпосе частично выполняет и другой нарт — Цвицв). Однако в отличие, напр., от цикла Сосруко, круг сюжетов, прикрепляемых к имени этого богатыря, во всех национальных версиях различен, хотя есть сказания, общие для всех версий. Ряд сюжетов и мотивов, связанных с именем Батрадза в осетинском эпосе, в адыгском циклизован вокруг имен других нартов, в частности, Сосруко.

Адыгские сказания о Батарезе были впервые записаны и опубликованы сравнительно недавно — в тридцатых годах XX столетия. Только с этого времени в научный обиход были включены некоторые варианты адыгских сказаний об этом герое. Долгое время исследование сказаний о Батарезе велось на материале осетинского эпоса, где этот богатырь занимает центральное место[101].

Ж. Дюмезиль, например, выделяет черты «грозового божества», присущие Батрадзу[102]. Как полагает исследователь, образ Батрадза связан с языческими культами скифов и древних арийцев. Наличие этой связи он подтверждает прямыми параллелями между сказаниями Батразова цикла и языческими обрядами этих народов.

Многостороннее объяснение цикл Батраза в осетинских сказаниях получил в монографии проф. В. И. Абаева о нартском эпосе, где ему посвящен специальный раздел[103]. Одним из первых этапов исследования нартского эпоса в трудах В. И. Абаева была расшифровка имен нартских героев. В частности, исследователь полагал, что «...имена Хамиц и Батраз— монгольского происхождения и что нартовская пара Хамиц и Батраз представляет, по-видимому, раздвоение монгольского имени Хабичи-Батыр»[104].

Однако В. И. Абаев подчеркивает, что на этом основании нельзя утверждать, будто весь цикл Батраза идет из монгольского эпоса. Он различает в сказаниях о Батразе мифологическую подоснову — черты грозового боже-

---

[101] *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. I. С. 9; *Абаев В. И.* Нартовский эпос. С. 56–69.

[102] *Dumézil G.* Légendes sur les Nartes. Paris, 1930. С. 179–190.

[103] *Абаев В. И.* Указ. соч. С. 56–59.

[104] *Абаев В. И.* Указ. соч. С. 62.

ства, и примыкающие к ней эпическо-героические сюжеты и мотивы, имеющие широкие параллели в мировом фольклоре: мотив «Мелюзины», мотив закалки и неуязвимости героя, мотив «сидения сиднем» в юности, мотив сумы с «тягой земной», мотив мести героя за смерть отца.

Исследование этих мотивов, приведение многочисленных параллелей между циклом Батраза, скифо-аланскими реалиями и староосетинским бытом позволяют В. И. Абаеву сделать вывод о том, что этот цикл в основе своей является вполне оригинальным и весьма древним[105]. Однако исследователь подчеркивает значительное влияние монгольского эпоса, сказавшееся и в именах героев, и в общности некоторых сюжетов.

Цикл Батраза, главный в осетинском эпосе, по мнению В. И. Абаева, формировался на протяжении весьма длительного периода — от скифо-сарматской эпохи до монгольского периода. «Между этими двумя крайними датами: скифо-сарматской эпохой, с одной стороны, и монгольским периодом, с другой, проходило, по-видимому, развитие не только Батразовского цикла, но и всего вообще нартского эпоса»[106].

Адыгские сказания о Батарезе впервые были охарактеризованы советским фольклористом Мих. Талпой[107]. Он относит Батареза к числу «молодых нартов», выступающих героями «более поздних сказаний» (чем о Сосруко). Имевшиеся в распоряжении исследователя тексты адыгских сказаний о Батарезе позволили ему, вслед за Вс. Миллером[108], утверждать, что «Батарез более ярок в осетинском эпосе. В кабардинской редакции поэма о нем фрагментарна, не закончена. В основном — это герой, помещенный в эпоху родового быта, образ гиперболической силы и мощи. Пафос Батареза — пафос кровной мести»[109].

Записи адыгских нартских сказаний, произведенные на протяжении второй половины XX века, позволяют пересмотреть тезис о «фрагментарности» адыгских сказаний о Батарезе и утверждать, что они образуют довольно большой «биографический» цикл этого героя — от рождения до его гибели.

С именем Батареза устойчиво связан целый ряд сюжетов: 1. Женитьба нарта Хымыша на девушке-исп[110], их ссора и гибель Хымыша; 2. Рождение Батареза, его богатырское детство; 3. Батарез мстит убийце отца; 4. Спасе-

---

[105] *Абаев В. И.* Нартовский эпос… С. 67.

[106] *Абаев В. И.* Там же. С. 68.

[107] *Талпа Мих.* Кабардинский фольклор // Кабардинский фольклор. С. XI.

[108] *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. 1. С. 9.

[109] *Мих. Талпа.* Кабардинский фольклор. С. XI.

[110] Испы — карликовое племя людей; упоминаются в адыгском нартском эпосе главным образом в цикле Батареза.

ние нартского предводителя — Óна и женитьба на его дочери; 5. Гибель Батареза. Как правило, первые три сюжета составляют одно сказание, которое состоит из нескольких частей или звеньев. («О рождении и подвигах Патараза», «О рождении Батараза», «Сказание о Батаразе, сыне Хымыша», «Сказание о нарте Пшидаде», «Из сказаний о Батаразе, сыне Хымыша» и др.).

Но даже в тех случаях, когда эти части исполняются как отдельные песни, они предстают как звенья единого идейного и художественного целого.

Это сказание — самое популярное в цикле Батареза. Оно занимает главное место в цикле и является самым древним в нем. Сказание это известно в большом числе вариантов.

С именем Батареза связаны и другие сказания, менее популярные— «Нарт Батарез похищает кольчугу» и «Песня старых нартов».

Батарез адыгского эпоса на первый взгляд идентичен осетинскому Батрадзу; совпадают не только имена этих героев, но и сюжеты основных сказаний о них. Однако, как будет показано при конкретном анализе отдельных сказаний, в образе героя адыгского эпоса отразился гораздо более поздний этап исторического развития создавшего его народа — эпоха развитого патриархата; он совершенно лишен той мифологической подосновы, которую убедительно вскрыли в образе осетинского богатыря Ж. Дюмезиль и В. И. Абаев.

Женитьба нарта Хымыша

Нарт Хымыш славился богатырской силой, храбростью и страстью путешествовать и охотиться без спутников, в одиночестве.

Однажды во время очередного путешествия Хымыш встретил охотника-испы. Упоминание об этих карликовых соседях нартов (абхазы называют их «ацаны» и считают предшественниками нартов)[111] всегда содержатся именно в сказаниях о Хымыше и отличаются стабильностью. Это какие-то очень маленькие человечки, отличавшиеся, однако, большой физической силой; сказания иногда рисуют их ездящими верхом на зайцах (Кабард. фольклор, стр. 52).

Хымышу встретился не просто один из испы, а их «пши» — князь, т. е. старший из них. Этот пши-испы, оказывается, много слышал о силе и храбрости Хымыша и пригласил погостить у него. По обычаю Хымыш

[111] «По рассказам, нарты появились в Абхазии после истребления коренных жителей — карликов-цаниев» // *Чурсин Г. Ф.* Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957. С. 215; *Инал-Ипа Ш. Д.* Абхазы. Историко-этнографические очерки. Сухуми, 1965. С. 589–590.

должен был остаться в его доме три дня. Здесь он увидел дочь хозяина — прекрасную девушку. Нарт предлагает ей стать его женой; иногда она соглашается сразу, но чаще отказывается и дает согласие, лишь когда богатырь принимает ее брачное условие: никогда не назвать ее «несчастной малюткой».

Некоторое время богатырь счастливо прожил со своею крохотной женой, держа обещание. Но однажды, спеша в поход, он нарушает слово. Обиженная жена покидает его дом, унося в себе ребенка Хымыша. Нарт Хымыш погибает, сраженный предательской рукой нарта Маруко.

В осетинском эпосе это сказание, сохраняя тот же сюжетный контур, значительно расходится с адыгским в деталях. Прежде всего, брачное табу здесь заключается в том, чтобы никто из нартов не отозвался плохо о жене Хамица (ССКГ, V, стр. 27–32), либо никто не увидел ее (Вс. Миллер. Осет. этюды, I, стр. 148–150; 14–19). Иногда говорится, что жена Хамица происходила из племени водяных существ, «быценонов»; днем она имела вид лягушки, а вечером превращалась в красавицу (В. И. Абаев. Нартовский эпос, стр. 56). Чаще же всего героиня осетинских сказаний, как и адыгских, отличается очень маленьким ростом — так что муж носит ее в кармане.

Второе отличие является более важным. Если в адыгском эпосе героиня уходит в дом родителей, унося в себе ребенка, то в осетинском она всегда вдувает Хамицу в спину, между лопаток, зародыш нового существа (Вс. Миллер. Осет. этюды; ССКГ, V). Сата́на то истечении определенного срока вскрывает опухоль, и из нее выскакивает раскаленный мальчик. Сата́на бросает его в море, где он закаляется и проводит первые годы детства.

Разница между адыгской и осетинской версиями этого сказания весьма существенна: уход жены в дом родителей на время родов — явление, характерное для переходного (весьма длительного) исторического периода от матриархата к патриархату:

«...Выходящая замуж женщина далеко не сразу и не вполне отрывается от своей семьи и своего рода... Это выражается, в частности, в том, что замужняя женщина время от времени возвращается на некоторый срок в свою семью, нередко роды должны обязательно происходить в родной семье женщины, и она именно в этой связи возвращается домой, причем и после родов остается на некоторое время дома»[112].

Устойчиво общим для обоих версий является начало сказания — рассказ о женитьбе героя и о брачном табу, которое выдвигает жена. Этот мотив Мелюзины[113] широко известен как героическому эпосу (ирландские

[112] *Косвен М. О.* Очерки истории первобытной культуры. С. 133.

[113] *Абаев В. И.* Нартовский эпос. С. 64

саги), так и сказке (о «Царевне-Лягушке», напр.), однако в осетинской версии он осложняется сильными патриархальными тенденциями. Мотив закалки раскаленного тела богатыря, как мы видели, в адыгском эпосе устойчиво связан с именем другого героя — Сосруко.

Рождение Батреза

Адыгские сказания о рождении Батреза всегда подчеркивают, что он родился «в скорби» (как и Тристан, напр.), когда его отец уже пал от руки коварного нарта (иногда имя его — Тлебица, чаще — Маруко или Пшидада).

Совсем иначе рисуется гибель отца Батрадза — Хамица, в осетинском эпосе. Здесь говорится о том, что Хамиц вызывает на поединок правителя города Тынта. Побив всех посланцев правителя — Малика, Хамиц назначает ему встречу через неделю. Колдунья советует Малику повесить на шею волчью шкуру, чтобы испугать коня Хамица. (Вс. Миллер. Осет. этюды, ч. I, стр. 18–23; «Сборник сведений о Кавказе», I, стр. 166; см. также: ССКГ, IX, отд. II, стр. 9, и «Записки имп. АН», т. XIV, 1863, стр. 43–55.) Здесь нетрудно заметить, что к имени Хамица прикреплен сюжет, устойчиво соединяемый с именем Тотреша (в сказании о бое Сосруко с Тотрешем), уже подробно нами рассмотренный при анализе цикла Сосруко.

Но, расправившись с Хымышем, нарты боятся его наследника: они решают воспитать его и сделать своим соратником. Находят и воспитательницу — мудрую женщину Вако-нану (в адыгейск. вариантах ее зовут Жокояна). Эта героиня выполняет в «эпической жизни» Батраза ту же роль, что Сатаней в судьбе Сосруко (в осет. версии в этой роли выступает Сатаней, но только на первых порах; впоследствии она сама обращается с просьбами к своему могущественному сыну).

Нарты не жалеют ничего для своего воспитанника, в котором они уже видят славного нарта. Они делают для него необыкновенную колыбель: изголовье ее — из самого твердого тиса, бока — из самого красивого самшита, завязки — из кожи со спины оленя.

Младенец растет очень быстро и однажды, потянувшись, разламывает эту крепкую колыбель. Испуганная воспитательница идет к нартам, чтобы предупредить их об огромной силе ребенка. Те просят ее уничтожить младенца, но она не решается погубить своего воспитанника. Она относит его к реке Инжигу (Зеленчук) и оставляет у пастушеской стоянки.

Как видно, Жокояна первой узнает о богатырской силе своего воспитанника. Различные варианты сказания отражают сложность ее пережи-

ваний: с одной стороны, она любит своего воспитанника; в то же время она чувствует необходимость предупредить нартов об угрожающей им опасности со стороны Батареза. Вот почему в характеристике этой героини содержится противоречие: то она рисуется как заботливая и преданная воспитательница, которая любовно называет мальчика «свет моих очей», то — как губительница, которая бросает новорожденного на берегу реки.

Мотив «младенца бросают в реку» широко распространен в мировом фольклоре: его знает, напр., библейская легенда о Моисее; в адыгском фольклоре он прикреплен к имени героя историко-героических песен — Андемиркана.

Младенца подбирают пастухи, которые воспитывают его и дают юному герою боевого соратника — верного коня Дуль-Дуля (осет. — Дур-Дур).

В осетинской версии рождение и детство Батрадза рисуется совершенно иначе.

Иногда рождение его аналогично рождению Сосруко («Сборник сведений о Кавказе», т. I, стр. 172), а описание его детства весьма сходно с описанием детства Сосруко в адыгских версиях, в той части, когда говорится, что герой «сидел сиднем, подобно Илье Муромцу, и ему дали даже презрительную кличку... «копающийся в золе» (В. И. Абаев. Нартовский эпос, стр. 57).

Аналогичный мотив известен и адыгскому эпосу, где постоянный эпитет Батрадза (иногда — Хымыша) — «къуий», что значит «плешивый». Знают его и абхазские сказания: «Младший из 99 нартов Цвив — был покрыт коростой, грязный, ободранный и плешивый»[114].

О богатырской силе младенца знает только Сата́на, которая и оберегает его от встречи с нартскими детьми (этот мотив весьма сходен с мотивом из сказаний об Ашамезе, где мать героя боится, чтобы никто из нартов не назвал ребенку имя убийцы его отца). Противопоставление невзрачной внешности героя его необыкновенной силе, храбрости и благородству содержат и абхазские сказания, причем тут оно проводится весьма последовательно. (Г. Ф. Чурсин. Материалы по этнографии Абхазии, стр. 216–218.)

В адыгских сказаниях отсутствует подробное описание закалки юного богатыря нартским кузнецом Курдалагоном и описание того, как герой проводил детство в море и был вызван оттуда лишь чудесным образом, характерное для осетинского эпоса (Вс. Миллер. Осет. этюды, I, стр. 14–19; 17; стр. 145).

---

[114] *Чурсин Г. Ф.* Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1956. С. 216.

В отличие от осетинских сказаний, адыгские рисуют Батареза «обычным» богатырем, подвиги которого ставят его в один ряд с теми героями, в изображении которых преобладает гипербола.

Гиперболически рисуется сила Батареза, когда он был еще младенцем: стоит ему только вздохнуть, как он разламывает колыбель, сделанную из самого прочного дерева; мальчик-Батарез, впервые выйдя на улицу, один уничтожает сто восемьдесят нартских молодцов, либо калечит их («Сказание о Батаразе, сыне Хымыша»; «Из сказаний о Батаразе, сыне Хымыша»; «Батыраз — сын Хымыша»; «Песнь о Батразе, сыне Хымыша»).

Один из обиженных Батарезом нартских мальчишек говорит ему, что вместо того, чтобы избивать их, лучше бы он отомстил за смерть своего отца. С этого времени месть за смерть отца становится целью жизни Батареза; рассказ о ней занимает центральное место в цикле сказаний об этом герое.

Месть Батареза за смерть отца

Сказание о мести Батареза за смерть отца является главным в цикле. Одно из центральных мест оно занимает и в осетинской его версии, хотя там Батрадз совершает немало других подвигов. Вообще мотив кровной мести является главным в сказаниях о многих нартских богатырях, преимущественно «младших» нартах. Как будет показано дальше, отличительной чертой нартского эпоса адыгов является весьма свободное прикрепление одних и тех же эпизодов и сюжетов к именам различных героев. Но никогда сюжет о кровной мести не прикрепляется к имени нарта Сосруко — героя, воплотившего представления древнейших исторических эпох. Зато одним из главных подвигов многих из «младших» нартов является месть за кровь отца. Тут должны быть названы Батарез, Ашамез; приглушенно этот мотив звучит в адыгском сказании о Тотреше и явственно — в осетинском сказании о Тотрадзе, сыне Албега; мстителями за кровь отца выступают Кайтар и Битар, сыновья Созруко[115]. Сказания вовсе не воспевают кровную месть и не считают ее образцом подвига. Чем же следует объяснить устойчивое ее сохранение в нартском эпосе? Тут нельзя не согласиться с В. И. Абаевым. который пишет: «Мотив кровной мести вошел в эпос в условиях патриархально-родовых отношений и, судя по другим элементам батразовского цикла, в весьма отдаленное

[115] *Абаев В. И.* Нартовский эпос. С. 58.

время. Но эти патриархально-родовые отношения, а с ними и кровная месть, продолжали существовать и процветать в осетинском быту в течение многих столетий... Жестокая и неумолимая последовательность, с какой Батраз выполняет свой долг кровомстителя, может показаться отталкивающей современному читателю. Однако приходится считаться с тем, что эпос создавался в суровые времена и при суровых нравах. Действия Батраза продиктованы не прихотью, а идеей долга. Его месть — это торжество справедливости, как она понимается в родовом строе»[116].

Мы уже говорили, что в адыгском эпосе убийцей отца Батареза был коварный нарт Маруко (иногда Пшидада, реже— Тлебица). В юном наследнике Химыша — Батарезе — нарты увидели черты будущего богатыря, и, опасаясь его мести, постарались дать ему лучшее, по их представлениям, воспитание. Несмотря на все усилия нартов, месть за отца становится главной целью Батареза— в сказании об этом проявляется его неуемная ярость и богатырство.

Адыгские сказания состоят обычно из трех эпизодов: 1) Коварство нартов, решивших избавиться от Батареза и задумавших погубить его; 2) Бой Батареза с Маруко; 3) Невыполнимые задачи, поставленные нартам Батарезом. К ним примыкает и сюжет о состязании нартов у чудесной кадки сано.

Воспитательница Батареза Вако-нана, обеспокоенная тем, что ее къан (воспитанник) подрос и жаждет мести, предупреждает об этом нартов. Опасаясь его гнева и зная, что победить им Батареза не удастся, нарты идут на хитрость. Они ставят засаду— семь отрядов, и, напоив Батареза хмельным напитком, предлагают ему перепрыгнуть семь притоков реки Уарп (где спрятана засада). Но верный конь героя, Дуль-Дуль, почуяв недоброе, предупреждает своего хозяина, и тот раскрывает коварный замысел нартов.

Это вызывает еще больший гнев Батареза, и он еще настойчивее ищет убийцу своего отца. Помог ему случай. Однажды Батарез встретил пши Маруко. Когда он спросил пши Маруко, откуда он едет, тот ответил, что он был у Тлепша — закалял свой меч, притупившийся при убийстве отца Батареза, нарта Хымыша (согласно некоторым вариантам, только во время этой встречи Батарез узнает о коварном убийстве своего отца).

Батарез хочет взглянуть на меч, но Маруко протягивает его острым концом. Умный конь Дуль-Дуль отпрянул и таким образом спас своего хозяина (Нартхэр, стр. 305). Когда же Маруко подает меч рукояткой, Батарез убивает его. Иногда Дуль-Дуль не только спасает своего хозяина,

[116] *Там же*. С. 66.

но и выбивает меч из рук Маруко, и гонит его к морю, где Батарез и топит его.

Но убийство Маруко не удовлетворяет Батареза. Он опять жаждет мести. Нарты готовы выполнить любое его требование.

Батарез ставит им трудные условия: он требует поставить лестницу до самого неба, накормить его маслом, изжаренным на вертеле, напоить водой, принесенной в сите, и т. д.

В различных вариантах сказания условия Батареза варьируются, неизменным остается лишь одно: их невыполнимость. Понимая всю трудность поставленной задачи, нарты все же берутся за выполнение ее. Так, одно из сказаний говорит о том, как нарты, собрав целую гору тканей и шалей из кашемира, сжигают их, чтобы наполнить кашемировым пеплом сапог Хымыша. Но поднявшийся (по просьбе Батареза) ветер выдувает весь пепел. И эта задача остается невыполненной.

Наконец, Батарез требует, чтобы им зарядили пушку (которую возят восемь пар самых крепких коней) — момент явно поздний — и выстрелили в восемьсот нартских домов, которые он и разрушает (Кабард. фольклор, стр. 60).

В одном ряду со оказаниями о мести Батареза стоит рассказ о силе, храбрости и непобедимости его. Нарты имели обыкновение после удачных походов собираться у кадки сано и состязаться в рассказе о своих подвигах. При правдивом рассказе о лучших подвигах сано вскипало, поднимаясь к устам героя. Устроив засаду Батарезу и решив, что он погиб, нарты собрались у чудесной кадки. Но в это время ворвался Батарез, взбешенный коварством нартов. Он рассказывает о своих огромных владениях, своей необыкновенной силе и о победе над семью отрядами, спрятанными в засаде.

Сано вскипает при этом правдивом рассказе.

Мы изложили несколько сюжетов о подвигах Батареза. Необходимо заметить, что эти сюжеты бытуют не в той логической последовательности, как они тут рассказаны, а в различных контаминациях, реже — как самостоятельные сказания (Кабард. фольклор, стр. 54–60).

Весь комплекс сказаний, объединенных нами одним заглавием — «Месть Батареза за смерть отца», знаком осетинскому эпосу; некоторые из них знает и абхазский эпос, где они прикреплены к имени исконно абхазского богатыря — нарта Цвицва.

В осетинском эпосе должны быть названы следующие сказания: «Месть Батрадза за кровь отца», «Как Батрадз сокрушил крепость Гур» и «Батрадз и чудесная чаша Уацамонга».

Осетинское сказание «Месть Батрадза за кровь отца» отличается от адыгского лишь незначительными деталями: убийцей Хамыца, Батрадзова

отца, выступает Сайнаг-Алдар, Бурафарныг или Малик (правитель) города Тынта, т. е. традиционные герои осетинского эпоса. Иногда в это сказание вплетается мотив из сказаний о другом герое — Ашамезе (осет. Ацамаз): услышав от нартских мальчишек, что его отец кем-то убит, Батрадз приходит к матери и грозит прижечь ей груди раскаленной лопатой, если она не назовет ему убийцу отца. Мать называет Аборкуаугуй, Бурафарныга и Челахсартага («Записки» имп. АН, т. 14, кн. I). В отличие от адыгских сказаний, где Батарез убивает только Маруко (или Пшидаду), в осетинском эпосе говорится о том, что он «вызывает на состязание семерых сыновей Бурафарныга и всех семерых умерщвляет» (В. И. Абаев. Нартовский эпос, стр. 60). В остальном же осетинские и адыгские сказания о мести Батареза — Батрадза за кровь его отца совпадают.

К этому сказанию примыкает, иногда как бы продолжая его, осетинское сказание о том, как Батрадз сокрушил крепость Гур (иногда она называется Хизовой крепостью). Во всех осетинских вариантах совпадает главный момент: герой велит зарядить собою пушку и выстрелить. Но причины, побудившие его принять такое решение, бывают разные. Иногда, как и в адыгском эпосе, Батрадз совершает этот подвиг, движимый единственным желанием мести за отца (Вс. Миллер. Осет. этюды, ч. I, стр. 23–25). В других случаях он разбивает Хизову крепость, чтобы выручить из плена вторую жену нарта Сосруко — дочь Солнца, похищенную сыном Хиза Челахсартагом.

В осетинском эпосе широко известно и сказание о споре нартов у чудесной чаши — «Амонга», аналогичное адыгскому сказанию о споре у кадки сано. Сказание это в основном совпадает в осетинском и адыгском эпосе («Памятники народного творчества осетин», I, стр. 75). Отличие состоит лишь в том, что рассказ Батрадза о его победе над небожителями — зэдами, дауагами и уациллами — иногда подслушивает хлебное божество Борхуарали, наславшее на нартов семилетний неурожай (В. И. Абаев. Нартовский эпос, стр. 59).

Подвиги, совершаемые в адыгском и осетинском эпосе Батарезом — Батрадзом, в абхазском приписываются двум героям: Патрадзу (Патарезу) и Цвицву, фактически выполняющим одни и те же функции. Исследователь абхазского эпоса Ш. Д. Инал-Ипа подчеркивает:

«Патрадз — выдающийся нарт, отличившийся, например, в боях за крепость Гумбыв, проникнув туда при помощи особого метательного орудия; обычно он имел жалкий вид, но обладал способностью превращаться; некоторые утверждают, что именно у Патрадза в конце его повествования о своих подвигах закипал котел воды без огня»[117]. Аналогичные подвиги со-

[117] *Инал-Ипа Ш. Д.* Нартский эпос абхазцев // Нартовский эпос. Материалы совещания… С. 105.

вершает и другой герой абхазского эпоса — нарт Цвицв. Как и Батрадз осетинского эпоса, и Батарез адыгских сказаний, Цвицв находится в весьма сложных отношениях с нартами: подчеркивается его ненависть к нартам, причина которой не названа. Сюжет о взятии крепости в абхазских сказаниях весьма отличается от адыгского и осетинского. Девяносто девять нартов без Цвицва отправляются осаждать город Хмышкала (в осет. эпосе — Тынткала — Вс. Миллер. «Осет. этюды», I, стр. 23). Три месяца держат они осаду, но взять города не могут. Однажды среди нартов появляется «герой на вороном коне», странный на вид: одна половина его бороды — белая, другая — черная. Он предлагает отчаявшимся было нартам не отступать, а зарядить им пушку, выстрелить и ждать, когда из города потечет рекою кровь. Так и сделали. Когда город был взят, Сасрыква спросил незнакомца, куда девать добычу, но тот ответил: «Мне ничего не нужно» (Г. Ф. Чурсин. Материалы по этнографии Абхазии, стр. 216–218).

Другое абхазское сказание о Цвицве аналогично адыгскому и осетинскому сказанию о споре нартов «За амонга». Оно сохраняет свою главную черту — спор о богатырской доблести, но отличается незначительными деталями (Г. Ф. Чурсин. Указ. соч., стр. 216–218).

Как видно, адыгские, осетинские и абхазские сказания, объединенные нами общим названием «Месть Батраза за кровь отца», сохраняют общий сюжетный контур, отличаясь незначительными деталями.

Перед исследователем эпоса необходимо встает вопрос: чем вызвано такое настойчивое прикрепление мотива мести к имени более поздних героев сказаний народов Кавказа? В самом ли деле речь идет только о мести? Какое место занимают в этих сказаниях другие мотивы — может быть, месть,— только побудительный мотив к поступкам героя, а на деле показывается нечто более глубокое?

Самое внимательное прочтение эпических сказаний позволяет утверждать следующее. В сказаниях о Батарезе в художественной форме отразился один из широко распространенных обычаев эпохи первобытно-общинного строя — обычай кровной мести. Ф. Энгельс писал: «Сородичи обязаны были оказывать друг другу помощь, защиту и в особенности мстить за обиду, нанесенную чужими. В деле защиты своей безопасности индивид полагался на род и мог это делать; тот, кто оскорблял его, оскорблял весь род»[118].

Обычай кровной мести был широко распространен у различных народов мира — древних славян, скандинавских народов, корсиканцев, народов Кавказа. У некоторых из них пережитки этого обычая сохранялись еще в начале XX столетия.

[118] *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства. М., 1951. С. 89.

Естественно, что в эпосе различных народов обычай этот нашел свое художественное отражение. В частности, он занимает значительное место в песнях «Старшей Эдды». Как подчеркивает исследователь этого памятника М. И. Стеблин-Каменский, месть за кровь была одним из проявлений героизма, богатырства:

«...с современной точки зрения такая победа обычно кажется варварской и бессмысленной жестокостью: у современного человека совершенно другие представления о долге. Для людей того общества высшим долгом было поддержание героической чести рода или своей героической чести. А поддержание героической чести заключалось прежде всего в убийстве ради мести. Убийство из мести было делом не зазорным, даже напротив, наиболее славным. Ради мести герой идет на всё»[119].

Особенно жестокий характер кровная месть имела в эпоху патриархально-родового строя. По мере исторического развития общества обычай этот постепенно вырождается — это выражается, в частности, в том, что вместо убийства за убийство все чаще прибегают к «плате за кровь». Адаты кавказских горцев и работы исследователей обычного права народов Кавказа сохранили довольно полное представление о том, какое вознаграждение полагалось за кровь[120]. Эти документы свидетельствуют о том, что на протяжении длительного исторического периода обычай кровной мести у народов Кавказа находился в стадии разложения, отмирания, но пережитки его долго удерживались в сознании народа, а иногда искусственно раздувались.

Эти-то пережитки кровной мести в быту народов Кавказа и отразились в сказаниях о нартах.

Любопытно, что пережитки обычая кровной мести отражены в сказаниях о Батарезе так исторически достоверно, что на основании их можно было бы писать исследование о народном праве адыгов.

Так, описание обычая кровной мести бароном Сталем[121] находит почти буквальное подтверждение в сказаниях о Батарезе. В частности, барон Сталь (как и другие исследователи обычного права адыгов) отмечает,

---

[119] *Стеблин-Каменский М. И.* Старшая Эдда // Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях. М.: Л., 1963. С. 202.

[120] *Ковалевский М. М.* Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении. М., 1886. Т. II; *Леонтович Ф. И.* Адаты кавказских горцев. Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа // Записки Имп. Новороссийского ун-та. Одесса, 1883. Вып. I. С. 165–169; Одесса, 1883. *То же*. Вып. II. С. 63–66; 129–133; 211–217.

[121] *Леонтович Ф. И.* Адаты кавказских горцев… // Записки Имп. Новороссийского ун-та. Одесса, 1883. Вып. 1. С. 167, 169.

что для прекращения кровопролития иногда убийца выкрадывает новорожденного из семьи убитого, становится ему аталыком и по совершеннолетию возвращает его в родную семью. В сказаниях о Батарезе говорится о том, как после смерти Хымыша нарты берут на воспитание маленького Батареза и поручают это ответственное дело мудрейшей из нартских женщин — Вако-нане (в осетинском эпосе в этой роли выступает Сата́на).

Параллель в обычном праве адыгов находим даже такому, на первый взгляд, чисто эпическому гиперболизованному описанию, как требования Батареза, предъявляемые нартам. Конечно, невозможно поставить лестницу до самого неба или поджарить масло на вертеле. Но разве выполнимы требования, которые иногда ставили князья: «Некоторые княжеские фамилии, напр., Болотоковы, учредили за себя цену за кровь, невозможную к выплате: напр., известное число панцырей самых лучших в крае, оружие первое в крае, кони самых высоких статей, пару черных борзых без всяких отметин и пр., так что плата за кровь невозможна...»[122].

Приводя эти параллели, мы вовсе не хотим сказать, что эпос является «зеркальным» отражением народных обычаев, в частности, института кровной мести. Нет оснований говорить о воспевании, прославлении народом этого обычая. Об этом свидетельствует и тот факт, что месть за смерть отца является основным подвигом далеко не главных героев адыгского эпоса — Батареза и Ашамеза. (В осетинских сказаниях Батрадз играет главную роль, но там, наряду с местью, он совершает целый ряд богатырских подвигов, возможно, утраченных в адыгском эпосе.)

В сказаниях о Батарезе создатели эпоса не только отразили этот обычай в жизни народов Кавказа, в частности, адыгов, но — и это самое главное — показали всю бессмысленность и губительные последствия его, выразив в художественной форме отрицательное к нему отношение. Вместе с отрицанием обычая кровной мести в сказаниях о Батарезе звучит гуманистическая идея возмездия за несправедливость. Как явствует из содержания сказаний, отец Батареза, нарт Хымыш, всегда бывает убит коварно и зло, а несправедливость должна быть наказана. Наконец, показ богатырской силы и мощи Батареза, его неукротимой ярости — все это является одним из средств эпической идеализации богатыря, в образе которого воплотились идеальные представления эпохи позднего патриархата.

Кроме уже рассмотренных сказаний, к имени Батареза прикрепляется ряд других сюжетов: «Спасение нартского предводителя О́на и женитьба на его дочери»; «Нарт Батрез похищает кольчугу», «Песня старых нартов».

---

[122] *Там же*.

Первые два сказания известны в единственном варианте, зафиксированном сравнительно недавно; одно из них имеет сказочный характер, другое—авантюрно-бытовой и не прибавляет ничего существенного к характеристике этого героя.

Аналогичные сюжеты связаны и с именем Батрадза, героя осетинского эпоса: 1) Спасение от гибели Урызмага (в адыгском эпосе этот сюжет устойчиво прикрепляется к имени Бадиноко, реже — Сосруко); 2) Батрадз и Алаф, сын Афсарона; 3) Нартский симд (массовый танец) и женитьба Батрадза; 4) Как по молитве Батрадза оживился богатырь-великан (в адыгском эпосе этот сюжет связан только с именем Сосруко).

Завершает цикл Батареза сказание о его гибели. Пока оно известно в единственном варианте. Надо полагать, это не случайно: герой, воплощающий представления и идеалы патриархального общества, находящегося в расцвете, погибнуть не может.

Видимо, поэтому сказание о его гибели создано сравнительно недавно под сильным влиянием сказания о гибели нарта Сосруко.

Согласно этому сказанию, нарты решают извести Батареза в отместку за его жестокость. Но они не могут одолеть его ни в честном бою, ни хитростью. Тогда они обращаются за советом к колдунье, которая узнает, как можно погубить Батареза. Она советует нартам пойти к воспитательнице Батареза — Жокояне (каб. Вако-нана) и сказать ей, что ее воспитанник погиб. Воспользовавшись тем, что Батарез в это время был на поле битвы, нарты так и сделали. Но Жокояна ответила им, что Батарез может погибнуть лишь в том случае, если стрела попадет в него в тот момент, когда она на него посмотрит. Только это и нужно было нартам.

Однажды, когда Батарез крепко уснул, нарты вошли в дом и привязали его к скамье, на которой он спал. Затем они вышли во двор и подняли тревогу. Батарез проснулся и с привязанной к спине скамьей пошел из дому; ударившись о косяк двери, он разбил скамью. Не понимая, что случилось, Батарез вышел во двор, в этот момент в него полетели стрелы. Разбуженная шумом Жокояна с тревогой посмотрела в сторону своего воспитанника, и в этот миг его поразила смертоносная стрела.

Совершенно иначе рисуется гибель Батрадза в осетинском эпосе. Мы уже подчеркивали при анализе осетинских сказаний о Батрадзе, что здесь вся «эпическая жизнь» этого героя неразрывно связана с небожителями: новорожденного младенца закаляет «небесный кузнец» Курдалагон; большую часть времени Батрадз проводит в обществе Курдалагона или других небожителей; нередко он вступает в борьбу с зэдами, дауагами, уациллами, но от их гнева его обычно спасает благосклонность бога,

который ему покровительствует. Однако Батрадз продолжает борьбу против небожителей, и, «чтобы спасти остатки своего воинства, бог вынужден пожертвовать Батразом». (В. И. Абаев. Нартовский эпос, стр. 61). Погибает Батрадз либо от Балсагова колеса (Осет. этюды, I, стр. 24–27), либо от гнева, что в него ударил гром (Вс. Миллер. Осет. этюды, I, стр. 148–150), либо от семилетней жары, вызванной в один день («Памятники народного творчества осетин», III, стр. 24–27). Но и после гибели Батрадз продолжает досаждать нартам — труп его испускает страшное зловоние, которое прекращается лишь после того, как бог пролил над ним три слезы.

Известные нам абхазские сказания не содержат рассказа о гибели Патареза — Цвицва.

В процессе анализа адыгских сказаний о Батарезе (в сравнении и сопоставлении с идентичными героями в осетинском и абхазском эпосах) мы стремились определить характерные особенности и специфику адыгского цикла Батареза и своеобразие образа этого героя в нем. Собранные на протяжении трех последних десятилетий сказания об этом богатыре позволяют утверждать, что сказания о Батарезе в адыгском эпосе составляют законченный «биографический» цикл (аналогичный циклу Батрадза в осетинском эпосе). Герой этого цикла в адыгских сказаниях весьма отличается от осетинского. Прежде всего, в нем совершенно отсутствуют черты «грозового божества», выявленные Ж. Дюмезилем на осетинском материале.

Батарез адыгского эпоса — типичный богатырь, в образе которого воплотилась идеология и идеалы патриархального общества: он бесстрашен, честен в бою; в изображении его преобладает гипербола. Он может быть поставлен в один ряд с нартом Бадиноко, с той, однако, разницей, что если Бадиноко знаменует смену ранних представлений об идеальном герое более поздними, то Батарез утверждает их торжество.

* * *

Кроме сказаний о главных героях — Сосруко, Бадиноко и Батарезе, в адыгском эпосе известен ряд сказаний о героях весьма популярных, но выступающих главными действующими лицами в небольшом числе сказаний. Таковы Ашамез и Шауей.

Идентичные герои известны и эпосу осетин — это Ацамаз, Сауай, Сырдон, Тотрадз, Крым-Султан и др. На осетинском материале сказания об этих героях были охарактеризованы В. И. Абаевым[123]; исследователь дает исчерпывающую характеристику каждого конкретного сказания.

[123] *Абаев В. И.* Нартовский эпос… С. 69–87.

На наш взгляд, в образах этих богатырей воплотились идеальные представления о герое эпохи позднего патриархата. Об этом свидетельствует анализ конкретного содержания этих сказаний.

Ашамез

Ашамез является одним из «младших» нартов — он совершает свой главный подвиг — месть за отца — нарта Ашу, еще будучи младенцем.

Имя этого богатыря и сказания о нем известны не только адыгам, но и осетинам (Ацамаз)[124], балкарцам и карачаевцам (Ачимез)[125], ингушам и чеченцам (Ачимаз). Но, в отличие, напр., от осетинского эпоса, где известно несколько сказаний об этом герое, в эпосе адыгов зафиксировано одно сказание о мести Ашамеэа за смерть своего отца. В нашем распоряжении имеется четыре варианта сказания. Иногда оно бывает целиком стихотворным, иногда все излагается прозой; в одних случаях оно выглядит более развернутым, все его эпизоды детально разработаны, а в других — лишь кратко пересказаны, но число и последовательность их всегда одни и те же.

Имя отца Ашамеза — нарта Аши— часто упоминается в адыгском героическом эпосе: он совершает подвиги вместе с такими прославленными героями, как Сосруко, Бадиноко, Насрен-Жаке. Вероятно, именно в этом смысле сказания называют его «братом» главных богатырей.

Однако, упоминая о беззаветной храбрости Аши, сказители не повествуют о его подвигах; народная память сохранила рассказ лишь о последнем его сражении и гибели в битве с Тлебицей.

Вражда их была давней; иногда она объясняется тем, что Тлебица (в адыгейском варианте — Тлегуц-жач) претендует на владения Аши (Адыгэ пшысэхэмрэ..., стр. 52), он погибает в бою, защищая их.

В другом случае, наоборот, Аша задумал угнать табун у Тлебицы и погиб, настигнутый им (Кабард. фольклор, стр. 43). Вслед за отцом погибают и шесть сыновей, отправившихся отомстить за его гибель (в друпих случаях сыновья погибают еще до смерти отца). Вдова Аши остается беременною седьмым ребенком. Нередки варианты, в которых, напротив, подчеркивается, что Ашамез — первенец Аши.

Ашамез, как и другой богатырь, Батарез, рождается «в скорби», после гибели отца, и мать воспитывает его втайне, чтобы никто из «несдержан-

[124] ПНТО. Вып. I. С. 3–15; Там же. Вып. II. С. 63–67; *Абаев В. И.* Из осетинского эпоса. С. 54–72.

[125] СМОМПК. Тифлис, 1883. Вып. III. Отд. II. С. 139–140.

ных» нартов раньше времени не сказал ему о необходимости мести (Адыгэ пшысэхэмрэ..., стр. 53).

Иногда ничего не говорится о воспитании ребенка, и в сказание он вводится иначе: Насрен-Жаке, отправившийся захватить табун Тлебицы, посылает одного из нартов — Арыкшу — за Ашамезом (СМОМПК, XII, ССКГ, V). Арыкшу, узнав, что Ашамез отправился играть в альчики, и, стало быть, является еще ребенком, оскорбляется и возвращается к нартам.

Выбежав однажды без разрешения матери, Ашамез начинает играть с нартскими детьми в альчики.

Нередко в сказании подчеркивается, что ребенок отправился играть в альчики, «буйволовой кожи ремни разорвав» (СМОМПК, XII; ССКГ, V), т. е. прямо из люльки. Этот эпизод является общим для сказаний о многих нартских героях — не только Ашамезе, но и Батарезе, напр. Известен он и другим эпическим памятникам (ср. индусские сказания о младенце — богатыре Вишну).

Дети не хотят принимать в игру Ашамеза — иногда потому, что у него нет пары (Адыгэ пшысэхэмрэ..., стр. 54), а чаще — боясь, что он обыграет их (СМОМПК, XII; ССКГ, V; Кабард. ф-р), Ашамез обещает играть честно и один против всех.

Этот эпизод, как и все предыдущие, начиная с рождения героя, как бы подчеркивает неизбежность борьбы юного Ашамеза и его готовность к этой борьбе.

Ашамез сначала обыгрывает нартских ребят, но затем они отыгрывают у него обратно все альчики. Разгневанный Ашамез вовсе не собирается уступить им альчики, и бьет обидчика. В ответ на это либо один из обиженных, либо мать одного из мальчишек упрекает его: «Вместо того, чтобы избивать ребят, лучше отомсти за своего отца!» Так Ашамез узнает о страшной тайне.

Но упрекнувший Ашамеза не называет имени убийцы его отца, а отсылает к матери, посоветовав при этом прибегнуть к хитрости: прижечь ее руки горячей мамалыгой или горячим зерном. Ашамез так и поступает.

Мотив испытания матери подобным образом для того, чтобы узнать какую-то семейную тайну, известен всем национальным версиям нартского эпоса. Он зафиксирован и в других эпических памятниках, в частности, в грузинском эпосе об Амирани[126].

Не выдержав боли, мать называет имя убийцы Аши. В адыгских вариантах им всегда бывает нарт Тлебица. Ребенок исполнен решимости

[126] *Чиковани М. Я.* Амираниани. Грузинский эпос. Тбилиси, 1960. С. 250.

сразиться с ним. Он требует отцовского коня и доспехи. Мать пытается убедить его, что он еще слишком мал и для богатырских доспехов, и для богатырских битв.

Но опасения ее оказываются напрасными: сын надевает боевое снаряжение, укрощает коня и отправляется в путь. Этот эпизод замечателен тем, что здесь как бы обосновывается необходимость и возможность победы героя над врагом. Младенец оказывается очень сильным: его не только не пугают огромные размеры коня и доспехов, но, наоборот, радуют (Адыгэ пшысэхэмрэ..., стр. 54). Когда он достает оружие отца из сундука и оно вспыхивает, Ашамез гасит огонь одним плевком (СМОМПК, XII; ССКГ, V). Когда конь пытается не подчиниться всаднику, он усмиряет его.

Описание этого поединка коня и его будущего хозяина всегда отличается удивительной поэтичностью; в нем преобладает гипербола.

Отправившись в путь, Ашамез встречает «старших» нартов. Иногда говорится о том, что они под предводительством Насрен-Жаке (или Сосруко — СМОМПК, XII) отправились мстить за смерть Аши; чаще же они едут просто за добычей. Тут также звучит мотив «предварительной недооценки» героя. Эта «недооценка» проявляется и тогда, когда нарт Арыкшу, посланный за Ашамезом, оскорбляется, узнав, что его отправили за младенцем. Явственно звучит она и тогда, когда нарты с недоверием относятся к способностям нового товарища, поручая ему стеречь своих коней. Как бы испытывая его, Сосруко учит Тхожея выйти незаметно из табуна и спрятаться. Но Ашамез трижды ловит Тхожея и отбивает у него всякую охоту к таким проделкам (Кабард. фольклор, стр. 43–48).

В других случаях Ашамез не встречается с нартами, а располагается либо выше них, по течению реки, либо где-то в лесу. Увидев дымок разведенного Ашамезом костра, Насрен-Жаке посылает узнать о вновь прибывшем.

Тут необходимо сказать о старейшине нартов — Насрен-Жаке (букв.: «Насрен-Борода»). В сказаниях об Ашамезе находим самую подробную характеристику этого славнейшего нарта. Сказания рисуют не только величественную внешность, но и положение среди нартов их главы и боевого предводителя.

В отличие от остальных нартов, Насрен-Жаке сразу и по достоинству оценивает способности Ашамеза. Он берет его в свой отряд. И юный богатырь сразу проявляет свои незаурядные качества. Когда нартам встречается широкая река, «другой берег которой не был виден с этой стороны» (Адыгэ пшысэхэмрэ..., стр. 58, сходно в остальных вариантах), Ашамез переплывает ее. С его помощью переправляются на противоположный берег и другие нарты (СМОМПК, XII; ССКГ, V; Кабард. фольклор). Иногда

же Ашамез один переплывает реку, отбивает у Тлебицы огромный табун и пригоняет его к нартам (Адыгэ пшысэхэмрэ..., стр. 58; А. Н. Дьячков-Тарасов). Табун этот всегда принадлежит «коварному Тлебице»; одному из коней удается убежать. Вернувшись к хозяину, конь этот (иногда к тому же израненный Ашамезом) извещает его о случившемся. Тлебица пускается в погоню и догоняет похитителей — либо весь нартский отряд, либо одного Ашамеза, который, кстати, и не пытается скрыться.

Ашамез признается, что это он угнал табун, иначе говоря, он не только не уходит от борьбы, но ищет ее.

Начинается поединок. Противники берут по тридцать стрел. Но стрелы привозит Тлебица. Он идет на хитрость: сам сражается закаленными стрелами, а Ашамезу дает незакаленные. Сильно израненный, Ашамез притворяется мертвым (СМОМПК, XII; ССКГ, V; Адыгэ пшысэхэмрэ...). Тлебица, просверлив пятки Ашамеза, продевает в них веревку, привязывает его к хвосту коня и привозит к себе домой. Дома его встречает жена — красавица Бедуха (Бэдыху дахэ), которая обладает чудесным даром: дыханием своим (СМОМПК, XII), либо прикосновением руки (Каб. ф-р, стр. 43) она способна врачевать раны. Бедуха помогает Тлебице во время его поединка с Ашамезом, залечивая его раны. Она исцеляет его и по возвращении домой. Роль Бедухи в судьбе Ашамеза несколько противоречива. С одной стороны, она помогает Тлебице одержать победу — например, когда не советует ему брать стрелы на долю Ашамеза (СМОМПК, XII; ССКГ, V).

Когда же Тлебица возвращается будто бы победителем, жена разочарована, что ее муж столько времени сражался с маленьким мальчиком, а затем помогает Ашамезу спастись.

Ашамеза бросают на навозную кучу, либо в сарай. Ночью он делает подкоп, входит в дом Тлебицы и убивает его. Затем ложится рядом с Бедухой, дыхание которой залечивает его раны. (СМОМПК, XII, ССКГ, V; Кабард. фольклор). Иногда жена Тлебицы помогает Ашамезу убить Тлебицу (Адыгэ пшысэхэмрэ...).

Взяв Бедуху себе в жены (или пообещав «почитать ее как мать» — Адыгэ пшысэхэмрэ...), Ашамез возвращается домой.

Аналогичное сказание известно осетинскому[127] и карачаево-балкарскому эпосу[128].

В осетинском эпосе оно сохраняет тот же сюжет, что и в адыгском, но обычно встречается в контаминации с другими сказаниями. Иногда

[127] ПНТО. Вып. I. С. 3–15; *Там же*. Вып. II. С. 63–67.

[128] СМОМПК. Тифлис, 1883. Вып. III. С. 139–140.

юный Ацамаз борется, чтобы отбить похищенную жену Насран-Алдара, который был сводным братом его отца (Пам. народн. тв-ва осетин, I, стр. 3–15).

Карачаево-балкарское сказание сохраняет тот же сюжет, что и адыгское и осетинское. Враг Ачимеза называется здесь не Тлебица, а Хубун. Кроме того, карачаево-балкарское сказание отличает весьма точная локализация описываемых событий, чего нет в других национальных версиях; нарт Ачи живет на р. Тереке, в местности Насыран; нартские богатыри — Сосруко, Рачикау, Насыран не могут переплыть реку в том месте, где сливаются Джегута и Кубань и т. д.

Сказание об Ашамезе впервые было исследовано В. Ф. Миллером в его работе «Экскурсы в область русского народного эпоса».

Вс. Миллер сравнивает иранское сказание о бое отца с сыном с русскими былинами об Илье, со сказаниями киргизскими, эстонскими, а также западно-европейскими (германскими и кельтскими). Значительное место занимает сравнение с кавказскими сказаниями: сванетскими, осетинскими и особенно адыгскими.

Вс. Миллер берет из адыгских сказаний о различных героях — Сосруко, пши Бадиноко, Ашамезе — разные эпизоды и мотивы и сравнивает их с иранским сказанием о бое отца с сыном. Так, из сказаний о Бадиноко исследователь отмечает описание этого богатыря, приближающегося к дому Алиговых, затем пересказывает сюжет сказания об Ашамезе, чтобы свидетельствовать сходство Сохраба, Сокольника и Ашамеза и приходит к выводу:

«Думаем, что на кабардинскую обработку сюжета о мести мальчика—сына за отца повлиял широко известный сюжет о встрече отца с мальчиком — сыном, повлиял именно на первую половину...»[129].

В иранском происхождении этого сюжета В. Ф. Миллер не сомневался.

На первый взгляд, между сказаниями о Батарезе и Ашамезе есть много общего — и там и здесь говорится о мести юного богатыря за смерть отца. Но если в сказаниях о Батарезе, как мы уже подчеркивали, отражен обычай кровной мести и выражено отношение народа к нему, то в сказании об Ашамезе мотив кровной мести не является главным (об этом свидетельствует и материал осетинских сказаний, где говорится о том, что юный Ацамаз сражается, чтобы вернуть похищенную жену Насран-Алдара). Месть — это только повод для проявления героических черт юного богатыря, сказание о котором, вероятно, было создано сравнительно поздно. Этому утверждению не противоречит и тот факт, что в нем

[129] *Миллер В. Ф.* Кавказско-русские параллели // Экскурсы в область русского народного эпоса. Приложение. С. 140.

встречаются и такие древние элементы, как образ красавицы-женщины, способной дыханием (либо прикосновением руки) врачевать раны.

О позднем оформлении сказания в его данном виде свидетельствуют, по нашему мнению, и следующие особенности его композиции. Как мы уже подчеркивали, сказание имеет весьма устойчивую (хотя и сложную) композиционную структуру. Вместе с тем в иных случаях в него включаются мотивы или эпизоды, связанные с именем другого героя. Так, одна из первых записей сказания содержит подробное описание Тлебицы, едущего на встречу с Ашамезом: оно повторяет традиционное описание Бадиноко на коне: «У всадника этого обе стороны дороги горят, как пожар в степи, а над головой кружатся орлы» (СМОМПК, XII; ССКГ, V).

В другом случае к имени Ашамеза прикрепляется эпизод, известный прежде всего сказаниям о Сосруко (в карач.-балк. эпосе — Рачикау, см. СМОМПК, I). Герой притворяется мертвым: он бездыханен, по нему даже ползают черви. Аналогичный поступок совершает и Ашамез (СМОМПК, XII; ССКГ, V).

Глава III

ПОЭТИКА НАРТСКОГО ЭПОСА АДЫГОВ

Художественная структура сказаний о нартах чрезвычайно специфична, что связано с историческим своеобразием возникновения и существования этого уникального памятника культуры, сохранившего отражение многих особенностей мироощущения и общественного сознания людей глубокой древности.

Изучение поэтики эпоса о нартах позволяет объяснить его бессмертие и неувядаемую силу его обаяния.

К сожалению, долгое время эта проблема оставалась вне поля зрения большинства исследователей нартского эпоса. Были беглые наблюдения над отдельными особенностями поэтики эпоса, без попыток рассматривать ее целостно[130]. Между тем лишь комплексное исследование всех компонентов поэтики может позволить нам приблизиться к нашей цели. Анализ поэтики нартского эпоса мы начнем с характеристики сюжетосложения. И это должно быть понятно, ибо, как известно, повествование об истории (героя, племени, народа) является тем фундаментом, на котором подымается все «сооружение» народного эпоса. Поэтому и «цепь» действий, их сцепление и единство, выраженные в сюжете, являются главным, цементирующим компонентом поэтики эпоса. Именно в сюжете сказания мы находим все то сокровенное, что хотел поведать миру безымянный, коллективный творец эпоса.

Как писал А. Н. Веселовский, «сюжеты — это сложные схемы, в образности которых обобщились известные акты человеческой жизни и психики в чередующихся формах бытовой действительности. С обобщением соединена уже и оценка действительности, положительная или отрицательная»[131].

---

[130] См., напр.: *Мальцев М. И.* О некоторых особенностях поэтики кабардинского богатырского эпоса «Нарты» // УЗКНИИ. Нальчик, 1953. Т. VIII. С. 85–102.

Едва ли не единственная попытка исследовать поэтику нартского эпоса во всем ее комплексе на материале абхазского эпоса предпринята А. Аншбой // *Аншба А. А.* Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса. Автореф. дисс. … канд. филол. дисс. М., 1966.

[131] *Веселовский А. Н.* Собр. соч. Т. 2. Ч. 1. СПб., 1913. С. 4.

В нартском эпосе адыгов отразилась борьба народа против враждебных сил на всем протяжении его истории. Как установлено исследователями, исторический период, отраженный в нартском эпосе, огромен — от эпохи поздней бронзы и раннего железа до феодализма[132]. Этим обусловлено и разнообразие его сюжетного состава. От догосударственной поры унаследованы сюжеты о борьбе с мифическими чудовищами — иныжами, олицетворяющими стихийные силы природы. Глухие отзвуки эпохи межплеменных битв, борьбы за консолидацию племен слышны в сказаниях о борьбе с чинтами (или кинтами) — эпическим племенем, в котором, вероятно, надо видеть воспоминание о синдах, входивших в синдо-меотский племенной союз. В адыгском эпосе отразились и обычаи древних эпох: в сказаниях о Батарезе и Ашамезе сюжет строится на одном из широко распространенных обычаев эпохи первобытно-общинного строя — обычае кровной мести.

Адыгским материалом подтверждается наблюдение, сделанное на материале восточнороманского эпоса: «... развитие исторической действительности сопровождалось обогащением и обновлением сюжетного состава песен. Художественные открытия, которыми знаменуется развитие эпоса в каждую эпоху, получают выражение в виде сюжетов, ранее эпосу не известных»[133].

Древнейшие сюжеты о борьбе Сосруко с чудовищем — иныжем за возвращение огня нартам, о добывании героем жены сменяют сюжеты о битвах Бадиноко против чинтов, постоянных врагов нартского общества.

Отличительная черта адыгского эпоса (как и других национальных версий нартских сказаний) состоит в том, что в нем, даже по мере отражения позднейших исторических эпох, нет нарастания исторической конкретности. Невозможно установить связь даже самых поздних сюжетов с конкретными историческими событиями. Сказания о Бадиноко, например, содержат упоминания о межплеменной борьбе в весьма обобщенной форме, без той конкретности, которая характерна для изображения патриотической борьбы в более поздних произведениях эпоса. В силу этого историзм адыгского эпоса состоит прежде всего в правдивом воспроизведении нравов, обычаев, деталей быта, психологии данного народа.

Один из важнейших элементов сюжетосложения — социальные мотивы. Логично было бы ожидать, что социальные мотивы получат наибольшее отражение в сказаниях о героях, воплотивших представления

---

[132] *Абаев В. И.* Нартовский эпос. С. 117; *Семенов Л. П.* Нартский эпос и памятники материальной культуры // Нартский эпос. Материалы совещания... С. 82, 89; *Крупнов Е. И.* Древняя история Северного Кавказа. М., 1960. С. 373.

[133] *Гацак В. М.* Восточнороманский героический эпос. Исследование и тексты. М., 1967. С. 174.

поздних исторических эпох. На самом деле это не так. В цикле сказаний о Сосруко — самом древнем герое адыгского эпоса — социальные мотивы звучат наиболее отчетливо. Больше того, сложность взаимоотношений Сосруко с нартами, их конфликты и в конечном итоге гибель Сосруко в сказаниях объясняются как итог неприятия нартским обществом «иизкорожденного» героя, «лапотника», «сына пастуха нартских коров», как нередко презрительно именуется Сосруко.

Главное содержание адыгского эпоса — борьба и победа. Чаще всего сюжетом служит описание боя. Чтобы спасти нартов от гибели, Сосруко должен добыть огонь в борьбе с чудовищем иныжем; чтобы предотвратить гибель старика-отца от расправы нартов, Бадиноко приходится проявить незаурядную силу и храбрость. Таким образом, сюжеты, в которых герой рисуется в столкновении с врагами, занимают основное место в эпосе. Наряду с ними известны сюжеты, в которых объясняется непобедимость героя, его необыкновенные качества и вместе с тем — его гибель (рождение и закалка Сосруко, его богатырское детство, смерть). Сюжеты этой группы как бы разъясняют те сюжеты, в которых речь идет о борьбе и победе. Они помогают понять силу, могущество героя и вместе с тем причину его гибели. Вероятно, сюжеты о борьбе и победе древнее «пояснительных» сюжетов. Подтверждением этому служит и тот факт, что в цикле сказаний о самом древнем и главном герое адыгского эпоса — Сосруко — сюжеты второй группы разработаны в самостоятельные устойчивые сказания, известные в большом числе вариантов (в нашем распоряжении имеется, например, около 60 вариантов сказания о рождении Сосруко).

Аналогичные сюжеты о героях более поздних только намечены, но почти никогда не разработаны в самостоятельные сказания. Рассказ о рождении, богатырском детстве, подготовке к подвигам в сказаниях о Батарезе и Ашамезе, например, всегда излагается очень кратко, как своеобразное введение к повествованию о главном подвиге этих героев. Зато детально разработанными оказываются сюжеты о борьбе и победе (соперничество Сосруко и Бадиноко, борьба Батареза с пши Маруко, битва Ашамеза с Тлебыцей).

Отличительной чертой адыгского эпоса является стремление к детальной разработке одного эпизода из жизни эпического богатыря в самостоятельное сказание. Каждое адыгское сказание о нартах описывает обычно один момент из жизни героя, один эпизод его эпической «биографии». Такая «одноэпизодичность» представляется весьма существенной и устойчивой чертой рассматриваемых сказаний.

Правда, встречаются случаи, когда в пределах одного текста герой выступает поочередно и в нескольких эпизодах. В частности, некоторые

современные сказители знают сказание о Сосруко, где излагаются один за другим все основные сюжеты, составляющие обычно цикл сказаний об этом герое[134]. Ряд подобных текстов был записан также Ж. Дюмезилем у адыгов, проживающих в Турции[135].

Нередко современные сказители исполняют как единое сказание всю эпическую историю Батареза, т. е. объединяют все основные сюжеты, составляющие цикл сказаний об этом герое (рождение, богатырское детство, месть за отца, состязание у чудесной кадки сано).

Тенденция к объединению нескольких сказаний наблюдается, в основном, у современных и особенно у зарубежных сказителей-адыгов (т. е. в условиях оторванности от почвы, на которой сказания возникли). С другой стороны, при ознакомлении с этими записями, легко заметить, что изложение каждого эпизода дано очень бегло, скороговоркой; сказитель воспроизводит сюжет без детальной художественной его разработки. Все это показывает, что встречаемая иногда «многосоставность» — результат поздней контаминации. Как правило, она свидетельствует о разрушении жанра.

Аналогичные явления наблюдаются и в эпосе других народов Северного Кавказа, в частности у осетин[136]. Однако такие факты вряд ли являются доказательством того, что многосоставность — исконная черта нартского эпоса, как можно было бы предположить, если учесть, что она весьма характерна для эпоса дофеодальных времен[137].

Объединенное одним сюжетом, единой идеей, каждое сказание в адыгском эпосе предстает замечательно цельным и стройным. Этому способствует и то, что ни одна из сцен эпизода не выводит повествования в сторону; мы никогда не теряем из виду основного героя.

Вторичных сюжетных линий в сказаниях, как правило, нет. Чередование различных планов действия, обычное в эпосе многих народов, не свойственно адыгскому эпосу. В сказании о возвращении Сосруко огня, например, есть эпизод, когда герой хочет вызвать сильный мороз, чтобы обезвредить своего противника. Обычно он сам обращается к тхъэ — язычеству верховному божеству, и тот посылает сильный мороз.

Но в одном из адыгских текстов в повествование вклинивается описание того, как мать Сосруко, Сатаней, узнав, что ее сын не может убить

---

[134] Напр., вариант, записанный С. Ш. Аутлевой в июне 1961 г. в ауле Егерухай Кошехабльского района Адыгейской автономной области от колхозного пастуха Гоева Хазраила, 1874 г. рожд., известного знатока нартского эпоса. Текст хранится в архиве АНИИ.

[135] *Dumézil G.* Docum. anat. … P. 91–96.

[136] См., напр., ПНТО. Владикавказ, 1925. С. 27–38, 41–50.

[137] *Пропп В. Я.* Русский героический эпос. М., 1955. С. 88.

иныжа, обращается с просьбой к богу, и тот посылает мороз[138]. Аналогичную ситуацию видим и в одном из абхазских сказаний[139].

Однако подобные случаи принадлежат к числу крайне редких. Будучи строго подчиненным задаче показать конкретный эпизод из жизни героя, сюжет обычно отличается сжатостью и динамичностью. Правда, темп повествования бывает различным в разных частях сказания. Рассказывая о борьбе Сосруко с чудовищем (в сказании о возвращении огня), сказитель как бы замедляет действие, показывая, как шаг за шагом герой выполняет одну за другой труднейшие задачи и выходит победителем. Аналогичную картину наблюдаем и в сказании об Ашамезе, где герою приходится одолеть целый ряд препятствий — узнать имя убийцы отца, получить его доспехи, укротить богатырского коня — это еще до встречи с противником; дважды встречается Ашамез в поединке с врагом и побеждает его не только физической силой, но и хитростью.

Сюжетное построение сказаний характеризуется тем, что герой, как правило, всегда побеждает врага. Сосруко уничтожает иныжа, убивает Тотреша: Бадиноко всегда возвращается после победы над своими врагами — кинтами; Ашамез и Батарез наказывают убийцу своего отца и т. д. Другое дело — когда сюжет воспроизводит борьбу богатырей между собою. Сказание о богатырском соперничестве Сосруко и Бадиноко в единичных вариантах заканчивается гибелью одного из героев. В большинстве случаев говорится о дружбе этих достойных богатырей, их помощи друг другу.

В адыгском эпосе известны и сюжеты сказаний о гибели героя — чаще всего о ней говорится в применении к Сосруко. Это и понятно. Отразив определенный этап народных представлений, эпический герой в новых исторических условиях уступает место иным богатырям. Именно этим обстоятельством объясняется тот факт, что сказание о гибели Сосруко разработано так подробно, в то время как Бадиноко, Батарез и Ашамез в адыгском эпосе бессмертны, что, вероятно, отразило укрепление патриархата в жизни адыгов.

Отличительная особенность сюжетосложения адыгского эпоса — своеобразный сюжетный параллелизм. Этот прием особенно настойчиво употребляется в цикле сказаний о Сосруко. Сюжетный параллелизм видим в сказании о бое Сосруко с Тотрешем, где совершенно идентично описание встречи Сосруко с Сатаней и его рассказ о встрече с противником и описание встречи Тотреша с его матерью и их разговор.

---

[138] *Dumézil G.* Docum. anat. P. 91–96.

[139] Абхазский нартский эпос. Русский подстрочный перевод. Сухуми, 1958 (машинопись).

В сказании о гибели Сосруко сюжетный параллелизм состоит в том, что смерть Сосруко и смерть его верного коня Тхожея происходят одновременно и нередко взаимно обусловлены. Кроме того, известны самостоятельные сказания о гибели Тхожея или об его исчезновении[140].

Заметим, что в сказаниях о других нартских богатырях адыгского эпоса этот прием не употребляется.

Характеристика героя в действии, т. е. средствами сюжетосложения — основной прием в сказаниях о Сосруко. Здесь нет подробных описательных характеристик внешности героя, его поступков и пр. Динамичный рассказ о делах богатыря — встреча с нартами, просьба добыть огонь, встреча с иныжем, богатырские «игры» и победа — вот что создает облик Сосруко.

В сказаниях о других богатырях приемы сюжетосложения сочетаются с описательными характеристиками. Так, в цикле Бадиноко главное место занимают описательные характеристики, которые обрисовывают образ эпического богатыря с разных сторон — его портрет, воинские доблести и пр. и только во второй части сказания, когда описывается встреча Бадиноко с нартами и богатырское состязание в танце, верность этих характеристик как бы подтверждается развитием эпического сюжета.

* * *

Нартские сказания вообще и адыгские в частности отличаются от эпических произведений, имеющих устойчивую композиционную структуру. Число повторяющихся композиционных элементов в них весьма ограничено. В адыгских сказаниях о нартах нет, например, постоянных, устойчивых зачинов и концовок, характерных для русских былин, эпических сказаний народов Средней Азии и т. д.

Чаще всего сказание преподносится как очередной эпизод из жизни хорошо известных слушателям персонажей. Таким образом, «представление» героев аудитории, которым начинаются иногда эпические произведения, здесь отсутствует.

Ряд сказаний открываются словами: «Нартхэ санэхуафэ щыIэти» («У нартов было санопитие»)[141]. Иногда эта фраза расшифровывается — санопитие описывается подробно[142]. Эта начальная сцена принадлежит к числу повторяющихся, отчасти — дословно. Вместе с тем она все-таки

[140] СМОМПК. Тифлис, 1891. Вып. XII. Отд. I. С. 56.

[141] «Санэхуафэ» — санопитие; пиршество, совершаемое нартами после победы над врагом или удачной охоты, похода и др.

[142] «Нарт Сосруко и сын Альбека Сотреш», вариант А. Хавпачева // Архив КБНИИ. Фонд нарт. эпоса. Пасп. № 68.

встречается в ограниченном круге сказаний, а в современных записях, как правило, вообще отсутствует.

Некоторые исследователи предполагают, что в прошлом подобное постоянное начало составляло характерную черту всех нартских сказаний. М. И. Мальцев пишет, например: «Нужно полагать, что традиционное начало, свойственное вообще эпическим героическим сказаниям, было когда-то обязательным элементом в нартском эпосе[143].

Последующее исчезновение стабильного зачина и других традиционных формул М. И. Мальцев объясняет так: «Когда героические сказания переставали быть предметом торжественных публичных песнопений, во времена преследования их исламом, становились, надо полагать, лишними и традиционные формулы, замедлявшие рассказ»[144].

Такое объяснение нам кажется излишне прямолинейным и поэтому неубедительным; переход из репертуара «публичного» в репертуар аудитории более узкой (кстати сказать, положение о том, что такой переход имел место[145] и тем более — что он объяснялся преследованием ислама, не принадлежит к числу бесспорно доказанных) вряд ли мог сам по себе так радикально и непосредственно сказаться на композиции эпоса.

Причину исчезновения некоторых традиционных элементов следует искать прежде всего в эволюции и видоизменении художественной традиции (разумеется, сама эта эволюция обусловлена объективными причинами), в постепенном забвении эпоса в позднейшие времена.

С другой стороны, рассматривая вопрос об устойчивых компонентах и формулах нартского эпоса, нельзя не считаться с его жанровыми особенностями. Вряд ли верно думать, что когда-то нартский эпос обладал совсем иной композиционной структурой, имел совершенно другие жанровые признаки, иными словами, что существующие записи не могут быть основой для суждений о его подлинных жанровых признаках и качествах. Несомненно, что к XIX в. (когда начались записи) эпос не мог не измениться. Сомнительно, однако, чтобы изменения эти сделали эпос совершенно неузнаваемым. Во всяком случае такое представление не сообразуется с тем вниманием и бережностью, с которыми народ всегда относится к своим сказаниям.

---

[143] *Мальцев М. И.* О некоторых особенностях поэтики кабардинского богатырского эпоса «Нарты» // УЗКНИИ. Нальчик, 1953. Т. VIII. С. 89.

[144] *Там же*. С. 90.

[145] Поясняя, что он имеет в виду, говоря об этом переходе, М. И. Мальцев пишет, что здесь подразумевается то изменение в жизни эпоса, которое ограничило его аудиторию «аулом или семьей». Следует, однако, сказать, что более широкую аудиторию в условиях Северного Кавказа трудно себе представить.

Скорее всего, свободная, естественная композиция, небольшое число постоянных формул представляют исконный жанровый признак адыгского нартского эпоса.

Характерным признаком композиционного строения нартских сказаний является членение их на отдельные сцены[146], что можно проследить на примере эпической истории о поединке Сосруко с Тотрешем, сыном Альбека.

В большинстве случаев это сказание состоит из ряда сцен:

1. Выезд Сосруко на охоту;

2. Встреча его с Тотрешем, первый поединок и уговор встретиться вновь на следующий день;

3. Разговор Сосруко с Сатаней;

4. Разговор Сатаней с верным конем Сосруко — Тхожеем;

5. Подготовка богатыря к поединку;

6. Встреча Сосруко с Тотрешем и победа над ним.

Каждая из сцен отличается известной законченностью. Более того, имеются случаи, когда отдельные сцены рассказывались без остальных частей. В частности, некоторые тексты, зафиксированные в наши дни в Кабарде, Адыгее, Черкесии, а также у адыгов, проживающих в Турции, из всего сказания воспроизводят только сцену второго, решающего поединка с Тотрешем.

Таким образом, видоизменение нартских сказаний идет как бы по двум руслам. Одни сказители, не излагая сказание в целом, рассказывают только отдельные его эпизоды, делая это со всей подробностью[147], другие, сохраняя всю сюжетную канву, передают ее схематично, не вдаваясь в какие-либо детали[148].

Аналогичный характер сюжетного и композиционного строения сказаний видим и в эпической истории о юном богатыре Ашамезе или в сказании о богатырском соперничестве Сосруко и Бадиноко.

Следует особо подчеркнуть, что членение сказания на сцены не приводит к сюжетной рыхлости, поскольку все сцены подчинены выявлению одной, главной темы. Так, в сказании об Ашамезе все повествование подчинено показу силы и храбрости юного героя.

Постоянные формулы в адыгском эпосе немногочисленны. Могут быть выделены так называемые общие или типические места (loci communes), имеющие относительно устойчивый вид и не связанные с

[146] Ср.: *Гацак В. М.* Восточнороманский героический эпос. С. 182.

[147] В некоторых случаях выделенным и детально описанным оказывается не поединок, а разговор Сосруко с его матерью Сатаней, или разговор Тотреша с его матерью.

[148] *Dumézi1 G.* Docum. anat. P. 91–96.

определенным сюжетом, и постоянные, или устойчивые, части одного сказания, повторяющиеся в большинстве вариантов этого сказания.

В эпических историях о Батарезе и Ашамезе «общими местами» являются описание богатырского детства героя, получение ими боевого снаряжения и чудесного коня.

Сходно описывается богатырская сила героев, проявляемая уже во младенчестве. У обоих героев необыкновенно прочные колыбели. Особенно подробно описана колыбель Батареза:

Іэнейм и быдэхэр и гущэ натІэщ,
Чэщейм и къабзэр и гущэ дзажэщ,
Бланэ тхыцІафэр а зи гущэпсу
Шамбырым и дахэр зи гущэ баш[149].

Перед его люльки — из самого крепкого ясеня,
Низ его люльки — из чешея,
Лямки люльки — из шкуры со спины оленя,
Палочки для люльки — из красивого шамбура.

Иногда упоминается только какая-то одна деталь, которая должна свидетельствовать о необычности богатырской колыбели: «Домбеяфэр зи гущэпс»[150] — «лямки его люльки — из шкуры зубра».

Но стоит только юному богатырю потянуться, и эта колыбель не выдерживает. Выйдя из нее, младенец сразу отправляется на игры. Особенно подробно этот эпизод разработан в цикле Батареза: «Потянулся Патараз и выбил перед люльки, разломал бока люльки, присев, разорвал лямки и, кружась, вышел на середину комнаты»[151].

В сказаниях об Ашамезе этот эпизод излагается обычно очень кратко:

Хывыфэ гущэпсыр нызэпиудри,
ЩІалэ кІэн джэгум ар яхыхьащ.

Порвав лямки колыбели из кожи буйвола,
Он пошел к мальчишкам,
игравшим в альчики[152].

Весьма близко в обоих сказаниях описание того, как сын узнает у матери имя убийцы своего отца. В сказании о Батарезе говорится:

«Притворился он больным и лег в постель. Мать спросила его:

— Чего бы ты поел?

---

[149] Архив КБНИИ. Фонд нарт. эпоса. Пасп. № 13.

[150] *Там же*.

[151] *Там же*. Пасп. № 61; *сходно*: пасп. № 11.

[152] Нарт хъыбархэр. Налшык, 1945. С. 35–46; *Сходно*: ССКГ. Вып. V. С. 64–71; СМОМПК. Вып. XII. С. 38–59; Кабардинский фольклор. С. 43–48.

— Не хочу ничего, — ответил Батарез, — но я бы поправился, если бы поел немного горячей ячменной мамалыги с твоей ладони.

Мать приготовила ячменную мамалыгу и принесла ему на своей ладони. Батарез схватил руку матери, где лежала ячменная мамалыга, и сжал ее»[153].

Этот же эпизод в сказаниях об Ашамезе описан более кратко: «Когда принесла ему мать горячую мамалыгу на своей ладони, Ашамез схватил руку матеря и сжал ее»[154]

Совпадает в обоих сказаниях и описание того, как герой играет в альчики с нартскими мальчишками или молодцами. Показательно, что текстуальными совпадения бывают лишь в стихотворных текстах; в прозаических наблюдается значительная вариативность деталей.

Встречаются в эпосе адыгов и такие «общие места», которые повторяются в сказаниях о разных героях. Но их совсем немного; это клятва всадника и коня в верности друг другу: «Уашхо, мой кан, если ты будешь настоящим мужчиной, я буду достойным тебя конем, — сказал (конь)»»[155].

Или вот описание одной из нартовских «игр» — испытания, которому обычно подвергаются враги нартов. (Нарты скатывают с высокой горы огромные камни — абрэ — мывэхэр, а стоящий внизу богатырь должен посылать их обратно в гору). Описание этой «игры» содержится, например, в ранних записях сказания о возвращении Сосруко огня[156]. Встречается оно и в различных вариантах другого сказания — о гибели Сосруко, где испытание проходит сам герой[157]. Сходное описание «игр» находим также в сказаниях о других героях — например, о Бадиноко[158].

Основное место занимают постоянные, или устойчивые, части одного сказания; нередко они воспроизводятся почти буквально в большом числе вариантов (в стихотворном тексте).

Цикл сказаний о каждом из нартских героев имеет свой специфический круг устойчивых описаний или характеристик. В цикле Сосруко это — обращение к богатырю:

---

[153] Архив КБНИИ. Фонд нарт. эпоса. Пасп. № 61.

[154] Нарт хъыбархэр. С. 31–35.

[155] *Там же*.

[156] СМОМПК. Вып. XII. Отд. I. С. 44; ССКГ. Вып. V; Кабардинский фольклор. С. 17. В поздних записях оно обычно отсутствует.

[157] СМОМПК. Вып. XII. Отд. I. С. 46; *Dumézil G*. Docum. anat. P. 91–96; Нарт хъыбархэр. С. 71–74.

[158] Нартхэр, Къэбэрдей эпос. Налшык, 1951. С. 192.

Сосрыкъуэу си къан,	Сосруко, наш воспитанник,
Сосрыкъуэу си нэху,	Сосруко, наш свет,
Зи мэIухур дыщафэ,	Чей щит — золотистый,
Афэр зи джанэ куэщI.	Чья рубашка — кольчуга[159].

Обычно это обращение бывает развернутым, но иногда оно ограничивается только первыми двумя строками:

Саусырэкъоу тикъан,	Сосруко, наш воспитанник,
Саусырэкъоу тинэф.	Сосруко, наш свет.

Почти без изменений воспроизводятся в многочисленных вариантах описание силы Тотреша («Сказание о бое Сосруко с Тотрешем»), богатырских «игр» («Сказание о возвращении огня»), эпизод о борьбе Сосруко с отцом невесты («Сказание о героическом сватовстве»), испытание Сосруко и так называемые этиологические мотивы («Сказание о гибели Сосруко»).

Особый интерес в этом плане представляет эпическая история о богатырском соперничестве Сосруко и Бадиноко. Каждый ее эпизод детально разработан и стабилен даже в мельчайших деталях. Особенно наглядно это прослеживается на стихотворных текстах. Но даже в тех случаях, когда сказитель излагает сказание прозой (а записи последних лет в большинстве своем прозаические), стихотворные отрывки совпадают нередко буквально.

Одно из главных мест в этом сказании занимает описание Бадиноко в богатырском снаряжении:

Абы и шыфэлIыфэр арщ:	Коня и всадника вид таковы:
ЯпэкIьэ пшагъуэ гуэрэнщ,	Впереди (него) клубится туман,
ЙужьымкIьэ къуанщIэ бзур щолъатэ,	Позади птицы — грачи летают, На спине коня раскинут шатер,
Шы гущIыIум шэтырыр щеухуэ,	Искра за искрой, исходящие от него,
МаскIьэгуэрэ къыIурихым	Опаляют обочины дороги,
ГъуэгунапщIитIыр елыгъуэ,	По бокам играют собаки — самыры[160].
И бгъуитIымкIьэ хьэ самырыр щогъэгу.	

[159] СМОМПК. Вып. XII. Отд. I. С. 14.

[160] СМОМПК. Вып. XII; ССКГ. Вып. V; Сходно: Нарт пщы Бидэнокъуэ и пщыналъэ // Архив КБНИИ. Фонд нарт. эпоса. Пасп. № 7.

Шы лъэгум къыщIэкIыр
Пшэм хрегъэхьэ,
И хьэм къыхигъэщтыр
И бгъэм еубыд.

То, что вылетает из-под копыт коня,
В тучу взметает,
То, что вспугнет его собака,
Ловит его орел.

Ср.:
И шы лъабжьэм къыщIидзэр
КъуанцIапцIэу махуарзэ,
Гъуэгу напщIитIыр нелыгъуэ.

Ср.:
То, что вылетает из-под копыт коня,
Кружит грачиной стаей;
пар из ноздрей коня
Опаляет обочины дороги[161].

Ср.:
Нартурэ пщы Бэдинокъуэ,
Чынтыр зи ныкъуэкъуэгъу,
Хьэрхуэрыбэщ1,
Ебгэн щIыхьэху,
Хьэхуншэ шу,
Шу зыпамыщIыххэ.

Ср.:
Нартский пши Бадиноко,
Чьи противники — чинты,
У кого много соперников,
Кто идет против зла,
Неодолжающийся всадник,
Всадник, ни с кем
не сравнимый[162].

А шу къакIуэр
Нарт Щэбатынокъуэщ,
Чынтхэр зи ныкъуэкъуэгъущ,
Хьэгъуэ хьэкъукъуэгъу бащэщ,
Емызыр зыхьэхущ,
Хьэхуншэ шущ,
Зи щхьэр дымылъагъуу,
Зи гугъум димык1.

Этот приближающийся всадник
— Нарт Шабатнуко,
Противник чинтов,
У него много соперников,
Он выигрывает неприступность
Всадник, на ком нет ничего чужого,
Чью голову мы не видим,
Но о ком постоянно говорим[163].

Во всех вариантах сказания о Бадиноко сходно описывается дом Алиджевых — «большой нартский дом», где происходят пиры нартов и обсуждаются важнейшие дела:

---

[161] Архив КБНИИ. Фонд нарт. эпоса. Пасп. № 4; *Сходно*: СМОМПК. Вып. XII; ССКГ. Вып. V.

[162] Архив КБНИИ. Фонд нарт. эпоса. Пасп. № 55; *Сходно*: Нарт пщы Бидэнокъуэ и пщыналъэ.

[163] Архив КБНИИ. Пасп. № 44, 205.

Ар унэ къебэ — небэщ,	Этот дом — шатающийся.
КІасэн бэ щІэту,	Много подпор стоит у него,
ПэІулъу щылъыр	То, что лежит перед ним,
Шыбгьэлыбэм къэсу.	Достает до груди коня.
Нартым я санэхуафэщ,	У нартов санопитие,
Ар зыщефэ унэр,	Дом, где они пьют,
Унэ хужь бгъунжщ,	Дом белый кривой,
Унэ бгъунж пхашэщ.	Дом кривой, покосившийся[164].

Устойчиво повторяется и описание того, как угощают в этом доме:

Сэтэней и ешхэ — ефэщ,	У Сатаней пир,
Гъуэгу щхьэІум щысщ ар,	Она (ее дом) находится у дороги,
Къэсым абы щызэфІадзэ.	Приезжающие привязывают там
Санэхур и кІьадэщ,	коней,
Вы ехъуар и ныщщ,	У нее кадка белого сано,
Гъэлъэхъу пшэри укІащ,	Ее угощение — откормленный вол,
Къан хъыджэбз дахэми	Зарезан жирный валух,
удагъэджэгунщ,	Тебе дадут поиграть с красивыми
Хъыджэбз дахи я бащэщ.	кан — девушками,
	Красивых девушек у них много[165].

Как видно, сказители и исполнители адыгского эпоса выработали для каждого эпического героя свой круг повторяющихся устойчивых частей одного сказания. При изложении определенного сюжета сказитель комбинирует их обычно в весьма строгой последовательности, более или менее детально, в том или ином порядке, но во всех случаях строго сохраняя основную сюжетную линию сказания.

Один из важнейших составных элементов повествования представляет в нартском эпосе адыгов диалог. В сказаниях о различных героях диалог выполняет разные функции. В цикле Сосруко, например, он вводится, как правило, в самый напряженный момент рассказа.

Всякий раз, когда герою грозит опасность, он обращается к кому-нибудь за советом. Так, во всех вариантах сказания о бое Сосруко с Тотрешем говорится о том, как Сосруко, потерпев поражение, приходит к своей матери Сатаней, та выясняет, что произошло, и помогает сыну одержать победу.

---

[164] СМОМПК. Вып. XII; ССКГ. Вып. V.

[165] *Там же*; *Сходно*: Нарт пщы Бидэнокъуэ и пщыналъэ.

Отличительной чертой диалога предстает при этом то, что его части обычно являются неравными. Речь спрашивающего почти всегда выглядит очень краткой; ответ же, наоборот, развернут и детализирован.

В ряде случаев первая часть целиком опущена; вопрос, адресованный говорящему, лишь подразумевается. Так, в одном из вариантов сказания о бое Сосруко с Тотрешем Сатаней, не узнав от своего сына о причине его грусти, отправляется к его коню. Конь, не дожидаясь вопроса, рассказывает ей:

Укъыззэмыупщl, гуащэ!
Къалгулъымрэ
Гулъ удзымрэ щыщу
Къэракъурэ хэзгъэзакъым,
Дыжыныгъуэу хъэкхьуафэм
Псы Іуб езгьэжэхакъым
Нобэ махуищ мэхъури.
Уэ удиІуэхукъым,
Дэ гупсысапІэ дихуащ,
ЛІы мыгъуэр дэджэгуэгьу къэтщІащ.

И) Не спрашивай, госпожа
(хозяйка)!
Вот уже три дня я не пью
воды,
Я не ем травы, все думаю,
Что нам делать:
Мужчина злой на нашем пути
встретился[166].

Аналогичную роль играет диалог и в сказаниях об Ашамезе, где он занимает значительное место (известны даже сказания, которые целиком состоят из диалогов). Здесь, как и в цикле Сосруко, диалог вводится в тот момент, когда действие достигает кульминации; он несет большую эмоциональную нагрузку и отличается чрезвычайной выразительностью. Об этом убедительно свидетельствуют прежде всего диалоги Ашамеза со своей матерью, когда он выпытывает у нее имя убийцы своего отца:

— Си Іэр йогъэсыр, си щІалэ мыгъуэ!
— Си гур къосыкІыр, си анэу гуащэ!
— Сытыр къыпщыщl, си щІалэ закъуэ?
— Хэт зукІар си адэр — къызжеІэт!
— Ар зыукІам сыт епщІэфын?
Нэсрэн ЖьакІэ уи адэ и лъыщІэжщи
Индылыжь Іуфэм ар Іуозэшыхь.

— Ты сжигаешь мне руки, мой мальчик несчастный!
— Мое сердце горит, моя мать-гуаша!
— Что случилось с тобою, мой мальчик единственный?

[166] Вариант И. Нырова; *Сходно*: G. Dumézi1. Docum. anat. P. 91–96.

— Скажи мне, кто убил моего отца!
— Что сможешь ты сделать с его убийцей?
Насрен-Жаке — мститель за твоего отца.
Он скучает у берегов Индыля (Волги)[167].

Затем Ашамез узнает, где находятся богатырские доспехи его отца.

— Си адэжьым и шыр дэнэ здэщыIэр?
Си анэу гуащэ, щIэхыу къызжыIэт!
— Уи адэжьым и шыр пщIэгъуалэ кIэщIщ,
Шы Iэл шынагъуэщи уиукIыжынщ.
Гъуаплъэ гуэн боми ар щIозэшыхь,
Абырэ мывэр и пхъэрыгъажэщ,
СыткIэ апхуэдэм упэлъэщын?
— Си анэу гуащэ, си адэм и уанэр
Дынэ здэшIыIэр — къызжыIэт!
— Си шIалэ закъуэ, уи адэм и уанэр
Пхъэщакъуэ мафIэщ — укъиукIынщ,
Пхъуантэ фIыщIэжьым ныдогъуэтыхь!

— Где конь моего любимого отца,
Скажи скорее, моя мать-гуаша?
— Белый конь твоего любимого отца
— Дикий, страшный конь — он убьет тебя!
Он скучает в медном амбаре-конюшне,
Абра-камень служит ей запором,
Чем сможешь ты осилить такое?
— Моя мать-гуаша, скажи-ка мне,
Где находится седло моего отца?
— Мой мальчик единственный, седло твоего отца —
Костер из дров в три слоя — убьет он тебя —
Преет в черном сундуке[168]

Если в цикле Сосруко и Ашамеза диалог несет прежде всего специфическую эмоциональную нагрузку и содержит некоторые элементы характеристики героев, то в цикле Бадиноко у него несколько иная функция. Как мы уже говорили, отличительной чертой сказаний о Бадиноко

[167] Нарт хъыбархэр. С. 31–35, *Сходно*: СМОМПК. Вып. XII; ССКГ. Вып. V; Кабардинский фольклор. С. 45.

[168] *Там же*.

является то, что в обрисовке эпического героя главная роль принадлежит не характеристике его в действии, т. е. средствами сюжетосложения, а описательным характеристикам. Они содержатся в многочисленных диалогах — разговоре Бадиноко с нартским пастухом, с Сатаней, с нартами, собравшимися на пир в доме Алиджевых и т. д.

Как мы уже видели, эти диалоги принадлежат к числу постоянных или устойчивых частей одного сказаний.

О достоинствах Бадиноко рассказывают другие персонажи (старый пастух нартов, унаутки (дворовые) Сатаней, сама Сатаней, а иногда и сам Бадиноко. В монологах и диалогах этих персонажей Бадиноко характеризуется через их восприятие. Каждая из этих характеристик добавляет какую-то деталь к образу богатыря. Вместе с тем в диалогах содержится характеристика не только Бадиноко, но и того, кто о нем говорит: старый пастух, служанки Сатаней — любопытные, бестолковые и болтливые — или сама Сатаней — прекрасная и коварная.

Как правило, диалоги имеют стихотворную форму, в отличие от всего остального рассказа, который излагается прозой.

Видимо, эта особенность бытования сказаний обусловила и тот факт, что диалоги, имеющие стихотворную форму, претерпели минимум изменений.

Значительная роль диалога в адыгском эпосе обусловлена особенностями поэтики всего адыгского фольклора. В системе художественных средств различных жанров фольклора адыгов (особенно в историко-героических песнях, народной драме) диалог является одним из основных компонентов.

Известно, что нартский эпос адыгов, как и других народов Кавказа, не составляет одну текстуально цельную эпопею (например, типа грандиозного «Манаса»). Он складывается из большого числа отдельных сказаний, которые группируются вокруг наиболее популярных нартских героев.

Таким образом, нартский эпос — это история эпического нартского общества, представленная в отдельных сказаниях. В этом состоит жанровая особенность адыгского эпоса.

Специфика различных национальных версий выражается уже в том, что на первый план в каждой из них выдвигаются разные герои. В частности, основное место в эпосе осетин занимают циклы, совершенно отсутствующие в адыгском эпосе — такие, как: 1. цикл Уархага и его сыновей; 2. цикл Урызмага и Сата́ны; 3. цикл Сырдона; 5. цикл Хамыца и Батрадза; 5. цикл Сослана[169].

[169] *Калоев Г. З.* Нартский эпос осетин // Нартский эпос. Материалы совещания… С. 112–113.

В эпосе адыгов и абхазов на первое место выдвигаются сказания о Сосруко—Сасрыкве: они занимают главное место среди сказаний о других героях — Бадиноко, Батарезе, Ашамезе (у адыгов), Нарчхоу и Цвицве (у абхазов).

Нартский эпос адыгов складывается из ряда сказаний. Каждое из них представляет собою законченное художественное произведение и имеет самостоятельный сюжет. Не имея причинно-следственных связей между собою, сказания эти объединяются прежде всего героями, которые переходят из сказания в сказание, проходя через многие эпизоды. Данная черта характерна для нартского эпоса всех народов.

В различных сказаниях на первый план выступают разные герои — Сосруко, Бадиноко, Батарез или Ашамез.

Характерной чертой нартских сказаний адыгов является то, что каждый из героев, сохраняя свои специфические черты, в сказаниях о других богатырях несколько видоизменяется — в соответствии с контекстом. Так, Сосруко, сохраняя свои главные особенности («стальное тело») в сказаниях о Бадиноко, например, утрачивает черты той исключительности, какую видим в сказаниях, специально ему посвященных. Здесь он выступает не как главный богатырь, а как один из нартских богатырей, столь же славных, как и он сам.

В народном представлении герои эпоса поставлены в определенные отношения между собою. Эти отношения находят свое выражение в циклизации.

В пределах нартского эпоса сказания группируются вокруг имен основных героев. В одних случаях вокруг имени богатыря группируется целый ряд сказаний, в которых рисуются различные этапы эпической истории героя (от его рождения до смерти). В целом эти сказания воссоздают эпическую биографию богатыря. Цикл-биография возникает как разультат и свидетельство особого внимания народа к данному герою. В адыгском эпосе законченный цикл-биография посвящен Сосруко.

Заметим, что в живом бытовании сказания о Сосруко не всегда рассказываются последовательно друг за другом. Сказители могут излагать их в различном порядке. Тем не менее из всего цикла вырисовывается вполне определенная и последовательно развивающаяся «биография» героя.

Записи последних лет свидетельствуют о том, что некоторые сказители стремятся объединить отдельные эпизоды, мотивы и сюжеты сказаний об одном герое в единое целое, как бы создавая «свод» сказаний об этом богатыре. Чаще всего эта тенденция прослеживается на материале сказаний о главном герое адыгского эпоса — Сосруко[170].

[170] Ср.: *Аншба А. А.* Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса. Автореф. дисс. … канд. филол. наук. М., 1966. С. 7.

В других случаях с именем нартского богатыря связано одно, два или три сказания, в которых содержится рассказ о главном подвиге этого героя: богатырское соперничество Сосруко и Бадиноко, месть Батареза или Ашамеза за смерть отца. В этом случае другие этапы эпической жизни богатыря (чудесное рождение, богатырское детство, получение боевого снаряжения) изложены очень кратко, как предыстория подвига. И здесь тоже намечены основные этапы «эпической биографии» героя, но не все они разработаны в самостоятельные сказания.

Все это позволяет сделать вывод о том, что в адыгском нартском эпосе наличествует единый принцип группировки сказаний в цикл-биографию. Различие состоит прежде всего в количестве сказаний, посвященных тому или иному богатырю; принцип группировки сказаний — единый во всех случаях. В том случае, когда речь идет о древнейшем и самом любимом герое эпоса, детально разработаны все эпизоды его эпической биографии; сказания, посвященные «младшим» богатырям, содержат рассказ о главном их подвиге.

Кроме биографической, в эпосе адыгов наличествуют элементы генеалогической циклизации (наиболее ярко они выражены в осетинском эпосе[171]).

В абхазском эпосе генеалогичность выражается в том, что нарты составляют огромную матриархальную семью: безмужняя Сатаней-Гуаша является матерью ста сыновей, которые живут одним домом[172].

Некоторое проявление генеалогической циклизации в эпосе адыгов можно усматривать в сказаниях о происхождении нартов: сначала на земле жили огромные, сильные, но глупые великаны (иныжи), их сменило племя карликов (испов), а после них на земле появились нарты; после нартов, согласно сказаниям, на земле будет жить племя «маленьких людей».

Элементы генеалогической циклизации содержатся также в сказаниях о рождении различных героев: обстоятельства, предшествующие рождению богатыря, затем хлопоты о его «закалке», воспитании и т. д. воспринимаются как относящиеся прежде всего к эпической биографии «родителей» — Сатаней (в сказаниях о Сосруко и Бадиноко), Аши в сказаниях об Ашамезе, и т. д. Роль и значение будущих эпических героев лишь предвосхищается; активно действующими они, естественно, предстают уже в других сказаниях.

---

[171] *Абаев В. И.* Нартовский эпос… С. 21.

[172] Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. М., 1962.

* * *

Рассматривая особенности художественной структуры эпоса о нартах, мы обращаем внимание на характер чередования в нем повествования в форме стиха и прозы.

Соотношение стиха и прозы было специально исследовано на материале абхазского эпоса[173]. На адыгском материале этот вопрос подробно не был освещен. Есть предположение, что древнейшая, исконная часть эпоса — стихи и что впоследствии, в силу различных исторических причин, стихотворные части трансформировались в прозу. М. Талпа, например, писал по этому поводу: «Сказания о нартах некогда были поэмами, но в теперешнем своем виде они в большинстве представляют прозаическую былину»[174].

Вопрос о соотношении стиха и прозы в эпосе тесно переплетается с проблемой о древнейшем ядре сказаний о нартах.

Однако до сих пор пока не решен вопрос, что древнее в эпосе — стих или проза? В какой форме первоначально был создан эпос — в стихах, прозе или в смешанной форме? Этот вопрос, как известно, ставился также на материале различных эпических памятников — русского эпоса[175], грузинских сказаний об Амирани[176], эпоса тюркоязычных народов и др.

Мы же пока лишь попытаемся ответить на следующие вопросы: 1) какие эпизоды в адыгском эпосе передаются стихами, а какие — прозой; 2) каково соотношение стиха и прозы в «смешанных» текстах; 3) в чем состоит закономерность одновременной передачи эпизода и в прозе, и в стихах; 4) каков характер стихосложения в эпосе.

Среди сказаний адыгского нартского эпоса могут быть выделены: 1) полностью песенные (в народе их называют «уэрэд» — песня или «пшыналь» — поэма); 2) смешанные — прозаические с песенными вставками; 3) полностью прозаические. Тексты, целиком излагаемые прозой, и те, где проза чередуется со стихом, называются «хъыбар» или «таурыхъ» — сказание, рассказ, предание.

Характерно, что исполнители адыгского эпоса всегда четко различают эпические тексты по форме и никогда не назовут сказание, излагаемые прозой, «уэрэд» или «пшыналь».

Основное место в адыгском эпосе принадлежит текстам прозаическим. Прозой излагаются многие эпические, «исконно-нартские» сю-

[173] *Аншба А.* Стих и проза в абхазском нартском эпосе // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М.: Наука, 1969. С. 409–425.

[174] *Талпа М.* Устное творчество кабардинцев // Литературный критик. 1935. № 12. С. 174.

[175] *Пропп В. Я.* Русский героический эпос. М., 1955. С. 358.

[176] *Чиковани М.* Амираниани. Грузинский эпос. Тбилиси, 1960. С. 166–176.

жеты — такие, например, как рождение, женитьба и гибель Сосруко. В прозаической форме бытуют и некоторые сказочные сюжеты, прикрепляемые к имени нартских богатырей,— «Золотое дерево нартов» (о рождении Химыша), «Как Батарез спас Óна и женился на его дочери», состязание на лучший рассказ («дележ шкуры черной лисицы»), об ослеплении одноглазого великана, о чудесных превращениях героя, об оживлении иныжа. Заметим, что сказочные сюжеты, связанные с именами эпических героев, в эпосе адыгов занимают значительно меньшее место, чем, например, в абхазском[177].

Однако сам факт наличия сказочных сюжетов в героическом эпосе должен учитываться при характеристике жанровой природы исследуемого памятника. Не случайно, видимо, сказочные сюжеты встречаются в прозаических текстах; это обусловлено большей «проницаемостью» прозаического текста (по сравнению с весьма устойчивыми стихотворными сказаниями). К тому же, это, вероятно, связано с особенностями жизни эпического памятника на современном этапе, когда он испытывает сильное влияние различных жанров фольклора — историко-героических песен, т. е. жанра более позднего, исторических преданий; он содержит пословицы и поговорки.

Наряду с целиком прозаическими, в адыгском эпосе, как мы уже говорили, имеются тексты полностью стихотворные: это пшинатль о Бадиноко и о Батарезе, песня об Ашамезе. Все стихотворные тексты имеют специальную мелодию и исполняются в сопровождении национальных адыгских инструментов — шычепшины[178] или пхацыка[179].

Тексты сказаний, изложенные стихами от начала и до конца, как правило, весьма стабильны. Записи различных вариантов одного сказания, сделанные в разное время и от разных сказителей, во многих случаях совпадают в мельчайших деталях, иногда слово в слово (особенно показательна в этом плане пшынатль о Бадиноко). Понятно, что во многих случаях тексты народных сказаний варьируются (таков закон жизни

---

[177] Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев.

[178] Шычепшина (шыкIэпщIына) — один из старинных адыгских народных музыкальных инструментов типа скрипки; струнами служит натянутый конский волос («шыкIэ» — конский волос, «пщIынэ» — собирательное название музыкального инструмента). Под аккомпанемент шычепшины исполняются соло или хором народные эпические и историко-героические песни.

[179] Пхацыч (пхъэцыч) — древнейший адыгский национальный инструмент («пхъэ» — дерево, «ц1ыч» — подражание звуку при ударе сухих деревянных пластинок друг о друга). Пхацыч состоит обычно из нечетного числа (3, 5, 7) таких пластинок, которые свободно привязываются тонким кожаным ремешком к такой же пластинке с рукояткой. Зажав ручку пхацыча в ладони, исполнитель встряхивает инструмент; раздаётся звук, напоминающий цоканье копыт.

устной народной поэзии) . Наряду с вариативностью словесного текста, наблюдается вариативность мелодий. Так, например, мелодия песни об Ашамезе, зафиксированная от кабардинских сказителей, значительно отличается от записанной у шапсугских исполнителей нартского эпоса. В первом случае она — бодрая, мажорная, во втором — минорная.

Самую значительную группу в адыгском эпосе составляют смешанные стихотворно-прозаические тексты, где стихи чередуются с прозой. Смешанную форму имеют обычно сказания о том, как Сосруко вернул нартам огонь, о поединке Сосруко с Тотрешем, сыном Альбека, о мести юного богатыря Ашамеза за смерть своего отца и др.

Соотношение стиха и прозы в адыгском эпосе различно. Нередко стихотворный текст продолжает действие, излагаемое прозой; такой переход всегда логически обоснован: сказитель обращается к стихотворной форме в самый напряженный момент рассказа. Во всех случаях стихами излагается эпизод встречи Сосруко с Тотрешем, их поединок, богатырские «игры» Сосруко с иныжем, встреча Бадиноко с Сатаней и др.

Обязательно стихотворными бывают диалоги, которые, как мы стремились показать выше, несут большую смысловую и эмоциональную нагрузку. Заметим, что стихотворный текст, даже диалоги, никогда не вводятся словами типа «он сказал» и др.

Стихотворными бывают и вошедшие в нартский эпос отрывки из различных жанров фольклора: историко-героических песен, колыбельных песен, плачей, а также хохи (здравицы), кебжеки, прибаутки, пословицы и поговорки.

В сказаниях о Сосруко встречаем отрывок из историко-героических песен:

Уэзырокъуатхъуэу шыуей,
Уэрдэсэрейм нафIокIуэ
Уардэхъымышыр зи уанэу
Сэтэней гуащэр
къебгъэлъхущ.

Озрокатхо — отважный наездник,
Неприступную крепость берет
(Тот), чьим сердцем был
Уардэхымыш,
Ты родил Сатаней-Гуашу[180].

С именем нарта Бадиноко связывается народная колыбельная песня, в которой воспеваются достоинства будущего богатыря. Сказитель так и назвал ее: «Песня, которой убаюкивали Бадиноко». В колыбельных адыгских песнях отразились идеальные представления горцев о настоящем богатыре воине — прекрасном наезднике, метком стрелке, беззаветно

[180] Сосрыкъуэ къызэралъхуам и хъыбар // Архив КБНИИ. Пасп. № 19.

храбром в бою. Этими же качествами наделяет сказитель и Бадиноко. На наш взгляд, не случайно эта песня зафиксирована сравнительно недавно и в единственном варианте. Это — несомненное свидетельство проникновения в эпос элементов других художественных жанров, в данном случае — историко-героических песен[181]

Эта колыбельная песня отличается высокими художественными достоинствами:

Уэу-уэ, уэредэ-редэ,
Нартурэ лIыхъу нэху,
«Дыгьэ махуэ» щIыжытIэ,

ФIыуэ хужытIэ псори къылъос,
Зиусхьэн дэшэсыр хьэ самырщ,
ЗерыдэшэсыкIыр хуарэ
ТхъуэкэрапщIэщ…
Дэнагъуэр зи шхуэмылакIэ,
Я кIэхэр зи дыщэ Iунэ.

О-о, о-о, ореда, реда,
Нартов мужественных свет,
О ком говорим «солнечный день»,
Пусть исполнится (все) хорошее, что
ему желаем,
Вместе с ним кто
отправляется — зиусхан
и собаки-самыры,
Выезжает он на хуаре[182]
Тхакарапце…
Его поводья — из желтого шелка,
Его подол — золотые гво́здики и т. д.

В сказания об Адиюх светлорукой нередко вводится «гъыбзэ» (песня-плач) по мужу — отрывок из широко известной народной адыгской песни:

ЩIыфIыцIэм ущIызолъхьэри
ХьэпIацIэм усфIашхынущ,
Жыгыщхьэм утызолъхьэри —
Къуалэбзум усфIашхынущ,
Дэнэ мыгъуэм усхьын?

Положу в землю —
Черви съедят, —
Оставлю на верхушке дерева -
Птицы поклюют,
Куда я тебя дену, горе мое?[183]

---

[181] Исследовательница адыгского фольклора С. Ш. Аутлева полагает, что некоторые колыбельные песни — одна из разновидностей историко-героических песен, и высказывает предположение, что создание их связано с обычаем аталычества, широко распространенным у народов Кавказа с древнейших времен. Он состоял в том, что тотчас после рождения младенца отдавали в другую семью: девочку — кормилице, а мальчика — аталыку (воспитателю). Воспитанник по-адыгски назывался «къан». Аталык и кормилица получали все права кровного родства // Аутлева С. Ш. Адыгские историко-героические народные песни XVI–XVIII вв. Автореф. дисс. … канд. филол. наук. Тбилиси, 1965. С. 26.

[182] «Хуаре» — лошадь, особо ценная по своим боевым качествам. «Чистой “хуаре”» считался конь буланой масти с черной гривой, черной полосой вдоль хребта и черным хвостом // Кабардинский фольклор. С. 640.

[183] Ср. с песней «Адыиф», опубликованной в кн.: Адыгэ орэдыжъхэр. Мыекъуапэ, 1940. С. 64–65.

Одни и те же эпизоды (или даже целые сказания) существуют нередко одновременно и в прозе, и в стихах. В цикле Сосруко — это сказание о возвращении огня и о бое его с Тотрешем; в цикле Бадиноко — сказание о богатырском соперничестве Сосруко и Бадиноко; сказание об Ашамезе известно и целиком стихотворное, и прозаическое. Закономерно, что стихотворные сказания являются более устойчивыми, тогда как в прозаических наблюдается большая вариативность.

Анализ стихотворных и прозаических частей свидетельствует о том, что словарный состав стиха древнее, чем прозаический, даже в пределах одного варианта. В этом отношении чрезвычайно интересен вариант сказания о бое Сосруко с Тотрешем, принадлежащий одному из талантливейших адыгских сказителей — А. Хавпачеву.

Это позволяет сделать вывод о древности стихотворных частей эпоса, о том, что стихи стабильнее прозы. Кроме того, древность стихотворных частей эпоса подтверждается еще и тем, что стихи, как правило, исполняются архаичным по своей фактуре мелодическим речитативом, реже — напевом.

Говоря о соотношении стихотворных и прозаических частей эпоса, необходимо отметить особенности строения стиха в адыгских языках. Известно, что особенности поэтической речи того или иного народа обусловлены самой природой его языка. Способ построения стиха, особенности рифмы и ритма определяют прежде всего строй национального языка, произношение, место ударения.

Своеобразие адыгского народного стиха было отмечено исследователями уже в прошлом веке. А.-Г. Кешев в статье «Характер адыгских песен» писал следующее: «Краткая выразительность ее стиха — обусловленная духом самого языка, — состоящего большею частью из двух-трех слов и отлитого наподобие изречения, пословицы, как бы нарочно рассчитана на то, чтобы резко, неизгладимо врезаться в памяти. Исказить подобный стих несравненно труднее, чем растянутый, затемненный излишним обилием эпитетов стих других языков. Особенный же род рифмы, усвоенный черкесскою поэзией, — аллитерация — устраняет затруднение, необходимо связанное с обыкновенным способом рифмования конечных слогов... Такого затруднения не существует в черкесской песне. В ней рифмуется конечный слог предыдущего стиха с начальным слогом последующего или ближайшего к нему, так что едва только оканчивается одна рифма, как уже сама собою без особенных усилий воображения, возникает в памяти следующая за нею. Оттого очень нетрудно запомнить черкесскую песню, прослушав ее раза два со вниманием[184].

[184] *Кешев А.-Г.* Характер адыгских песен // Газ. Терские ведомости. 1869. № 13. С. 14.

Особенность ритмической организации адыгского стиха в фольклорных произведениях связана и со спецификой их исполнения. Сказания о нартах, имеющие стихотворную форму, поются так же, как и песни любовные, трудовые, обрядовые. Вне пения «... они теряют гармонию, даже силу впечатления, какое должны производить на слушателей»[185].

Эту особенность подчеркивают и современные исследователи нартских сказаний: «Только в пении становится отчетливо ясным ритмический рисунок стиха нартского эпоса. В пении иные гласные растягиваются, иные исчезают, вставляются вспомогательные возгласы вроде «уореД», «ойрари», «уей», приблизительно соответствующие русскому «ой», «ой ты, гой еси» и т. д. Строка приобретает правильный, тонический размер, сравнительно легко воспроизводимый на русском языке»[186].

Своеобразие ритмического строя стиха в адыгском нартском эпосе составляет прежде всего одинаковое количество ударных слогов в каждой строке.

Так, в стихах, приводимых ниже, по два основных ударения в каждой строке:

Сосры́къуэу си къа́н,
Зи мэІу́ху дыща́фэр,
А́фэр зи джа́нэ куэщІыр,
Ды́гъэр зи пыІэ щы́гъу,
Йощыгуа́уэри ныдо́кІри,
Нарт хасэ́ми ныхуокІуэ.

Важнейшее значение в ритмической организации стиха имеет своеобразная рифма, которая выполняет как бы две функции: являясь изобразительным средством, она в то же время способствует лучшему запоминанию текста. В отличие, например, от русского стиха, в кабардинском народном стихе концевые рифмы не играют большой роли. Первое место здесь принадлежит внутренним созвучиям, когда последний слог предыдущей строки повторяется в различных местах последующей; главным здесь является созвучие конечных слогов одной строки с начальными слогами другой.

---

[185] *Хан-Гирей С.* Черкесские предания. (Отрывки рукописи) // Русский вестник. СПб., 1842. Т. II. Кн. 4–5. С. 326.

[186] Нарты. Кабардинский эпос. М., 1951. С. 17.

Сэтэнейуэ ди нарт гуащэ,
Гуащэу щыIэм я нэхъ къабзэ,
Хабзэу щыIэр тхуэзыгъафIэ,
ФIыуIэ щыIэм и къуэкIыпIэ.

Характерно, что созвучными бывают, как правило, не гласные звуки (как в русском, например, стихе), а согласные[187].

В адыгском эпосе отмечается многообразие ритмов стиха — в зависимости от того, кому принадлежит речь. Интонационно легко отличается в диалоге разговор Сатаней с сыном и ее же разговор с нартами; речь тхамады нартов Насрена Длиннобородого звучит совсем иначе, чем речь «младших» героев — Батареза или Ашамеза.

* * *

Художественно-изобразительные средства адыгских эпических сказаний весьма своеобразны. Но в целом сам круг этих средств характеризуется известной ограниченностью. Главное место принадлежит эпитету[188].

При анализе эпитета в эпосе адыгов прежде других обращают внимание такие эпитеты, которые в течение длительного времени употребляются в устойчивом сочетании с определенными словами, причем сочетание этих слов имеет несколько иной смысл, чем каждое из них, употребленное в отдельности. Это постоянные эпитеты. Они определяют признак, который народ считает главным, необходимым и без него не представляет образ героя или характеристику предмета.

В адыгском эпосе наличествуют как эпитеты, аналогичные постоянным эпитетам и других эпосов (например, русских былин) и отражающие какие-то общераспространенные представления об идеальном герое, так и эпитеты, выражающие специфический «нартский» идеал.

Эта особенность обусловлена самим содержанием сказаний о нартах, пронизанных героикой боевой жизни.

Героем нартских сказаний адыгов (как, впрочем, и других народов, например, осетин или абхазов) является богатырь-воин, как правило, бесстрашный в бою, превосходно вооруженный, на чудесном коне.

Постоянный эпитет употребляется для определения тех качеств, которые обязательны для истинного богатыря-нарта. Чтобы удостоиться

[187] Интересные наблюдения над строением стиха в адыгском нартском эпосе находим в статье А. Х. Хакуашева «Некоторые вопросы стихосложения Али Шогенцукова» // Сб. статей о кабардинской литературе. Нальчик, 1957. С. 290–295.

[188] Подробнее см.: *Алиева А.* Эпитет в адыгском героическом эпосе // УЗ КБНИИ. Нальчик, 1967. Т. XXIV, серия филологическая. С. 17–28.

звания нартского богатыря, стать равноправным членом нартского «общества», нужно было выполнить прежде всего одно из главных условий, которое предписывало герою одному, без спутников отправиться в поход и одержать победу над врагом.

«Шу закъуэ» (одинокий всадник) — одно из постоянных определений и Сосруко, и Бадиноко, и Химыша, и их врагов — Тотреша или Тлебицы. «Шу закъуэ» — определение, которое дается нарту как бы мимоходом, но содержит в себе высокую оценку. Оно свидетельствует о храбрости, непобедимости, отсутствии страха перед опасностью.

Постоянный эпитет характеризует и вооружение героев: копье у них — всегда двуглавое («бжы дыкъуакъуэр»), а меч непременно стальной («джатэ маисэ», «жыру маисэ»).

Постоянные эпитеты употребляются в описании нартского угощения: для почетного гостя режут откормленных волов и жирного барана.

Е-а, гъэлъэхъум ипщэрхэр
Ра-ай-ай, тиIэпэ щыпса,
Е-а. цугъожъым ипщэрхэр
Е-а, тилепсы зэкIэта

Е-а, из жирного барашка
Ра-ай-ай, наш апа-шипс приготовим,
Е-а, из откормленных жирных волов
Е-а, наш навар.

К числу наиболее широко и постоянно применяемых эпитетов в адыгском эпосе относится слово «белый». В нартском пиру пьют только «белое сано» (сэнэху, сэнэфэ). «Белым» (унэ хужь) именуется большой нартский дом — дом Аледжевых, где происходят большие нартские пиры: «белым юношей» (щауэ хужь, шьэо фыжъ) называют Тотреша, богатыря необычной, несколько трагической судьбы. Белому цвету отдается предпочтение в характеристике нартского патриарха — Насрена Длиннобородого. У Насрена белая борода: «И жьакIьэр уэсщи бынжэгум нос» («Его борода-снег доходит до пупа»).

Среди постоянно употребляемых эпитетов весьма часто встречаются слова «золото», «серебро», «шелк», несомненно, отражающие поздние представления о благополучии. В этом плане особый интерес представляет описание боевого снаряжения нарта Бадиноко. Кольчугой ему служит рубашка из золотых петель («зи афэ джанэр дыщэ щIыIунэ»), меч у него тоже золотой («дыщэ джатэ»), как и убранство коня:

И шым уанэу телъыр	Седло его коня
Дыщэ хъэрэхъищэщ	Сплошь покрыто золотым узором,
И шхуэмылакIитIыр	Поводья его
Дыжьын зэрылъэщ.	Отделаны серебром.

«Дыжьын уанэр дыщэ гъэпскIащ» — серебряное седло, покрытое золотом; «данагъуэр зи шхуэмылакIэ» — поводья его из желтого шелка. Эпитет «шелковый» в адыгском нартском эпосе также относится к числу постоянных: у Сосруко — шелковые усы, у Бадиноко — шелковая плеть (данэ кIэпшыр).

Постоянным является и эпитет «дахэ» — красивая, красавица. В нартском эпосе красивы все женщины. У одних героинь красота является главным достоинством — и тогда их имя без этого эпитета и не употребляется: Акуэндэ-дахэ — Красавица Акуанда (в абхазском эпосе ей тождественна Гунда Прекрасная). Для других женщин (это относится в первую очередь к Сатаней) красота — одно из многих достоинств, и тогда о ней упоминается вскользь, мимоходом.

Постоянные эпитеты в адыгском эпосе немногочисленны, ими определяются качества или свойства, обязательные для того, чтобы быть зачисленным в герои либо героини сказаний. Свойства же эти, в свою очередь, необходимо диктуются теми историческими и природными условиями, в которых жили творцы нартских сказаний. Вместе с тем здесь наличествуют и постоянные эпитеты, выражающие «общеэпические» представления об идеальном герое: «шелковые усы», «шелковая плеть», «красавица», «белая борода» и др.

Обладая рядом общих свойств, нартские богатыри наделены и такими специфическими качествами, которые четко отличают хитроумного Сосруко от сурового аскета Бадиноко, юного мстителя за смерть отца Ашамеза от непреклонного Батареза, а коварного Тлебицу от честного в борьбе Тотреша. Основное место в этой конкретной характеристике героев принадлежит эпитетам — индивидуальным определениям. Могут быть выделены две группы этих эпитетов: одни имеют устойчивый характер, другие такой устойчивостью не отличаются.

Индивидуальные определения, которые имеют устойчивый характер, применяются для характеристики тех качеств, которые являются основными у данного героя (либо предмета) и непременно наличествуют во всех сказаниях (и их вариантах), посвященных этому герою.

Выбор этих эпитетов применительно к разным героям различен. Тому есть ряд причин: специфика происхождения образа, идеалы, нашедшие в нем свое отражение и др. Так, в образе Сосруко подчеркивается прежде

всего его «железная» природа: железное тело («Сосрукъуэ нарт лIы къуапцIэ» — «Сосруко — булатный мужчина»), железные глаза («гущIынэ жанитI)».

Эпитет — устойчивое индивидуальное определение характеризует иногда и происхождение героя. Это тем более важно, что в адыгском эпосе генеалогическая циклизация, как мы уже говорили, выражена довольно слабо. Если в характеристике героя отводится место его «родословной», то значит, это необходимо для эпического повествования. Не случайно в сказаниях настойчиво подчеркивается, что Сосруко — «нерожденный» сын Сатаней-Гуаши, а отцом его был «пастух нартских коров». Этот момент со временем приобретает новый смысл. Отзвуки усиления классовой дифференциации среди адыгов проникают в древний эпос, и имя героя, рожденного от пастуха, сопровождается отрицательным определением: «жэмыхъуэрылъхууэ емынэ» — «дьявол, рожденный от пастуха коров» — позже оно станет еще более презрительным — «чувячник» — «лъапэкIэрыхъ».

Исключительная роль в «эпической жизни» Сосруко принадлежит его «неродившей» матери—Сатаней-Гуаше.

«Родство» Сосруко и Сатаней характеризует устойчивое индивидуальное определение: Сатаней называет его всегда «си къан» — «мой воспитанник»; не забывают об этом и другие нарты, как бы вскользь напоминая: «Сатаней-гъуашэ и къан Сосрыкъуэ» — «Сосруко, воспитанник Сатаней-Гуаши».

Сосруко обычно называет Сатаней-Гуашу «ди анэ» — «наша мать». Определение это является весьма устойчивым: примечательно, что так обращаются к ней и другие нарты.

Та роль, которую играет Сатаней в жизни главных нартских богатырей, прежде всего Сосруко, свидетельствует о том, что женщине в адыгском эпосе принадлежит исключительное место. Рядом с Сатаней в сказаниях выступают и другие красавицы, но героиней предстает только она. В характеристике ее необычной, весьма важной роли в жизни других нартских богатырей и всего нартского общества основное место принадлежит устойчивому индивидуальному определению, выраженному главным образом в эпитете «гуаша».

В адыгских языках слово «гуаша» многозначно: госпожа, хозяйка, свекровь — иначе говоря, старшая. В абхазском оно означает «основа», «опора»[189]. Содержание адыгских сказаний позволяет утверждать, что Сатаней действительно выступает в обществе нартов в роли хозяйки, распо-

[189] *Инал-Ипа Ш. Д.* Абхазы. Историко-этнографические очерки. Сухуми, 1965. С. 383.

рядительницы нартского рода, «главной экономки» его. Это —основная черта, которая выделяет Сатаней среди других нартских женщин. Все остальные качества должны способствовать выполнению этой основной ее роли. Она прекрасна и вечно молода — потому что она мать всех нартов и как мать всегда молода и красива в глазах своих детей. Она быстро и красиво шьет одежду: ведь ей приходится обшивать всех нартов, а число их иногда (например, в абхазских сказаниях) доходит до ста. Она должна уметь варить самое вкусное пиво (в осетинских сказаниях), потому что это обязательное качество хорошей хозяйки. И все эти способности Сатаней сконцентрированы в одном постоянном определении ее — «гуаша», настойчиво повторяющемся не только в различных циклах сказаний, но и почти во всех национальных версиях.

Главное в образе Сатаней-Гуаши — ее положение «хозяйки» нартского рода, роль мудрой помощницы всех нартов и прежде всего главного героя — Сосруко. Сатаней необыкновенно умна. Мудрость ставит ее в один ряд с лучшими нартскими богатырями.

Сатаней говорит:

Шу шэс нарт сыпащI,	Меня считают за нартского всадника,
Сэ фызми сапумыщ!	Меня с женщинами не равняй[190]!

В адыгском эпосе наблюдается известная трансформация образов основных героев. Так, образ Сатаней-Гуаши, выступающей в сказаниях о разных героях, нередко получает противоречивое толкование: те качества, которые в одних сказаниях определяются как достоинство, в других оцениваются как недостаток или как свойство, не заслуживающее одобрения. Это относится, например, к определению «дахэ» (красавица).

Если в цикле сказаний о Сосруко привлекательность героини воспевается, то в сказании о Бадиноко, где Сатаней стремится увлечь своей красотой этого героя, чтобы предотвратить его возможное столкновение с Сосруко, привлекательность Сатаней рассматривается как источник беды или зла.

В эпитетах — устойчивых индивидуальных определениях, характеризующих Сатаней, явственны отзвуки некоторых обычаев, широко распространенных у адыгов. Иногда сказания называют ее так: «Сэтаней-Гуащэу, джэшыр зи гушыIэгъур» (Сатаней-Гуаша, фасоли собеседница) . Издавна у адыгов, как и многих других народов Кавказа, существовал обычай гадания на фасоли (по расположению и окраске зерен).

[190] Несомненно, тут следует видеть отзвук уже утверждавшихся патриархальных отношений, когда сравнение женщины, ее ума и способностей, с мужчиной должно звучать высшей похвалой.

Вероятно, эта характеристика должна свидетельствовать о многосторонности дарований Сатаней — хозяйки, распорядительницы нартского рода.

Стабильные индивидуальные определения занимают главное место также в характеристике других героев адыгского эпоса. Качества нарта Бадиноко, сурового воина, ищущего «друга-молодца себе под стать», соратника в боевых делах, гиперболизированы до предела. В нем сверхъестественно все — рост, сила, бесстрашие и даже воинская целеустремленность, переходящая нередко в аскетизм. Бадиноко — обладатель «полной меры нартского мужества» всегда рисуется в столкновениях с племенами, враждебными нартам. Постоянное определение его—«противник (соперник) кинтов» («чынтыр зи ныкъуэкъуэгъу»).

В характеристике главных героев адыгского нартского эпоса — Сосруко, Бадиноко и Сатаней — эпитеты — устойчивые индивидуальные определения весьма многочисленны и разнообразны. Героев второстепенных, как правило, определяет какой-нибудь один эпитет, указывающий на основную их черту.

Так, в определении «нартского тхамады» Насрена постоянным является эпитет «борода» («Нэсрэн-ЖIакIьэ»— «Насрен-Борода»). Имя Насрена никогда не употребляется без этого эпитета, в котором подчеркивается главная черта этого героя — роль патриархального старейшины, пользующегося всеобщим почтением в обществе нартов.

Нартский эпос адыгов отличает скупость изобразительных средств в характеристике отрицательных персонажей. Имени Тлебыцы, убийцы нарта Аши, постоянно сопутствует эпитет «коварный» («лIы ета емынет»). Не вызывает симпатий народа и старуха Уорсар, которая помогает нартам в осуществлении злых замыслов. Старуха Уорсар умна и проницательна. Однако ум ее направлен на выполнение тех дел, которые народ не одобряет, и потому ни мудрость, ни почтенный возраст ее («седая голова») не вызывают уважения нартов. Напротив, постоянный эпитет «шхъэлъащIэуэсу Уэрсырыжъ» (седовласая старая Уорсар) всегда имеет отрицательный оттенок.

Наряду с индивидуальными определениями, которые имеют устойчивый характер, почти в каждом сказании встречаются эпитеты, которые появляются только однажды и больше не повторяются.

Особенностью этой группы эпитетов является то, что они, пожалуй, в большей степени, чем постоянные эпитеты — стабильные индивидуальные определения, выделяют не только специфические черты героя, но и характеризуют те из них, которые позволяют судить об эпохе, нашедшей в образе данного героя наиболее полное художественное отражение.

Своеобразным «поэтическим клише» в сказаниях о Бадиноко. является описание этого героя, сидящего на коне: искры, вылетающие из ноздрей коня, обжигают траву на обочинах дороги, а комья земли из-под копыт его кажутся тучей над головою всадника. Вероятно, из этого представления возник еще один эпитет — индивидуальное определение Бадиноко: «всадник-огонь» («шу — мафIэ»), «пылающий всадник» («шу — маскIьэ)».

Этот величественный воин очень храбр. Сказания настойчиво напоминают, что Бадиноко — «лIыхъу» (храбрый муж), «бэлэрыгъ зекIуэкIэ» (неукротимый в бою), «нарт хахуэщ» (храбрый нарт) и даже «лIыхъуми я лIыхъужь» (храбрейший из храбрых).

Особенно выразительны эпитеты — индивидуальные определения, не имеющие устойчивого характера, характеризующие славного нартского старейшину — Насрен Жаке.

Сказания рисуют Насрена-патриарха, типичного кавказского старика («Нэсрэныжь» — «старый/почтенный Насрен»), мудрого, степенного, дожившего до «белоснежной бороды», но не утратившего юношеской выправки, способного вынести трудные многодневные походы. Несколько точных эпитетов — индивидуальных определений создают рельефный образ этого героя. Эпитет выражает глубокое почтение нартов к своему старейшине — «нартскому тхамаде» («Нарт тхьэмэдэ Нэсрэн ЖьакIэщ»). Оно звучит в обращении «Нэсрэн ЖьакIэр ди дыщIэ жьакIьэщ» (Насрен Борода — наша золотая борода).

Но старый Насрен прежде всего воин, как и все нарты; об этом свидетельствует упоминание о том, что шубой ему служит кольчуга: «Нэсрэныжьыр афэ джэдыгущ» (у старого Насрена шуба-кольчуга). Единство «шуба-кольчуга» подчеркивает в герое прежде всего черты воина — главную особенность всех нартских богатырей.

Характеристика нартских героев будет неполной, если не сказать об их верных помощниках, друзьях и боевых соратниках — конях. Идеальный герой-нарт невозможен, просто немыслим без коня: «Сказки и предания черкесов изображают обыкновенно древних героев приросшими к седлу от продолжительного странствования на коне»[191].

Эпитеты, определяющие коней, позволяют определить эпоху, отраженную в эпосе, и ее идеал — идеал воина. Бесспорно, в первую очередь здесь надо видеть отражение эпической традиции: нераздельность богатыря с конем — существенный признак богатырства в эпосе разных народов.

---

[191] *Кешев А.-Г.* Характер адыгских песен // Газ. Терские ведомости. 1869. № 13. С. 2.

Умение выбрать хорошего коня, определить его масть и будущие прекрасные свойства, нередко угадать в невзрачном жеребенке альпа — необходимое качество нарта-воина. В нартском эпосе адыгов эпитеты содержат точные определения масти коней. У Сосруко — Тхъуэжьей (буланый маленький), у Бадиноко — «чегый» (желтый с белой мордой), конь Батареза — «къэрапцIэ» (вороной), Ашамеза — «къэтран» (черный, как смоль) либо «пцIэгъуэплъ» (гнедой), Шауея — «джэмыдэжь» (темногнедой), конь Тлебицы—«хакъуэ къэрапцIэ» (смолисто-черный).

Эпитеты — индивидуальные определения преобладают и в описании «внешности» коня. Характерно, что представление о внешнем виде коня создает упоминание отдельных деталей, например: «Уи пцIэгъуэплъ блапщэу щхъэгъурыр IэкIуэцIижыну гъэпсащ» (С лебединой шеей твой гнедой, тонкий, в две ладони шириной, готов к взлету), «Тхъуэжьеижьри, тхъэкIумэ лалэу» (Тхожей, вислоухий скакун).

В характеристике Тхожея, например, последовательно выдержан принцип «предварительной недооценки» (А. П. Скафтымов) коня, и эпитеты играют тут основную роль. Рисуя маленького и невзрачного внешне коня, они как бы оттеняют его необыкновенные сказочные свойства, благодаря которым он помогает своему хозяину-нарту в его подвигах.

Иными чертами наделен конь Бадиноко. В отличие от Тхожея, коня Сосруко, у Бадиноко конь лишен сказочных черт: он не понимает человеческого языка, не является помощником и соратником хозяина — не дает ему советов и т. д. Он напоминает скорее всего коней героев русского былинного эпоса.

Эпитеты, характеризующие коня Бадиноко, оттеняют лишь одну его черту: сухость, поджарость, «тонкий стан», обусловливающие быстроту его хода.

В адыгском героическом эпосе можно выделить еще одну категорию эпитета, которая является и своеобразной синтаксической конструкцией. Характерной чертой этой категории является то, что она сочетает в себе обращение к герою с характеристикой, которая определяет самые разные стороны: происхождение его, положение в нартском «обществе», характеризует его внешность, боевое снаряжение, воинские доблести, отношение к нему нартов и т. д. Это своего рода «эпитет — обращение».

Наличие этой категории эпитета в нартском эпосе адыгов связано с той его особенностью, что значительное место в нем занимает диалог. Диалог и является той частью эпического текста, где возможны «эпитеты-обращения». Их содержат диалоги Сатаней и Сосруко, Сосруко и Са-

таней с Тхожеем, Сатаней с Бадиноко; особенно большое место и роль отведены им в сказаниях об Ашамезе.

Эпитеты-обращения как бы синтезируют в себе основные качества эпитетов — постоянных и индивидуальных определений, еще более усиливая оценочный момент, характеризуя прежде всего отношение к герою, к которому обращена речь.

Так, например, эпитеты-обращения, рисующие отношение Сатаней к Сосруко, подчеркивают не только их «родство», но и любовь Сатаней к своему воспитаннику и ее заботу о нем:

Сосрыкъуэ си къан,	Сосруко, мой воспитанник,
Сосрыкъуэ си нэху!	Сосруко, мой свет!

или:

Сосрыкъуэ си къан,	Сосруко, мой воспитанник,
Сосрыкъуэ си нэху,	Сосруко, мой свет,
Сосрыкъуэ си мыгъуэ!	Сосруко, горе мое!

В сказаниях о Бадиноко эпитет-обращение характеризует отношение нартов к этому герою не непосредственно. Оно звучит в той высокой оценке, которую дают нарты его воинским доблестям:

Нартхэ ди Бэдынокъуэ,	Нартский наш Бадиноко,
Нартхэ ди лIы икъугъэ;	В ком средоточие нартского мужества,
ЩIопщауэгъур	От удара его плети
къищIым	У пьющего чаша падает из рук,
Санэефэм Iурегъэж ,	Стоящих заставляющий выскочить
Щытыр къыщIегъэж,	из дома,
Щысыр къыщегъэлъэт».	А сидящих заставляющий вскочить (на ноги).

Эпитет-обращение является основным средством характеристики героев в сказаниях о юном богатыре Ашамезе. Так, в обращении матери к Ашамезу выражена ее любовь к сыну. Мы узнаем, что Ашамез — первенец своей матери и единственный ее ребенок, потому он непременно красивый: «стройный» и «тонкостанный».

Обращаясь к сыну, мать Ашамеза говорит:

А си щIалэ ес,
А си щIалэ псыгъуэ.

О, мой сыночек единственный,
О, мой сыночек тонкостанный.

или:

Уэ си Ашэмэз,
Уэ си щIалэ ес,
Уэ си щIалэ псыгъуэ,
Си щIалэ мыгъуэ,
Си щIалэ закъуэ!

О, мой Ашамез,
Ты мой мальчик стройный,
Ты мой мальчик тонкостанный,
Ты мальчик мой бедный
(букв. «горе»),
Мой мальчик единственный!

А вот как обращается Ашамез к матери:

Уэ си анэу си анэ,
Уэ си анэ дыщэ.

О, моя мать, моя мать,
Моя мать золотая.

Гипербола в адыгском эпосе занимает весьма скромное место. Она содержится главным образом в характеристике богатырей, отразивших идеальные представления о герое сравнительно поздней, феодальной эпохи, таких, как Бадиноко, Батарез, Ашамез. Не случайно в характеристике персонажа более древнего происхождения, как, например, Сосруко, гипербола совершенно отсутствует.

В характеристике нарта Бадиноко гипербола становится одним из основных средств героической идеализации.

Обращаясь к Бадиноко-младенцу, лежащему в колыбели, старцы говорят.

Уи зыджэ макъыр шууищэу,
Нартищэ лIыгъэр уи зэ уэгъуэу,
Хуарэжь жэрыгъэр уи лъэбакъуэу.

Пусть твой один зов будет подобен шуму ста всадников,
Пусть твой один удар (будет равен) мужеству ста нартов,
(Пусть) твой один шаг (будет равен) Пробегу выносливого хуары.

Целиком гиперболическим оказывается описание Бадиноко в походе в полном богатырском снаряжении:

ЯпэкIэ пшагьуэгуэ щыплъагъур,	То, что видится впереди туманом, —
Шы пэщхъын гъуэзщ.	Пар из ноздрей коня,
ИужьымкIэ къуалэбэгуэ щылъатэр	Птицы, что летают сзади (него), —
Шы лъэгу вабдзэ ятIэщ	Грязь из-под копыт коня,
Шы гущIыIум шатыргуэрэ щыухуар,	Шатер, что раскинут на спине коня, —
Сагъындакъ зэпылъщ,	Натянутый лук.
МаскIэгуэрэ къыIурихгуэ щыплъагъур,	То, что тебе видится вылетающими
И шы тхъурымбэщ.	искрами, —
	Пена его коня.

Иногда детали этого описания варьируются:

Шы лъэгум къыщIэкIыр	То, что вылетает из-под копыт коня,
Пшэм хрегъэхьэ.	Долетает до туч.

Или:

И шы пэ бзийм кърихуам	То, что вылетает из ноздрей его коня,
Гъуэгу напщIитIыр нелыгъуэ.	Обжигает обочины дороги.

Вариации эти обычно бывают незначительными; сказания о Бадиноко показывают удивительную устойчивость описания героя в боевом снаряжении, на коне; в частности, абсолютно совпадают во всех текстах гиперболы.

В соответствии с величественной внешностью гиперболически описано и бесстрашие Бадиноко, его честность в бою, и его богатырский аппетит:

Бэдынокъуэу, бланэ гъэшхар	Бадиноко, чей обед — откормленный
зи шэджэгьуашхэ,	олень,
Вы гъэшхар зи пшапэIус.	Чей ужин — откормленный вол.

Не случайно, очевидно, и то, что в описании «большого нартского дома», где происходят богатырские пиры и принимаются важнейшие решения, также употребительна гипербола.

Гиперболически изображаются и те, кто собирается в этом доме:

Санэхубжьэ я кIадэщ,	Рог их белого сано — кадка,
Вы ехъуа я ныщщ,	Их угощение — откормленный вол,
Гъэлъэхъу пшэри я	К нему подлива — из жирного
шыпсщ.	барана.

Необходимо заметить, что прием гиперболизации, совершенно не характерный, например, для цикла Сосруко, в сказаниях о Бадиноко является постоянным.

Гипербола преобладает в описании и других героев адяется развитие сюжета.ыгского эпоса — Батареза и Ашамеза, но здесь гиперболическим явл

В поэтическом языке адыгского эпоса сравнения более многочисленны, чем гипербола; они содержатся в характеристике всех основных нартских героев.

При анализе эпического текста обращают внимание прежде всего сравнения гиперболического характера.

Такие сравнения содержатся, например, в описании поединка Сосруко с Тотрешем: «Щыблэ выщIэуэ согъуахъуэ» — «(Словно) гром, как откормленный бык, заревел я»; «ЩыблэуэкIэу сыгъуахъуэри» — «Я заревел, словно гром»;

Вэрэвийм я пшIантIэпсри	Словно из восьми волов пот
И натIэм къыпхихуащ.	Заставил выступить у него на лбу.

Богатырская сила Тотреша характеризуется следующим сравнением:

«Бжэныц и джэдуэ уанэгум сырихщ»— «(Словно) козий пух, снимает меня с седла» (так легко), или: «Словно козлиную и собачью шерсть» — «Бжэныцрэ хъэпыпэу зэрихьащ».

Гиперболическое сравнение характеризует огромную силу и юного богатыря Ашамеза: одним плевком он гасит огонь, которым пылает седло его отца, — «словно костер из дров в три слоя» («Пхъэщакъуэ мафIэщ»). Встречается гиперболическое сравнение и в характеристике нарта Батареза: «Езы гущэмэ, ой дуней, пылъыпкъыр хэлъти» — «Сам он, ой дунай, был крепок, как слон», или: «Жаныр илт, пылъыр ипкът» — «(как) сталь, его мышцы, (как) слон, его тело»[192].

Другая большая группа сравнений основана на уподоблении бытовым предметам или домашним животным. Меч героя сравнивается с острыми зубами собаки: «Си джатэжьурэ, ой дуней, хьэщхьэрыIуэдзэ («Мой меч, ой дунай, лезвие которого словно зубы бешеной собаки»); или: «Хьэдзэкъэныр и джатэ» («Меч его подобен оскаленным зубам собаки»).

---

[192] Упоминание о слонах, крокодилах и прочих животных, не обитающих на Кавказе, весьма часты не только в эпосе адыгов, но и в фольклоре других народов Кавказа. Эту особенность еще в прошлом веке отметил П. К. Услар: «Несмотря на незнание или полузнание горцами львов и орлов, и львы и орлы часто употребляются ими для сравнения» // *Услар П. К.* Этнография Кавказа. II. Чеченский язык. Тифлис, 1888. С. 82.

Потерпев поражение в поединке с Тотрешем, Сосруко возвращается домой «с помутневшими глазами, словно рыба, попавшая в сеть» («И нэр хъэрахъэу, хъыр зырадза бдзэжьейуэ»). А когда он попадает в руки к иныжу, тот грозится: «Проглочу тебя, словно ягненка» («Шынэл папщIэу узыIурыслъэфэнкъэ»).

Разгневавшийся Бадиноко сравнивается со старым пнем, который моментально вспыхивает от огня: «Дакъэжь мафIэгуэ зэщIонэ» («Как старый пень, разгорается огнем»).

Достоинства героя нередко сравнивается с предметами вооружения: о Бадиноко, например, говорится: «Подобно маисе, приближаешься ты к предводителю войска чинтов» («Маисэу чынтыдзе пащэм йокIуалIэ»), а стройность Сатаней сравнивается со. стройностью древка копья самыра: «Самыр бжыкI хуэдэгуэ зигъэпсщ» («Нарядилась, словно древко копья самыра»).

Следует подчеркнуть, что в адыгском эпосе мы не обнаружили традиционных сравнений, характеризующих женскую красоту; можно сослаться лишь на единственное сравнение, употребленное при характеристике Сатаней:

Дыгъэ нэбзийр уи нэгущ,	Твой лик — (словно) луч солнца,
Дыщэхэр — уи куэщIщ.	Твой подол — словно из золота.

* * *

Особенности поэтики нартских сказаний в известной мере связаны со спецификой их бытования и исполнения. В отличие от исполнителей эпоса ряда других народов[193], адыгские джегуако[194] не «специализируются» только на нартских сказаниях. Они исполняют произведения и других жанров — историко-песенного фольклора («орэд», «уэрэд»—песни), «гъыбзэ» (песни-плачи) и др. Искусство джегуако своими корнями уходит в глубокую древность.

Джегуако, или гегуако, как правило, были профессиональными певцами; своим искусством они добывали себе пропитание. Характеристике искусства джегуако посвящена обширная литература[195]. А. Т. Шортанов

---

[193] Известно, что у тюркоязычных народов, напр., существуют певцы, «специали-зирующиеся» только на исполнении эпических произведений. У киргизов это — «манасчи» («джомокчу»), у казахов — «ырчи», у якутов — «олонхосуты».

[194] «Джегуако» — букв. «играющий».

[195] *Урусбиев С.* Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского уезда Терской области // СМОМПК. Тифлис, 1881. Вып. I. Отд. II; *Керашев Т.* Адыгейские сказки. Ростов-на-Дону, 1937; *Талпа М.* Устное творчество кабардинцев // Кабардинский фольклор;

пишет: «Творческий диапазон джегуако весьма широк и многогранен. Он выступает и поэтом-певцом, и рассказчиком-импровизатором. В творческую группу «джегуако» входило несколько человек, иногда до десяти и более. Группа «джегуако» состояла преимущественно из двух-трех музыкантов, играющих на национальных инструментах... Кроме музыкантов, эту группу представляли певцы и рассказчики, а иногда и акробаты. Идейным и художественным руководителем оставался «глава репертуара» — поэт-певец. Каждый участник группы совмещал в своем творчестве несколько видов исполнения»…[196]

Как указывает А. Т. Шортанов, «в художественном репертуаре джегуако было в основном два тематических направления: а) героических сказов, легенд, песен, куда входил и нартский эпос, сказаний и речитативов о выдающихся борцах за счастье народное; б) бытовых, нравственно-дидактических и сатирико-юмористических произведений»[197].

Искусство джегуако, являясь составной частью народного театрального зрелища у адыгов, в то же время существенно отличалось от остальных видов народных зрелищ[198]. Творчество джегуако активно и непосредственно вмешивалось в жизнь, в события дня, остро и ярко комментировало происходящее, опираясь на реалистические приемы, на живой разговорный язык[199].

Следует отметить, что артели певцов существовали сравнительно недолго, а с принятием ислама стали постепенно исчезать. Основными носителями и исполнителями эпоса стали сказители-одиночки, которые сохранили их до наших дней.

Имена выдающихся адыгских джегуако прошлого нам почти неизвестны. Случайные и весьма отрывочные сведения об их репертуаре, манере исполнения, общественном положении содержатся в различных работах, посвященных описанию Кавказа. Из этих работ мы узнали имена таких джегуако, как Султан-Керим-Гирей, Шазо Ибрагим, Таяир. К сожалению, ни в одной из работ дореволюционных авторов не удалось обнаружить описание адыгского певца-исполнителя нартского эпоса, его эпического репертуара, манеры исполнения. Даже лучшие дореволюционные публикации эпоса адыгов не имеют «паспортных»

Теунов Х. Литература и писатели Кабарды. Нальчик, 1957; *Шортанов А. Т.* Театральное искусство Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1961.

[196] *Шортанов А. Т.* Театральное искусство Кабардино-Балкарии. С. 10–11.

[197] *Там же*. С. 20–21.

[198] Кроме искусства джегуако, в адыгские народные зрелища входили также «ажага-факепчи» («танец козла») и «щопщако» — игры у постели раненого.

[199] См., напр.: *Талпа М.* Кабардинский фольклор. М.: Л., 1936.

данных. Теперь уже невозможно восстановить, от кого были записаны тексты, опубликованные в прошлом веке К. Атажукиным и Л. Г. Лопатинским, как эти тексты были исполнены (сказом или пением) и т. д. В связи с этим особую ценность представляет запись нартского эпоса, сделанная в 1914 г. представителями Рижской фабрики грамзаписи. На пластинке сохранились имена исполнителей весьма популярного сказания о бое Сосруко с Тотрешем. Поет сказание профессиональный джегуако Асхад Шогенов, кабардинец по национальности, из Баксанского района Кабарды. Играя на пхацыке, ему подпевает другой профессиональный джегуако, кабардинец Мамыша Казиев.

В Кабарде в первой половине XX века были еще живы старики, которые слышали нартские сказания в исполнении этих замечательных певцов. Запись на пластинку сохранила нам не только имена народных певцов и текст сказания, но что особенно важно — и мелодию.

После Великой Октябрьской революции, когда началось систематическое и планомерное собирание текстов нартского эпоса, значительное внимание уделяется изучению творчества отдельных сказителей. В Адыгее, Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкессии сотрудниками научно-исследовательских институтов были выявлены многие знатоки нартского эпоса и произведены многочисленные записи.

За очень редким исключением[200], исполнители наших дней не являются профессионалами. Как правило, они трудятся в колхозах, а в свободное время исполняют нартские сказания.

Как раньше, так и теперь нартский эпос исполняют преимущественно мужчины. Но иногда и женщины рассказывают о подвигах нартов (от сказительницы Чаус Жуковой записан полный цикл сказаний о Малечипх).

Обычно сказитель знает сказания о каком-либо одном из нартских героев, и не всегда весь цикл. Характерно, что некоторым сказителям сказания об одном герое известны и в стихотворной, и в прозаической форме. Интересно отметить, что в отличие от исследователей, которые различают: «орэд» — песня вообще, «орэдыжь» — старинная песня, «гъыбзэ» — песня-плач, причитание, сами сказители не придают значения этим различиям. Как правило, нартские сказания они называют по имени того героя, о котором пойдет речь: «Сэтэней и гъыбзэ» («Плач Сатаней»), «Сосрыкъуэ и пщыналь» («Пшинатль о Сосруко»).

Для обозначения понятия «сказание» употребляются такие названия: «пшынатль» — песня; «тхыдэ» — сказание; «таурыхъ», или «хъищэ»—

[200] Таким исключением был Бекмурза Пачев (умер в 1936 г.). См. о нем: ПащIэ Бэчмырзэ. Налшык, 1962; *Теунов Х.* Чудесный самородок // Литература и писатели Кабарды. Нальчик, 1957, и др.

предание. Но, говоря о нартских сказаниях, исполнители чаще всего употребляют термин «пшинатль».

Почти не известны сказители, исполняющие только нартский эпос. Как правило, каждый сказитель знает и произведения других жанров. Зато в репертуаре почти каждого сказителя преобладают сказания об одном из нартских богатырей. Это обусловлено тем, какой нартский герой наиболее популярен в данном районе.

Известно, что сказания об одних героях — например, о нарте Сосруко, — широко бытуют у всех адыгских народов. Сказания и песни о других нартских богатырях пользуются разной популярностью: у шапсугов — это Батарез, Ашамез, Тлепш, у кабардинцев и бесленеевцев — Сосруко, Бадиноко, Шауей, Ашамез; только у кабардинцев зафиксирована пшинатль Лашын, в Черкессии самыми популярными являются сказания об Адиюх и т. д.

Современные исполнители нартского эпоса — в основном люди преклонного возраста, неграмотные или почти неграмотные. Нередко эпический репертуар получен ими «по наследству» — от отца к сыну[201].

---

[201] Народный поэт Кабарды Амирхан Асхадович Хавпачев родился в 1882 г. в селении Кахун. По национальности — кабардинец. Отец его, Асхад, был талантливым джегуако и передал сыну свою любовь к поэзии. Замечательная память Амирхана хранит огромное количество песен и сказаний о нартах; он великолепно рассказывает их и мастерски поет, нередко он выступает вместе со своим братом и сыном. Особенно любит он исполнять пшинатль о Сосруко и пшинатль Лашын.

Кабардинский народный сказитель Хасанов Гузер Салихович родился в 1854 г. в селении Псыгансу. Неграмотный. Дожил до ста лет, умер в 1954 г. Репертуар Гузера Хасанова, который он также унаследовал от своего отца, был необычайно богат — он знал и исполнял сказания о нартах, сказки, героические песни. Гузер был талантливым исполнителем нартских песен.

Черкесский народный сказитель Мурзабек Салихович Ордоков родился в 1884 г. в селении Хабез. По национальности — черкес. Неграмотный. Мурзабек знает очень много сказаний о нартах. Особенно любит он сказывать о подвигах нарта Батареза, а также о нарте Сосруко и светлорукой красавице Адиюх. Кроме нартских сказаний, Мурзабек знает в большом количестве адыгские предания и старинные народные песни, которые он великолепно поет. Сказительское мастерство Мурзабека пользуется огромной любовью народа.

Хамдохо Аюб родился в 1881 г. в адыгейском ауле Пчихатлукай. Аюб — один из известных адыгейских сказителей: он исполняет нартские сказания, предания, легенды, сказки. Сказания о нартах занимают главное место в его репертуаре: он увлекательно рассказывает их и прекрасно поет песни о героях-нартах. Особенно любит он сказания о нарте Патаразе.

Адыгейский сказитель Ибрагим Ачагу родился в ауле Афипсип в 1874 г. По национальности — шапсуг. Отец Ибрагима хорошо знал адыгский фольклор, мастерски исполнял его; от него Ибрагим слышал многие нартские сказания, сказки и героические песни. Ибрагим поет нартские и героические песни под собственный аккомпанемент на древнем адыгском музыкальном инструменте — шычепшине.

Чаус Якубовна Жукова родилась в 1880 г. в кабардинском селении Сармаково. Отец ее Якуб Джатажоков, абазинец по национальности, всю жизнь прожил в Кабарде. Он был

народным певцом-джегуако. От него Чаус слышала сказания о нартах и запомнила их в большом количестве. Особенно любит она сказания о нарте Батарезе и мудрой Малечипх и исполняет их исключительно талантливо. Кроме нартских сказаний и нартских кебжеков, Чаус знает много адыгских сказок и хохов — благопожеланий, здравиц.

В различных местах расселения адыгов — Кабардино-Балкарии, Адыгее, Карачаево-Черкессии, а также у адыгов, проживающих за рубежом, нартский эпос сохраняется в живом устном бытовании, хотя, несомненно, эпическая традиция идет на убыль.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ идейного содержания и поэтики адыгского героического эпоса позволяет сделать следующие выводы.

Адыгская версия — одна из древнейших в эпосе народов Кавказа. Об этом свидетельствует историческое содержание образов основных его героев и то вовсе не случайное обстоятельство, что основное место в нем — и по роли среди других богатырей, и по количеству сказаний, ему посвященных, и по полноте обрисовки художественных образов — занимает нарт Сосруко.

Сказания об этом богатыре составляют самую значительную часть адыгского эпоса; в них отразились представления различных исторических эпох и то состояние эпоса, когда чисто богатырские, воинские подвиги сочетаются с магическими, причем эти последние подчинены героической сущности центрального эпического образа.

Эпические сказания о Сосруко еще не утратили своей связи с национальной мифологией (и вместе с тем нередко отразили представления очень поздние — например, далеко зашедшей классовой дифференциации). Сочетание в образе одного эпического героя представлений разных исторических эпох обусловило сложность этого образа и даже известную его противоречивость.

Образ Сосруко как бы отодвигает на второй план образы таких богатырей, как Батарез (в осетинском он занимает центральное место), Бадиноко и Ашамез. Сказания об этих героях немногочисленны и нередко дополняют и развивают героическую тему сказаний о Сосруко.

В образах этих героев отражен следующий по сравнению с Сосруко этап героической идеализации. Если в Сосруко черты собственно богатырские сочетаются с мифологическими, то в образе Бадиноко преобладают черты богатыря, действующего только своей богатырской силой, мудрого, благородного, честного в бою.

Сказания о Бадиноко отразили, вероятно, эпоху межплеменных схваток; звучат в них и отзвуки борьбы с внешними врагами, которые в эпосе именуются собирательно «кинтами».

К тому же времени, что и цикл Бадиноко, относятся сказания о Батарезе и Ашамезе; в них в своеобразном художественном преломлении

отразился один из обычаев родового строя — обычай кровной мести. Кровная месть — историческое явление, объяснимое для определенного исторического периода. В сказаниях о Батарезе и Ашамезе видим не воспевание этого обычая, а отрицание института кровной мести, имевшего исторические корни. Собственно, пафос сказаний об этих героях — возмездие за несправедливость.

В целом адыгские сказания о нартах отразили, в своеобразной художественной форме, огромный исторический период в жизни народов, их создавших: обстановку, представляющую все черты переходной эпохи от матриархата к патриархату, патриархально-родовой строй и особенно высший его этап — период так называемой «военной демократии».

В отличие от таких памятников, как «Давид Сасунский», «Манас» или украинские «Думы», нартский эпос не содержит изображения конкретных исторических событий. В художественной, нередко фантастически-обобщенной форме в нем отразилась жизнь его создателей на древних этапах ее развития, первые представления народа о мире, о человеке, народный взгляд на важнейшие события исторической жизни.

Но, как справедливо подчеркивает В.Я. Пропп, «… художественный замысел историчен даже тогда, когда он облекается в совершенно фантастическую форму»[202]

Адыгский нартский эпос отличает не только значительное историческое содержание, но и высокие поэтические достоинства. Анализ поэтики этого выдающегося эпического памятника (таких ее важнейших компонентов, как особенности циклизации и принципы сюжетосложения, своеобразие эпических «обших мест», роли диалога, соотношение стихотворных и прозаических частей эпоса, особенностей стихосложения и поэтического языка эпоса)— серьезное подспорье при решении важнейших вопросов исторического изучения эпоса. Так, выявление своеобразия «общих мест», связанных с именами различных эпических героев,— одно из средств определения хронологии того или иного цикла, а анализ поэтического языка сказания (в частности, эпитета) может быть серьезным подспорьем при определении исторических эпох, отраженных в эпосе. Нартский эпос и в наши дни сохраняется в живом бытовании. Его высокое художественное совершенство по-прежнему привлекает и слушателей, и читателей.

[202] *Пропп В.Я.* Указ. соч. С. 58.

ЛИТЕРАТУРА

Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. М., 1951.

Адыгэ таурыхъхэр. Зэхуэзыхьэсар Бэчыжь Л., Сакий Н. Черкесск, 1965.

Адыгэ орэдыжъхэр. Зэхэзгъэуцуагъэр КIэрашэ Тембот. Мыекъуапэ, 1940.

Адыгэ тхыдэхэмрэ пшысэхэмрэ. Зэхэзгъуэуцуагъэхэр Лъэустэн Ю., ХьэдэгъэлIэ А. Мыекъуапэ, 1955.

Адыгэ тхыдэжъхэмрэ пшысэхэмрэ. Зэхэзгъэуцуагъэр КIэрашэ Т. Мыекъуапэ, 1940.

Адыгэ пшысэхэр. Зэхэзгъэуцуагъэхэр Хъуажъ М., ХьэдэгъэлIэ А. Мыекъуапэ. Краснодар, 1965.

Адыгэ IуэрыIуатэхэр. Зэхуэзыхьэсар Къардэнгъущ I З. Налшык, 1963.

Адыгэ усэнэр. Дамаск, 1940.

Нарт эпос. Налшык: Къэбалкъгосиздат, 1941.

Нарт хъыбархэр. Налшык, 1945.

Нартхэр. Къэбэрдей эпос. Налшык, 1950. С. 5–30.

Абаев В. Нартовский эпос // Известия СОНИИ. Дзауджикау: Северо-Осетинское гос. изд-во, 1945. Т. X. Вып. I.

Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. М.: Наука, 1965.

Абаев В. И. Из осетинского эпоса. 10 нартовских сказаний: Текст, приложение. Ритмика осетинской речи. М.: Л. Из-во АН СССР, 1939.

Абаев В. И. Проблемы нартского эпоса // Нартский эпос. Материалы совещания 19–20 октября 1956 г. Орджоникидзе, 1957. С. 22–36.

Абаев В. И. Этногенез осетин по данным языка // Происхождение осетинского народа. Материалы научной сессии, посвященной проблеме этногенеза осетин. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное изд-во, 1967. С. 9–22.

Абаев В. И. Сармато-боспорские отношения в отражении нартовских сказаний // СА. АН СССР, 1958. XXVIII, С. 54–61.

Абаев В. И. Опыт сравнительного анализа легенд о происхождении нартов и римлян // Памяти академика Н. Я. Марра. Отв. ред. акад. И. И. Мещанинов. Л.: Изд-во АН СССР, 1938. С. 317–337.

Абаев В. И. Скифский быт и реформа Зороастра // Archiv orientalni. 1956. XXIV. I. Nakladatelstvi Ceškoslovencke Akademie, véd. Praha. С. 23–56.

Абаев В. И. Этимологические заметки, II. Осетинское Wæjug-Wæjug // Труды Института языкознания. М.: АН СССР, 1956. Т. VI. С. 450–457.

Абаев В. Историческое в нартском эпосе // Нартский эпос. Дзауджикау, 1949. С. 42–48.

Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.–Л.: АН СССР, 1949. Т. I.

Абаев В. И. Всеволод Федорович Миллер как осетиновед // ЮОНИИ АН Груз. ССР. Сталинир, 1948. Вып. VI. С. 19–33.

Абаев В. И. О собственных именах нартовского эпоса // Язык и мышление М.: Л.: АН СССР, 1935 Т. V. С. 63–78.

Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка, М.. Л.: Изд-во АН СССР, 1958 Т. I.

Абаева З. В. К образу Сата́ны нартского эпоса // Известия ЮОНИИ АН Груз. ССР. Цхинвали, 1963. Вып. XII. С. 52–93.

Абаева З. В. О героинях нартского эпоса // Известия ЮОНИИ АН Груз. ССР. Цхинвали, 1965. Т. XIV. С. 59–88.

Абаева З. В. К историзму нартского эпоса осетин // Известия ЮОНИИ АН Груз. ССР. Цхинвали. 1964. Т. XIII. С. 187–215.

Абхазские сказки. Пер. с абх. и обраб. Сапежко Н. / Под ред. Г. Д. Гулия. Сухуми: Абгиз, 1939.

Адыгейские сказания и сказки. Пер. и сост. Хуажев М. К. Майкоп: Адыгейское книжное изд-во, 1963.

Абхазский нартовский эпос. Русский подстрочный перевод. Сост. Б. В. Шинкуба, К. С. Шакрыл и Ш. Д. Инал-Ита. АбНИИ. Сухуми, 1958 (Машинопись).

Адыгейские сказки. Пер. с адыгейск. Т. Керашева. Лит. обраб. П. Максимова. Майкоп: Адыгейское книжное изд-во, 1957.

Адыгейские (черкесские) *народные песни* и *мелодии.* Сост. Гребнев Л. Ф. М.: Л., 1940.

Адыгейские сказки. Лит. обраб. Максимова П. Ростов-на-Дону: Азчериздат, 1937.

Адыгейские сказки. Зап. и пер. на русский язык Цей И. и др. Азчериздат, 1936.

Алборов Б. А. «Цирыхъ» осетинских нартских сказаний // Известия СОНИИ. Орджоникидзе, 1960. Т. XXII. Вып. 1 (языкознание). С. 103–120.

Алборов Б. А. Осетинские нартские сказания о Созрыко и Гумском человеке. (К вопросу о происхождении слова «Гумаг») // УЗ СОГПИ им. Л. К. Хетагурова Орджоникидзе, 1958. Т. XXIII. Вып. 3. С. 99–124.

Алборов Б. А. Термин «нарт» (К вопросу о происхождении нартского эпоса). Владикавказ, 1930.

Алборов Б. А. Легендарное колесо нартских сказаний // Известия СОНИИ. Орджоникидзе, 1968. Т. XXVII. Языкознание. С. 142–181.

Алиева А. Всесоюзная конференция, посвященная проблемам изучения нартского эпоса народов Кавказа [Сухуми, ноябрь 1963 г.] // Известия АН СССР. Серия лит. и яз. 1964. Т. XXIII. Вып. 2. С. 174–178.

Алиева А. Из истории собирания, публикации и изучения адыгских песен и сказаний о Саусырыко (Сосрыко) // Ученые записки АНИИ. Майкоп, 1964. Т. 3. Серия фольклора и литературы. С. 185–203.

Алиева А. Сосруко в адыгском нартском эпосе. (Этапы эпической биографии героя. Сравнительная характеристика версий и вариантов народных сказаний.) // УЗ КБНИИ. Нальчик, 1964. Т. XX. Серия филологическая. С. 178–203.

Алиева А. И. Сказания о Сосрыко в нартском эпосе адыгских народов. Автореф. дисс. … канд. филол. наук / АН СССР. Ин-т мировой лит. А. М. Горького. М.: 1964.

Алиева А. Эпитет в адыгском героическом эпосе // УЗ КБНИИ. Серия филологическая. Нальчик, 1967. Т. XXIV. С. 17–28.

Аншба А. Об именах Сосрыко и Сослан // Сборник научных работ аспирантов. Сухуми: Изд-во «Алашара», 1967. С. 117–119.

Аншба А. А. Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса. Автореф. дисс. … канд. филол. наук / АН СССР. Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. М., 1966.

Ардасенов Х. Н. Нартский эпос и осетинская литература // Нартский эпос. Материалы совещания 19–20 октября 1956 г. Орджоникидзе, 1957. С. 129–154.

[Атажукин К.] Из кабардинских сказаний о нартах / ССКГ. Тифлис, 1871. Вып. V. Отд. II, С. 53–71.

Аутлев П. Об одном «новом направлении» в картоведении // Известия СОНИИ. Литература. Орджоникидзе, 1966. Т. XXVI. С. 203–219.

Аутлева С. Ш. Адыгские историко-героические народные песни XVI–XVIII вв. Автореф. дисс. … канд. филол. наук. Тбилиси, 1965.

Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья) // ССКГ. Тифлис, 1875. Вып. VIII / Отд. I. С. 21–40.

Ахриев Ч. Несколько слов о героях в ингушевских сказаниях // ССКГ. Тифлис, 1870. Вып. IV. Отд. II. С. 1–20.

Ахриев Ч. Этнографический очерк ингушевского народа с приложением его сказок и преданий // Терские ведомости. 1872. №№ 27–35, 39, 42–43, 45–46; 1873, № 21–22, 24–26.

Ахриев Ч. Из чеченских сказаний // ССКГ. Тифлис, 1871. Вып. V. С. 42–46.

Багрий А. В. Фольклор Азербайджана и прилегающих стран. Т. 1–3. Баку, 1930.

Багрий А. В. Народная словесность Кавказа (Материалы для библиографического указателя) // Известия Восточного факультета Азербайджанского государственного университета им. В. И. Ленина. Баку, 1926.

Багов П. М. Л. Г. Лопатинский как исследователь кабардинского языка // УЗ КНИИ. Нальчик, 1953. Т. XI.

Балкаров Б. Х. Нарт Сосруко. Адиюх. Песня о нарте Шабатиноко // *Б. Х. Балкаров.* Язык бесленеевцев. Нальчик: Каб.-Балк. кн. изд-во, 1959. С. 127–129; 129–130; 135–137.

Бекизова Л. А. Черкесская советская литература. Ставропольское книжное изд-во, 1964.

Бгажба Х. С. Об абхазском героическом эпосе // Вопросы изучения эпоса народов СССР. М., 1958. С. 188–199.

Библиография Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии и Адыгеи (с древнейших времен по 1917 г.). Сост. Р. У. Туганов / Под ред. доктора ист. наук проф. Т. Х. Кумыкова. Нальчик: Кабардино-Балкарское книжное изд-во, 1967.

Бозиев А. Ю. О сборе и публикации произведений устного народного творчества балкарского народа // Материалы научной сессии КБНИИ по проблеме периодизации, отбора и публикации адыгейского, кабардинского, черкесского, балкарского и карачаевского фольклора 26–28 марта 1959 г. Нальчик, 1960.

Ванеев З. Н. Средневековая Алания. Цхинвали, 1959.

Ванети З. Общество нартов. (Опыт социально-исторического анализа нартовских сказаний.) // Известия ЮОНИИ. Сталинир, 1935. Вып. II. С. 205–216.

Васильков В. В. Очерк быта темиргоевцев // СМОМПК. Тифлис, 1901. Вып. XXXIX. Отд. I. С. 71–122.

Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л.: ГИХЛ, 1940.

Веселовский Алексей Н. Прометей в кавказских легендах и мировой поэзии // Кавказский вестник. 1901. Кн. 15. № 3. С. 26–43.

Виноградов В. Б. Сарматы Северо-Восточного Кавказа // Труды ЧИНИИ. Грозный, 1963. Т. 6.

Вопросы изучения эпоса народов СССР. На правах рукописи. АН СССР, Институт мировой литературы им. А. М. Горького, 1958.

Габараев С. Ш. О нартском обществе в осетинском эпосе // Известия ЮОНИИ АН ГССР. Цхинвали, 1960. Вып. X. С. 81–93.

Гаглойти Ю. С. К изучению терминологии нартского эпоса // Известия ЮОНИИ АН ГССР. Цхинвали, 1965. Т. XIV. С. 88–110.

Гадагатль А. Об адыгском эпосе «Нарты» // УЗ АНИИ. Майкоп, 1964. Т. III. С. 143–172; Тексты — С. 227–258.

Гадагатль А. Адыгские нарты // УЗ КБНИИ. Нальчик, 1961. Т. XVIII. С. 104–114.

Гадагатль А. М. Героический эпос «Нарты» и его генезис. Краснодарское книжное изд-во, 1967.

Гарданов В. К. Общественный строй адыгских народов. М.: Наука, 1967.

Гацак В. М. Восточнороманский героический эпос. Исследование и тексты. М.: 1967.

Гнесин М. Черкесские народные песни // Народное творчество. М., 1937. С. 23–33.

Грен А. Сказки и легенды чеченцев в русском пересказе // СМОМПК. Тифлис, 1897. Вып. XXII. Отд. III. С. 12–22.

Давлетов К. С. Фольклор как вид искусства. М.: Наука, 1966.

Далгат Башир. Материалы по обычному праву ингушей // Известия ИНИИК. Владикавказ, 1929. Вып. II.

Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Владикавказ, 1893. Кн. II. Вып. III. С. 41–132.

Далгат Б. К. Страничка из северо-кавказского богатырского эпоса // ЭО. 1901. Кн. XLVIII. № 1. С. 35–85.

Далгат У. Б. К вопросу о народности эпических сказаний и исторических песен у народов Северного Кавказа // Вопросы изучения эпоса народов СССР М.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 200–208.

Далгат У. Б. К вопросу о нартском эпосе у народов Дагестана // Нартский эпос. Материалы совещания 19–20 октября 1956 г. Орджоникидзе, 1957. С. 154–174.

Далгат У. Б., Кидайш-Покровская Н. В., Пухов И. В. В плену предвзятой схемы (О книге Е. М. Мелетинского «Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники». М., 1963, 460 стр. // СЭ. 1965. № 5. С. 94–113.

Далгат-Чавтараева У. Б. Совещание по вопросам изучения эпоса народов СССР // СЭ. 1955. № 1. С. 181.

Джанашиа Н. С. Религиозные верования абхазов // Христианский Восток. Петроград, 1915. Т. IV. Вып. I.

Джанашиа Н. С. Абазский культ и быт // Христианский Восток», Петроград, 1917. Т. V. Вып. 3.

Джанашвили М. Абхазия и абхазцы. Этнографический очерк // ЗКОИРГО. Тифлис, 1894.Кн. XVI. Тексты — С. 33.

Дигорские сказания по записям дигорцев И. Т. Собиева, К. С. Гарданова и *С. А. Туккаева.* Пер. и примеч. Всев. Миллера // Труды по востоковедению. Лазаревский ин-т вост. яз. М., 1902. Вып. XI.

Дрягин Н. М. Анализ нескольких карачаевских сказаний о борьбе нартов с еммечь // Яфетический сборник. Л., 1936. Т. VII. С. 18–34.

Дрягин Н. М. Любовные мотивы нартовского эпоса горцев Северного Кавказа // Труды Института языка и мышления». «Тристан и Изольда». Л.: АН СССР, 1932. Т. II. С. 183–199.

Дьячков-Тарасов А. Н. Заметки о Карачае и карачаевцах // СМОМПК. Тифлис, 1898. Вып. XXV. Отд. 1. С. 49–91. Тексты —стр. 73–91.

Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. I. Очерк Кавказа и народов, его населяющих. СПб., 1871. Кн. 1.

Дьячков-Тарасов А. Н. Из сказаний о нартах // Газ. «На Кавказе». № 6. Екатериноград, 1906.

Дьячков-Тарасов А. Н. Карачаевские сказания // СМОМПК. Тифлис, 1898. Вып. XXV. Отд. 1. С. 75–88.

Дьячков-Тарасов А. Н. Абадзехи (Историко-этнографический очерк) // ЗКОИРГО. Тифлис, 1902. Кн. XXII. Вып. IV.

Евсеев В.Я. О типологической близости карело-финского и нартского эпоса // Вопросы литературы и народного творчества. Труды Карельского филиала. Петрозаводск: АН СССР, 1959. С. 37–41.

Жантиева Д. Г. Мотивы исторического эпоса северо-кавказских горцев // Записки Горского научно-исследовательского института, 1929. Вып. II. С. 181–197.

Жирмунский В. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. М.: Л.: Госполитиздат, 1962.

Зухба С. Л. Дореволюционные записи абхазских народных сказок в Ленинградском архиве // СЭ. 1965. № 1. С. 104–106.

Зухба С. Л. Некоторые общие мотивы и сюжеты героического эпоса о нартах и волшебной сказки (по материалам абхазского фольклора.) // XIV конференция молодых научных работников и аспирантов АН ГССР. Тбилиси, 1964.

Из чеченских сказаний // ССКГ. Тифлис, 1870. Вып. IV. С. 4–7.

Инал-Ипа Ш. Д. Героический нартский эпос // Абхазы. Историко-этнографические очерки. 2-е перераб., дополн. изд. Сухуми: Алашара, 1965. С. 595–608.

Инал-Ипа Ш. Д. Об абхазо-адыгских этнографических параллелях // УЗ АНИИ. История и этнография. Краснодарское книжное изд-во, 1965. Т. IV. С. 222–247.

Инал-Ипа Ш. Д. Об абхазских нартских сказаниях // Труды АбНИИ. Сухуми, 1949. Вып. 23.

Инал-Ипа Ш. Д. Отражение в абхазской религии и мифологии роли женщины в общественной жизни // Сообщения АН Груз. ССР. Тбилиси, 1949. Т. X. № 3.

Инал-Ипа Ш. Д. Очерки по истории брака и семьи у абхазцев. Сухуми: Абгиз. 1954.

Инал-Ипа Ш. Д. Нартский эпос абхазцев // Нартский эпос. Материалы совещания 16–20 октября 1956 г. Орджоникидзе, 1957. С. 91–110.

Инал-Ипа Ш. Д. Абхазский героический эпос // Литературная Абхазия. Сухуми, 1958. № 3 (8).

Инал-Ипа Ш. Д. Абхазы. Историко-этнографические очерки. 2-е, перераб., дополн. изд. Сухуми, 1965.

Из кабардинских (адыгских) *преданий* // Сборник сведений о Терской области. Владикавказ, 1878. Вып. I. С. 304–308.

Изучение народно-поэтического творчества // Вопросы советской науки. М.: Изд-во АН СССР, 1960.

Иоакимов А. Абхазы // Газ. «Кавказ». 1874. № 39, 47.

Иоакимов. Предрассудки моих учеников (из жизни пансионеров Сухумской горской школы) // Газ. «Кавказ»., 1873. № 54.

История Кабардино-Балкарской АССР с древнейших времен до наших дней. С древнейших времен до Великой Октябрьской социалистической революции. М.: «Наука, 1967. Т. I; С Великой Октябрьской Социалистической революции до наших дней. М.: Наука, 1967. Т. II.

История Кабарды (с древнейших времен до наших дней). М.: Изд-во АН СССР, 1957.

Кавказский Прометей // Очерки России, изд. В. Пассеком. М., 1838. I.

Кайтмазов А. Из народной словесности у шапсугов // СМОМПК. Тифлис, 1890. Вып. 9. Отд. II. С. 148–161.

Кабардинский фольклор. Вступ. статья, комм. и словарь М. Е. Талпа. Ред. Ю. М. Соколов. Общая ред. Г. И. Бройдо. М.–Л.: Academia, 1936.

Караева А. О фольклорном наследии карачаево-балкарского народа. Черкесск: Карачаево-Черкесское книжное изд-во, 1961.

Караева А. Устное народное творчество // Очерк истории карачаевской литературы. М., 1966.

Карачаевские сказания. Записаны учителем Карачаевской школы М. Алейниковым // СМОМПК. Тифлис, 1883. Вып. 3. С. 138–168.

Калоев Б. А. Народное творчество // *Калоев Б. А.* Осетины. (Историко-этнографическое исследование). М.: Наука, Главная ред. вост. лит., 1967. С. 219–225.

Калоев Б. А. В. Ф. Миллер — кавказовед. (Исследование и материалы). Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное изд-во, 1963.

Калоев Б. А. История записи и публикации нартского эпоса // Нартский эпос. Материалы совещания 19–20 октября 1956. Орджоникидзе, 1957. С. 175–213.

Калоев Г. З. Нартский эпос осетин // Нартский эпос. Материалы совещания 16–20 октября 1956 г. Орджоникидзе, 1957. С. 110–118.

Керашев Т. Искусство адыге // Революция и горец. Ростов-на-Дону, 1932. № 2–3. С. 105–110.

Кешев А.-Г. Характер адыгских песен // Газ. Терские ведомости. 1869. № 13.

Ковалевский П. И. Кавказ. Народы Кавказа. Т. 1. СПб., 1914.

Ковалевский М. М. Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении. М., 1886. Ч. I и II.

Ковалевский М. Закон и обычай на Кавказе. М., 1890. Т. I–II.

Коков Дж. Кабардинские географические названия. Краткий словарь. Нальчик, Кабардино-Балкарское книжное изд-во, 1966.

Корзун В. Б. Фольклор горских народов Северного Кавказа. (Дооктябрьский период). Грозный, 1966.

Корзун В. Б. О своеобразии художественного метода нартского эпоса // Ученые записки ЧИГПИ. Серия филологическая. № 20. Вып. 13. Изд-во «Грозненский рабочий», 1964. С. 3–36.

Косвен М. О. Матриархат. История проблемы. М.: Л., 1948.

Косвен М. О. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке // Кавказский этнографический сборник. М., 1955. Т. I. С. 265–274; *То же*. М., 1958. Т. II. С. 139–274; *То же*. М., 1962. Т. III. С. 154–288.

Косвен М. О. Этнография и история Кавказа. Исследования и материалы. М.: Изд-во вост. лит., 1961.

Куашев Б. И. История собирания и изучения кабардино-черкесского фольклора // *Куашев Б. И.* Собр. соч. Нальчик, Кабардино-Балкарское книжное изд-во, 1966. Т. II. С. 101–145 (на каб. и рус. яз.).

Куашев Б. И. Стихосложение нартского эпоса // *Там же.* С. 166–190.

Куашев Б. И. 30 лет собирания и изучения кабардино-черкесского фольклора // *Там же.* С. 145–166.

Куашев Б. И. Библиография кабардино-черкесского фольклора // УЗ КНИИ. Нальчик, 1950. Вып. V. С. 278–292.

Кубалов А. З. Песни кавказских горцев. Герои-нарты. Владикавказ, 1906.

Кубалов А. З. К вопросу о происхождении нартовских песен // Известия ОНИИК. Владикавказ, 1925. Вып. I. С. 379–382.

Кулов К. Д. Матриархат в Северной Осетии // Известия СОНИИ. 1935. Вып. VIII.

Кулов К. Д. Героический эпос осетинского народа // Нартский эпос. Дзауджикау, 1949. С. 3–20.

Кумахов М. А. О соотношении Сосрыко и Сослан // УЗ АНИИ. Краснодар — Майкоп, 1966. Т. V, языкознание. С. 61–66.

Крупнов Е. И. Древняя история Северного Кавказа. М.: Изд-во АН СССР, 1960.

Крупнов Е. И. Древняя история и культура Кабарды. М., 1957.

Крупнов Е. И. Проблема происхождения осетин по археологическим данным // Происхождение осетинского народа. Материалы научной сессии, посвященной проблеме этногенеза осетин. Орджоникидзе: Северо-Осет. кн. изд-во, 1967.

Крупнов Е. И. Древнейшее культурное единство Кавказа и кавказская этническая общность (К проблеме происхождения коренных народов Кавказа) // XXVI Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. М., 1963.

Крупнов Е. И. Изучение нартского эпоса и археология // Археолого-этнографический сборник // Известия ЧИНИИ. Грозный, 1966. Т. VII. Вып. I, история. С. 29–42.

Кусиков В. О поэзии черкесов // Ставропольские губернские ведомости. 7 и 11 янв. 1861. №№ 1 и 2.

Лавров Л. И. Кабардино-адыгейская культура XII–XV вв. // СЭ. М., 1957. IV.

Лавров Л. И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Труды института этнографии. Новая серия. М., 1959. Т. LIX. С. 193–230.

Лайпанов А. О. К истории карачаевцев и балкарцев. Черкесск, 1957.

Лаудаев У. Чеченское племя // ССКГ. Тифлис, 1872. Вып. VI. С. 1–62.

Леонтович Ф. И. Адаты кавказских горцев. Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа // Записки Имп. Новороссийского ун-та. Одесса, 1883. Вып. I–II.

Лопатинский Л. Г. Кабардинские тексты // СМОМПК. Тифлис, 1891. Вып. XII. Отд. II. С. 1–96.

Лопатинский Л. Г. Кабардинские предания, сказания и сказки, записанные по-русски // СМОМПК. Тифлис, 1891. Вып. XII. Отд. I. С. 11–145.

Люлье Л. Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкес // ЗКОИРГО. Тифлис, 1862. Кн. V. С. 121–137.

Люлье Л. Я. Черкесия. Краснодар, 1927.

Максимов П. Об эпосе и истории нашего края // Революция и горец. Ростов-на-Дону, 1929. № 4. С. 36–40.

Максимов П. Фольклор адыгейского (черкесского) народа // Литературная учеба. 1937. № 8. С. 70–79.

Мальсагов Д. Д., Ошаев Х. Устное поэтическое творчество чечено-ингушского народа // Очерк истории чечено-ингушской литературы. Грозный: Чечено-инг. книжное изд-во, 1963.

Мальсагов Д. К постановке изучения чечено-ингушского фольклора // Революция и горец. Ростов-на-Дону, 1933. № 5.

Мальсагов Д. Ингушская литература // Революция и горец. Ростов-на-Дону, 1935.

Мальсагов А. О. Нарт-орстхойский эпос ингушей и чеченцев. Автореф. дисс. … канд. филол. наук. М., 1966.

Мальсагов А., Былов В. Фольклор вайнахов и его издания // Вопросы литературы. 1965. № 6.

Мальцев М. И. О некоторых особенностях поэтики кабардинского богатырского эпоса «Нарты» // УЗ КНИИ. Нальчик, 1953. Т. VIII, 1953. С. 85–102.

Мамиева Н. Проблема эволюции эпического образа (Сата́на в осетинском нартском эпосе в сравнении с другими национальными версиями). Автореф. дисс. … канд. филол. наук. М., 1966.

Мамиева Н. Всеволод Федорович Миллер // Советская Осетия. Орджоникидзе, 1964. № 24.

Мамиева Н. Образ Сата́ны в публикациях осетинского нартского эпоса. Орджоникидзе: Северо-осет. кн. изд-во, 1964.

Марр Н. Я. О языке и истории абхазов. М.: Л., 1938.

Материалы научной сессии КБНИИ по проблеме периодизации, отбора и публикации адыгейского, кабардинского, черкесского, балкарского и карачаевского фольклора (26–28 марта 1959 г.). Нальчик, 1960.

Материалы и исследования по балкарской диалектологии, лексике и фольклору». Тексты. Переводы. Комментарии. Словарь / Под ред. А. Ю. Бозиева. Нальчик, 1962.

Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963.

Мелетинский Е. М. Нартский эпос адыгов и осетин и его основные циклы // Дружба. Майкоп, 1957. VII.

Мелетинский Е. М. Место нартских сказаний в истории эпоса // Нартский эпос. Материалы совещания 16–20 октября 1956 г. Орджоникидзе, 1957. С. 37–81.

Мелетинский Е. М. Предки Прометея (культурный герой в мифе и эпосе) // Вестник истории мировой культуры. 1958. № 3. С. 114–131.

Мелетинский Е. М. Первобытное наследие в архаических эпосах // VII. Международный конгресс антропологических и этнографических наук. М., август 1964 г. М.: Наука, 1964.

Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1 (Осетинские тексты) // Уч. зап. Имп. Моск. ун-та. Отдел ист.-филол. Вып. 1. М., 1881.

Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. Исследования // Уч. зап. Имп. Моск. ун-та. Отдел ист.-филол. Вып. 2. М., 1882.

Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 3. Исследования // Уч. зап. Имп. Моск. ун-та. Отдел ист-филол. Вып. 8. М., 1887.

Миллер В. Ф. Осетинские сказки // Сборник материалов по этнографии, изд. при Дашковском Этнографическом музее. М., 1885. Вып. I. С. 113–140.

Миллер В. Ф. [Рец. на]: Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1884. Вып. IV // ЖМНП. 1885. Май. С. 83–96.

Миллер В. Ф. О некоторых древних погребальных обычаях на Кавказе // ЭО. 1911. Кн. 88–89. С. 125–136.

Миллер В. Ф. Отголоски апокрифов в кавказских народных сказаниях // ЖМНП. СПб., 1893. Июль. С. 94–103.

Миллер В. Ф. Кавказско-русские параллели // Экскурсы в область русского народного эпоса, I–VIII, Приложение. М., 1892. С. 1–36.

Миллер В. Ф. Кавказские сказания о циклопах // ЭО. М., 1890. Кн. 4. № 1. С. 25–44.

Миллер В. Ф. Отголоски иранских сказаний на Кавказе //ЭО. 1889 Кн. 2. С. 1–36.

[*Миллер В.* и *Ковалевский М.*] В горских обществах Кабарды. Из путешествия Всев. Миллера и Макс. Ковалевского // ВЕ. 1884. № 4. С. 540–588.

Н.С.Т. Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (-земли) // ЭО. 1908. Кн. LXXVIII. № 3. С. 88–92.

Народы Кавказа / Под ред. М. О. Косвена, Л. И. Лаврова, Г. А. Нерсесова, Х. О. Хашаева. М.: Изд-во АН СССР, 1960.

Нартский эпос. Материалы совещания 19–20 октября 1956 г. Орджоникидзе, 1957.

Нартский эпос. Сб. ст. Дзауджикау: Госуд. изд-во Северо-Осетинской АССР, 1949.

Нарты. Эпос осетинского народа. Изд. подг. Абаев В. И., Джусоев Н. Г., Ивнев Р. А. и Калоев Б. А. М.: Изд-во АН СССР, 1957.

Нарты. Кабардинский эпос. Кабард. гос. изд-во, 1951.

Нарты. Кабардинский эпос. М.: Госполитиздат, 1951.

Нарты. Кабардинский эпос. М.: Госполитиздат, 1957.

Нечаев С. Д. Отрывки из путевых записок о юго-восточной России // Московский телеграф. М., 1826. Ч. 7. С. 26–41.

[*Ногмов Ш. Б.*] История адыгейского народа, сост. по преданиям кабардинцев Шора-Бекмурзин-Ногмовым. Тифлис, 1861.

Ногмов Ш. Б. История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев. Нальчик, 1957.

Орбели И. Басни Средневековой Армении. М.: Л., 1956.

Осетинские тексты, собр. Чонкадзе Дан. и Цораевым Вас. Издал акад. А. Шифнер // Записки Имп. АН. СПб., 1868. Т. XIV. Приложение. С. 1–106.

Осетинские нартские сказания. Пер. и лит. обр. Ю. Либединского. Примечания С. Бритаева. Вст. ст. К. Кулова. М.: Советский писатель, 1949.

Остряков П. Народная литература кабардинцев и ее образцы // ВЕ. 1879. Кн. VIII. С. 697–710.

Отрывки из народной поэмы «Сосыруко» и рассказы, переведенные на кабардинский язык Кази Атажукиным. Тифлис: В военно-пох. тип. Главн. штаба Кавказской армии, 1864.

Очерки истории Адыгеи. Майкоп, Адыгейское книжное изд-во, 1957.

Очерки истории балкарского народа (с древнейших времен до 1917 г.). Нальчик, 1961.

Памятники народного творчества осетин. Нартовские народные сказания. Изд. ОНИИК. Владикавказ, 1925. Вып. 1.

Памятники народного творчества осетин.. Дигорское народное творчество, в записи Михаила Гарданти. Издание ОНИИК. Предисл., пер. на рус. яз. и прим. Г. А. Дзагурова. Владикавказ, 1927. Вып. II.

Памятники народного творчества осетин. В зап. Цоцко Амбалова. Предисловие, пер. на рус. яз. и примеч. Г. Г. Бекоева. Владикавказ, 1928. Вып. III.

Песни горцев. Ред. и комм. Эфенди Капиева. М., 1939.

Петросян А. А. Решенные и нерешенные вопросы нартоведения // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М.: Наука, 1969. С. 5–14.

Пропп В. Я. Русский героический эпос. М., 1955.

Пропп В. Я. Текстологическое редактирование записей фольклора // Русский фольклор. Материалы и исследования. М.: Л., 1956. Т. 1.

Потанин Г. Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899.

Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. Абхазский народный эпос. М.: ГИХЛ, 1962.

Происхождение осетинского народа. Материалы научной сессии, посвященной проблеме этногенеза осетин. Орджоникидзе: Северо-Осет. книжн. изд-во, 1967.

Пфафф В. Б. Путешествие по ущельям Северной Осетии // Сборник сведений о Кавказе. Тифлис, 1871. Вып. I.

Пфафф В. Б. Народное право осетин // Сборник сведений о Кавказе. Тифлис, 1871. Вып. II.

Пфафф В. Б. Материалы для истории осетин // ССКГ. Тифлис, 1870. Вып. V.

Пши Бадиноко. Кабардинская нартовская песня. Адиюх. Народная песня // Писатели Кабарды. М., 1935. С. 55–62.

Радожицкий И. Законы и обычаи кабардинцев // Литературная газета. 1846. № 1, 2.

Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов // Материалы шапсугской экспедиции. 1939 г. / Под ред. С. А. Токарева и Е. М. Шиллинга. М., 1940.

Рклицкий М. В. К вопросу о нартах и нартских сказаниях // Известия ОНИИК. Владикавказ, 1927. Вып. II.

Салакая Ш. Х. Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1966.

Салакая Ш. Х. О героическом эпосе абхазов // Труды АбНИИ. Сухуми, 1963. Т. XXXIII–XXXIV. С. 278–303.

Семенов Л. Ингушская и чеченская народная словесность // Известия ЧИНИИЯЛ. Грозный, 1959. Вып. III. Литература. С. 152–189.

Семенов Л. П. Фригийские мотивы в древней ингушской культуре // Известия ЧИНИИЯЛ. Грозный, 1959. Вып. I. История. С. 197–219.

Семенов Л. П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925–1932 гг. Грозный, 1963.

Семенов Л. П. Нартский эпос и памятники материальной культуры // Нартский эпос. Материалы совещания 16–20 октября 1956 г. Орджоникидзе, 1957. С. 82–90.

Семенов Л. П. К вопросу о мировых мотивах в фольклоре ингушей и чеченцев // Академия наук СССР академику Н. Я. Марру. М.: Л., 1935.

Семенов Л. П. Нартские памятники Северной Осетии // Нартский эпос. Орджоникидзе, 1949. С. 48–79.

Семенов Н. Сказки и легенды чеченцев. С предисл. и замеч. собирателя. Владикавказ, 1882.

Сказания о нартах — эпос народов Кавказа / Редколл.: Петросян А. А., Алиева А. И., Гацак В. М., Далгат У. Б. М.: Наука, 1969.

Сказания о нартах. Сост. по рассказам туземных жителей учитель Осетинской Георгиевской школы Кубанской области, Баталпашинского уезда А. Кайтмазов // СМОМПК. Тифлис, 1889. Вып. VII. С. 3–36.

Смирнова Я. С. Военная демократия в нартском эпосе // СЭ. М., 1959. №. 6. С. 60–68.

Скитский Б. В. Нартский эпос как исторический источник // Нартский эпос. Орджоникидзе, 1949. С. 21–34.

Стеблин-Каменский М. И. Старшая Эдда // «Старшая Эдда». Древнеисландские песни о богах и героях. М.: Л., 1969.

Талпа М. Устное творчество кабардинцев // Литературный критик. 1935. № 12. С. 160–206.

Тамбиев П. Адыгские (черкесские) тексты // СМОМПК. Тифлис, 1896. Вып. XXI. Отд. III. С. 153–267.

Тамбиев П. Адыгские тексты // СМОМПК. Тифлис, 1898. Вып. XXV. Отд. III. С. 1–99.

Тамбиев П. Адыгские пословицы (поговорки) // СМОМПК. Тифлис, 1899. Вып. XXVI. Отд. III. С. 1–78.

Тамбиев П. Адыгские тексты // СМОМПК. Тифлис, 1900. Вып. XXVII. Отд. IV. С. 1–62.

Тамбиев П. Адыгские тексты // СМОМПК. Тифлис, 1901. Вып. XXIX. Отд. IV. С. 35–58.

Тамбиев П. Адыгские тексты // СМОМПК. Тифлис, 1915. Вып. 44. Отд. IV. С. 1–14.

Танеев С. И. Заметка о музыке, танцах и песнях урусбиевцев // ВЕ. СПб., 1886, январь. С. 94–98.

Танеев С. И. О музыке горских татар // Памяти С. И. Танеева. М.: Музгиз, 1947.

Тейлор Э. Первобытная культура. Пер. с англ. Под ред. с предисл. и прим. В. К. Никольского. М.: Соцэкгиз, 1939.

Теунов Х. И. Литература и писатели Кабарды. Нальчик: Кабардинское книжное изд-во, 1955.

Тресков И. В. К вопросу происхождения и истории бытования образа Прометея // УЗ КБ НИИ. Нальчик, 1959. Т. XVI. С. 323–361; *То же*. Нальчик, 1961. Т. XVIII. С. 31–61.

Тресков И. В. К географии «Нартиады» // УЗ КБ НИИ. Нальчик, 1966. Т. XXIV. Серия филологическая. С. 29–62.

Тресков И. В. Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик, 1963.

Трубецкой Н. Из области северокавказского эпоса. Встреча нарта Сосруко с великаном // Дневник XIII съезда русских естествоиспытателей и врачей в Тифлисе, 16–24 июня 1913 г.

Туганов М. С. Кто такие нарты? // Известия ОНИИК. Владикавказ, 1925. Вып. I. С. 371–379.

Туганов М. С. Новое в нартском эпосе // Известия ЮОНИИ. Сталинир, 1946. Вып. I (V). С. 170–186.

Тугов В. Б., Бекизова Л. А. Литература абазин (обзор) // Труды КЧНИИ. Черкесск: Ставроп. кн. изд-во,1965. Вып. IV. Серия филологическая. С. 90–165.

Тульчинский Н. П. Пять горских обществ Кабарды. Владикавказ, 1903.

Тульчинский Н. П. Поэмы, легенды, песни, сказки и пословицы горских татар Нальчикского округа Терской области // ТС на 1904. Владикавказ, 1903. Вып. VI.

Услар П. К. Кое-что о словесных произведениях горцев // ССКГ. Тифлис, 1868. Вып. I. С. 1–42.

Услар П. К. Древнейшие сказания о Кавказе // ЗКОИРГО. Тифлис, 1881. Кн. XII.

Услар П. К. Этнография Кавказа. II. Чеченский язык. Тифлис, 1888.

Урусбиев С. Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского округа Терской области // СМОМПК. Тифлис, 1881. Вып. I. Отд. II. С. 1–37.

Урусбиев С. Несколько слов от собирателе и переводчика, ученика Владикав. реального училища С. Урусбиева // СМОМПК. Тифлис, 1881. Отд. 2. С. I–VIII.

Хан-Гирей Султан. Мифология черкесских народов // Газ. «Кавказ». 1846. № 35.

Хан-Гирей Султан. Черкесские предания (отрывки из рукописи) // Русский вестник. 1841. Т. II. Ч. I.

Хакуашев А. Х. Некоторые вопросы стихосложения Али Шогенцукова // Сб. статей о кабардинской литературе. Нальчик, 1957. С. 290–295.

Хакуашев А. Х. Али Шогенцуков и кабардинское устное народное творчество. // *Сборник статей о кабардинской литературе».* Нальчик, 1957. С. 183–200.

Чечено-ингушский фольклор. Собран ЧИНИИ и ССП Чечено-Ингушетии. М.: ГИХЛ, 1940.

Чеченские тексты // СМОМПК. Тифлис, 1900. Вып. XXVIII.

Чеченцы. [Из записок П. А. Головинского] // Сборник сведений о Терской области. Владикавказ, 1878. Вып. I.

Чиковани М. Я. Амираниани. Грузинский эпос. Тбилиси, 1960.

Чичеров В. И. Вопросы генезиса и развитие древних форм народного эпоса в освещении фольклористики и некоторые проблемы нартских сказаний // Нартский эпос. Материалы совещания 16–20 октября 1956 г. Орджоникидзе, 1957. С. 5–21.

Чичеров В. И. [Рец.] Кабардинский фольклор // Литературное обозрение. 1937. № 4. С. 43–45.

Чичеров В. И. Некоторые вопросы теории эпоса и современные исследования нартских сказаний осетин // Известия АН СССР. Серия лит. и яз. 1952. Вып. XI. С. 393–410.

Чудесные родники. Сказания, сказки и песни народов Чечено-Ингушской АССР. Грозный: Чечено-Инг. кн. изд-во, 1963.

Чурсин Г. Ф. Осетины. Этнографический очерк. Тифлис, 1925.

Чурсин Г. Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913.

Чурсин Г. Ф. Культ мертвых на Кавказе // Кавказ. 1901. № 97.

Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1956.

Шанаев Гацыр. Сказание о св. Уастырджи // ССКГ. Тифлис, 1873. Вып. VII. С. 22–31.

Шанаев Гацыр. Народные сказания кавказских горцев. Из осетинских сказаний о нартах // ССКГ. Тифлис, 1876. Вып. IX. Отд. II. С. 1–64.

Шанаев Дзантемыр. Народные сказания кавказских горцев. Нартовские сказания // ССКГ. Тифлис, 1871. Вып. V. Отд. II. С. 1–3/.

Шанаев Дж. Народные сказания кавказских горцев. Из осетинских народных сказаний // ССКГ. Тифлис, 1873. Вып. VII. Отд. II. С. 1–21.

Шанаев Дж. Осетинские народные сказания // ССКГ. Тифлис, 1870. Вып. III. Отд. II. С. 3–40.

Шиллинг Е. Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. М.: Л., 1931. Т. II.

Штернберг Л. Я. Античный культ близнецов в свете этнографии. Л., 1936.

Шортанов А. Т. Периодизация, отбор и публикация адыго-кабардино-черкесского фольклора // Материалы научной сессии КБНИИ по проблеме периодизации, отбора и публикации адыгейского, кабардинского, черкесского, балкарского и карачаевского фольклора. Нальчик, 1960. С. 5–49.

Шортанов А. Т. Театральное искусство Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1961.

Эльдерханов Т. Чеченские тексты // СМОМПК. Тифлис, 1901. Вып. XXIX. Отд. III. С. 1–33.

Эльмурзаев С. Некоторые сказания о нартских памятниках чеченцев и ингушей // Известия ЧИНИИ. Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1964. Т. IV. Вып. 3. С. 86–94.

Эльмурзаев С. Ч. Новые данные о чечено-ингушских нарт-орстхоевских сказаниях // Труды ЧИНИИ. Грозный, 1964. Т. IX. С. 129–138.

Яковлев Н. Ф. Черкесская культура по данным языка // Революция и горец. Ростов-на-Дону, 1928. № 2.

Яковлев Н. Ф. Грамматика литературного кабардино-черкесского языка. Приложение № 2. Фольклорные тексты. М.: Л., 1948. С. 360–367.

Bergé A. Die Sagen und Lieder des Tscherkessenvolkes. Gesam. von Kabardiner Schora-Bekmursin-Nogmov. Bearb. und mit einer Vorrede versehen von Adolf Bergé. Leipzig, Wigand, 1866.

Der Blanke Schild. Kabardiner Heldensagen. Übers. von Gerhard Gossman. Berlin: Kultur und Fortschrift, 1958.

Dumézil G. Légendes sur les Nartes. Suives de cing notes mythologiques. Paris, 1930.

Dumézil G. Récits oubykh, IV. Textes sur Sawsərəqua // Journal Asiatique (annee 1960). Paris, MDCCXLVIII–4.

Dumézil G. Documents anatoliens sur les langues et les tradions du Caucase, I // Biblioteque archeologique et historique de l'Institut Français d'Archeologique d'Istanbul. Paris, 1960. T. IX.

Kaukasische Märchen. Ausgewählt und übersetzt von A. Dirr. Jena: Diederichs.1922. № 11.

Le Livre des Héros. Légendes sur les Nartes, traduit de l'ossete avec une introduction, et des notes par Georges Dumézil, professeur au Collège de France. Gallimard, 1965 // Caucase collection UNESCO d'oeuvres représentatives.

[*Trubezkoi N.*] Errinerungen an einer Aufenthalt bei den Tscherkessen des Kreises Tuapse von Fürst N. Trubetzkoy // Caucasica. Begründet von Adolf Dirr. Hrsg. von G. Deeters. Leipzig: Verlag Asia Maior. G.M.B.H., 1934. Fasc. 11. S. 1–39.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АН	— Академия наук
АНИИ	— Адыгейский научно-исследовательский институт
ЖМНП	— «Журнал Министерства народного просвещения»
ЗКОИРГО	— «Записки Кавказского отдела императорского Русского географического общества»
ИКОИРГО	— «Известия Кавказского отдела императорского Русского географического общества»
ИСОНИИ	— «Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института»
КЧНИИ	— Карачаево-Черкесский научно-исследовательский институт
ИЧИНИИИЯЛ	—«Известия Чечено-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы»
КБНИИ	— Кабардино-Балкарский научно-исследовательский институт
КНИИ	— Кабардинский научно-исследовательский институт
ОЛЯ	— Отделение литературы и языка
СМОМПК	— «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа»
СОГПИ	— Северо-Осетинский государственный педагогический институт
СОНИИ	— Северо-Осетинский научно-исследовательский институт
ССКГ	— «Сборник сведений о кавказских горцах»
ССП	— Союз советских писателей
ЧИГПИ	— Чечено-Ингушский государственный педагогический институт
ЧИНИИ	— Чечено-Ингушский научно-исследовательский институт
УЗ	— «Ученые записки»
ЮОНИИ	— Юго-Осетинский научно-исследовательский институт Академии наук Грузинской ССР

ЭТНОПОЭТИЧЕСКИЕ КОНСТАНТЫ НАРТСКОГО ЭПОСА*

Между Черным, Азовским и Каспийским морями раскинулся горный край — Кавказ. С запада на восток его пересекает цепь гор, именуемых Большим Кавказом. Главный Кавказский хребет делит Кавказ на две большие части — Северный Кавказ и Закавказье.

Особенности географического положения и исторических судеб этого края, в течение веков бывшего воротами из Европы в Азию, через которые двигались самые разные народы, обусловили такие его черты, как уникальное этническое многообразие (здесь живет около пятидесяти народов и народностей) и большую языковую дробность.

Народы Северного Кавказа различаются по своему генезису (предки одних из них жили в этих местах за много веков до нашей эры, предки других осели здесь во время многочисленных миграций и нашествий с востока и с севера, двигавшихся через Кавказ), и по своим историческим судьбам. В процессе тысячелетнего совместного проживания на сравнительно небольшой территории эти многочисленные и такие разные народы выработали особый и во многом сходный тип не только материальной, но и духовной культуры. Одно из наиболее ярких ее проявлений — архаический героический нартский эпос, ядро которого сформировалось в эпоху поздней бронзы и особенно раннего железа[1].

Нартские сказания бытуют у целого ряда народов Северного Кавказа: у адыгейцев, кабардинцев, черкесов (они составляют адыгскую этническую общность, и эпос этих трех народов в дальнейшем мы, как это принято в нартоведении, будем называть собирательно — адыгским), у абазин, абхазов, осетин, балкарцев и карачаевцев, чеченцев и ингушей, у

---

* Опубл.: Свободный взгляд на литературу. Проблемы современной филологии. Сб. статей к 60-летию научной деятельности акад. Н. И. Балашова. М.: Наука, 2002. С. 9–28.

[1] *Абаев В. И.* Нартовский эпос // Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института (далее — ИСОНИИ). Т. X. Вып. I. Дзауджикау, 1945. С. 117; *Семенов Л. П.* К вопросу о происхождении осетинского нартского эпоса // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1957. Т. XIX. С. 166. *Он же*. Нартский эпос и памятники материальной культуры // Нартский эпос. Орджоникидзе, 1957. С. 82, 89; *Крупнов Е. И.* О времени формирования основного ядра нартского эпоса у народов Кавказа // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М, 1969. С. 22.

кумыков в Дагестане. Фрагменты эпоса о нартах зафиксированы и у ряда этнических групп Грузии — сванов, рачинцев и хевсуров[2].

Народы, у которых бытует нартский эпос, различаются не только по происхождению, но и по языку. Сказания адыгских народов, абхазов, абазин существуют на языках адыго-абхазской ветви кавказской семьи языков — адыгейском, кабардино-черкесском, абхазском, абазинском; сказания чеченцев и ингушей — на языках вайнахской (или нахской) ветви этой же семьи языков — чеченском и ингушском; осетинские сказания созданы на осетинском, принадлежащем к индоевропейской языковой семье, а балкарокарачаевские и кумыкские — на тюркских языках алтайской семьи языков.

Существенная особенность нартского эпоса состоит в том, что, являясь созданием многих народов, различающихся по ряду признаков, он имеет и общие черты. Общность эта проявляется прежде всего в едином именовании эпических героев нартами (у адыгских народов, абхазов, абазин, осетин, балкарцев и карачаевцев), нятрами (у чеченцев и ингушей). До сих пор не существует общепринятого толкования слова нарты/нярты[3].

Общим у всех северокавказских народов — носителей нартского эпоса — является не только собирательное именование эпических богатырей нартами; сходны и имена важнейших героев. Так, старейшина нартов носит имя Урузмаг у осетин, Озермедж/Урзамес у адыгских народов, Урызмек у балкарцев и карачаевцев, Урузман, или Орзми у чеченцев и ингушей. Хозяйка «нартского рода», во многих случаях — супруга нартского старейшины, зовется в эпосе осетин Сата́на, адыгских народов, абхазов и абазин — Сатаней-Гуаша, балкарцев и карачаевцев — Сатанай, чеченцев и ингушей — Сели-Сата.

Один из центральных богатырей всех национальных версий нартского эпоса — Сосруко/Саусырыко у адыгских народов, Сослан/Созырыко у осетин, Сосурук/Сосурка у балкарцев и карачаевцев, Сасрыква у абхазов, Сеска-Солса у чеченцев и ингушей.

---

[2] *Дзидзигури Ш. В.* Грузинские варианты нартского эпоса. Тбилиси, 1971.

[3] На протяжении последнего столетия предлагались самые разные объяснения слова «нарт»: из кабардинского «нар-ант» — «глаз анта», где анты отождествлялись с адыгами, см.: *Ногмов Ш. Б.* История адыгейского народа. Нальчик, 1958. С. 121; как деформация армянского «мард» — «человек», см.: *Лопатинский Л. Г.* Заметка // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (далее — СМОМПК). Тифлис, 1891. Вып. XII. С. 45; из осетинского «нæ-арт» — «наш огонь», см.: *Туганов М. С.* «Кто такие нарты?» //Ингушский научно-исследовательский институт краеведения. Владикавказ, 1925. Вып. 1. С. 372; из монгольского «нар» — «солнце», нарты — «дети Солнца», см.: *Абаев В. И.* Нартовский эпос. С. 28. *Ж. Дюмезиль* дал даже два объяснения слова «нарт»: как производное от древнего арийского корня «nrt, nart» — «танцевать», поскольку пляски — одно из излюбленных занятий нартов — и как примыкающее к санскритскому и иранскому «паг» — «мужчина», «воин», см.: *Dumézul G.* Légendes sur les Nartes suives de cinq notes mythologiques. P., 1930. P. 178.

Наряду с героями, общими для эпоса всех народов, значительное место занимают персонажи, выступающие в двух-трех-четырех эпических памятниках: Батрадз (*осет.*) — Батрез (*адыг.*) — Хамчи Патараз (*чечено-инг.*); Ацамаз (*осет.*) — Ашамез (*адыг.*) — Ачамаз (*чечено-инг.*) — Ачемез (*балк.-карач.*) и др. Во многих случаях во всех названных эпосах в основном совпадают и сюжеты сказаний о них, но в каждом круг их своеобразен, причем многие из них получили специфическую разработку.

Наконец, в каждом эпосе есть персонажи, известные только здесь. В осетинском это Дзерасса, Тар и его сыновья Мукара и Дибыц, Сарахцау, Челахсартаг и др., в адыгском — Малечипх, Адиюх, Лашин, в балкаро-карачаевском — Алауган, Шырдан и Нёгер, Чюерди, в чечено-ингушском — Колой-Кант, Кинда-Шоа, Пхагал-Бяри, Бийдолг-Бяри, в абхазском — Хважарпыс, Нарджхьоу, Цвицв и др. Естественно, что с именем каждого из этих персонажей связаны оригинальные сюжеты.

Запись и публикация нартских сказаний разных народов Северного Кавказа имеет длительную историю. Она началась в 1864 г., когда в Тифлисе увидела свет небольшая по объему книга, в которую вошли (наряду с отрывками из «Гюлистана» Саади в переводе на кабардинский) два кабардинских сказания о нарте Сосруко[4]. Вслед за кабардинскими в России были опубликованы осетинские, чечено-ингушские, балкаро-карачаевские, абхазские, абазинские нартские сказания[5].

Первые сведения о нартском эпосе[6] и первые публикации нартских сказаний на немецком языке[7] появились уже во второй половине XIX и в начале XX в. В 1930 г. Ж. Дюмезиль опубликовал в переводе на французский язык нартские сказания осетин, адыгских народов, балкарцев и карачаевцев, чеченцев и ингушей, увидевшие к тому времени свет в различных российских изданиях[8]. В 1958 г. появилось

---

[4] Отрывки из народной поэмы «Сосыруко» и рассказы, переведенные на кабардинский язык Кази Атажукиным. Тифлис, 1864 (далее — Атаж. 1864).

[5] См. *Алиева А. И.* Библиография изданий, посвященных нартскому эпосу // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 503–540. Библиография содержит перечень публикаций нартского эпоса на языках оригинала, в переводах на русский, французский, немецкий языки, изданных в 1864–1968 гг. С 1969 г. появилось значительное число и новых изданий записей нартского эпоса, и новых исследований.

[6] Die Sagen und Lieder des Tscherkessenvolkes / Gesammelt von Kabardiner Schora-Bekmursin Nogmov. Bearbeitet und mit einer Vorrede versehen von A. Bergé. Leipzig, 1866.

[7] *Jkskul V.* Der Sang von Ssossirko dem Narten. Drezden; Leipzig, 1912; Kaukasische Märchen / Ausgewählt und übersetzt von A. Dirr. Jenna, 1922.

[8] *Dumézil G.* Légendes sur les Nartes...

немецкое издание кабардинского нартского эпоса[9], а в 1965 — французское издание осетинских сказаний[10]. Уникальность последнего состоит в том, что переводы сказаний были сделаны Ж. Дюмезилем с осетинского оригинала, а не с русского их перевода. Впрочем, этого правила ученый всегда придерживался и при публикации адыгских (кабардино-черкесских, адыгейских, шапсугских, бесленеевских, убыхских) сказаний.

В XX в. запись нартских сказаний активно велась не только в местах исконного обитания его носителей — на Северном Кавказе, но и в странах Ближнего Востока — Сирии, Иордании, Турции, где в настоящее время живут потомки разных народов Кавказа, выселившихся сюда во второй половине XIX в. после окончания русско-кавказской войны. Особенно велика заслуга в деле записи нартских сказаний у представителей различных адыгских народов, проживающих ныне в Турции (адыгейцев, кабардинцев, шапсугов, бесленеевцев, убыхов), а также их издания и изучения Ж. Дюмезиля, который в 1925–1931 гг. был профессором Стамбульского университета, а с 1954 по 1971 г. ежегодно приезжал в Турцию для изучения языков адыго-абхазской семьи. Ученый собрал здесь значительный материал по нартскому эпосу, который после каждой поездки незамедлительно издавался на языке оригинала с французским переводом и подробными комментариями[11].

Одновременно с первыми публикациями нартских сказаний (и параллельно с ними) началось их изучение. Как правило, эпические тексты сопровождались комментариями, в которых не только объяснялись «темные» места эпоса, но прежде всего давалась сравнительная характеристика с опубликованными ранее. Чаще всего отмечались сходство и различие в системе персонажей и связанных с ними сюжетов[12].

Традиция такого сравнительного изучения нартского эпоса разных народов Северного Кавказа на уровне сюжетов и системы персонажей получила особенно широкое развитие с 40-х годов XX в., когда в респу-

---

[9] Der Blanke Schild: Kabardiner Heldensage / Übersetzt von G. Gossman. B., 1958.

[10] Le Livre des Héros. Légendes sur les Nartes, traduit de l'ossete avec une introduction et les notes par Georges Dumézil, professeur au Collège de France // Colection Unesco d'œuvres représentatives. P., 1965.

[11] Полную библиографию трудов Ж. Дюмезиля см.: *Dumézil G*. Cahiers pour un temps. P., 1981. P. 339–349.

[12] *Миллер В. Ф*. Осетинские этюды. М., 1881–1887. Ч. 1–III; особенно многочисленны такие сравнительные исследования в «Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа», выходившем в Тифлисе (вып. 1–45, 1881–1925). Они, как правило, принадлежали проф. Л. Г Лопатинскому, — см., напр.: СМОМПК. 1891. Вып. XII; 1895. Вып. XX; 1897. Вып. XXV; 1901. Вып. XXXIV и др.

бликах Северного Кавказа был собран значительный эпический материал и начались его публикации и изучение[13].

Другое направление сравнительного изучения нартского эпоса — сопоставление отразившихся в нем нравов, быта, религиозных и мифологических представлений с бытом, религией и мифологией скифов. Начало ему положил академик Вс. Ф. Миллер[14], выявивший ряд убедительных параллелей между мотивами осетинского эпоса и обычаями скифо-сарматов.

Ж. Дюмезиль значительно дополнил скифо-осетинские параллели Миллера новыми[15], а также попытался доказать, что в осетинских сказаниях сохранилась структура трифункционального мышления[16].

Третий путь сравнительного изучения нартского эпоса, также имеющий длительную историю, — сопоставление сюжетов и героев сказаний о нартах с сюжетами и главным образом персонажами других эпических памятников. Богатыри нартского эпоса разных народов сравнивались персонажами русских былин[17], иранского[18], монгольского[19], армянского[20],

---

[13] Размеры статьи не позволяют дать сколько-нибудь полный перечень работ, посвященных нартскому эпосу. Назовем лишь основные монографические исследования: Абаев В.И. Нартовский эпос (об осетинском эпосе); Алиева А.И. Адыгский нартский эпос. М.; Нальчик, 1969; Аншба А.А. Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса. Тбилиси, 1970; Мальсагов А.О. Нарт-орстхойский эпос вайнахов. Грозный, 1970; Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследование и тексты. М., 1972; Холаев А.З. Карачаево-балкарский нартский эпос. Нальчик, 1974; Дзидзигури Ш.В. Грузинские варианты нартского эпоса; Хаджиева Т.М. Нартский эпос балкарцев и карачаевцев // Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М., 1994. С. 8–67 и др.

[14] *Миллер Вс.* Черты старины в сказаниях и быте осетин // Журнал министерства народного просвещения. 1882. CCXXII. Авг. С. 191–207.

[15] *Dumézil G.* Légendes sur les Nartes... P. 15–166.

[16] *Dumézil G.* Mythe et épopée. P., 1968. Vol. I. P. 127.

[17] *Халанский М.* Великорусские былины Киевского цикла. Варшава, 1865. С. 184–185; *Миллер В. Ф.* Экскурсы в область русского народного эпоса. М., 1892. Вып. I–VIII; Прилож. 1. Кавказско-русские параллели.

[18] *Миллер В. Ф.* Экскурсы... Прилож. 2: Отголоски иранских сказаний на Кавказе. Как заметил Ж. Дюмезиль, приведенные Миллером нарто-иранские параллели могут быть обнаружены и в фольклоре ряда других народов, поскольку имеют слишком общий характер. — *Dumézil G.* Légendes sur les Nartes... P. 207–209.

[19] *Потанин Г. Н.* Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899. С. 466–511, ср.: *Абаев В. И.* Нартовский эпос. С. 28; *Гуриев Т. А.* К проблеме генезиса осетинского нартовского эпоса. Орджоникидзе, 1971.

[20] *Dumézil G.* Légendes sur les Nartes... P. 167–178; *Абаев В. И.* Нартовский эпос осетин // Нарты. Осетинский героический эпос. М., 1989. Кн. 1. С. 12.

огузского[21], карело-финского эпоса[22], богатырских поэм тюрко-монгольских народов[23], скандинавской мифологии[24].

Сравнительное изучение нартских сказаний народов Кавказа, ведущееся в трех направлениях, позволило исследователям предложить ответы на ряд важнейших вопросов: где, когда, каким народом (или народами) был создан эпический памятник, каково его место в истории эпоса как жанра; проследить взаимодействие нартских сказаний с мифологией и различными жанрами фольклора; выявить типологию состава и системы персонажей эпоса разных народов.

Менее изучена поэтика нартских сказаний, до сих пор она исследовалась преимущественно на конкретном материале сказаний без фронтального их сопоставления[25].

В данной статье предлагается сравнительное исследование поэтики нартского эпоса, основывающееся на сопоставлении его устойчивых художественно-определительных сочетаний — художественных констант. Первое историко-сопоставительное исследование поэтико-изобразительных констант русского, южнославянского, восточно-романского эпоса, а также архаических памятников ряда народов Сибири — алтайского, бурятского, якутского, эвенкийского и др. предпринято В. М. Гацаком в монографии «Устная эпическая традиция во времени. Историческое исследование поэтики» (1989). В этом новаторском исследовании сравнительный анализ поэтико-изобразительных констант в эпических памятниках, представляющих разные стадии в истории героического эпоса, позволяет автору рассмотреть и воссоздать поэтику народного эпоса в ее историческом развитии.

Цель данной статьи более локальная: применяя методику В. М. Гацака, попытаться на разноэтническом материале сказаний об одном герое выя-

---

[21] Ак-Köbök, Salur-Kazan et Sosurga. Un Motif de l'épopée oghouz et son rayonnement en Anatolie, au Caucase et en Asie Centrale par Pertev N. Boratav // L'Homme: Revue Française d'anthropologie. 1963. Janvier-avril.

[22] *Абаев В. И.* Нартовский эпос, ср: *Евсеев В. Я.* О типологической близости карело-финского и нартского эпоса // Вопр. лит. и народного творчества. Тр. Карел. филиала АН СССР. Петрозаводск, 1959.

[23] *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. М., 1963. С. 5.

[24] *Dumézil G.* Loki. P., 1948.

[25] См., например: *Алиева А. И.* Поэтика нартского эпоса адыгов // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. С. 303–351; *Аншба А. А.* Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса; *Хаджиева Т. М.* Поэтика балкаро-карачаевского нартского эпоса: автореф. дис.... канд. филол. наук. М., 1980; *Джапуа З.* Нартский эпос абхазов: Сюжетно-тематическая и поэтико-стилевая система. Сухум, 1995.

вить разные этапы в истории формирования его образа, проследить процесс превращения мифологического героя в эпического и его дальнейшую эволюцию.

Обратимся к сопоставительному анализу повествовательных и поэтико-изобразительных констант нартских сказаний адыгских народов, осетин, балкарцев и карачаевцев[26] на материале цикла сказаний о Сосруко/Саусырыко (*каб.-черк., адыгейск.*), Сослане/Созырыко (*осет.*). Сосуруке/Сосурке (*балк.-карач.*). Как справедливо заметил Ж. Дюмезиль, этот герой нартских сказаний — «самый значительный и самый популярный на всем Северном Кавказе»[27].

Действительно, этот нарт является главным героем эпоса адыгских народов и занимает одно из центральных мест в осетинском и несколько более периферийное в балкаро-карачаевском эпосе о нартах. С ним традиционно связаны повествовательные константы: чудесное рождение из камня, закалка мифическим кузнецом (и обусловленное этим уязвимое место на неуязвимом теле), похищение огня, спасение от гибели престарелого отца, битва с юным богатырем, женитьба и гибель героя. В осетинском эпосе Сослан/Созырыко выступает, кроме названных, также в ряде оригинальных сюжетов («Сослан ищет супротивника», «Созырыко и гумский человек», «Шуба Сослана», «Как Сослан спас Сатáну из озера ада», «Сослан/Созырыко в царстве мертвых»), неизвестных в других национальных версиях.

В карачаево-балкарском эпосе Сосурук/Сосурка не занимает такого важного места, как в адыгском или осетинском. С его именем связаны, кроме традиционных (чудесное рождение, борьба с великаном за огонь,

---

[26] Мы вынуждены ограничиться данными нартского эпоса этих народов по той причине, что в настоящее время располагаем только следующими репрезентативными изданиями: (Нарты. Адыгский героический эпос / Сост. А. И. Алиева, А. М. Гадагатль, З. П. Кардангушев. Вст. ст. А. Т. Шортанова. Тексты подгот. А. М. Гадагатлем, З. П. Кардангушевым. Пер. А. И. Алиевой. Ред. текстов оригинала и сверка пер. М. А. Кумахова. Коммент. А. И. Алиевой, З. П. Кардангушева. Отв. ред. В. М. Гацак. М., 1974, далее — НАГЭ); Нарты. Осетинский героический эпос: В 3 кн. / Сост. Т. А. Хамицаева и А. Х. Бязыров. Вст. ст. и науч. конс. В. И. Абаев. Пер. иронских текстов А. А. Дзантиева, дигорских текстов Т. А. Хамицаевой. Отв. ред. У. Б. Далгат. Ред. нац. текстов Н. К. Мамиева. М., 1989–1991, далее — НОГЭ); Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев / Сост. Р. А.-К. Ортабаева, Т. М. Хаджиева, А. З. Холаев. Вст. ст., коммент. и глоссарий Т. М. Хаджиевой. Пер. Т. М. Хаджиевой, Р. А.-К. Ортабаевой. Ред. национ. текстов А. А. Жаппуев. Отв. ред. А. И. Алиева. Научн. конс. У. Б. Далгат. М., 1994, далее — НГЭБК). Все ссылки на эти издания даются в тексте статьи. Примеры из адыгских нартских сказаний приводятся также по другим изданиям: Нартхэр. I. Т. I–VII, Мыекъуапэ, 1968–1971, далее — Н. и номер т.; Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов / Под ред. Е. В. Гиппиуса. М., 1981. Т. II; Нартские пшинатли / Сост. В. Х. Барагунов, З. П. Кардангушев, далее — Гипп. II.

[27] *Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты. М., 1990. С. 82.

гибель), такие оригинальные сюжеты, как встреча с воскресшим великаном и женитьба на белорукой красавице.

В адыгском и балкаро-карачаевском эпосе сказания об этом герое имеют стихотворно-песенную, прозаическую и смешанную форму; в осетинском преобладают прозаические тексты (только сказания «Битва Созырыко с Челахсартоном», «Озеро ада» и «Сын Албега, маленький Тотрадз» — каждое в единственном опубликованном варианте — имеют стихотворно-песенную форму).

Это важно подчеркнуть, так как проведенный анализ убеждает, что художественно-определительные константы, например адыгского эпоса, «сконцентрированы» главным образом в древнейших сказаниях — «Сосруко приносит огонь» и «Бой с Тотрешем». Они, как правило, имеют стихотворно-песенную форму и сохраняют многие элементы архаической лексики, характеризующей древнейшие черты этого персонажа. Прозаические тексты адыгских, осетинских, балкаро-карачаевских сказаний в большинстве случаев отражают особенности языка того времени, когда сделана запись; в них находим лишь следы архаической лексики и значительно меньшее число поэтико-изобразительных констант.

Общей для адыгского, осетинского и балкаро-карачаевского эпоса является повествовательная константа «рождение героя из камня», на который упало семя пастуха, увидевшего на другом берегу реки прекрасную женщину — Сатаней-гуашу (*адыг.*). Сата́ну (*осет.*), Сатанай (*балк.-карач.*). Рождение героя из камня «закодировано» уже в его имени. В осетинском эпосе его постоянное определение — «Сос-дорæй игурд æй Сослан» (НОГЭ, I, 143; II, 86) — «Из Сос-камня рожден Сослан»[28] («Сос-дор» буквально означает «пористый камень» — (НОГЭ, Ш, 23). В балкаро-карачаевском — «Состар таушдан туугъан Сосурукъ» (НГЭБК, 134, 383) — «Из состар-камня рожденный Сосурук» (состар — гранит, речной валун).

Своеобразное «воспоминание» о рождении героя из камня содержится в балкаро-карачаевском сказании о его смерти. Преследуемый братьями, Сосурук поднялся на скалу и стал угрожать им расправой. Братья проклятли его: «Сен бизни къыргъынчы, сын болуп къал», — деп, къаргъады да, бу Сосурукъ бымайда керти да сын болуп къалды» (НГЭБК, 141, 391). —

[28] В осетинском эпосе имя этого героя известно в двух вариантах — Сослан и Созрыко / Созырыко. В текстах, записанных на дигорском диалекте осетинского языка, встречается только форма Сослан, на иронском — и Сослан, и Созырыко. В. И. Абаев полагает, что имя Сослан, по-видимому, тюркского происхождения и что оно является исконным для осетинского эпоса. В форме «Сосырыко» это имя «было заимствовано из адыгского (кабардинского) осетинским» (НОГЭ, I, 29).

«Да превратись ты в каменное изваяние до того, как начнешь нас уничтожать! — прокляли, и Сосурук тут же превратился в каменное изваяние».

В адыгском эпосе в камень превращается один из товарищей Сосруко[29], в осетинском — один из его сыновей-близнецов[30] и только в балкаро-карачаевском эпосе камнем становится герой, из камня же рожденный. Возвращение умершего богатыря туда, откуда пришел, по наблюдению С. Ю. Неклюдова, — характерная особенность тюрко-монгольской эпической традиции[31].

Вероятно, «окаменение» героя — изначальная повествовательная константа балкаро-карачаевского эпоса, устойчиво связанная с именем Сосурука, впоследствии в других нартских эпосах была прикреплена к именам других героев (такие перенесения характерны для нартского эпоса в целом). В данном случае важно отметить несомненное влияние тюрко-монгольской эпической традиции на балкаро-карачаевские сказания о нашем герое.

Во всех рассматриваемых памятниках повествовательные и поэтико-изобразительные константы характеризуют связь героя с камнем, в котором он зародился, но только в эпосе адыгских народов Сосруко, извлеченный из камня, предстает как огненный младенец, которого тут же закаляет мифический кузнец нартов Тлепш: «ПщIыпщIу, мафIэр къыIурылъэлъу, мывэ зэхуакум къыдэкIащ Сосрыкъуэ. Абы и дежым Сосрыкъуэр щригъэпсыхьащ. Лъэпщ щипсыхьым щыгуэ куэпкъитIыр IэдэкIэ иубыдри, а и къуэпкъитIыр лы хъуащ, адрей и Iэпкълъэпкъ псориIкI жыру». — «Сверкающий, пылающий огнем из камня вышел Сосруко. Тут же Сосруко и закалили. Тлепш при закалке держал его клещами за голени, и они остались мягкими, а все остальные части тела стали стальными» (НАГЭ, 46).

Специфика осетинского сказания о рождении Сослана/Созырыко состоит в том, что здесь описывается «двойная» закалка новорожденного героя — сначала в огне, затем — в волчьем молоке:

«Ба-’й-гæлста Сослани Курдалæгон кунцгоми ’май уоми фæддардта, цалинмæ ’й æртхотугæй хæссун райдæдта, уалинмæ; уæдта ’й райста æма ’й бæлæги ниггæлста, æма йин æхсир æ уæраги сæртæ нæ рамбарзта, бæлæгъ ке фæццубурдæр æй, уой тухxæй. Æ май хæдзæуæраг дæр уомæн худтонцæ?» — «Бросил Курдалагон Сослана в горнило и держал до тех пор, пока [тот не] покрылся пеплом, а потом вытащил его и бросил в ко-

[29] *Алиева А. И.* Адыгский нартский эпос. С. 57.

[30] НОГЭ, II, 186.

[31] *Неклюдов С. Ю.* Героический эпос монгольских народов. М, 1984. С. 92.

рыто, но молоко не покрыло его коленей из-за того, что корыто оказалось коротким. Поэтому-то Сослана и называли хадзауараг» (НОГЭ, I, 146; II, 89).

Закалка в волчьем молоке, отражающая представления осетин об их тотемном предке — волке встречается только в осетинском эпосе (подробнее об отражении тотемистических представлений в цикле нашего героя будет сказано ниже). Сейчас же обратим внимание на содержащуюся в приведенном примере характеристику Сослана «хадзауараг» — буквально «человек с подгибающимися коленями, не стоящий ровно из-за тяжести тела и слабости в ногах» (НОГЭ, III, 24).

Эта поэтико-изобразительная константа представляется семантически близкой адыгской константе, характеризующей Сосруко как человека с кривыми ногами. «Ей, бетэмал, уэ лъэкIампIэ къуаншэмкIэ узэры — Сосрыкъуэр укъэсцIыхуат». — «О, горе мне, по твоим кривым ногам я должен был узнать, что ты — Сосруко» (НАГЭ, 57), — говорит герою поверженный им великан. Возможно, и в данном случае подразумевается, что незакаленные колени героя не выдерживают тяжести его стального тела.

В некоторых вариантах балкаро-карачаевского эпоса приемной матерью героя выступает не Сатанай, а обыкновенная (но, как и Сатанай, мудрая) женщина Кырс-бийче. Она, в отступление от традиций нартского эпоса, не закаляет новорожденного героя в кузнице у мифического кузнеца, а обращается к языческим богам, верховным божествам (Тейри) Неба, Земли, Воды и Огня с просьбой сделать героя неуязвимым для врагов, способным всегда одолеть их:

Къырс-бийче кеси, марап туруп, аначылыкъ этгенди,
Кёк, жер, От тейриледен былай айтып тилегенди:
— Сиз муну къылыч кесмеген нарт уланладан этигиз,
Окъ кирмеген, жауларын хорлагьанладан этигиз! —
деп, киндигин кесгенди.

Кырс-бийче подстерегла (этот момент) и его приемной матерью стала.
Отрезая его пуповину, она так молила Тейри Неба, Земли, Воды и Огня:
— Сделайте его настоящим нартом, пусть его не берут ни меч, ни стрела,
Пусть всегда побеждает он своих врагов!

(НГЭБК, 118, 365)

Эта повествовательная константа балкаро-карачаевского эпоса представляет интерес в двух аспектах. Во-первых, сама просьба к бо-

гам послать ребенка или наделить его чудесными качествами характерна для эпоса тюркоязычных народов и не характерна для нартского эпоса. Во-вторых, Кыз-бийче обращается к верховным божествам (Тейри) в языческом пантеоне балкарцев и карачаевцев — покровителям различных стихий. Эти божества — постоянные персонажи балкаро-карачаевских сказаний о нартах (как и языческие и христианизированные божества в эпосе осетин и адыгских народов) и принимают важное участие в судьбе героя. Но ни в осетинском, ни в эпосе адыгских народов мы не обнаружили просьбы к этим божествам о рождении Сосруко-Сослана и о наделении его необыкновенными качествами. Здесь нельзя не видеть влияния традиций эпических памятников тюркоязычных народов, многие из которых начинаются с мольбы бездетных родителей о наследнике.

Во всех рассматриваемых эпосах мы находим художественно-определительные константы героя, характеризующие его как богатыря с железным/стальным телом. В адыгском: «Сосрыкъуэ и Іэпкълъэпкъыр жыр хъуащ» — «Тело Сосруко стало стальным» (НАГЭ, 41); в осетинском Созырыко «æндон лæг у» — «стальной муж» (НОГЭ, I, 160, II, 100); в балкаро-карачаевском — «темир санлы Сосурукъ» — «железнотелый Сосурук» (НГЭБК, 226).

Отзвук закалки героя, ставшего после нее стальным/железным, содержится и в поэтико-изобразительной константе, которая встречается только в адыгских сказаниях о Сосруко. Сравним соответственно кабардино-черкесский и шапсугский варианты:

Армы[32], Сосырыкъуапцlэ,
Армэ, лIы фIыцIэ гьущIынэ
(Атаж. 1864, 35)

Армы, Сосырыко смуглый,
Арма, витязь черный железноокий

Армэ, Саусырыкъу,
Армэ, къуэпIцIэ гъуычIын
(Н., II, 77)
Арма, Саусырыко
Арма, смуглый, железный

[32] Армы, армэ — фонетический зачин, утративший и лексическое, и грамматическое значение.

Возможно, отзвук сказаний о рождении и закалке героя, после которой он становится железным/стальным, следует видеть в описании богатырского детства Сосурука в балкаро-карачаевском эпосе, которое вполне в традиции тюркских эпических памятников:

Сосурукъ тогъуз айны тогъуз кюинге ёсгенди,
Темир ылытхынладан чалыла эшгенди.
Темир къангаладан чабырла этип кийгенди.
Ол бирси нартладан акъыллы, къарыулу болгъанды.

Сосурук за девять дней вырастал настолько,
[насколько другие дети вырастают] за девять месяцев,
[Он был так силен], что плел плетни из железных ломов.
Из железных листов чабыры[33] сделав, надевал.
Он был умнее и сильнее других нартов.
(НГЭБК, 118 и 366; Ср.: 119 и 366)

Поэтико-изобразительные константы, характеризующие Сосруко — Сослана/Созырыко — Сосурука/Сосурку как рожденного из камня, пылающего, сверкающего огнем младенца, тело которого после закалки становится стальным/железным, очень важны для дальнейшего развития сюжетов, связанных с именем этого героя. Сказители «держат в памяти» рассказ о закалке героя и его уязвимом месте (колени или голени, за которые кузнец держал младенца щипцами или которые не были покрыты волчьим молоком), чтобы вновь вспомнить о нем в сказании о гибели героя. Только поразив уязвимое место богатыря, нартам удается погубить его.

Но вернемся к повествовательной константе о рождении героя из камня. Как известно, такое необычное рождение — одна из характерных черт солнечных божеств: как и наш герой, из камня родился малоазийский бог Митра[34]. Ж. Дюмезиль, опираясь на анализ адыгских, осетинских, чечено-ингушских сказаний о Сосруко — Сослане/Созырыко — Соска-Сосее, прежде всего на их основные темы (рождение героя из камня, похищение огня для замерзающих нартов, гибель по наущению отвергнутой им дочери Солнца от чудесного колеса), выявляет ряд черт солнечного бога в образе этого героя[35].

[33] Чабыры — обувь из сыромятной кожи. В приведенном отрывке — собирательное название обуви.

[34] Н. С. Т. Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (земли) // Этнограф, обоз. М, 1909. LXXVIII. Кн. 3. С. 88–92.

[35] *Дюмезилъ Ж.* Осетинский эпос и мифология. М., 1977. С. 68.

Следует отметить, что если одни повествовательные константы в рассматриваемых эпосах совпадают даже в деталях (например, рождение героя из камня), то другие значительно различаются. Так, в адыгском сказании о похищении героем огня у великана, «солнечная символика», по мнению В. И. Абаева, выступает «особенно прозрачно»[36].

В осетинском эпосе Сослан/Созырыко не похищает огонь — лютая зима и наступившая бескормица вынуждают его погнать нартские стада во владения великана Мукары, чтобы спасти их от гибели. Иначе говоря, здесь эта символика несколько «затемнена». Зато она отчетливо проступает в осетинском сказании о гибели героя от волшебного Бальсагова колеса, посланного дочерью Солнца, и в адыгском сказании о гибели Сосруко от волшебного колеса жан-шерх.

В балкаро-карачаевском сказании, как и в адыгском, Сосурук похищает огонь у великана-эмегена. Но, как справедливо заметила Т. М. Хаджиева, в отличие от адыгского и осетинского эпоса, где герой спасает от гибели только нартов, отправившихся в поход, «он сохраняет жизнь всему племени нартов. Поэтому здесь его подвиг имеет общенартское значение»[37].

Специфика балкаро-карачаевского сказания о похищении огня состоит и в том, что благодарные нарты не только преподносят Сосуруку «чашу героя» (традиционно ее удостаивается главный герой балкаро-карачаевского эпоса нарт Ерюзмек), но и прославляют его подвиг в величальной песне, которая «восходит к древним тюрко-монгольским славословиям (магталам) в честь героя»[38].

Как видим, в образе балкаро-карачаевского Сосурука органично сочетаются, с одной стороны, древнейшие черты солнечного божества, а с другой, — черты героев стадиально более поздних эпических поэм тюркских и монгольских народов, выступающих защитниками своего рода/племени/народа.

Наряду с повествовательными константами, «раскрывающими» солнечную природу героя во всех рассматриваемых эпосах, в осетинском и адыгском мы выявили и поэтико-изобразительные константы, характеризующие эпического героя в этом плане. Только в адыгском эпосе устойчиво сохраняется эпический вокатив — обращение нартов к Сосруко:

---

[36] НОГЭ, I, 31.

[37] НГЭБК, 27.

[38] НГЭБК, 28.

«Сосырыкъуэ ди нэху,
ЯмыIуэху дыщафэ,
Афэр зи гьанэ куэщI,
Дыгъэр зи пыIэ щыгу.

Сосыруко наш свет,
Чей светлый щит золотистый,
Чья рубашка — кольчуга,
Солнце над чьим шлемом».
(Атаж. 1864, 43–44)

Обращение к герою «Сосруко — наш свет» может рассматриваться как обозначение положительной символики цвета, что подтверждает и следующая за ним константа, характеризующая оружие героя, «чей светлый щит золотистый», и особенно слова «солнце над чьим шлемом»[39].

Еще более явно солнечная символика присутствует в одном из абадзехских сказаний, записанных в начале 1900-х годов, где конь Сосруко, Тхожей, подсказывает Сатаней, как помочь герою одолеть антагониста: «Возьми свой талисман, что блещет, как солнце, и укрепи его на груди своего сына, а чтобы талисмана не было видно, сшей ему новую верхнюю одежду... Распахнул Сосурук верхнюю одежду: как солнце, засиял талисман»[40].

В осетинском эпосе художественно-определительная константа также характеризует Созырыко как героя солнечного мифа: «— Рабæгънæг-ма йæ кæнут, æмæ кæд йæ фæсонтыл мæйтæ æмæ хурты нывтæ уой, уæд уый умæ мойаг, нарты Созырыхъо. Рацæуынц æмæ йæ рабæгнæг кæнынц, æмæ йæ чъылдымы хуртæ æмæ мæйтæ фыст». — «Снимите с него одежды, и если на плечах у него изображены солнце и месяцы, тогда это мой суженый, нарт Созырыко. Вышли, раздели Созырыко, и на плечах у него солнце и месяцы изображены» (НОГЭ, I, 199, 200; II, 151).

Итак, лишь в адыгском и осетинском эпосе солнечная символика героя получила выражение и в повествовательных, и в художественно-определительных константах. Также важна и рассмотренная выше анти-

[39] Важно отметить, что это обращение содержится в самом популярном сказании — о бое Сосруко с Тотрешем, зафиксированном в большом числе вариантов. Так, в семитомном издании адыгского нартского эпоса (Н.) опубликовано четырнадцать его вариантов только на одном бжедугском диалекте адыгейского языка, из них одиннадцать имеют стихотворно-песенную форму, два — смешанную (стихотворно-прозаическую) и только один — прозаическую.

[40] *Дьячков-Тарасов А. Н.* Абадзехи // Зап. Кавказ. Отд. Император. Рус. Географ. Об-ва. Тифлис, 1902. Кн. XXII. Вып. IV. С. 28–38).

теза положительной и отрицательной символики цвета (выявленная только в адыгском эпосе), отражающая всю сложность образа героя.

Этнически специфическая поэтико-изобразительная константа адыгского эпоса (не встречающаяся ни в осетинском, ни в балкаро-карачаевском) характеризует Сосруко как «одинокого всадника» — «шу закъуэ», бесстрашно разъезжающего в степи в сопровождении единственного спутника — своей собаки: «Си хьэ закъуэ си гъусэрэ, нарт шу гьуси симыIэрэ» (Атаж. 1864, 49). — «Свою собаку единственным спутником имея, нартских всадников не взяв в спутники». Эта характеристика героя встречается в большом числе вариантов адыгских сказаний. В одних случаях, как и в приведенном выше примере, она развернута (см., напр., СМОМПК. Вып. XII; «Адыгэ макъ», 1913, № 3; НАГЭ, 59 и др.), в других редуцирована («И хьэ закъуэ и гъусэрэ». — Адыгэ пшыс. С. 68), иногда в ней проведены лексические замены («Сосрыкъуэ шу гъусэ мыщIыр» — «Сосруко, не имеющий спутника-всадника». — НАГЭ, 354).

Важно подчеркнуть, что во всех вариантах этой поэтико-изобразительной константы совпадает и сохраняется ее смысл — характеристика героя как не только бесстрашного, но прежде всего одинокого всадника.

Мы полагаем, что в этом устойчивом определении героя сохранились отзвуки представлений о Сосруко как о первом человеке на земле, первопредке (характерные, как известно, для эпоса ряда тюрко-монгольских народов Сибири, эвенков, эвенов и других тунгусо-маньчжурских народов). Смысл поэтико-изобразительной константы Сосруко «шу закъуэ» — «одинокий всадник» / «одинокий, единственный человек» — раскрывается в содержании следующей архаической песни, где как бы воссоздана «канва жизни» эпического богатыря[41]:

Дунеижьри, ой дуней, щымыджэмыпцIэмэ,
ЩIылэ щхъуантIэри, ой дуней, щызэпцIагъащIэмэ,
А зэманымэ, ой дуней, сыгущэхэлъти.
Дунеижьри, ой жи, хъыкIэ щаухуэмэ,
ЩIылэ щхъуантIэри, ой дуней, мэлкIэ щаубэмэ,
А зэманымэ, ой дуней, сышкIахъуэ щIалэт.
Бещто Iуащхьэри, ой дуней, къандзэгу щыхуэдэмэ,
Бещто мэзри, ой дуней, щымыч-мыбжэгьумэ,
А зэманымэ, ой дуней, сылIыныкъуэфIт.

[41] Впервые эта песня, связанная с именем Сосруко, была опубликована в конце прошлого века в русском прозаическом переводе. См.: *Атажукин К.* Из кабардинских сказаний о нартах // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1871. Вып. V. С. 50.

Индылыжьым, ой дуней, лъэсыр щэбакъуэмэ,
А зэманымэ, ой дуней, сылIыныкъуэтхъут.

(НАГЭ, 128)

Когда мир (вселенная), ой дуней[42] еще только создавался,
Зеленая земля, ой дуней, только затвердевала,
В те времена, ой дуней, я лежал в люльке.
Когда натягивали сеть, ой жи[43], — основание земли,
Когда землю зеленую, ой дуней, овцы утаптывали,
В те времена, ой дуней, я был мальчиком — пастухом телят.
Когда гора Бештау[44], ой дуней, была величиной с кочку,
Когда лес на Бештау, ой дуней, был (высотой) с кустарник,
В те времена, ой дуней, я был мужчина средних лет.
Когда могучий Индыль, ой дуней, можно было перешагнуть,
В те времена, ой дуней, я был уже с проседью.

(НАГЭ, 279–280)

В адыгском и осетинском эпосе поэтико-изобразительные константы выделяют еще одну архаическую черту этого героя — связь с тотемистическими представлениями адыгов и осетин. Уже говорилось, что они отразились в сказании о рождении героя и его «закалке» в волчьем молоке. Отзвук тотемистических представлений содержится и в уникальной записи осетинского эпоса 1924 г., где приемная мать Сослана, Сата́на, предрекает его будущее: «А-ло-лай, ме нæгныййаргæ лæппу, ды уыдзынæ уæллон бирæгъау æмбалхор». — «А-ло-лай, не рожденный мною сын, подобно волку из стаи, нападающему на своего собрата, будешь ты» (НОГЭ, I, 146; II, 89).

Сравнение эпического героя с волком, живущим в стае, а значит отличающимся необыкновенной свирепостью, подчеркивает особые богатырские качества Созырыко. Отзвук тотемистических представлений находим и в упоминании о волчьей шубе (бирæгъ дзæртты — НОГЭ, I, 365, 367; II, 383, 391), которую осетинская Сата́на велит надеть Сослану, чтобы испугать коня противника. В адыгском эпосе такую шубу носит старейшина нартов Насрен-Жаке, в карачаево-балкарском — Орюзмек.

Таким образом, облачение в одежду из шкуры тотемного животного, имевшее обрядовое и магическое значение, в героическом эпосе исполь-

[42] Ой дуней — припев, который подпевают присутствующие.

[43] Ой жи — припев, который подпевают присутствующие.

[44] Бештау — гора на Северном Кавказе, близ города Пятигорска.

зуется для достижения богатырских целей. Наконец, и в осетинском, и в адыгском сказании о гибели Сослана/Сосруко от волшебного колеса волк всегда отказывается выпить его крови и съесть его мяса: «ЛІыхъужьылъи сефэнкъым, лІыхъужьыли сшхынкъым» (НАГЭ, 74). — «Крови храбреца я не стану пить, мясо (тело) храбреца я не стану есть», — говорит волк, за что герой награждает его своей силой[45]. Отзвук представлений о тотеме-волке находим и в характеристике боевого снаряжения адыгского Сосруко: «Хьэ дзэкъэныр и джатэ». — «Волк лютый чей меч» (Гипп. П, 54).

Повествовательные константы определяют еще одну архаическую черту героя осетинского, адыгского и балкаро-карачаевского эпоса — его магические свойства. Осетинский Сослан/Созырыко, балкаро-карачаевский Сосурук, адыгский Сосруко смогли одолеть великана-хранителя огня лишь после того, как верховное божество по их просьбе наслало сильный мороз; приближаясь к своему антагонисту, «пшагъуэ мащІэ, пшагъуэ кІьыфгуэ Сосырыкъуи зрищІэкІыщ» (Атаж. 1864, 49) — «небольшую тучу, темную тучу Сосырыко опустил на Тотреша» и только благодаря этому сумел убить юношу, во много раз превосходившего его силой.

Магические свойства героя адыгского, осетинского и балкаро-карачаевского эпоса устойчиво сохраняются в записях нартских сказаний, сделанных на протяжении последних полутора столетий. Это, на наш взгляд, свидетельствует об исконности этой черты в образе одного из архаичных героев сказаний о нартах.

Вместе с тем со временем магические свойства и действия героя переосмысляются, и теперь сам он объясняет их как «хитрость-обман». Герой адыгского эпоса говорит после победы над Тотрешем: «хьэлъэ — хулъэ сыхуекІэри» — «на хитрость-обман я пустился», а нарты называют его «мерзким обманщиком» — «пцІыупсы цІапэр» (НАГЭ, 70) за то, что он пользуется средствами магии, что прежде они никак не осуждали. Аналогичное переосмысление магических свойств и действий героя находим и в балкаро-карачаевском эпосе, где эти качества рассматриваются всего лишь как остроумие и находчивость: «Нарт батырланы арасында Сосурукъ асыры бек къарыулу болмагланды. Болса да, Сосурук жютю акъыллы, уста амалчы батыр болгьанды». «Среди нартских батыров Сосурук был не очень сильным. Однако (он) был остроумным и находчивым батыром» (НГЭБК, 138, 387).

Уникальная архаическая черта Сослана/Созырыко в осетинском эпосе — наличие в его глазах двух зрачков: «—Сослан адтæй, йе, Сослан!

[45] Перед смертью Сосруко наделяет разными качествами ряд зверей и птиц, которые отказались или согласились прийти ему на помощь в трагической ситуации. Несомненно, в этом сказании сохранились отзвуки этиологического мифа.

Уомæй æндæр Хуцауи скондæй дууæ гагуй æ еу цæсти нæкæмæн йес». — «— Сослан это, Сослан! Из сотворенных богом созданий только у него два зрачка в одном глазу» (НОГЭ, I, 364–366; II, 388, 389).

Эта особенность (как и добывание им жены, путешествие в загробный мир и гибель от колеса или колесницы, посланной отвергнутой героем небожительницей) роднит героя осетинского эпоса с героем ирландских саг Кухулином[46], т. е. позволяет отнести его к числу архаических эпических богатырей.

Мы сопоставили повествовательные и поэтико-изобразительные константы, характеризующие древнейшие черты главного героя эпоса адыгских народов, осетин, балкарцев и карачаевцев, связанные с архаическими, мифологическими и тотемистическими представлениями создателей эпоса.

Вместе с тем нартский эпос содержит повествовательные и поэтико-изобразительные константы, характеризующие и более поздние (в пределах истории анализируемого нами эпического образа) черты этого героя.

Во всех рассматриваемых эпосах художественно-определительные константы подчеркивают принадлежность героя к нартам. Определение «нартхэ ди Сосрыкъуэ» — «нартский наш Сосруко» ставит богатыря в один ряд с самыми выдающимися героями адыгского эпоса — старейшиной нартов Насрен-Жаке («ди нарт тхьэмадэр Нэсрэн-ЖьакIэщ» — «наш нартский тхамада Насрен-Жаке»); «матерью нартов» Сатаней-гуашей — «Сэтэней ди нарт гуащэ» — «Сатаней — наша нартская гуаша», бесстрашным богатырем Бадыноко («нартхэ ди Бэдынокъуэ» — «нартский наш Бадиноко»). В карачаево-балкарском эпосе Сосурук — «нарт улусу» — «нартов сын», «нарт жигити» — «нартский герой» (НГЭБК, 121, 369).

Таким образом, Сосруко — Сослан/Созырыко — Сосурук/Сосурка «принят» в «общество нартов», хотя, как мы помним, он не принадлежит к нему по рождению. Он — «нерожденный» сын «матери всех нартов» Сатаней-Гуаши — Сата́ы — Сатанай, отцом его является нартский пастух (в адыгском эпосе), Сосаг-Алдар или мужчина из рода Бората в осетинском эпосе, нарт Алауган (отец одного из центральных героев) в эпосе балкарцев и карачаевцев.

Если в осетинском и балкаро-карачаевском эпосе содержатся хотя бы единичные упоминания о принадлежности героя к важнейшим нартским фамилиям по отцовской линии, то в адыгском эпосе явственна его принадлежность к нартам по матрилокальному признаку. Только в адыгском эпосе содержится поэтико-изобразительная константа Сосруко «ди къан» — «наш воспитанник». Остановимся на ней подробнее.

[46] НОГЭ, I, 35.

Кан — это ребенок, взятый нартами на воспитание. Его приемная мать, воспитавшая его и в трудную минуту приходящая к нему на помощь, — Сатаней. Она, как и нарты, всегда подчеркивает, что Сосруко — ее воспитанник:

«Сэ си мылъхукъуэ,
Сэ си къуэ щIасэ»
(Атаж. 1864, 46, 50)

Мой сын, нерожденный (мною),
Мой сын любимый.

Но Сосруко — «къан» — приемный сын, воспитанник не только Сатаней-Гуаши, но и всех нартов. В константе «наш кан», с одной стороны, отразился обычай аталычества, с древних времен широко распространенный у народов Кавказа, когда новорожденного отдавали на воспитание в другую семью[47]. С другой стороны, именование Сосруко воспитанником нартов подчеркивает, на наш взгляд, отсутствие генетической связи этого героя с нартами и, значит, сравнительно позднее (конечно, в пределах истории эпоса) включение этого архаического героя в число эпических нартских богатырей. Нарты в адыгском эпосе не смирились с существованием среди них так отличающегося от них героя, их отношение к нему остается двойственным. В трудную минуту они обращаются к нему за помощью — и тогда считают его своим «соплеменником». «Ди дыщэ лIэужь, ди лIэужьыфI» — «наш золотой соплеменник, наш соплеменник добрый», — говорят они Сосруко, умоляя его добыть огонь и спасти их от холода. Вместе с тем они видят в нем соперника, ищут случая выведать его уязвимое место и погубить его.

В осетинских и балкаро-карачаевских сказаниях мы не выявили определений, характеризующих героя как «воспитанника», «приемыша» (так переводится слово «къан» в дореволюционных изданиях адыгского эпоса) нартов, хотя такое его положение среди нартов подтверждается всем ходом развития нартских сюжетов.

Если художественно-определительная константа Сосруко «наш кан» характеризует «вхождение» героя в общество нартов, т.е. переход его из мифологических героев в эпические, то поэтико-изобразительные константы некоторых сказаний балкаро-карачаевского эпоса свидетельствуют о наличии в образе Сосурука/Сосурки стадиально более поздних черт.

[47] Семьи, отдавшие и принявшие на воспитание ребенка, таким образом роднились между собою и должны были поддерживать друг друга. В эпоху феодализма люди «низшего» сословия стремились получить на воспитание княжеского сына или дочь, чтобы обрести покровительство князя. Вот почему слово «къан» означает не только «воспитанник», но и «покровитель».

Это, на наш взгляд, обусловлено вот чем. В эпосе адыгских народов, осетин, балкарцев и карачаевцев, нарты — это богатыри, которые пришли на смену жившим до них великанам, а нартов в свою очередь сменили обыкновенные люди. Вместе с тем в эпосе балкарцев и карачаевцев нарты нередко характеризуются и как обычные люди: «Нартла уа адамла болгъандыла. Къаллай адамла десенг: къарыулу, батыр, кеслери да уллу санлыла, акъыллы, оюмлу, баш адамла болгъандыла» — «А нарты были людьми. Если спросишь: «Какими [они] были людьми?» — [отвечу]: «Сильными, отважными, умными, находчивыми, большого роста, [одним словом] — настоящими людьми»« (НГЭБК, 126, 374).

Логично в таком контексте, что один из нартов — Сосурук/Сосурка — характеризуется и как обыкновенный человек: «Эртде заманлада Сосуркъа деб бир Аллах сюйген джигит адам болгъанды». — «В давние времена был смелый, любимый Аллахом человек по имени Сосурка» (НГЭБК, 127, 375). Более того, Сосурка выступает настоящим народным защитником: «Эртде — эртде, нартланы заманларында Сосуркъа деб бир тулпар джаш болгъанды. Сосуркъа артыкълыкъны кётюрмегенди, онгсузланы сакълагъанды. Хыйлалыкъгъа да уллу усталыгъы болгъанды. Хаман кетиб айланыб, къыйынлыкъ джетген адамланы къыйынлыкъдан къутхарыб, болушуб айланнганды». — «Во времена нартов был богатырь по имени Сосурка. Сосурка не выносил насилия, защищал слабых. И на хитрости он был большой мастер. Был все время в пути, спасал людей, которые попадали в беду, помогал (им)» (НГЭБК, 132, 383; ср.: 131, 380). Как видим, в балкаро-карачаевском эпосе отразились — наряду с древнейшими — и довольно поздние представления об эпическом богатыре.

Определения богатырских достоинств героя в осетинском эпосе немногочисленны и носят самый общий характер: «нарти нæрæмон номдзуд Сослан» — «нарт славный неукротимый Сослан» (НОГЭ, I, 195; II, 147); «нарты хорз лæг Созырыхъо» — «славный нарт Созырыко» (НОГЭ, 1, 370; П, 393).

В поэтико-изобразительных константах адыгского эпоса органически сочетаются упоминания о «закалке» героя и его «железной» природе» («лIы фIыцIэ гъущIынэ» — «муж черный, железноглазый») с характеристикой его оружия («Зимэкъофэр дышъашъу... Ашъор зиджэнэгъуап... Ешыгуаорэр зичат... ПызыкъутыкIырэри зипчышъхь» (Гипп., П, 44) — «Чей щит большой золотистый... У чьей рубахи кольчужный рукав... Головы рассекает чей меч... Все разбивающее чье копье»), его достоинства всадника («емынэ шу» — «грозный всадник»). В этих константах нередко упоминаются языческие божества адыгов —

верховный бог Уашхо, покровительствующий герою («Уашъхъоми къыдэрефей» (Гипп., П, 44) — «Уашхо его возвышает»), а также мифический кузнец Тлепш:

Ешыгуаор зичат,
О зичэтэ Іапшъэр
Лъэпщ тикъаным къефыз.

Сам взлетающий (для удара) твой меч,
Твоего меча рукоять
Наш покровитель Тлепш держит.

(НАГЭ, 66)

В этой характеристике богатырского меча героя как бы «сублимирована» история о том, как нартский кузнец выковал для юного Сосруко необыкновенный меч. В другом определении голос Сосруко сравнивается с громом. «Щыблэ уэкІэу сыгъуахъуэри» (НАГЭ, 48) — «[Словно] Шибле[48] разящий заревел я», — говорит герой, рассказывая о своей встрече с противником.

Как видим, этническая специфика констант, определяющих богатырские достоинства Сосруко, — в их связи не только с древними языческими представлениями адыгов, но и с их представлениями о героизме, культ которого был характерен для всех кавказских горцев и в жизни, и в фольклоре, где героическая тематика получила преимущественное развитие.

Проведенный анализ поэтико-изобразительных констант, определяющих различные черты Сосруко — Сослана/Созырыко — Сосурука/Сосурки в эпосе адыгских народов, осетинском и карачаево-балкарском эпосе позволяет сделать следующие выводы. Во всех случаях герой устойчиво характеризуется как рожденный из камня и наделенный железным/стальным телом. Это — древнейшие, возможно, «протокавказские» черты этого персонажа, характеризующие его как героя солнечного мифа. Уже в них следует видеть связь с особенностями этнокультуры предков современных кавказских народов, различающихся и по своему этногенезу, и (ныне) по языкам. Общими для героев эпоса адыгских народов и осетин являются константы, в которых содержатся отзвуки солнечного мифа. Наиболее явственно это проступает в повествовательных и в поэтико-изобразительных константах героя адыгского эпоса. В осетинском, как мы видели, они сильно «затемнены», что свидетельствует о значительной утрате этих представлений в эпосе осетин. Тотемистические представления о тотеме-«прародителе» некоторых кавказских народов — волке, наиболее явственны в осетинском эпосе, хотя получили отражение и в адыгском, и (совсем слабое) в балкаро-карачаевском. Только в эпосе адыгских народов константы характеризуют героя как первопредка, пер-

[48] Щыблэ — имя языческого грозового божества и название грома у адыгских народов.

вого человека на земле — подобных его определений не содержится в других рассмотренных эпосах. Уникальны и константы, характеризующие магические свойства адыгского героя, просьбы которого к языческим богам всегда исполняются (это есть и в осетинском, и в балкаро-карачаевском эпосе), но в адыгском он обладает еще и свойствами оборотня.

Как видим, в образе героя эпоса адыгских народов преобладают черты героя архаического мифологического, воплотившего в себе ряд древнейших представлений. Вместе с тем поэтико-изобразительные константы определяют (во всех рассмотренных эпосах) такую важную черту героя, как принадлежность его к нартам. Вероятно, это определение отражает период исторической общности предков нынешних кавказских народов в эпоху, когда создавалось «ядро» нартского эпоса. Другие поэтико-изобразительные константы дают уже дифференцированную характеристику, определяя, как мы стремились показать, различные этапы в истории образа героя. Так, в адыгском эпосе соседствующие с архаическими константы также подчеркивают его принадлежность к нартам не по рождению (он — их «къан» — воспитанник). Это определение еще раз акцентирует архаические черты героя и во многом объясняет причину двойственного отношения нартов к Сосруко и, в конечном счете, причину его гибели от руки именно нартов (ни один другой герой нартского эпоса не был нартами же и загублен!). Иначе говоря, только в эпосе адыгских народов архаическая мифологическая природа этого героя последовательно характеризуется и в повествовательных, и в поэтико-изобразительных константах. В осетинском эпосе также присутствуют многие архаические черты этого героя, и соответственно этому мотивируется его гибель (отвергнутая им дочь Солнца насылает на него волшебное Бальсагово колесо, от которого герой и погибает). Эпос балкарцев и карачаевцев утратил многие архаические представления об этом герое; вместе с тем здесь обнаруживается значительное влияние тюркской эпической традиции (рождение героя, его богатырское детство, детально описанный внешний облик, его необычно быстрый рост; герой, добывающий огонь, выступает защитником всего рода-племени, за что удостоен величальной песни в стиле древних тюрко-монгольских славословий (магталов) в честь героя; описание его гибели в русле тюрко-монгольской эпической традиции и др.). В то же время во всех трех эпосах выявлены художественно-изобразительные константы, характеризующие нартского богатыря как бесстрашного воина, отражающие сравнительно поздний — в пределах истории эпоса — культ героизма, пронизывающий не только реальную жизнь горцев Северного Кавказа, но и их фольклор, в котором эпическая героика получила преимущественное развитие. Однако и эти определения отличает

значительная этническая специфика. Поэтико-изобразительные константы героя осетинского эпоса немногочисленны и содержат самую общую характеристику его воинских качеств. В адыгском эпосе проявившиеся позднее богатырские черты героя органично соседствуют с его воинскими достоинствами. Но в их определениях присутствуют образы из арсенала адыгской языческой мифологии, отражающие архаические представления создателей эпоса.

Уникальные этноконстанты эпоса балкарцев и карачаевцев характеризуют Сосурку и как эпического богатыря, сохранившего «общекавказские» представления об этом герое как *«камнерожденном»,* и как обычного человека, но вместе с тем наделенного богатырскими качествами и принадлежащего к роду нартов.

Итак, в процессе анализа повествовательных и поэтико-изобразительных констант нарта Сосруко — Сослана/Созырыко — Сосурука/Сосурки были выявлены и общие, и специфические черты этого героя во всех исследуемых памятниках. Это позволило проследить эволюцию эпического богатыря, увидеть, как герой «солнечного» мифа становится героем архаического эпоса — «культурным героем», приносящим/возвращающим огонь людям, а затем защитником своего рода. Как видим, целостную «историю образа» героя эпического памятника, бытующего у разных народов, можно воссоздать лишь основываясь на анализе всей совокупности эпических сказаний всех народов Кавказа, у которых бытует нартский эпос.

ЖАНРОВО-ИСТОРИЧЕСКИЕ РАЗНОВИДНОСТИ ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА АДЫГСКИХ НАРОДОВ*

В устно-поэтическом творчестве народов адыгской языковой группы известны три типа эпико-повествовательных произведений: сказания о нартах, сказания и песни об Андемыркане, историко-героические песни XVI–XIX вв. Их историко-типологическое соотношение издавна привлекает внимание исследователей [2, 456], но суждения по этому вопросу не выходят за пределы общих констатаций сходства и различий. Они недостаточно конкретны в том смысле, что не базируются на совокупном едином учете характерологических данных, содержащихся в текстах. Возникает необходимость рассмотреть вопрос в новом ракурсе, с возможно полным учетом всех повествовательно-изобразительных параметров. Этому подчинена настоящая статья и ее построение.

Начнем с героев эпоса и их типологии. Выпишем моменты, составляющие «эпический паспорт», — представление героя, описание его облика, снаряжения, вооружения и характеристику его коня.

«Представление» героя и его врагов

Нартский эпос. *Сосруко:* «Сосруко наш кан, Сосруко наш свет» [4, 210, 215]; «Саусырыко наш свет, предводитель нартов» [4, 207]; «золотой ты наш соплеменник, соплеменник наш добрый» [4, 201]; «наш грозный всадник» [4, 200]; «Сосруко непобедимый, чьи глаза пугают врагов, чье оружие несет чуму для врагов» [4, 225].

Бадыноко: «Нарт пши Бадыноко, // Чьи противники — чинты[1], // Чьих соперников много, // Кто идет против зла» [4, 249]; «Светлый мужественный нарт» [4, 233]; «Нат Шабатнуко, // Родом из натов, // У кого много завистников, // У кого много врагов»; «Сам он нарт Пшибадыно-

* Опубл.: Фольклор. Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР. Поэтика и стилистика. М.: Наука, 1980. С. 228–247.

[1] Чинты (кинты) — наименование народа, враждебного нартам.

ко... // После битвы с чинтами едет, // Ему знакомы пути по Тену[2], // По Псыжу[3] — и того лучше. // Он не прощает обиды» [4, 242].

Ашамез: «грудной младенец» [4, 283]; «маленький мальчик» [4, 286]; «хотя Ашмаз был еще ребенком, но он был уже храбрый и самолюбивый» [4, 301].

Батраз: «храбрец Патараз» [4, 277]; «Батраз, одинокий богатырь, <У кого> одна боль, // боль ста сердец у Батраза, //Еще в утробе <матери> он мстит за кровь отца!» [4, 268].

Сатаней: в цикле Сосруко — «правдивая гуаша адыгов» [4, 190]; в цикле Бадыноко: «колдунья Сатаней» [4, 247]; «Сатаней — гуаша, // Среди гуашей ты самая прекрасная, // фасоли собеседница» [4, 248]; «Сатаней-гуаша всякие зелья готовит, // Если увидит тебя издалека, // Сделает зелье <и приворожит>» [4, 250]; «Меня уподобляют нартским наездникам, // И ты не равняй меня с женщинами» [4, 260].

Враги нартских героев. Враг Сосруко Иныж: «…великан, // Голова прижата к ноге, // Огонь посредине лежит» [4, 201]. *Враг Сосруко — Тотреш:* «Нартский молодец» [4, 198]; «Тотреш, сын Альбека, // Одинокий грозный всадник» [4, 199]; «Тутарыш, сын Алджара, // Одинокий всадник, гроза для <целого> войска» [4, 217].

Враги Бадыноко: 1) чинты: «Войско чинтов, постоянно нападавшее <на нартов>, заливало край кровью, грабило имущество, сеяло нищету и тревогу» [4, 242]; 2) нарты: «Узнав о подвигах Бадыноко, <он уничтожил войско чинтов. — *А. А.*> и убедившись, что он превосходит их в храбрости, нартские богатыри стали его врагами. Нарты сказали: Он не даст нам жить, не даст покоя; мы не сможем победить его в бою, но одолеем, если пойдем на хитрость» [4, 242].

Враги Батраза: 1) «бывалые нарты», которые устраивают ему засаду: «Посадим Батраза на Дуль-Дуля[4], // Пусть войдет он на коне в реку Псыж, ... / Если не погибнет <в тот день> Батраз, // Выставим против него в долине Псыжа семь рядов войска, // В тот день убьют Батраза» [4, 269]; 2) убийца отца Батраза — пши[5] Маруко — «храбрейший из пши [4, 271]; «грозный пши Маруко [4, 276].

Враги Ашамеза: Тлебыца-Коротыш, живущий между морями, убийца его отца [4, 284].

---

[2] Тен — адыгское название реки Дона.

[3] Псыж — кабардинское название реки Кубани.

[4] Дуль-Дуль — кличка коня Батраза.

[5] Пши — князь.

Эпос об Андемыркане [1]. *Андемыркан:* «Он был парень расторопный, послушный, ради Кабарды он готов был умереть, так любил он ее» [238]; «Андемыркан, равных которому не было во всей Кабарде, обладал большим мужеством. Если на Кабарду совершали набег <враги>, среди тех, кто вставал на защиту своего края, Андемыркан был всегда предводителем. Он вторгался в самую гущу черной рати» [238]; «…он — защита всей Кабарды. Ведь если убить Андемыркана, то все мы останемся сиротами, все, кому вздумается, будут совершать на наши земли набеги, будут разорять и грабить нас, — говорили они» [239]; «Славный воин, бесстрашный Андемыркан» [240]; «В единоборстве его нельзя было победить, неожиданно не могли застать» [298]; «Это сказание об Айдемиркане, о коем ходила великая молва и которому равного по доблести князя не видывали никогда на коне» [7, 77; ср. 7, 69]; «Ездил всегда один» [7, 69]; «Андемыркан не боялся пши, был их врагом» [301].

Женщина в эпосе об Андемыркане: Жена героя — дочь Татлостановых [1, 275] или гуаша Елбиче [7].

Враги Андемыркана: Беслан — «ленивец, ездящий на арбе» [1, 267]; «Беслан — Пцапца <тучный, студень>» [1, 297]; «Все уорки[6] и пши Кабарды были злы на Андемыркана и были готовы выступить <против него> [1, 298]; «Давно задумали уорки погубить Андемыркана, но что бы они ни делали, не могли застать его врасплох [1, 238].

Историко-героические песни [5; 6]. *Герои:* Хатажуко доблестный; Шеретлуко Большой; молодой Хаш; Дижинуко мужественный; Хагаш мужественный; наш впереди едущий всадник Татаршао большой; нартские всадники, Ельжер мужественный; Идар — отважный кан; Жангери доблестный, водящий войско; потомственные всадники Каноковых; бжедугские всадники; абазинские пехотинцы; Тепсеруко яростный; всех сокрушающий Коготлуко; Богундир-храбрец; два храбреца-героя; Тринду мужественный, Берд воодушевляющий; наши кабардинцы; Темрюк мужественный; князь, поднявшийся, как крепость; Кайдак мужественный; Темрюк, князь мужественный; Идар мужественный; храбрец Мирзабеков; Алкаш мужественный; храбрые стрелки, сильные; княжеский юноша — герой; Кильшуко мужественный; Сейткул яростный; Сейткул муж доблестный; Битоко доблестный; испытанные всадники; Саральп мужественный; мужественный меткий стрелок; Саноко храбрый; Караба мужественный; всадник единственный; храбрейшие всадники; князь старый грозный; уорк — всадник; Едыгов славный; Жабаги славный; прежние нарты; Муса, любивший большие битвы; Хасан,

[6] Уорк — кабардинское название сословия дворян.

заставляющий падать град стрел; Долотоко, стреляющий из большой пушки; кабардинский походный муж хороший; бесленеевская молодежь; нартские всадники; могущественный князь, сносящий головы храбрецов; храбрый муж; всадник разъяренный [6].

Героини историко-героических песен: Минат — гуаша, воля которой исполнялась; гуаша Кумпыль, ханская дочь; ханша маленькая; замуж просватанная Гошехурея; гурии — девушки; гуаша хорошая; наши старухи; сладкоречивая княгиня; их любимая сестра; Ханифа — красавица; райские гурии — девушки; молодые невестки; молодая Хабиба; жены героев; Шамух горемычная.

Враги: князь Шеретлуков; кызылбаши; шамхал великий; жадный шамхал; князь Каншоко; князь Каншао; великий хан главный хан; ханское войско; татары; хан; князь Шолох; русское войско; кинтское войско; канское войско; князь Тмутаракани; кинтский князь [6].

Итак, перед нами три историко-типологических ряда персонажей. Нарты — своеобразное родовое сообщество действительно эпических родовых героев со всей патриархальностью их обозначения. Все они нарты, все они в первую очередь суровые воины, даже совсем юные — Батраз и Ашамез. Богатырь-нарт — это соплеменник, всадник, спутник, храбрец, старейшина, соратник. Но в пределах такого представления о героях улавливается и разница между ними. Сосруко — первый из нартов («предводитель»), добывающий для нартского племени огонь у мифического чудовища. Бадыноко — защитник нартов от чужеземцев, собирательно названных кинтами (чинтами). Батрез борется с самими нартами, погубившими его отца; Ашамез мстит за отца Тлебыце-Коротышу.

Специфичность этому ряду персонажей придает присутствие Сатаней-гуаши — «неродившей» матери центрального героя нартского эпоса Сосруко, мудрой советчицы и помощницы нартов. В адыгских языках слово «гуаша» многозначно: «госпожа», «хозяйка», «свекровь», т. е. старшая. И действительно, Сатаней — «старшая» среди нартов; позже, видимо, она воспринимается как «гуаша адыгов». Со временем образ этой героини подвергся переосмыслению. Как видно из примеров, ум и проницательность Сатаней, прежде так почитавшиеся нартами, в цикле Бадыноко осуждаются как ее зловредное колдовство. Перемещение героини из патриархально-родовой обстановки в феодальную совершенно меняет и ее облик, и ее поведение.

Среди примеров нет цитат, характеризующих нартского кузнеца Тлепша, образ этого персонажа, как увидим дальше, создается преимущественно средствами сюжетосложения. Тлепш присутствует во всех разновидностях эпоса адыгов, но в каждой из них его облик и роль различны.

В нартском эпосе Тлепш выполняет свою изначальную функцию чудесного кузнеца. Он играет существенную роль в судьбе нартов, наделяя их необыкновенным оружием, закаляя (в буквальном смысле) Сосруко и выступая его воспитателем.

Противниками героев выступают не только мифологические чудовища-великаны, но и враги-иноземцы (чинты), и богатыри-соперники (Тотреш, Тлебыца-Коротыш). Более того, иногда ведущие герои эпоса противостоят друг другу: наиболее последовательно проходит мысль о богатырском соперничестве Сосруко и Бадыноко.

Второй историко-типологический ряд образуют персонажи цикла песен и сказаний об Андемыркане. По сравнению с персонажами нартского эпоса у Андемыркана иная цель — защита родной земли и социальной справедливости. Это — эпически обобщенный образ, не связанный ни с каким историческим прототипом. Вместе с тем он обладает историко-социальной достоверностью и узнаваемостью.

Андемыркан помещен в иные социальные условия, чем нарты, и этим обусловлен другой, чем в нартском эпосе, тип героизма и тип героя. Андемыркан, его друзья и враги — обыкновенные люди, не наделенные магическими свойствами. Это — реальные люди с обыкновенной человеческой внешностью, в облике каждого подчеркивается обычно одна, но самая выразительная черта (например, тучность князя Беслана). Они последовательно соблюдают правила традиционного этикета адыгов.

Как и в нартском эпосе, среди персонажей цикла Андемыркана женщина не занимает значительного места. Мать героя, его приемная мать и жена, правда, упоминаются. Но они не наделены какими-то чудесными чертами, как Сатаней-гуаша, и вообще не имеют сколько-нибудь определенной характеристики.

В прозаических сказаниях об Андемыркане, отличающихся от песенных своей сказочностью, фигурируют и джины, и змей-оборотень. Значительное место среди других персонажей принадлежит Тлепшу. Иногда он выступает в своей исконной роли кузнеца, но уже утратившего чудесные свойства. Тлешп приобретает черты реального человека, в некоторых вариантах содержится даже подробное описание его внешнего облика (чего нет в нартском эпосе), и является одним из подданных князя Бесланова. Впрочем, в ряде вариантов Тлепш характеризуется как оборотень, принимающий облик разных людей или даже змея; неузнанный, он испытывает мужество Андемыркана, но это — влияние сказки.

Иначе говоря, в эпосе об Андемыркане Тлепш сохраняет только традиционное имя и отдельные упоминания о первоначальной функции чудесного кузнеца.

Третий историко-типологический ряд персонажей адыгского эпоса характеризуется дробностью, в историко-героических песнях и сказаниях история осмысляется народом в более «личностном» плане. В каждой песне или сказании — свой герой, который в большинстве случаев никак не соприкасается с героями других произведений. Но объединяет их всех общность цели — защита родной земли от иноземных вторжений и борьба против социального угнетения.

Персонажи историко-героических песен, в отличие от нартских богатырей, не только названы по имени: непременно указывается их принадлежность к конкретной фамилии (Каноковы, Жанхотовы и др.), к одному из адыгских племен (наши кабардинцы, бжедугские всадники) — это придает песне определенную историческую конкретность.

Как видно, это совершенно иной по сравнению с нартами или с Андемырканом историко-типологический ряд и иной масштаб изображения, более конкретизированный. В первичные характеристики, представляющие героя по имени, фамилии, племенной или национальной принадлежности, уже вкраплены черты воина: «мужественный», «отважный», «доблестный», «яростный», «всех сокрушающий», «храбрец», «поднявшийся, как крепость». В реально-историческом плане выдержаны и другие определения: «потомственные всадники», «предводитель конных», «подобный серому кричащему орлу», «испытанные всадники», «храбрейшие всадники», «водящий войско», «Берд воодушевляющий».

Нередко герой песни называется соответственно своей социальной принадлежности. В условиях феодализма героем песен зачастую был воин-князь. Положительная оценка имела в виду тех из них, кто возглавлял борьбу народа против иноземных нападений, выступал за союз с Россией. Как и другие герои, они характеризуются прежде всего как воины («поднявшийся, как крепость», «грозный», «могучий», «мужественный»). Подчеркивается возраст (молодой, старый) и некоторые человеческие качества, обычно — щедрость по отношению к друзьям.

Героем произведений историко-героической тематики, созданных в XIX — начале XX в., все чаще выступает борец против социальной несправедливости, герой-одиночка или «вождь бедноты», возглавивший борьбу крестьян против своих угнетателей (Дамалей — Широкие плечи).

Наряду с определениями воинских достоинств персонажей встречаются эпитеты из нартского эпоса: нартский, кинтский, канский. В нартском эпосе эпитет «нартский» является идеализирующим, «кинтский» и «канский» характеризуют врага. Они сохраняют свое первоначальное значение и в историко-героических песнях; при этом важно отметить, что создатели песен осознают условность таких определений применительно

к реальным героям: нередко в песне подчеркивается, что герои «подобны прежним нартам».

Как в нартском и андемыркановском эпосе, в историко-героических песнях упоминается Тлепш. Но здесь он уже окончательно утратил свои изначальные черты и воспринимается только как покровитель воинов, к которому обращаются в трудную минуту, как к божеству.

Новизна рассматриваемого историко-типологического ряда персонажей проявляется и в изображении женщины. Это прежде всего мать, сестра или жена героя, оплакивающие его гибель.

Преобладают реальные черты: песня рисует не только внешний облик женщины (красивая, стройная, прекрасная, косая, чернявая, худая), но и хорошие манеры, знание и соблюдение традиционного этикета.

Врагами героев историко-героических песен выступают не только чужеземцы, но и местные князья, сеявшие феодальную рознь. Иногда враги именуются собирательно — «кинтское войско», это прямое перенесение из нартского эпоса.

Значительно различается описание облика персонажей во всех трех разновидностях эпоса адыгских народов. Снова обратимся к текстам.

Нартский эпос [4]. *Сосруко:* «Сосруко смуглый, // Муж черный, с железным взглядом, // Обутый в сыромятные чарыки» [199, 200]; «Нарт Саусарук, // Саусарук, смуглый муж, // Муж смуглый, сухощавый, // Всадник ладный, подтянутый» [215]; «Его усы желтого шелка» [211].

Бадыноко: «У нарта Шабатнуко были стальные усы. Улыбнулся он из-под усов, убил змею усами, выпил бахсыму[7] и вернул Сатаней чашу» (254).

Батрез: описание внешности отсутствует.

Ашамез: «Едва виден между двумя луками седла» [290]; «Его малый серый сокол сидит на кончике меча, // Малая борзая его <бежит> под грудью коня, // Молодой Ашамез верхом выезжает» [285].

Облик врагов нартских героев. Враг Сосруко — Тотреш: «Джигит белый, с желтой рукой» [213]; «Тот джигит стройный, с сильной рукой, надменный наездник, беспечно он разъезжает» [217].

Эпос об Андемыркане [1,7]. *Андемыркан:* «Статный красивый юноша [1, 239]; «Мужчина, какого не встретишь в нашей земле, — он среднего роста и с рыжеватыми усами; у него плечи и бедра широкие, стан же такой тонкий, что, когда он спит, кошка может свободно проползти под его боком» [7, 67]; «Андемыркан был смуглый, чернобровый и черноволосый, видный человек. Он был необычайно мужественный и быстрый, ловкий, как лев, и наводил ужас на пши и уорков» [1, 301].

[7] Бахсыма — хмельной напиток.

Историко-героические песни [6]: «У кого концы усов золотые»; «концы усов — желтый шелк», «усы рыжие»; одноглазый Кеныж; Ислам бледнолицый; Болет смуглый; Жанбек кривоглазый; Хумаруко высокий; муж чернявый; хромой Езугов; хромой Тамхотов; как в золото червонное разодетый юноша; Каноко одноглазый; младший Кази маленький; Алкаш — предводитель конных, подобный серому кричащему орлу.

Снаряжение и вооружение героев и их противников

Нартский эпос [4]. *Сосруко:* «щит златоцветный»; «рубашка-кольчуга»; «верх шапки — солнце» [210]; «броня — пика и светлый щит»; «верх шлема — из ольхи»; «меч сам взлетает для удара»; «рукоять меча держит наш покровитель Тлепш» [215].

Бадыноко: «поводья из желтого шелка»; «сбруя обита золотыми заклепками» [233].

Батрез: богатырский меч — хошыса; «стрелы крепкие, как сталь»; «наконечники стрел... не ведали жалости… разлетались в долине, рождая пожар» [4, 272].

Ашамез: у него — «отцовское оружие» из «черного сундука», откуда «вырывается пламя».

Снаряжение врагов нартских героев. У Тлебыцы-Коротыша, противника Ашамеза, — стальные стрелы, сау — кинжал, крепкая кольчуга, которую не берут стрелы не только Ашамеза, но и «белые пули и порох». У пши Маруко, врага Батреза, — меч, закаленный Тлепшем.

Эпос об Андемыркане [6, 7]: «рукоятку его сабли пригоняет мой покровитель Тлепш; его острый меч отточен рукою Аушевского Святого Георгия»; «ружье, которое никогда не давало промаха, и шашка, ему никогда не изменявшая» [6]; Лук «тугой, семи локтей в длину»; «Сыпавшиеся на него стрелы он отстранял рукавом своей кольчуги, как бы щитом… С обнаженной саблей он проходил по телам убитых врагов» [7, 78].

Историко-героические песни: золотые шлемы; блестящий шлем; золотые латы; железные шапки; кольчуга с короткими рукавами; белая кольчуга; каракская кольчуга, тонкая, блестящая; серебряный нагрудник; железные доспехи; двуострый меч; заостренный бердыш; трехгранная головка копья; копье сокрушительное; копье неоструганное; золотой щит; широкий лук; тетива тугая; ахоховские стрелы испытанные; пханеевская сабля; острая сабля; стальная сабля; короткая сабля; острый нож; старая шашка; ережибовское ружье; крымское черное красивое ру-

жье; ружейная пуля; свинцовая пуля; пушка, сердце вынимающая; стальная шашка, подобная золоту; зеленая пушка; стреляющая пушка.

Суммируем изложенные данные текстов. Скупость внешнего изображения персонажей — отличительная черта нартского эпоса. Специфичность изображения облика персонажей — в деталях, сопряженных, например, с «железной» природой Сосруко (напомним, что рожденный из камня герой был закален Тлепшем, подобно железу). У нарта Бадыноко — стальные усы.

Описание воинского снаряжения и вооружения персонажей варьируется в зависимости от типа героя. У Сосруко кроме брони и кольчуги — меч, который сам взлетает для удара, выкован он кудесником-кузнецом Тлепшем. Батрез и Ашамез пользуются богатырским оружием своих отцов и их доспехами. Рассказ о том, как младенцы добывают их, служит характеристике их богатырских достоинств. Снаряжение Бадыноко значительно богаче и пышнее («поводья из желтого шелка, сбруя обита золотыми заклепками»).

Оружие врагов Батреза и Ашамеза — пши Маруко и Тлебыцы-Коротыша — не обладает чудесными свойствами, подобно оружию Сосруко и богатырей-младенцев. Это обычные кинжалы, какими горцы Кавказа пользовались вплоть до XIX столетия.

В эпосе об Андемыркане изображение облика героя несет в себе очевидную новизну: подчеркивается прежде всего реальная мощь героя. Андемыркан рисуется как идеальный горец-джигит, сказания дают подробный его «портрет». В то же время в отличие от других персонажей цикла Андемыркан владеет замечательной саблей, которую изготовил для него нартский кузнец Тлешп; кроме нее у героя есть шашка и ружье. Но наряду с ними у Андемыркана есть и древние предметы воинского снаряжения — кольчуга и «тугой, семи локтей в длину» лук. Иначе говоря, в характеристике воинского снаряжения героя налицо и преемственность с нартским эпосом.

Иная характеристика внешности персонажей — в историко-героических сказаниях и песнях, с их вниманием к физическому облику человека (высокий, маленький, чернявый, хромой, кривоглазый, одноглазый) и к его возрасту.

Крайне редко говорится о богатырском снаряжении. Обрисовка коня и снаряжения приобретает сугубый реально-бытовой характер. Иногда упоминаются лук, стрелы, копье, но преобладающее место принадлежит тем видам оружия, каким пользовались воины на протяжении двух последних столетий. Называются знаменитые мастера-оружейники, что придает произведениям особую достоверность.

Характеристика персонажей всех трех историко-типологических рядов героического эпоса адыгских народов была бы неполной без учета того, какими рисуются в сказаниях и песнях их кони.

Нартский эпос [4]. *Конь Сосруко:* «Лохмоногий Тхожей, Тхожей с длинными клыками, кого не догоняют <другие> кони» [217]; «Тхожей быстрый, как ветер, за один день пробегал недельный путь иныжей» [207]; «Скажи, о мой Тхожей, <Тот>, кого не догнать скакунам» [213]; Тхожей — говорящий конь [207]; как и у седока, у него есть уязвимое место — «мягкие подошвы» [221].

Конь Бадыноко: «Впереди туман клубится, // Сзади птицы — грачи летают, // На спине коня раскинут шатер, // Искры от коня // обжигают обочины дороги, // По сторонам самыры играют… // Искры одна за другой вылетают, // Солнце <у всадника > над головой, // Голова коня поднята к небу… // — То, что кажется туманом впереди, // Пар из ноздрей коня; // Птицы, что летают позади, — // комья из-под копыт коня, // Шатер на спине коня — // Натянутый лук; // Что тебе кажется искрами изо рта коня — // Пена его коня» [258]; «Поджарый, … сухоголовый, гнедой, с шеей, как у змеи» [240]; «Он переехал вброд Пшизу[8] — его коню вода не достала даже до боков [236].

Конь Ашамеза: «Конь отца оказался огромным жеребцом, годным для огромного всадника» [303]; «старый альп» [297]; «Белый бородатый конь»; «Конь твоего отца — серый, с короткой спиной; он рожден от ветра, летает в тучах; если сядешь на него — взметнет тебя к белым облакам и убьет» [297]; «Старый белый конь… отца… в медной конюшне, скучая, стоит» [285].

У Батреза — Дуль-Дуль — «умный конь», умеет уклоняться от удара врага [269].

Кони врагов нартских героев. Конь Тотреша: «Конь под ним — рыжий, с головой, <как у> оленя, // Голова <коня> поднята к небу // Лохмоногий, с длинными клыками»; // «В доме колдуньи рожден, // В диком доме он взращен» [213]; «Конь его — игреневой масти, //Лысый, с головой, <как у> оленя, //Прыгает через кусты, через заросли, // Летит боком, // Словно лесная коза» [217].

Конь Тлебыцы, врага Ашмеза: «Старый пегий», вестник поражения.

Эпос об Андемыркане [1,7]. *Конь героя* — «серый Жаманшарык, танцует, а из ноздрей искры летят» [1, 301]; «Конь его был серым, на лбу звездочка была, а сам — альп, по силе и быстроте не было коня впереди него. Звали его Жаманшарыком. Самым прославленным ко-

[8] Пшиза — адыгейское название реки Кубани.

нем в Кабарде был Жаманшарык» [1, 301], «выбивал копытами землю так, что образовалась яма, и грыз удила», «необычайный красоты и силы» [1, 239]; «Только две или три лошади и были во всей адыгской земле, которые могли поспорить с Жаманшарыком и считались, как он, альпами» [7, 69]; «Глаза его блестящие, как огонь», «до того силен и горяч, что… принуждены водить его на водопой в железных путах». [7, 65]. Когда Андемыркан погиб, его конь «ушел в море, откуда когда-то вышел, и после этого ни один человек его не видел» [1, 273].

Конь в историко-героических песнях: коренастый, рябой, сильный, белый, рыжий, белый молодой, откормленный, шолоховский белый, огненный, рыже-гладкий, гнедой, белый красивый, вороной, трамовской породы, старый буланый породы Дандыровых, рыжий породы Куралай, хуара — белый конь, скакун есановской породы, черно-рябой, косой, скакун, вороной куденетовской породы, бекановский, хороший, маленький белый, скакун тонкий, лоовский вороной и т. д.

И в изображении коня улавливается определенная эволюция. У героев-нартов конь наделен необыкновенными свойствами. Его содержат в медной конюшне; вход в нее завален огромные абра-камнем, и отодвинуть его под силу только настоящему богатырю.

Как и герой нартского эпоса, его конь нередко воспитывается втайне от людей, в подземелье (цикл Сосруко, Бадыноко). Еще важнее подчеркнуть, что в повествовании о герое и его коне налицо известный параллелизм — это как бы две сопутствующие истории — от рождения до мужания того и другого. Конь Сосруко понимает человеческую речь. Как и Сосруко, Тхожей имеет уязвимое место и погибает, когда поражен в это место.

Определенное соответствие есть в изображении Бадыноко и его коня, особенно в показе их ловкости, стремительности. Своеобразие — в гиперболизированном описании размеров коня и того впечатления, какое производит скачущий конь на окружающих. Изображение воспринимается как бы в нераздельности Бадыноко с конем.

Кони Ашамеза и Батреза, доставшиеся в наследство от богатырей-отцов, сочетают в себе признаки обычных богатырских коней (огромный рост) с явно сказочными свойствами: «рожден от ветра, летает в тучах»; «река или море не были ему помехой: он перелетал через них» — конь Ашамеза. Конь Батреза, как и конь Сосруко, в известной мере определяет судьбу своего хозяина, спасая его от удара врага. Говоря о коне врага, нартские сказания наделяют его страшным обликом, «колдовским» воспитанием, помещают его далеко от людских взоров («в медной конюшне, скучая, стоит»).

По-иному изображен конь Андемыркана. Кличка его «Жаманшарык» (букв. «изношенный чевяк») связана с тем, что Андемыркан выменял его

за пару чевяк. В описании внешнего» вида коня очевидно влияние характеристики коня Бадыноко: «…серый конь Жамыншарык, танцует, а из ноздрей искры летят». Есть у него и сказочные черты: он вышел из морской пучины. Но в то же время подчеркиваются реальные приметы Жаманшарыка: «Конь его был серым, на лбу звездочка была, а сам — альп, по силе и быстроте не было коня впереди него…»

С другой стороны, Жаманшарык напоминает Тхожея своей беззаветной преданностью хозяину: он предчувствует его гибель, первым приносит жене Андемыркана весть о гибели хозяина, оплакивает его. Но он не наделен речью и, в сущности, лишен каких-либо нереальных признаков.

Эта особенность еще больше утверждается в историко-героических песнях, где даже называется порода коней (по имени знаменитых адыгских коннозаводчиков).

Мы рассмотрели три историко-типологических ряда персонажей, представляющих последовательные этапы в истории адыгского эпоса. Каждый из них включает персонажей единого, своего мира. Другое дело, например, что в первом историко-типологическом ряду сосуществуют рожденный из камня Сосруко, сражающийся с мифическими чудовищами, нарт Бадыноко, борец с чужеземными врагами-чинтами, и мстители за отцов Батрез и Ашмез, — это эволюция в пределах самого нартского эпоса. В отличие от нартского эпоса цикл Андемыркана — это памятник об одном герое, его эпическая история более ограниченна. Наконец, совершенно новый ряд персонажей — в историко-героических песнях, с их борьбой за родной край, против социального угнетения, с самым реальным масштабом изображения.

Сюжетика эпоса

Особенно значительный и интересный материал для выявления типологических различий в эпосе адыгских народов находим в их сюжетах. Приведем перечень основных сюжетных ситуаций нартского эпоса, цикла Андемыркана и некоторых историко-героических сказаний, обращая внимание на те моменты, которые являются наиболее важными для историко-типологической характеристики. Мы располагаем сюжеты в логическом порядке, как они группируются вокруг имен основных героев.

Нартский эпос содержит прозаические и песенно-стихотворные произведения. Одни и те же сюжеты разрабатываются и в той и в другой форме.

Цикл Сосруко. Сосруко рождается из камня; нартский кузнец Тлешн закаляет новорожденного, подобно железному изделию. (Вариант: обыч-

ное рождение Сосруко.) Сосруко получает от чудесного кузнеца Тлепша его коня, выкованное им оружие и доспехи. (Вариант: Тлешп выковывает меч для Сосруко, закалив его необычным образом.) Сатаней находит для Сосруко жеребенка, сразу после рождения проявившего необычные качества — понимание человеческой речи и большую силу.

Первый подвиг Сосруко — спасение старого отца от расправы нартов — благодаря наставлениям Сатаней и огромной физической силе (Сосруко не дает отцу выпить отравленное питье и раскидывает нартов).

Двукратный поединок Сосруко с Тотрешем. В первом побеждает богатырь Тотреш, превосходящий Сосруко силой. Во втором Сосруко одерживает победу — для этого он увешивает своего коня волшебными колокольцами, а сам оборачивается туманом. Внезапность нападения и магические свойства Сосруко обеспечили победу.

Сосруко похищает огонь у иныжа. Нарты в походе остаются без огня, и Сосруко отправляется добыть его. С помощью Тхожея он уносит огонь у великана. Тот настигает похитителя, но Сосруко начинает богатырские «игры». Он убеждает его вморозиться в море (для чего насылает лютую стужу) и расправляется с ним.

Гибель Сосруко. Выведав у колдуньи подслушанный ею разговор Сосруко с конем об его уязвимом месте, нарты губят его с помощью волшебного колеса жан-шерх.

Цикл Бадыноко. Рождение Сатаней героя втайне от всех нартов и даже от мужа Орзамэджа. Воспитание его втайне. (Вариант: Рождение Бадыноко женщиной-богатыркой, силой и мужеством превосходившей нартов. Решение нартов погубить новорожденного, похищение его. Мать отыскивает сына и растит его втайне от нартов.)

Первый подвиг Бадыноко — спасение старого отца от расправы нартов — благодаря наставлениям Сатаней и огромной физической силе. Бадыноко не дает отцу выпить отравленное питье и раскидывает нартов.

Богатырское соперничество Бадыноко и Сосруко. Бадыноко в поисках «нарта-товарища в ратном деле» приезжает к нартам. Опасаясь его соперничества с Сосруко, Сатаней пытается завлечь его в гости, но напрасно. Нарты хотят отравить Бадыноко хмельным напитком, куда они посадили ядовитых змей, но богатырь выпивает напиток и убивает змей, отрастив для этого стальные усы. Бадыноко состязается с нартами в танце и выходит победителем, протанцевав на острие меча.

Гибель Бадыноко, вступившего в борьбу за невесту, от стрелы, изготовленной Тлешпем.

Цикл Батреза. Женитьба нарта Хымыша на девушке из племени карликов-испов, нарушение мужем брачного табу, уход жены с ребенком во

чреве, гибель Хымыша. Рождение Батреза «в скорби». Нарты берут его на воспитание «как выкуп за кровь отца». Младенец уже в колыбели проявляет огромную силу; испуганные нарты решают погубить его и бросают в реку. Нартские пастухи находят мальчика. (Вариант богатырского детства: Батреза, не пившего материнского молока, кормили горячими углями.)

Расправа Батреза с убийцей отца. Узнав от нартских мальчишек, что его отец убит, Батрез выпытывает у матери имя его убийцы, обжегши ее руки горячей мамалыгой, и отправляется в путь.

Нарты решают погубить Батреза и устраивают ему засаду, но он выходит победителем. Бой Батреза с убийцей отца пши Маруко и победа над ним. Невыполнимые задачи Батреза нартам. Состязание у чудесной кадки сано.

Цикл Ашамеза. Рождение героя после смерти отца и воспитание втайне от нартов. Младенец уже в колыбели проявляет огромную силу, превосходит силой сверстников и, вызвав их обиду, узнает об убийстве отца.

Ашамез обжигает руки матери горячей мамалыгой и выпытывает у нее имя убийцы отца. Снаряжение юного богатыря.

Месть Ашамеза за отца. Встреча его с нартами, долгий поединок с Тлебыцей-Коротышем. Израненного Ашамеза Тлебыца привозит к себе, где он исцеляется с помощью его жены. Ашамез убивает врага, забирает его жену и имущество.

Как видим, в совокупности сюжеты нартского эпоса представляют героико-фантастические происшествия, рисуют мир эпико-фантастических подвигов. Атмосфера героико-архаических конфликтов определяет своеобразие сюжетности эпоса, отразившей не только столкновения нартов с мифологическими чудовищами или чужеземными пришельцами, но и внутриродовые распри. В целом характер сюжетики нартского эпоса отвечает типологии героев. Элементы социальных коллизий, вошедшие даже в древнейшие сюжеты, являются здесь явно поздними привнесениями.

Своеобразие сюжетики нартского эпоса получает яркое выражение уже в особенностях циклизации сказаний — одном из средств воссоздания события или судьбы героя в общем процессе исторической жизни народа. Преобладает циклизация сказаний вокруг одного героя, образуется единая «эпическая биография», хотя все ее этапы представлены только в цикле Сосруко. (В циклах о других героях отдельные звенья отсутствуют, но сама тенденция ощущается.)

Общая и примечательная черта сюжетности нартского эпоса — чудесное (Сосруко), загадочное (Бадыноко) или в трагических обстоятельствах (Батрез, Ашамез) появление на свет. Характерно, что мотив чудесного рождения применительно к разным нартским богатырям предстает в раз-

личных жанровых воплощениях: 1) таинственное зарождение богатыря в камне; 2) рождение от женщины-богатырки, превосходящей богатырей-нартов в силе и мужестве; 3) рождение от обыкновенной женщины.

По мере эволюции эпоса и образов нартских героев значение Тлепша в их судьбе уменьшается. В цикле Сосруко Тлепш вынимает «пылающего» ребенка из камня, закаляет его, выковывает для него оружие, дает коня — иначе говоря, во многом предопределяет его дальнейшую судьбу и даже смерть, когда оставляет незакаленными его колени или бедра — единственное уязвимое место на неуязвимом теле. Тлепш играет существенную роль и в цикле Бадыноко — именно он готовит для отца невесты стрелы, от одной из которых погибает Бадыноко. Наименее значительна роль Тлепша в цикле Батреза — здесь лишь упоминается, что убийца отца Батреза Хымыш ходил к Тлепшу, чтобы отточить меч, затупившийся при убийстве Хымыша.

В сказаниях об Ашамезе Тлепш вовсе не упоминается.

Сюжеты о богатырском детстве героев не получили сколько-нибудь полной разработки в циклах главных героев эпоса — Сосруко и Бадыноко. Для них «первый выезд» — спасение старика-отца и уничтожение жестокого обычая убивать престарелых членов рода. Этот сюжет связан с именами обоих нартов. Но поскольку герой достигает победы не только благодаря мудрым советам Сатаней, но и благодаря своей огромной физической силе (а это — исконное качество Бадыноко), есть основания считать, что этот сюжет и был первоначально связан с его именем. Прикрепление его к имени Сосруко — явно позднее явление.

Специфика сюжетики нартского эпоса определяется тем, с кем, за что и какими средствами борется герой. Нарт Сосруко вступает в борьбу с мифическим чудовищем — иныжем — за огонь и побеждает его с помощью хитрости, магии. Быдыноко сражается с чужеземными пришельцами-чинтами и побеждает их благодаря своему богатырскому превосходству. Интересно отметить, что борьба Сосруко с иныжем подробно описывается во всех вариантах сказания, а многие тексты представляют самостоятельную и детальную разработку лишь одного эпизода — богатырских «игр» Сосруко. В сказаниях же о Бадыноко, где так много описательных характеристик воинских достоинств героя, рассказ о его борьбе с врагом совершенно отсутствует. Даже в сказании «Как Бадыноко сражался с чинтами» [4, 240–242] подробно рассказано о подготовке героя к бою и о его поведении после победы; о сражении же говорится кратко: «…начали <они> сражение, и еще не занялась вечерняя заря, как Бадыноко победил войско чинтов» [4, 241].

Батрез и Ашамез бьются с врагами своих отцов; и хотя описания обстоятельств их появления на свет и воспитания почти идентичны, изобра-

жения их поединков с врагом значительно различается. Сказитель словно забывает, что Батрез еще в начале сказания играл в альчики[9], и рисует впечатляющую картину битвы могучего богатыря с нартами, в которой он одерживает победу, и спора нартов у чудесной кадки сано, где хвастливым нартам противостоит не только смелый, но и правдивый богатырь.

Иначе рисуется битва Ашамеза с Тлебыцей-Коротышем. Ашамез — грудной младенец, которому приходится сражаться в неравных условиях с врагом, значительно превосходящим его силой. После каждого боя Тлебыца уезжает домой, где жена исцеляет его раны. Израненный же Ашамез не получает никакой помощи: наутро Тлебыца привозит для него лишь запас стрел на день да пирожки с солью, чтобы его еще мучила и жажда. И тем не менее Тлебыце не удается убить его. Насквозь израненного, он привозит его к себе домой, чем вызывает гнев и презрение своей жены. Здесь (иногда с помощью жены врага, врачующей его раны) Ашамез одолевает его.

Состав сюжетов, устойчиво связанных с именами нартских героев, разнообразен. В них отразилась борьба народа против враждебных сил на разных этапах истории, начиная от эпохи поздней бронзы и раннего железа до эпохи феодализма. В сюжетах о борьбе с мифическими чудовищами, несомненно, следует видеть воспоминания догосударственной поры; в сюжетах о борьбе с эпическим племенем чинтов слышны глухие отзвуки эпохи межплеменных битв и борьбы за консолидацию адыгских племен. Но ни в одном сюжете адыгского эпоса нет отражения конкретных исторических событий из жизни адыгских народов. Не получил здесь значительного развития и такой важный элемент сюжетосложения, как социальные мотивы, хотя они и содержатся в сказаниях о Сосруко.

Поступки и действия персонажей нартского эпоса характеризуют их как героев архаического эпоса, правда, не целостного в своей архаике, а представленного разными этапами своего исторического развития и на последней стадии приближающегося к героико-историческому.

Сюжеты сказаний об Андемыркане. Рождение героя: а) Андемыркан — сын крымского хана, унесенный в пеленках орлом и воспитанный охотником Андемиром; б) Андемыркан — сын кабардинца Кура, родившийся, когда Кур с женой плыл на корабле по морю. Опасаясь гнева корабельщиков, мать положила новорожденного в сундук и бросила его в море. Его нашла княгиня Адемирова; в ее доме и вырос мальчик, названный по имени воспитателя Андемирканом; в) Андемыркан — сын князя и дворовой девушки-унаутки.

[9] Альчики — игра, напоминающая игру «в бабки».

Андемыркан получает редкостного жеребенка, проявившего задатки будущего альпа. У Андемыркана пытаются похитить тайно воспитанного им коня, но он возвращает его, чем вызывает ненависть пши и стремление извести его. Отец (либо князь) отправляет Андемыркана к крымскому хану (или к шамхалу Тарковскому) с письмом, где просит подателя письма убить, а его коня вернуть ему. Но Андемыркан завоевывает расположение хозяина прекрасным знанием и соблюдением обычаев, замечательными достоинствами охотника, и они отсылают его обратно и строго предупреждают не причинять ему никакого вреда. Это вызывает еще большую ярость князя-правителя к Андемыркану. Андемыркан во время охоты с князем Бесланом превосходит последнего в меткости стрельбы и насмехается над ним. Ненависть Беслана к Андемыркану и желание извести его возрастают.

Гибель Андемыркана. Князь Беслан подговаривает аталыков (приемных родителей Андемыркана) помочь ему погубить Андемыркана. Опасаясь гнева князя, аталыки соглашаются. В назначенный день устраивают в лесу засаду. Молочный брат Андемыркана приводит его сюда, уговорив не брать с собой ни оружия, ни верного коня. В неравной битве Андемыркан погибает.

В песне-плаче об Андемыркане кратко передаются перечисленные сюжеты сказаний с элементами их эмоциональной оценки. С именем Андемыркана связан и другой круг сказаний, где он — либо «благородный» разбойник, либо вступает в борьбу со змеем-оборотнем, с джином и с Тлепшем; Андемыркан убивает князя и делит добычу между бедняками; Андемыркан убивает и закапывает вместе с конем князя, покушавшегося на его жизнь; Андемыркан умыкает девушку для князя; возлюбленная узнает тайны Андемыркана и выдает его врагам; встреча Андемыркана с Тлепшем, способным принимать любой облик; испытание силы и мужества героя; встреча Андемыркана с человеком-змеем, испытывающим его силу.

Как и в нартском эпосе, в цикле Андемыркана — «биографическая» циклизация сказаний. Отдельные эпизоды жизни героя — рождение, богатырское детство, подвиги, гибель — составляют основу самостоятельных произведений (сказания или песни). Своеобразие же Андемыркановского цикла, в отличие от циклов нартского эпоса в том, что вокруг имени этого героя группируются произведения различной жанровой принадлежности.

Сюжетность Андемырканского цикла представляет героико-реальные происшествия (преимущественно борьба с князьями). Правда, во многих случаях эта борьба — средство демонстрации превосходства героя в силе, ловкости, умении метко стрелять, в обладании отменным конем; по-

следовательно выявляется и нравственное превосходство Андемыркана. Социальная направленность выражается в опосредованной форме.

Характерная черта сюжетности цикла Андемыркана — органическое включение социальных коллизий. Андемыркан — «тума», т.е. он родился от связи князя со служанкой — женщиной низшего сословия. Двойственность социального положения Андемыркана и определяет развитие всех сюжетов, связанных с его именем. Центральное место занимают сюжеты о борьбе и победе героя, помещенного в конкретную историческую эпоху — эпоху феодализма в Кабарде, участвующего в реальных исторических событиях (отношения Кабарды с Дагестаном, Крымским ханством) и связанного с историческими лицами, существовавшими в действительности.

Андемыркан побеждает только благодаря своему физическому превосходству и достоинствам настоящего джигита. Сюжеты Андемыркановского цикла рисуют реального, земного человека, представляющего свой народ, определенную эпоху и социальную среду. Новым является и то, что определенное место принадлежит в цикле мотивам частной, «личной» жизни героя.

Новое — и включение описаний природы или природных явлений. Даже самое краткое упоминание о них никогда не существует само по себе, а непременно связано с дальнейшим развитием событий.

Примечательная разновидность сюжетности цикла Андемыркана состоит в том, что сюжеты, явно историзованные, повествующие о реальных подвигах героя, сосуществуют с сюжетами сказочными, фантастическими. Хотя и в тех и в других выступает герой по имени Андемыркан, но его характеристика принципиально различается. В первых последовательно выдерживается представление о нем как о славном богатыре, борце с князьями за интересы Кабарды, наделенном устойчивой и цельной характеристикой. Героя сюжетов второй группы роднит с первым только имя.

Вместе с тем весьма наглядно проявляется сохранение некоторых традиций сюжетосложения нартского эпоса в сказаниях об Андемыркане. Но можно говорить и о некотором обратном влиянии.

Общим для цикла Сосруко и цикла Андемыркана является сюжет о чудесном рождении героя, но общность проявляется не в сходном описании обстоятельств появления богатыря на свет, а в самой художественной сути сказания: происхождение обоих героев не только необычно — оно предопределяет их обреченность.

При «закалке» Сосруко остается «уязвимое место на неуязвимом теле» — его колени или голени, в которые он будет поражен врагами. Уже в детстве богатырь обнаруживает качества необыкновенного героя, чем вызывает зависть других нартов и стремление извести его. И в конце

концов Сосруко был погублен завистливыми нартами.

Аналогичная тенденция — в цикле Андемыркана: вероятно, социальные мотивы Андемыркановского цикла оказали значительное влияние на сказания о Сосруко.

В циклах Сосруко и Андемыркана есть и сходные сюжеты: Андемыркан, как и Сосруко, получает богатырское снаряжение от нартского кузнеца Тлепша.

В цикле Андемыркана присутствует сюжетный параллелизм в изображении героя и его коня, и в этом нельзя не усмотреть сходства с нартским эпосом (Сосруко и его верный конь Тхожей, Тотреш и его буланый конь). В отличие от Тхожея конь Андемыркана Жаманшарык не владеет человеческой речью, но зато во многих других случаях он, может быть, даже превосходит Тхожея в своей преданности хозяину. Андемыркан же погибает потому, что в решающий момент остался без коня.

Как и в нартском эпосе, одним из средств идеализации героя является именование его «нартом», «одиноким всадником», что характеризует высшую степень геройства.

Сюжеты сказаний о других героях нартского эпоса не оказали столь существенного влияния на цикл Андемыркана.

Сюжеты историко-героического эпоса. Адыгский историко-героический эпос представлен песенно-стихотворными и прозаическими произведениями. Последние в свою очередь делятся на две подгруппы: 1) самостоятельные прозаические сказания о важнейших событиях народной жизни и 2) прозаический комментарий к песенно-стихотворным произведениям, которые в большинстве случаев дают лишь один эпизод из жизни героя — чаще всего бой с врагом, причем не в описательном, а в эмоциональном плане. Без прозаического комментария текст этих песен понять иногда совершенно невозможно. Прозаические сказания, бытующие самостоятельно и поясняющие содержание историко-героических песен, имеют значительные жанровые различия. Особые циклы составляют произведения о Бзиюкской и Ощнэусской битвах. В сюжетном отношении они очень типичны.

Сказания о Бзиюкской битве, например, повествуют о том, как западноадыгские племена — шапсуги и абадзехи — поднялись против власти князей и изгнали их из края. Они нашли приют у соседних — бжедугских — князей. В ответ на это шапсуги и абадзехи заключили между собой союз и пошли на бжедугов войной. Кровопролитное сражение закончилось победой бжедугов.

Сказания об Ощнэусской битве рассказывают о борьбе «свободных» абадзехских племен (у абадзехов не было князей) с бжедугами, поддерживаемыми кабардинскими феодалами.

Специфика сюжетности историко-героических песен и сказаний состоит прежде всего в их обращенности к реальной действительности, к событиям и поступкам реальных людей, действующих в конкретных исторических обстоятельствах.

Большое число произведений историко-героического эпоса посвящено социальной проблематике. В основе сюжета, как правило, исторический факт (конечно, трансформированный народным сознанием). Эта важнейшая особенность сюжетности произведений историко-героического эпоса определяет целый ряд других его качеств.

Особенность сюжетики рассматриваемого историко-типологического ряда определяется тем, что в прозаическом и стихотворно-песенном оформлении сюжет разрабатывается по-разному. Прозаическое сказание, как мы видели, отличает стройный сюжет, не уводящий повествование в сторону, и последовательно проводимая установка на достоверность повествования. В сказаниях о Бзиюкской битве, например, этой цели служит подробная локализация событий, указание числа сражающихся воинов с той и другой стороны, подробное описание хода битвы.

В сказаниях об Ощнэусской битве, также имеющих стройный и законченный сюжет, последовательно разрабатываются такие важные моменты, как причина битвы, подготовка к ней (в ее описании обнаруживается сюжетный параллелизм, первая часть которого излагается весьма детально, а вторая — очень кратко, «конспективно») и сама битва.

В историко-героических сказаниях и песнях нет той подробной разработки этапов «биографии» героя, как в нартском или Андемыркановском эпосе. В большинстве случаев один эпизод (чаще всего — поединок с врагом и героическая гибель) подается в целом ряде вариантов, которые и составляют цикл о данном герое или событии (аналогичные циклы выделяются исследователями в русском историко-песенном фольклоре).

Проведенный анализ позволяет сделать вывод, что перед нами — эпический жанр, представленный различными этапами своего развития. Первый — древнейший мифологический нартский эпос, продленный во времени и лишь в известной степени (в поздних своих циклах) выполнявший функции историзованного героического эпоса. Эти же функции — историзованного героического эпоса — в более значительной мере выполнял эпос об Андемыркане. Заключительный этап представлен историко-героическим эпосом.

Эти три этапа развития героического эпоса различаются не только тематикой. Их особенности, сходства и преемственность носят более объемлющий характер и позволяют говорить о жанрово-исторических разновидностях эпоса.

Каждая новая разновидность героического эпоса развивалась в условиях сосуществования с предыдущими и формировалась на их основе. Вместе с тем предшествующая традиция не оставалась пассивной по отношению к новой, а активно взаимодействовала с ней. Приведенные материалы свидетельствуют, что сюжетная, образная и выразительная система нартского эпоса оказала существенное влияние на Андемыркановский и историко-героический эпос. Но в цикле. Андемыркана это влияние было более значительным: здесь осмысление исторической действительности шло с позиций идеализации и героизации; в историко-героическом эпосе история осмысляется народом в более личностном плане. Сказывается и такая особенность историко-героического эпоса, как особая концентрация историзма в его разножанровых воплощениях: героико-историческая песня или предание, историко-героическая песня и прозаический комментарий к ней.

В свою очередь в нартском эпосе мы обнаружили влияние и Андемыркановского и историко-героического эпоса; влияние второго более значительно, что вполне исторически объяснимо. Таким образом, жанрово-исторические разновидности героического эпоса адыгских народов, простирающиеся во времени, предстают как мера исторического движения эпоса.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адыгэ ІуэрыІуатэхэр. Налшык, 1967. II.

2. *Аутлева С. Ш.* Сходное и различное в сказаниях о нартах и историко-героических песнях адыгских народов // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 456–468.

3. Кабардинский фольклор. М.; Л.: Academia, 1936.

4. Нарты: Адыгский героический эпос. М., 1974.

5. *Ногма Ш. В.* Филологические труды. Нальчик. 1956. Т. I.

6. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1898. Вып. 25. Отд. III. С. 1–92.

7. Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1872. Вып. VI. С. 6–54.

ИСТОРИКО-ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС АДЫГОВ И ЕГО СТАДИАЛЬНАЯ СПЕЦИФИКА*

Эволюция эпоса проявляется в изменении его отношения к действительности. От синтеза истории к ее анализу — таково главное проявление этого изменения[1].

Примером одного из переходных типов может служить историко-героический эпос адыгов, представленный циклом песен и сказаний об Андемыркане (типологически он сходен, в частности, со старшими русскими историческими песнями) и разнообразными циклами песен и сказаний о конкретных событиях истории адыгов XVI–XIX вв. (типологическое соответствие — русские собственно исторические песни и аналогичные произведения грузин, абхазов, осетин[2] и других народов).

Своим содержанием он тесно связан с исторической жизнью этих народов.

Раздробленность племен, различие в их политическом устройстве (развитый феодализм в Кабарде и «демократические» племена у западных адыгов), борьба против социального и национального угнетения, межнациональная борьба, сословные распри[3], — все это нашло отражение в эпосе.

Основу конфликта произведений историко-героической тематики составляют события, которые имели или могли иметь место в действительности. Этому отвечает последовательно проводимая историческая и географическая локализация определенных тем и сюжетов соответственно исторически реальному расселению адыгов.

Имея в виду реальные события и лица, творцы эпических произведений давали им социальную оценку в соответствии со своим пониманием истории[4].

---

* Опубл.: Фольклор. Типология народного эпоса. М.: Наук, 1975. С. 139–151.

[1] См.: *Гацак В. М.* Восточнороманский героический эпос. Исследование и тексты. М.: Наука, 1967. С. 13.

[2] Грузинское народное поэтическое творчество. Тбилиси, 1973; *Салакая Ш. Х.* Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1966; *Хамицаева Т. А.* Историко-песенный фольклор осетин. Орджоникидзе, 1973.

[3] История Кабардино-Балкарской АССР с древнейших времен до наших дней. М., 1967–1968. Т. I–II.

[4] *Путилов Б. Н.* О некоторых проблемах изучения исторической песни // Русский фольк-лор. Материалы и исследования. М.–Л., 1956. Т. I. С. 69.

По мере развития феодализма и роста социальных противоречий у адыгов героем эпоса, наряду с защитником родины, выступает предводитель крестьянского восстания. Преобладание социальной проблематики — существенная черта историко-героического эпоса.

Особенность его развития состояла в том, что он формировался на основе древней нартской эпической традиции (эпические памятники типа русских былин фольклору адыгов неизвестны). В одних случаях она была переосмыслена и переработана историко-героическим эпосом применительно к его задачам и приобрела в нем новое качество, в других проявляется в непосредственных отражениях.

Важнейшие типологические свойства историко-героического эпоса адыгов на первом этапе его развития получили особенно полное воплощение в цикле песен и сказаний об Андемыркане.

Каждое сказание цикла Андемыркана, как и в нартском эпосе, имеет в своей основе самостоятельный и законченный сюжет, повествовательно не связанный с другими сюжетами о данном герое. Но если в эпосе о нартах прозаический текст — это почти во всех случаях эпическое сказание, в цикле Андемыркана прозаические тексты весьма разнородны. Тут и «реалистическая повесть, и стилизация нарт-хабара, и замысловатая авантюрная повесть со сложной интригой, и повесть «тайны», и героическая легенда, и сказка»[5].

Существенно различаются и стихотворно-песенные тексты. В нартском эпосе песня имеет эпический характер, и это определяет ее общую идейную направленность, структуру и стиль повествования, художественные функции. Героико-историческая песня строится по другим законам.

Цикл Андемыркана многое роднит с центральным в адыгском нартском эпосе циклом Сосруко: принципы циклизации (произведения об Андемыркане составляют, как и в нартском эпосе, законченный цикл-«биографию», где каждое сказание разрабатывает отдельный эпизод из жизни богатыря), сходство некоторых сюжетных ситуаций (получение богатырского снаряжения от нартского кузнеца Тлепша) и мотивов (чудесный конь — помощник и верный соратник героя), использование «общих мест», традиционных для нартского эпоса (описание силы новорожденного богатыря, чудесного жеребенка), создание комплекса «общих мест», буквально или с незначительными вариациями повторяющихся в сказаниях на один сюжет (получение героем коня, охоты Беслана Тучного и др.), именование героя «нартом» или «одиноким всадником» как одно из средств эпической идеализации.

[5] Кабардинский фольклор. М.–Л.: Academia, 1936. С. 139.

Но более существенны *отличия* историко-героического эпоса от нартского.

Традиционные для древнего эпоса темы — борьба с мифическими чудовищами за различные блага для людей, добывание невесты и т.д. — в историко-героическом эпосе уступают место конкретно-историческим темам. Правда, на первых порах исторический материал еще не становится сюжетообразующим фактором.

Другая, по сравнению с нартским эпосом, социальная почва, обусловила и новый тип героизма. Богатырь рисуется не в борьбе с мифическим чудовищем, как нарт Сосруко, а в столкновениях с иноземными врагами и с феодалами.

Изменяется характер и степень историзма. Отличительная черта адыгского нартского эпоса, как и других национальных версий «нартиады», — та, что в нем нет нарастания исторической конкретности. Даже в относительно поздних сюжетах невозможно обнаружить связь с конкретными событиями: самое большее, что может быть указано в этом плане,— преломление воспоминаний о межплеменной борьбе адыгов в цикле Бадыноко. Однако и здесь весьма обобщенная форма изображения.

В историко-героическом эпосе персонажи, как правило, могут быть соотнесены с реальными прототипами (хотя общим у песенного героя с действительным историческим лицом бывает только имя), а изображаемая эпоха обладает конкретно-историческими приметами.

Наряду с использованием древнейшей эпической традиции историко-героический эпос вырабатывал собственные, многие из них получили окончательное оформление в циклах песен и сказаний о событиях XVI–XIX вв.

В сказаниях об Андемыркане главное место принадлежит не рассказу об историческом событии, а раскрытию основных черт богатыря. Вместе с тем изображение героя в реальной исторической обстановке — качественно новое свойство эпоса.

Другая отличительная черта сказаний об Андемыркане — значительное развитие социальных мотивов, составляющих основу главного конфликта цикла.

В цикле Андемыркана герой характеризуется в соответствии с «адыгэ-хабзэ» (букв.—«обычай адыгов») — неписанным сводом правил[6], который требовал уважения к старшим, почтительного отношения к женщине, совершенного владения конем и оружием, и т.д. Примечательно, что и противники Андемыркана пытаются погубить его, используя пра-

[6] «Адыгэ Іуэрыіуатэхэр», II. Налшык, 1967. С. 302. (Далее в тексте статьи: АФ, II).

вила «этикета» (заставляют его джигитовать в гололед, а он не может отказать старшим в их просьбе). Даже требование убить героя, адресуемое одному из персонажей, представлено как необходимость выполнения «уорк-хабзэ» (букв. «дворянского обычая» — АФ, II, 230). Только с точки зрения соблюдения «правил» поведения героя можно объяснить, почему Андемыркан, сразу догадавшись о заговоре, не подает виду, что знает о грозящей опасности.

Новое состоит и в описательных характеристиках героя от лица сказителя — в нартском эпосе таких не было. (В цикле о нарте Бадыноко есть, правда, описание его богатырской внешности и достоинств, но оно дается от лица других персонажей эпоса, а не устами сказителя.) Преимущественное внимание сказителя уделено необыкновенной силе и мужеству Андемыркана (АФ, II, 320, 324, 297). Стремясь сообщить повествованию большую достоверность, сказитель характеризует родословную героев (иногда ей посвящены самостоятельные сказания о рождении Андемыркана), их родственные отношения, что придает образам героев известную меру историчности (АФ, II, 296).

С этой же целью в сказаниях подробно говорится о месте, времени, «исторических» обстоятельствах, в которых происходит действие (АФ, II, 241, 242). В цикле об Андемыркане появляется и изображение природы (АФ, II, 240, 241). Оно позволяет подчеркнуть превосходство героя над чванливыми князьями, которые отступают перед трудностями пути.

Наряду со сказаниями Андемыркану посвящены и песенно-стихотворные тексты, имеющие специальную мелодию[7]. Во многих случаях они называются гыбза, т. е. песня-плач. В адыгском фольклоре термин «гыбза» употребляется для обозначения и обрядовой песни-плача, и определенного вида историко-героической песни. Гыбзы первого рода связаны с обрядом, вне которого они не исполняются. Они создаются во время оплакивания (хъэдагъэ) покойного. Обычно эти плачи сочиняются женщинами.

Термин «гыбза» обозначает и необрядовую песню, в которой воспеваются героические деяния павшего героя. В адыгском фольклоре, как и у других народов, обрядовые причитания оказали влияние на другие жанры — в частности, на героико-исторический и историко-героический эпос, с которым они связаны генетически[8]. Нередко гыбзой именуется

---

[7] Известно около тридцати вариантов песни об Андермыркане. См.: *Ногма Ш. Б.* Филологические труды. Т. I; ССКГ, VI; СМОМПК, V, XXV; Кабардинский фольклор. С. 321–322; Адыгэ Іуэрыіутэхэр, II. С. 258, 261, 270, 276, 283, 284, 285, 286, 294–296, 319, 329.

[8] *Веселовский А. Н.* Сочинения. Т. I. СПб., 1913. С. 279–289; Ср.: *Сихарулидзе К. А.* Грузинская народная похоронная поэзия // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. М., 1958. XXVIII. С. 52–56; *Салакая Ш. Х.* Абхазский народный героический эпос. С. 178.

и героико-историческая песня об Андемыркане, и историко-героические песни о героях позднефеодальной поры. Перенесение термина не случайно: похоронно-обрядовая и необрядовая гыбзы, в первую очередь посвященные погибшему герою, обнаруживают сходство в общности назначения — почтить память человека. Вместе с тем необрядовая гыбза в процессе развития приобрела и развила некоторые черты историко-героических песен. Плачи-гыбзы бытовали в народе прежде всего как художественные произведения, в которых воспевался высокий героизм, достойный подражания.

Адыгские историко-героические песни чаще всего посвящались героям, павшим в битве. Основное внимание уделялось восхвалению достоинств героя, его умению ловко владеть оружием, а главное — его беззаветной храбрости в борьбе с врагом и способности бесстрашно встретить смерть. Эмоциональное воздействие достигалось за счет противопоставления достоинств героя его гибели.

По образцу песни об Андемыркане создавались историко-героические песни и о других, более поздних героях. В отличие от прозаических сказаний, где все эпизоды разработаны подробно, в песне они только называются, ибо главное для певца — эмоциональная оценка героя в связи с различными событиями, а не рассказ о них.

Песня говорит о внушительном виде героя, его силе и доблести:

«Пыим ыкIышъор игъогу,
Отэгум ихъэмэ,
Ныбэджэ хабзэшъы зеплъахъы.
НэкIэ зытеплъэрэр,
Джэман — шэрыкым IэкIэкIырэп,
Пыим текIыемэ
Псэ закъоу иIэри хегъэзы.

Тела врага — его дорога.
Когда войдет в круг —
Озирается, словно беркут,
Кого увидит его глаз —
От Джаман-Шарыка[9] не уйдет,
Если крикнет на врага —
Заставит умереть.

В текстах нартского эпоса, известных в стихотворном и прозаическом изложении, такого описания нет. Во многих случаях рассказ о достоинствах Андемыркана составляет содержание целой песни[10].

Многие тексты содержат подробную стихотворно-песенную разработку таких эпизодов, как участие Андемыркана в различных походах (СМОМПК, XXV, 41–46; КФ, 321–325; АФ, II, 258, 260 и др.).

Воспроизведение одного и того же сюжета в прозаическом и песенно-стихотворном текстах существенно различается. Например, в прозаиче-

[9] Джаман-Шарык — конь Андемыркана.

[10] Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1896. Вып. XXV. С. 46. Далее — СМОМПК.

ском тексте — детальный рассказ о заговоре князей против Андемыркана, о том, как они подговорили Камболета предать друга, и о расправе над безоружным героем. В песне все эти события только перечисляются, но само перечисление содержит элемент оценки.

Самостоятельное место в гыбзе занимает эмоциональное восклицание, славящее героя:

Уэ, нажъыраIэнкIа Айдэмыркъанмэ ишхыдэщ, Уэ, и шхыдэрий бащэти абы зуэдэ за пщри лъычIыкъэмэ.	О, то, что говорит Андемыркан — достойно чести. Не счесть слов, достойных его, а в мужестве Нет ему равных среди князей.

Андемыркан типологически сходен с героем осетинской исторической песни о Чермене — борце против социальной несправедливости[11].

Дальнейшее развитие историко-героического эпоса адыгов свидетельствует о последующем переосмыслении и преодолении традиций нартского эпоса. Произведения историко-героической проблематики XVI–XIX вв. очень тесно связаны с историей адыгов, различные события которой становятся объектом их непосредственного отображения. Трансформированный в народном сознании исторический факт нередко составляет теперь сюжетную основу произведений, а это определяет жанровое своеобразие новой разновидности эпоса. Специфика соотношения этих произведений с историей состоит в том, что в отдельном произведении отражается один из фактов исторической жизни народа, а в своей совокупности произведения рисуют исторический процесс так, как он понимался народом.

Именно этими особенностями историко-героического эпоса, вероятно, обусловлено стремление исследователей выявить исторические прототипы песенных героев, соотнести различные детали песен с разнообразными историческими, этнографическими и бытовыми реалиями[12]. При таком подходе не учитывается художественная специфика историко-героического эпоса как поэтического осмысления истории. Ведь главное — «какие исторические события и лица изображает эпос, как он

---

[11] «В осетинском фольклоре есть ряд песен о герое-кавдасарде (-туме) Чермене, социальная характеристика которого идентична Андемыркановой. Относительная общность социального уклада создала одинаковость героев, их поведения, подобие ситуаций, совершенно сходную фабулу» («Кабардинский фольклор». С. 138). Ср.: *Хамицаева Т. А.* Историко-песенный фольклор осетин. С. 182 и сл.

[12] См.: *Аутлева С. Ш.* Адыгские историко-героические песни XVI–XIX вв. Нальчик, 1973; *Хамицаева Т. А.* Историко-песенный фольклор осетин. Орджоникидзе, 1973.

претворяет и освещает историю, какой смысл находит в фактах истории, каким образом оценивает их и какое идейное значение им придает»[13].

Тематика историко-героических произведений, следующих за циклом об Андемыркане, многообразна. В них нашли отражение различные события жизни народа — борьба с внешними врагами («Кашкатау», «Татартупская битва», «Ночное нападение», «О Бахчисарае», «Песня о Токе», «Песня о князе Алегуке» и др.), межфеодальные и межфамильные распри («О Жансоховых», «О Кайтуко», «Кызбрун», «Кулькужинская битва», «Ощнэусская битва» и др.). По мере развития феодализма в адыгском обществе все большее развитие получали произведения социальной проблематики («Песня о славном тфокотле», «О Нартуге», «О сыне Ахметеча Жандаре», «О Хатхе Кочасе», «Бзиюкская битва», «О Дамалее широкоплечем», «Чегемский ров», «Восстание бжедугских крестьян», «Песня о Ханахоко Магомете», «Песня пшитля» и др.).

Особое место занимают сказания и песни о князе Темрюко Идаровиче, сделавшем первые шаги в присоединении Кабарды к России, что во многом определило дальнейшую судьбу кабардинского народа.

Общая характеристика всех циклов адыгского историко-героического эпоса содержится в монографии С. Ш. Аутлевой[14]. Мы остановимся на циклах о братьях Ешаноковых, о Бзиюкской и Ощнэусской битвах, представляющих различные тематические группы и разные этапы развития историко-героического эпоса у адыгов.

Цикл песен и сказаний, посвященных братьям Ешаноковым, позволяет проследить, в каком направлении шло дальнейшее (по сравнению с циклом Андемыркана) развитие эпической традиции. С одной стороны, в них еще ощущается влияние нартских сказаний и эпоса об Андемыркане; новизна же их состоит в том, что здесь уже присутствуют многие черты, которые получат законченное развитие в сказаниях социальной проблематики.

Влияние нартского эпоса обнаруживается в сюжетосложении, композиции, принципах циклизации сказаний, своеобразии их поэтики. Проявляется оно и в том, что имена эпических героев (Уозырмес и Темиркан) даны персонажам историко-героического эпоса, что, вероятно, должно служить их героической идеализации. Кроме того, в сказаниях о Ешаноковых встречаем эпизод из цикла сказаний о Сосруко — о том, как Сосруко сносит голову великану его собственной шашкой и о предсмертных кознях великана (СМОМПК, XII, стр. 32). Этот эпизод включен в новый контекст, но в своих существенных деталях совпадает с тем, как он

[13] *Кравцов Н. И.* Проблемы славянского фольклора. М., 1972. С. 145.

[14] См.: *Аутлева С. Ш.* Указ. соч.

излагается в сказании о Сосруко. Принципиальное отличие — в борьбе с каким врагом применен этот прием и с какой целью ведется борьба, в каких это происходит условиях. В нартском эпосе герой борется с врагом племени — мифическим чудовищем-великаном — за огонь для нартов. В историко-героическом сказании врагами братьев Ешаноковых рисуются прежде всего люди (а не чудовища), причем противопоставление мотивируется социально.

В сказаниях о Ешаноковых обнаруживается влияние эпоса об Андемыркане: об этом говорят сходные эпизоды (например, подготовка убийства героя), использование одних и тех же средств идеализации богатыря, соблюдение народных обычаев и традиционного этикета и др.

Помимо сказания, братьям Ешаноковым посвящена одна из известных песен. Ешаноковы упоминаются и в других историко-героических песнях, посвященных различным историческим событиям. Представляет интерес вариант, записанный более 150 лет назад Ш. Б. Ногмовым[15]. Здесь оба брата — Уозырмес и Темиркан — фигурируют как участники битвы, которую вел кабардинский князь Тотлостанов, боровшийся за объединение кабардинских земель.

В более поздних записях песни почти всегда упоминаются оба брата, но основное внимание уделено младшему — Темиркану.

Как и в цикле Андемыркана, песни о братьях Ешаноковых существуют в двух версиях: в одних рассказывается о важнейших событиях их жизни (КФ, 169–171; АФ, II, 87–88), в других главное место занимает восхваление их геройских доблестей.

Ты сидишь на коротком[16] буланом коне,
Весть о поступи которого доходит <даже>
до крымского хана,
Он (прислал гонцов) с ласковым разговором,
Но ты не обратил на то внимания.

Погибает Темиркан от руки врагов. Чтобы сообщить об этом, сказитель использует традиционный символ — коня с пустым седлом ведут товарищи погибшего героя: «Коня, на котором ты сидел, <твой друг> за уздцы вывел!».

Дальше говорится о том, сколько смертельных ран получил герой; он погиб в неравном бою.

---

[15] См.: *Ногма Ш. Б.* Филологические труды. Т. I. Нальчик, 1956.С. 99–100.

[16] «Короткий» конь в адыгском фольклоре обозначает поджарого, самого быстрого коня.

Историческую основу эпического цикла, повествующего о Бзиюкской битве, составили следующие события. Шапсуги и абадзехи поднялись против князей и изгнали их. Изгнанные князья нашли приют у соседей — бжедугских князей. Узнав об этом, шапсуги и абадзехи объединились и пошли на бжедугов войной. Битва закончилась победой бжедугов. Их предводитель, князь Батыр-Гирей, был смертельно ранен.

Бзиюкской битве посвящены историко-песенные и прозаические произведения. Прозаические тексты содержат подробный рассказ о событиях, предшествующих битве, о подготовке и ходе самой битвы; уже видя свое поражение, шапсуги продолжали сражаться: раненый шапсуг, спрятавшись за телами убитых, выстрелил в бжедугского князя и смертельно его ранил. Сказание отличает детализированный сюжет и последовательно проводимая установка на достоверность повествования. Этой цели служит подробная локализация событий. Сказитель приводит не только адыгское, но и русское название местности, называет число воинов, принимавших участие в сражении, подробно описывает, как протекала битва.

Наиболее популярны песни о Бзиюкской битве; они известны в двух версиях — бжедугской и шапсугской[17], значительно различающихся между собою: шапсугская — песня-плач о поражении в битве, бжедугская — историко-героическая песня, где героические мотивы сочетаются с лирическими (воспеваются подвиги особенно отличившихся участников битвы, выражается скорбь по поводу их гибели). В песне выделяются две части — гыбза о Батыр-Гирее и рассказ о ходе битвы после гибели предводителя. В первой же строке песни сказано, что у героя «конь хоаре». Так назывались самые лучшие кони. Обладание таким конем — показатель того, что его хозяин — истинный герой. Это подчеркивается и упоминанием богатырского снаряжения Батыр-Гирея: шлем его блестит, словно солнце.

Но герой ведет неравный бой. Песня говорит об этом с присущим ей лаконизмом и иносказательностью: «Немного прошло времени, а конь хоаре уже весь был усеян стрелами, торчащими в его боках». Батыр-Гирей погибает: «Но вот из его рук выпала плеть шелковая, и он закатился от нас, как молодая луна». Далее в гыбзе передается скорбь бжедугов.

Вторая часть песни посвящена другим героям, каждому — двустишие, выделяющее главную примету богатыря: умение владеть луком, отменную кольчугу, великолепного коня.

---

[17] Песня эта опубликована в следующих изданиях: *Дьячков-Тарасов А. Н.* Абадзехи. — ЗКОИРГО; Вып. XXII. Кн. 4. С. 76; «Кавказский сборник». XXX, Тифлис, 1910. С. 41–43; СМОМПК. XII, «Адыгэ орэдыжъхэр», Мыекъуапэ, 1940.

Шапсугские тексты значительно отличаются от бжедугских: в них горестно говорится о гибели героев, но, даже погибнув, герои продолжают вызывать страх у противника: «Хьэплъэкъо ихьэдэ пэIувлъэ гуих» («Вид тела Хаплока наводит страх», буквально: «вынимает сердце»).

Песня позволяет ощутить трагические последствия битвы: «девять невесток Хагуровых одеты в траурные платья»; «у шапсугов нет мужчин, женами которых могли бы стать шапсугские красавицы».

Всем своим содержанием песня протестует против губительных феодальных распрей.

Мы видим, что на одну и ту же тему созданы историко-героическая песня в собственном смысле этого слова и песня-плач. Жанр в данном случае обусловлен тем, с чьей стороны (победителя или побежденного) освещаются в ней исторические события.

Значительное число песен и сказаний посвящено Ощнэусской битве. Прозаические тексты об этом событии насыщены подробностями, обладают развитым сюжетом. Начало войны сказание объясняет тем, что «у абадзехов не было князей» («Абдзахэм пшыгъо щыагьэп»), поэтому бжедугские князья и пошли на них войной, призвав на помощь кабардинских князей (этот момент стал сюжетообразующим: князь Тамбиев переселяется в Абадзехию, будто скрываясь от кровной мести, чтобы выведать планы абадзехов, изучить местность и пр.).

Когда собралось большое войско, Тамбиев сказал: «Мы идем на Абадзехию, разорим ее, перебьем жителей». Цей Хупх — один из героев сказания — предупреждает своих об опасности. В узком ущелье, по совету старика Кубова, были подпилены деревья. При появлении войска огромные деревья преградили путь. Войско князей попало в ловушку. В память о том, что абадзехи победили с помощью топоров, эта битва стала называться Ощнэусской (ощ — топор).

Особую достоверность изложению придает точная локализация событий, имена героев, которые обнаруживают генеалогическую связь с существующими ныне адыгскими фамилиями.

Победе в Ощнэусской битве посвящена и историко-героическая песня[18], но в ней действие начинается с того момента, когда войско князей уже оказалось в ловушке:

Тыдэплъые гущэмэ, ор жъогъошхо закъуи,
Тыкъеплъыхы гущэмэ, ор лъэсызэкъо лъагъуи, —

[18] См.: Адыгэ орэдыжъхэр. Мыекъуапэ, 1940. С. 10; Сходное в кн.: «Кабардинский фольклор». С. 185.

Если вверх посмотрим — одна большая звезда <видна>,
Если вниз посмотрим — одна тропа пешеходная <виднеется>.

Для поэтики песни характерно, что даже природа способствует тем, кто борется за свою свободу: пришельцев нещадно палит солнце, с гор опускается на них туман.

Как и другие историко-героические песни, песня об Ощнэусской битве состоит из нескольких (чаще всего восьми) строф. Но если в других песнях каждая строфа посвящается новому герою, то в данном случае первые две строфы говорят о ходе битвы, а последующие пять служат повторяющимся рефреном:

Ай-ай тыкъэмыщтэны гущэкIэ	Ай-ай, в том, что мы не испугаемся,
Аушэджы къанэри тэ тишэсыри.	Порукой нам Аушеджкан[19].
А Борэкъошыури ар шыкъэлэ лъэс	Бороков из-за коня-крепости <стреляет>,
Щыгъотыжь есыри ор кьызысыкIэ	А когда прибудет мужественный Шиготыж,
ШэкIэ яозэрэ тэ тыдищыжьын.	Сразит их всей пулей, а нас выведет.

Этот повторяющийся рефрен придает тексту своеобразие, выделяет его среди других историко-героических песен.

В рассмотренных циклах песен и сказаний уже вполне определились характерные черты содержания и поэтики историко-героического эпоса. В них существуют свои стилистические обороты, символы, сравнения, эпитеты, обладающие в большинстве случаев бытовой реалистичностью. Они переходят из песни в песню (например, эпитет «шелковый», сравнения: «Кто ему попадется под руку, того поражает, как весенний гром»; «Темиркан... убегает, словно горная коза!»; «Твой короткий век закатился так скоро, как вечерняя заря»). Обильны лирические обращения, риторические восклицания, описания переживаний окружающих: «Кто после нас останется, пусть этого не забудет!»; «Да накажет тха[20] его друга Канболета!»; «Тому, кто отдал меня в руки врагов, пусть не будет при жизни отрады!»; «Пусть дарует бог рай погибшему герою!»; «Пусть погибнут жители Каракашкатау! Эльжеруко, наш вождь, зачем ты погиб во цвете лет?»

Нередкими становятся элементы психологизации (психологическая мотивировка поступков), что не было характерно для нартского эпоса.

---

[19] Аушеджкан — языческое божество у адыгов (Аушэдж-къан, Ауджэдж-къан).

[20] Тха — верховное языческое божество.

* * *

Анализируя различные произведения историко-героического эпоса адыгов, мы выяснили, что этот жанр, складывавшийся в течение нескольких столетий, не сразу выработал художественное единство формы и содержания. На всем протяжении своего развития он взаимодействовал с другими фольклорными жанрами. Особенно сильным было влияние нартского эпоса, однако на разных этапах оно проявляется неодинаково. В цикле Андемыркана оно было более глубоким и многосторонним. Позднее влияние нартского эпоса сказывается в частностях, деталях, таких, как описание боевого снаряжения героев, упоминание различных эпических персонажей в роли действующих лиц историко-героического эпоса, использование отдельных характеристик или эпизодов нартского эпоса.

Во многих случаях высшая похвала герою историко-героической песни — сравнение его с нартом: «ды нарт шухэр» («наши нартские всадники»); «Нэхъапэ нартгуэ Чэгэмэ чIытIмэ гуэчIэгуэрэ зэрысыр» («В Чегемском рву прочно укрепляется, подобно прежним нартам». — Ногма, I, 77).

Вооружение героя песни зачастую не отличается от нартского. Это меч (джатэ) или двуострый меч (жанитI), геройское копье (лIыхъу бжы), стрела (шэ), лук и стрелы (сагъындакъ).

Нередко в историко-героических песнях упоминаются персонажи нартского эпоса (например, кузнец Тлепш: «Уэ, и гатэ Iэпщер Лъэпщгуэ си къанмэ къипхсыхщ» — «О, рукоятку его сабли закаляет мой покровитель Тлепш!»).

Встречаются в историко-героических песнях и отдельные эпические отрывки, известные нартскому эпосу. Например, в песне о Бзиюкской битве один из героев характеризуется так: «У него лицо было железного цвета и сам он — железный человек». Это — одна из традиционных характеристик нарта Сосруко.

В песне о Хатхе Кочасе огромный вид героя характеризуется точно так же, как в сказании о нарте Бадыноко («ШIуэIагъэ макIэр сэмъагъушъ хьай...» — «Что-то черное я вижу...»).

Но во всех случаях подобные перенесения органически включаются в художественную ткань новых произведений, чем подчеркивается преемственность в развитии и эволюции эпоса.

II.
ПРОБЛЕМЫ ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЯ, ТЕКСТОЛОГИИ И ЭДИЦИИ АДЫГСКОГО НАРТСКОГО ЭПОСА

ИЗ ИСТОРИИ ИЗДАНИЯ АДЫГСКОГО НАРТСКОГО ЭПОСА*

В 1864 г. в Тифлисской военно-походной типографии Главного штаба Кавказской армии была напечатана книга «Отрывки из народной поэмы «Сосыруко» и рассказы, переведенные на кабардинский язык Кази Атажукиным»[1]. Это — первая книга на кабардинском языке и вместе с тем — первая публикация адыгского нартского эпоса на языке оригинала. В книге 52 страницы, 29 из них занимают переводы из «Гюлистана» Саади.

Другую часть составляют два народных сказания о Сосруко: о возвращении огня и о бое Сосруко с Тотрешем, опубликованные на кабардинском языке. Обоим сказаниям предпослан заголовок: «Сосрыкъуэ и пшыналъэм едзыгъуитI» («Два отрывка из пшинатля[2] о Сосруко»). На самом деле эти так называемые «отрывки» бытуют как самостоятельные произведения. Они входят в один цикл, но единой «поэмы» не составляют.

Сравнение с более поздними записями позволяет заключить, что тексты Атажукина содержат все основные эпизоды соответствующих сказаний, причем изложение является весьма обстоятельным и совершенным. К сожалению, Атажукин не указывает, когда и от кого были зафиксированы тексты. Тем не менее публикация Атажукина представляет ценный источник для изучения сказаний о Сосруко.

В 1871 г. в пятом выпуске «Сборника сведений о кавказских горцах»[3] в русском переводе был помещен ряд сказаний об основных героях нартского эпоса адыгов. Эта публикация, подготовленная тем же Атажукиным, содержала два сказания о Сосруко, сказания о Пшибадиноко и Ашамезе. «Представляемые ниже песни о нартах, — писал Атажукин, — составляют самую незначительную часть существующих о них в Кабарде сказаний. Не можем ручаться за совершенную полноту приводимых нами сказаний, так как по редкости лиц, которые хорошо знали бы песни, с каждым днем все более забываемые, мы не могли записать их от разных

---

* Опубл.: Фольклор. Текстологическое изучение эпоса. М.: Наука, 1971. С. 243–###.

[1] Экземпляр этой книги хранится в отделе редких книг Всесоюзной библиотеки им. В. И. Ленина.

[2] Пшинатль — эпическая поэма.

[3] Далее: ССКГ. Римская цифра указывает номер выпуска, арабская — страницу.

лиц и сличить варианты. Желание возможно ближе держаться подлинника и потеря значения многих выражений, теперь вовсе не употребляемых и не разъясненных никем из лиц, к которым мы обращались, служат причиною темноты некоторых мест нашего перевода этих сказаний» (ССКГ, V, 52).

В новой публикации также отсутствовали сведения о месте, времени записи и исполнителе, т. е. не было паспортизации текстов.

Самая полная подборка адыгских нартских сказаний на языке оригинала помещена в XII выпуске «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа» (1891)[4].

Долгое время книга Атажукина 1864 г., материалы, помещенные в «Сборнике сведений о кавказских горцах» и «Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа», рассматривались как публикации разных текстов (см., например, примечания М. Е. Талпы к книге «Кабардинский фольклор», изданной в 1936 г.). Однако сличение показывает, что в 1871 г. были опубликованы в русском переводе те же сказания о Сосруко, что и в книге 1864 г., а в 1891 г.— оригиналы почти всех сказаний, включенных в «Сборник сведений о кавказских горцах».

В примечаниях к изданию 1891 г. Л. Г. Лопатинский сообщает, что сказания о рождении Сосруко, песнь о том же герое, а также сказания о бое Сосруко с Тотрешем представлены Талибом Кашежевым; сказание о возвращении огня воспроизводит текст из книги Атажукина 1864 г.; тексты сказаний о Сосруко и впервые напечатанные на кабардинском языке сказания об Ашамезе и Бадиноко с русским подстрочным переводом переданы редакции «Сборника» также Атажукиным.

Сказания о Сосруко, присланные Кашежевым, сохраняют традиционный сюжетный контур: они воспроизводят эпические истории о рождении Сосруко и о бое его с Тотрешем в том виде, что и многочисленные последующие записи. Только однажды в тексте Кашежева не повторен эпизод — первая встреча богатырей: (в сказании о бое с Тотрешем этот эпизод, как правило, излагается дважды: первый раз — от лица сказителя, второй — в речи Сосруко). Пропуск у Кашежева отмечен многоточием. Остается неизвестным, повторил ли сказитель этот эпизод во второй раз слово в слово, как и в первый раз (что маловероятно), или изложил его иначе.

Сравнение сказаний о Бадиноко в публикациях 1871 и 1891 гг. свидетельствует, что тексты эти идентичны. В публикации 1891 г. отсутствует только одна фраза, произнесенная Бадиноко: «Я не вещун и не близкий

[4] Далее: СМОМПК. Римская цифра указывает номер выпуска, арабская — страницу.

ваш сосед; также и не искатель любовниц и пиров и не обычный посетитель лагуны»[5] (ССКГ, V, 62).

Отметим основные расхождения между текстами сказания об Ашамезе (в публикации 1871 г. оно напечатано под названием «Насранжаке»):

1) В тексте, опубликованном в 1871 г., дано описание табуна Тлебицы и его вожака: «Таковым оказывается конный табун Тлебицы, пасущийся в промежутке двух морей и охраняемый только пегим конем» (ССКГ, V, 65). Упоминание о вожаке табуна, играющем важную роль в развитии сюжета (он предупреждает своего хозяина о приближающейся опасности), в XII выпуске «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа» отсутствует.

2) В публикации 1871 г. о гибели отца сообщает Ашамезу мать «коростливого мальчика»: «Прибежала мать коростливого, крича: «да снесут тебя на кладбище! Не его (т. е. мальчика. — *А. А.*), а убийцу отца твоего ты лучше убил бы!» (ССКГ, V, 66). В тексте 1891 г. об этом говорит мальчик: «Тогда коростливый кричит: «Меня не убивай! Отчего ты не убиваешь того, кто убил твоего отца?» (СМОМПК, XII, 52).

3) В публикации 1871 г. рассказывается, как Ашамеза научили выпытать у матери имя убийцы отца: «Как же я заставлю ее сказать, если она не захочет».— «Притворись больным и скажи, что будешь здоров, только поевши печеного горячего ячменя из ее рук; как подаст она тебе, ты крепко сожми ее руки, и она скажет тебе все, что пожелаешь» (ССКГ, V, 66). В публикации 1891 г. это описание отсутствует.

4) Не является одинаковым описание переправы нартов через реку. В первом случае оно таково:

«Из всего нартовского отряда никто не решился въехать в воду.

Наутро нарты увидели на другом берегу Идыля стреноженным и пасущимся белого Ашамезовского коня» (ССКГ, V, 68).

Ср. в публикации 1891 г.:

«Молодой Ашамез, поищи броду! Когда Ашамез своего белого коня вогнал в воду, то он тотчас же переплыл через реку».

Однако в остальном тексты двух публикаций совпадают слово в слово. Сравним литературный перевод начала сказания:

ССКГ, V: «Господин нартов, Насренжаке, — у него золотая борода. Белоснежная борода покрывает его грудь и с гривою коня сплетается; его старая белая бурка раскинута над задом коня; сам он в волчьей шубе, в накидку; искрометный он постоянно с пенковою трубкою в зубах, дым из которой то втягивает в себя, то выпускает».

---

[5] Лагуна (каб.) — комната для новобрачных, женская половина дома.

СМОМПК, XII: «У нартовского князя Насренжаке золотая борода; белоснежная борода покрывает его грудь и сплетается с гривою коня; белая его бурка раскинута над задом скакуна, сам он в волчьей шубе, в накидку; искрометный, он постоянно с пенковою трубкою во рту, дым из которой то втягивает в себя, то выпускает».

Текстуальное совпадение прослеживается и в дальнейшем (за исключением тех случаев, которые указаны раньше).

Как соотносятся между собой эти тексты? Что это — варианты одного сказания или перепечатка одного и того же текста?

Совпадения в разных вариантах — явление вполне возможное; но, как правило, такие совпадения наблюдаются при изложении «общих мест» или постоянных характеристик. В данном же случае буквально совпадают эпизоды, в изложении которых вполне обычны вариации[6].

Между тем известно, что записи, сделанные в разное время даже от одного и того же сказителя, не могут совпадать буквально (тем более, что речь идет о прозе). Остается предположить, что, готовя сказания для нового издания, Атажукин использовал прежнюю публикацию, но местами изменил текст; может быть, он обращался для этого к другим вариантам, которые были в его распоряжении[7]. (Кроме того, следует учитывать возможность литературной правки при подготовке текстов к новой публикации.)

Таким образом, перечень сказаний, опубликованных в XIX в., несколько меньше, чем принято думать (из него следует исключить тексты, которые не были результатом новых записей, а представляли собой перепечатку). Разумеется, при всем этом публикации К. Атажукина, Л. Г. Лопатинского и Т. Кашежева имеют неоспоримое значение.

Одним из значительных изданий советской фольклористики довоенного периода является антология «Кабардинский фольклор»[8]. (Мы остановимся только на помещенных в антологии сказаниях о нартах.)

---

[6] Ср. «Молодой Ашамез всходит на лед, аульные же мальчишки расходятся. Но тут явился нартовский коростливый мальчик. «Коростливый мальчик нартовский, поиграем в альчики». — «Я бы играл, но когда я выиграю, ты отберешь назад свои альчики» (ССКГ, V, 65).

В публикации 1891 г.: «Молодой Ашамез спускается на лед, а аульные ребятишки разбегаются. Но тут явился нартовский коростливый мальчик. «Коростливый мальчик нартовский, — сказал Ашамез, — поиграем в альчики!» — «Я поиграл бы с тобою, но когда я выиграю, ты отберешь назад свои альчики» (СМОМПК, XII, 52).

[7] О том, что Атажукин располагал несколькими вариантами сказаний, свидетельствует его примечание: «По другому варианту, после того, как Ашамез догнал пегого, «белый конь его вырывает из ляжки пегого кусок мяса» (ССКГ, V, 68).

[8] «Кабардинский фольклор». Общая редакция Г. И. Бройдо. Вступительная статья, комментарии и словарь М. Е. Талпа. Редакция Ю. М. Соколова. М.–Л.: «Academia», 1936.

В Центральном государственном архиве литературы и искусства находятся рукописные материалы этого издания[9]. В фонде Ю. М. и Б. М. Соколовых хранятся: 1) машинопись книги «Кабардинский фольклор» с редакторской правкой — 904 стр. (ф. 483, оп. 1, ед. хр. 349); 2) замечания М. Талпы к переводам песен (ф. 483, оп. 1, ед. хр. 554); 3) письма Талпы к редактору Ю. М. Соколову (ф. 483, оп. 1, ед. хр. 1890); 4) фото кабардинских народных сказителей (ф. 483, оп. 1, ед. хр. 264). В фонде издательства «Художественная литература» — полный машинописный экземпляр с редакторской правкой сборника «Кабардинский фольклор» в двух томах: т. I — 556 стр., т. II — стр. 557–1158 (ф. 613, оп. 1, ед. хр. 7874). Кроме того, имеется отдельная папка текстов — «Нартовский эпос» — 201 стр. Подстрочный перевод Б. Балкарова, А. Шомахова и др. (ф. 613, оп. 1, ед. хр. 5073).

Названные рукописи отражают разные этапы работы над книгой. «Нартовский эпос» — вероятно, один из первых вариантов книги (точнее, части ее). Тексты сказаний даны в подстрочном переводе. Но уже унифицированы имена нартских богатырей (вместо Шабантоко везде Пшибадиноко, вместо Саусырыко — Сосруко) и внесены некоторые стилистические поправки. Каждое сказание представлено несколькими вариантами; называются исполнители подстрочного перевода. Все тексты имеют краткие паспортные данные, правда, кем и от кого осуществлены записи, указывается в немногих случаях, сообщается, кем представлен тот или иной вариант. Так, абсолютное большинство вариантов «сообщили» Н. Цагов и А. Кешоков; другие сказания «сообщили» сказители Х. Хацуков, П. Сандыков, «С. Кожаев со слов Б. Кожаевой» и т. д. Н. Цагов — один из адыгских просветителей начала XX в., по возвращении из Турции в 1913 г. (куда он был увезен ребенком), занялся интенсивным собиранием адыгского фольклора. Часть своих материалов он и представил в Кабардино-Балкарский научно-исследовательский институт, где готовилась эта книга. К сожалению, Цагов только в единичных случаях указал, от какого сказителя зафиксирован текст (сказание «Хымышев сын Батрез» — от Хизешлева Ибрагима в 1924 г.; сказание «Сын Сосран-Жаке» — со слов М. Шогенова). Не был сказителем и Кешоков. Лица, от которых Цагов и Кешоков записывали тексты, остались неизвестными.

Вторая рукопись (фонд издательства «Художественная литература») состоит из текстов — сказок и нартских сказаний, словаря и комментариев. Паспортные данные здесь полностью отсутствуют. Подстрочный перевод заменен литературным. Многие сказания все еще представлены

[9] Рукописи книги «Кабардинский фольклор» обнаружены в ЦГАЛИ В. М. Гацаком, сообщившим о них в докладе на конференции по нартскому эпосу в Сухуми (ноябрь 1963).

несколькими вариантами (рождение Сосруко— двумя, сказание о бое с Тотрешем — двумя); некоторые тексты даны в первоначальном виде, без сокращений («Сосруко жив», «Если Сосруко вернется, обилие земли иссякнет») .

Рукопись «Кабардинский фольклор» из архива Соколовых «содержит исправления: фиолетовыми чернилами — рукою М. Талпы, карандашом — Ю. М. Соколова. Поправки Соколова носят стилистический характер. Редактура Талпы более радикальна: завершена унификация имен эпических героев, уточнены переводы, заменяются отдельные детали (например, в предложении «Почему, я не узнал тебя по твоим же коленам?» уточнено: «по твоим *кривым* коленам»); сокращены некоторые тексты («Как был убит нарт Сосруко», «Смерть Сосруко», «Сосруко жив», «Если Сосруко появится, то масло (жир) земли исчезнет») и т. д.

Сравнение трех рукописей с антологией «Кабардинский фольклор», изучение переписки Талпы и директора Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института А. Пшенокова с Ю. М. Соколовым позволяет восстановить историю создания этой книги, определить, какие источники использованы в ней, кем были записаны тексты народного эпоса, кто выполнил подстрочные переводы. И что особенно важно — можно проследить, какая работа была проведена при окончательной подготовке текстов к печати.

В 1934 г. Кабардино-Балкарский научно-исследовательский институт приступил к подготовке книги «Кабардинский фольклор» — ее предполагали издать к 15-летию автономной республики. К этой работе были привлечены кабардинские ученые и писатели — Н. Цагов, А. Пшеноков, П. Кешоков, А. Кешоков, А. Шортанов, А. Шомахов, Дж. Налоев, С. Кожаев, Т. А. Шеретлоков, Б. Балкаров, М. Талпа. «Не отказываясь от систематики и изучения ранее опубликованного, Научно-исследовательский институт Кабардино-Балкарской автономной области принял такие меры по собиранию фольклора: а) были приобретены все собранные любителями материалы, б) многократно были организованы выезды на места к сказителям-певцам, в) была мобилизована общественность и с мест присылались записи, г) зимой 33–34 года была созвана конференция стариков-сказителей. Так возникло наше собрание, часть которого предлагается вниманию читателей в русском переводе, максимально близком к подлиннику», — писал М. Талпа в одном из первых вариантов вступительной статьи к книге «Кабардинский фольклор» (ЦГАЛИ, ф. 483, оп. 1, ед. хр. 349, с. 24).

Составитель книги учел все дореволюционные записи адыгского эпоса и — в раннем варианте книги — почти все включил в сборник.

Отметим, что варианты, об идентичности которых уже говорилось (опубликованные в 1871 и в 1891 гг.), он рассматривает как разные записи. Видное место занимали новые записи[10], принадлежавшие главным образом Цагову: из 33 текстов, зафиксированных в 30-е годы, 18 представлены им. Остальные варианты сообщили П. Кешоков, Х. Хацуков, Б. Кожаева, П. Сантиков, Т. А. Шеретлоков, Б. Метезов[11]. Подстрочные переводы выполнили Пшеноков, Кешоков, Шортанов, Шомахов, Кожаев, Налоев, Шеретлоков, Балкаров.

Из письма Талпы узнаем, что он представил в издательство также ноты мелодий кабардинского фольклора, фотографии сказителей и фото кабардинских тавр (для художника)[12]. Однако эти дополнительные материалы в книгу «Кабардинский фольклор» не вошли. В архиве Соколовых сохранились лишь фотографии сказителей; записи нот обнаружить не удалось[13].

В книге «Кабардинский фольклор» впервые были опубликованы сказания обо всех героях адыгского нартского эпоса. Цикл Сосруко включает все сказания, составляющие «эпическую биографию» этого богатыря; цикл сказаний о нарте Бадиноко впервые представлен несколькими текстами: кроме сказания о боевом соперничестве Сосруко и Бадиноко, известного по публикации Атажукина под названием «Пши Бадиноко», здесь напечатаны варианты «Гибель Бадиноко» и «Гыбза Бадиноко», «Похищение Аканды». В отличие от более ранних изданий антология содержит не только сказания об отдельных героях — «Адиюх», «Кянжоко Шаой, родительницы грозной сын» и «Гармошка Ляшын», но и весь цикл адыгских сказаний о Батрезе (четыре текста).

Во вступительной статье Талпы дана научная характеристика адыгского эпоса; в комментариях публикуемые варианты сказаний сравниваются с архивными, приводятся разночтения, предлагается новое, нередко оригинальное и убедительное толкование многих неясных мест в текстах. В этом отношении опыт Талпы заслуживает всяческого внимания при подготовке научных изданий адыгского эпоса.

---

[10] Новые записи нартского эпоса оказались не столь многочисленными, как можно было ожидать, учитывая интенсивность работы института по сбору фольклора. Это подчеркивал и Талпа: «Созванная КБНИИ в 1934 г. конференция сказителей обнаружила решительное оскудение в памяти сказителей тем и сюжетов нартского эпоса» (ЦГАЛИ, ф. 483, оп. 1, ед. хр. 349, стр. 38).

[11] ЦГАЛИ, ф. 483, оп. 1, ед. хр. 349.

[12] Там же, ед. хр. 264.

[13] Возможно, они затерялись в архиве издательства. Во всяком случае М. Талпа в своих письмах к Ю. М. Соколову несколько раз писал о том, что запись мелодий ведется (ЦГАЛИ, ф. 483, оп. 1, ед. хр. 1890, стр. 6, 7).

Мы уже говорили, что в первый вариант рукописи вошли многие тексты из дореволюционных публикаций. Как правило, Талпа называл соответствующий источник. Исключение составляет лишь отрывок песни «Сосруко наш кан» — составитель не указал, что это — перепечатка из публикации 1891 г. (СМОМПК).

В примечаниях не оговорено, как соотносятся сказания о возвращении огня, о бое Сосруко с Тотрешем и о Бадиноко, представленные Цаговым, с текстами, опубликованными Атажукиным (ССКГ, V; СМОМПК, XII). На первый взгляд это как будто разные тексты. Некоторое различие имеется в перечне эпических героев[14]. У Атажукина он более полный: здесь названы Имыс, Сосым, Жинду Жаке, Арыкшу, Озырмег, Насрен Жаке, Ашамез, сын Аши, Батрез, сын Хымыша, Сыбылши и Тотреш, сын Альбека (СМОМПК, XII, 7). У Цагова имен меньше, но они в основном совпадают с именами текста Атажукина: Имыс, Сосым Жинду Борода (Жаке — по-кабардински «борода»), Аракшу, Озырмес, Батырбеков Хымыш, сын Альбека Тотреш («Кабардинский фольклор», 15).

В сказании о возвращении огня несколько разнится последний эпизод. У Атажукина он изложен более подробно: «Войско нартов, для которого возвратился, в одну кучу налегло, кто от холода умер, кто от духоты умер. В ее середине находящейся, оставшейся малости, огонь большой для них сделал. После грабежей много позволивши сделать, вот домой привел Сосруко» (СМОМПК, XII, 12).

У Цагова этот эпизод передан одной фразой: «Нартов войско мерзло, часть погибла. Оставшимся в живых развел огонь, а сам отправился в свой поход».

Другие различия в текстах менее значительны: у Атажукина — гора Кашпукай (СМОМП, XII, 9); у Цагова — обрыв Шопшикой («Кабардинский фольклор», 17). При описании последнего испытания великана — вмораживания его в воду — у Атажукина говорится: «...его нога до земли не доставала, в его рот вода не вливалась» (СМОМПК, XII, 11); у Цагова Сосруко «...погружается в самые глубокие пучины, не доставая ногами дна» («Кабардинский фольклор», 18).

Вместе с тем обращает на себя внимание поразительное сходство вариантов Цагова и Атажукина — совпадает не только сюжет, но и язык, стиль, специфические обороты, отдельные детали. Можно сказать, что текст Цагова в значительной части почти дословно повторяет атажукинский. Сходство их отметил и Талпа, правда, он писал: «Некоторые сказители берегут текст, как святыню. Мы имели возможность убедиться

[14] Это отметил и М. Талпа.

в полной идентичности двух текстов, запись которых отделена одна от другой сорока годами»[15].

Между тем совершенно очевидно, что вариант Цагова — перепечатка текста Атажукина: в устной традиции такое сходство двух вариантов невозможно; оно может быть лишь следствием копирования более ранней публикации[16].

То же самое можно сказать о тексте, посвященном Бадиноко. Удивительно, как составитель книги не заметил, что он полностью совпадает с текстом, опубликованным Атажукиным в 1871 г. (Талпа рассматривает их как разные варианты). Правда, сказание о Бадиноко принадлежит к числу самых устойчивых в адыгском эпосе — оно складывается из комплекса «общих мест» — портрет Бадиноко, описание его богатырских доблестей, диалог Сатаней с нартами и т. д. Но даже учитывая это, невозможно представить, чтобы тексты, записанные с перерывом в 70 лет, могли совпадать дословно.

При подготовке сказаний к печати некоторые тексты остались неприкосновенными («Кянжоко Шаой, родительницы грозной сын», «Гармошка Ляшын»). Но гораздо чаще, как показывает сличение окончательного варианта с первыми рукописями книги, практиковалось сокращение сказаний, разбивка одного текста на несколько самостоятельных или объединение разных текстов. Особенно много сводных текстов, причем обнаруживаются своды двух типов. Обычно за основу взят наиболее полный вариант; в него вставлены эпизоды из других текстов. Правда, справедливости ради надо отметить, что при этом никогда не прибавляются вводные слова, соединительные предложения и т. д.

В цикле Сосруко сводным текстом такого типа является сказание о рождении Сосруко. В ранней рукописи книги «Кабардинский фольклор» (ЦГАЛИ, ф. 613, оп. 1, ед. хр. 5073, л. 28) это сказание было представлено четырьмя вариантами. В рукопись с редакторской правкой включены уже только два варианта (ЦГАЛИ, ф. 483, оп. 1, ед. хр. 349, л. 71–73), а в изданном сборнике опубликован лишь один. Этот текст в чем-то совпадает со всеми четырьмя исходными вариантами и вместе с тем отличается от каждого из них. В нем опущены некоторые натуралистические детали; кроме того, он включает в себя основные эпизоды и значительные детали, находящиеся в разных вариантах («идеальный» текст, который объединял бы их, от сказителей не зафиксирован, да и вряд ли он существовал). В основу сводного текста положен вариант № 1 из ранней рукописи; отдельные фра-

[15] ЦГАЛИ, ф. 483, оп. 1, ед. хр. 349, стр. 38.

[16] См. *Путилов Б. Н.* Текстологические заметки к песням разинского цикла // Русская народная поэзия. Горький, 1964. I. С. 96.

зы и характеристики взяты из других вариантов: слова «девять месяцев, девять дней и девять часов лежал» — из № 3, сравнение Сатаней с Мезитхой — лесной богиней — из № 4, фраза «как жар, Сосруко выпал, Сатаней на подол ее упал, прожег рубашку, на землю упал» — из № 3.

Несколько изменен конец сказания, взятый из варианта № 4 ранней рукописи книги. В указанном варианте говорится: «Его мать звала «ножной чувяк, коровьим пастухом найденный, сын злого пастуха» (перевод подстрочный). В изданном тексте уже не мать, а сами нарты «называли Сосруко чувяком, подкидышем, отродьем дрянного пастуха коров». Это, конечно, существенное изменение.

Сводным является в антологии и сказание о возвращении огня. Сначала оно было представлено двумя полными вариантами и небольшим отрывком. Один из полных текстов сообщил Цагов (подстрочный перевод Пшенокова), другой перепечатан из СМОМПК, XII; отрывок представил Кожаев. В книге «Кабардинский фольклор» опубликован один текст. В основу его положен вариант Цагова, дополненный эпизодом из «отрывка» — о предсмертных кознях Иныжа.

Сказание о бое Сосруко с Тотрешем было представлено в ранней рукописи пятью вариантами: тремя полными и двумя — в виде отрывков[17]. В «Кабардинском фольклоре» опубликован сводный текст, составленный из двух вариантов — № 1 и № 3 (ЦГАЛИ, ф. 613, оп. 1, ед. хр. 5073, л. 34–40 и 48–54). За основу взят вариант Хацукова: он дополнен отдельными эпизодами из сказания «Смерть Тотреша». Один из них — выезд Сосруко на охоту. В первоначальном варианте сборника этот отрывок имел прозаическую форму (во всяком случае, в подстрочном переводе нигде не указано, что это стихи):

«Нартов Сосруко, голос ночи, черный мужчина. Чудный наездник по гвоздям. Для зла ты рожден, ко добру ты склонен. Тебе ли сидеть, нас голод морит (сказали рабы княгини Сатаней)».

В книге «Кабардинский фольклор» (с. 23) он передан стихами:

Нарт Сосруко,
Ночи черной зов,
Наездник грозный,
Наездник чудный,
Острые гвозди коню нипочем!

[17] Полные варианты: 1) «Смерть Тотреша» — сообщено сказителем Хацуковым, подстрочный перевод Пшенокова; 2) вариант из СМОМПК, XII, 4–7; 3) «Смерть Тотреша» — не указывается, от кого записано, подстрочный перевод Кешокова. Отрывки «Почему Сатаней уничтожила племянников» сообщены Цаговым, подстрочный перевод Пшенокова.

Для зла ты рожден,
Но склонен к добру.

Другой эпизод, взятый из того же первоначального текста,— напутствие Сатаней Сосруко: «Иди теперь, не жалей врага, пусть он будет мой отец,— сказала Сатаней Сосруко.— Не жалей врага, который вчера хотел убить тебя. Зная, что он тебя не пожалеет, я посылаю тебя. Твой враг — назначивший время битвы, стоит на холме, ожидая с нетерпением встречи с тобой. Из ноздрей его лошади идет дым, от которого мир тебе покажется туманным. Он состоит из ядов, — сказала мать сыну. Сатаней тоже приготовила противоядие и послала Сосруко».

Наконец, в финал варианта Хацукова включен эпизод о встрече Сосруко с сыновьями аталыка (воспитателя) Тотреша и его разговор с Сатаней из того же варианта № 3. При этом была опущена заключительная фраза: «Раз ты сделала так, твой брат убит тобою, и ты в дальнейшем не будешь иметь никакого отношения ко мне» — на этом Сосруко разошелся с мачехой».

В известных нам вариантах такая характеристика отношения Сосруко к Сатаней не встречается, и приходится сожалеть, что смысл заключительного эпизода после редактуры несколько изменился.

Сводным оказывается и текст «Сосруко жив» («Кабардинский фольклор», 30–31): он составлен из текста «Сосруко жив» (сообщил Цагов, перевел Пшеноков) и из варианта, опубликованного к ССКГ, V. Вариант Цагова сокращен — опущено начало.

В опубликованном тексте «Сосруко жив» есть стихотворная вставка:

Там, где небо синеет,
Где земля зеленеет,
Семь дней походить
Я свободно хочу.
Жить хочу,
Чтоб врагам отомстить,
Им вырвать глаза ненавистные,
Сравнять на земле все неровное.
С острым копьем Альбеков Тотреш
На дороге стоит, не пускает.
Задыхаюсь в тоске по старой земле,
Разломать не могу
Землю черную, крепкую землю.
В тоске разрывается сердце.

С острым копьем Альбеков Тотреш
На дороге стоит, не пускает.
(Кабардинский фольклор, 31)

Этот стихотворный текст также сводный. В него вошли: 1) строки из варианта «Сосруко жив»: «Небо синеет, земля где зеленеет, семь дней свободно ходить и жить желаю, чтобы отомстить, выколоть глаза врагам»; 2) отрывок из ССКГ, V, с. 50: «...От горя я разрываюсь, прорвал бы черную землю и вышел бы на старый свет, но Альбеков сын мне препятствует: он стоит надо мною в полном вооружении, готовый при первом моем движении приколоть меня. Когда Бештау был не больше кочки и через Идыл шагали мальчики, я был старик в полной силе. От горя я разрываюсь, прорвал бы черную землю и вышел бы на старый свет, но Альбеков сын мне препятствует: стоит надо мной в полном вооружении, готовый при первом движении приколоть меня».

В первоначальном тексте эти строки переданы прозой. Правда, ни в одном варианте рукописи книги «Кабардинский фольклор» не указано, какие тексты в оригинале были стихотворными, а какие — прозаическими. Поэтому мы не имеем возможности говорить с полной уверенностью о том, насколько правомерен стихотворный перевод этих строк. Можно только отметить, что стихи точно передают содержание отрывков из разных текстов.

В сказании «Гибель Бадиноко» (первоначально — «Иныж и Эльмирзепш». Сообщено Сантыковым, подстрочный перевод Пшенокова) в заключительный эпизод вставлено описание чудесных свойств волшебного нартского меча.

В цикл «Ашамез» включен сводный текст, в основу которого положен вариант Цагова «Ашамез и Тлебица» (подстрочный перевод Пшенокова). Изменено название сказания (в книге — «Ашамез»). В текст Цагова включены эпизоды из варианта, опубликованного в СМОМПК, XII: как нарты хотели идти в набег, а Ашамез заставил их отправиться во владения Тлебицы, как Тлебица волочил по земле израненного Ашамеза, диалог Ашамеза *с* женой Тлебицы, изменен конец сказания.

Другой тип свода, обнаруженный в книге «Кабардинский фольклор»,— объединение ряда сказаний. Так составлено сказание о светлорукой красавице Адиюх. Его сообщил Цагов, подстрочный перевод сделал Пшеноков (ф. 613, оп. 1, ед. хр. 5073, с. 27–28). Первоначально было несколько текстов об Адиюх: «Адиюх», «Дом Адиюх», «Адиюх муж утонул», «Гора красной осталась», «Нарт Сосруко и Адиюх». Они излагают разные моменты из жизни одной и той же героини. Вероятно, это и дало

основание объединить все тексты в один, под общим заглавием «Адиюх» («Кабардинский фольклор», 21–23).

При подготовке сказаний к печати иногда изменялись их названия и сокращались повторяющиеся эпизоды. Так, вариант «Как нарт Сосруко был убит» в книге называется «Звери и птицы», опущено его начало — описание того, как нарты искали способ извести Сосруко (см. ЦГАЛИ, ф. 483, оп. 1, ед. хр. 349). Текст «Как был убит нарт Сосруко» (сообщил Кешоков, подстрочный перевод Пшенокова) опубликован под названием «Смерть Сосруко» без изменений; опущена лишь последняя фраза: «Выкопали большую яму и живьем закопали Сосруко и Тхожея».

Сказание «Если Сосруко появится, то масло (жир) земли исчезнет» опубликовано под названием «Если Сосруко появится, иссякнет обилие земли» («Кабардинский фольклор», 31–33). При публикации оно сокращено: опущен заключительный эпизод — игры Сосруко с волшебным колесом жен-шерх и так называемые «этиологические мотивы».

Все сокращения вариантов сказания о гибели Сосруко были произведены редактором книги (см. ЦГАЛИ, ф. 483, оп. 1, ед. хр. 349).

Сказание «Сын Сосрена Бороды» (первоначально — сын Сосрен-Жаке, сообщено Цаговым со слов Шогенова, подстрочный перевод Дж. Налоева) напечатано не полностью: опущено начало— игра в альчики, ссора с Куйцуком, испытание матери, добывание отцовского оружия и усмирение богатырского коня.

«Кашемировый пепел» («Кабардинский фольклор», 59–60) — первоначально — «Песня о Батрезе», сообщено Кешоковым, подстрочный перевод его же. При подготовке к печати сделаны сокращения: опущено начало сказания — игра в альчики, встреча с Пшидадой и приезд Батреза к нартам.

Иногда одно сказание разбито на два или более: «Хымышев сын Батрез» (сообщено Цаговым, записано у Хизешлева, подстрочный перевод Шеретлокова) оказалось в «Кабардинском фольклоре» разделенным на несколько самостоятельных текстов («Детство Батреза» — с. 53–54; «Батрез мстит убийце» — с. 54–55; «Батрез и нарты» — с. 55–59).

Текст, опубликованный под названием «Фрагменты. Крепостей разрушитель» («Кабардинский фольклор», 61) напечатан в книге в виде двух самостоятельных отрывков, хотя в первом варианте сборника («Фрагмент», сообщено Цаговым, подстрочный перевод Пшенокова) это единый текст.

При подготовке текстов унифицированы диалектные разновидности имен нартских богатырей (Сос-Сосыр, Бадиноко-Шабынтоко, Сотреш-Тотреш); они заменены кабардинским (нигде в комментариях это не оговорено).

* * *

Сличение подготовительных рукописей книги «Кабардинский фольклор» показывает, что на первом этапе работы выдерживался принцип достоверной передачи текстов, в дальнейшем, однако, была взята ориентация на составление сводных вариантов.

Характерно, что машинописные варианты сборника, где тексты остаются в большей или меньшей неприкосновенности, сохранились в архиве Ю. М. Соколова. Что касается дальнейшей правки, сведéния текстов и т. д., то они обнаруживаются в опубликованной книге. Из этого напрашивается вывод, что те изменения в текстах, о которых говорилось выше, появились именно тогда, когда рукопись уже находилась вне наблюдения Ю. М. Соколова, будучи переданной в издательство. К сожалению, подготовка рукописи в издательстве в ряде случаев вылилась в явный редакторский произвол, и с этим нельзя не считаться.

РУССКО-КАВКАЗСКАЯ ТЕКСТОЛОГИЧЕСКАЯ ТРИАДА: АЛФАВИТ — ЗАПИСЬ — ДВОЙНОЙ ПЕРЕВОД
(из опыта русской кавказоведческой школы)*

Девятнадцатое столетие, особенно вторая его половина,— время всеобщего, глубокого и непреходящего интереса к языкам и фольклору многочисленных народов России. Результатом этого интереса стали открытия севернорусских былин и целого ряда эпических памятников народов тюркоязычных, монголоязычных, Крайнего Севера и Кавказа.

Неоценимы в этой области труды академиков А. М. Шегрена, А. А. Шифнера, В. В. Радлова, Вс. Ф. Миллера, а также их соратников и последователей П. К. Услара, Л. Г. Лопатинского, Н. Ф. Катанова, Э. К. Пекарского, А. И. Худякова, Ц. Ж. Жамцарано и большого числа других. Для них изучение языков народов России, создание первых грамматик и словарей этих языков стало целью и смыслом не только научной деятельности, но и всей жизни. А поскольку основным материалом для изучения языков была, как правило, устная народная поэзия, то именно названным выше ученым принадлежат и многочисленные записи — а затем и публикации — различных произведений фольклора этих народов.

Естественно, что способы фиксации фольклорных произведений были различными. Если финский фольклорист Каарле Крон вел их стенографическую запись [15, с. 66], то другие собиратели (а таких было абсолютное большинство) тексты записывали под диктовку исполнителя.

Показательный пример — собирание академиком В. В. Радловым фольклора многих тюркоязычных народов. Отметив, что один только его вопрос побуждает певца к импровизации песни, а сама личность записывающего — вставить в киргизский эпос эпизоды о «белом царе», В. Радлов далее подробно характеризует, как он фиксировал текст эпоса «Манас»:

«Записывание песен под диктовку представляло большие затруднения. Певец, понятно, не привыкший диктовать так тихо, очень часто терял нить рассказа и запутывался в противоречиях, а всякий вопрос с моей стороны еще больше отвлекал его от обычного пения. Поэтому я должен был заставить певца сначала пропеть весь эпизод для того, чтобы мог записать в ко-

* Опубл.: Фольклор. Комплексная текстология. М.: Наследие, 1998. С. 132–153.

ротких словах общий ход рассказа. Когда я познакомился с содержанием эпизода, я велел певцу продиктовать мне все пропетое. Таким образом, познакомившись с содержанием, я имел возможность заметить все пропуски и неточности. Несмотря на все эти осторожности и старание, мы теперь еще нередко встречаем пропуски в записанных текстах» [36, V, с. XVI–XIX].

В своей работе русские ученые, как правило, пользовались помощью представителей местного населения. Так, В. В. Радлову помогали собирать фольклорные тексты не только первые представители национальной интеллигенции — например, основоположник алтайской литературы М. Чивалков [34, I, с. X], но и неграмотные сказители [35, III, с. XVIII]. Упоминания о готовности представителей местного населения оказывать всяческую помощь собирателям произведений устной народной поэзии находим во многих дореволюционных публикациях фольклора народов России.

Нельзя не сказать и о трудных природных и погодных условиях, в которых приходилось работать первым собирателям фольклора народов России. Как писал Н. Ф. Катанов, «для собирания материалов... приходилось передвигаться по Урянхайской земле верхом, на плоту или на лодке, по Минусинскому округу в телеге и на санях, а по Канскому и Нижнеудинскому только на санях» [40, IX, с. IV], т. е. в суровые сибирские морозы.

Но, несмотря на все трудности и препятствия, дореволюционные собиратели фольклора народов России были бесконечно преданы избранному делу. Обычным для них был щедрый обмен знаниями и материалами, пропаганда научных достижений коллег, говоря современным языком, взаимное «рецензирование» трудов друг друга. А самое главное — их (впрочем, нигде не декларированная) установка выполнять свою работу на самом высоком текстологическом уровне. Это и максимально точная фиксация фольклорного текста, и стремление записать несколько вариантов одного произведения, дополняющих друг друга, и сообщение «паспортных данных» об исполнителе, о манере его исполнения, и все другие условия, позволяющие и в наши дни считать классическими записи фольклорных произведений, сделанные представителями русской академической науки, а затем и их учениками — первыми представителями национальной интеллигенции.

У этих последних были такие существенные преимущества, как совершенное знание родного языка, истории и быта своего народа. С другой стороны, им приходилось работать часто в одиночку, не рассчитывая на чью-либо помощь в процессе собирания фольклорных материалов.

В предисловии к публикации «Образцов народной словесности монгольских племен» характеризуется деятельность одного из выдаю-

щихся собирателей и исследователей монгольских языков и фольклора Ц. Ж. Жамцарано, «...которому во время его неоднократных поездок к разным монгольским народам удалось собрать такое изумительное количество текстов, какого не собрал, кажется, ни один другой собиратель ни у какого другого народа. Знаменитые собиратели эпоса в других странах имели всегда многих помощников, которые своими сборами приходили на помощь энергичным и деятельным инициаторам сборов: так Гильфердинг, Гурт, Лённрот, Радлов, при всей своей выдающейся энергии являлись в значительной степени теми центрами, к которым стекались записи, производившиеся по их же указаниям или под их влиянием. Ц. Ж. Жамцарано сам собрал львиную долю тех сборов, которые теперь Академия начала издавать» [25, с. IV].

Может быть выделено несколько типов изданий фольклора разных народов России, записанных и опубликованных в конце XIX — начале XX вв.:

а) на языке оригинала средствами русской, латинской или арабской графики [23–27; 34–40; 43; 6; 22]. Иногда фольклорные тексты, опубликованные на языке оригинала, выпускались и отдельным изданием в переводе на немецкий язык [53].

б) на первом этапе собирания и публикации фольклора народов России произведения устной народной поэзии нередко печатались только в переводе на немецкий язык [50–58], или только в русском переводе, пересказе, свободном изложении.

В конце XIX — начале XX вв. все чаще появляются двуязычные публикации фольклорных произведений — на языке оригинала и в переводе на немецкий язык [51, 52, 54].

Основное место среди двуязычных публикаций фольклора народов России принадлежит изданиям, где текст на языке оригинала сопровождает русский перевод. Иногда этот перевод был буквальным [20], в большинстве же случаев — литературно-смысловым [40, 41, 16, 31, 4, 32, 33, 14, 17].

Понятно, что в пределах данной статьи невозможно даже перечислить все многообразие разновидностей публикаций фольклора разных народов России. Так, мы еще не назвали издания, которые включают оригинал фольклорного произведения и два перевода — буквальный и литературно-смысловой. Анализу таких публикаций и посвящена данная статья.

Сразу подчеркнем, что публикаций с двумя переводами мы не обнаружили среди изданий произведений фольклора тюркоязычных, монголоязычных, финноугорских или других народов России. Они, по-видимому, исключительная особенность публикаций фольклора народов Кавказа.

Такое утверждение вовсе не означает, что не было изданий произведений устной народной поэзии кавказских народов только на языке оригинала, только в русском переводе или двуязычных изданий, где оригинальный текст сопровождался переводом на русский язык. Издания кавказского фольклора всех этих типов были также широко распространены, как и издания фольклора многих других народов России. Но наряду с таким, существовал и уникальный эдиционный опыт, и случилось так, что он состоялся на материале кавказского фольклора.

Фольклор разных народов России издавался с помощью алфавита, который был создан академиком А. М. Шегреном и получил широкое распространение. «Член ученого Комитета Министерства Народного просвещения П. Саваитов применил его к зырянскому, академик Бётлинг — к якутскому языку, академик Радлов — к татарским наречиям, академик Залеман — к языкам Памира, доцент Жуковский — к персидскому, Н. И. Ильминский составил целый ряд переводов для татар, г. Яковлев применил к чувашскому. Таким образом, в настоящее время (это написано в 1887 г. — *А. А.*) имеется уже целый ряд азбук, составленных на основе русского алфавита. Это побудило г.г. академиков Радлова, Васильева и Залемана приступить к составлению общего лингвистического алфавита на основании русской азбуки» [12, с. VI].

Применительно к языку и фольклору большого числа народов Кавказа подобную первопроходческую работу взял на себя Петр Карлович Услар (1816–1875), занимавшийся изучением Кавказа в течение 25 лет. В 1850 году он прибыл сюда для статистического описания Эриванской губернии и до конца жизни был неразрывно связан с Кавказом. В 1851 году по ходатайству наместника Кавказа М. С. Воронцова был учрежден Кавказский Отдел Императорского Русского Географического общества; П. К. Услар был в числе первых его шестнадцати действительных членов.

В шестидесятые годы на Кавказе работала (по уполномочию Общества восстановления христианства на Кавказе) под руководством генерал-лейтенанта Ив. Бартоломея специальная комиссия, в задачу которой входило составление букварей и книг для горских школ. Но для издания этих книг необходим был алфавит.

Опираясь на опыт разных ученых, пытавшихся изучать языки бесписьменных народов Кавказа и фиксировать их в оригинале (Гюльденштедта, Рейнеггса, гр. Потоцкого, Мариньи, Клапрота, Бартоломея, академиков Шегрена и Шифнера), П. К. Услар убедительно обосновал невозможность применения для кавказских языков латинского алфавита [45, I, с. 61] и положил в основу горских азбук русский алфавит, сразу же получивший широкое применение.

На основе этого алфавита в 60-е годы прошлого века был издан целый ряд книг на языках разных народов Кавказа — сванетском [44], абхазском [1], кабардинском [30,5], чеченском [7,8], аварском [2,10], казикумухском [13,3], кюринском [19].

Правда, для издания всех этих книг еще не было изготовлено печатных шрифтов, и они были изданы «писаным шрифтом». Таким же «писаным шрифтом» были опубликованы литографированные издания трудов П. К. Услара, посвященные абхазскому, чеченскому и ряду языков народов Дагестана.

Именно после издания трудов П. К. Услара стали печататься на языке оригинала средствами «усларовского» алфавита фольклорные произведения разных народов Кавказа в капитальном 45-томном издании рубежа XIX–XX веков «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» (Тифлис, 1881–1925).

При подготовке же посмертного издания трудов П. К. Услара — огромного по объему и очень сложного по содержанию — таким шрифтом воспользоваться было никак нельзя «...по многим причинам (не только «пестрит» книгу, но и вдвое увеличивает объем издания, а, значит, и его стоимость). Посему для этого издания был заказан печатный шрифт, который не всегда сохранял принятые Усларом начертания букв, но число принятых им знаков было сохранено» [12].

Существование этого шрифта и сделало возможным дальнейшие многочисленные публикации фольклорных произведений народов Северного Кавказа (иногда — азербайджанцев) в конце XIX — начале XX вв., вплоть до создания новых алфавитов в 20-х гг. двадцатого столетия.

Но прежде чем перейти к анализу публикаций в СМОМПК, необходимо охарактеризовать фольклорные записи П. К. Услара, вошедшие в его 7-томный труд «Этнография Кавказа. Языкознание» [45]. «Собрание всего изустно-живущего в народе должно составить первый письменный памятник, после создания азбуки. Это необходимо не для одних иноязычных филологов; это насущная потребность для самого народа, выступающего на поприще письменности», — считал П. К. Услар [45, I, с. 103].

В «Приложении» к каждому тому сочинений П. К. Услара приводятся фольклорные тексты — на языке оригинала, с русским подстрочным переводом (он действительно дается «под строкой», слово под словом, и именно в том падеже, роде, числе, в каком оно употреблено в оригинале).

Записи фольклора разных народов Кавказа сильно различаются по количеству. В первом томе, посвященном абхазскому языку, приводится начало одной сказки, басня и три пословицы.

Каждый текст впервые сопровождается и подстрочным, и смысловым переводами — сочетание их появляется впервые. Затем дается грамматический разбор оригинала, где каждое слово подвергается подробному анализу.

Здесь намечен принцип подачи фольклорного материала, последовательно выдерживаемый во всех томах сочинений П. К. Услара. Во II томе, посвященном чеченскому языку, в разделе «Образцы чеченского языка» (с. 111–150) приведены пословицы, рассказы, «Песня о храбром Умахане».

В «Приложении» к этому тому напечатан русский перевод работы акад. А. Шифнера «Tschetschenische Studien von A.Schiefner, Mitgliede der Akademie gelesen den 16 Oktober 1863, St.-Petersburg, 1864, опубл. в «Mémories de l'Academie Imperiales des Sciences de St-Petersbourg», VII-e serie, t. VII, № 5.

А. А. Шифнер — первый исследователь горских иберийско-кавказских языков — много сделал для популяризации работ П. К. Услара. В свое время он разослал экземпляры «Чеченского букваря» Услара видным европейским филологам, регулярно реферировал его сочинения в «Записках Академии наук» (как правило, на немецком языке). А. А. Шифнер представил П. К. Услара к Демидовской премии, сам оформил необходимые материалы (Услар работал в то время в Дагестане) и добился присуждения Услару этой авторитетной награды; один из рефератов А. Шифнера, посвященных работам П. К. Услара, помещен во II томе трудов П. К. Услара. Из образцов, помещенных у Шифнера, в реферат вошли пословицы и один небольшой рассказ. Характерно, что эти произведения, как и рассказы о Наср-Эддине и чеченские половицы, перепечатанные «без изменений» из «Чеченского букваря» Ив. Бартоломея, не имеют подстрочных переводов. А это, на наш взгляд, является еще одним подтверждением того, что приоритет публикации фольклорных произведений с двумя переводами принадлежит П. К. Услару.

В III томе — «Аварский язык» — в отделе II приводятся пословицы, рассказ и песни. Услар оговаривает точность фиксации: «Все это записано в том самом виде, в каком передано было изустно...» [45, III, с. 1]. Смысл некоторых выражений в текстах дается и в толковании аварцев, от которых была произведена запись, и в объяснении ученого. Нередко литературно-смысловой перевод текста сопровождается комментарием: «При хозяине и кошка побеждает собаку» — при помощи своих, у себя дома, и слабый побеждает сильного; в других случаях приводится русский эквивалент аварской пословицы.

В томе IV «Лакский язык» в разделе «Образцы лакского языка» (с. 201–232) напечатаны пословицы и басни, записанные, как подчерки-

вал автор, «прямо из уст народа с соблюдением всевозможной точности» [45, IV, с. 20].

В томе V «Хюркилинский (т. е. даргинский. — *А. А.*) язык» опубликовано большое число текстов даргинского фольклора — пословицы, басни, анекдоты о Мулле Насрадине, сказка, песни — по принятым П.К.Усларом для этого издания правилам [45, V, с. 225–280].

В том VI «Кюринский (т. е. лезгинский. — *А. А.*) язык вошло большое число лезгинских пословиц, анекдотов и басен.

Для нашей темы очень важен том VII, посвященный табасаранскому языку. В отличие от первых шести томов, изданных автором литографским способом, этот последний при его жизни напечатан не был, а после его смерти был утерян и обнаружен только в 40-х гг. XX столетия. В 1979 г. доктор филологических наук А. Магомедов подготовил его к печати, снабдил комментарием и вводной статьей и издал ротапринтным способом.

Рукопись труда П. К. Услара воспроизведена в том виде, как она была подготовлена к печати самим автором. Здесь, как и во всех предыдущих томах, приводятся фольклорные тексты — пословицы, анекдоты и басни (с. 437–563) на языке оригинала, с русским переводом — подстрочным и объяснительным; комментируются отдельные слова, выражения и целые тексты. Таким образом, если до знакомства с VII томом нам предоставлялось догадываться, кому принадлежит идея сочетания двух видов перевода фольклорных произведений — П. К. Услару или составителю посмертного издания его трудов М. Р. Завадскому, то теперь документально подтверждается то, что это идея самого П. К. Услара.

Издание трудов П. К. Услара в 1887–1896 гг. пришлось на ту пору, когда на Кавказе начиналось и быстро набирало силу периодическое издание «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, первоначальной целью которого «...было... описание, главным образом, ремесленной и кустарной промышленности» [42, I, с. VIII–XXIV], где основное внимание отводилось географии края, растительности, животному миру, антропологическим сведениям, условиям жизни народов Кавказа, их основным занятиям и т. д. Вопросы, относящиеся к изучению языков и фольклора народов Кавказа, занимали еще очень скромное место. Однако уже во втором выпуске «Сборника...» «в дополнение к вышеупомянутой программе» было опубликовано «Несколько вопросов по изучению поверий, сказаний, суеверных обычаев и обрядов», составленных Г. Н. Потаниным [32, с. 5–17].

Программа и вопросник «Сборника...» вызвали живой интерес преподавателей учебных заведений Кавказа; они побуждали своих учеников

записывать на родном языке произведения разных фольклорных жанров и представлять им эти записи вместе с русским переводом. Так, например, публикацию армянских сказок в VII выпуске «Сборника» сопровождает следующее примечание редакции: «При каждом сельском училище Елисаветпольской губернии, по распоряжению г. Инспектора народных училищ А. Иоакимова (ему и его ученикам принадлежат многие публикации фольклорных произведений в СМОМПК. — *А. А.*), заведены дневники, в которые учителя вносят, между прочим, все слышанное ими из известных народных рассказов...» [42, VII, с. 77].

На V Археологическом съезде в Тифлисе в 1881 г. А. И. Стоянов подчеркнул сложность записи фольклорных произведений и предложил составить для их собирателей специальное руководство:

«...я думаю, что если бы все ученые-филологи профессора русских университетов отправились в Сванетию, каждый отдельно и каждый из них записал бы одну и ту же сванетскую песню, то, вернувшись назад, они нашли бы существенную разницу между одним и другим текстом. Ввиду этого, было бы желательно, чтобы то отделение, в котором я имею честь читать свой реферат, составило нам, собирателям, программу, каким образом нужно записывать кавказские тексты, преимущественно таких малоизвестных, как сванетский. ...Следует только дать нам строгую и точную инструкцию, и я полагаю, что собранные нами тексты, если они будут подвергнуты тщательному исследованию ученых знатоков, могут принести свою пользу и плоды» [44а, с. XXIX].

Труды V Археологического съезда были опубликованы только в 1887 году, и «Сборник...» отозвался на выступление А. И. Стоянова уже в 1888 году. В VI выпуске была напечатана программа для собирателей произведений фольклора кавказских горцев, которые предполагалось печатать на страницах этого издания. Эта программа заслуживает особого внимания, поэтому приведем из нее большую выдержку:

«В приложении к «Сборнику...» предположено издавать на туземных языках словесные произведения народов, живущих на Кавказе. Для большинства горских языков П. К. Услар составил не только азбуки, но и очерки грамматического их строя. Управление Кавказского Учебного округа приступило к изданию исследований П. К. и в вышедшем первом томе помещены азбуки: абхазская, черкесская и сванетская; впоследствии будут изданы чеченская, аварская, лакская, хюркилинская и кюринская. Академия наук составила практическую азбуку для мингрельского языка. Этими азбуками следует пользоваться при записи словесных произведений народов Кавказа. Нет надобности говорить, что записи эти должны быть делаемы со всевозможною точностью и аккуратностью. В данном

случае можно рекомендовать сказанное профессором Вс. Миллером относительно собирания материалов по осетинскому языку:

1) Прежде всего следует обратить внимание на правильную (научную) транскрипцию звуков. Слова, записанные неточно, могут повести к многочисленным недоразумениям и ошибкам.

2) Пользуясь установленной транскрипцией, следует вместе с тем обратить внимание на точное обозначение ударения, т.к. присутствие или отсутствие ударения на том или другом слоге слова оказывает значительное влияние на историю его звуков.

3) Для изучения синтаксических оборотов языка гораздо важнее оригинальные тексты, нежели переводы, в которых нередко встречается искусственное подлаживание к русскому синтаксису. Ввиду этого было бы желательно, чтобы были собираемы народные сказания, пословицы, песни и т. п. Песни *должны быть записываемы прямо с голоса,* а не под диктовку, потому что, диктуя песню дословно, диктующий нередко выпускает отдельные слова и этим нарушает стихотворный склад песни (см. Труды V-го археологического съезда в Тифлисе, изд. под ред. Гр. Уваровой. М., 1887).

П. К. Услар привлекал к записи текстов самих «туземцев», занимаясь с ними совместно, поручая им записывать как отдельные фразы, так и тексты рассказов. Он, между прочим, указывал и на то, что степень тонкости слуха у людей весьма различна, а потому хорошо один и тот же рассказ записывать нескольким лицам под диктовку «туземца»; рубить речь его на отдельные слова нужно не иначе, как прислушиваясь к остановкам голоса.

Пользуясь этими советами Вс. Миллера и П. К. Услара, нужно помнить, что умение записывать словесные произведения народа требует навыка в различении звуков, в чем следует упражняться. Если встретится звук, не отвечающий указанным в известных уже азбуках, то его следует особо отметить, описать и привести, если окажется возможным, несколько слов с тем же звуком.

Тексты следует доставлять с *пословным и свободным переводом на русский язык,* с указанием, в какой именно местности, когда, кем и с чьих слов записан рассказ.

Кроме отдельных сказок, легенд и пр., П. К. Услар рекомендовал составлять сборники слов по различным предметам понятий: религия, демонология, правительство, война, охота, земледелие, домашнее хозяйство, счет, родство, название дней недельных и т. п.

Желательны также сведения о мифологии горских народов Кавказа, предания о старинных башнях, крепостях и других древних сооружениях,

сведения о языческих обрядах, которыми сопровождается празднование главнейших праздников: Рождества, Пасхи, Пятидесятницы и т. п. При сообщении этих сведений названия предметов, действия при совершении обрядов, собственные имена и пр. следует передавать на туземном языке.

Вместе с этим мы просим не оставлять без замечаний того, что уже будет издано — будет ли это касаться текста, тех или иных фактов, оборота речи или знака над нею» (42, VI, Приложение).

Для нас очень важно отметить несколько моментов. Программа была составлена М. Р. Завадским, который руководил изданием трудов П. К. Услара, написал к нему предисловие, отличающееся не только глубоким уважением к памяти выдающегося кавказоведа, но прежде всего проникновением в суть его трудов, его подхода к изучению языков и фольклора горских народов Кавказа. Как уже говорилось, М. Р. Завадский, сохранив в издании трудов Услара его принципы фиксации и публикации фольклорных произведений, последовательно развивал их в последующих публикациях, в частности, в «Сборнике...»

В программе записи фольклорных произведений конкретно обозначены важнейшие текстологические принципы и условия достоверности, включая фиксацию непосредственного пения или повествования. Особо выделим также предложение представлять тексты «с *пословным и свободным переводом на русский язык»,* а также готовность редакции добиваться точности публикаций.

В том же «Приложении» к VI выпуску «Сборника...» были напечатаны «усларовским» алфавитом абхазская и удинская азбуки и образцы записи фольклорных произведений на языке оригинала средствами этой азбуки (абхазская сказка «Два вора» и удинская «Рустам») с двойным — буквальным и смысловым переводом, с подробными «паспортными» данными о сказителях, исполнивших эти произведения, и о лицах, их зафиксировавших.

Конечно, и после появления приведенной выше инструкции М. Р. Завадского в ряде выпусков «Сборника...» большое число произведений фольклора народов Северного Кавказа и Закавказья было напечатано только в русском переводе. Однако со временем воспроизведение оригинала с двойным — пословным и свободным переводом обретает постоянное место в «Сборнике...», о чем свидетельствуют выпуски VI, X, XII, XIV, XV, XVIII, XX–XXII, XXIV, XXV–XXIX, XXXII–XXXIX, 42–44. Это публикации фольклора адыгских народов (кабардинцев, адыгейцев, черкесов), аварцев, лезгин, кумыков, чеченцев, табасаран, курдов, талышей, айсоров, андийцев, агулов, арчинцев, рутульцев и цахурцев. Следует особо отметить, что наряду с записями фольклора народов, у ко-

торых в дальнейшем получила развитие письменность (таких, как адыги, аварцы, кумыки, табасаранцы, лезгины, чеченцы), увидели свет произведения, фольклора малочисленных народов Кавказа, так и не обретших ее — агулов, арчинцев, андийцев, рутульцев, цахуров, удинов, талышей.

Эти публикации уникальны и как образцы речи этих народов в ее звучании 100 лет назад, и как фиксация произведений, многие из которых до наших дней не дошли.

Практику сочетания оригинала с двойным — пословным и свободным — переводом рассмотрим на адыгских примерах.

Очень большое место, занимаемое в выпусках «Сборника...» адыгским фольклором, объясняется прежде всего активностью первых представителей адыгской интеллигенции, целеустремленно записывавших фольклор во всех районах проживания адыгов на Северном Кавказе — Кази Атажукина, Паго Тамбиева, Талиба Кашежева — и особенным интересом к истории, культуре, языку и фольклору адыгских народов бессменного редактора «Сборника...» проф. Л. Г. Лопатинского (1842–1922).

Научная деятельность Л. Г. Лопатинского была многосторонней. Кроме исследовательской, он вел значительную, как мы бы теперь сказали, «координационную» работу по собиранию и изданию фольклора разных народов Северного Кавказа и Закавказья, привлекал к сотрудничеству в «Сборнике...» представителей национальной интеллигенции, в основном сельских учителей (и их воспитанников). Редакция «Сборника...», получая огромный по объему материал, имела возможность отбирать для публикации особо примечательные образцы. На протяжении многих лет Л. Г. Лопатинский был инициатором, составителем и редактором выпусков «Сборника...».

Из 44 его книг (изданных в 1881–1925 гг.), Л. Г. Лопатинский отредактировал 26, написал к ним вводные статьи, «заметки» (краткие и емкие аналитические характеристики публикуемых материалов) и примечания к фольклорным текстам разных народов Кавказа. Но в центре его исследовательских интересов всегда оставались адыгские языки и фольклор. За «Кабардинскую грамматику со словарем», которую академик Н. Я. Марр охарактеризовал как «своего рода открытие весьма ценное» [29, с. 273], Л. Г. Лопатинский получил ученую степень доктора философии Лейпцигского университета.

Л. Г. Лопатинский привлек к сотрудничеству в «Сборнике...» К. Атажукина, Т. Кашежева, П. Тамбиева (последним собрано наибольшее число фольклорных текстов). Их фольклорные записи сохраняют произносительные особенности языков кабардинского (и его бесленеевского диалекта) и адыгейского (и его основных диалектов — абадзехского,

бжедугского, натухайского, шапсугского, хакучинского). Справедливо суждение А. М. Гутова, что названные собиратели «взяли за основу фиксации речи максимальную близость текста к живому звучанию. Можно выделить целые сочетания и предложения, которые, как можно считать, были транскрибированы». Это включало в себя и стремление «выделять «интонационные ударения в группе слов [11, с. 5].

В «Сборнике...» печатались нартские сказания и героико-исторический эпос, сказки и произведения несказочной прозы (предания, легенды), песни, пословицы и поговорки. Кроме паремиологического материала, сопровожденного в XXV выпуске СМОМПК свободным переводом (с параллелями из русского фольклора), произведения всех других жанров даются с двойным — пословным и свободным переводом.

Объем статьи не позволяет подробно проанализировать пословный и свободный перевод всех произведений всех жанров адыгского фольклора, опубликованных в «Сборнике...» Рассмотрим принципы двух русских переводов адыгских текстов на примере отрывков из нартского эпоса, исторического предания и историко-героической песни.

Обратимся к нартскому сказанию «Пшибадиноко» (кабардинский вариант), опубликованному в XII выпуске «Сборника...»

Приведем его начальный эпизод:

Нартхэ Пщыбадинокъо,
Кьинтыр зи ныкьокъогъу,
И зекIон къыщохьа,
Иш уанэ трелъхьа, |
Шыныбэпх щIэкъузэ,
ЗщIекъузэри машэс,
ЛIыхъур ныIошэ|сыкIь,
МакIогорэ мэлъей,
Мэгьэрэз и закъо,
Бийм къыщакIохьго, |
ЩIалэ зэрахь гъогуго,
ПщIэгьуалэ щымылъахъэм, |
Гъуогущхьибл щызэхэкIьым,
Нартым я Iахъом щыIущIэщ.|
Бэхъу апщи кърех.
«Тхьэ уигъэпсэу, щау|оф!»
«Ей, Iахъожъ цIыку,
Нарт хъыбар къызжеIат»,— жи».|
(42, XII, с. 21–29; цит. по 46, с. 80).

Сравним пословный (а) и свободный (б) перевод, опуская те строки, где оба перевода совпадают.

а) Нартов Пшибадиноко, кинтский (народ) коему враг.
б) Нарт Пшибадиноко, **непримиримый** враг кинтов.

В свободном переводе добавлено слово «непримиримый».

а) Его страсть к похождениям его беспокоит.
б) Вновь охвачен своей страстью к наездам.

Свободный перевод более точно передает смысл выражения «и зекIон» — букв. «его страсть к походам/набегам». Слово «похождения» имеет совсем иной смысл и здесь совсем не подходит.

а) Обтянувшись, садится верхом, Храбрец со двора выезжает,
б) Он вооружается, садится на коня и выезжает.

В свободном переводе пропущено «храбрец со двора».

а) едучи, прыгает, кружится одинокий.
б) Рыщет он повсюду, одинокий.

Выражение «макIогорэ мэлъей» — «едучи прыгает» в пословном переводе более точно передает определение езды эпического богатыря, чем слово «рыщет».

а) враги где разъезжают, мальчиков провозят по той дороге, белую лошадь где не треножат, головы (начала) семи дорог где расходятся, нартов их пастуха там встретил.
б) Наконец на обычной воровской тропе, на том пути, где провозят краденых мальчиков, где лошадей не пасут и семь дорог пересекаются, он встретил нартского пастуха.

Как видим, в свободном переводе добавлены слова, которых нет в оригинале и в пословном переводе: «наконец», «на том пути», «краденых (мальчиков), что придает свободному переводу несколько иной смысл.

а) «Да умножишься!» — приветствует.
«Бог да продлит твою жизнь, юноша хороший!»

б) «Да размножится твое стадо!» — приветствует он его.— «Да продлит бог твою жизнь, добрый юноша,— отвечает пастух.

В оригинале и в пословном переводе нет слов, вводящих прямую речь («приветствует он его», «отвечает пастух»), что вообще характерно для диалога персонажей в произведениях фольклора. Включение их в свободный перевод как бы адаптирует текст для восприятия читателем.

Приветствие пастуху (посл. «Да умножишься!», своб. «Да размножится твое стадо!») в обоих случаях точно передает смысл пожелания — традиционной формулы адыгского фольклора (и обыденной речи), которую произносят при встрече с пастухом. Если в пословном переводе передан буквальный смысл, то в литературном — его русский эквивалент, раскрывающий значение этой формулы.

Различается в переводе обращение к нарту (букв.: «юноша хороший», «добрый юноша»). Кабардинское слово «щауофI» может быть передано по-русски по-разному: юноша, джигит, витязь, молодец. Суффикс — фI многозначен: «добрый», «славный», «хороший». В свободном переводе выбран вариант, верно отражающий отношение пастуха к богатырю.

Анализ пословного и свободного перевода нартского сказания «Пшибадиноко» (на примере его начального эпизода) позволяет сделать вывод, что пословный перевод во всем соблюдает соответствие оригиналу, вплоть до сохранения числа, падежа существительных, лица или времени глаголов. Здесь нет лишних слов, но вводятся слова, поясняющие буквальное значение: «головы (начала) семи дорог».

Свободный перевод, как правило, передает мысль оригинала, но нередко включает слова, обозначающие отсутствующие в нем представления (не просто «враг кинтов», а *«непримиримый* враг кинтов»; не просто «мальчиков провозят», а «провозят *краденых* мальчиков). В целом же свободный перевод эпического текста достаточно близок и к оригиналу, и к пословному переводу.

Иное соотношение пословного и свободного переводов находим в публикациях прозаических фольклорных произведений — сказок, преданий, легенд. Продемонстрируем это на примере публикации исторического предания «Ридадэ» («Редедя»), выбрав примеры из разных мест.

I. Зы къэбэрдей оркъым и кьом фыз пелуан иlат (42, XII, с. 60; цит. по 46, с. 203).

а) Одного у кабардинского дворянина (его) сын жену — богатырку имел (Там же),

б) Один кабардинский дворянин имел невестку — богатырку» (42, XII, с. 65).

II. Ар зэрыпелуаныр къызэращIар мэгощ: зы пщыхьэщхьэ унэIутхэм хывхэр яшырт. Хыв-гуу бзагьэр пыгьэго, унэIутхэм зэран яхохъ—хъуащ, хывхэр ярымыгъэшго» (42, XII, с. 60; цит. по 46, с. 203).

а) (Она что богатырка) узнали так: в один вечер рабыни буйволов доили. Буйвол-бугай злой бодая, рабыням вредить (мешать) стал, буйволов не давая доить.

б) Узнали это так: в один вечер, когда рабыни доили буйволиц, буйвол стал им мешать, не давая буйволицам покоя. (42, XII, с. 65).

III. УнэIутхэм ящIын ямышIэжго тхьаусыхэо щыхъум, нысащIэм жиIащ: «Ссэ фхозгъовыIанщ, зыми жевмыIанго сыкъэвгьэгугьи». (42, XII, с. 60; цит. по 46, с. 203).

а) Рабыни делать не зная что, жаловаться когда стали (сделались), невестка сказала: я остановлю его, никому не сказать если мне обещаетесь (42, 12, с. 65).

б) Рабыни, не зная, как избавиться от буйвола, высказывали по этому поводу свое неудовлетворение, что и услыхала молодая невестка, стоявшая вне база, за плетнем. Она вошла в положение рабынь и сказала: «Я избавлю вас от буйвола, причиняющего Вам беспокойство, если обещаетесь об этом никому ничего не говорить» (42, XII, с. 65).

IV. ИтIанэ и фызым идей кIожри жриIащ, Къэбэрдейм гузэвэгъоу яIар бий къахокIуам и пелуаным ирагьэбэнын зрйамыIам щхьэкIьэ; абы и хьэтыркIьэ езымикIь пщыр къегьеу къызрелъэIуар уи фыз пелуанго зи хъыбар зэхихар бйим и пелуаным ирыгъэбэнынго (42, XII, с. 63; цит. по 46, с. 204).

а) Потом к своей жене домой вновь пошел и сказал, у кабардинцев беспокойство (нужда) какое есть: с вражеским пришедшим к ним богатырем заставить бороться кого не имеют потому что; этого ради и его князь призывает, его который попросил: твоя жена что богатыркой есть, (ея) слух я слышавший: с вражеским (его) богатырем что заставил бороться (там же).

б) Он вернулся домой и сказал жене, что она, для спасения кабардинцев, должна пожертвовать собою: вступить в борьбу с неприятельским богатырем, бороться с которым, по мнению всех, только она одна в состоянии (42, XII, с. 67).

В первом и втором примерах налицо полное совпадение переводов.

В третьем же случае в свободном переводе как бы «добираются подробности». Так, при передаче фразы «Рабыни, не зная, как избавиться от буйвола, высказывали по этому поводу свое неудовлетворение», добавле-

но отсутствующее в оригинале разъяснение «как избавиться от буйвола», более многословно передана фраза «жаловаться когда стали» — «высказывали по этому поводу свое неудовлетворение».

Четвертый отрывок — пример того, как в свободном переводе дается краткий пересказ содержания, когда, наоборот, опускаются детали.

Сравнение оригинала с пословным переводом выявляет не всегда оптимальную передачу специфики социальных понятий. Так, «унаутки» (букв, «дворовые девушки») — «рабыни», хотя рабства у адыгов не было; «зиусхан» (букв, «тот, чьи болезни возьму себе») — почтительное обращение к кому-либо — «барин»; пщы (букв. «князь») — «господин». Не всегда точно передано в русском переводе и своеобразие этнографических реалий. «Лагуна» — женская половина дома или комната новобрачных — «помещение», что не отражает реалий адыгского (и шире — северокавказского) дома, где четко разграничены «женская» и «мужская» половины.

Сравнение пословного и свободного переводов исторического предания позволяет сделать вывод, что первый позволяет читателю, не знающему адыгских языков, получить более адекватное представление не только о сюжете произведения, но и о его художественной структуре, оригинальной образности, хотя замена ряда специфически адыгских понятий русскими в обоих переводах не всегда достаточно четко передает эту образность.

Опубликованные в «Сборнике...» переводы текстов прозаических жанров адыгского фольклора в большинстве случаев выполнены по тем же правилам, что и рассмотренные нами переводы предания «Ределя».

Более сложной оказалась задача перевода на русский язык песенных текстов. На страницах XXV выпуска «Сборника...» были напечатаны образцы песен разных жанров (историко-героических, сатирических, обрядовых). Степень сложности их перевода во многом определяется их жанровым своеобразием. Так, песни историко-героические и исторические, как правило, существуют и исполняются в сопровождении прозаического предания. В последнем с разной степенью полноты рассказывается о событии, которому посвящена песня. В песне сюжет и, следовательно, повествовательный момент отсутствуют, а основное место занимают краткие упоминания о подвигах персонажей или о событиях, в которых они участвовали, и их эмоциональная оценка. Наглядный пример — «Песня о Бзиекской битве» между двумя адыгейскими племенами — бжедухами и шапсугами в 1795 году; бжедухи победили, но погиб их предводитель — князь Бахты-Гирей.

Размеры статьи не позволяют привести текст песни на языке оригинала, в пословном и свободном переводе. Сравнение двух переводов позво-

ляет сделать следующие выводы. Свободный перевод как бы восполняет отсутствие прозаического сказания на ту же тему, что и одноименная историко-героическая песня. Его текст разбит на три части, и каждой дано пояснительное заглавие: «Обращение к Бахты-Гирею», «Обращение к бжедухскому воинству», «Обращение к отдельным героям». Очевидно, основанием для этого послужили переводчику заключительные слова каждого стиха «Сражайся, Бахты-Гирей!» или «Сражайтесь, бжедухские юноши!». Однако в оригинале повествование ведется в третьем лице («Под ним хоаре с шеей красивой». «Хоаре стрелами задерживают» и т. д.) и, вероятно, следовало исходить из того, что в песне описан ход сражения, гибель предводителя, подвиги отдельных воинов, т.е. то, что уже произошло. Кроме того, каждый стих в разделе «Обращение к отдельным воинам» завершает имя джигита, уже проявившего чудеса храбрости. Вот почему передача «Песни о Бзиекской битве» как «обращения» к героям этой битвы вряд ли правомерна.

В целом пословный перевод сохраняет тончайшие нюансы оригинала. Проиллюстрируем это лишь на одном примере. В оригинале конь каждого героя имеет точное определение масти, породы или принадлежности. Кстати отметим, что все эти определения четко раскрыты Л. Г. Лопатинским в его комментариях к тексту оригинала и к подстрочному переводу: «хоаре — особая порода лошадей», «Гъэтылъох — название лошади», «Бечкъан — порода лошадей с тавром Бечкановых», «К<ъ>ыдэмых — особая порода лошадей» и т.д. (42, XXV, с. 79). В пословном переводе все эти определения даются в оригинале. В свободном же переводе они заменены русским эквивалентом, не всегда учитывающим своеобразие оригинала. «Хоаре с красивой шеей» — т. е. конь особой породы, да еще отличающийся особой статью, в первом стихе свободного перевода — «гордый скакун», во втором — «боевой твой конь»; в четырнадцатом стихе название коня «Гъэтылъох» заменено на «скакун», в восемнадцатом вместо названия особой породы лошадей «кыдемиха» — «конь». Только в семнадцатом стихе свободного перевода сохранено «Бечканский конь», т. е. конь с тавром знаменитых конозаводчиков Бечкановых.

Таким образом, в оригинале и в пословном переводе кони песенных героев характеризуются особыми определениями, подчеркивающими их выдающиеся боевые и физические качества, их «происхождение», что вовсе не случайно: конь — верный помощник песенного героя. В свободном же переводе эти определения утрачены: здесь фигурируют просто «конь»/«боевой конь», «скакун»/«гордый скакун».

Во многих случаях свободный перевод «Песни о Бзиекской битве» носит пояснительный характер. Строка пословного перевода «Нечиде

трупами покрыто» в свободном переводе — *«зато ущелье* Нечиде покрыто *вражескими* трупами»; «шелковый чепше из рук выпал, (подобно) вечерней луне падает» — «Шелковая *твоя* плеть выпала из рук, и подобно вечерней луне *дни твои закатились»;* «Ночью наш караул, днем наша крепость» — *«Ты ночью неусыпно* нас оберегаешь, а днем *надежная наша защита».*

Такие добавляемые пояснения налицо почти в каждом стихе свободного перевода, в котором утрачивается специфическая образность оригинала. Так, выразительная фраза «(подобно) вечерней луне падает», где падение сраженного героя с коня сравнивается с кратким, но таким выразительным мигом захода луны, заменена общими словами «дни твои закатились».

Наконец, в литературном переводе произошла замена художественных средств: в третьем стихе вместо образного параллелизма «(его) шишак блестит, (и он) среди войска блестит» находим сравнение: «как твой шишак блестит, так ты из войска выделяешься».

Как видим, подстрочный (буквальный) перевод историко-героической «Песни о Бзиекской битве» наиболее верно передает не только ее содержание, но и многие важнейшие особенности ее поэтики, этнографические и бытовые реалии.

Подведем итоги. Анализ и сравнение пословного и свободного переводов произведений разных жанров адыгского фольклора — нартского эпоса, предания и историко-героической песни позволяет сделать следующие выводы. При всей сложности для восприятия первый полнее передает не только содержание оригинала, важнейшие его оттенки, но и строй предложения, специфическую образность адыгской речи, этнические детали, включает разнообразные термины и понятия, характеризующие социальную структуру адыгского общества, этнографические и бытовые реалии.

Свободный перевод почти никогда не бывает простым упорядочением слов в соответствии с нормами русского языка. Прежде всего он ориентирован на то, чтобы облегчить его восприятие читателем. Чаще всего в нем сочетаются элементы объяснения текста с его литературно-художественным изложением средствами русского языка, но при этом нередко утрачиваются многие специфические образы и детали.

Публикации «двойных» переводов произведений фольклора народов Кавказа, начало которым было положено П. К. Усларом, закончились с прекращением издания «Сборника...» в 1925 г. Значение их для исследования культуры народов Кавказа невозможно переоценить.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абхазский букварь. Сост. И. Бартоломей. Тифлис, 1865.

2. Аварская азбука, сост. П. К. Усларом. Тифлис, 1867.

3. Арифметика, составленная Абдуллой-Омар-оглы. Тифлис, 1867.

4. *Базаров Ш. Л.* Образцы монгольского народного творчества // ЗВОИРАО, т. XIV. 1902.

5. Букварь кабардинского языка. Сост. К. Атажукин. Тифлис, 1865.

6. Букварь для калмыцких улусных школ. Казань, 1892.

7. Букварь чеченского языка, сост. П. К. Усларом. Тифлис, 1866.

8. Букварь чеченского языка, сост. И. Бартоломеем. Тифлис, 1866.

9. *Владимирцов Б. Я.* Образцы монгольской народной словесности (С.-З. Монголия). Л., 1926.

10. Вода, воздух и их видоизменение. Пер. А. Омар-Оглы. Тифлис, 1865.

11. *Гутов А. М.* Введение // Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX — начала XX вв. Книга вторая. Нальчик, 1988.

12. *Завадский М. Р.* Об издании трудов П. К. Услара // П. К. Услар. Этнография Кавказа. Языкознание. I. Абхазский язык. Тифлис, 1887.

13. Казикумухская азбука, сост. П. Усларом. Тифлис, 1867.

14. Калмыцкие загадки и пословицы. Издал Вл. Котвич. СПб., 1905.

15. *Карху Э. Г.* Карельский и ингерманландский фольклор // История литературы Карелии. Т. I. СПб., 1994.

16. *Катанов Н. Ф.* Отчет о поездке, совершенной с 16 мая по 1 сент. 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губ. Казань, 1897. *Катанов Н. Ф.* Исторические песни казанских татар. Текст, транскр. и пер. Казань, 1899.

17. Киселевские цыгане. Труд В. Н. Добровольского. Вып. I. СПб., 1908.

18. *Козин С. А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. М.; Л., 1941.

19. Кюринская азбука, сост. П. К. Усларом. Тифлис, 1867.

20. *Миллер Вс.* Материалы для изучения еврейско-татского языка. Введение, тексты и словарь. СПб., 1892.

21. Образцы монгольской народной литературы. СПб., 1908.

22. Образцы мотивов чувашских народных песен и тексты к ним. II. Симбирск, 1914.

23. Образцы народной литературы якутов. Под ред. Э. К. Пекарского. Тексты, собр. И. А. Худяковым. Т. 1–2. СПб., 1913–1918; тексты, запис. В. Н. Васильевым. СПб., 1916.

24. Образцы народной словесности монгольских племен. Т. I, вып. I. СПб., 1913.

25. Образцы народной словесности монгольских племен. Т. I, вып. II. Пгр., 1914.

26. Образцы народной словесности монгольских племен. Т. II, вып. I. Л., 193U.

27. Образцы народной словесности монгольских племен. Т. III. Л., 1932.

28. О воздухе, воде, их свойствах и видоизменениях. Тифлис, 1867.

29. Отзыв Н. Я. Марра о трудах Л. Г. Лопатинского// Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Т. XXIV, вып. 1–4. Пгр., 1917.

30. Отрывки из народной поэмы «Сосыруко» и рассказы из «Гюлистана», переведенные на кабардинский язык К. Атажукиным. Тифлис, 1864.

31. *Позднеев А.* Образцы народной литературы монгольских племен. Вып. I. Народные песни монголов. СПб., 1880.

32. *Потанин Г. Н.* Несколько вопросов по изучению поверий, сказаний, суеверных обычаев и обрядов // СМОМПК. Вып. II. Отд. I, Тифлис, 1882.

33. *Потанин Г. Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. II. СПб., 1893.

34. *Радлов В. В.* Наречия тюркских племен, живущих в южной Сибири и Джунгарской степи. Отдел I. Образцы народной литературы. Ч. I. Поднаречия Алтая: алтайцев, телеутов, черновых и лебединских татар, шорцев и саянцев. СПб., 1866.

35. *Радлов В. В.* Наречия тюркских племен... Ч. III. Киргизское наречие. СПб., 1870.

36. *Радлов В. В.* Наречия тюркских племен... Ч. V. Наречие дикокаменных киргизов. СПб., 1885.

37. *Радлов В. В.* Наречия тюркских племен... Ч. VI. Наречия таранчей. СПб., 1886.

38. *Радлов В. В.* Наречия тюркских племен... Ч. VII. Наречия Крымского полуострова. СПб., 1896.

39. *Радлов В. В.* Наречия тюркских племен... Ч. VIII. Наречия османские. Тексты собраны И. Куношем. СПб., 1899.

40. *Радлов В. В.* Наречия тюркских племен... Ч. IX. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. Тексты, собранные и переведенные Н. Ф. Катановым. СПб., 1907.

41. *Радлов В. В.* Наречия тюркских племен... Ч. X. Наречие бессарабских гагаузов. Тексты собраны и переведены В. Мошковым. СПб., 1904.

42. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. I. Тифлис, 1881; Вып. VI. Тифлис, 1887; Вып. VII. Тифлис, 1888; Вып. VIII. Тифлис, 1889; Вып. XII. Тифлис, 1891; Вып. XXV, Тифлис, 1898.

43. Сборник монголо-бурятской народной поэзии. Вып. 1–2. СПб., 1910–1911.

44. Сванетский букварь. Сост. И.Бартоломей. Тифлис, 1865.

44а. Труды V Археологического съезда в Тифлисе. М., 1887.

45. *Услар П.К.* Этнография Кавказа. Языкознание. I. Абхазский язык. Издание упр. Кавк. учебн. округа. Тифлис, 1887; II. Чеченский язык. Тифлис, 1888; III. Аварский язык. Тифлис, 1889; IV. Лакский язык. Тифлис, 1890; V. Хюркилинский язык. Тифлис, 1892; VI. Кюринский язык. Тифлис, 1896; VII. Табасаранский язык. Тбилиси, 1979.

46. Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX — начала XX вв. Сост. и автор вст. ст. А. И. Алиева. Комм. А. И. Алиевой и А. М. Гутова. Подгот. текстов и общая ред. А. М. Гутова. Нальчик, 1979.

47. Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX — начала XX вв. Книга вторая. Сост., сопроводит. статья и библиогр. А. И. Алиевой. Комм., транслитер. и общая ред. А. М. Гутова. Нальчик, 1988.

48. *Яковлев Н.Ф.* Кабардино-черкесские фольклорные тексты // Ученые записки Кабардинского научно-исследовательского института. Т. II. Нальчик, 1947.

49. *Яковлев Н.Ф.* Грамматика литературного кабардино-черкесского языка. М.; Л., 1948.

50. Bemerkungen einer Reise im Russischen Reich in Jahre 1772 von Joh. Gottl. Georgi. Erster Band. Spb., 1775.

51. Gorribojew Galsang. Sechzig burjatische Rätsel // Bulletin de la classe historico-philologique de'l Academie Imperiale des sciences de St.-Pétersbourg. T. XIV, № 11. СПб., 1903.

52. Gut G. Die Tungusische Volksliteratur und ihre Ethnologische Ausbeute // Известия Академии наук. Т. XIV, № 3. СПб., 1901.

53. Die Sprachen der türkishen Stämme Süd-Sibiriens und der Dsungarischen Steppe. Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens, gesammelt und übersetzt von Dr.W.Radloff. I Theil: Die Dialekte des eigentlichen Altai: der Altaier, Teleuten, Lebed-Tataren, Schoren und Sojonen. СПб., 1866. II Theil. Die Abakan-Dialekte (der Sagaische, Koibalische, Katschinzische), der Kysyl-Dialekt und der Tscholym-Dialekt (Küärik). СПб., 1868. III Theil. Kirgisische Mundarten. СПб., 1870. IV Theil. Die Mundarten der Barabiner, Taraer, Toboler und Tümenischer Tataren. СПб., 1872; V Theil. Dialekt der Kara-Kirgisen. СПб., 1885; VI Theil. Dialekt der Tarantschi. СПб., 1886.

54. Fünf ossetische Erzählungen in digorischem Dialekt, herausgegeben von W.Miller und R. von Stackelberg mit deutschten Übersetzung, Glossar und Anhang von R. Stackelberg. St.-Petersbourg, 1891.

55. Schiefner A. Versuch über die Thusch-Sprache oder die Khistische Mundart in Thuschetien. St.-Petersburg, 1856.

56. Schiefher A. Versuch über das Awarische. St.-Petersburg, 1862.

57. Schiefner A. Versuch über die Sprache Uden. St.-Petersburg, 1863.

58. Schiefner A. Awarische Texte. St.-Peterburg, 1873.

АНТОЛОГИЯ ЭПОСА БЛИЗКОРОДСТВЕННЫХ НАРОДОВ*

При издании эпических памятников, не имеющих формы целостной эпопеи, возникает ряд проблем, обусловленных их жанровым своеобразием.

Среди памятников такого рода — нартский эпос, общее творение народов Кавказа и Закавказья: адыгов, осетин, абхазов, балкарцев и карачаевцев, чеченцев и ингушей, некоторых народов Дагестана; недавно опубликованы варианты сказаний о нартах, записанные в Грузии[1].

Общие в нартском эпосе разных народов — основные герои и сюжеты сказаний о них. Специфика же различных национальных версий проявляется в том, какие герои занимают главное место, какую функцию они выполняют и как характеризуются, в своеобразии циклизации и художественно-изобразительных средств.

Так, в эпосе осетин центральное место принадлежит циклам, неизвестным адыгскому эпосу, — «Уархаг и его сыновья», «Урызмаг и Сата́на», «Сырдон», «Хамыц и Батрадз». В эпосе адыгов на первом месте сказания о других героях — Бадыноко, Батрезе, Ашамезе, у абхазов — о Нарджьхоу и Цвицве. В эпосе ингушей и чеченцев центральные — сказания о Соска Солсе, Урузмане, Хамчи Патаразе, Ачамазе, Кинда Шоа, Села Сате. В балкаро-карачаевском эпосе наиболее популярны сказания о Сатанай и Ерюзмеке, Сосруке, Дебете, Алаугане и Карашауае, Бёдене и Рачикау.

С именами одних и тех же героев у разных народов необязательно связаны тождественные сюжеты. Как правило, только сказания о важнейших этапах эпической жизни героя сюжетно близки во всех национальных версиях (чудесное рождение Сосруко, похищение им огня и др.).

Более часто с именем одного и того же персонажа связываются разные сюжеты и мотивы. В адыгской и абхазской версиях, например, детальнее разработан сюжет о чудесном рождении Сосруко из камня. В осетинском и балкаро-карачаевском эпосе более подробно характеризуется семейная жизнь Сатаней-гуаши. О чудесном происхождении этой героини от не-

---

* Опубл.: Фольклор: Издание эпоса. М.: Наук, 1977. С. 77–103.

[1] «Сказания о нартах — эпос народов Кавказа». М., «Наука», 1969. С. 226–244.

божителей рассказывается в осетинском, чечено-ингушском и карачаево-балкаром эпосах. Таким образом, каждая версия образует специфическую систему сказаний и требует самостоятельного издания. Сквозная группировка «по циклам», а не по версиям едва ли правомерна при изданиях нартского эпоса, хотя общие сюжетные указатели безусловно полезны[2].

В то же время необходимо учитывать, что версии нартского эпоса в большинстве случаев объединяют сказания нескольких родственных народов. Адыгский нартский эпос складывается из адыгейских, кабардинских, черкесских текстов: вейнахский — из чеченских и ингушских; карачаево-балкарский — из балкарских и карачаевских. Внутри каждой национальной версии очень близкие варианты бытуют на разных диалектах (иронском и дигорском в осетинском, карачаевском и балкарском в карачаево-балкарском, на различных диалектах адыгских языков). Из большого числа вариантов необходимо выбрать наиболее характерные. В каждом конкретном случае этот вопрос требует специального решения.

Составители адыгского тома Академической серии, например, стремились не только включить самые характерные варианты, но и представить разные языковые группы.

В этих пределах объединение разноэтнического материала в изданиях совершенно обязательно. Полно представить эти версии можно лишь при условии, что в издание войдут тексты на всех языках данной группы.

Совокупность адыгских вариантов нартского эпоса — кабардинских, адыгейских, черкесских,— записанных во всех районах, где проживают адыги — в Советском Союзе и за рубежом (в Сирии, Турции, Иордании), впервые представлена в первом томе трехтомного издания «Адыгский фольклор», предпринятого Кабардино-Балкарским научно-исследовательским институтом (составитель тома — З. П. Кардангушев)[3].

Тексты на адыгейском и кабардино-черкесском языках и различных их диалектах составили также и семитомное издание адыгского нартского эпоса, подготовленное Адыгейским научно-исследовательским институтом[4].

Важный сам по себе, факт публикации в полном объеме вариантов одной из центральных версий «Нартиады» делает особенно необходимым всесторонний анализ его состава, принципов отбора материала,

---

[2] См., например: *Мелетинский Е. М.* Примерный указатель сюжетов нартского эпоса (по русским источникам) // Нартский эпос. Материалы совещания 19–20 октября 1956 г. Орджоникидзе, 1957. С. 75–81.

[3] Адыгэ ІуэрыІуатэхэр. Налшык, 1963. Т. I.

[4] Нарты. Адыгский эпос. Собрание текстов в семи томах Систематизация, составление, вступительный очерк и комментарии А. М. Гадагатля. Майкоп, 1968–1971 (на адыг. яз.).

подготовки эпических текстов и качества научного комментария к ним. В рецензии М. Меретукова и А. Шагирова, опубликованной в журнале «Вопросы литературы», содержится объективная и квалифицированная критическая оценка этого труда[5].

Бесспорное достоинство семитомника — весьма полный охват эпического материала, стремление собрать воедино все доступные записи эпоса: наряду с архивными, в него вошли почти все опубликованные тексты адыгского нартского эпоса, зафиксированные на языке оригинала в конце прошлого и начале нынешнего столетия и в годы Советской власти у адыгов, проживающих на территории Советского Союза и в странах Ближнего Востока (Турция, Сирия, Иордания)[6].

Составители адыгского тома Академической серии «Эпос народов СССР» стремились пропорционально представить разноэтнический (в пределах адыгского региона) материал[7]. Их целью было также выявить варианты, наиболее характерные для данной национальной версии. При этом учитывалась степень распространенности, устойчивость вариантов, их связь с национальной традицией. Цикл Батрадза, например, получивший на осетинской почве наиболее детальную и совершенную разработку, в адыгском эпосе представлен фактически одним сказанием — о мести юного героя за смерть отца. Если же на одном из адыгских наречий зафиксировано сказание, более характерное для осетинского эпоса — например, о женитьбе героя на дочери О́на или о расправе его с сыном великана, — то его нельзя исключить только на том основании, что это в известной степени «отраженный» сюжет, более органичный для другой национальной версии.

Процесс взаимодействия и взаимовлияния различных национальных версий нартского эпоса был отмечен еще во второй половине прошлого столетия одним из энтузиастов собирания осетинского нартского эпоса Г. Шанаевым. Отправляя в редакцию популярного в конце XIX века периодического издания «Сборник сведений о кавказских горцах» свои

---

[5] *Меретуков М.*, *Шагиров А.* О семитомном издании нартского эпоса адыгов и о научной объективности // Вопросы литературы. 1973. № 5. С. 259–270.

[6] Однако принцип включения всех известных публикаций адыгского нартского эпоса выдержан не до конца. Из дореволюционных публикаций адыгского эпоса на русском языке в издание включен только вариант сказания о прикованном старике, извлеченный из сочинения С. Хан-Гирея «Мифология черкесских народов»; он напечатан в комментариях. Непропорционально представлены и архивные материалы: в томах преобладают адыгейские варианты; тексты, записанные в Кабардино-Балкарии и Черкессии, занимают меньше места.

[7] «Нарты». Адыгский героический эпос. Составители тома А. И. Алиева, А. М. Гадагатль, З. П. Кардангушев. Автор вступ. ст. А. Т. Шортанов. Перевод А. И. Алиевой. Авторы комментариев А. И. Алиева, З. П. Кардангушев. Отв. редактор В. М. Гацак. М., 1974.

фольклорные записи, Г. Шанаев писал: «Занимаясь собиранием народных сказаний в Северной Осетии, я заметил, что мы, северные осетины, имеем много общих сказаний и преданий с кабардинцами (адиге), в которых подчас невозможно отличить, что осетинское и что кабардинское. Очень часто осетинские певцы и рассказчики передают как свои народные произведения сказания и песни кабардинские, равно как кабардинцы воспевают часто осетинских народных героев. Эта общность духовного творчества осетин и кабардинцев, разумеется, есть продукт общения двух соседственных народов, взаимных при отношении, исторически сложившихся и никогда не прерывавшихся. Записывая осетинские сказания, я не отказывался и от таких, которые носили очевидные признаки кабардинских сказаний...»[8].

Взаимовлияние различных национальных версий не может не учитываться при издании нартского эпоса, важно только установить глубину этого влияния и степень вхождения полученного материала в традицию[9].

Особый вопрос — обратное влияние публикации на устную традицию. Особенно значительным было влияние осетинского эпоса, сюжеты которого получили отражение и в балкаро-карачаевской версии (о супружеской жизни Ерюзмека и Сатаней), и в абхазской (сюжет о безымянном сыне Урызмага прикреплен к имени Сасрыквы — сказание «Несчастье Сасрыквы»), и в адыгской (сюжеты о Батрезе).

II

Следующий этап в работе над антологией эпоса — анализ источников — как опубликованных, так и архивных материалов. Это предполагает прежде всего установление и оценку их достоверности. При этом нельзя не учитывать работы, в которых затрагиваются вопросы историографии эпического памятника. Во многих вступительных статьях к изданиям адыгского нартского эпоса[10] и в специальных исследованиях[11]

[8] Архив востоковедов при Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР, ф. 38, оп. 1, № 35.

[9] Следует иметь в виду и самые поздние включения в устный репертуар произведений иноэтнического происхождения благодаря их популяризации средствами печати и радио, что создавало реальные условия для широкого знакомства с нартскими сказаниями разных народов.

[10] См., например: Кабардинский фольклор. М.–Л.: Academia, 1936. С. IX–XVI; Нарты. Кабардинский эпос. М., 1957. С. 19–22.

[11] См., например: *Калоев Б. А.* История записи и публикации нартского эпоса // Нартский эпос. Орджоникидзе, 1957. С. 190–199; *Куашев Б. И.* История собирания и публикации кабардинского фольклора // *Куашев Б.* Сочинения.Т. II. Нальчик, 1969; и др. работы.

наличествует тенденция критически оценить публикацию, определить степень вмешательства издателей или редакторов в эпический текст.

Но в большинстве работ преобладает простое перечисление — с разной степенью точности и полноты — публикаций сказаний о нартах. Между тем нартоведение вообще, исследование и издание адыгского нартского эпоса, в частности, достигло той стадии развития, когда глубокий и всесторонний анализ этого уникального памятника устной народной словесности невозможен без текстологической оценки обширного эпического материала (и опубликованного, и хранящегося в архивных фондах республиканских научно-исследовательских институтов)[12].

Например, анализ дореволюционных публикаций адыгского нартского эпоса, напечатанных в книге адыгского просветителя К. Атажукина «Отрывки из народной поэмы “Сосыруко” и рассказы, переведенные на кабардинский язык Кази Атажукиным» (Тифлис, 1864), в выпусках популярных периодических кавказских изданий — «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» (далее: СМОМПК) и «Сборник сведений о кавказских горцах» (далее: ССКГ), показал, что научные записи сказаний нартского эпоса адыгов до революции принадлежат К. Атажукину, а несколько вариантов записаны другим адыгским просветителем — Т. Кашежевым. Долгое время тексты, напечатанные в этих трех изданиях, рассматривались как публикации разных вариантов[13]. Сравнительный анализ их свидетельствует о том, что в «Сборнике сведений о кавказских горцах» (вып. V) были напечатаны переводы сказаний, опубликованных в книге Атажукина 1864 года, а в «Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа» (вып. XII) — оригиналы почти всех текстов, включенных в пятый выпуск «Сборника сведений о кавказских горцах».

Таким образом, перечень вариантов адыгского нартского эпоса, опубликованных в конце XIX — начале XX вв., значительно меньше, чем принято было считать: следует вести речь не о разных вариантах, а о перепечатке одного и того же материала то в русском переводе, то на языке оригинала с переводом и с незначительными поправками.

Значение этих, хотя и немногочисленных, дореволюционных публикаций нартского эпоса увеличивается тем, что они воспроизводят живую устную традицию бытования этого памятника во второй половине XIX и в начале XX столетия.

---

[12] См.: *Алиева А. И.* Из истории издания адыгского нартского эпоса // Текстологическое изучение эпоса. М., 1971. С. 148–161.

[13] Кабардинский фольклор. М.–Л.: Academia, 1936. С. XII.

Анализ эпических текстов, напечатанных в антологии «Кабардинский фольклор»[14], позволил охарактеризовать качество материалов, представленных для публикации, и определить степень вмешательства составителя, редактора и переводчиков в эпический текст.

В частности, обнаружилось, что сказание о бое Сосруко с Тотрешем и о похищении Сосруко огня и текст, посвященный Бадыноко, являют собой не новые записи, а перепечатку Атажукинской публикации с незначительными поправками: совпадают не только их сюжеты, но и язык, стиль, специфические обороты.

В процессе подготовки к печати тексты некоторых сказаний остались неприкосновенными («Кянжоко Шаой, родительницы грозной сын», «Гармошка Лашин»). Но большинство их подверглось сокращению, разбивке на несколько самостоятельных или объединению разных сказаний. Большое место занимают сводные тексты, — они бывают двух типов. В большинстве случаев за основу взят наиболее полный вариант, в который вставлены отдельные эпизоды из других сказаний. Правда, ни в одном случае в сводный текст не прибавлены соединительные предложения или вводные слова. В цикле Сосруко, например, сводным текстом такого типа является сказание о рождении героя, о возвращении огня, о бое Сосруко с Тотрешем, сказание «Сосруко жив». В цикле Бадыноко это сказание «Гибель Бадыноко», в цикле Ашамеза — «Ашамез».

Другой тип сводного текста — объединение нескольких вариантов. В сказании об Адиюх, например, соединены тексты, излагающие разные эпизоды из жизни героини(«Адиюх», «Дом Адиюх», «Адиюх муж утонул», «Гора красной осталась», «Нарт Сосруко и Адиюх»).

Иногда при подготовке сказаний к печати изменялись названия, сокращались повторяющиеся эпизоды. Так, вариант «Как нарт Сосруко был убит» в книге называется «Звери и птицы», опущено его начало — описание того, как нарты искали способ извести Сосруко. Текст «Как был убит нарт Сосруко» опубликован под названием «Смерть Сосруко»; в нем отсутствует заключительная фраза: «Выкопали большую яму и живьем закопали Сосруко и Тхожея».

Сказание «Если Сосруко появится, то масло (жир) земли исчезнет» переименовано: «Если Сосруко появится, иссякнет обилие земли». Здесь нет заключительного эпизода — игры Сосруко с волшебным колесом жен-шерх и «этиологических мотивов». Аналогичные примеры можно привести и из цикла Батреза.

---

[14] Кабардинский фольклор. М.–Л.: Academia, 1936. С. 82.

В самых последних по времени изданиях адыгского нартского эпоса обнаруживается, что правила подготовки к печати фольклорных текстов, теперь общепринятые, в некоторых случаях оказываются нарушенными. Это относится прежде всего к отбору текстов для публикации. Так, например, в первый том трехтомного издания «Адыгский фольклор», подготовленного КБНИИ, наряду с вариантами, записанными от народных сказителей, включены тексты, представляющие собою «обратные переводы» легенд из популярных изданий М. Ермоленко «Кабардинские сказания и сказки» (Ставрополь, 1915) и Л. Доброумова — «Сказка об Ошхамахо», «Котел нартов», «Ошхамахо и Казбек».

Анализ текстов, составивших семитомное издание нартского эпоса, подготовленное Адыгейским НИИ, позволяет утверждать, что публикации не всегда предшествовало всестороннее текстологическое исследование фольклорного материала. Свидетельство того — включение «обратных переводов», заимствованных из охарактеризованного выше первого тома «Адыгского фольклора»[15].

Текстологический анализ эпических сказаний — как опубликованных, так и архивных — позволяет выявить с наибольшей полнотой фактическое число оригинальных текстов, которые могут составить основу антологии.

Среди записей вариантов нартского эпоса, сделанных на протяжении последних полутора столетий, есть материалы, опубликованные только в русском переводе.

До Октябрьской революции только в русском переводе печатались нартские сказания балкарцев, карачаевцев, чеченцев и ингушей. Осетинские и адыгские материалы нередко публиковались и на языке оригинала. Научная ценность дореволюционных публикаций на русском языке не равнозначна: в одних случаях перевод представляет русский адекват национального текста (публикации С. Урусбиева, А. Н. Дьячкова-Тарасова, С. П. Тульчинского по балкаро-карачаевскому эпосу, Ч. Ахриева, Т. Эльдерханова, Б. К. Далгат по чечено-ингушскому эпосу). В других случаях это стилизованный пересказ эпического сказания (балкарский вариант сказания «Ецемей, сын Ецея» в СМОМПК, XXI). Тексты на русском языке, точно передающие содержание и стиль подлинника, правомерно включать в антологию, но не в основной корпус, а в приложение[16].

В тех случаях, когда дореволюционная запись содержит текст на языке оригинала, необходимо привести ее в соответствие с нормами совре-

[15] Весьма показательно в этом плане сравнение сказаний № 119 и 173 (т. II), представляющих своеобразно отредактированный один и тот же текст.

[16] См. приложение к тому «Нарты». Адыгский героический эпос. М., 1974.

менной национальной графики, естественно, без какого-либо вмешательства в текст. Так, например, для адыгского тома серии «Эпос народов СССР» все дореволюционные записи, сделанные «усларовским» алфавитом, переведены на современную адыгскую графику. Отдельные слова и выражения, записанные в свое время неточно, объяснены в комментарии. Перевод их на русский язык исправлен или заменен новым.

Все тексты, опубликованные в прошлом столетии на языке оригинала, вошли в основной корпус. Тексты, которые были напечатаны только в русском переводе, помещены в приложении и приведены в соответствие с нормами современного русского языка.

Записи, сделанные в самое последнее время, свидетельствуют о том, что эпос находится в стадии затухания и деформации, хотя еще нередко можно услышать сказания, весьма полные по объему, совершенные в художественном отношении, имеющие традиционную мелодию. Они представляют интерес прежде всего как показатель своеобразия бытования эпического памятника в 50–70-е годы XX столетия, в условиях расцвета многонациональной социалистической культуры[17].

Наконец, при отборе вариантов составитель имеет в своем распоряжении не только совершенные и высококачественные записи сказаний, в которых детально разрабатываются все элементы эпического сюжета, но и такие, в которых отдельные эпизоды, мотивы и сюжеты различных сказаний об одном герое объединяются в единое целое, в результате чего возникает как бы краткий народный «свод» сказаний об одном богатыре. Кроме того, многие тексты — в силу состояния эпической традиции на современном этапе — не представляют сказания в полном виде, но в них есть ценные части, и эти части целесообразно аналитически отразить в приложении. Они чрезвычайно интересны как показатели своеобразия эпической традиции того или иного народа на данном этапе, и включение их в антологию необходимо.

III

Другая проблема, которая встает перед составителем антологии нартского эпоса, состоит в отборе типовых текстов и их расположении. В нартском эпосе каждое сказание имеет самостоятельный сюжет. Сказания не имеют между собою причинно-следственной связи: различные эпизоды «эпической биографии» того или иного богатыря излагаются не

[17] Записи адыгских сказаний о нартах 50–60-х годов опубликованы в первом томе уже упоминавшегося трехтомного издания «Адыгэ �IуэрыIуатэхэр».

обязательно в строгой логической последовательности — не всегда исполняются все сказания, посвященные данному богатырю. Общими для каждого цикла являются лишь сами герои. Эта черта характерна для нартского эпоса всех народов.

В то же время, чтобы представить жанр во всей его цельности и полноте, необходимо определить его границы.

Бесспорно, что к числу героических эпических сказаний относятся такие, главным содержанием которых является борьба и победа, где герой рисуется в столкновении с врагами. Сказания на такие сюжеты занимают главное место в нартском эпосе всех народов. Наряду с ними известны сюжеты, иллюстрирующие непобедимость героя, его необыкновенные качества и вместе с тем повествующие о его гибели (в адыгском эпосе — это рождение и закалка Сосруко, его богатырское детство, смерть). Сюжеты этой группы как бы разъясняют те, в которых речь идет о борьбе и победе. Они помогают понять силу, могущество героя и вместе с тем — причину его гибели. И хотя сюжеты о борьбе и победе являются, вероятно, более древними, чем «пояснительные», включение их в основной корпус текстов не вызывает сомнений.

Вместе с тем, нартский эпос являет собой яркий пример взаимодействия с другими жанрами фольклора — мифом, сказкой, топонимическими преданиями, народным анекдотом. Перед составителем антологии нартского эпоса стоит задача четкой дифференциации этих материалов.

1. Значительное место в фольклоре всех народов — носителей нартского эпоса — занимают рассказы о языческих богах. Некоторые из них вошли в нартский эпос, став его неотъемлемыми персонажами — например, нартский кузнец (осет. — Курдалагон, адыг. — Тлепш, абх. — Айнариижий, карач. — балк. — Деует). Роль этого кузнеца в жизни нартов значительна: он кует для них боевое оружие и доспехи, делает первый серп, закаляет выдающихся нартских богатырей. Другие языческие боги-покровители (плодородия, овцеводства, леса и пр.) упоминаются в сказаниях изредка и не играют существенной роли. Сказания о них в большинстве случаев бытуют вне связи с нартским эпосом.

Для адыгского тома академической серии сказания такого рода отбирались с учетом фактической роли этих персонажей в развитии сюжета. В издание были включены, например, сказания о рождении Сосруко, о том, как Тлепш выковал меч для Сосруко. Сказания, повествующие о жизни языческих богов вне связи с жизнью эпического нартского общества (типа «Как Тлепш стал кузнецом», «Как нарт Тлепш сделал первые клещи», «Как заставили Тлепша сделать первый серп», «Происхождение первого серпа», «Меч Тлепша, который все резал и все колол», «Как нарт

Тлепш и Худмыж вместе кузнечили», «Легенда о том, как Тлепш сделал первый меч», «Тлепш и гуаша дерева» и др.) в том не вошли.

2. У всех народов — носителей нартского эпоса — сильна тенденция связывать нартов с памятниками материальной культуры и названиями различных мест (абх. — «Удачливый Кун» и «Нарты у чернолицых людей», балк.-карач. — «Камень Сосруко», «Местность нартов» и др.; адыг. — «Путь, по которому Сосруко выводили каном», «Надмогильный памятник, который Сосруко разрубил саблей»; «Очаг Сатаней», «Почему солнце на небе приостанавливается», «Как Сосруко на коне перелетел через гору», «Нарты и люди-испы», «Дом Аледжевых» и др.; большое число аналогичных сказаний известно осетинскому фольклору).

Эти тексты не только свидетельствуют о глубокой любви народа к своим героям, но и своеобразно дополняют сказания героического характера, придавая им особую достоверность и убедительность. При издании антологии адыгского эпоса в академической серии они были включены в приложение.

3. Еще В. Ф. Миллером[18] было замечено, что к именам эпических нартских героев нередко прикрепляются сказочные сюжеты — о превращениях героя от удара войлочной плетью в собаку, осла и т. д. (осет. — «Созырыко и сын богача Бат», «Пир Урызмага»), об охоте на черную лису (осет. — «Урызмаг, Хамыц и Созрыко», «Снежнобородый Урызмаг, Созырыко и Сослан», «Как нарты убили золотую лисицу», «Черная лисица нартов», «Как Урызмаг, Сослан и Хамыц отправились на охоту»), об удивительных приключениях героя в подземном мире (абх. — «Сасрыква убивает дракона»; балк.-карач. — «Сосрук под землей»), о поисках героя сильнее самого сильного (каб. «Умар, сын Умара», абх. — «Сильнее сильного») и др.

Все эти сказочные сюжеты бытуют у различных народов Кавказа как самостоятельные сказки, зафиксированные в большом числе вариантов. Включение в них имени эпического богатыря происходит в большинстве случаев механически, с утратой им всех героических, богатырских качеств.

Нет сомнения, что подобные сказочные сюжеты не относятся к нартскому эпосу и не могут быть включены в основной корпус. Их образцы могут быть помещены в приложении как свидетельство взаимодействия эпоса со сказкой.

4. Многим народам известны сказания о гигантах-предшественниках нартов на земле: осет. — «Предание о великанах», «Как по мольбе

[18] См.: *Миллер В. Ф.* Кавказско-русские параллели // Этнографическое обозрение. 1891. № 4. С. 3.

Батрадза ожил великан», «О том, как великан поймал Урузмага», «Великан и Даредзаны», абх. — «Одна лиса и сто человечков», чеч.-инг. — «Соска-Солса и тазовая кость», «Соска Солса и вампал», «Сильный Солса»; широко известны и сказания об одноглазых великанах, о богатырях-родоначальниках, также нередко связываемые с персонажами нартского эпоса.

При анализе сказаний такого рода необходимо исследовать, где великаны введены в сюжет для сравнения, где они тесно смыкаются с эпическим миром «Нартов», где великаны как образы старше нартов, а где они — трансформировавшиеся в народном сознании нарты. В зависимости от этого в каждом конкретном случае и может решаться вопрос о включении в антологию того или иного текста.

5. К именам нартских богатырей нередко прикрепляются народные анекдотические рассказы кавказских горцев[19].

В осетинском эпосе сатирическая струя получила значительное развитие. Она связана прежде всего с именем Сырдона — героя, полной аналогии которому нет ни в одной другой версии нартского эпоса.

Адыгская, абхазская, балкаро-карачаевская и вейнахская версии «Нартиады» не знают героя типа Сырдона и круга сказаний, с ним связанных. Здесь известны анекдотические сюжеты другого характера — о том, как нарты обманули глупых великанов, загадав им загадку: что древнее — молоток, щипцы или долото, или рассказав сказку-загадку: «кто больше?»; о том, как Урызмаг (осет., балк.-карач. — Ерюзмек, адыг. — Уарзамес), заподозрив жену в неверности, решает отослать ее домой. Устроив прощальный пир, жена опоила мужа и увезла его вместе с собою.

На наш взгляд, эпические сюжеты с органически входящими в их состав анекдотическими рассказами следует включать в основной корпус антологии. Когда же включение народного анекдота в эпический сюжет привело к полной его деформации и утрате жанровых признаков, текст целесообразнее помещать в приложении.

В тех случаях, когда границы жанра неоправданно раздвигаются, в издание нартского эпоса включаются самые разнообразные фольклорные материалы (имеющие, кстати, самостоятельное значение и интерес). Так, например, в первом томе «Адыгского фольклора», наряду с эпическими текстами героического содержания, в основном корпусе напечатаны также топонимические и другие предания, связанные с именами героев нартского эпоса: «Печь Сатаней», «Полотенце Сосруко», «След

[19] Проблема взаимодействия нартского эпоса с народным анекдотом на осетинском материале была исследована в статье А. Х. Бязырова «К вопросу о круге осетинских нартских сказаний» // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969); на чечено-ингушском материале — в монографии У. Б. Далгат. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972.

коня Сосруко», «Двуглавое копье Тотреша», «Как Сосруко рассек мечом надмогильный камень».

Большое число фольклорных материалов, не имеющих непосредственного отношения к героическому нартскому эпосу, вошло и в семитомное издание этого эпоса, выпущенное Адыгейским НИИ.

1. Прежде всего, это песни и сказания о языческих божествах — боге плодородия Тхагаледже и покровителе кузнечного ремесла Тлепше, не связанные с сюжетами героического характера («Как Тлешп стал кузнецом» «Как нарт Тлепш сделал первые клещи», «Как заставили Тлепша сделать первый серп», «Серп нартов», «Происхождение первого серпа», «Меч Тлепша, который все резал и все колол», «Как нарт Тлепш и Худмыж вместе кузнечили», «Легенда о том, как Тлепш сделал первый меч», «Тлепш и гуаша дерева» и др.)

2. Сравнительно поздние сказания, не имеющие героического характера (Даханаго, Ерыгун, Дзагащт, Сатымыко, Бэуч, Жамаду, Бадаф). Это очень разнородный и в жанровом, и художественном отношении материал, относить его к нартскому эпосу нет никаких оснований.

3. Топонимические и другие предания и легенды, заключающие издание, а также разбросанные по разным циклам. В цикле «Сатаней и Орзамэдж» это «Очаг Сатаней», «Почему солнце на небе приостанавливается»; в цикле Сосруко — «Как Сосруко на коне перелетел через гору», «Путь, по которому Сосруко выводили каном», «Как меч Сосруко разрубил могильный камень», в цикле нарта Аледжа — о доме Аледжевых, в цикле Батреза — «Нарты и люди-испы» и др.

4. Наряду с эпическими, в основной корпус издания включены сказочные тексты, бытующие обычно самостоятельно, но иногда прикрепляемые к имени эпического героя. В цикле Бадыноко (т. III) тексты № 176, 274, 275 представляют собой варианты широко известной адыгейской сказки о Чеченоко Чечане. Причем текст № 276 занимает 47 страниц печатного текста, а для адыгских нартских сказаний, да и не только адыгских, такой объем не характерен.

Другой пример. К имени Бадыноко прикреплены и другие сказочные сюжеты, например, о Хагоре (т. III, № 244) и о черной лисе (т. III, № 266), также перепечатанная из свода, но ссылка опять-таки дается на архив КБНИИ.

Жанровое своеобразие нартского эпоса, складывающегося из отдельных, небольших по объему произведений, каждое из которых известно во многих вариантах, выдвигает перед составителем антологии проблему их отбора. Кроме того, некоторые сюжеты бытуют в разных версиях — все они должны быть представлены в антологии. Так, например, в адыгском

эпосе в одних случаях говорится о чудесном рождении Сосруко из камня, в других рассказывается о том, что этот богатырь появился на свет естественным образом, а история о появлении его из камня будто бы придумана Сатаней для того, чтобы «скрыть позор». Сказания первой версии известны в большом числе вариантов, сказания второй версии немногочисленны. В соответствии с этим в томе академической серии сюжеты первой группы представлены большим числом вариантов.

В семитомном же издании Адыгейского НИИ в большом количестве публикуются подряд многочисленные варианты одного и того же сказания, не имеющие существенных различий между собою. В цикле Сосруко, например, напечатано 26 вариантов сказания о рождении Сосруко, 38 — о бое его с Тотрешем, 17 — о похищении огня.

Такое обилие вариантов допустимо или хотя бы объяснимо, если тексты представляют различные версии одного сказания. В данном же случае это почти всегда — варианты, иногда чуть ли не буквально повторяющие друг друга.

Кроме того, при отборе вариантов приходится учитывать и такую особенность нартского эпоса, как прикрепление одних и тех же сюжетов к именам разных эпических героев. Так, например, сюжет о рождении героя из камня, связываемый обычно с представлениями о Сосруко — Сасрыкве — Сослане, в осетинском эпосе нередко прикрепляется к имени Батрадза или Сырдона; сюжет о спасении престарелого отца, обреченного, по обычаю нартов, на гибель, в адыгских сказаниях соединяется с именем то Сосруко, то Бадыноко. Нам представляется, что в таких случаях необходимо включать в антологию сказания на один и тот же сюжет в циклы разных героев, а в комментариях непременно характеризовать фактическую распространенность его в связи с различными богатырями.

После того как проведен отбор текстов, относящихся к героическому нартскому эпосу, текстологическая работа по выявлению народных вариантов эпоса в их первозданном виде, перед составителем антологии встает проблема систематизации сказаний.

Известно, что в нартском эпосе каждому герою посвящено одно или несколько самостоятельных сказаний. Но все они связаны друг с другом, ибо в народном представлении герои эпоса поставлены в определенные отношения между собою. Эти отношения находят свое выражение в циклизации.

В пределах нартского эпоса сказания группируются вокруг имен основных героев. В одних случаях с именем богатыря связан целый ряд сказаний, в которых рисуются различные этапы его эпической истории (от рождения до смерти). В целом эти сказания воссоздают эпическую

«биографию» богатыря. Цикл-биография возникает как результат и свидетельство особого внимания народа к данному герою. В осетинском эпосе законченные циклы-биографии посвящены Сатаней и Урызмагу, Батрадзу, Сосруко, Сырдону; в адыгском — Сосруко, в абхазском — Сатаней и Сасрыкве, в балкаро-карачаевском — Сатанай и Ерюзмеку, Сосруку.

В живом бытовании сказания об этих героях не всегда рассказываются друг за другом. Сказители могут излагать их в различном порядке. Тем не менее из всего цикла вырисовывается вполне определенная и последовательно развивающаяся «биография» героя.

В других случаях с именем нартского богатыря связано одно, два или три сказания, в которых содержится рассказ о главном подвиге героя (таковы в адыгском эпосе сказания о мести Батреза или Ашамеза за смерть отца, в осетинском — сказания об Ацамазе или Саууае, в балкаро-карачаевском — о Рачикау или Ачемезе). И в этом случае намечены основные этапы «эпической биографии» героя, но не все они разработаны в самостоятельные сказания.

Все это свидетельствует о том, что в эпосе адыгов, осетин, абхазов, балкарцев и карачаевцев наличествует единый принцип группировки сказаний в цикл-биографию; различие состоит прежде всего в количестве сказаний, посвященных тому или другому богатырю.

Кроме биографической, в эпосе этих народов есть и генеалогическая циклизация. Она наиболее ярко выражена в осетинском эпосе; элементы ее обнаруживаются в адыгском, абхазском, балкаро-карачаевском эпосе.

Своеобразие эпического материала не позволяет применять один принцип для всех национальных версий «Нартиады». Более того, даже в пределах одной национальной версии последовательно может быть выдержан только принцип расположения сказаний в логической последовательности. Все остальное диктуется спецификой каждого цикла.

Вся история публикаций, например, осетинского эпоса, подтверждает это наблюдение. В различных его дореволюционных и послереволюционных изданиях сказания группируются вокруг имен отдельных героев именно по этому принципу, хотя он не всегда обозначен специально[20]. В других случаях циклы сказаний выделяются особо[21]. Эта тенденция (конечно, с учетом специфики каждой национальной версии) обнаруживается также в изданиях адыгского, абхазского, балкаро-карачаевского эпоса.

---

[20] См., например, публикации Дж. и Г. Шанаевых в ССКГ, VI, VII, IX, и В. Ф. Миллера в кн.: «Осетинские этюды». Ч. I; «Памятники народного творчества осетин». Владикавказ, 1925. Т. I.

[21] Нартские сказания. Осетинский народный эпос. М., 1949.

Так, например, в книге «Кабардинский фольклор», где содержится первая подборка сказаний обо всех героях адыгского нартского эпоса, цикл Сосруко впервые представлен сказаниями, которые в совокупности составляют «эпическую биографию» богатыря; впервые напечатано несколько сказаний из цикла Бадыноко. В отличие от более ранних изданий, антология содержит не только сказания об отдельных героях — «Адиюх», «Кянжоко Шаой, родительницы грозной сын» и «Гармошка Лашин», но и весь цикл сказаний о Батрезе.

В первом томе «Адыгского фольклора», издаваемого КБНИИ, нартские сказания расположены в логической последовательности— от начала «Нартского рода» до гибели последнего богатыря — и группируются вокруг имен основных героев.

В семитомном же издании Адыгейского НИИ не сформулирован и не обнаруживается какой-то определенный принцип — (или принципы) расположения сказаний внутри цикла — биографический, генеалогический или логический. Своеобразие эпического материала и не позволяет выработать единый принцип для всех циклов. Но логично было бы ожидать, что хотя бы в пределах одного цикла будет соблюдена определенная система расположения материала. Мы уже говорили, что в публикациях сказаний, посвященных Сосруко, уже сложилась традиция располагать тексты в логической последовательности, по этапам «эпической биографии» героя. Составитель семитомника как будто придерживается традиции и в то же время несколько раз нарушает ее.

Цикл открывают сказания о рождении Сосруко, затем — о его богатырском детстве, о добывании семян проса, о спасении им престарелого отца от расправы, затем — один текст — о похищении огня, после чего — все варианты сказания о бое Сосруко с Тотрешем, несколько топонимических преданий, потом опять варианты сказания о похищении огня, за ними — опять топонимические предания, потом сказания о гибели героя.

То же отсутствие системы в расположении сказаний — и в цикле Бадыноко. Здесь сначала приводятся сказания о рождении героя, затем 10 вариантов пшинатля о Бадыноко, за ними идет сказание о спасении престарелого отца, после него — сказка о Хагуре, а потом — опять пшинатли о Бадыноко.

В другом случае, когда сказания располагаются не по «биографическому» принципу, а вокруг имени героя, следовало ожидать, что тексты будут объединены по сюжетам и на каждый сюжет приведены сказания на разных диалектах адыгских языков. В цикле Адиюх напечатаны сначала все сюжеты на кабардино-черкесском языке, а затем — сказания на те же сюжеты и в той же последовательности — на адыгейском языке.

Сильно преувеличено и число циклов адыгского эпоса. В адыгской фольклористике уже сложилась традиция выделять циклы Сосруко, Бадыноко, Батреза, Ашамеза, Малечипх. В семитомном издании насчитывается тридцать (!) циклов. Выше уже говорилась, что в одних случаях число циклов увеличено потому, что к нартским героям причислены языческие божества или различные персонажи адыгского фольклора более позднего происхождения. В других случаях в самостоятельный цикл выделяются варианты одного сказания (таковы цикл Насрена или Тутарыша, сына Альбека). Вероятно, логичнее было бы дать эти фрагментарные тексты в приложении к сказаниям, где богатыри играют значительную роль (сказания о Тутарыше, например, поместить после сказания о бое Сосруко с Тотрешем).

Искусственное увеличение числа циклов эпоса привело к тому, что сказания на один и тот же сюжет оказываются включенными в циклы различных героев; сказания о спасении престарелого отца от убийства нартов находим в цикле Сатанай и Орзамэджа (т. I, тексты 28–33), в цикле Сосруко (т. II, тексты 115–118), и в цикле Бадыноко.

В адыгском томе академической серии эпические тексты группируются в следующем порядке: сказания о Сосруко составляют законченный цикл — биографию, и принцип логической последовательности выдержан в нем от начала до конца; сказания о Бадыноко, Батрезе, Ашамезе группируются по сюжетам, причем на каждый сюжет приведены сказания на разных диалектах адыгских языков.

IV

Сложность отбора нартских сказаний для антологии делает особенно важной работу по комментированию текстов.

Дореволюционное картоведение накопило значительный опыт в этой области. Правда, дореволюционные записи не всегда имеют научную документацию, что, впрочем, объясняется состоянием науки о фольклоре в тот период. Зато все публикации нартских сказаний разных народов, принадлежащие В. Ф. Миллеру, Л. Г. Лопатинскому, К. Атажукину, Т. Кашежеву, Ч. Ахриеву, Б. К. Далгату, сопровождают подробные комментарии лингвистического, этнографического и исторического характера. Нередко в них содержатся ценнейшие сведения, теперь уже забытые народной памятью. Составитель антологии не может не учитывать опыта дореволюционных изданий по комментированию текстов нартского эпоса.

Если мы обратимся к послереволюционным изданиям нартского эпоса, то обнаружим следующую картину. В популярных изданиях (а они преобладали до самого последнего времени) научной документации не приводится, что, впрочем, объясняется типом издания. Однако, ее нет, например, и в издании осетинского нартского эпоса, выпущенного в серии «Литературные памятники» (Нарты. Эпос осетинского народа. М., 1957); в комментариях здесь находим только объяснение имен собственных, географических и бытовых понятий.

Составители книг нартского эпоса, выпущенных во второй половине XX в., нередко приводят научную документацию (см. издание балкаро-карачаевского эпоса — «Нартла». Нальчик, 1966, первый том серии «Адыгэ ІуэрыІуатэхэр». Налшык, 1963, семитомное издание адыгского нартского эпоса, подготовленное АНИИ). Они сообщают, где, кем, когда и от кого произведена запись. К сожалению, ни в одной из этих книг нет ссылок на архивы — не называется фонд, номер описи, единица хранения (хотя упоминание, что текст находится в том или ином архиве, почти всегда имеется). Кроме того, на наш взгляд, исследовательский комментарий в публикациях текстов должен содержать характеристику особенностей каждого эпического текста в сопоставлении с предыдущими публикациями на данный сюжет, а также сведения по библиографии различных сюжетов.

Попытку создания комментария такого рода предприняли составители адыгского тома, подготовленного в академической серии «Эпос народов СССР».

В комментарии характеризуются печатаемые тексты, делается попытка соотнести их с предыдущими публикациями сказаний на этот сюжет и показать степень его распространенности. Все это, на наш взгляд, должно помочь читателю антологии составить представление о данной национальной версии нартского эпоса во всей ее полноте и богатстве.

V

Специфические трудности возникают при переводе эпических текстов на русский язык. Переводчиками тома «Нарты. Адыгский героический эпос» был учтен опыт, накопленный при подготовке переводов адыгских сказаний дореволюционными и советскими исследователями.

Первые переводы адыгских сказаний о нартах на русский язык появились вскоре после публикации их на языке оригинала[22]. Анализ переводов,

[22] Книга К. Атажукина была опубликована в 1864 г., а в 1871 г. в ССКГ, V, Атажукин напечатал русский перевод этих сказаний.

опубликованных с 1871 г., когда в ССКГ, V, были напечатаны переводы сказаний о Сосруко, Бадыноко и Ашамезе, позволяет определить те принципы научного перевода эпических текстов на русский язык, которые сложились в результате поисков различных ученых: насколько точно переводы передают содержание подлинника, какие средства наиболее верно воспроизводят своеобразие национального художественного мышления адыгов, как на русском языке воспроизведены особенности синтаксического строя адыгской речи, имена героев, раскрыто значение идиоматических выражений, имеющих в русском языке другой эквивалент.

Первый научно-литературный перевод адыгского эпоса на русский язык, выполненный Кази Атажукиным, весьма точно передает содержание и художественное своеобразие эпического текста. Приведем несколько примеров такого перевода, для чего сравним оригинал, подстрочный перевод и перевод К. Атажукина.

Оригинал:	**Подстрочный перевод:**
— Армэ, си Тхьужьеижь,	Если так, мой Тхожей бывалый.
Жэрхэр зыщIэмыхьаж,	Скакунами не догоняемый,
Мыр инмы и унэщ,	Это дом великана,
И щхьэ и лъэ зэгъэкъуащ,	Его голова с ногой сомкнуты,
МафIэр и кум илъыжщ,	Посредине огонь лежит,
Уэ инри мэжэй,	Этот Ин спит,
МафIэр сыткIьи фIэтхьын? — жи.	Огонь как унесем,— [сказал].

Перевод К. Атажукина:

«Мой старый буланый[23], скакунами не обгоняемый! Это дом великана; сам он спит, подогнув ноги под голову, огонь же горит посредине. Как мы увезем от него огонь?» (*ССКГ, V, 54*).

Оригинал:	**Подстрочный перевод:**
— Сэ си мыльхукъуэ,	— Мой нерожденный сын,
Сэ си къуэ щIасэ,	Мой любимый сын,
Нарт хасэ уздэкIуам,	О нартской хасе, куда ты ездил,
Сэ хъыбар къызжыIэ.	Расскажи мне хабар.
— Си анэгуэ Сэтэней гуащэ,	— Мать моя, Сатаней гуаша,
Уэ уфыз щхьэ удели,	Ты хотя женщина, но глупая,
Фыз хасэ щIэупщIэрэ,	Разве женщина спрашивает о хасе,
Фыз упщIэжи рахьэлIэрэ?	Разве к женщине обращаются за советом?

[23] «Старый буланый» — буквальный перевод клички коня Сосруко.

Перевод К. Атажукина:

«— Неродной, но любимый мой сын, скажи мне, какие вести привез из собрания нартов[24] и куда ты ездил?—Мать моя, госпожа Сатанэ, глупа же ты, хоть и женщина, разве бабы справляются о том, что творится в народных собраниях, и разве к ним (женщинам) за советом обращаются?» (*ССКГ, V, 54*).

Несомненным достоинством переводов К. Атажукина является весьма точная передача на русском языке идиоматических выражений:

«Анэм и къуитIри тхьаусыхащ» — «Маменькиных два сынка раскаялись». (*ССКГ, V, 53*).

«Сосырыкьуи тхьэм иукIыщ, инмы и укIыкIьэ хуэмыщIэ — «Убит Сосруко богом, он не придумает, как убить великана» (*ССКГ, V, 55*).

«Си адэм кърихьэкIащэрэ» — «Да принесется он в жертву моему отцу» (*ССКГ, V, 54*).

К сожалению, точность передачи эпического текста на русском языке удалась не во всех случаях.

Иногда К. Атажукин при переводе допускает сокращения текста. Так, в сказании о возвращении огня значительно сокращена, например, сцена, где нарты спрашивают друг у друга, кто сможет развести огонь:

Книга 1864 г.:	**Подстрочный перевод:**
— Уэ, Имыс, мафIэ уиIэ?	— О, Имыс, огонь у тебя есть?
— Уэ, Сосым, мафIэ уиIэ?	— О, Сосым, огонь у тебя есть?
— Жьынду ЖьакIьэ, мафIэ уиIэ?	— Жынду Жаке, огонь у тебя есть?
— Уэзырмэгь, мафIэ уиIэ?	— Уазырмег, огонь у тебя есть?
— Нэсрэн ЖьакIьэ, мафIэ уиIэ?	— Насрен Жаке, огонь у тебя есть?
— Хымыш и къуэ Батырэз, мафIэ уиIэ?	— Батыраз, сын Хымыша, огонь у тебя есть?
— Ашем и къуэ Ашэмэз, мафIэ уиIэ?	— Ашамез, сын Аши, огонь у тебя есть?
— Сыбылщи, мафIэ уи1э?	— Сибилшы, огонь у тебя есть?
— Албэкь и къуэ Тотырэш, мафIэ уиIэ?	— Тотреш, сын Альбека, огонь у тебя есть?

Перевод К. Атажукина:

«Эй, Имыс, Сосым, Жинду-Жаке, Аракшау, Озермаг, Насранжаке, Ашов сын Ашамаз, Хымышев сын Батыраз, Сибилшы, Альбеков сын Тотыреш, есть ли у кого огонь?» (*ССКГ, V, 53*).

[24] «Собрание нартов» — так Атажукин переводит слово «хаса», которое мы считаем более целесообразным оставлять без перевода.

Смысл этого разговора воспроизведен верно, но не передана та атмосфера напряженных поисков огня и отчаяние замерзающих нартов, которые звучат в оригинале.

Смысл некоторых фраз и выражений передан не совсем точно.

Оригинал:	**Перевод К. Атажукина:**
«Дыгьэр зи пыIэ щыгу» — Букв.: «Верх чьей шапки — солнце».	«И коего палит солнце отвесно» (*ССКГ, V, 56*)
«И пхъэвакьи кърегъащтэ» — Букв.: «Свои ходули велит подать».	«Стала на пхавака»
«ПщIэгьуалэ щамылъахьэм» Букв.: «Где не треножат белого коня»	«Где коней не пасут» (ССКГ, V, 60)
«Абы къыIуигъэзыкIри, къех хъуащ. Сэтеней и къуажэмкIьэ» Букв.: «Оттуда отъехал и спускается к селению Сатаней».	«И пши Бадиноко поехал далее»

Эти места не принадлежат к числу тех, смысл которых не ясен, и более точный их перевод не представляет особой сложности.

Изредка Атажукин вводит поясняющие слова и выражения:

Оригинал:	**Перевод К. Атажукина:**
— Фыз хъыбарщ жумыIэмэ, зы хъыбар зэхэсхащи бжэсIэнщ — жиIащ Букв.: — Бабьей сплетней если не назовешь, один хабар слышал — скажу тебе, — сказал.	— Я знаю одну новость и скажу, тебе, если не побрезгаешь ею, сочтя за бабью сплетню.
Сэнэхур и кIьадэщ. Букв.: Сано белого у нее кадка.	[Там] белое сане в кадушках [выставлено].

Как видно, не было необходимости вводить поясняющий текст, а если он уже введен, желательно отделить его от основного текста.

Иногда неточность в переводе вызвана неточностью записи эпического текста. Так, ошибка в записи фразы: «ЯмэIуэху дышафэ» (вместо «зи мыIуху») — «Чей щит золотоцветный» — обусловила неверный перевод: «златовидный пока не молотят», и неточное объяснение в комментарии: «Значение этого выражения, переведенного буквально, также утеряно. По-кабардински ям-оху, вероятно, означает «пока не разгневают» (ССКГ, V, 56).

При переводе специфических «нартских» терминов — «санэхуафэ», «абрэмывэ» — Атажукин нашел точные эквиваленты: «санопитие», «камень абра». Менее удачен перевод слова «гуащэ» как «госпожа». В эпическом контексте оно скорее означает «старшая», «хозяйка», но не госпожа.

Первый опыт перевода адыгских нартских сказаний на русский язык, предпринятый К. Атажукиным, в целом является весьма удачным. Он передает точно не только содержание оригинала, но и его поэтическое своеобразие.

Значительный интерес представляют переводы текстов нартского эпоса на русский язык, опубликованные в СМОМПК, XII. Как сообщает Л. Г. Лопатинский, подстрочные переводы были выполнены П. Тамбиевым и К. Атажукиным, а литературный — Л. Г. Лопатинским, который добавил к примечаниям Атажукина ряд объяснений труднопереводимых мест сказаний, этнографических деталей и т.д.

Подстрочные переводы очень точные: неточности или неясность в них обнаруживаются лишь в тех случаях, когда смысл какого-то слова утрачен.

В русском литературном переводе невозможно передать особенности строя кабардинской речи, и потому вполне логично, что в русском тексте длинные фразы кабардинского оригинала разбиты на более короткие. Сравним, как выглядит один из эпизодов сказания о бое Сосруко с Тотрешем в подстрочном переводе К. Атажукина и в литературном переводе Л. Г. Лопатинского.

Подстрочный перевод:

Нартов их Сосруко-сырой, мужчина сыровато-железноглазый, храбрый наездник, пониже озера [этот] [за] свиней стадом охотясь, повыше [озера], [когда] погнал, один предмет увидел и закричал ему: [но он] не слыхал.

Литературный перевод:

Сосруко, нарт безкостный, муж безкостный, железноглазый и лихой наездник, охотясь ниже озера [Тумбукана] за стадом свиней, погнал их повыше к Золотому кургану. Оттуда он заметил какого-то незнакомца и крикнул ему: но тот и не расслышал (*СМОМПК*, *XII*).

Разбивка длинных предложений на несколько коротких наблюдается в переводах всех сказаний, помещенных в СМОМПК, XII. Это не всегда позволяет передать тональность оригинала, где сказитель, как бы захваченный величием описываемого, нанизывает одну фразу на другую. Остановка в изложении несколько нарушает цельность картины, как и

введение пояснительных слов, которые в общем-то не только не изменяют и не искажают смысла оригинала, но даже уточняют его. Однако их включение не передает «духа» кабардинской прозы — ее краткости и динамичности, особенно в тех случаях, когда пояснительные слова вводятся в значительном количестве. Например:

ЛIы хахуэр къэгубжьщ, дакIэжь мафIэгуэ зэщIонэ.

Букв.: «Разгневался храбрец, словно старый пень, огнем разгорается».

У Атажукина:

[Сказав эти слова] Пшибадиноко вспылил подобно тому, как загорается пламенем костер из сухих древесных пней.

Или:

— Сы ешхакIуэ-ефакIуэкъым сэ, сы лэгьунакIуэ щауэкъым сэ, сы хьэхугьуэ бэщIкъым, сы ябгэ щIыхьэхущ, сы хьэхуншэ шущ, нарт щауэгъу солъыхъу, уи лIыжъыгьэм семыплътэм, етIанэгуи зэ соуэнт.

Подстрочный перевод:

— Я не обжора и не пьяница, я не юноша, шатающийся по лагунэ[25], я не беру взаймы много, я дающий другим удаль; я ничего чужого не носящий всадник, нарта-соратника я ищу, на твою старость если бы не посмотрел, ударил бы тебя и второй раз.

У Атажукина:

— Я не искатель пиршеств и не обычный посетитель лагунэ; я не ищу покровительства и милостей, а борьбы и подвигов мужества; я никому не обязан: я свободный и безупречный наездник и в соперники нарта ищу. Зачем вернул ты меня, чтобы сообщить бабьи сплетни. Не почти я старости твоей, я избил бы тебя опять! (СМОМПКБ, *XII*, *31*).

Во втором случае перед нами скорее литературный пересказ эпического текста (хотя и очень близкий к подлиннику).

Общую тональность оригинала нарушает и введение слов («сказал», «говорит», «сказав такие слова») или даже целых предложений («нарты, заметив Сосруко, обратились к нему со следующими словами»), которые вводят прямую речь.

В адыгском оригинале диалог в большинстве случаев передается без вводных слов. Это придает ему особую выразительность. Включение в русский перевод вводных слов как бы снижает темп повествования.

[25] Лагунэ — дом или комната новобрачных; женская половина дома.

Оригинал:
— Уэ нартхэ я щауэ,
ЩIынэгуэрэ усшхынкъэ,
Сосырыкъуэ здэщыIэ къызжумыIэм.
— Сосырыкъуи слъэгъуакъым,
И хъыбари зэхэсхащ,
ЗдэщыIи схуэмышIэ.
— ЗдэщыIэ пхуомыщIэми,
И гъэгукIьэ сыгъэщIэ!

Подстрочный перевод:
— О, нартский джигит,
Проглочу тебя, словно ягненка,
Если не скажешь, где находится
Сосруко.
— Сосруко я не видел,
Хабар (весть, рассказ) о нем слышал
Где он находится — не могу знать,
—Хотя не знаешь, где он находится,
Научи меня его играм!

Литературный перевод Лопатинского:

«Эй, удалец-нарт, если не скажешь, где находится Сосруко, я съем тебя живым!» — «Я не видел Сосруко и не могу знать, где он находится, но слышал о нем рассказы», — сказал Сосруко. — «Если не знаешь, где Сосруко находится, то по крайней мере научи меня его играм», — говорит великан.

Иногда прямая речь передается как косвенная:

Оригинал:
Анэм и къуитIри тхьаусыхащ:
— Дэ дымыделэтэмы,
Сосырыкъуэ зхэмытмы дэри
дкъадежьэнтэкъым.

Подстрочный перевод:
Маменькиных два сынка стали сетовать:
— Если бы мы не были глупыми,
Не отправились бы [в путь], когда
Сосруко нет с нами.

Перевод Лопатинского:

Тогда двое из нартов, более трусливых, стали расскаиваться в том, что они поступили неблагоразумно, отправившись с партией, в которой не участвует Сосруко.

Иногда смысл какого-то слова или выражения передан в общем верно, но утрачена специфика образа. Это относится в первую очередь к переводам идиоматических выражений. Клятву нартов — «Уащхъуэ къан», что значит: «Клянусь уашхо» (верховным божеством), — Лопатинский переводит: «Ей-богу»; выражение «Сосырыкъуи тхьэм иукIыщ, инмы и укIьыкIьэ хуэмыщIэ» — «Сосруко наказан [богом], не знает, как убить Ина» — он переводит: «Сосруко растерялся: он не мог придумать, как убить великана». Фраза «Си адэм кърахьэкIьащэрэ» — «Да обнесут тебя вокруг моего отца!» (т. е. «да принесется он в жертву моему отцу!»] — в литературном переводе Лопатинского — «Ах!».

Аналогичная тенденция наблюдается и при переводе отдельных слов: не во всех случаях из нескольких значений данного слова выбрано

самое подходящее. В эпическом контексте слово «зекIуэ» означает — поход, набег, но не «война», «чарыки» — вид национальной обуви, но не «сапоги».

Как видно, литературные переводы Л. Г. Лопатинского в общем верно передают содержание адыгских нартских сказаний, но во многих случаях они являются очень близким к оригиналу пересказом эпического текста, а не научно-литературным переводом его. По сравнению с переводами Атажукина это, несомненно, был шаг назад.

Значительный интерес представляют переводы адыгского эпоса, выполненные составителем книги «Кабардинский фольклор» Мих. Талпой. Ему удалось наиболее точно передать динамичность кабардинской речи, ее краткую выразительность и оригинальную образность. Особенно наглядно это обнаруживает анализ переводов идиом, которые, как уже говорилось, наиболее точно были переведены Атажукиным: «Вокруг отца моего обнести бы тебя!» «Пусть тха поразит Сосруко, раз он не знает, как прикончить Иныжа». Во многих случаях Мих. Талпа сумел верно истолковать места малопонятные. В этом смысле интересен перевод песни «Сосруко наш кан». М. Талпа уточнил ее концовку (в переводе Л. Лопатинского она была не совсем понятна).

Как правило, в переводах Мих. Талпы отступления от оригинала немногочисленны. Так, в переводе сказания «Пши Бадыноко» встречаются пропуски и переосмысления отдельных выражений.

В диалоге Бадыноко и пастуха — пропуски фраз.

Подстрочный перевод:

Вернулся опять. Женский: хабар
если не скажешь, расскажу.
Я слышал один хабар — расскажу,
— сказал.

Перевод М. Талпы:

И пши Бадиноко вернулся:
— Расскажу я хабар о нартах...

Кабардинский фольклор, с. 35.

Сохранившиеся архивные материалы не позволяют установить, кем фразы опущены — переводчиком или редактором.

Пропущены некоторые детали и в монологе Бадыноко:

Подстрочный перевод Н. Цагова:

Собаки сын, старый пастух. Я не для еды и для питья.

Я не юноша, шатающийся по лагуне, я не заимствую жадно, много [не соблазняюсь). Я удали отдался [нанят], я не подкупленный всадник.

Перевод Мих. Талпы:

Меня не соблазнят ни едой, ни питьем. Я не хожу на пирушки. Я не из тех, кто шатается по лагуне. Я думаю единственно об удали. Я непобедимый всадник и ищу себе под стать молодца-нарта (*Кабардинский фольклор, с. 37*).

Только однажды М. Талпа допустил переосмысление — при переводе сказания «Похищение Аканды».

Подстрочный перевод:

Бадыноко: «Ах, сухие лапти, пастух, рожденный старым пастухом! Год, два, три посижу, выйдет же когда-нибудь, — сказал».

Перевод Мих. Талпы:

Бадыноко в ответ:

— Э-эх, пастуха заскорузлый чевяк, отродье коровы! (*Кабардинский фольклор, с. 40*).

Несколько неточностей встречается в переводе сказания об Ашамезе. В подстрочном переводе, например, говорится, что Сатаней была невесткой нартов — в переводе она оказалась теткой (*Кабардинский фольклор, с. 48*). В подстрочном переводе Н. Цагова: «Аша имел единственного сына по имени Ашамез». В переводе Мих. Талпы: «Вскоре после смерти Аши жена его родила сына. Назвали его Ашамез» (*Кабардинский фольклор, с. 42*).

Другой пример. Подстрочный перевод Н. Цагова: «Камень абра ударил носком ноги и отбросил». И перевод Мих. Талпы: «...толкнул носком камень абра, приваленный к самым воротам. Камень абра разлетелся на маленькие кусочки: камня абра больше нет» (*Кабардинский фольклор, с. 14*).

Более значительные отклонения от оригинала обнаруживаются в переводах стихотворных сказаний (выполнены группой поэтов-переводчиков).

Так, сказание «Гыбза о Бадыноко» (в подстрочном переводе: «Гыбза. О нарте Шабантоко». Сообщено П. Кешоковым, подстрочный перевод А. Кешокова) стилизовано под песню-плач: вставлено восклицание «О, горе!»,— что существенно меняет тон и настрой песни.

Вариант «Нарты в набеге» (в подстр. переводе — «Нарты в походе», паспортные данные не приводятся) в книге изложен стихами. Стихотворный перевод значительно отличается от подстрочного: вставлено обращение к нарту Имысу (в подстрочнике он даже не назван), слова Сосруко: «Я по воде [пловец! неважный» (в переводе — «на воде я плох — пловец неважный»),— повторяются в ответах и других нартов, опущен конец сказания.

Особенно большие различия обнаруживаются между оригиналом и переводом стихотворных сказаний о Батрезе.

Стихотворный перевод передает в основном сюжет сказания, но со значительными отступлениями от оригинала: вставлены некоторые фразы, пропущены отрывки,— например, повторяющееся несколько раз описание хвастливых нартов, некоторые эпизоды сильно переработаны. Сравним, например, описание следующего эпизода.

Подстрочный перевод:
В тот день Батреза в путь отправляют.
Батрез на Дуль-Дуля садится.
Когда до Басова поля доехал,
Прибыл к месту купанья у Уарпа.
Дуль-Дуль плавает [себе],
Русло Уарпа старого на семь рукавов [ущелий] расходится,
Войсковых семь отрядов навстречу переходят.
В тот день семь войсковых отрядов сжигает.

А вот как выглядит этот эпизод в стихотворном переводе:
Поле Басово проехал,
Семь ущелий он завидел:
Семь ущелий прорыли
Семь протоков Уарпа.
Семь отрядов здесь засело,
Семь засад здесь ждут Батреза.
Крепкой плетью он ударил
Трижды сильно Дуль-Дуля.
Умный конь был Дуль-Дуль —
Идти дальше не хочет,
Трижды землю бьет копытом,
На дыбы вдруг поднялся,
Видит войско Батрез,
Быстро саблю вынимает.
Искры сыплет сталь сабли,
Стала яркой, загорелась,
Семь сжигает он отрядов,
Войско нартов сжигает.

Кабардинский фольклор, с. 56

Как видно, в стихотворных переводах допущены значительные отклонения от оригинала. Кроме того, в стихотворном переводе пропущены эпитеты, упоминание которых весьма важно: воспитательница Батреза, Векка-нана, в подстрочном переводе названа «провидицей», «ясновидящей»; она укладывает Батреза в «шелковую постель», нарты пьют «светлое [белое] сано».

Подводя итог анализу переводов эпических текстов адыгского эпоса на русский язык, напечатанных в книге «Кабардинский фольклор», надо сказать, что переводы прозы выполнены весьма удачно. Мих. Талпа нашел средства наиболее адекватной передачи кабардинского оригинала средствами русского языка. Его переводы вполне точно передают не только содержание сказаний, но и своеобразие художественного мышления адыгов.

Переводы стихотворных текстов содержат значительные отступления от оригинала и в этом отношении сильно уступают переводам прозаических сказаний.

Анализ и оценка перевода эпических сказаний, составивших адыгский том Академической серии «Эпос народов СССР», содержится в рецензии Л. А. Бекизовой, напечатанной в журнале «Вопросы литературы»[26].

* * *

Как видим, составление антологии эпоса близкородственных народов требует глубокого и всестороннего предварительного исследования эпического материала, которое позволит отобрать подлинно народные тексты, наиболее совершенные в идейно-художественном отношении и представляющие ту или иную национальную версию «Нартиады» во всем ее богатстве и своеобразии.

[26] *Бекизова Л.* Важный этап в изучении эпоса // Вопросы литературы. 1974. № 11. С. 267–272.

БИБЛИОГРАФИЯ ИЗДАНИЙ, ПОСВЯЩЕННЫХ НАРТСКОМУ ЭПОСУ[1] *

ПУБЛИКАЦИИ ТЕКСТОВ ЭПОСА

1864

Адыгские

«Отрывки из народной поэмы «Сосыруко» и рассказы, переведенные на кабардинский язык Кази Атажукиным». Тифлис, В Военно-походной типографии Главного штаба Кавказской Армии, 1864.

1868

Осетинские

«Осетинские тексты», собранные Дан. Чонкадзе и Вас. Цораевым. Издал академик А. Шифнер. Приложение // Записки Имп. АН. СПб., 1868. Т. XIV. Кн. I–II. Тексты — с. 43–50.

1870

Чечено-ингушские

Ахриев Ч. Из чеченских сказаний // ССКГ. Тифлис, 1870. Вып. IV. Отд. II. С. 1–33.

---

* Опубл.: Сказания о гартах — эпос народов Кавказа. М.: Наука, 1969. С. 503–540.

[1] Настоящая библиография включает публикации текстов нартских сказаний и исследования, опубликованные за период с 1812 по 1968 г.

Библиография состоит из трех разделов: I. Публикации текстов эпоса; II. Исследования; III. Библиографические указатели. Работы расположены в хронологическом порядке (тексты — по национальным версиям, а исследования — по алфавиту).

Работы, включенные в «Библиографию», были просмотрены de visu. Составитель работал в Государственной библиотеке им. В. И. Ленина, в библиотеках и архивных фондах Кабардино-Балкарского, Адыгейского, Карачаево-Черкесского научно-исследовательского институтов и в Центральном Государственном архиве литературы и искусства (ЦГАЛИ).

Работы, которые по разным причинам просмотреть не удалось, помечены звездочкой.

Перечень публикаций эпических текстов и исследований на языках народов Кавказа — абхазском, осетинском, чеченском и ингушском — представили Ш. Х. Салакая. Т. А. Хамицаева и А. О. Мальсагов; составитель выражает им свою искреннюю признательность.

1871

Адыгские

Атажукин К. Из кабардинских сказаний о нартах // ССКГ. Тифлис, 1871. Вып. V, отд. II. С. 41–71.

Осетинские

Шанаев Дж. Народные сказания кавказских горцев. Осетинские народные сказания // ССКГ. Тифлис, 1871. Вып. V. Отд. II. С. 1–37.

Чечено-ингушские

Ахриев Ч. Из чеченских сказаний // ССКГ. Тифлис, 1871. Вып. V. Отд. II. С. 38–46.

1872

Чечено-ингушские

* *Ахриев Ч.* Этнографический очерк ингушевского народа с приложением его сказок и преданий // Терские ведомости. 1872. № 27–35, 39, 42–43, 45–46; 1873, № 3, 21–22, 24–26.

1873

Осетинские

Шанаев Дж. Народные сказания кавказских горцев. Из осетинских народных сказаний // ССКГ. Тифлис, 1873. Вып. VII. Отд. II.С. 1–21.

1875

Чечено-ингушские

Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья) // ССКГ. Тифлис, 1875. Вып. VIII. Тексты — с. 34–40.

1876

Осетинские

Шанаев Г. Народные сказания кавказских горцев. Из осетинских сказаний о нартах // ССКГ. Тифлис, 1876. Вып. IX. Отд. II. С. 1–64.

1878

Чечено-ингушские

Чеченцы. (Из записок П. А. Головинского) // Сборник сведений о Терской области. Владикавказ, 1878. Вып. I. Тексты — с. 257–258.

1879

Адыгские

Остряков П. Народная литература кабардинцев и ее образцы // Вестник Европы. 1879. Кн. 8. С. 697–710.

1881

Осетинские

Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. I (Осетинские тексты) // Уч. зап. Имп. Моск. ун-та. Отдел ист.-филол. М., 1881. Тексты — с. 14–79.

Балкаро-карачаевские

Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского округа Терской области // СМОМПК. Тифлис, 1881. Вып. I. Отд. II. С. 1–37.

1882

Чечено-ингушские

Семенов Н. Сказки и легенды чеченцев. С предисловием и замечаниями собирателя. Владикавказ, 1882.

1883

Балкаро-карачаевские

Карачаевские сказания. Записаны учителем карачаевской школы М. Алейниковым // СМОМПК. Тифлис, 1883. Вып. III. Отд. II. С. 138–168.

1885

Осетинские

Миллер В. Ф. Осетинские сказки // Сборник материалов по этнографии, изд. при Дашковском Этнографическом Музее. М., 1885. Вып. I. С. 113–140.

1887

Осетинские

Миллер В. Осетинские этюды. Ч. III. Исследования // Уч. зап. Имп. Моск. ун-та. Отдел ист.-филол. Вып. 8. М., 1887. Тексты — с. 170–174.

1889

Осетинские

Сказания о нартах. Сост. по рассказам туземных жителей учитель Осетинской Георгиевской школы, Кубанской области, Баталпашинского уезда А. Кайтмазов // СМОМПК. Тифлис, 1889. Вып. VII. Отд. II. С. 3–36.

1891

Адыгские

Лопатинский Л. Г. Кабардинские тексты // СМОМПК. Тифлис, 1891. Вып. XII. Отд. II. С. 1–96.

Лопатинский Л. Г. Кабардинские предания, сказания и сказки, записанные по-русски // СМОМПК. Тифлис, 1891. Вып. XII. Отд. I. С. 11–144.

1893

Абхазские

Альбов Н. М. Этнографические наблюдения в Абхазии // Живая старина. СПб., 1893. Вып. III. Тексты — с. 325–328.

1894

Абхазские

Джанашвили М. Абхазия и абхазцы. (Этнографический очерк) // ЗКОИРГО. Тифлис, 1894. Кн. XVI. Тексты — с. 33.

1896

Адыгские

Адыгские (черкесские) тексты П. Тамбиева // СМОМПК. Тифлис, 1896. Вып. XXI. Отд. II. С. 153–269.

1897

Чечено-ингушские

Грен А. Чеченские тексты. Сказки и легенды чеченцев в русском пересказе // СМОМПК. Тифлис, 1897. Вып. XXII. Отд. III. С. 1–22.

1898

Балкаро-карачаевские

Дьячков-Тарасов А. Н. Заметки о Карачае и карачаевцах // СМОМПК. Тифлис, 1898. Вып. XXV. Отд. I. Тексты — с. 73–91.

1900

Адыгские

* *Хаханов А. С.* Черкесское сказание о заключенном великане // Иллюстрированное приложение к газ. «Кавказский листок». 1900. № 24.

1901

Адыгские

Васильков В. В. Очерк быта темиргоевцев // СМОМПК. Тифлис, 1901. Вып. XXIX. Отд. I. С. 71–122. Тексты — с. 115–116.

Чечено-ингушские

Страничка из северо-кавказского богатырского эпоса. Ингушско-чеченские сказания о нартах, великанах, людоедах и героях, записанные со слов стариков-ингушей в 1892 г. Б. К. Далгатом // Этнографическое обозрение. 1901. Кн. 48. № 1. С. 35–85.

1902

Адыгские

Дьячков-Тарасов А. Н. Абадзехские былины // Абадзехи. (Историко-этнографический очерк) // ЗКОИРГО. Тифлис, 1902. Кн. XXII. Вып. IV. Тексты — с. 28–38.

Осетинские

Дигорские сказания по записям дигорцев И. Т. Собиева, К. С. Гарданова и С. А. Туккаева. Пер. и примеч. Всев. Миллера. М., 1902 (Труды по востоковедению / Лазаревский институт восточных яз.; Вып. XI.

1903

Балкаро-карачаевские

Тульчинский Н. П. Поэмы, легенды, песни, сказки и пословицы горских татар Нальчикского округа Терской области // Терский сборник. Владикавказ, 1903. Вып. VI. С. 19–20, 48–53, 81-82.

Чечено-ингушские

* *Светлов В.* Семь сыновей вьюги. Ингушское предание. СПб., 1903. С. 28.

1906

Адыгские

* *Дьячков-Тарасов А. Н.* Из сказаний о нартах // На Кавказе. Екатеринград, 1906. № 6.

Осетинские

Кубалов А. З. Песни кавказских горцев. Герои-нарты. Владикавказ, 1906.

1907

Чечено-ингушские

Гатцук В. Как погибли нарты-эрстхуа. (Чеченское предание) // Юная Россия. 1907, май. С. 644–650.

Гатцук В. Морской конь. Невиданное дело // Юная Россия. 1907, июль. С. 888–894.

1909

Осетинские

* Из сказаний о нартах // На Кавказе. 1909 № 6.

1911

Осетинские

Дигорон кадангæ. Туйгьанти Махарбеги финст (Туганов М. С. Песнь о нарте Ацамазе. Дигорское сказание). Владикавказ, 1911.

Чечено-ингушские

Бывалый. Дуль-Дуль Ат-Лаган // Терские ведомости. 17 июля 1911.

Бывалый. Молитва Сеско-Солсы. (Чечено-ингушское сказание) // Терские ведомости. 18 июля 1911 г.

1912

Осетинские

* *Ikskи1 V.* Der Sang von Sossirko dem Narten. Dresden: Leipzig, 1912.

1913

Осетинские

* *Икскуль В. Я.* Песня о нарте Созирко. (Кавказские мифы). Перевод Вл. Волынцева // *Икскуль В. Я.* Полное собр. соч. Т. III [место и год изд. не указаны].

1920

Осетинские

* *Городецкий С.* Ацамаз и Агунда // Вольный горец. 1920. № 24.

1922

Kaukasische Märchen. Ausgewählt und übersetzt von A. Dirr. Jenna, 1922.

1924

Адыгские

Псатль. Краснодар, 1924 (на адыг. яз., на арабской графической основе).

Осетинские

* Амбалты Цоцко. Нарты Хæмыцы фырт Батрадзы таурæгътæ (*Амбалов Ц.* Сказание о нарте Батрадзе, сыне Хамыца). Берлин, 1924.

* *Гадиев Ц.* Из цикла сказаний о нартах // Горский вестник. Владикавказ, 1924. № 1, 2.

1925

Адыгские

Псатль. М., 1925 (на адыг. яз., на арабской графической основе).

Осетинские

Памятники народного творчества осетин. Нартовские народные сказания. Владикавказ, 1925. Вып. I.

1926

Адыгские

* Адабият (Адыгейская литература.). Краснодар, 1926 (на адыг. яз., на арабской графической основе).

1927

Осетинские

Памятники народного творчества осетин. Дигорское народное творчество. В записи Михаила Гарданти. Изд. Осет. научно-исследовательского ин-та краеведения. Владикавказ, 1927. Вып. II.

1928

Осетинские

Памятники народного творчества осетин. В записи Цоцко Амбалова. Владикавказ, 1928. Вып. III.

1929

Осетинские

Xyssar ирон адæмы уацмыстæ. I чиныг. Нарты кадджытæ. (Памятники юго-осетинского народного творчества. Нартские сказания). Цхинвали, 1929.

1930

Осетинские

Xyssar ирон адæмы уацмыстæ. III чиныг (Памятники юго-осетинского народного творчества). Цхинвали, 1930. Кн. III.

1931

Чечено-ингушские

Бека Н. Тембот. Ачамза-Боарз // ГIалгIай литературан юкъарла цIе сийгаш». (Беков Тембот. Холм Ачамаза // Красные искры. Ингушское литературное общество. Орджоникидзе, 1931.

1932

Чечено-ингушские

Аушев А. Вайнаьха богахбувцам (*Аушев А.* Фольклор вайнахов. Орджоникидзе, 1932. I.

1933

Чечено-ингушские

Оахарга Н. Лорса. Колой К1ант // Вайнаьха богахбувцам (Ахриев Лорса. Колой Кант) // Фольклор вайнахов. Орджоникидзе, 1932.

1935

Абхазские

Абхазские сказки. С предисл. А. Хашба и вступит. статьями акад. И. И. Мещанинова и В. И. Кукба. АБНИИК, 1935.

Адыгские

Пши Бадыноко. Гармошка Лашин // Писатели Кабарды. М., 1935. С. 55–62, 66–70.

1936

Абхазские

Аҧсуа лакуқуа. А. Аҳашбеи, В. Кукбеи рредакциала. (Абхазские сказки. Под ред. А. Хашба и В. Кукба). Сухуми, 1936.

Адыгские

Адыгейские сказки. Зап. и пер. на русский язык И. Цей и др. Ростов-на-Дону, 1936.

Кабардинский фольклор. Вступит. статья, комм. и словарь М. Е. Талпа. Ред. Ю. М. Соколов. Общая редакция Г. И. Бройдо. М.–Л.: Academia, 1936.

Рец.: *Максимов П.* Замечательная книга (К вопросу о собирании адыгейского фольклора) // Адыгейская правда. 17 февраля 1937 г.

Чичеров В. И. Кабардинский фольклор // Литературное обозрение. 1937. № 4. С. 43–45.

Осетинские

Хуssar Ирыстоны фольклор (Юго-осетинский фольклор). Цхинвали, 1936.

1937

Адыгские

Адыгейские сказки. Лит. обр. П. Максимова. Ростов-на-Дону, 1937.

* *Гнесин М.* Черкесские народные песни // Народное творчество. 1937. С. 23–33.

1939

Песни горцев. Редакция и комментарии Э. Капиева. М., 1939. С. 137–139.

Балкаро-карачаевские

* Ачемез (старинное карачаевское сказание). Пер. С. Карачаева. Ворошиловск, 1939.

Осетинские

Абаев В. И. Из осетинского эпоса. 10 нартовских сказаний. Текст, пер., комм. Приложение: Ритмика осетинской речи. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1939.

1940

Абхазские

Аҧсуа лакуқуа. I атом. Енқудыршәит К. Шьаҟрыли, Х. Бҕажәбеи (Абхазские сказки. Сост. К. Шакрыл и Х. Бгажба). Сухуми, 1940. Т. 1.

Адыгские

Адыгэ орэдыжъхэр (Адыгские старинные песни). Сост. Т. Керашев. Мыекъуапэ, 1940.

Адыгэ пшысэхэмрэ тхыдэжъхэмрэ (Адыгейские сказания и сказки). Сост. Т. Керашев. Мыекъуапэ, 1940.

Адыгэ усэнэр (Адыгская поэзия). Дамаск, 1940.

Чечено-ингушские

ГIалгIай фольклор (богахбувцам) (Ингушский фольклор). Грозный, 1940.

Чечено-ингушский фольклор. М., 1940. Тексты — с. 249–271.

Балкаро-карачаевские

Къарачай фольклор (Карачаевский фольклор). Микоян-Шахар, 1940.

1941

Абхазские

Абхазская народная поэзия. Сост. и пред. Д. И. Гулиа и Х. С. Бгажба. Сухуми, 1941 (на абх. яз.).

Адыгские

Адыгэ орэдхэр (Адыгские (черкесские) народные песни и мелодии. Сборник первых записей»). Сост. и ред. А. Ф. Гребнев. М.: Л., 1941.

Нарт эпос (Нартский эпос.) Нальчик, 1941.

Осетинские

Ирон адæмон сфæлдыстад. Фæндзæм чиныг. Нарт æмæ Даредзанты кадджытæ. (Памятники народного творчества осетин. Сказания о нартах и Даредзанах). Орджоникидзе, 1941. Вып. V.

1942

Осетинские

Нарты. Осетинский народный эпос. Материалы собр. и обраб.: З. Багаев, З. Ванеев, М. Туганов, Д. Шавлохов, Х. Плиев, П. Санакоев, И. Качмазов и Р. Чочиев. Сталинир, 1942 (на осет. яз.).

1944

Осетинские

Из сказаний о нартах. Эпос осетинского народа. Пер. и вступит. статья В. Дынник. Предисловие К. Кулова. М., 1944.

Из сказаний о нартах. Эпос осетинского народа (Женитьба Ацамаза). Пер. с осет. В. Дынник // Дружба народов. 1944. № 10. С. 129–137.

1945

Адыгские

Нарт хъыбархэр (Нартские сказания). Нальчик, 1945.

1946

Осетинские

Нарты кадджытæ. (Нартские сказания). Дзауджикау, 1946.

1947

Адыгские

Яковлев Н. Ф. Кабардино-черкесские фольклорные тексты // УЗ КНИИ. Нальчик, 1947. Т. II. С. 203–213.

Осетинские

Нарты. Осетинский народный эпос. Пер. с осет. Г. Леонидзе, В. Горгадзе, С. Пашалишвили. Сталинир, 1947 (на груз. яз.).

1948

Адыгские

Яковлев Н. Ф. Грамматика литературного кабардино-черкесского языка. М.: Л., 1948. Приложение № 2. Фольклорные тексты. С. 363–367.

Осетинские

Осетинские нартовские сказания. Пер. с осет. Ю. Либединского. Предисл. К. Кулова. Дзауджикау, 1948.

Сказания о нартах. Пер. с осетин. и предисл. В. Дынник. М.: Л., 1948.

Осетинский музыкальный фольклор. М.: Л., 1948. Тексты — с. 23–29.

1949

Осетинские

Ирон адæмон сфæлдыстад. Хрестомати ирон педагогон институттæн æмæ скъолатæн (Осетинское народное творчество. Хрестоматия для пединститутов). Сост. К. Казбеков и Г. Калоев. Дзауджикау, 1949.

Нарты кадджытæ (Нартские сказания). Дзауджикау, 1949.

Нартские сказания. Осетинский народный эпос. Пер. В. Дынник, под ред. Н. Тихонова, В. Казина, С. Бритаева. Предисл. С. Битиева. М., 1949.

Осетинские нартские сказания. Пер. и лит. обраб. Ю. Либединского. Прим. С. Бритаева. Вст. ст. К. Кулова. М., 1949.

1951

Адыгские

Нарты. Кабардинский эпос. М., 1951.

Рец.: *Лейтес А*. Героический эпос кабардинского народа // Дружба народов. 1952. IV. С. 256–261.

Нартхэр. Къэбэрдей эпос (Нарты. Кабардинский эпос). Нальчик, 1951.

Осетинские

Нарты фæткъуы. Нарты кадджытæ сыволлæттæн. Бакуыста сæ Брытъиаты Созырыхъо. (Яблоко нартов. Нартские сказания для детей). Обр. С. Бритаева. Дзауджикау, 1951.

1954

Осетинские

Яблоко нартов. Осетинские нартские сказания для детей. Обработал и перевел С. Бритаев. Орджоникидзе, 1954.

Адыгские

Адыгэ пшысэхэмрэ тхыдэжъхэмрэ (Адыгейские сказания и сказки). Сост. А. Гадагатль. Мыекъуапэ, 1954.

1955

Адыгские

Адыгэ тхыдэжъхэмрэ пшысэхэмрэ (Адыгейские сказания и сказки). Сост.: Ю. Тлюстеи, А. Гадагатль. Майкоп, 1955.

1956

Абхазские

Абхазские народные песни и рассказы. Сост. И. Кортуа. Сухуми, 1956 (на абх. яз.).

Абхазские сказки. Сост. Х. С. Бгажба, пер. П. Церетели. Тбилиси, 1955 (на груз. яз.).

Адыгские

Кабардинская эпическая поэзия. Избранные переводы С. Липкина. Нальчик, 1956.

1957

Абхазские

Абхазские песни. Сост. И. Кортуа и В. Ахобадзе. Общая ред. И. Нариманидзе. М., 1957. Тексты — с. 168, 337.

Адыгские

Адыгейские сказки. Пер. с адыгейского Т. Керашева. Лит. обраб. П. Максимова, Т. Керашева. Майкоп, 1957.

Антология кабардинской поэзии. М., 1957. Тексты эпоса — с. 19–63.

Нарты. Кабардинский эпос. М., 1957.

Осетинские

Нарты. Эпос осетинского народа. Изд. подгот.: В. И. Абаев, Н. Г. Джусоев, Р. А. Ивнев и Б. А. Калоев. М.: Изд-во АН СССР, 1957.

Рец.: *Пропп В. Я.* Эпос осетинского народа // Русский фольклор. Материалы и исследования. М.: Л., 1958. III.С. 395–399.

Абаев В. И. О новом переводе осетинского эпоса «Нарты // Известия АН СССР. ОЛЯ. М., 1960. Т. XIX. Вып. 1. С. 57–58.

Чечено-ингушские

Dera г1оз. ГIалгIай писателий литературан сборник. Гулдаьраш Б. Х. Зязиков, О. А. Мальсагов (Радость сердца. Лит. сборник ингушских писателей). Сост. Б. Х. Зязиков и О. А. Мальсагов). Фрунзе, 1957.

1958

Абхазские

Антология абхазской поэзии. М., 1958. Тексты — с. 19–37.

Липкин С. Из абхазских нартских сказаний // Дружба народов. 1958. № 3. С. 152–157.

Адыгские

Der Blanke Shild. Kabardiner Heldensagen. Übersetzt von Gerhard Gossman. Berlin, 1958.

1959

Абхазские

Абхазские сказки. Сост., обраб. и пер. с абх. Х. С. Бгажба. Сухуми, 1959.

Аҧсуа жәлар рпоезиа. Еиқуиршәеит Б. Шьынқуба (Абхазская народная поэзия. Сост. Б. Шинкуба). Сухуми, 1959.

Адыгские

Балкаров Б. Х. Нарт Сосруко. Адиюх. Песня о нарте Шабатиноко // Балкаров Б. Х. Язык бесленеевцев. Нальчик, 1959. С. 127–129; 129–130; 135–137.

Балкаро-карачаевские

Малкъар поэзияны антологиясы (Антология балкарской поэзии). Нальчик, 1959.

Осетинские

Сказания о нартских богатырях. Осетинский эпос. Пер. и лит. обраб. Ю. Либединского. М., 1960.

Чечено-ингушские

ГIалгIай фольклор. Гулдаьр Х. С. Осмиев (Ингушский фольклор. Собрал Х. Осмиев). Грозный, 1959.

I960

Адыгские

Dumézil G. Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase. Paris, 1960.

Dumézil G. Rècits oubykh, IV. Textes sur Sawsərəq°a // Journal Asiatique. 1960. Paris. P. 351, 432–438.

Осетинские

Антология осетинской поэзии. М., 1960. Тексты — с. 15.

Сказания о нартских богатырях. Осетинский эпос. Пер. и лит. обр. Ю. Либединского. М., 1960.

1961

Абхазские

Абхазские сказания. Сост. Б. В. Шинкуба. Пер. с абх. С. И. Липкина. Сухуми, 1961.

Осетинские

Ирон адæмы сфæлдыстад. Сарæзта йæ Салæгаты Зоя. (Осетинское народное творчество в двух томах. Составила З. М. Салагаева). Орджоникидзе, 1961. Т. 1, II.

1962

Абхазские

Нарђ Сасрыќуеи ҧшьыно̣е а жәи зежәо̣ык иара иашьцәеи. Аҧсуа жәлар репос. Акуа, 1962. (Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. Абхазский народный эпос). Сухуми, 1962.

Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. Абхазский народный эпос. М., 1962.

Балкаро-карачаевские

Материалы и исследования по балкарской диалектологии, лексике и фольклору. Тексты, пер., комм. Словарь. Под ред. А. Ю. Бозиева. Нальчик, 1962.

Осетинские

Дзуцати Х. Нарты кадджытæ (Дзуцати Х. Нартские предания) // Фидиуаг. Цхинвали, 1962. № 5. С. 76–85.

1963

Адыгские

Адыгейские сказания и сказки. Пер. и сост. М. К. Хуажев. Майкоп, 1963.

Адыгэ ІуэрыІуатэхэр (Адыгский фольклор). Сост. З. П. Кардангушев. Вступит. статья А. Т. Шортанова. Т. I. Нальчик, 1963.

Осетинские

Сырдоны таурæгътæ. (Сказы о Сырдоне). Орджоникидзе, 1963.

Балкаро-карачаевские

Къарачай халкъ таурухла. Джарашдыргъанла С. А. Гочияланы, Р. А. Ортабайланы, Х. И. Сюйюнчланы. Черкесск, 1963 (Карачаевские народные сказки. Сост.: С. А. Гочияева, Р. А. Ортабаева, Х. И. Суюнчев). Черкесск, 1963.

Чечено-ингушские

Чудесные родники. Сказания, сказки и песни народов Чечено-Ингушской АССР. Грозный, 1963.

Рец.: Мальсагов Ахьмад. Тамашина хьасташ (Мальсагов Ахмет. «Чудесные родники») // Утро гор. 1963. № 3. С. 68–69.

1964

Адыгские

Гадагатль А. М. Адыгские тексты о нартах. Два отрывка из пшинатля о Сосырыко (к 100-летию первого печатного издания на кабард. языке) // УЗ АНИИ. Майкоп, 1964. Т. III. Серия фольклора и литературы. С. 220–238.

Осетинские

Осетинские народные песни, собр. Б. А. Галаевым в звукозаписях, нотированных совместно Б. А. Галаевым и Е. В. Гиппиусом. Под ред. и с предисловием Е. В. Гиппиуса. М., 1964.

Чечено-ингушские

Нохчийн фольклор. Наьрт-эрстхойх лаьцна дийцарш туьйранаш». ХIоттийнарг — Сераждин Эльмурзаев. (Чеченский фольклор. Сказания о нарт-орстхойцах. Сост. С. Эльмурзаев). Грозный, 1964. Т. III.

1965

Абхазские

Абхазские сказки. Сост., обраб. и пер. с абхаз. Х. С. Бгажба. Сухуми, 1965.

Адыгские

Адыгэ таурыхъхэр. Зэхуэзыхьэсар Бэчыжь Л., Сакий Н. (Черкесские сказки. Записали Л. Бекизова и Н. Сакиев). Черкесск, 1965.

Осетинские

Le Livre des Hèros. Légendes sur les Nartes, traduit de l'ossète avéc une introduction, et des notes par Georges Dumèzil, professeur au Collège de France // Collection Unesco d'œuvres representatives. Paris, 1965.

Рец.: Гагкаев К. Е. Книга о героях // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1968. Т. XXVII. Языкознание. С. 261–268.

Чечено-ингушские

Кибиев Мусбек. Нарты. Грозный, 1965 (на чечен. яз.).

1966

Балкаро-карачаевские

Нартла. Малкъар—къарачай нарт таурухла (Нарты. Балкаро-карачаевские нартские сказания). Сост., предисл. и комм. А. З. Холаева. Нальчик, 1966.

Осетинские

Яблоко нартов. Для детей среднего и старшего возраста. Обр. и пер. Созрыко Бритаева. Орджоникидзе, 1966.

1967

Абхазские

Аҧсуа фольклор аматериалқуа (Академик Н. Я. Марр иархив аҟнытэ). Акьыҧхь иазирхиеит, алагалажәеи азгуаҭақуеи иоит. С. Л. Зыхба. (Материалы абхазского фольклора. Из архива акад. Н. Я. Марра. Подгот. текстов, вступит. статья и прим. С. Л. Зухба). Сухуми, 1967.

Рец.: *Аншба А*. Материалы абхазского фольклора // Вопросы литературы. 1968. № 8. С. 223–224.

Чечено-ингушские

ГІалгІай фольклор. Оттадаьр Абу Мальсагов. II. (Ингушский фольклор. Сост. Абу Мальсагов). Т. II. Грозный, 1967.

1968

Абхазские

Аҧсуа лакуқуа. Еиқуиршәеит К. Шьаҟрыл. II а том (Абхазские сказки. Сост. К. С. Шакрыл). Сухуми, 1968. Т. II.

ИССЛЕДОВАНИЯ

1812

Klaproth J. Reise in den Kaukasus und nach Georgien unternomen in den Jahren 1807 und 1808. Halle — Berlin, 1812— 1814. B. I–II.

1826

Нечаев. Отрывки из путевых записок о юго-восточной России // Московский телеграф. 1826. Ч. 7. С. 26–41.

1841

Хан-Гирей Султан. Черкесские предания (отрывки из рукописи). Ч. I // Русский вестник. СПб., 1841. Т. II. Упоминание о нартах — с. 36.

1846

Радожицкий И. Законы и обычаи кабардинцев // Литературная газета. 1846. № 1, 2.

Хан-Гирей Султан. Мифология черкесских народов // Кавказ. 1846. № 35.

1861

Кусиков В. О поэзии черкесов // Ставропольские губернские ведомости. № 1 и 2.

Ногмов Ш. Б. История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев Шора-Бекмурзии-Ногмовым. Тифлис, 1861.

1866

Die Sagen und Lieder des Tscherkessenvolks. Gesammelt von Kabardiner Schora-Bekmursin Nogmov. Bearbeitet und mit einer Vorrede versehen von Adolf Bergé. Leipzig, 1866.

1870

Ахриев Ч. Несколько слов о героях в ингушевских сказаниях // ССКГ. Тифлис, 1870. Вып. IV. Отд. II. С. 1–4.

Пфафф В. Б. Материалы для древней истории осетин // ССКГ. Тифлис, 1870. Вып. IV. Отд. 1. С. 1–32; Вып. V. Отд. 1. С. 1–100.

1871

Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. Очерк Кавказа и народов, его населяющих. Т. I. Кн. I. Кавказ. СПб., 1871. О нарт. эпосе адыгов — с. 107.

Пфафф В. Б. Путешествие по ущельям Северной Осетии // Сборник сведений о Кавказе. Тифлис, 1871. Т. 1. С. 127–176.

1872

Лаудаев У. Чеченское племя // ССКГ. Тифлис, 1872. Вып. VI. С. 1–62.

Пфафф В. Б. Народное право осетин // Сборник сведений о Кавказе. Тифлис, 1872. Вып. II. С. 258–325.

1873

Иоакимов А. Предрассудки моих учеников (из жизни пансионеров Сухумской горской школы) // Кавказ. 1873. № 54.

1874

Иоакимов А. Абхазцы // Кавказ. 1874. № 39, 47.

1875

Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья) // ССКГ. Тифлис, 1875. Вып. VIII. Отд. I. С. 1–40.

1881

Миллер В. Осетинские этюды. Ч. I (Осетинские тексты) // Уч. зап. Имп. Моск. ун-та. Отд. ист-филол. Вып. I. М., 1881.

Урусбиев С. Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского уезда Терской области. Несколько слов от собирателя и переводчика // СМОМПК. Тифлис, 1881. Вып. I. Отд. II. С. I–VIII.

Услар П. К. Древнейшие сказания о Кавказе // ЗКОИРГО. Тифлис, 1881. Кн. XII.

1882

Миллер В. Осетинские этюды. Часть II. Исследования // Уч. зап. Имп. Моск. ун-та. Отд. ист.-филол. Вып. 2. М., 1882.

Миллер В. Ф. Черты старины в сказаниях и быте осетин // ЖМНП. 1882. Август. С. 191–207.

1883

Миллер В. Ф. Кавказские предания о великанах, прикованных к горам // ЖМНП. 1883. Январь. С. 100–116.

1884

Миллер В. Ф. Сообщение о поездке в Горские общества Кабарды и в Осетию летом 1883 г // ИКОИРГО. Тифлис, 1884–1885. Т. 8. № 1–2. С. 198–204.

1885

Халанский М. Великорусские былины Киевского цикла. Варшава, 1885. О нарт. эпосе — с. 30–32.

1886

Ковалевский М. Современный обычай и древний закон. В 2 т. Т. 1: Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении. М., 1886.

[Танеев С. И.]. Заметка о музыке, танцах и песнях урусбиевцев // Вестник Европы. СПб., 1886. С. 94–98.

1889

Миллер В. Ф. Отголоски иранских сказаний на Кавказе // Этнографическое обозрение. М., 1889. Кн. II. С. 1–36.

1890

Ковалевский М. Закон и обычай на Кавказе. М., 1890. Т. I–II.

Миллер В. Ф. Кавказские сказания о циклопах // Этнографическое обозрение. 1890. Кн. 4. № 1. С. 25–44.

1892

Максимов Е., Вертепов Т. Туземцы Северного Кавказа. Владикавказ, 1892. Вып. I.

Миллер В. Кавказско-русские параллели // Экскурсы в область русского народного эпоса. М., 1892. I–VIII. Приложение. С. 1–36.

1893

Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Владикавказ, 1893. Кн. II. Вып. III. С. 41–132.

Миллер В. Ф. Отголоски апокрифов в кавказских народных сказаниях // ЖМНП. 1893. Июль. С. 94–103.

Миллер В. Ф. [Рец.]Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 12. Тифлис, 1891 // ЖМНП. 1891. Сентябрь. С. 204–215.

1899

Потанин Г. Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899. О нартском эпосе — с. 466–511.

1901

Веселовский А. Прометей в кавказских легендах и мировой поэзии // Кавказский вестник. 1901. Кн. 15. № 3. С. 26–43.

1902

Дьячков-Тарасов А. Н. Абадзехи. (Историко-этнографический очерк) // ЗКОИРГО. Тифлис, 1902. Кн. XXII. Вып. IV.

1908

Н. С. Т. Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (земли) // Этнографическое обозрение. 1908. Кн. 78. № 3. С. 88–92.

1911

Миллер В. Ф. О некоторых древних погребальных обрядах на Кавказе // Этнографическое обозрение. 1911. Кн. 88–89. № 1–2. С. 125–136.

1913

Трубецкой Н. С. Из области северокавказского эпоса. Встреча нарта Сосрыко с великаном // Дневник XIII съезда русских естествоиспытателей и врачей в Тифлисе (16–24 июня 1913 г.). С. 465–466.

1917

Джанашиа Н. С. Абхазский культ и быт // Христианский Восток. Пг., 1917. Т. V. Вып. 3.

1924

Дзагуров Г. А. Вс. Миллер как собиратель и исследователь памятников народной словесности кавказских горцев // Известия Северо-Кавказского педагогического института. Владикавказ, 1924. Т. II. С. 78–88.

1925

Кубалов А. З. К вопросу о происхождении нартовских песен // ИИНИИК. Владикавказ, 1925. Вып. I. С. 379–382.

Туганов М. С. Кто такие нарты? // ИОНИИК. Владикавказ, 1925. Вып. I. С. 371–379.

1927

Алборов Б. А. Термин «Хатиагау» — осетинский термин // Сборник научно-исследовательского общества этнографии, языка и литературы при Горском педагогическом институте. Владикавказ, 1927. Т. 1.

Дубровин Н. Черкесы (адыге). Краснодар, 1927. Об эпосе — с. 40, 46.

Рихтер З. К вопросу о нартах и нартских сказаниях // ИОНИИК. Владикавказ, 1927. Т. II.

Рклицкий М. В. К вопросу о нартах и нартских сказаниях // ИОНИИК. Владикавказ, 1927. Вып. II.

Яковлев Н. Несколько слов о чеченской и ингушской народной песне // Сердало. 1927. № 63.

1928

Алборов Б. А. Ингушское «Гальерды» и осетинское «Аларды» // ИИНИИК. Владикавказ, 1928. Вып. I. С. 349–431.

Семенов Л. П. Чах Ахриев. Первый ингушский краевед // ИИНИИК. Владикавказ, 1928. Вып. I. С. 261–270.

Щеблыкин И. П. Искусство ингушей в памятниках материальной культуры // ИИНИИК. Владикавказ, 1928.

1929

Далгат Башир. Материалы по обычному праву ингушей // ИИНИИК. Владикавказ, 1929. Вып. II.

Жантиева Д. Г. Мотивы исторического эпоса северокавказских горцев // Записки Горского научно-исследовательского института. 1929. Вып. II. С. 181–197.

Ковач К. В. 101 абхазская песня (этнографическая запись с историческими справками). Сухум, 1929.

1930

* *Алборов Б. А.* Термин «нарт». (К вопросу о происхождении нартского эпоса). Владикавказ, 1930.

Генко А. Н. Из культурного прошлого ингушей // Записки коллегии востоковедов АН СССР. Л., 1930. Об эпосе — с. 726–727.

Семенов Л. П. Нартские памятники» в фольклоре ингушей и осетин. Владикавказ, 1930.

Dumézil G. Légendes sur les Nartes suivies de cinq notes mythologiques. Paris, 1930.

1932

Абаев В. И. «Даредзановские» сказания у осетин // Амран. Осетинский эпос. Пер., обр. и комм. Дзахо Гатуева. Предисл. и ред. акад. Н. Я. Марра. М.: Л., 1932.

Дрягин Н. М. Любовные мотивы нартовского эпоса горцев Северного Кавказа // Труды Института языка и мышления. АН СССР, Л., 1932. Т. II. С. 183–199.

Керашев Т. Искусство Адыге // Революция и горец. Ростов-на-Дону, 1932. № 2–3. С. 105–110.

1933

Мальсагов Д. К постановке изучения чечено-ингушского фольклора // Революция и горец. Ростов-на-Дону, 1933. № 5 С. 58–64.

1934

Trubezkoy N. S. Errinerungen aus einem Aufenthalt bei den Tscherkessen des kreises Tuapse // Caucasica. Leipzig, 1934. XI.

1935

Абаев В. И. О собственных именах нартовского эпоса // Язык и мышление. Сб. статей. М.: Л.: Изд-во АН СССР, 1935. Т. V. С. 63–78.

Ванети З. Общество нартов. (Опыт социально-исторического анализа нартовских сказаний) // ИЮОНИИ. Сталинир, 1935. Вып. II. С. 205–216.

Кулов К. Д. Матриархат в Осетии // ИСОНИИ. Дзауджикау, 1935. Вып. VIII. С. 158–232.

Семенов Л. П. К вопросу о мировых мотивах в фольклоре ингушей и чеченцев // Академия наук СССР — академику Н. Я. Марру. М.: Л., 1935. С. 549–564.

Соколов Юрий. О фольклоре Кабардино-Балкарии // Социалистическая Кабардино-Балкария. 28 июня 1935 г.

Талпа М. Устное творчество кабардинцев // Литературный критик. 1935. № 12. С. 166–206; Северокавказский большевик. 12 июля 1935 г.; Социалистическая Кабардино-Балкария. 1935. Май.

Тибилов А. Об юго-осетинском фольклоре // ИЮОНИИ. Сталинир, 1936. Вып. II. С. 239–247.

Dumézil G., Jabagi. Textes populaires ingouches, avec traduction, commentaire et introduction grammatical. Paris, 1935.

1936

Дрягин Н. М. Анализ нескольких карачаевских сказаний о борьбе нартов с еммечь // Яфетический сборник. Л., 1936. Т. VII. С. 18–34.

1937

Максимов П. Фольклор адыгейского (черкесского) народа // Литературная учеба. 1937. № 8. С. 70–79.

1938

Абаев В. И. Опыт сравнительного анализа легенд о происхождении нартов и римлян // Памяти академика Н. Я. Марра / Отв. ред. акад. И. И. Мещанинов. Л.: Изд-во АН СССР, 1938. С. 317–337.

1939

Абаев В. И. Из осетинского эпоса. 10 нартовских сказаний. Приложение: Ритмика осетинской речи. М.: Л.: Изд-во АН СССР, 1939.

Морина З. М. Некоторые стилистические приемы и другие характерные особенности абхазских сказок // Труды АбНИИ. Сухуми, 1939. Вып. XVI. С. 23–40.

Тейлор Э. Первобытная культура. Перевод с англ. Под ред., с предисл. и примеч. проф. В. К. Никольского. М., 1939.

1940

Бгажба Х. С. Очерки об абхазской литературе // Труды АбНИИ. Сухуми, 1940. Вып. XVII.

1941

Джанаев И. Сказания о нартах. Орджоникидзе, 1941.

Кулов К. Героический нартовский эпос. (Древнейший памятник осетинской устной литературы) // Красное знамя. 1941. № 6.

1942

Абаев В. И. Нарты. [Вводная статья к юго-осетинскому изданию эпоса «Нарты»]. Сталинир, 1942 (на осет. яз.).

1945

Абаев В. И. Нартовский эпос // ИСОНИИ. Дзауджикау, 1945. Т. X. Вып. I.

Рец.: Гагкаев К. Е. Нартовский эпос // Советская этнография. 1946. № 2. С. 239–241.

Гарданов Б., Абаев В. Нартовский эпос // ИСОНИИ. Т. X. Вып. I. Дзауджикау, 1945; Советская этнография. 1947. № 2. С. 242–248.

Андреев-Кривич С. А. Кабардино-черкесский фольклор в творчестве Лермонтова // УЗ КНИИ. Нальчик, 1946. III. С. 241–283.

Пчелина Е. Г. Нартовский (богатырский) эпос в памятниках североосетинских могильников // Эрмитаж. Гос. сообщения. Л., 1945. Т. III. С. 10–11.

1946

Теунов Х. И., Магдебург И. Литература и искусство // Кабардинская АССР. Нальчик, 1946. С. 220–255.

Туганов М. С. Новое в нартском эпосе // ИЮОНИИ. Сталинир, 1946. Вып. I (V). С. 170–186.

Dumézil G. Les «énarées» scythiques et la grossesse du Narte Hæmyc // Latomus. Revue d'études latìnes. Bruxelles, 1946. Vol. V. Fasc. 3–4.

Dumézil G. A propos de «VərəΘraγna // Eχtrait de l'Annuaire de l'Institut de philologie et d'Histoire orientales et slaves. Bruxelles, 1946. T. IX (1949).

1947

Косвен М. О. Амазонки. История легенды // Советская этнография. 1947. № 2. С. 33–60; № 3. С. 3–33.

Скитский Б. В. Быт осетин в период военной демократии по нартовскому эпосу. Очерки по истории осетинского народа с древнейших времен до 1867 года // ИСОНИИ. Дзауджикау, 1947. Т. XI. С. 5–197.

Танеев С. И. О музыке горских татар // Памяти С. И. Танеева. М., 1947.

Туганов М. С. Как я работал над картинами нартских сказаний // Мах дуг. 1947. № 7. С. 39–42 (на осет. яз.).

1948

Абаев В. И. Всеволод Федорович Миллер как осетиновед // ИЮОНИИ. Сталинир, 1948. Вып. VI.С. 19–33.

Семенов Л. Археологические разыскания в Северной Осетии // ИСОНИИ. Дзауджикау, 1948. Т. XII. С. 44–131.

Dumézil G. Loki. Paris, 1948.

1949

Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.: Л.: Изд-во АН СССР, 1949. Т. I.

Инал-Ипа Ш. Д. Об абхазских нартских сказаниях // Труды АбНИИ. Сухуми, 1949. Вып. 23.

Инал-Ипа Ш. Д. Отражение в абхазской религии и мифологии роли женщины в общественной жизни // Сообщения АН Груз. ССР. Тбилиси, 1949. Т. X. № 3.

«Нартский эпос». Сборник статей. Дзауджикау, 1949.

стр. 3–20: Кулов К. Д. Героический эпос осетинского народа.

стр. 21–34: Скитский Б. В. Нартский эпос как исторический источник.

стр. 35–41: Туаева О. Н. Образ женщины в осетинском нартском эпосе.

стр. 42–47: Абаев В. Историческое в нартском эпосе.

стр. 48–79: Семенов Л. П. Нартские памятники Северной Осетии.

Скитский Б. В. Быт древних осетин по нартским сказаниям // Хрестоматия по истории осетин с древнейших времен до 1917 г. Дзауджикау, 1949. Ч. I. 2-е изд.: Орджоникидзе. 1956.

1950

Quelques cas anciens de «liquidation des vieillards». Histoire et survivances par Georges Dumézil // Extrait de la «Revue internationale des Droits de l'Antique». Bruxelles, 1950. Tome IV. P. 447–454.

1951

Крупнов Е. И. Материалы по археологии Северной Осетии докобанского периода (опыт периодизации памятников эпохи энеолита и бронзы) // Материалы и исследования по археологии СССР. М.: Л., 1951. Вып. 23. Об эпосе — с. 64.

Мальцев М. И. О кабардинском эпосе «Нарты // Кабардинская правда. 1951. № 240.

Салагаева З. М. Коста Хетагуров и осетинское народное творчество. Автореф. дисс. … канд. филол. наук. Дзауджикау, 1951.

Шинкуба Б. В. Об абхазских народных песнях // Труды АбНИИ. Сухуми, 1951. Вып. XXIV. С. 99–124 (на груз. яз.).

1952

Бритаев С. Об осетинском народном творчестве // Мах дуг. 1952. № 5 (на осет. яз.).

Гутнов Х. О некоторых ошибках в оценке осетинского нартского эпоса // Социалистическая Осетия. 14 декабря 1952 г.

Калоев Г. З. Мотивы богоборчества в осетинском эпосе. Автореф. дисс. … канд. филол. наук. Дзауджикау, 1952.

Чичеров В. И. Некоторые вопросы теории эпоса и современные исследования нартских сказаний осетин // ИОЛЯ. 1952. Т. XI. Вып. V. С. 393–410.

Шьынқуба Б. В. Аҧсуа жәеинраалеиқартәышьа апринципкуа рзы. (Шинкуба Б. В. О принципах абхазского стихосложения) // Альманах. Сухуми, 1952. № 3.

1953

Крупнов Е. И. Об этногенезе осетин и других народов Северного Кавказа // Против вульгаризации марксизма в археологии. М., 1953. С. 141–164.

Мальцев М. И. О некоторых особенностях поэтики кабардинского богатырского эпоса «Нарты» // УЗ КНИИ. Нальчик, 1953. VIII. С. 85–108.

1954

Всесоюзное совещание по вопросам изучения эпоса народов СССР // ИОЛЯ. 1954. Т. XIII. Вып. V. С. 483-488.

1955

Бгажба Х. С. Об абхазском героическом эпосе // Труды АбНИИ. Сухуми, 1955. Вып. 26. С. 233–248.

Далгат-Чавтараева У. Б. Совещание по вопросам изучения эпоса народов СССР // Советская этнография. 1955. № 1. С. 178–181.

Инал-Ипа Ш. Д. Аҧсуа фольклори алитературеи рзы аҳааракуоқ (Инал-Ипа Ш. Д. Некоторые вопросы абхазского фольклора и литературы). Сухуми, 1955.

Теунов Х. И. Литература и писатели Кабарды. Нальчик, 1955.

Шейблер Т. К. Кабардинский фольклор // Советская музыка. 1955. № 6.

1956

Абаев В. И. Этимологические заметки, II. Осетинское wæjug-wæjug // Труды Института языкознания. М., 1956. Т. VI. С. 450–457.

Абаев В. И. Скифский быт и реформа Зороастра // Archiv orientaini. XXIV. 1956, I // Nakladatelstvi Československe Akademie, véd. Praha. С. 23–56.

Мальцев М. И., Потявин В. М. К вопросу о социально-классовом содержании нартского эпоса // УЗ Чувашского ГПИ. 1956. IV. С. 127–147.

Тресков И. В. Творческое содружество. Нальчик, 1956.

Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1956. Об эпосе — с. 214–248.

Dumézil G. Noms mythiques indo-iraniens dans le folklore des Osses // Journal Asiatique (annee 1956). Paris, 1956. T. CCXIV. Fasc. 4. P. 349–367.

1957

Абаев В. И., Калоев Б. А. Послесловие // Нарты. Эпос осетинского народа. Изд. подгот. В. И. Абаев, Н. Г. Джусоев, Р. А. Ивнев и Б. А. Калоев. М.: Изд-во АН СССР, 1957.

Багов П. М. Л. Г. Лопатинский как исследователь кабардинского языка // УЗКНИИ. Нальчик, 1957. Т. XI. С. 133–145.

Цхурбаева К. Музыкальная культура Осетии. Краткий очерк. Орджоникидзе, 1957. Об эпосе — с. 4–7.

Цхурбаева К. Музыкальная культура Северо-Осетинской АССР // Музыкальная культура автономных республик РСФСР. М., 1957.

Шейблер Т. К. Музыкальная культура Кабардино-Балкарской АССР // Музыкальная культура автономных республик РСФСР. М., 1957.

История Кабарды (с древнейших времен до наших дней). М.: Изд-во АН СССР, 1957.

Крупное Е. И. Древняя история и культура Кабарды. М., 1957.

Мальсагов Д. Наьрт-орстхой. Дега гIоз. ГIалгIай писателий литературан сборник. (Д. Мальсагов. Нарт-орстхойцы) // Радость сердца. Литерат. сб. ингушских писателей. Фрунзе, 1957.

Мелетинский Е. М. Нартский эпос адыгов и осетин и его основные циклы // Дружба. Альманах. VII. Майкоп, 1957.

Мелетинский Е. М. Совещание по вопросам изучения нартского эпоса народов Кавказа // ИОЛЯ. М., 1957. Т. XVI. Вып. I. С. 90–94.

Мелетинский Е. М. Совещание по вопросам изучения нартского эпоса // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1957. Т. XIX. С. 381–388.

Нартский эпос. Материалы совещания 19–20 октября 1956 г. Орджоникидзе, 1957.

стр. 5–21: Чичеров В. И. Вопросы генезиса и развития древних форм народного эпоса в освещении фольклористики и некоторые проблемы нартских сказаний.

стр. 22–36: Абаев В. И. Проблемы нартского эпоса.

стр. 37–73: Мелетинский Е. М. Место нартских сказаний в истории эпоса.

стр. 75–81; *Он же*: Примерный указатель сюжетов нартского эпоса.

стр. 82–90: Семенов Л. П. Нартский эпос и памятники материальной культуры.

стр. 91–109: Инал-Ипа Ш. Д. Нартский эпос абхазцев.

стр. 110–128: Калоев Г. З. Нартский эпос осетин.

стр. 129–153: Ардасенов Х. Н. Нартский эпос и осетинская литература.

стр. 154–174: Далгат У. Б. К вопросу о нартском эпосе у народов Дагестана.

стр. 175–213: Калоев Б. А. История записи и публикации нартского эпоса.
стр. 214–231: Хроника совещания по проблемам нартского эпоса (16–20 октября 1956 г.).

Семенов Л. П. К вопросу о происхождении осетинского нартского эпоса // ИСОНИИ. Дзауджикау, 1957. Т. XIX. С. 166–172.

Хакуашев А. Х. Али Шогенцуков и кабардинское устное народное творчество // Сборник статей о кабардинской литературе. Нальчик, 1957. С. 183–200.

Dumézil G. Contes et légendes des Oubykhs. Paris, 1957.

1958

Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.: Л.: Изд-во АН СССР, 1958. Т. I.

Абаев В. И. Сармато-боспорские отношения в отражении нартовских сказаний // Советская археология. М.: Изд-во АН СССР, 1958. Т. XXVIII. С. 54–61.

Алборов Б. А. Осетинские нартские сказания о Созрыко и Гумском человеке. (К вопросу о происхождении слова «Гумаг») // УЗ СОГПИ им. К. Л. Хетагурова. 1958. XXIII. С. 99–124. Вып. 3.

Вопросы изучения эпоса народов СССР (на правах рукописи). Институт мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР. 1958.

Вопросы изучения эпоса народов СССР. М.: Изд-во АН СССР, 1958.
стр.: 5–23: Чичеров В. И. Вопросы изучения эпоса народов СССР.
стр. 188–199: Бгажба Х. С. Об абхазском героическом эпосе.
стр. 200–208: Далгат У. Б. К вопросу о народности эпических сказаний и исторических песен у народов Северного Кавказа.

Инал-Ипа Ш. Д. Абхазский героический эпос // Литературная Абхазия. Альманах. Сухуми, 1958. № 3.

Мелетинский Е. М. Предки Прометея (культурный герой в мифе и эпосе) // Вестник истории мировой культуры. 1958. № 3. С. 114–131.

Салакая Ш. Х. Основные виды абхазского героического эпоса // IX Конференция аспирантов и молодых научных работников АН Груз. ССР. План работы и тезисы докладов. Тбилиси, 1958.

1959

Абаев В. И. Осетино-вайнахские лексические параллели // ИЧИНИИИЯЛ. Грозный, 1959. Т. I. Вып. III. Языкознание. С. 89–119.

Анчабадзе З. В. Из истории средневековой Абхазии. Сухуми, 1959.

Ардасенов Х. Н. Очерк развития осетинской литературы (Дооктябрьский период). Орджоникидзе, 1959. Об эпосе — с. 31–43.

Балтин П. И., Бекизова Л. А. Литература народов Карачаево-Черкессии // Труды КЧНИИ. Черкесск, 1959. Вып. III. Серия филологическая. С. 122–172.

Евсеев В. Я. О типологической близости карело-финского и нартского эпоса // Вопросы литературы и народного творчества. Труды Карельского филиала АН СССР. Петрозаводск, 1959. С. 37–41.

История Северо-Осетинской АССР. М.: Изд-во АН СССР, 1959. Об эпосе — с. 31–37.

Калоев Б. А. Мотив амазонок в осетинском нартовском эпосе // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. М., 1959. Вып. XXXII. С. 45–51.

Лавров Л. И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Труды Института этнографии. Новая серия. М.: Изд-во АН СССР, 1959. Т. CCLX.

Отаров С. А. Малкъарны фольклорундан. [Балкарский фольклор.] // УЗ КБНИИ. Нальчик, 1959. Т. XVI. С. 299–309.

Семенов Л. П. Фригийские мотивы в древней ингушской культуре // ИЧИНИИИЯЛ. Грозный, 1959. Вып. V. История. С. 197–219.

Смирнова Я. С. Военная демократия в нартском эпосе // Советская этнография. 1959. № 6. С. 60–68.

Тресков И. В. К вопросу о происхождении и истории бытования образа Прометея // УЗ КБНИИ. Нальчик, 1959. Т. XVI. С. 329–361.

Шьынқуба Б. В. Ашәҟуы «Апсуа жәлар рпоезиа» апхважәа. Аҟуа, 1959. (Шинкуба Б. В. Предисловие к сб. «Абхазская народная поэзия»). Сухуми, 1959.

Dumézil G. Loki. Darmstadt: Wissenchaftliche Buchgesellschaft, 1959.

Рец.: К. Гагкаев // Georges Dumézil. Loki. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959, 244s. // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1962. Т. XXIII. Вып. I (языкознание). С. 173–178.

Dumézil G. Études oubukhs. Paris, 1959. P. 56–57.

1960

Алборов Б. А. «Цирыхъ» осетинских нартских сказаний // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1960. Т. XXII. Вып. I. Языкознание. С. 103–120.

Богданова М. И. Об эпосе народов Советского Востока // XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. М.: Изд-во восточной литературы, 1960.

Бозиев А. Ю. О сборе и публикации произведений устного народного творчества балкарского народа // Материалы научной сессии КБНИИ по проблеме периодизации, отбора и публикации адыгейского, кабардинского, черкесского, балкарского и карачаевского фольклора 26–28 марта 1959 г. Нальчик, 1960.

Габараев С. Ш. О нартском обществе в осетинском эпосе // ИЮОНИИ АН ГССР. Цхинвали, 1960. Вып. X. С. 81–93.

Изучение народно-поэтического творчества // Вопросы советской науки. М.: Изд-во АН СССР, 1960.

Исаев М. И. Славный путь ученого // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1960. Т. XXII. Вып. I. С. 5–28.

Крупнов Е. И. Древняя история Северного Кавказа. М., 1960.

Мальсагов Д., Зязиков Б. ГIалгIай говзаме литература. (Мальсагов Д., Зязиков Б. Ингушская художественная литература) // Утро гор. 1960. № 1. С. 59–65.

Материалы научной сессии Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института по проблеме периодизации, отбора и публикации адыгейского, кабардинского, черкесского, балкарского и карачаевского фольклора. 26–28 марта 1959 г. Нальчик, 1960.

Мелетинский Е. М. О генезисе и путях дифференциации эпических жанров // Русский фольклор. 1960. Т. V.

Петросян А. А. Изучение народного эпоса // Вопросы литературы. 1960. № 4.

Чиковани М. Я. Амираниани. Грузинский эпос. Тбилиси, 1960.

Dumézil Georges. A propos de quelques représentations folkloriques des ossètes // Sonderabdruck aus Paideuma, Mitteilungen zur Kulturkunde. Band VII. Heft 5 (6). 1960. Juli.

Рец.: Гагкаев К // Georges Dumézil. A propos de quelques représentations folkloriques des ossètes // Sonderabdruck aus Pajdeuma. Mitteilungen zur Kulturkunde. Band VII. Heft 5 (6)/ Juli 1960 // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1962. Т. XXIII. Вып. I. Языкознание. С. 178–179.

Minorsky V. Balditzi — Lord of the Fishes // Sonderabdruck aus Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. 1960. Bd. 56.

Гагкаев К. В. [Рец. на] Minorsky. Balditzi — «Lord of the Fishes» // Sonderabdruck aus Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. 1960. Bd. 56 // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1962. Т. XXIII. Вып. I: языкознание. С. 179–180.

Dumézil G. Les trois «Trésors des ancêtres» dans l'épopée Narte. Annales du Musée Guimet // Revue de l'Histoire des religions. 1960. CLVII/22. Presses universitaires de France. P. 141–154.

1961

Аппаев Х. З., Пиппинис В. Ф. Место историко-героических песен в балкарском фольклоре // УЗ КБНИИ. Нальчик, 1961. Т. XVIII. Серия филологическая. С. 63–77.

Богданова М. По поводу письма В. Корзуна // Вопросы литературы. 1961. № 9. С. 209–211.

ХьэдэгъэлI Аскэр. Адыгэ нартхэр. (Гадагатль А. Адыгские нарты) // УЗ КБНИИ. Т. XVIII. Нальчик, 1961. С. 104–114.

Инал-Ипа Ш. Д. Апсуа литература атоурых аҟнытә. (*Инал-Ипа Ш. Д.* Из истории абхазской литературы). Сухуми, 1961.

Караева А. О фольклорном наследии карачаево-балкарского народа. Черкесск, 1961.

Корзун В. Б. Необходимо научное издание нартского эпоса // Вопросы литературы. 1961. № 9. С. 207–209.

Косвен М. О. Этнография и история Кавказа. Исследования и материалы. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1961.

Крупное Е. И. О чем говорят памятники материальной культуры Чечено-Ингушской АССР. Грозный, 1961.

Мальсагов Д. Д., Зязиков Б. Х. Нохчийн гIалгIайи богахбувцам (Мальсагов Д. Д., Зязиков Б. Х. Фольклор ингушей и чеченцев // Очерк истории советской ингушской литературы). Грозный, 1961.

Очерки истории балкарского народа (с древнейших времен до 1917 года). Нальчик, 1961.

Ошаев Х. Д. Нохчий халкъан бартан кхоллара // Нохчийн советски литературан истории очеркаш. (*Ошаев Х. Д.* Устное народное творчество чеченцев // Очерки истории советской чеченской литературы). Грозный, 1961.

Салакая Ш. Х. История собирания, публикации и изучения абхазского фольклора за годы Советской власти // Труды АбНИИ. Сухуми, 1961. Вып. 32.

Тресков И. В. К вопросу происхождения и истории бытования образа Прометея // УЗ КБНИИ. 1961. XVIII. С. 31–61.

Шортанов А. Т. Театральное искусство Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1961.

1962

Жирмунский В. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. М.: Л., 1962.

Инал-Ипа Ш. Д. Нартаа рзы а жәа // Ашәҟуы «Нарт Сасрыҟуеи пшьыиҩажәи зежә-ҩык иара иашьцәеи» апхьажәа (*Инал-Ипа Ш. Д.* Слово о нартах // Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев). Сухуми, 1962.

Инал-Ипа Ш. Д. Слово о нартах // Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. М., 1962.

La société scythique avaitelle des classes fonctionnelles? par Georges Dumézil // Indo-iranian Journal. Paris, 1962. Vol. V. № 3. P. 287–292.

1963

Абаева З. В. К образу Сата́ны нартского эпоса // ИЮОНИИ. Цхинвали, 1963. Вып. XII. С. 52–93.

Алиева А., Кидайш-Покровская Н. Научное заседание по нартскому эпосу (Москва, ноябрь, 1962) // ИОЛЯ. 1963. Т. XXII. Вып. II. С. 168–169.

Аншба А. А. Апсуа нартаа рҳәамтакуа рмифологиатә шьата (Аншба А. Мифологическая подоснова абхазского нартского эпоса) // Алашара. 1963. № 3.

Виноградов В. Б. Сарматы Северо-Восточного Кавказа // Труды ЧИНИИ. Грозный, 1963. Т. 6.

Калоев Б. А. В. Ф. Миллер — кавказовед. (Исследование и материалы). Орджоникидзе, 1963.

Караева А. И. Становление карачаевской литературы. Автореф. канд. дисс. … канд. филол. наук. Черкесск, 1963.

Кармоков Х. Наше суждение о происхождении имени «Сосруко» // Ошхамахо. Нальчик, 1963. № 4 (на каб. яз).

Корзун В. Б. У истоков искусства слова // Чудесные родники. Сказания, сказки и песни народов Чечено-Ингушской АССР. Грозный, 1963. С. 5–19.

Крупнов Е. И. Древнейшее культурное единство Кавказа и кавказская этническая общность (к проблеме происхождения коренных народов Кавказа) // XXVI Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. М., 1963.

Мальсагов Д. Д., Ошаев Х. Устное поэтическое творчество чечено-ингушского народа // Очерк истории чечено-ингушской литературы. Грозный, 1963.

Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963.

Рец.: *Путилов Б.* У истоков эпоса // Вопросы литературы. 1963. № 10.

Сихарулидзе К. А. Происхождение героического эпоса // Вестник Отделения общественных наук АН ГССР. Тбилиси, 1964. № 3.

Чистов К. В. Происхождение героического эпоса // Советская этнография. 1963. № 5.

Базанов В. Г. Заметки фольклориста // Русская литература. 1966. № 2.

Далгат У. Б., Кидайш-Покровская Н. В., Пухов И. В. В плену предвзятой схемы (о книге Е. М. Мелетинского «Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники». М., 1963) // Советская этнография. 1965. № 5. С. 94–113.

Брагинский И. С. К спорам о генезисе героического эпоса // Советская этнография. 1966. № 1.

Померанцева Э. В., Соколова В. К., Чистов К. В. О статье У. Далгат, Н. Кидайш-Покровской, И. Пухова «В плену предвзятой схемы» // Советская этнография. 1966. № 1.

Вирсаладзе Е. Б. Плодотворна ли такая критика? // Советская этнография. 1966. № 1.

Котляр Е. С. О «культурном герое» африканской мифологии. (К дискуссии по книге Е. М. Мелетинского «Происхождение героического эпоса») // Советская этнография. 1966. №2.

Гусев В. Е. Что дает такая полемика? // Советская этнография. 1966. № 3.

К итогам дискуссии по книге Е. М. Мелетинского «Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники» // Советская этнография. 1966. № 6.

Петросян А. А. Важный вклад в развитие фольклористики // Советская Абхазия. 23 ноября 1963 г.

Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М.: Изд-во АН СССР, 1963.

Салакая Ш. Х. О героическом эпосе абхазов // Труды Абхазского института языка, литературы и истории. 1963. Т. XXXIII–XXXIV. С. 278–303.

Семенов Л. П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925–1932 гг. Грозный, 1963.

Тресков И. В. Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик, 1963.

Рец.: Шариф А. А. Об исследовании «Фольклорные связи Северного Кавказа // УЗ КБНИИ. Нальчик, 1966. Т. XXIV. Серия филологическая. С. 274–279.

Корзун В. Б. Тысячелетние рукопожатия народов // ИЧИНИИИЯЛ. Грозный, 1968. Т. V. Вып. III. Литературоведение. С. 159–162.

Ak-Köbök, Salur-Kazan et Sosurga. Un Motif de l'épopée oghouz et son rayonnement en Anatolie, au Caucase et en Asie Centrale par Pertev N. Boratav. l'Homme // Revue française d'anthropologie. Janvier–avril, 1963. P. 86–105.

Vogt H. Dictionnaire de la Langue Oubykh. Oslo, 1963.

1964

Абаева З. В. К историзму нартского эпоса осетин // ИЮОНИИ АН Груз. ССР. Цхинвали, 1964. Т. XIII. С. 187–215.

Алиева А. Всесоюзная конференция, посвященная проблемам изучения нартского эпоса народов Кавказа // ИОЛЯ. М., 1964. Т. 23. Вып. 2. С. 174–178.

Алиева А. Из истории собирания, публикации и изучения адыгских песен и сказаний о Саусырыко (Сосрыко) // УЗ АНИИ. Майкоп, 1964. Т. III. Серия фольклора и литературы. С. 185–203.

Алиева А. Сосруко в адыгском героическом эпосе о нартах. (Этапы эпической биографии героя. Сравнительная характеристика версий и вариантов народных сказаний) // УЗ КБНИИ. Нальчик, 1964. Т. XX. Серия филологическая. С. 178–203.

Алиева А. И. Сказания о Сосрыко в нартском эпосе адыгских народов. Автореф. дисс. … канд. филол. наук / АН СССР. Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. М., 1964.

Анчабадзе З. В. История и культура Древней Абхазии. М., 1964.

Аутлева С. Ш. Фольклор // Культура и быт колхозного крестьянства Адыгейской автономной области. М.: Л.: Наука, 1964. С. 167–176.

Бекизова Л. А. Роль фольклорного наследия в становлении черкесской литературы тридцатых годов // УЗ АНИИ. Майкоп, 1964. Т. III. Серия фольклора и литературы. С. 88–96.

Бекизова Л. А. Черкесская советская литература. Ставрополь, 1964.

Гагкаев К. Е. В. Ф. Миллер (био-библиографическая справка) // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1964. Т. XXIV. Вып. I. С. 9–22.

Гадагатль А. М. Адыгский эпос «Нарты». Автореф. дисс. … канд. филол. наук. Тбилиси, 1964.

Гадагатль А. Об адыгском эпосе «Нарты // УЗ АНИИ. Майкоп, 1964. Т. III. С. 143–172. Тексты — с. 227–258.

Егорова Л. П. Изучение фольклора народов Карачаево-Черкессии. Ставрополь, 1964.

Зухба С. Л. Некоторые общие мотивы и сюжеты героического эпоса о нартах и волшебной сказки (по материалам абхазского фольклора) // XIV конференция молодых научных работников и аспирантов АН ГССР. Тбилиси, 1964.

Калоев Б. А. В. Ф. Миллер как этнограф осетинского народа // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1964. Т. XXIV. Вып. I. С. 23–24.

Корзун В. Б. О своеобразии художественного метода нартского эпоса // УЗ ЧИГПИ. Грозный, 1964. № 20, серия филологическая. Вып. 13. С. 3–36.

Мальсагов Ахьмад. Вайнаьха нарторстхой дола дуІщараш. (Мальсагов Ахмет. К вопросу об изучении нарт-орстхойского эпоса вайнахов) // Утро гор. 1964. № 3. С. 42–45.

Мамиева Н. Образ Сата́ны в публикациях осетинского нартского эпоса. Орджоникидзе, 1964.

Мамиева Н. Всеволод Федорович Миллер // Советская Осетия. Орджоникидзе, 1964. № 24.

Мелетинский Е. М. Народный эпос // Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении. Роды и жанры литературы. М., 1964. Т. II.

Мелетинский Е. М. Первобытное наследие в архаических эпосах // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. М.: Наука, 1964.

Салакая Ш. Х. О некоторых общих фольклорных истоках литератур абхазо-адыгских народов // УЗ АНИИ. Майкоп, 1964. Т. III, серия фольклора и литературы. С. 173–184.

Салакая Ш. Х. Основные виды абхазского героического и исторического эпоса. Автореф. дисс. … канд. филол. наук. Тбилиси, 1964.

Тотров В. К. Из истории семейных обрядов осетин // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1964. Т. XXIV. Вып. I. С. 34–46.

Чентиева М. Д. У истоков чечено-ингушской литературы // Труды ЧИНИИИЯЛ. Грозный, 1964. Т. IX. С. 79–91.

Эльмурзаев С. Ч. Некоторые сказания о нартских памятниках чеченцев и ингушей // ИЧИНИИИЯЛ. Грозный, 1964. Т. IV. Вып. III. С. 86–93.

Эльмурзаев С. Ч. Новые данные о чечено-ингушских нарт-эрстхоевских сказаниях // Труды ЧИНИИИЯЛ. Грозный, 1964. Т. IX. С. 129–137.

1965

Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. М.: Наука, 1965.

Абаева З. В. О героинях нартского эпоса // ИЮОНИИ АН Груз. ССР. Цхинвали, 1965. Т. XIV. С. 59–87.

Гаглойти Ю. С. К изучению терминологии нартского эпоса // ИЮОНИИ. Цхинвали, 1965. Т. XIV. С. 88–109.

Зухба С. Л. Дореволюционные записи абхазских народных сказок в Ленинградском архиве // Советская этнография. 1965. № 1. С. 104–106.

Инал-Ипа Ш. Д. Героический нартский эпос // Абхазы. Историко-этнографические очерки. 2-е перераб., доп. изд. Сухуми, 1965. С. 595–608.

Инал-Ипа Ш. Д. Об абхазо-адыгских этнографических параллелях // УЗ АНИИ. Краснодар, 1965. Т. IV. История и этнография. С. 222–247.

Кармоков Х. Г. О происхождении имени Сосруко // Сборник научных работ аспирантов. Нальчик, 1965. Вып. I. С. 159–167.

Мальсагов А., Былов В. Фольклор вайнахов и его издания // Вопросы литературы. 1965. № 6.

Бекизова Л. А., Тугов В. Б. Литература абазин (обзор) // Труды КЧНИИ. Черкесск, 1965. Вып. IV, серия филологическая. С. 90–165.

Шортэн А. Адыгэ ІуэрыІуатэ // Къэбэрдей литературэм и тхыдэм теухуа очеркхэр. (Шортанов А. Адыгский фольклор // Очерки истории кабардинской литературы). Нальчик, 1965. С. 5–53.

Цхурбаева К. Г. Об осетинских героических песнях. Орджоникидзе, 1965.

1966

Аншба А. А. Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса. Автореф. дисс. … канд. филол. М., 1966.

Аншба А. А. Апсуа нартаа репос асиужетеицкаашьа апринципқуа (Аншба А. Принципы сюжетосложения в абхазском нартском эпосе) // Алашара. 1966. № I.

Аутлев П. Об одном «новом направлении» в нартоведении // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1966. Т. XXVI, литература. С. 205–219.

Давлетов К. С. Фольклор как вид искусства. М.: Наука, 1966.

Калмыков И. Х. Общие черты в материальной и культурной жизни народов Карачаево-Черкессии // Труды КЧНИИ. Ставрополь, 1966. V. С. 3–29.

Караева А. Устное народное творчество // Очерк истории карачаевской литературы. М.: Наука, 1966.

Коков Дж. Кабардинские географические названия. Краткий словарь. Нальчик, 1966.

Корзун В. Б. Фольклор горских народов Северного Кавказа. (Дооктябрьский период). Грозный, 1966.

Крупнов Е. И. Изучение нартского эпоса и археология. Археолого-этнографический сборник // ИЧИНИИИЯЛ. Грозный, 1966. Т. VII. Вып. I, история. С. 29–42.

Куашев Б. И. Стихосложение нартского эпоса // Куашев Б. И. Собр. соч.. Т. II. С. 166–190 (на каб. и рус. яз.).

Кумахов М. А. О соотношении Сосрыко и Сослан // УЗ АНИИ. Краснодар—Майкоп, 1966. Т. V, языкознание. С. 61–66.

Магомедов А. А. П. К. Услар как крупнейший кавказовед и лингвист (к 150-летию со дня рождения) // ИОЛЯ. 1966.Т. XXV. Вып. V. С. 377–385.

Мамбетов Г. Х. Праздники и обряды адыгов, связанные с земледелием // УЗ КБНИИ. Нальчик, 1967. Т. XXIV. С. 161–186.

Мальсагов А. О. Нарт-орстхойский эпос ингушей и чеченцев. Автореф. дисс. … канд. филол. наук. М., 1966.

Мамиева Н. Проблема эволюции эпического образа (Сата́на в осетинском нартском эпосе в сравнении с другими национальными версиями). Автореф. дисс. … канд. филол. наук. М., 1966.

Салакая Ш. Х. Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1966.

Рец.: Аншба А.А. Исследование абхазского фольклора // Вопросы литературы. 1966. № 10.

Зухба С., [Рец. на] *Салакая Ш. Х.* Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1966, 184 с. // Советская этнография. 1966. № 5. С. 176–178.

Аншба А., Зухба С. Первая монография по абхазскому фольклору // Советская Абхазия. 25 декабря 1966.

Тресков И. В. К географии «Нартиады» // УЗ КБНИИ. Нальчик, 1966. Т. XXIV, серия филологическая. С. 29–62.

Тугов В. Б. Становление абазинской литературы. Черкесск, 1966 (на абаз. яз.).

Цулая Г. В. Историческая интерпретация основных образов абхазского героического эпоса (нарты и Абрскил). Автореф. дисс. … канд. филол. наук. М., 1966.

Цулая Г. В. Следы религиозно-мифологических представлений в абхазском нартском эпосе // Советская этнография. 1966. № 5. С. 132–141.

1967

Алиева А. Эпитет в адыгском героическом эпосе // УЗ КБНИИ. Нальчик, 1967. Т. XXIV, серия филологическая. С. 17–28.

Аншба А. Об именах Сосрыко и Сослан // Сборник научных работ аспирантов. Сухуми, 1967. С. 117–119.

Аншба А. А. Сказители абхазского нартского эпоса // Тезисы докладов научной сессии Сухумского госпединститута им. А. М. Горького, посвященной 10-летию кафедры абхазского языка и литературы. Сухуми, 1967.

Гадагатль А. М. Героический эпос «Нарты» и его генезис. Краснодар, 1967.

История Кабардино-Балкарской АССР с древнейших времен до наших дней. М.: Наука, 1967. Т. I–II.

Зухба С. Л. Абхазская народная сказка. Автореф. дисс. … канд. филол. наук. Тбилиси, 1967.

Иштванович М. Ш. [Рец. на] Х. Салакая. Абхазский народный героический эпос // Acta Ethnographica Academiae Scientarum Hungaricae. Budapest, 1967. Т. 16. С. 443.

Калоев Б. А. Народное творчество // Калоев Б. А. Осетины. (Историко-этнографическое исследование). М.: Наука, 1967. С. 219–225.

Происхождение осетинского народа. Материалы научной сессии, посвященной проблеме этногенеза осетин. Орджоникидзе, 1967.

стр. 9–21: Абаев В. И. Этногенез осетин по данным языка.

стр. 22–41: Крупнов Е. И. Проблема происхождения осетин по археологическим данным.

стр. 98–124: Калоев Б. А. Данные этнографии и фольклора о происхождении осетин.

Очерки истории Карачаево-Черкессии. В 2-х т. С древнейших времен до Великой Октябрьской социалистической революции. Ставрополь, 1967 / Отв. ред. В. П. Невская. Т. I. Об эпосе — с. 65–66.

Салакая Ш. Х. О некоторых спорных проблемах нартоведения // Тезисы докладов научной сессии Сухумского госпединститута им. А. М. Горького, посвященной 10-летию кафедры абхазского языка и литературы. Сухуми, 1967.

1968

Абаев В. И. Этноним «хазар» в языках Кавказа // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1968. Т. XXVII.

Алборов Б. А. Легендарное колесо нартских сказаний // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1968. Т. XXVII. С. 142–181.

Аншба А. А. Апсуа нартаа рҳәамтақуа рсахьаркыратә ҷыдарақуак (Аншба А. А. Некоторые художественные особенности абхазских нартских сказаний). Сухуми, 1968.

Дюмезиль Г. Брат и сестра // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1968. Т. XXVII, языкознание. С. 181–187.

Хамицаева Т. А. Б. А. Алборов — собиратель и исследователь осетинского фольклора // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1968. Т. XXVII, языкознание. С. 187–193.

Эльмурзаев С. Ч. Общее и специфическое чечено-ингушских нарт-эрстхойских сказаний в кавказском эпосе «Нарты» // ИЧИНИИИЯЛ. Грозный, 1968. Т. V. Вып. III, литературоведение. С. 73–94.

Dumézil G. Trois familles. Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. Paris, 1968. Vol. I.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ УКАЗАТЕЛИ

Авалиани С. Библиография трудов В. Ф. Миллера по Кавказу // Известия Одесского библиографического общества. 1914. Т. III. Вып. II. С. 91–92.

Багрий А. В. Материалы для библиографии Азербайджана. Баку, 1924–1925. Вып. I–III.

Багрий А. В. Народная словесность Кавказа. Материалы для библиографического указателя // Известия Восточного ф-та Азербайджанского гос. ун-та им. В. И. Ленина. Баку, 1926.

Библиография Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкессии и Адыгеи (с древнейших времен до 1917 г.). Сост. Р. У. Туганов. Нальчик, 1967.

Гаглоева З. Д. Библиография по этнографии Осетии // ИЮОНИИ. Цхинвали, 1962. Вып. XI. С. 326–398.

Городецкий Б. М. Указатель библиографической литературы о Кавказе // Северо-Кавказский край. Ростов-на-Дону, 1927. № 2. С. 128–136.

Деген-Ковалевский Б. Е. Обзор литературы по этнографии и археологии Кавказа за три года // Советская этнография. 1936. № 4–5. С. 277–303.

Дзагуров Д. Указатель статей по кавказоведению, помещенных в газете «Терские ведомости» с 1883 по 1916 г. Владикавказ, 1928.

Дзагуров Г. А. Указатель статей по кавказоведению, вошедших в газету «Терские ведомости» // Известия Северо-Кавказского (горского) пединститута. Владикавказ, 1923. Вып. 1.

Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. I–II. Очерк Кавказа и народов, его населяющих. Кн. III. Библиографический указатель источников к первым двум книгам.

Калоев Б. А. Библиография // Нартский эпос. Материалы совещания. Орджоникидзе, 1957.

Куашев Б. И. 30 лет собирания и изучения кабардино-черкесского фольклора // Куашев Б. И. Собр. соч. Нальчик, 1966. Т. II. С. 145–166.

Куашев Б. И. Библиография кабардино-черкесского фольклора // УЗ КНИИ. Нальчик, 1950. Т. V. С. 278–292.

Куашев Б. И. История собирания и изучения кабардино-черкесского фольклора // Куашев Б. Собр. соч.. Нальчик, 1966. Т. II. С. 101–145.

Миансаров М. Bibliographia Caucasica et Transcaucasica. Опыт справочного систематического каталога печатным сочинениям о Кавказе, Закавказье и племенах, эти края населяющих. СПб., 1874–1876. Т. I. Отд. I и II.

Миллер В. Ф. Систематическое описание коллекций Дашковского Этнографического Музея. М., 1889. Вып. II. С. 117–119.

Пагирев Д. Д. Перечень некоторых книг, статей и заметок о Кавказе // ЗКОИРГО. Тифлис, 1913. Кн. XXX. С. 309–530.

Полиевктов М. А. Европейские путешественники XШ-XVIII вв. по Кавказу. Тифлис, 1935.

Полиевктов М. А. Европейские путешественники по Кавказу 1800–1830 гг. Тбилиси, 1946.

Политовский В. Н. Систематический указатель статей в газете «Кавказ» за 50 лет (1844–1895 гг.) // Кавказский календарь. 1894. Отд. IV. С. 49–100.

Сарахан Д. А. Библиография Кабарды и Балкарии. Нальчик, 1930.

Семенов Л. Ингушская и чеченская народная словесность. Владикавказ, 1928.

Семенов Л. Ингушская и чеченская народная словесность // ИЧИНИИИЯЛ. Грозный, 1959. Т. I. Вып. III. С. 152–189.

Систематический список главнейших статей, напечатанных в «Терских ведомостях» за период 1869–1892 гг. // Терский сборник. Владикавказ, 1893.

Сказин Е. В. Дагестан в советской исторической литературе. Махачкала, 1963.

Сказин Е. В. Литература о Дагестане на западноевропейских языках. Махачкала, 1964.

Указатель всех статей и заметок, помещенных в «Записках» и «Известиях» Кавказского отдела императорского русского географического общества с начала издания по 1892 г. // Кавказский календарь на 1893 г.

Указатель этнографических статей и заметок в кавказских изданиях от начала их существования. Сост. А. Хаханов // Этнографическое обозрение. 1893. I.

Якушкин Е. И. Обычное право. Материалы для библиографии обычного права. Вып. I. Изд. 2-е, испр. и дополн. М., 1910.

III.
СКАЗКИ
АДЫГСКИХ НАРОДОВ

АДЫГСКИЕ СКАЗКИ*

В этой книге представлены в русском переводе образцы сказочного эпоса народов адыгской языковой группы.

К адыгской языковой семье принадлежат кабардинцы, адыгейцы, черкесы. Кабардинцы живут в центральной части Северного Кавказа по рекам Малке, Баксану и Тереку (на территории Кабардино-Балкарской АССР). Небольшая их часть проживает также в Адыгейской автономной области и в г. Моздоке и его окрестностях.

В верховьях реки Кубани, по течению рек Малый и Большой Зеленчук, живут черкесы (они входят в Карачаево-Черкесскую автономную область), а по нижнему течению рек Лабы и Кубани — адыгейцы, основное население Адыгейской автономной области. Близки к адыгским народам абазины, проживающие в Карачаево-Черкесской автономной области, и убыхи[1].

Собирательное наименование всех этих народов — черкесы, или адыги (адыгэ). Черкесы — иноязычный этноним, а адыги — самоназвание народов этой группы[2].

В силу языковой и этнической близости, совместного историко-культурного развития на протяжении веков фольклор адыгских народов формировался в едином русле. Это их общее наследие, имеющее в то же время живые особенности у каждого из них.

Общеадыгские художественные традиции представляет и жанр сказок.

Фольклор адыгских народов отличается многообразием древних жанров и видов: это — сложная, складывавшаяся на протяжении многих столетий система постоянно взаимодействующих жанров.

Богатая мифологическая и обрядовая поэзия, монументальный эпос о богатырях-нартах, историко-героические песни и сказания, народная лирика и драма, пословицы и поговорки отразили не только своеобразие исторической жизни своих создателей, но и специфику их художественного восприятия мира и образного мышления.

---

* Опубл.: Сказки адыгских народов. М.: Гл. ред. вост. лит-ры, 1978. С. 5–24.

[1] Народы Кавказа. М.: Изд-во АН СССР, 1960 / Под ред. М. О. Косвена, Л. И. Лаврова, Г. А. Нерсесова, Х. О.Хашаева. Т. I. С. 138, 200, 232. По переписи 1970 г. кабардинцев было 280 тыс., адыгейцев — 100 тыс., черкесов — 40 тыс., абазинов — 25 тыс.

[2] См., например: *Волкова Н. Г.* Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., 1973. С. 18 и сл.

Значительное развитие получила народная проза. К сожалению, этот пласт фольклора разных народов Северного Кавказа еще очень мало изучен. До сих пор нет даже общей характеристики системы жанров народной прозы, хотя эта область представляет значительный интерес не только для фольклористов, но и для исследователей молодых национальных литератур. Прозаические жанры, особенно сказка и народная новелла, принадлежат к числу ближайших предшественников прозаических жанров письменной литературы. Вот почему публикация их образцов приобретает в настоящее время особое значение.

В адыгском фольклоре, как и в фольклоре всякого народа, народная проза подразделяется на повествования, реальность содержания которых признается бесспорной (сказания, предания) и на повествования художественно подчеркнутой ирреальности.

Произведения первой группы называются «хъыбар» (букв, «весть», «новость»). Хъыбар — это повествование, в реальность которого не только верят, но и всячески ее подчеркивают в ходе рассказа.

Произведения второй группы, т.е. повествования о фантастических происшествиях и персонажах, по-адыгски называются «шыпсэ», «пшысэ» или «пшысэжь» — сказка (букв, «неправда», «ложь») или «таурыхъ» — история (араб.). В понимании адыгов значение слова «таурыхъ» переосмыслено: оно идентично слову «шыпсэ». Близко по значению к первым двум и слово «хъишэ» — легенда.

Наиболее употребительны в адыгском фольклоре термины «шыпсэ» и «хъыбар».

К разновидностям адыгской несказочной прозы, объединяемым термином «хъыбар» (хабар), относятся произведения, разные и по содержанию и по поэтике. Это этиологические рассказы (о происхождении земли, различных животных, растений и их свойствах) и рассказы исторического характера о событиях общественного звучания и лицах, исполняющих какие-либо социальные функции.

Хабарами называются и прозаические произведения, бытующие самостоятельно, и пояснения к историко-героическим песням. Нередко с забвением песенного текста такой хабар продолжал существовать как самостоятельное произведение.

В отличие от хабара «установка на вымысел» (Э. В. Померанцева) — доминантная функция сказки, и это определяет главные особенности ее поэтики, бытования и исполнения.

В адыгском фольклоре есть сказки о животных, волшебные, авантюрные, бытовые, анекдоты, небылицы. Сказочные темы, общие для сказок всех народов мира — добывание невесты, борьба с чудовищами, победа

социально обездоленного героя над представителями правящих классов, состязания в хитрости и ловкости, мудрости и находчивости, темы верности и неверности, жадности и зависти и др., — в адыгской сказке нередко получают своеобразное художественное решение (наиболее ярко общность адыгской сказки с мировой проявляется в волшебном сказочном эпосе).

Сказки адыгских народов имеют много общего со сказками их ближайших соседей — балкарцев и карачаевцев, осетин, ингушей и чеченцев, народов Дагестана. Эта общность, обусловленная сходством исторической, социально-экономической и культурной жизни и взаимосвязями горцев на протяжении многих столетий, проявляются в популярности одних и тех же сюжетов, мотивов, образов, в сходстве поэтических средств.

В фольклористике народов Северного и Западного Кавказа в последние годы возрос интерес к исследованию народной сказки (свидетельство тому — исследования А. Ф. Назаревича о дагестанской, А. Х. Бязырова об осетинской, Ш. Х. Хута об адыгейской, С. Л. Зухбы об абхазской сказке). Однако до сих пор нет работ, в которых был бы учтен, систематизирован и каталогизирован весь сказочный материал разных народов (не только опубликованный, но и хранящийся в архивных фондах республиканских научно-исследовательских институтов). Исключение составляет работа А. Х. Бязырова об осетинской сказке[3].

Сравнение адыгской сказки со сказками других народов Кавказа позволяет говорить об общекавказском фонде, который у каждого народа при наличии общих важнейших черт получает специфическое национальное оформление. Широко известные международные сюжеты в адыгской сказке сохраняют многие главные мотивы и образы. Целый ряд их творчески переработан с введением различных деталей, отражающих своеобразие исторической жизни адыгов, специфику их национального характера, быта, нравов, их этических и эстетических представлений.

Отличительной чертой сказок адыгских народов является преобладание героических мотивов и сюжетов, вообще характерное для фольклора народов Кавказа, — оно обусловлено специфическими условиями их исторической жизни.

Основные разновидности сказки — волшебные, бытовые, сказки о животных — различаются не только по генезису, но и по содержанию, своеобразию конфликта, составу персонажей, системе поэтических средств. Но эти разновидности нередко вступают во взаимодействие. Много произведений переходного типа, четкие границы между ними отсутствуют. Особенно наглядно взаимодействие волшебной и бытовой

[3] *Бязыров А. Х.* Опыт классификации осетинских народных сказок по системе Аарне — Андреева // Известия ЮОНИИ. Сталинир, 1958. Вып. 9. С. 310–347, 94–113.

сказки: нередко волшебная сказка, как и бытовая, начинается с конкретной характеристики персонажа и указания его социальной принадлежности. Фантастические же элементы появляются в ходе дальнейшего развития сюжета.

Самую значительную часть адыгского сказочного эпоса составляют волшебные и авантюрные сказки. Сюжет последних нередко совпадает с сюжетом волшебных, но своеобразие персонажей и их поступков, лишенных элементов фантастики и высокой поэзии, характерных для волшебной сказки, обусловили их существенные различия. В совокупности же волшебные и авантюрные сказки характеризуются разнообразием сюжетного состава, а это, как известно, один из существенных показателей богатства сказочной традиции народа. Важнейшие сюжеты одинаково популярны у всех адыгских народов.

По составу сюжетов адыгская волшебная сказка во многом сходна со сказками других народов, хотя некоторые международные сюжеты отсутствуют. Исследователь адыгейской волшебной сказки Ш. Х. Хут подчеркивает, что ему не удалось обнаружить сказочные типы — «ночные пляски» (А–А 306), «Мальчик учится страху» (А–А 326-а), «Спящая царевна» (А–А 410) и др. Ш. Х. Хут выявил в адыгейском материале повествования, не находящие параллелей в фольклоре других народов (волшебные рассказы «Темир и его сын Темиркан», «Сын бедняка», «Нерожденная девушка» и др.[4]).

Волшебная сказка населена необычными героями, которые с помощью чудесных помощников и предметов совершают необыкновенные подвиги и всегда достигают своей цели. В адыгской волшебной сказке, если ее рассматривать с точки зрения ведущего конфликта[5], могут быть выделены героические сказки, герои которых (по В. Я. Проппу) ведут борьбу за семью, сказки с семейным конфликтом и сказки с социальным конфликтом.

В волшебных сказках адыгов, как и других народов мира, отразились такие древние формы сознания, как анимизм, тотемизм, магия (вредоносная, любовная и «вербальная»), культы (предков, домашнего очага, мертвых). В них обнаруживаются различные следы почитания животных (рождение или воспитание сказочных персонажей животными, их помощь героям, превращение в них человека). Следы магии, анимизма, тотемизма меньше всего отразились в представлениях об «ином» мире,

[4] *Хут Ш. Х.* Адыгейская волшебная сказка. Дисс. … канд. филол. наук. Тб., 1970. С. 96–97.

[5] См.: *Тудоровская Е. А.* О структуре волшебной сказки // Русская народная проза. Л.., 1972. С. 155.

куда попадает герой. Прежде всего они определяют состав сюжетов волшебной сказки и отдельные мотивы (например, чудесное рождение героя от связи с тотемным животным, оборотничество героя, нарушение им запрета, околдование злыми чарами).

Древнейшие мифологические представления предков адыгов сохранялись в отдельных элементах волшебной сказки — слушателем или читателем сказки в конце XX в. они воспринимаются как поэтический вымысел, который создает в сказочном повествовании атмосферу чудесного[6].

В сказке нашли отражение и пережитки различных форм социальной жизни, следы древних обрядов и обычаев. Они также нередко определяют важнейшие элементы ее поэтики. Некоторые бытовые, этносоциальные и мировоззренческие явления, неоднократно перекодированные в процессе многовекового бытования сказки, играют определенную роль в развитии сюжета и жанра. Завязкой многих сказок, например, служит нарушение всевозможных запретов, выполнение древнейших магических обрядов (в частности, инициации или поисков невесты за пределами своего рода — экзогамный брак).

Как и в сказках других народов, «многие бытовые явления приобретают специфический интерес... со стороны структурообразующих и сюжетообразующих возможностей тогда, когда они оказываются в противоречии с движением жизни, с сознанием коллектива, либо даже тогда, когда они преодолеваются, отбрасываются, уходя в прошлое»[7].

Не случайно в сказке адыгских народов один из главных подвигов героя — спасение девушки, предназначенной в жертву чудовищу.

В отличие от бытовой или сказки о животных волшебная характеризуется разнообразием сюжетов, но в целом круг их в общем-то оказывается ограниченным. Многообразие же достигается за счет контаминации. Эта характерная черта сказочного эпоса любого народа в волшебной сказке получает наибольшее развитие. Записи адыгских сказок XIX века свидетельствуют о том, что уже тогда процесс контаминации шел весьма активно. Естественно, что на современном этапе он продолжает развиваться, причем нередко при контаминации «побочные» сюжеты даются в сильно сокращенном изложении, что свидетельствует об их своеобразном слиянии. Наглядный пример — «Сказка о Хагоре» и «Сказка о Бамбете».

Как правило, волшебная сказка складывается из нескольких сюжетов, объединяемых общностью тематики и однотипными персонажами, т.е. возможности контаминации сюжетов строго регламентируются законами

[6] Подробнее об этом см.: *Ш. Х. Хут*. Адыгейская волшебная сказка, с. 96-97.

[7] *Путилов Б. Н*. Проблемы типологии этнографических связей фольклора // Фольклор и этнография. Л., 1977. С. 8–9, 12–13.

жанра. Вследствие этого сказка, состоящая из нескольких сюжетов, представляет собой композиционное и стилистическое единство. Так, в сказке «Батыр, сын медведя» объединяются три сюжета: мифологический — о воспитании героя тотемным животным, социальный — о борьбе героя с князем, который не может простить ему превосходства над собой и видит в нем своего потенциального противника, и типичный сюжет волшебной сказки о трех царствах. В сочетании эти сюжеты составляют художественное целое; вместе с тем это уже не классический образец волшебной сказки.

Вообще на позднем этапе бытования волшебной сказки все чаще встречаются случаи неорганической контаминации сюжетов, что, естественно, приводит к утрате четко выраженных черт той или иной сказочной разновидности.

При всем разнообразии сочетаний в пределах волшебной сказки одним из наиболее устойчивых и постоянных ее компонентов является сюжет как самостоятельная единица.

В зависимости от входящих в него элементов сюжет определяет систему образов сказки. Хотя мир волшебной сказки вымышленный, ирреальный, в нем отразилась реальная жизнь ее создателей, их мечты о победе добра, справедливости, любви.

Главный ее герой всегда олицетворяет народные этические представления. В качестве положительного героя адыгской волшебной сказки выступают разные персонажи, но всех их можно объединить в один обобщенный собирательный образ героя-борца за вековые народные чаяния[8]. Он проводит время преимущественно в походах и набегах, причем походы эти продолжаются не меньше года, а иногда так долго, что всадник вместе с седлом «врос в спину своего коня». Цель его поездок — побывать в неизвестных краях, испытать, есть ли богатырь сильнее и храбрее его, найти невесту необыкновенной красоты, добыть волшебное средство для исцеления больного отца, выполнить трудные задачи, поставленные избранницей его сердца и оказавшиеся не под силу девяноста девяти молодцам, чьими головами утыкан забор вокруг дворца красавицы. Необычайная судьба героя бывает предопределена его чудесным происхождением и богатырским детством (нередко он воспитывается вдали от людей, его кормят только оленьим мясом или костным мозгом диких зверей). В достижении поставленной цели герой прибегает к помощи чудесных помощников (невесты или жены, нередко — жен; встреченных в пути богатырей; старухи-нагучицы), ему помогают благодарные птицы и

[8] *Померанцева Э. В.* Судьбы русской сказки. М., 1965. С. 89.

животные (в первую очередь — верный конь), чудесные предметы, и он обязательно одерживает победу и достигает поставленной цели.

Эмоции и мысли героя раскрываются в его поступках, четко направленных на выполнение задуманного.

Композиция адыгской волшебной сказки — в ее классических образцах — содержит, как правило, такие традиционные элементы, как преамбула, завязка, развитие действия, разрешение конфликта и развязка. Единство композиции сказки обусловлено прежде всего тем, что повествование ведется об одном главном герое и все компоненты подчинены задаче наиболее полного раскрытия этого образа.

Адыгскую волшебную сказку характеризуют логическая последовательность в развитии действия и стройное развитие основной темы. Единство логически связанных эпизодов определяет композиционную целостность сказки. Различные элементы, составляющие отдельный сюжет, эпизод и даже мотив, довольно свободно перемещаются в повествовании, исключаются или вводятся в него. При этом последовательность изложения не утрачивается.

В арсенале адыгской волшебной сказки, как и сказок других народов, существует комплекс «общих мест», из которых каждый сказочник отбирает именно те, которые необходимы для данного сюжета. В волшебной сказке комплекс «общих мест» включает стабильные и по содержанию и по форме так называемые «предварительные» мотивы, традиционные формулы (инициальные, финальные, медиальные) и типические волшебные действия. Каждое из этих «общих мест» может быть включено в любой сюжет волшебной сказки[9].

Поскольку в сказке отсутствуют статичные описания, все разновидности формул в основном передают развитие действия или перемещения героя. В адыгской сказке нередки формулы — зачин и присказка, которая может быть краткой: «Как сказывают и пересказывают» — или развернутой: «Как сказывают и пересказывают, рассказчик не добавляет, тот, кто слушает, не забывает, жил один пши...»; другой вариант: «Как сказывают и пересказывают, если не выдумка, то правда, жили муж с женой...» Как и в сказках других народов, в адыгской эти формулы нередко рифмованы и организованы ритмически.

Разнообразны переходно-пространственные формулы, в которых сообщается о передвижении персонажа, о длительности его пути: «Мало ли прошло, много ли прошло времени»; «Много ли ехал, мало ли ехал»; «Долго он ехал, сколько проехал, знал только он»; «Долго они ехали, дол-

[9] *Рошияну Н.* Традиционные формулы сказки. М., 1974.

го скакали»; «Едет-скачет, едет-скачет». Эти формулы полифункциональны—они не только связывают отдельные эпизоды сказочного повествования, но и характеризуют длительность пути героя, время и пространство сказки.

Финальные формулы завершают сказку и выражают отношение сказочника к повествованию. Нередко в них подчеркивается его участие в сказочных событиях: «И я был на том джегу, вволю ел и пил». При этом, как правило, нет и намека на вознаграждение сказочника. Если же о таковом и говорится, то в ироническом плане: «И я на свадьбе был, бузу пил и халвой закусывал. В то время, когда хан награждал братьев богатыми подарками, и мне достался хороший кинжал, но на обратном пути у меня его отняли абреки».

Поскольку в сказке даны обобщенные образы персонажей, для характеристики каждого из них существует свои комплекс традиционных формул. Женская красота, например, определяется такими формулами: «Она была самая красивая из тех, у кого есть глаза и брови»; «Одна половина ее волос — белого золота, другая — желтого золота»; «Есть ли на свете девушка, у которой тело такое же белое, как белые бока сороки, а волосы — черные, как ее черный хвост».

Ряд формул употребляется при рассказе о таких специфических для горской, и в частности для адыгской, сказки эпизодах, как встреча героя с арбой, на которой везут девушку, отданную на съедение чудовищу. Аробщик поет, девушка плачет. «Почему, дада, ты поешь, а девушка плачет?» — спросил джигит. «В нашем ауле горе. Бляго оцепил его в грозится съесть всех жителей, если мы не будем отдавать ему каждый день девушку на обед. Сегодня пришел черед этой девушке быть съеденной, и потому она плачет. Я останусь жив, и потому пою».

Традиционной формулой характеризуется и встреча героя со старухой-нагучицей, которая становится его «молочной» матерью после того, как он неслышно подкрался к ней и приложился к ее груди. «Ты моя мать, ты мой отец на том и на этом свете»,—сказал джигит. «Пусть ослепнут глаза, что не увидели тебя, злосчастный юноша, откуда ты взялся?» — стала проклинать его нагучица.

Во время ссоры мальчишки упрекают сверстника, превосходящего их силой: «Если тебе некуда девать силу, то лучше узнай, где твой отец и что с ним произошло».

Многочисленны формулы описания богатырского коня, встречи героя с противником, храбрости героя, трудностей, встречающихся на его пути. Вместе с тем в адыгской сказке нет формул-приказаний, пожеланий (герой просто бросает гребешок, и он превращается в непроходимый лес,

который задерживает преследователя). Мы не обнаружили также формул вызова верного коня или благодарного животного — герой поджигает волосинку, данную ему волком, лисой или чудесным конем, и животное приходит ему на помощь.

Разнообразные по содержанию традиционные формулы сказки выполняют одну художественную функцию — подчеркивают условность сказочного действия.

Один из важных элементов поэтики волшебной сказки — ретардация, цель которой — замедление действия и повествования. Чаще всего это либо пересказ того, что произошло с героем, либо посещение им помощника или дарителя, который говорит о том, что нужно сделать, а затем следует рассказ о том, как был выполнен совет дарителя. Уже в первых записях адыгских сказок нередко обнаруживается тенденция к сокращению текста, когда повторение того или иного эпизода заменяется словами сказочника типа «и он рассказал, что с ним произошло». На современном этапе эта тенденция получила дальнейшее развитие.

Действие адыгской волшебной сказки, как и всякой другой, происходит в пределах сказочного пространства и времени[10]. Эти понятия не только строго отграничены от аналогичных реальных, но и во многом определяют такие существенные элементы сказки, как композиция, своеобразие художественного вымысла и поэтической системы.

В отличие от русской, например, сказки в адыгской действие никогда не происходит в условном царстве или месте. Как правило, ее герои живут «в одном ауле» по тем же законам и обычаям, каких придерживались в прошлом создатели адыгской сказки. И все-таки, несмотря на, казалось бы, максимальную приближенность сказочного мира к реальному, мир сказки — условный.

Пространство в сказке — необходимый компонент сюжетного повествования, и каждое место действия героя строго соотносится с его поступками, определяющими дальнейшее развитие сюжета.

Характерная черта адыгской волшебной сказки и в том, что «другой» мир или «подводное царство», куда попадает герой в поисках невесты или из-за козней жестоких братьев, ничем не отличаются от реального мира, в котором он живет.

Значительное развитие в адыгском фольклоре получили бытовые и социально-бытовые сказки. В отличие от волшебных, где действие развивается в фантастической обстановке, а герой побеждает врага с помощью чудесных помощников и предметов, и в отличие от сказок о животных,

[10] *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. Л., 1976. С. 230, 232.

где повествование тяготеет к поэтической условности, в бытовых и социально-бытовых сказках борьба полярных сил — добра и зла в различных их проявлениях — развертывается на фоне реальных и бытовых отношений, что обусловлено их максимальной связью с действительностью, с социальными и бытовыми проблемами, хотя адыгская волшебная и бытовая сказки нередко тесно соприкасаются.

Тематика этих сказок различна — социальные противоречия в обществе, быт, человеческие пороки и слабости; объединяют же их в одну жанровую разновидность принципы отражения действительности.

Герои бытовой сказки активно утверждают свои идеалы — трудолюбие, честность, верность в дружбе — и так же активно выражают свое неприятие не только социальной несправедливости, но и таких пороков, как предательство, лень, глупость.

Основу сюжетов и конфликтов бытовой сказки составляют реальные отношения людей. Естественна поэтому одна из характерных черт бытовой сказки — точность социальной характеристики персонажей; внимание уделяется их общественному положению, отношению к окружающим, соблюдению ими горского этикета (прежде всего таких народных обычаев, как гостеприимство, взаимопомощь и др.). Поляризация образов персонажей — непременная черта бытовой сказки: их, как правило, два, и они резко противопоставлены друг другу.

В образах положительных героев — старого крестьянина, его мудрой жены или маленького плешивца Куйжия-Куйцука — воплощены черты народного характера — трудолюбие, душевная щедрость и остроумие.

Герой бытовой сказки фактически один — это умный, смелый и находчивый крестьянин. Он всегда беден, но вместе с тем предприимчив и горазд на выдумки. Если же ему и помогают, то не чудесные помощники, а реальные люди — любимая дочь, невеста или жена, верный друг. Этот герой социально противостоит своим врагам и, как правило, побеждает их, и в этом проявляется превосходство «низкорожденного» героя над надменными и кичливыми князьями. Отрицательные персонажи бытовой сказки — жестокие и самодовольные князья и лживые и похотливые служители мусульманского культа, презирающие труд; объединяют их такие черты, как глупость, жадность, самодурство, из-за которых они попадают в самые нелепые и смешные ситуации.

В бытовой сказке наиболее ярко выражен растущий протест трудящихся против социальной несправедливости.

Поэтика бытовой сказки иная, чем волшебной. Своеобразие ее обусловлено прежде всего тем, что в ней разрабатывается ограниченное по сравнению с волшебной число тем, которые варьируются в большом чи-

сле текстов на основе набора традиционных приемов. Сюжет в большинстве случаев односоставный, его развитие характеризуется краткостью и вместе с тем неожиданностью поворотов, обилием невероятных сюжетных ситуаций; в связи с этим поступки персонажей нередко отличаются алогизмом. Все это придает обычным на первый взгляд жизненным конфликтам гротескную форму. Особенно выразительны в бытовой сказке диалоги персонажей.

В бытовой сказке в отличие от волшебной нет традиционной сказочной обрядности и традиционных формул. Однако такой элемент, как зачин, довольно широко распространен. Как правило, герои в нем не только представляются читателю, но и содержится их социальная характеристика и оценка.

Бытовые сказки с сатирической направленностью носят социально-классовый характер, высмеивают зло, мешающее прогрессу общества. Наряду с явно сатирическими популярны бытовые сказки с элементами сатиры — о мудрых ответах, о бедном и богатом братьях, сказки, построенные на загадывании и отгадывании загадок. Эти сказки, основывающиеся на словесном единоборстве, имеют сходство с волшебными; вместе с тем их отличает выраженная дидактическая направленность. Загадки-вопросы или загадки в форме иносказаний позволяют выявить наиболее достойного из соперников. Как правило, умная крестьянская девушка превосходит в смекалке и остроумии глупого и самовлюбленного князя.

Большое число разнообразных сюжетов связано с именем Куйцука-Куйжия. В этих сказках сатирическое и комическое выступает в органическом единстве. Мудростью и смекалкой Куйжий побеждает и глупых великанов — иныжей и всемогущих князей.

Бытовая сказка нередко высмеивает и различные пороки — глупость, невежество, лень, упрямство, супружескую неверность. Разоблачая персонажей, наделенных такими чертами, сказка утверждала народные этические идеалы.

Популярность адыгской бытовой сказки во многом обусловлена ее тесной связью с жизнью народа и ее функцией — ясного выражения стремления народа к справедливости, к лучшей жизни. То обстоятельство, что сатирическая сказка получила значительное развитие, свидетельствует о завершении формирования этого жанра в адыгском фольклоре.

Как и в фольклоре других народов, в адыгском сказочном эпосе определенное место занимает животный эпос — сказки, где главную роль играют животные, которые действуют в бытовой, житейской сфере.

Сюжетный состав сказок о животных у адыгов сходен с сюжетным составом подобных сказок у других народов. Здесь также преобладают сказки о встречах и приключениях диких и домашних животных, реже —

животных и человека. Известно, что животные нередко фигурируют и в волшебных сказках, где они обычно выступают в роли чудесных помощников героя. Круг животных в волшебной и сказке о животных существенно не различается — отличаются их функции в сказочном повествовании и соответственно их характеристика. В волшебной сказке животные всегда играют вспомогательную роль. В сказках же о животных звери, птицы или домашние животные выступают в качестве главных героев. Иногда персонажем сказки о животных бывает человек, но он никогда не играет здесь главной роли. Животные в сказке вступают в различные отношения между собой — в них, как правило, проявляются их основные черты, устойчиво переходящие из сказки в сказку.

Как и в сказках других народов, животные в адыгской сказке нередко ведут себя как люди и имеют те же слабости и недостатки. В адыгском фольклоре пока не зафиксированы этиологические сюжеты — о происхождении различных зверей и птиц или их важнейших особенностей. Но в сказках сохранились отзвуки веры людей в то, что животные, как и люди, могут разговаривать — их язык дано понимать лишь тому, кто оказал животному какую-то услугу.

В целом же адыгские сказки о животных известны нам на той стадии своего развития, когда образы животных приобретают аллегорический смысл, а сказки в целом — философский подтекст.

Назначение сказок о животных преимущественно для детской аудитории во многом определило особенности их поэтической структуры.

В отличие от волшебной и даже бытовой сказку о животных отличает краткость и динамичность развития сюжета. Главное место уделено не рассказу о событиях, а характеристике своеобразия персонажей, раскрывающихся в их взаимоотношениях, репликах и диалогах, в которых проявляются их намерения, поступки и характеры. Здесь нет традиционной сказочной обрядности, нет зачина, вводящего в атмосферу сказки. Она начинается сразу с конфликта персонажей, который определяет композицию сказки и дальнейшее развитие ее сюжета.

В основе конфликта в большинстве случаев — встречи различных животных. Завершает сказку нередко назидательный вывод, хотя, в отличие от бытовой, сказке о животных открытая назидательность не свойственна.

Нередко сказки о животных содержат социальные конфликты — это, несомненно, наиболее поздний пласт в развитии животного эпоса; здесь нельзя не видеть взаимодействия бытовой сказки и сказки о животных.

Особый интерес представляет сказочный эпос на современном этапе. Традиционные формулы адыгской сказки — зачины и концовки, формулы женской красоты и мужской храбрости, характеристики бедности и

богатства и др. — во многих случаях утрачивают свой традиционный облик, сокращаются, значительно варьируются в словесном выражении, упрощаются, а иногда и вовсе отсутствуют. В сказочных текстах обнаруживается большое число неологизмов, не только лексических, но и отражающих новые черты жизни и быта адыгов.

* * *

Образцы сказочных текстов содержатся уже в самых ранних публикациях адыгского фольклора, датируемых первой половиной XIX столетия. Большинство произведений адыгского фольклора увидело свет в русских периодических изданиях благодаря участию и помощи представителей русской демократически настроенной интеллигенции.

Среди дореволюционных публикаций произведений адыгского фольклора — текстов нартских сказаний, историко-героических песен, исторических и топонимических преданий, свадебной обрядовой поэзии, пословиц и поговорок — центральное место занимают публикации народных сказок. Особенно важно, что многие сказочные тексты были зафиксированы на языке оригинала (из-за отсутствия национального алфавита был использован так называемый усларовский алфавит, специально приспособленный для адыгского и некоторых других кавказских языков).

Одна из первых публикаций адыгских сказок — бытовых и животных — принадлежит Кази Атажукину. В шестом выпуске «Сборника сведений о кавказских горцах» (Тифлис, 1872) он напечатал в русском переводе большую коллекцию образцов несказочной прозы и девять сказок. Особую ценность публикации Атажукина придают подробные комментарии к текстам.

Значительное число фольклорных текстов записал другой адыгский просветитель — Талиб Кашежев. В двенадцатом выпуске «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа» (Тифлис, 1891) он напечатал в русском переводе одиннадцать сказок.

Паго Тамбиев на протяжении почти четверти века записывал сказки в разных районах проживания адыгов — Адыгее, Кабарде, Черкесии. Большое число сказок было опубликовано им в «Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа» на кабардинском языке, на хакучинском и бжедугском диалектах адыгейского языка с русским подстрочным и литературным переводом. Многие сказки в его записи сопровождает научная документация.

Записи К. Атажукина, Т. Кашежева и П. Тамбиева и в наши дни не только не утратили своего значения, но представляют особый интерес как свидетельство состояния фольклорной, и в частности сказочной, тради-

ции адыгских народов в конце XIX — начале XX в.

Собиранием и публикацией произведений адыгского фольклора занимались многие представители передовой русской интеллигенции. Особое место здесь принадлежит проф. Л. Г. Лопатинскому — исследователю языков и фольклора адыгских народов. Он сам фиксировал произведения различных жанров адыгского фольклора. Особенно значительна работа Л. Г. Лопатинского по подготовке к печати фольклорных текстов и комментированию их. Так, все сказки, напечатанные в двенадцатом выпуске «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа», сопровождаются «Заметками» — краткими исследованиями, в которых кабардинские сказки характеризуются в сравнительном плане. Они сопоставляются с аналогичными сюжетами, бытующими у разных народов. Это позволяет исследователю не только выявить черты, общие для сказок разных народов, но и определить специфические особенности адыгской сказки.

В двадцать первом, двадцать седьмом и тридцать втором выпусках «Сборника», где напечатаны сказки в записи П. Тамбиева, Л. Г. Лопатинский определяет своеобразие их сюжетного состава соотносительно со сказками русского и соседних адыгам народов[11].

В конце XIX и начале XX столетия было выпущено в свет большое число адыгских сказок в литературной обработке[12].

После Великой Октябрьской революции, в конце 20-х — начале 30-х годов, в Кабардино-Балкарии, Адыгее и Карачаево-Черкесии были открыты научно-исследовательские институты.

Принципиальное отличие адыгской фольклористики советского периода — новая организация работы по собиранию фольклора, которой теперь занимаются не энтузиасты-одиночки, а сотрудники этих институтов, привлекающие к этой работе самый широкий круг учителей и журналистов. Был проведен ряд фольклорно-музыкальных экспедиций, участники которых зафиксировали большое количество фольклорных текстов, прежде всего сказок. Вырабатываются более совершенные методы записи фольклорного материала (в том числе использование магнитофона).

Теперь общее состояние фольклорной традиции фиксируется более

---

[11] *Лопатинский Л. Г.* Предисловие с указателем предметов (мотивов сказок) и имен // СМОМПК. Тифлис, 1896. Вып. XXI. С. I; *Его же*. Предисловие (с мотивами сказок и указателем имен) // СМОМПК. Тифлис, 1900. Вып. XXVI. С. I–XVI; *Его же*. Предисловие // СМОМПК. Тифлис, 1903. Вып. XXXII. С. I–XI.

[12] См., например: *Гатцук В. А*. Сказки Кавказа. М. 1904–1906. Вып. I–X; *Баранов Е*. Сказки кавказских горцев. М., 1913; *Буланина Е*. Сказки, песни и легенды Кавказа. М., 1912 и др.

систематически, исследуются условия бытования фольклора, изучается среда, в которой он сохраняется. Наблюдается тенденция не только к привлечению возможно большего числа сказителей и наиболее полной фиксации их репертуара, но и к систематической работе с ними, в Кабардино-Балкарии и Адыгее проводятся съезды стариков сказителей. При этом особое внимание собиратели уделяют выявлению сюжетного состава сказочного эпоса во всем его объеме.

Среди довоенных публикаций адыгского фольклора особое место занимает «Кабардинский фольклор». Это издание было подготовлено учеными и писателями Кабардино-Балкарии совместно с группой русских поэтов-переводчиков под руководством проф. Ю. М. Соколова.

Это первая и до сих пор единственная антология адыгского фольклора, в которой представлены все его жанры — героический нартский эпос, местные топонимические и исторические предания, историко-героические и лирические песни, пословицы, поговорки, загадки. В книгу включены все разновидности сказки — мифические, волшебные, бытовые (особенно широко представлены сатирические сказки, в частности антимульские), сказки о животных, анекдоты, притчи, небылицы. В антологии нет традиционной классификации сказок, поскольку все образцы кабардинского фольклора сгруппированы по хронологическому принципу. Это создает известную условность в расположении сказочного материала, но в совокупности позволяет составить цельное представление о кабардинской народной сказке.

В комментариях М. Е. Талпы к сказочным текстам можно найти сравнительную характеристику важнейших адыгских сказочных сюжетов, эпизодов и персонажей и аналогичных компонентов русской сказки и сказок ближайших соседей кабардинцев — балкарцев, осетин и других народов. «Кабардинский фольклор» ввел в научный обиход большое число кабардинских сказок в превосходном и точном переводе на русский язык.

Высокой оценки заслуживает, на наш взгляд, и книга «Адыгейские сказания и сказки» в литературной обработке П. Максимова. Вошедшие в нее тексты записали сотрудники Адыгейского научно-исследовательского института культурного строительства Д. Ашхамаф, Т. Керашев, Ш. Кубов, А. Хатков и И. Цей во время фольклорно-музыкальной экспедиции в 1935 г. Они же выполнили подстрочные переводы сказок на русский язык; литературный перевод сделал П. Максимов.

Книгу открывает статья уже тогда широко известного адыгейского писателя Т. Керашева «О сказаниях и сказках адыге». Она содержит краткую, но емкую характеристику адыгского фольклора и его роли в жизни

народа, интересные и до сих пор неизвестные сведения об адыгейских народных сказителях. Правда, Т. Керашев не избежал влияния так называемой аристократической теории фольклора, и его характеристика творчества народных певцов оказалась односторонней: явно преувеличено влияние на них феодальной верхушки.

Раздел, посвященный современным адыгейским сказителям, от которых были записаны тексты, составившие книгу, содержит ценные сведения о своеобразии бытования и исполнения адыгейской сказки в 30-х годах XX столетия.

В статье П. Максимова приводится высокая оценка, которую дал адыгейским сказкам А. М. Горький:

«Адыгейские сказки, судя по этим образцам[13], весьма интересны и ценны общностью своих мотивов со сказками других народов. Общность эту я вижу в сказке “Мулла-колдун”, которая — сюжетно — явно родственна сказкам о попе-оборотне, аббате и жреце — волшебниках. Так как сказки древнее христианской литературы, у нас есть основание думать, что “святые чудотворцы” церкви сочинялись именно по сказкам такого типа, как сказки о мулле, и, наоборот, можно думать, что многие сказки о фокусах волшебников создавались в противовес церковной литературе, по мотивам полемическим и сатирическим. Очень интересна сказка о зайчихе, лисе и волке, помощнике старшины, —она обнажает социальные отношения людей, чего обычно в сказках о животных не видят.

Крайне жаль, что сказок собрано мало. Ценность адыгейских сказок увеличивается еще и тем, что в них зло везде побеждено. Это — хорошее свидетельство о здоровье народа»[14].

Важно, что в «Адыгейские сказания и сказки» вошли тексты, сюжеты которых не повторяют сюжеты дореволюционных публикаций — это значительно расширило и обогатило представления о сюжетном составе сказок адыгских народов.

Весьма ценно сохранение в книге комментариев сказителей — они передают не только их эмоциональный настрой, но и стремление воздействовать на слушателей сказки (к сожалению, этого нет ни в одном из последующих изданий адыгских сказок).

В комментариях к текстам содержатся многочисленные исторические и этнографические сведения, характеризуются нравы, элементы быта и обычаи адыгов, получившие отражение в сказках, и, что особенно важно, приводятся варианты наиболее популярных эпизодов и сюжетов публи-

[13] А. М. Горький имеет в виду небольшой сборник «Горские сказки» (Ростов-на-Дону, 1935).

[14] Адыгейские сказания и сказки. Ростов-на-Дону, 1937. С. 19–20.

куемых текстов.

Несомненную ценность изданию придало включение «Указателя сведений о том, среди какого племени, в каком районе и ауле, с чьих слов и кем записаны и переведены сказания и сказки». Из него явствует, что составившие книгу тексты были записаны у представителей всех адыгейских племен — шапсугов, бжедугов, темиргоевцев — и кабардинцев, переселившихся некогда в Адыгею. Среди исполнителей сказок — имена выдающихся адыгейских сказителей, таких, как Теучеж Цуг, Аюб Хамтоху, Шаззо Бий и другие, от которых в последующие годы было записано большое число фольклорных произведений различных жанров.

Последующие издания адыгейских сказок (как, впрочем, кабардинских и черкесских) в большинстве случаев не имели научной документации, что, естественно, снижает их научную значимость.

Издание же 1937 г., подготовленное коллективом адыгейских писателей и ученых в содружестве с русским писателем, до сих пор сохраняет свое значение. Начиная с 1937 г. адыгейские сказки издавались ежегодно — то на языке оригинала, то в переводе на русский язык.

Особенно активизировалась работа по изданию сказок в послевоенные годы. В Адыгее не только переиздавались сказки, собранные в довоенные годы Т. Керашевым, И. Цеем, Д. Ашхамафом, но и были опубликованы новые варианты, записанные в 50–70-е годы или извлеченные из архива Адыгейского НИИ. Эти публикации принадлежат А. М. Гадагатлю, М. К. Хуажеву, Ю. И. Тлюстену.

В Кабардино-Балкарии много сделали для собирания и публикации фольклорных произведений, в том числе сказок, А. Т. Шортанов и З. П. Кардангушев. В Карачаево-Черкесии народные сказки записывали и издавали Л. А. Бекизова и Н. Сакиев.

В настоящее время адыгскими фольклористами собран значительный материал о бытовании сказки за последние пятьдесят лет, сведения о выдающихся народных сказителях, о мастерстве лучших адыгских исполнителей сказок, а также материал о том, в каких условиях исполняется сказка и как воспринимают ее слушатели.

Как свидетельствуют экспедиции последних лет, проведенные в Кабардино-Балкарии, Адыгее и Карачаево-Черкесии, сказочная традиция у адыгов и в наши дни, в условиях всеобщей грамотности, сохраняет свое значение в народном быту, что и определяет необходимость ее всестороннего изучения и издания полного корпуса сказок адыгских народов.

ЛИТЕРАТУРА

Публикации сказок адыгских народов

[Атажукин К.] Кабардинская старина // ССКГ. Тифлис, 1872. Вып. 6.

Баранов Е. З. Вор // Терские ведомости. 1895. № 64.

Баранов Е. Трудовые деньги // СМОМПК. Тифлис, 1897. Вып. 23. Отд. 3. С. 44–45.

Баранов Е. Легенды Кавказа. М., 1913.

Баранов Е. З. Тембот. М., 1913.

Баранов Е. Легенды Кавказа. М., 1913.

Буланина Е. Сказки, песни и легенды Кавказа. М., 1912.

Васильков В. В. Темиргоевские сказки. Сказка о Темирбеке. Сказка о Каирбеке. Сказка об Анзауре. Сказка о черепе // СМОМПК. Тифлис, 1905. Вып. 35. Отд. 2. С. 1–122.

Гатцук В. А. Кавказские сказки. Жемчужное ожерелье. М., 1904–1906. Вып. 1–10.

Забавные черкесские сказки. СПб., 1893.

Кабардинские легенды и сказки. Сост. М. Ермоленко. Ставрополь, 1915.

Карданов М. Кабардинская сказка // Терские ведомости. 1898. № 49–52.

Кашежев Т. Кабардинские предания, сказания и сказки, записанные по-русски // СМОМПК. Тифлис, 1891. Вып. XII. С. 11–145.

Лопатинский Л. Г. Красавица Елена и богатырь-женщина // СМОМПК. Тифлис, 1891. Вып. XII. С. 51–77.

Тамбиев П. Адыгские тексты // СМОМПК. Тифлис, 1896. Вып. XXI.

Тамбиев П. Адыгские тексты // СМОМПК. Тифлис, 1900. Вып. XXVII. Отд. 4.

Тамбиев П. И. Адыгские тексты // СМОМПК. Тифлис, 1901. Вып. XXIX. Отд. 4.

Тамбиев П. И. Адыгские тексты // СМОМПК. Тифлис, 1903. Вып. XXXII. Отд. 4.

Тамбиев П. Адыгские тексты// СМОМПК. Тифлис, 1904. Вып. XXXIV. Отд. 4.

Тамбиев П. И. Адыгские тексты // СМОМПК. Тифлис, 1915. Вып. XXXXIV. Отд. 4.

Фольклор Азербайджана и прилегающих стран / Под ред. проф. А. В. Багрия. Т. 2. С. 146–152; Т. 3. С. 193.

Kaukasische Märchen. Ausgewählt und übersetzt von A. Dirr. Jena, 1922.

Адыгейские сказания и сказки. Ростов-на-Дону, 1937.

Адыгейские народные сказки. Пер. и лит. обраб. для детей Р. Меркицкого и Н. Дориана. Майкоп, 1940.

Адыгейские сказания и сказки. Майкоп, 1946 (на адыг. яз.).

Адыгейские сказки. Пер. и лит. обраб. Павла Максимова, Тембота Керашева. Майкоп, 1947.

Адыгейские сказки и сказания. Сост. А. М. Гадагатль и Ю. И. Тлюстен. Майкоп, 1955 (на адыг. яз.).

Адыгейские сказки. Майкоп, 1957.

Адыгейские сказания и сказки. Сост. А. М. Гадагатль. Майкоп, 1959 (на адыг. яз.).

Адыгейские сказания и сказки. Майкоп, 1963.

Адыгейские сказания и сказки. Сост. и пер. М. К. Хуажев. Майкоп, 1965.

Адыгейские сказки. Майкоп, 1968 (на адыг. яз.).

Волшебная сабля. (Сборник черкесских и абазинских сказок). Записал, обработал и перевел А. Охтов. Ворошиловск, 1939.

Золотая крупинка. Кабардинские сказки. Нальчик, 1961.

Кабардинские народные сказки. М., 1969.

Кабардинские сказки. Нальчик, 1974.

Кабардинский фольклор. Вступит, ст., коммент. и слов. М Е. Талпа, под ред. Ю. М. Соколова. М.–Л., 1936.

Нарыч. Лит. обраб. Х. Брантова, пер. П. Иванова. Майкоп, 1939.

Сказка про Батыра. Записал, обработал и перевел А. Охтов. Ворошиловск, 1939.

Сказки народов СССР. Ростов-на-Дону, 1959.

Сказки четырех братьев. Ставрополь, 1965.

Сын пастушки Куйжий. Пер. и лит. обраб. Т. Керашева. Майкоп, 1939.

Фольклор Дона и Кубани. Вып. 1. Ростов-на-Дону, 1938.

Черкесские сказки. Сост. Лейла Бекизова, Нурдин Сакиев. Черкесск, 1965 (на черк. яз.).

Шапсугские сказки. Сост. А. Инютин. Краснодар, 1939.

Сборники сказок разных народов

Абазинские сказки. Сост. Т. Табулов. Ставрополь, 1947.

Абазинские сказки. Сост. Т. Табулов, К. Шакрыл. Черкесск, 1955.

Абхазские народные сказки. Пер. с абхазского и обраб. Н. Сапежко, под ред. Г. Гулиа, Сухуми, 1939.

Абхазские сказки. Составил, обработал и перевел с абхазского Х. С. Бгажба. Сухуми, 1959; второе исправленное и дополненное издание. Сухуми, 1965.

Абхазские сказки. Сост. Ш. Х. Салакая и К. С. Шакрыл. М., 1976.

Аварские сказки. Пер. с авар. М. Саидова и У. Далгат. М., 1965.

Аварские народные сказки. Сост. и автор примеч. Д. М. Атаев. Автор предисловия и типологического анализа сюжетов И. Левин. М., 1972.

Армянский фольклор. Сост. Г. О. Карапетян. М., 1967.

Грузинские народные сказки (сто сказок). Сост. и пер. Н. К. Долидзе. Тбилиси, 1960.

Грузинские народные предания и легенды. М., 1973.

Казахский фольклор в собрании Г. Н. Потанина. А.-А. 1972.

[Лайпанов Хамид]. Карачаевские и балкарские народные сказки. Фрунзе, 1957.

[Максимов П.] Горские сказки. Под редакцией проф. Ю. М. Соколова. М., 1937.

Медноволосая девушка. Калмыцкие народные сказки. Пер., сост. и примеч. М. Ватагина, М., 1964.

Миллер В. Ф. Материалы для изучения еврейско-татского языка. СПб., 1892.

Миллер Вс. Осетинские этюды // «Ученые записки Императорского Московского Университета, отдел историко-филологический». Вып. 1 (М., 1881); Вып. 2 (М., 1882); Вып. 3 (М., 1887).

Миллер В. Ф. Осетинские сказки. М., 1885 («Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском Этнографическом музее. М., 1885. Вып. 1).

Миллер Вс. Дигорские сказания. М., 1902 («Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков»).

Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. Т. 1–3. Подготовки текста и примеч. В. Я. Проппа. М., 1957.

Народные русские сказки А. Н. Афанасьева / Под ред. М. К. Азадовского, Н. П. Андреева, Ю. М. Соколова. Т. 1–3. М., 1936–1940.

Осетинские народные сказки. Сост. С. Бритаев и К. Казбеков М., 1951.

Осетинские народные сказки. Сост. С. Бритаев и Г. Калоев. М., 1959.

Осетинские народные сказки. Сост. А. Х. Бязыров. Сталинир, 1960.

Осетинские народные сказки. Запись текстов, пер., предисл. и примеч. Г. А. Дзагурова. М., 1973.

Проданный сон. Туркменские народные сказки. Сост., пер. с туркм., вступит. статья и примеч. И. Стеблевой. М., 1969.

Сказки и легенды гор. Собрал и обработал Н. Микава. М., 1957,

Сказки народов Дагестана. Сост. Х. Халилов. М., 1965.

Сказки народов Северного Кавказа. Ростов-на-Дону, 1959.

Сын оленя. Абхазские сказки и легенды. Составил и перевел с абхазского Х. С. Бгажба. М., 1959.

Турецкие народные сказки. Ред., вступит. статья и коммент. Н. К. Дмитриева. Изд. 2-е. М., 1967.

Фольклор Дона и Кубани. Вып. 1. Ростов-на-Дону, 1938.

Чечено-ингушский фольклор. М., 1940.

Исследования и указатели сказочных сюжетов

Алиева М. М. Уйгурская сказка. А.-А., 1975.

Андреев Н. П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929.

Андреев Н. П. Вступительная статья // Абхазские сказки. Т. 1. 1940.

Азадовский М. Русские сказочники // Азадовский М. Литература и фольклор. М., 1938.

Аникин В. П. Волшебная сказка «Царевна-лягушка» // Фольклор как искусство слова. М., 1966. Вып. 1.

Аникин В. П. Искусство психологического изображения в сказках о животных // Фольклор как искусство слова. Психологическое изображение в русском народном поэтическом творчестве. М., 1969. Вып. 2.

Аникин В. П. Особенности стиля, мотивов и сюжета народной сказки как явления коллективного творчества // Литературные направления и стили. Сб. статей, посвященный 75-летию проф. Г. Н. Поспелова. М., 1976.

Аутлева С. Ш. Особенности художественной обработки сказок в современной адыгейской поэзии // Ученые записки АНИИ. Майкоп, 1964. Т. 3.

Бараг Л. Г. О взаимодействии русской и нерусской сказочных традиций в современных условиях // Современный русский фольклор. М., 1966.

Бардаханова С. С. Бурятские сказки о животных. Улан-Удэ, 1974.

Бахтина В. А. Эстетическая функция сказочной фантастики. Саратов, 1972.

Бекизова Л. А. От богатырского эпоса к роману. Ставрополь, 1974.

Богатырев П. Г. Изображение переживаний действующих лиц в русской народной волшебной сказке // Фольклор как искусство слова. М., 1969. Вып. 2.

Бязыров А. Х. Опыт классификации осетинских народных сказок по системе Аарне — Андреева // Известия ЮОНИИ. Сталинир, 1958. Вып. 9; 1960. Вып. 10.

Веселовский А. Н. Статьи о сказках // Собр. соч. Л., 1938. Т. 16.

Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940.

Ведерникова Н. М. Контаминация как творческий прием в волшебной сказке // Русская народная проза. Л., 1972.

Ведерникова Н. М. Русская народная сказка. М., 1975.

Вирсаладзе Е. Б. Грузинские сказки // Волшебные сказки. Тб., 1960.

Вирсаладзе Е. Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976.

Волкова Н. Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., 1973.

Гацак В. М. Сказочник и его текст (К развитию экспериментального направления в фольклористике) // Проблемы фольклора. М., 1975. С. 44–53.

Дубровин Н. Черкесы (адыге). Краснодар, 1927.

Жирмунский В. М. К вопросу о международных сказочных сюжетах // Историко-филологические исследования. Сб. статей к 75-летию акад. Н. И. Конрада. М., 1967.

Зухба С. Л. Абхазская народная сказка. Тб., 1970.

Инал-ипа Ш. Д. Абхазы. Историко-этнографические очерки. Сухуми, 1960.

Карнаухова И. В. Об изучении сказочника как артиста (публикация В. М. Гацака) // Фольклор. Поэтическая система. М., 1977.

Каскабасов С. А. Казахская волшебная сказка. А.-А., 1972.

Керашев Т. О сказаниях и сказках народа адыге // Адыгейские сказания и сказки. Ростов-на-Дону, 1937.

Кравцов Н. И. Искусство психологического изображения в русском народном поэтическом творчестве // Фольклор как искусство слова. М., 1969. Вып. 2.

Ковалевский М. М. Закон и обычай на Кавказе. М., 1890. Т. 1.

Конкка У. С. Карельская сатирическая сказка. М.– Л., 1965.

Косвен М. О. Амазонки. История легенды // Советская этнография. 1947. № 2, 3.

Кусиков В. О поэзии черкесов // Ставропольские губернские ведомости. 1, 2, 7 и 11 января 1861.

Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967.

Лихачев Д. С. Внутренний мир художественного произведения // Вопросы литературы. 1968, № 8.

Лопатинский Л. Г. Заметки [к сказкам] // СМОМПК. Тифлис, 1891. Вып. XII. С. 86–88, 92, 96, 101, 105, 110–111, 115–116, 122, 129, 136, 142.

Лопатинский Л. Г. Заметки к адыгским (черкесским) текстам // СМОМПК. Тифлис, 1896. Вып. XXI. Отд. 2. С. 266–267, 269.

Лопатинский Л. Г. Предисловие [о кабардинских сказках] // СМОМПК. Тифлис, 1900. Вып. XXVII. С. XI–XIV.

Лопатинский Л. Г. Кабардинское сказание «Красавица Елена и богатырь-женщина» по сравнению с эпосом Гомера, песнями Троянского цикла и сказаниями других народов // Известия Бакинского Университета. Отд. гуманит. наук. Баку, 1921. Т. I.

Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. М., 1958.

Мелетинский Е. М. О структурно-морфологическом анализе сказки // Тезисы докладов во второй летней школе по вторичным моделирующим системам 16–26 августа 1966. Тарту, 1966.

Мелетинский Е. М. и др. Проблемы структурного описания волшебной сказки // Ученые записки Тартуского государственного университета. 1969. Вып. 236 «Труды по знаковым системам». № 4.

Максимов П. Народ-оптимист. Об адыгейском народе и его сказках // Горские сказки. Ред. Ю. М. Соколов. М., 1937.

Мижаев М. И. Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов. Черкесск, 1973.

Миллер В. Ф. Заметка [по поводу кабардинской сказки «Красавица-Елена и богатырь-женщина // СМОМПК. Тифлис, 1891. Вып. XII. С. 70–77.

Народы Кавказа. I. Под ред. М. О. Косвена, Л. И. Лаврова, Г. А. Нерсесова, Х. О. Хашаева. М., 1960.

Неклюдов С. Ю. Пространственно-временная система в сюжетосложении былины и сказки // Проблемы стиля, метода и направления в изучении и преподавании художественной литературы (Материалы докладов XII научно-теоретической и методической конференции, организуемой кафедрой русской литературы). М., 1969.

Новиков Н. В. Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974.

Ногмов Ш. Б. История адыгейского народа. Нальчик, 1958.

Померанцева Э. В. Судьбы русской сказки. М., 1965.

Прозаические жанры фольклора народов СССР. Минск, 1974.

Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1948.

Пропп В. Я. Морфология сказки. Изд. 2-е. М., 1969.

Рошияну Н. Традиционные формулы сказки. М., 1974.

Савушкина Н. И. Изображение внутреннего мира человека в русской социально-бытовой сказке // Фольклор как искусство слова. М., 1969. Вып. 2.

Савушкина Н. И. Драматическое искусство сказочников // Савушкина Н. И. Русский народный театр. М., 1976.

Сборник статей в честь акад. А. И. Соболевского. Л., 1928.

Славянский фольклор. М., 1972.

Соколов Ю. М. Русский фольклор. М., 1941.

Типологические исследования по фольклору. М., 1975.

Тудоровская Е. А. О структуре волшебной сказки // Русская народная проза. Л., 1972.

Турсунов Е. Д. Генезис казахской бытовой сказки. В аспекте связи с первобытным фольклором. А.-А., 1973.

Урусбиев С. Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского уезда Терской области // СМОМПК. Тифлис, 1881. Вып. I. Отд. II.

Услар П. К. Этнография Кавказа. Тифлис, 1888. II.

Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.

Хут Ш. Х. Адыгейская волшебная сказка. Дисс. … канд. филол. наук. Тб., 1970.

Чистов К. В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы. М., 1964.

Шортанов А. Т. Фольклор // Очерки истории кабардинской литературы. Нальчик, 1970.

Юдин Ю. И. Русская бытовая сказка и народный театр // Научные труды Курского пединститута. 1975. Т. 60.

M. Asadowskiy. Eine sibirische Märchenerzählerin. Helsinki, 1926 (FFC. № 68).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АН	— Академия наук
ААО	— Адыгейская автономная область
АГПИ	— Адыгейский Государственный педагогический институт
АНИИ	— Адыгейский научно-исследовательский институт экономики, языка, литературы и истории
КБНИИ	— Кабардино-Балкарский научно-исследовательский институт истории, филологии и экономики
ССКГ	— Сборник сведений о кавказских горцах, издаваемый при Кавказском Горском управлении. Тифлис, 1868–1881. Вып. 1–10
СМОМПК	— Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1881–1929. Вып. 1–46

ПОЭТИКА И СТИЛЬ ВОЛШЕБНЫХ СКАЗОК АДЫГСКИХ НАРОДОВ*

ВВЕДЕНИЕ

Последнее десятилетие XX века отмечено пристальным вниманием фольклористов к проблемам поэтики, изучение которой «предполагает разработку как описательных, так и теоретических ее частей на всех уровнях: гносеологическом, жанровом, сюжетном, текстовом. Возможны еще и другие уровни и аспекты. Все они взаимосвязаны, и изучение какого-либо одного аспекта на каком-то одном уровне всегда и условно, и рискованно. И все же, пока не создана общая историческая и теоретическая поэтика фольклора, приходится идти именно этим путем» (Чистов 1978, 299). Чаще всего для исследователей фольклора исходным является определение акад. В. В. Виноградова, считавшего, что поэтика «как наука о формах, видах, средствах и способах словесно-художественного творчества, о структурных типах и жанрах литературных сочинений стремится охватить... самые разнообразные стороны строя произведений литературы и устной народной словесности» (Виноградов 1963, 159–160). Следует считать закономерным, что фольклорная поэтика как научная дисциплина исследует структурные особенности произведений устной народной поэзии, их композицию, приемы сюжетного построения, систему персонажей, систему изобразительно-выразительных средств, законы организации поэтической речи, разнообразие форм изложения (Кравцов 1975, 7; ср.: Селиванов 1975, 3). С таким подходом к изучению художественных особенностей фольклора согласуется и исследование стиля «как специфической совокупности средств выразительности, а именно как системы и подсистем коллективных функционально-художественных средств словесно-музыкально-кинетической образности» (Гусев 1978, 8). В нашей работе мы и будем исходить из приведенных толкований поэтики и стиля фольклора.

Понятно, что всеобщая поэтика фольклора может быть создана на основе изучения поэтики и стиля произведений разных фольклорных жанров. Б. М. Соколов подчеркивал почти полвека назад: «Изучение поэти-

* Опубл.: Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов / Отв. ред. М. А. Кумаков. М.: Наука, 1986.

ки народ<ной> словесности ввиду ее громадного разнообразия должно вестись невольно еще по отдельным ее видам (эпос, сказка, лирическая песня и т. д.). Наперед нужно сказать, что в различных видах и жанрах народ<ной> поэзии многие приемы окажутся общими, что и послужит основанием для будущего определения «народно-поэтического» рода слов<есного> искусства и народно-поэтич<еского> стиля в его целом, в его главнейших сверхжанровых особенностях. Но изучение приемов словесного искусства в пределах отдельного жанра дает возможность определения приемов, специфически принадлежащих этому жанру, или уяснения тех художест<венных> функций более широко применяемого приема, какое этот прием будет выполнять в пределах данного жанрового задания» (Соколов 1929, 301).

Данная работа посвящена исследованию поэтики и стиля волшебной сказки на материале адыгского фольклора.

Поэтика волшебной сказки разных народов вот уже более ста лет привлекает внимание исследователей. В последнее время развертывается ее изучение на материале фольклора разных народов нашей страны. Об этом свидетельствуют, в частности, общие работы, посвященные сказкам разных народов Северного и Западного Кавказа (см. Список использованной литературы), — правда, специальные исследования пока единичны.

В первой и единственной монографии, посвященной сказкам адыгских народов, известного адыгейского фольклориста Ш. Х. Хута, охарактеризованы все основные разновидности адыгских сказок (Хут 1981). В главе о волшебной сказке рассмотрены ее основные сюжеты, темы, идеи и образы. В специальном разделе рассматриваются ее художественные особенности (Хут 1981, 58–85).

Для исследования поэтики и стиля народных сказок весьма важны труды, анализирующие язык фольклора. Наиболее близок нашей теме цикл основательных комплексных работ М. А. Кумахова и З. Ю. Кумаховой, посвященных языку фольклора адыгских народов (Кумахова, Кумахов, 1979; Кумахов, Кумахова, 1985).

В работах исследователей сказок других народов Северного и Западного Кавказа дается, как правило, самая общая характеристика жанра. Из специальных исследований поэтики народной сказки может быть названа кандидатская диссертация абхазской фольклористки Д. Я. Адлейбы «Стиль сказки и его устные основы» (Адлейба 1979; 1980).

В отличие от своих немногочисленных предшественников, обращавшихся преимущественно к анализу одного из элементов стиля сказки — ее традиционных формул (что было явно недостаточно для характеристики механизма сказочного повествования во всей его сложности),

Д. Я. Адлейба исследовала сказочный стиль с учетом законов сохранения и передачи традиции абхазскими сказочниками. С этой целью ею проанализированы разные виды стереотипии — повествовательной, интонационной и стереотипии жестов, в совокупности и составляющие устные основы стиля волшебной сказки.

Выводы, к которым пришла Д. Я. Адлейба, имеют теоретическое значение и подтверждаются материалом фольклора разных народов Северного Кавказа, в частности адыгских.

Специальное исследование поэтики и стиля волшебной сказки адыгов до сих пор не предпринималось.

Адыги (адыгэ) — самоназвание трех родственных народов — адыгейцев, кабардинцев и черкесов. Адыгейцы проживают по нижнему течению рек Лабы и Кубани — они составляют основное население Адыгейской автономной области. Кабардинцы живут в центральной части Северного Кавказа по рекам Малке, Баксану и Тереку (на территории Кабардино-Балкарской АССР). Небольшая их часть проживает также в Адыгейской автономной области и в г. Моздоке и его окрестностях. Черкесы живут в верховьях реки Кубани, по течению рек Малый и Большой Зеленчук — они входят в Карачаево-Черкесскую автономную область. (Волкова 1973, 18).

В силу языковой и этнической близости, совместного историко-культурного развития адыгских народов на протяжении веков их фольклор формировался в едином русле. Это их общее наследие, имеющее в то же время живые особенности у каждого из них.

Адыгский фольклор характеризует многообразие древних жанров и видов, это сложная, формировавшаяся и развивавшаяся на протяжении ряда веков система постоянно взаимодействующих жанров. Ее составляют своеобразная мифологическая и обрядовая поэзия, монументальный героический нартский эпос, историко-героические сказания и песни, народная лирика и драма, разнообразные паремиологические жанры.

Значительное развитие в адыгском фольклоре получила народная проза, которая четко делится на произведения, реальность содержания которых признается бесспорной (сказания, предания), и повествования художественно подчеркнутой ирреальности.

Произведения первой группы называются хабар (каб.-черк. — хъыбар, адыг. — къэбар, букв.: весть, новость). Хабар — это повествование, реальность которого последовательно подчеркивается по ходу изложения описываемых событий.

Произведения второй группы, т. е. повествования о фантастических происшествиях и персонажах, у адыгов называются пшысэ или пшысэжъ — сказка (букв.: неправда, ложь) или таурыхъ — история (араб.).

В понимании адыгов слово «таурыхъ» переосмыслено: оно идентично слову «пшысэ». Близко по значению к первым двум и адыгейское слово «хъишъэ» — легенда. Наиболее употребительны в фольклоре адыгских народов термины «пшысэ» и «хъыбар»/«къэбар». Термином «хабар» объединяются произведения, разные и по содержанию и по поэтике: этиологические рассказы (о происхождении земли, различных животных, растений и их свойствах) и рассказы исторического характера о событиях общественного значения и лицах, игравших сколько-нибудь заметную роль в жизни народа. Хабарами называются и прозаические произведения, бытующие самостоятельно, и пояснения к историко-героическим песням. Нередко с забвением песенного текста такой хабар продолжал существовать как самостоятельное произведение.

В отличие от хабара «установка на вымысел» — доминантная функция сказки, и это определяет основные особенности ее сюжетного состава, поэтики, бытования и исполнения. В фольклоре адыгских народов есть сказки о животных, волшебные, авантюрные, бытовые, анекдоты, небылицы, кумулятивные.

Предметом нашего исследования будет волшебная сказка адыгейцев, кабардинцев и черкесов, ее поэтика и стиль. Хотя характеристике основных особенностей жанра волшебной сказки посвящено немало серьезных исследований (см. Библиографию в книге В. П. Аникина «Русская народная сказка» — Аникин 1977, 202–207), до сих пор нет общепринятого ее определения. Нам представляется весьма удачным определение этого жанра, данное Т. Г. Леоновой: «Сказка — это эпическое, чаще всего прозаическое произведение с установкой на вымысел, произведение с фантастическим сюжетом, условно-фантастической образностью, устойчивой сюжетно-композиционной структурой и ориентированной на слушателя формой повествования» (Леонова 1982, 7).

Наше обращение к волшебной сказке обусловлено прежде всего тем, что в произведениях именно этого жанра «национальная специфика ощущается особенно конденсированно: в отборе излюбленных сюжетов, в образах положительного героя, в личинах сказочных чудовищ, в конкретных сказочных формулах» (Померанцева 1963, 71).

При написании работы привлекались сказки адыгских народов, опубликованные на протяжении XIX–XX вв. на кабардино-черкесском и адыгейском языках и их диалектах, рукописные материалы из фондов Адыгейского, Кабардино-Балкарского и Карачаево-Черкесского научно-исследовательских институтов (выборочно), а также наиболее достоверные в научном отношении публикации адыгских сказок в русском переводе. Таким образом, в основе данного исследования — материалы

сказочной традиции адыгских народов, какой она предстает на протяжении последних полутора столетий. Полноценность такого материала и правомерность его использования для исследования не приходится доказывать — ведь на этом этапе адыгская сказка сохраняла традиционный сюжетный состав, образы, поэтику[1].

Адыгская волшебная сказка рассматривается нами в сопоставлении, с одной стороны, с произведениями других жанров адыгского фольклора, в первую очередь с адыгским нартским эпосом, — это позволяет точнее определить своеобразие жанра сказки в системе адыгского фольклора; с другой стороны, изобразительные средства адыгской сказки соотносятся с аналогичными средствами сказок ближайших соседей адыгов — балкарцев и карачаевцев, осетин, чеченцев и ингушей и родственных адыгам абхазов. С этой целью привлекаются двуязычные публикации карачаево-балкарских, осетинских, чечено-ингушских, абхазских, сказок народов Дагестана, принадлежащие академикам Вс. Ф. Миллеру и Н. Я. Марру, П. К. Услару, профессору Н. А. Генко, Г. А. Дзагурову, Ч. Ахриеву, Т. Эльдерханову. Эти публикации являются надежным источником для изучения фольклора балкарцев и карачаевцев, осетин, чеченцев и ингушей, абхазов.

Кроме того, для сравнительного изучения нами использованы публикации абхазских, осетинских, чечено-ингушских, сказок народов Дагестана в серии «Сказки и мифы народов Востока».

Сравнительный историко-типологический анализ адыгской волшебной сказки поможет выявить и объяснить сходство не только сюжетов и типов героев сказки, но и ее художественных средств, обусловленное как общностью происхождения этих народов, так их длительными историческими контактами, сходством исторических судеб[2].

Мы исходим из справедливого замечания В. И. Абаева о том, что «од-

---

[1] Здесь нельзя не вспомнить относящееся к русскому материалу, но имеющее более широкое значение суждение Э. В. Померанцевой о сохраняемости сказочного жанра: «Русская фольклорная сказка в XVIII—XX вв. всецело живет своим старым багажом, запасом традиционных схем, сюжетов, мотивов, образов, лишь приспосабливаясь к новой действительности, но в корне не изменяясь и продуктивно не развиваясь. Новая действительность, воздействуя на характер ее интерпретации, на ее роль в жизни и быту народа, отражается, однако, в ней лишь в деталях, изменяющих традиционную основу, но не создает новых фольклорных сюжетов и образов» (Померанцева, 1965, 203).

[2] Исследователь восточнославянских сказок Н. В. Новиков справедливо подчеркивает, что изолированное изучение сказок родственных или территориально близких народов, имеющих общие исторические судьбы, сходное культурное наследие, нередко приводило к ошибкам, «когда те или иные художественные особенности, свойственные восточнославянской сказке вообще, приписывались исключительно сказкам одного народа, а это, в свою очередь, затрудняло выяснение и национальной специфики сказок каждого из братских народов» (Новиков 1974, 3–4).

ним из главнейших недостатков сравнительного метода как в языкознании, так и в фольклористике как раз было и преувеличенное внимание к общему и игнорирование особенного» (Абаев 1957, 29). В соответствии с этим наше внимание сосредоточено не только на определении связей адыгской волшебной сказки со сказками других народов, но на выявлении в первую очередь ее своеобразия и таким образом на определении конкретного вклада адыгских народов в развитие сказочного репертуара. Цель предпринятого нами исследования — анализ поэтической системы адыгской волшебной сказки как функционально организованного единства составляющих ее компонентов, исследование художественно-содержательной роли различных поэтических приемов в их обусловленности особенностями жанра. Элементы художественной структуры адыгских сказок рассматриваются в их совокупности, что должно способствовать выявлению жанрового единства компонентов поэтики и таким образом художественной цельности сказок.

В центре нашего внимания следующие вопросы: специфика сюжетного состава адыгской волшебной сказки как фактор ее поэтики; система персонажей (образ и сюжет); традиционные формулы и «общие места»; изобразительные средства сказки.

Исследование поэтики и стиля адыгской волшебной сказки мы начнем с анализа ее сюжетного состава, поскольку именно в сюжете — одном из существенных компонентов всякого произведения словесного искусства — сосредоточено идейно-художественное содержание сказки.

Сюжетный состав адыгской волшебной сказки рассматривается нами на фоне международной типологии; специальное внимание уделяется интерэтническим связям адыгских сказок, в первую очередь анализу их взаимодействия со сказочной традицией соседних адыгам народов. Для сравнения привлекаются также русские и латышские сказки.

Вполне соглашаясь с тем, что «вопрос о взаимодействии сказочных традиций — это вопрос об истории национальной сказки, путях ее сложения и развития» (Костюхин 1979, 161), мы не ставим цели воссоздать историю формирования репертуара адыгской волшебной сказки. Наша задача иная: определить, как специфика сюжетного репертуара сказывается на своеобразии поэтики и стиля.

Особое внимание уделено вопросу контаминации сюжетов адыгской волшебной сказки, в частности выявлению наиболее характерных сочетаний сюжетов в ней и ее основных функций.

Поскольку одна из важнейших проблем поэтики — определение границ того или иного жанра и вместе с тем исследование в нем общего с другими, в работе рассматривается взаимодействие адыгской волшебной

сказки (на уровне сюжета, эпизода, мотива) с героическим нартским, историко-героическим эпосом и хабарами. При этом ставится цель не просто выявить перечень сюжетов, эпизодов и мотивов, общих для произведений разных жанров, но и определить специфику их разработки, интерпретации и функционирования в каждом из них.

Спецификой сюжетного состава адыгской волшебной сказки обусловлено своеобразие персонажей, фигурирующих в этих сюжетах, они исследуются в главе «Система персонажей. Образ и сюжет». Мы исходим из того, что в сказках, представляющих тот или иной сюжетный тип, есть своя система персонажей со своими определенными отношениями, которые и формируют движение сказочного сюжета. В свою очередь, приемы сюжетосложения, характерные для сказок того или иного типа, являются важным средством характеристики персонажей. Так, сравнительно небольшое число сказок с семейно-бытовой тематикой и преобладание сюжетов, в центре которых — герой-богатырь, определило специфику системы персонажей адыгской волшебной сказки. При ее анализе ставится задача выяснить, персонажи какого типа сходны с персонажами аналогичных сказок других народов и в чем, при их общности, состоит своеобразие персонажей адыгской сказки; важно определить, какие из них являются самобытно адыгскими, а также исследовать, как соотносятся сказочные персонажи с действующими лицами адыгской языческой мифологии и произведений разных жанров адыгского фольклора (прежде всего нартского эпоса). Особое внимание уделено анализу того, как трансформируются в сказочном контексте образы языческой мифологии и нартского эпоса адыгов.

Задача изучения поэтики и стиля волшебной сказки адыгских народов включает и исследование ее стабильных поэтических структур — традиционных формул и «общих мест», которые в совокупности и составляют «сказочную обрядность» (Афанасьев). Рассмотрению традиционных формул и «общих мест» адыгской волшебной сказки посвящена специальная глава.

Эти стабильные поэтические структуры рассматриваются в сравнении с аналогичными средствами других жанров адыгского фольклора, с одной стороны, и волшебной сказки разных народов, представляющей как близкую адыгской, так и отдаленную сказочную традицию, — с другой. При этом ставится задача выяснить в возможно полном объеме состав традиционных формул и «общих мест», их разновидности, их место в композиционном строении сказки, а также их роль в характеристике сказочных персонажей. Особое внимание уделено проблеме их стабильности и вариативности, для чего привлекаются однотипные формулы из

разновременных записей адыгских сказок.

Наряду со средствами сюжетосложения в характеристике персонажей адыгской волшебной сказки значительная роль принадлежит различным изобразительным средствам — эпитету, сравнению, гиперболе. В их анализе мы исходим из того, что своеобразие фольклорного жанра, в данном случае — волшебной сказки, определяется не частотностью употребления сказочником того или иного тропа, а его художественной функцией в произведении.

Среди изобразительных средств адыгской волшебной сказки одно из центральных мест принадлежит эпитетам — их анализ занимает в главе центральное место. Здесь рассматриваются также гипербола и сравнение.

Естественно, что каждый из выбранных для исследования вопросов мы стремились осветить с возможной полнотой и потому, естественно, в какой-то мере «абсолютизировали» его. Вместе с тем мы постоянно соотносили их между собой как органические части единого целого, ведь «вне целостного освещения составных начал поэтики невозможно выяснить роль исторического развития каждого из них. И хотя научное изучение процессов, происходящих в природе и обществе, всегда в какой-то степени связано с выделением тех или иных сторон объекта исследования и самостоятельным их рассмотрением, функционально взаимодействующие величины нуждаются в исследовании, раскрывающем их внутреннее единство, единство их развития» (Храпченко 1974, 13).

Глава первая

СЮЖЕТНЫЙ СОСТАВ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ АДЫГСКИХ НАРОДОВ КАК ФАКТОР ЕЕ ПОЭТИКИ

Приступая к рассмотрению поэтики адыгской волшебной сказки, необходимо прежде всего выявить ее сюжетный состав, тем более что до сих пор специальное исследование его не предпринималось.

В монографии Ш. Х. Хута (Хут 1981, 34–37) дана общая характеристика сюжетного репертуара адыгской волшебной сказки в соотнесении с указателем Аарне-Андреева. Здесь названы некоторые сюжеты волшебных сказок адыгских народов, имеющие точные соответствия в международном сказочном фонде; «международные» сюжеты, своеобразно разработанные в фольклоре адыгских народов, и сюжеты специфически адыгские.

Сравнительно недавно стали изучать сюжетный состав сказок других народов Северного Кавказа. Первый опыт этого исследования на осетинском материале принадлежит А. Х. Бязырову (Бязыров 1958, 310–347). Краткая характеристика сюжетного состава сказок чеченцев и ингушей по системе Аарне-Томпсона в сопоставлении с репертуаром русской волшебной сказки содержится в кандидатской диссертации Б. С. Садуллаева (Садуллаев 1980, 12–14). Типологический анализ сюжетов абхазских, осетинских, аварских, сказок других народов Дагестана, проведенный И. Левиным и У. Мазингом по системе Аарне-Томпсона (АТ) с привлечением целого ряда других указателей, содержится в книгах: «Сказки народов Дагестана» (М., 1965, 304–315), «Аварские народные сказки» (М., 1972, 160–173), «Осетинские народные сказки» (М., 1973, 550–595), «Абхазские народные сказки» (М., 1975, 431–467), изданных в серии «Сказки и мифы народов Востока».

Результаты всех этих работ использованы нами при характеристике сюжетного состава адыгской волшебной сказки для выявления общих и специфических моментов. Волшебная сказка адыгских народов по своему сюжетному составу сопоставляется с волшебной сказкой ближайших соседей адыгов — балкарцев и карачаевцев, абазин, осетин, абхазов, чеченцев и ингушей, калмыков и разных народов Дагестана. Для сравнения привлекаются и сказки народов нашей страны, представляющие более отдаленную сказочную традицию, — русские, белорусские, украинские (СУС, 103–185), а также латышские (Арайс — Медне, 271–344). В этих же целях представляется целесообразным соотнести сюжетный репертуар волшебной сказки адыгских народов с международным сказочным фондом.

Составление полного указателя сказок адыгских народов потребует координированных усилий фольклористов Адыгеи, Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии. Нами предпринята лишь самая первая попытка выявления сюжетного репертуара волшебной сказки адыгов в соотнесении с международным указателем сказочных сюжетов Аарне-Томпсона. Поскольку многие тексты адыгских сказок не поддаются каталогизации по этому указателю, был использован также указатель типов турецких сказок Эберхарта— Боратава (Ев—Во), в котором зафиксированы, кроме «международных», сказочные сюжеты, общие и для ряда народов Кавказа.

Особую разновидность составили сюжеты, не находящие соответствий в указателях и параллелей в фольклоре других народов, — их появление обусловлено специфическими особенностями истории, фольклора и быта адыгов.

Специальное внимание уделено характеристике сюжетных контаминаций исследуемых сказок.

Важная особенность сюжетного состава волшебной сказки состоит во взаимодействии ее — и на уровне сюжета — с другими жанрами. Мы попытались выявить возможно полный перечень сюжетов, эпизодов и мотивов, общих, с одной стороны, для волшебной сказки адыгских народов, а с другой — для нартского, историко-героического эпоса и произведений несказочной прозы — *хабара.*

АДЫГСКИЕ ВОЛШЕБНЫЕ СКАЗКИ С СООТВЕТСТВИЯМИ В УКАЗАТЕЛЕ ААРНЕ — ТОМПСОНА

Волшебные сказки адыгских народов включают сюжетные типы следующих семи разделов указателя Аарне-Томпсона: 300–399 — «Чудесный противник», 400–459 — «Чудесный супруг и другие родственники»; 460–499 — «Чудесная задача»; 500–559 — «Чудесный помощник»; 560–649 — «Чудесный предмет»; 650–699 — «Чудесная сила или знание»; 700–749 — «Прочие чудесные сказки и мотивы».

Из раздела «Чудесный противник» (300–399) в сказочной традиции адыгских народов зафиксированы следующие сюжеты.

300. («Освобождение царевны»). Чудовище-великан (бляго или иныж), запрудив своим телом реку, лишил людей воды и требует себе на съедение девушку за то, что позволит им набрать воды. Герой, попавший из-за коварства своих спутников в подземный мир, убивает чудовище. Благодарные жители аула предлагают ему в жены спасенную красавицу.

Но он отказывается от женитьбы и выбирается на землю с помощью орлицы, птенцов которой он спас. В последнем эпизоде AT 300 сходен с AT 301.

Адыгейск.: Ф-р Азерб. II, 146–153; Адыгэ пшыс. 1955, 238–242; АС 1957, 153–164; САН № 16, 150–160; «Сказка о Тлеубокоже» — Арх. АНИИ; каб.-черк.: КФ 1936, 106–108; САН № II, 111–119; Черк. таур., 5–21; «Батыр, сын медведя» — Арх. КБИИФЭ.

Ср.[3]: абх.: Абх. 1975, № 29, 148–153; № 76, 345–349; № 78, 351–361; карач.-балк.: Pröhle K., 291–298; лак.: СНД № 38, 78–84; осет.: Ос. 1959, 99–106; Ос. 1973, № 35, 103–108; № 44, 150–162; № 45, 162–177; чеч.-инг.: СЛИЧ 1983, № 1, 23–28; № 3, 33–39; № 25, 126–128.

300 A. («Бой с чертом на мосту»). Описание битвы героя с великаном на мосту в адыгской волшебной сказке отличается значительным своеобразием[4]. В погоне за похитителем своей жены герой встречает великана-иныжа, с которым вступает в поединок и побеждает. Далее этот сюжет контаминируется с сюжетом Ев—Во 257 III (антагонист перед смертью предлагает герою обернуться его, антагониста, кишкой, надеясь таким образом погубить его).

Адыгейск.: АСС 1937, 204–205; АС 1957, 84–93; каб.-черк.: СМОМПК XXVII, IV, 1–62.

Ср.: абх.: Абх. 1975, № 43, 243–250; чеч.-инг.: Ф-р Азерб. II, 159; СЛИЧ 1983, № 8, 55–71.

301 (A, B). «Три похищенные царевны». Чудеснорожденный (от брака женщины с медведем) герой изгнан князем-пши из аула и вынужден скрываться в лесу. Здесь он встречает двух охотников, которые становятся его товарищами. Друзья по очереди готовят пищу; коварный карлик Озредж отнимает ее у новых товарищей героя, но не может одолеть героя — тот его пленяет. Карлику удается бежать. Герой со спутниками отправляется на его поиски и попадает в «подземный» мир. Здесь он убивает Озреджа, подает на землю все его сокровища и плененных им трех девушек. Самого героя спутники бросают в Подземном мире, откуда он выбирается на землю с помощью огромной орлицы, птенцов которой он спас (ср.: AT 300).

Адыгейск.: АСС 1937, 205–209; Адыгэ пшыс. 1955, 238–248; каб.-черк.: САН № 31, 111–119; КФ 1936, 106–108; Черк. таур., 5–21; «Батыр, сын медведя» — Арх. КБИИФЭ.

---

[3] Здесь и далее для сравнения приводятся сказочные тексты, в важнейших своих чертах сходные с названными адыгскими сказками.

[4] В адыгской, как и в абхазской, сказке нет характерного, например, для сказки восточнославянской (СУС, 104–105) или латышской (Арайс — Медне, 271) завершающего эпизода о том, как герой подслушивает разговор жен или дочерей с матерью антагониста, узнает об их злом умысле и расправляется с ними.

Ср.: абх.: Абх. 1975, № 78, 353–361; Ав. № 85, 128–134; карач.-балк.: Pröhle K., 291–297; осет.: Миллер, ДС 1902, 12–19; Munkasči, 22–37; ПНТО IV, 97–112; Ос. 1973, № 37, 45; лезг.: СНД № 34, 54–68; ног.: СНД № 50, 136–137; лак.: СНД № 51, 137–142; чеч.-инг.: Чеч. 1963, 123–129; СЛИЧ 1983, № 1, 23–28; № 3, 33–39; № 25, 126–129.

302. Местонахождение души антагониста героя. Женщина выведывает у своего похитителя, где скрыта его душа, и таким образом помогает мужу погубить его, а самую ее освободить. В адыгской волшебной сказке этот сюжет контаминируется с другим: герой нарушает запрет и освобождает прикованного великана, который и похищает его жену.

Адыгейск.: АСС 1937, 205–210; АС 1957, 131–142; Адыгэ тхыд. 1959, 111–125; «Как Саусырыко вернул натам семена проса» — Арх. АНИИ.

Ср.: осет.: ПНТО IV, 66–78, 129–137; Ос. 1973, № 44, 55, 56; чеч.-инг.: СЛИЧ 1983, № 1, 23–28; № 30, 142–143.

303. «Два брата». Два брата[5] отправляются в путь по следу голубок, похищавших яблоки с золотой яблони. Один из братьев женится на девушке-голубке, которую он ранил в саду; с ним происходит несчастье. Узнав об этом, второй брат отправляется на его поиски, приходит к его жене. Жена принимает его за мужа, но он кладет между ними меч.

Адыгейск.: АСС 1937, 201–213; АС 1957, 131–141; каб.-черк.: Bergè, 86–88; КФ 1936, 224–226; «Золотое дерево нартов» — Арх. КБИИФЭ; «Сказка о Пакаже» — Арх. КБИИФЭ.

Ср.: абх.: Н. абх., 155–159; дарг.: СНД № 35, 68–70; осет.: Ос. 1959, 76–83; Ос. 1960, № 1, 7–25; № 13, 162–180; Ос. 1973, № 45, 162–177; № 46, 177–193; № 60, 295–303; № 61, 303–305.

303-I. «Чудеснорожденный богатырь». Герой рожден от брака человека с животным (воспитан животным либо великаном-иныжем). Наделен богатырской силой, с помощью которой добывает невесту для друга.

Адыгейск.: Адыгэ пшыс. 1955, 191–197, 238–242; САН № 6, 78–83; «Аслануко, сын льва» — Арх. АНИИ; каб.-черк.: СМОМПК XXI, II, 225–243; КФ 1936, 100–106.

Ср.: абх.: Н. абх., 79–88; Абх. 1959, 73–78; Абх. 1975, № 30, 153–161; карач.-балк.: Pröhle B., 161–165; Pröhle K., 291–298; осет.: ПНТО IV, 85–93; Ос. 1951, 166–177. Ос. 1960, № 12; Ос. 1973, № 45, 162–177; № 60, 295–303; № 113, 483–493; чеч.-инг.: Чеч. 1940, 117–127; СЛИЧ 1983, № 7, 47–55.

304. «Охотник». Юный герой, у которого погас очаг, идет за огнем,

[5] Мотив необычного (чудесного) рождения героев, характерный для сказок других народов (см., например, СУС, 108), в адыгских сказках на этот сюжет, как правило, отсутствует. Здесь особенность героев только в том, что они — близнецы.

попадает к иныжам, окружившим дворец ногайского хана. Хитростью уничтожает иныжей, пробирается к ханской дочери, берет кольцо с ее руки, с его помощью доказывает, что именно он спас девушку от иныжей.

Адыгейск.: СМОМПК XXXV, II, 1–24; САН № 17, с. 160–175; «Сказка о пшитле» — Арх. АНИИ.

Ср.: осет.: Ос. 1959, 38–47; Ос. 1973, № 29, 65–75; лак.: СНД № 43, 101–104.

306. («Ночные пляски»). Ночью жена надевает мужскую одежду и во главе отряда джигитов совершает набеги[6]. Герой выслеживает ее. После свадьбы она прекращает ночные похождения и ведет себя как обыкновенная женщина.

Каб.-черк.: СМОМПК XII, I, 67; Dirr, № 26, 117–130; КФ 1936, 177–189.

Ср.: абх.: Абх. 1975, № 76, 345–349; осет.: ПНТО IV, 137–142; Ос. 1973, № 44, 150–162; лак.: СНД № 38, 78–84; чеч.-инг.: ССКГ IV, 8; ТС, III, 1893, 75–76; СЛИЧ 1983, № 33, 150–155.

307. Герой выполняет условие, поставленное девушкой, — побеждает в беге злую старуху Нагучицу[7]. После этого он замахивается на девушку мечом, словно хочет убить ее; при каждом взмахе меча изо рта девушки выскакивают маленькие серые змеи. После этого девушка становится покорной женой героя.

Адыгейск.: АСС 1937, 251–260; АС 1957, 64–78; САН № 3, 51–52; СМОМПК XXXV, II, 1–24; «Жестокий пши» — Арх. АНИИ.

Иногда мотив изгнания змей отсутствует; возмущенный тем, что девушка погубила девяносто девять джигитов, герой замахивается саблей, чтобы убить ее, но девушка остается неуязвимой. После этого герой женится на ней. — СМОМПК XXVII, IV, 56; XXXV, IV, 87; САН № 3, 51–52.

Ср.: абх.: Абх. 1959, 179–199; Абх. 1975, № 34, 174–176; ав.: Ав. № 74, 85–89; Dirr, № 17, 18; карач.-балк.: Pröhle B., 131–161.

313 А. («Чудесное бегство»). Бездетный князь-пши попадает в сад великана-иныжа; тот дает ему четыре яблока с условием, что, когда у него родятся четыре сына, одного из них он отдаст ему. Пши выполняет обещание — отдает иныжу младшего из сыновей. Дальше сюжет получает

---

[6] В отличие от восточнославянской, латышской и других сказочных традиций, где царевна отправляется в подземное царство и пляшет с нечистыми (СУС, 110; Арайс — Медне, 273), а герой выслеживает ее с помощью волшебных предметов, в адыгской (как и вообще в северокавказской) сказке на этот сюжет обычно фигурирует женщина-богатырша, которую муж всегда выслеживает сам, без помощи волшебных предметов.

[7] В адыгских сказках на этот сюжет отсутствует эпизод о девушке, которая встает по ночам из гроба и требует себе на съедение человека, характерный, например, для сказок восточных славян (СУС, 110) или латышей (Арайс — Медне, 273).

специфическое развитие[8]: воспитанник иныжа оказывается богатырем, вызволяет из плена братьев своего воспитателя-аталыка. — Каб.-черк.: СМОМПК XXI, IV, 225–243; КФ 1936, 100–106.

Ср.: абх.: Абх. 1959, 163–173; Абх. 1975, № 38, 189–204; здесь — «классическое» воплощение этого сюжетного типа; ав.: СНД № 48, 125–126; карач.-балк.: Pröhle B., 161–169; в балкарской сказке также традиционное развитие сюжета; осет.: Ос. 1973, № 45, 162–177; № 60, 295— 303, № 113, 483–493; в осетинской сказке, как и в адыгской, только начало сюжета.

313 B. («Чудесное бегство»). Герой юноша-бедняк ранит цаплю, ловит ее, но затем отпускает. В благодарность за это цапля (ею обернулась девушка-падишах) дарит ему разные чудесные предметы: скатерть, на которой появляются различные угощения, тыкву, из которой выходят храбрые воины, готовые защитить своего хозяина, и др.; в конце девушка-цапля становится женой героя[9]. — Каб.-черк.: «Бедный юноша и цапля» — Арх. КБИИФЭ.

313 E*. Брат и сестра. Отец хочет жениться на родных дочерях. По их просьбе верховное божество — тха — обращает отца в пса. Герой, который хочет жениться на его дочерях, спасается от преследования отца, превратившегося в пса, бегством с помощью бросания чудесных предметов — полотенца и кнута[10].

Каб.-черк.: КФ 1936, 113–116.

313 H*. «Бегство от ведьмы». Герой (героиня) спасается от преследований старухи Дзаунеж (каб.-черк.) — Цеунеж (адыгейск.) с помощью бросания чудесных предметов, которые превращаются в преграды на пути антагониста.

Адыгейск.: АСС 1937, 342–348; каб.-черк.: Ермоленко 1915, 41–43; КФ 1936, 113–117; Дыщэ кIанэ, 63–68; «Елбадзуко» — Арх. КБИИФЭ.

Ср.: абх.: Абх. 1959, 163–173; ав.: СНД № 43, 101–104; осет.: Ос. 1959, 88–94; Ос. 1973, № 40, 131–134; № 43, 146–150; чеч.-инг.: СЛИЧ 1983, № 8, 68–70; № 44, 179–181; № 45, 181–184.

314. «Чудесное бегство с помощью коня». В одном ауле железный волк уничтожил всех жителей; остались в живых только брат и сестра, ко-

---

[8] В отличие от восточнославянской (СУС, 112), грузинской (Курдованидзе, 1976, 243) адыгские сказки содержат только начальный эпизод, охарактеризованный выше. Эпизода бегства героя с превращением его в различных животных здесь нет.

[9] В адыгской сказке этого типа, как и в сказках предыдущего типа, нет эпизода чудесного бегства, обязательного в восточнославянской (СУС, 112) или латышской сказках (Арайс — Медне, 274) на этот сюжет.

[10] В сказках других народов — восточных славян, например (СУС, 114), или латышей (Арайс — Медне, 274) —с помощью бросания чудесных предметов спасается не герой, а девушка, на которой хочет жениться брат.

торых родители спрятали в погребе, поместив там же запас пищи. Когда Железный волк обнаружил детей, старая корова решила спасти их — велела им сесть на нее и отправилась в путь. Но, заслышав шаги волка, корова сбросила детей и убежала. Спас детей старый серый конь — он перенес их через реку, которую волк не смог пересечь.

Адыгейск.: АСС 1937, 262–263.

Ср.: абх.: Абх. 1975, № 25, 120–132; № 42, 213–229; осет.: Ос. 1973, № 34, 99–103; № 40, 131–134; № 43, 146–150; чеч.-инг.: СЛИЧ 1983, № 35, 156–159.

315. «Вероломная сестра (мать)». Мать (сестра) героя по уговору с любовником-иныжем пытается погубить сына (брата). Она притворяется больной и требует, чтобы он добыл для нее различные предметы, которые якобы помогут ей выздороветь. Герой с помощью своего коня выполняет все трудные поручения.

Адыгейск.: АСС 1937, 262–268; 319–330; «Жестокий пши» — Арх. АНИИ; каб.-черк.: КФ 1936, 115–116; «Пшина <муз. инструмент>, принесенная из-за раздвигающихся гор» — Арх. КБИИФЭ.

В некоторых сказках мотив брачной связи сестры (матери) героя с его антагонистом отсутствует: сестра ставит герою трудные задачи по наущению старших сестер своей матери, задумавших извести детей. Здесь герою помогает его приемная мать — аталык-ана — покровительница воды Псыхо-Гуаша. — Каб.-черк.: ССКГ VI, 108–114; адыгейск.: АСС 1937, 319–330.

Ср.: ав.: Ав. № 79, 111–113; СНД № 52, 142–146, карач.-балк.: Pröhle B., 214–235; лак.: СНД № 36, 70–75; кум.: СНД № 65, 196–199; осет.: Schiefner № IX, 77–82; чеч.-инг.: Чеч. 1940, 177–179.

318. «Неверная жена». Женщина[11] завладевает волшебной рубашкой героя, благодаря которой он был неуязвим, и таким образом пытается погубить его. Чудесный помощник героя — старушка возвращает ему волшебную рубашку и помогает наказать коварную.

Адыгейск.: Адыгэ пшыс. 1955, 229–237; САН № 13, 127–133; «Курджимуко Лаурсен» — Арх. АНИИ.

325. «Хитрая наука». Сын бедной старухи попадает к волшебнику, который учит его превращаться в зверей и птиц; возвращается домой после того, как отец трижды узнал его среди юношей, превращенных в животных. После этого отец несколько раз продает сына в облике коня; нарушив запрет сына, отец не может вернуть его обратно. В конце концов герою удается вернуть себе человеческий облик и возвратиться домой.

[11] В отличие от восточнославянской сказки (СУС, 117) или латышской (Арайс — Медне, 276), где вредительницей всегда выступает жена героя, в адыгской эту функцию выполняет только жена антагониста героя, который не может иным способом одолеть его.

Адыгейск.: «Сын старухи» — Арх. АНИИ.

Ср.: абх.: Абх. 1959, 158–162; Абх. 1975, № 39, 204–208; ав.: Schiefner № VII, 47; осет.: Ос. 1959, 219–222; чеч.-инг.: Чеч. 1940, 145–149.

327A. («Брат и сестра у ведьмы»). Мальчик — сын бедного охотника — вынужден бежать из дома после того, как мать накормила его и брата мясом чудесной птицы, которую должна была отдать князю-пши. Герой попадает к великану-иныжу, который хочет заманить его в раскаленную башню, изжарить и съесть. Мальчик сталкивает туда иныжа, а сам остается жить в его владениях.

Каб.-черк.: САН № 19, 189–194; «Кадир» — Арх. КБИИФЭ.

Ср.: карач.-балк. Pröhle B., 165–167.

327B. («Мальчик-с-пальчик у ведьмы»). Мальчик по имени Кулацу (Гуляцу) попадает вместе с другими детьми к старухе — Нашгушидзе (Нагучице). Старуха хочет съесть уснувших детей, но мальчик не спит, требует у нее разные кушанья — горячие вареники, гедлибже (курицу в соусе), воды в решете. Когда старуха уходит, чтобы принести воды, дети убегают, а приключения крохотного мальчика продолжаются.

Адыгейск.: АСС 1937, 366–373; САН № 39, 276–280; каб.-черк.: СМОМПК XII, I, 137–142; XXVII, 25–34; КФ 1936, 117–120.

Ср.: абх.: Абх. 1975, № 72, 326–333; ав.: СНД № 54, 148–152; чеч.-инг.: СМОМПК XXII, II, 19–20; Далгат 1972, 267; СЛИЧ 1983, № 31, 146–147.

327C. «Ведьма и мальчик». Старуха-уд (ведьма, колдунья) хочет съесть героиню. Она велит своей дочери изжарить ее и принести. Героиня, разгадав замысел ведьмы, изжарила ведьмину дочку.

Каб.-черк.: «Маленькая Нафыца и дочь хана» — Арх. КБИИФЭ.

329. («Испытание прятанием»). Дочь хана решила выйти замуж только за того, кто сможет спрятаться от нее. Герой — бедный охотник — с помощью благодарных животных выполняет условие и становится мужем капризной красавицы.

Адыгейск.: АСС 1937, 285–297; АС 1957, 53–63; Адыгэ пшыс. 1955, 136–147; каб.-черк.: СМОМПК XII, I, 117–122.

Ср.: абх.: Абх. 1975, № 8, 28–31; Н. абх., 169–178; ав.: Ав. № 87, 135–139; Schiefner № VII; осет.: Munkasči, 92–98; ПНТО III, 59–63; ПНТО IV, 93–98; Ос. 1973, № 77, 359–363; Терск. вед., 1896, № 7; чеч.-инг.: СЛИЧ 1983, № 27, 133–135; калм.: Калм. М., 175–178.

* * *

Из раздела международного указателя «Чудесный супруг» (супруга или иной родственник) (400–459) в репертуаре адыгской волшебной сказки выявлены следующие сюжетные типы:

400. «Муж ищет исчезнувшую жену». Герой женится на девушке, оборачивавшейся голубкой, прячет ее оперение. Жена стремится получить его обратно и, как только ей это удается, забирает дочь и покидает мужа. После долгих поисков муж находит ее[12].

Адыгейск.: Адыгэ тхыд. 1959; САН № 10, 104–111, 111 –124; «История семи сыновей Блегуапля» — Арх. АНИИ; каб.-черк.: Черк. таур., 92–99.

Ср.: ав.: СНД № 41, 94–99; чеч.-инг.: СЛИЧ 1983, № 16, 100–102; № 26, 128–133.

425. «Чудовище-жених». Девушка отдана замуж за огромную лягушку. Она предлагает разным мужчинам, зашедшим в их дом, взять ее в жены[13]. Всякий раз, когда мужчина готов это сделать, кожа лягушки лопается, из нее выходит прекрасный юноша и убивает соперника. Так погибло девяносто девять человек. Герой сказки не поддался на уговоры девушки жениться на ней, и в тот же миг колдовские чары утратили силу: кожа лягушки лопнула и появился прекрасный юноша.

Адыгейск.: АСС 1937, 238–250; АС 1957, 165–176; каб.-черк.: СМОМПК XXI, II, 175–181; КФ 1936, 206–211.

Ср.: абх.: Абх. 1959, 36–38; Абх. 1975, № 78, 353–361; осет.: Ос. 1973, № 84, 388–392; чеч.-инг.: Чеч. 1940, 150–152.

449. «Умная собака». Жена ударом плети превращает мужа в собаку. Умная собака помогает поймать женщину-уд, высасывавшую кровь у жены одного из пастухов (или дочери пши), или спасает ребенка пши. Молва о необычной собаке распространяется, она возвращается домой. Теперь жена превращает мужа-собаку в петуха (индюка). С помощью женщины-уд герой возвращает себе человеческий облик, а жену и ее любовника обращает в ослов.

Адыгейск.: АСС 1937, 279–284; АС 1957, 188–193; САН № 8, 89–92; Адыгэ тхыд. 1959, 160–165; «Легенда о черной лисе» — Арх. АНИИ; каб.-черк.: СМОМПК XXXIV, IV, 1–6; XII, I, 78–86; КФ 1936, 94–100.

Ср.: абх.: Абх. 1975, № 23, 106–122; № 43, 229–233; карач.-балк.: СМОМПК XXXII, II, 4–9; осет.: Миллер ОЭ, I, № 11, 52–59; Миллер ОС, № 2; Munkasci, 136–144; Ос. 1973, № 74, 336–339; № 99, 415–419; чеч.-инг.: ССКГ IV, II, 21–26; СЛИЧ 1983, № 5, 42–44.

450. Младший брат идет с сестрой по дороге; страдая от жажды, он пьет воду из следа, оставленного копытом ягненка, и превращается в

[12] В адыгской сказке в отличие от восточнославянской (СУС, 127) или латышской сказок (Арайс — Медне, 281) герой находит жену, не прибегая к помощи чудесных помощников.

[13] Традиционно в сюжете этого типа девушка жалеет заколдованного жениха (см., например, Арайс — Медне, 284).

ягненка. Сестра его выходит замуж за пши-князя, который обещает сохранить жизнь ягненку. Служанка заманивает ее на реку и топит; велит зарезать ягненка. Обман раскрывается, служанка наказана.

Адыгейск.: АСС 1937, 342–348; каб.-черк.: Дыщэ кIанэ, 63–68.

* * *

В разделе «Чудесная задача» (460–499) в репертуаре волшебной сказки адыгских народов присутствуют следующие сюжетные типы.

460 А. «Путешествие к богу за наградой». Глупец бедняк отправился к аллаху в надежде, что тот чем-нибудь поможет ему. По дороге он встретил медведя, хозяина чудесного сада и пащтыха-царя, которые попросили его рассказать аллаху об их заботах и попросить у него совета. Дурак получил ответы на все вопросы, но не смог воспользоваться ни одним мудрым советом, за что и был съеден медведем[14].

Каб.-черк.: САН № 58, 322–324; «Ленивый Шадулла» — Арх. КБИИФЭ.

Ср.: ав.: Ав., № 30, 44–45; осет.: Munkasči, 98–106; Ос. 1960, № 15; Ос. 1973, № 120, 506–510.

460 В. «Путешествие к солнцу (судьбе)». По дороге[15] герой встречает людей, которые терпят разные мучения, и видит много удивительного и непонятного.

Каб.-черк.: Н. каб., 137–139.

Ср.: абх.: Абх. 1959, 23–24; осет.: СМОМПК XXVII, III, 63–66; Миллер ОС, № 4; Ос. 1973, № 110, 479–482.

461. «Бедняк — зять богатого». Богатому князю-пши предсказано, что его дочь выйдет замуж за бедняка. Чтобы избежать этого, пши стремится извести героя, посылает его с письмом, в котором велит убить его, но герой остается жив и женится на дочери пши.

Каб.-черк.: «На лбу написанное» — Арх. КЧНИИ.

465 А. «Красавица-жена». Герой женится на красавице (иногда их бывает три); его отец хочет отнять их и ставит перед сыном трудные задачи. Тот выполняет их с помощью жен, доказавших свою любовь и верность мужу. Адыгейск.: СМОМПК XXXV, IV, 24–50; Адыгэ тхыд. 1959, 185–194; САН № 12, 119–127; «Сказка о Долетмизе» — Арх. АНИИ; каб.-черк.: Черк. таур., 87–92.

---

[14] Ср. в восточнославянской сказке счастливый финал: герой получает награду (СУС, 136).

[15] В адыгской, как и вообще в северокавказской, сказке отсутствует традиционный для данного типа начальный эпизод о том, как жена выведывает у героя тайну и выдает ее. Пострадавший герой отправляется к солнцу, чтобы узнать, чем вызваны его мучения.

Ср.: абх.: Абх. 1975, 139–143; осет.: Ос. 1973, № 54, 229–242, 483–493; кум.: СНД № 49, 126–136; чеч.-инг.: СЛИЧ 1983, № 1, 23–28; № 2, 28–33; № 15, 95–100.

465 С. «Красавица жена (поручение на тот свет)». Герой женится на красавице; его отец, желая взять ее себе в жены, дает сыну поручение добыть различные чудесные предметы с того света. С помощью жены и чудесного коня герой выполняет их. Отец наказывается (ср.: 465 А.)

Адыгейск.: САН № 12, 119–127; № 14, 133–145; Адыгэ пшыс. 1955, 75–91; «Сказка о Долетмизе» — Арх. АНИИ.

Ср.: ав.: Ав. № 77, 102–107; кум.: СНД № 39, 84–88; лезг.: СНД № 40, 88–94; осет.: Ос. 1956, 87–93.

467 В. Предложен И. Г. Левиным (Абх. 1975, 439). Герой рождается в скорби после гибели отца; после упрека сверстников испытывает мать горячей пищей, узнает о судьбе отца и его братьев и отправляется их разыскивать. Дальше с ним происходят разные приключения, типичные для героя волшебной сказки.

Адыгейск.: СМОМПК XXVII, IV, 35–60.

Ср.: абх.: Абх. 1975, № 20, 87–93; осет.: Ос. 1959, 39–47; лак.: СНД № 43, 101–104.

471 (ср.: 460). «Тот свет». Человек отправляется в гости к Аллаху. На пути он видит разные удивительные вещи, происходящие с разными людьми, — ему объясняют, что это наказание за их грехи или награда за их добродетели. Каб.-черк.: «Ленивый Шадулла» — Арх. КБИИФЭ.

Ср.: осет.: ССКГ V, 2, 36; Миллер ОЭ, 1, № 20; Ос. НС, 151; Ос. 1973, № 27, 51–61; чеч.-инг.: ТС, III, 1893, 70–71; Далгат 1972, 260–261, 304–309.

480. «Мачеха и падчерица».

I. Мачеха ненавидит падчерицу, велит мужу отвезти ее в лес. Отец оставляет девочку в пустом доме; девочка кормит мышонка. Медведь испытывает девочку, но с помощью мышонка она выдерживает испытание. Медведь щедро награждает ее.

После возвращения падчерицы мачеха посылает в лес родную дочку. Та не кормит мышонка, он не помогает ей, и медведь съедает мачехину дочку.

Адыгейск.: Адыгэ пшыс. 1955, 225–228; АСС 1963, 153–156; каб.-черк.: СМОМПК XXVII, IV, 14–19.

Ср.: осет.: Ос. 1957, 116–119 (на груз. яз. — по: Бязыров 1960, 100).

II. Умирая, женщина отрезала свою грудь и оставила ее своей маленькой дочери, завещав питаться ею, когда та проголодается. Злая мачеха держит девочку впроголодь. Однажды она узнает, что девочка питается грудью покойной матери, и бросает грудь в реку. Девочка отправляется

разыскивать ее. В дороге она встречает различных животных и птиц, оказывает им помощь. В награду за это получает сундук с добром.

Мачехина дочка не выдерживает испытания и наказана.

Адыгейск.: АС 1957, 131; каб.-черк.: САН № 27, 227–233; «Девочка, которая приносила золото» — Арх. КБИИФЭ.

Ср.: лак.: СНД № 59, 105–109; осет.: Ос. 1973, № 57, 284–290 (начало).

* * *

Из раздела «Чудесный помощник» (500–559) в адыгской волшебной сказке представлены следующие сюжетные типы:

507 А. («Благодарный мертвец»). Неизвестный юноша предлагает герою свою помощь в поисках его исчезнувшей жены с условием, что добыча будет разделена пополам. После того как изменница найдена, юноша разрубает ее своим мечом.

В адыгской, как и в сказках этого типа у других народов (абхазской и карачаево-балкарской, например) «благодарный мертвец» не фигурирует. Его функцию выполняет неизвестный юноша, потом выясняется, что это переодетая девушка-богатырша, которая в конце повествования становится женою героя. На сходство кабардинской сказки со сказками о «благодарном мертвеце» первым обратил внимание, по свидетельству Вс. Ф. Миллера, академик А. Н. Веселовский: «В рассказе о встрече кабардинского князя с таинственным юношей, который напрашивается ему в товарищи и помогает ему добыть снова беглую жену, акад. А. Н. Веселовский (в частном письме ко мне) усматривает присутствие широко распространенного сказочного мотива “благодарных мертвецов”» (*Миллер В. Ф.* Заметка. — СМОМПК, XII, I, 73).

Каб.-черк.: СМОМПК XII, I, 62; КФ 1936, 177–189.

Ср.: абх.: Абх. 1975, № 78; карач.-балк.: СМОМПК XXIII, III, 3–48; осет.: Ос. 1973, № 59.

510А. «Золушка». Мачеха заставляет падчерицу делать всю черную работу по дому; птицы и животные помогают девушке выполнить трудные задачи мачехи. С их помощью она попадает на аульскую свадьбу. Здесь в нее влюбляется лучший джигит аула; он находит ее по потерянной туфельке, которая не пришлась впору ни одной девушке аула.

Адыгейск.: АСС 1937, 349–356; АС 1957, 227–237; каб.-черк.: Черк. таур., 23–36; САН № 28, 233–238; «Фаруза» — Арх. КБИИФЭ.

Ср.: лак.: СНД № 46, 109–119, осет.: Ос. 1973, № 38, 120–127; № 63, 307–309; № 64, 309–311.

510B. «Желание жениться на дочери». Отец по завещанию жены ищет женщину, похожую на нее. Не найдя такой, решает жениться на дочери. Узнав об этом, девушка вместе с братом бежит в лес[16]. Далее этот сюжет контаминируется с сюжетом 315 «Вероломная сестра/мать» и с сюжетом 516B «Похищение женщины».

Каб.-черк.: «Сказка о Пакаже» — Арх. КБИИФЭ.

511. «Чудесная корова». Мачеха заставляет падчерицу выполнять непосильные поручения, девочке помогает корова. Узнав об этом, мачеха велит зарезать корову. Падчерица собирает коровьи кости и закапывает их в хлеву, в яслях. Через некоторое время она идет к яслям, оттуда выезжает серебряная повозка с праздничным нарядом для девушки. Далее действие развивается, как в AT 510A.

Адыгейск.: АСС 1937, 349–356; Адыгэ пшыс. 1955, 197–206; АС 1957, 227–237; каб.-черк.: Черк. таур., 23— 36; САН № 28, 233–237; «Фаруза» — Арх. КБИИФЭ.

Ср.: карач.-балк.: СМОМПК XXIII, III, № 6; XXXII, II, 138, № 6; лак.: СНД № 46, 109–119; осет.: Dirr, 113–115.

513A. «Чудесные искусники». Герой отправляется на поиски невесты и в пути встречает людей, наделенных необыкновенными способностями (скороход, дальнозоркий, всеслышащий, водохлеб). С их помощью он выполняет трудные задачи отца невесты и женится на девушке.

Адыгейск.: АСС 1937, 267–279, 357–362; АС 1957, 177–189; каб.-черк.: «Жираслан» — Арх. КБИИФЭ.

Ср.: ав.: Ав. № 87, 135–139; СНСК: 226–245; дарг.: СНД № 62, 183–185; осет.: Миллер ДС, № 3; ПНТО IV, 85–93; калм.: Калм. М., 106–114; чеч.-инг.: СЛИЧ 1983, № 3, 33–39.

514. «Перемена пола». У одного старого дворянина-уорка было три дочери. Отец испытывает храбрость дочерей, выдерживает испытание только младшая из них. Она отправляется в путь. В одном из аулов переодетую девушку просят высватать невесту для ханского сына. На пути к цели переодетая девушка спасает змеенышей от огня, за что их мать-джин подсказывает, как добыть невесту и выполнить ее трудные задачи — привезти чудесный сундук и молоко семи буйволиц. Дочь старика выполняет их, но, проклятая буйволом, превращается в юношу. В конце сказки этот юноша женится на привезенной им красавице.

---

[16] На этом сходство адыгских текстов со сказками других народов на этот сюжет заканчивается. Здесь нет характерного для восточнославянской (СУС, 145) или латышской сказки (Арайс — Медне, 295) рассказа о том, как девушка требует от отца различные наряды, затем убегает от него, выходит замуж, но отец преследует ее и дальше.

Адыгейск.: Адыгэ пшыс. 1955, 235–247; каб.-черк.: СМОМПК XXXIV, IV, 6–14.

Ср.: абх.: Н. абх., 100–105; Абх. 1959, 174–178; Абх. 1975, № 37, 184–189; карач.-балк.: Pröhle K., 273–277; лезг.: СНД № 47, 119–125; осет.: Ос. 1956, 42–54.

516. «Верный слуга». Княжеский сын, увидев красивую птицу или зверя, мечтает найти себе жену необыкновенной внешности и отправляется на ее поиски в сопровождении друзей (или друга)[17]. Далее действие в сказке на этот сюжет в адыгском фольклоре получает специфическое развитие: измученный дальней и трудной дорогой герой встречает табунщика, который не только выхаживает его, но и помогает ему получить в жены девушку, о которой тот мечтал. Табунщик подсказывает ему, как выполнить условия, поставленные красавицей, — обогнать ее в скачках, изгнать из нее шайтанов.

Далее этот сюжет контаминируется с сюжетом о том, как герой встречает трех девушек, переодетых в мужскую одежду; они вступают с ним в поединок, после чего становятся его женами.

Адыгейск.: СМОМПК XXVII, IV, 24–60; XXXV, II, 24–50; LXIV, IV, 1–14; АСС 1937, 251–261, 267–279; САН № 3, 48–55; «Девушка-богатырь» — Арх. АНИИ; «Круглоголовый» — Арх. АНИИ.

Ср.: карач.-балк.: Pröhle B., 139–161; чеч.-инг.: СЛИЧ 1983, № 36, 159–161; № 37, 161–164.

516В. «Похищение женщины». Герой в поисках невесты встречает Сына Солнца, Сына Луны и Сына Реки, добывает им по жене, оставляет каждому из них по стреле. Когда стрелы покрываются кровью, друзья узнают о судьбе героя и спешат ему на помощь.

Получив в жены красавицу, герой против ее воли пускает в дом бедную старушку — ею обернулась старуха Цеунеж, сто сыновей которой убил герой. Задумав отомстить за смерть своих детей, Цеунеж подговаривает жену героя выведать у мужа местонахождение его души и губит его.

Узнав о беде друга, Сын Солнца, Сын Луны и Сын Реки приходят на помощь герою.

Адыгейск.: АСС 1937, 267–279; каб.-черк.: «Сказка о Пакаже» — Арх. КБИИФЭ.

---

[17] На этом заканчивается сходство адыгской сказки на этот сюжет не только с ее отдаленными параллелями — восточнославянской (СУС, 147) или латышской (Арайс — Медне, 296), но и со сказками ближайших соседей адыгов — балкарцев (ТС VI, 324–329), абхазцев (Абх. 1975, № 17, 73–76) и осетин (Ос. 1959, 76–83; Ос. 1960, № 1, 7–25; № 13, 162–180), где на протяжении всего действия герою помогает верный слуга. Узнав о грозящих его хозяину опасностях, слуга предотвращает все несчастья. Заподозренный в злых намерениях, он рассказывает обо всем, что грозило герою, и каменеет.

Ср.: карач.-балк.: СМОМПК XXIII, II, 21–27; чеч.-инг.: СЛИЧ 1983, № 7, 47–55.

518. («Обманутые лешие»). Герой встречает трех человек, которые дерутся из-за четырех волшебных предметов, доставшихся им после смерти отца, — шапки, старой плети, вертела и складного кожаного стола. Они не могут разделить наследство поровну. Тогда герой предлагает им, что он выстрелит три раза, и лишняя доля достанется тому, кто первый принесет пулю. Герой стреляет, спорщики разбегаются в разные стороны, а он забирает волшебные вещи и возвращается к своим спутникам.

Адыгейск.: СМОМПК XXVII, IV, 57.

Ср.: карач.-балк.: СМОМПК XXIII, II, 34–38; чеч.-инг.: СЛИЧ 1983, № 34, 155–156; № 40, 169–170.

519. «Слепой и безногий». Спутники (братья) из зависти к герою лишают его ног и бросают одного в лесу[18]. Здесь он встречает слепого и безрукого, они помогают друг другу. Специфика адыгской сказки — в описании дальнейших событий, которые происходят с этими персонажами. Они похищают со свадьбы девушку, которая живет у них и ведет их хозяйство. Женщина-уд выпивает кровь у девушки. Герой обнаруживает это, заставляет уд вернуть всем троим прежний облик.

Адыгейск.: АСС 1937, 201–212; АС 1957, 131–141; Адыгэ пшыс. 1955, 191–197; каб.-черк.: Черк. таур., 21–26; САН № 11, 111–119; «Батыр, сын медведя» — Арх. КБИИФЭ.

Ср.: дарг.: СНД № 35, 68–70; осет.: Миллер ДС, 12–19; ПНТО II, 88–93; ПНТО IV, 97–112; Ос. 1959, 76–83; Ос. 1960, № 1, 7–25; № 13, 162–180; Ос. 1973, № 45, 162–177; чеч.-инг.: Ф-р Азерб. II, 159; СЛИЧ 1983, № 8, 55–71.

530. «Волшебный конь». Перед смертью отец завещает сыновьям три ночи караулить его могилу. Завещание отца выполняет только младший из братьев. На могиле отца он получает чудесных коней, с помощью которых женится на дочери князя-пши.

Адыгейск.: СМОМПК XXI, IV, 225–243; каб.-черк.: КФ 1936, 217–223; «Елбадзуко» — Арх. КБИИФЭ.

Ср.: абх.: Абх. 1959, 136–145; осет.: Ос. 1973, № 35, 103–108; № 36, 108–113; № 37, 113–120; № 53, 223–229; чеч.-инг.: СЛИЧ 1983, № 1, 23–28; № 2, 28–35; № 8, 55–71.

---

[18] В восточнославянской (СУС, 149) или латышской (Арайс — Медне, 296) сказках повествование начинается с описания того, как слуга помогает герою-царевичу жениться на богатырше, укрощает ее ночью. За это богатырша велит слугу лишить ног, а мужа определяет в пастухи. В волшебной сказке народов Северного Кавказа герой никогда не бывает покорен или унижен женщиной.

530А. «Плешивый зять». Начало, как в 530. Далее герой добывает для заболевшего тестя молоко лани, клеймит старших зятьев и разоблачает их.

Адыгейск.: «Сирота» — Арх. АНИИ; «Князь и его работник» — Арх. АНИИ; «Младший зять пши» — Арх. АНИИ; каб.-черк.: СМОМПК XXI, IV, 222–224; вар.: КФ 1936, 217–223; «Елбадзуко» — Арх. КБИИФЭ.

Ср.: абх.: Абх. 1959, 136–145; карач.-балк.: Pröhle B., 157–161, 162–178; осет.: Ос. 1973, № 35, 103–108; № 36, 108–113; № 37, 113–120; № 53, 223–229.

531. «Ясновидящий конь». По приказанию князя-пши герой с помощью своего коня добывает золотую птицу, чудесную львицу с двумя львятами, клыки дикого кабана и красавицу. По требованию последней пши и герой купаются в кипящем молоке: пши погибает, герой, которому красавица должна принадлежать по праву, остается жив и женится на ней.

Адыгейск.: Адыгэ пшыс. 1955, 75–91; САН № 14, 133–145; «Сын слепого Ногая» — Арх. АНИИ.

Ср.: ав.: Ав. № 77, 102–107; дарг.: СНД № 70, 215— 218; калм.: Калм. М., 39–60; 167–174.

532. «Незнайка». Мачеха, желая извести пасынка, прикидывается больной и для своего излечения требует убить его коня и дать ей напиться его крови, ибо знает, что потеря верного коня губительна для юноши. Герой покидает дом вместе с конем, попадает во владения хана и после разных приключений женится на его дочери.

Адыгейск.: АСС 1937, 107–117; «Сирота» — Арх. АНИИ; «Князь и его работник» — Арх. АНИИ; каб.-черк.: СМОМПК XXI, IV, 213–224; КФ 1936, 206–211; Дыщэ к1анэ, 40–48;

Ср.: осет.: Munkasči, 28–56; ПНТО II, 103–108; ПНТО III, 105–113; чеч.-инг.: СЛИЧ 1983, № 2, 28–33; № 41, 170–176.

545 В. «Кот в сапогах». Лиса помогает бедному плотнику жениться на дочери князя-пши и самому стать князем.

Адыгейск.: «Как плотник стал князем» — Арх. АНИИ.

Ср.: абх.: Абх. 1975, № 3, 16–20; осет.: Schiefner, № VI, 53–59; ССКГ II, 45–48; Dirr, № 12; Ос. 1959, 95–98; Ос. 1973, № 3, 16–20; лак.: СНД № 25, 42–43; чеч.-инг.: СЛИЧ 1983, № 49, 190–194.

551. («Средство омоложения»). Сыновья ищут чудесное лекарство для своего отца[19]. Старшие братья возвращаются ни с чем; младший достига-

[19] На этом заканчивается сходство адыгской сказки с традиционными текстами на этот сюжет, например восточнославянскими (СУС, 155) или латышскими (Арайс — Медне, 300), где герой — младший брат — не только добывает чудесное лекарство, но и становится супругом красавицы, у нее рождается от него сын и она разыскивает мужа.

ет мест, где не бывал его отец, и привозит красавицу. Однако оказывается, что его отцу нужно было не лекарство, а именно эта девушка и он готов погубить сына, чтобы завладеть ею (ср.: 465 С). Но девушка становится женою героя сказки.

Адыгейск.: АСС 1937, 213–219; Адыгэ пшыс. 1955, 75–91; САН № 14, 133–145; «Сын слепого Ногая» — Арх. АНИИ.

Ср.: ав.: Ав. № 77, 102–107; СНД № 41, 94–99; лезг.: СНД № 40, 84–88; осет.: Ос. 1960, № 15; ССКГ IX; чеч.-инг.: СЛИЧ 1983, № 15, 95–100; калм.: Калм. М., 39–60.

552А. «Животные — зятья». По завещанию отца младший сын отдает трех своих сестер замуж за нартов. Ничего не зная об их судьбе, он отправляется на поиски сестер и невесты-красавицы Тлетанай. Он находит девушку и похищает ее с помощью чудесного жеребенка, которого получил у старухи Нагучицы за то, что пас табун ее чудесных коней и не потерял ни одного из них.

Адыгейск.: АСС 1937, 285–297; АС 1957, 53–63; Адыгэ пшыс. 1955, 136–147; «Сказка о Карбече» — Арх. АНИИ; каб.-черк.: Н. каб., 69–77; КФ 1936, 217–223.

Ср.: осет.: Терск. вед., 1898, № 11, 12, 16, 21; Ос. 1959, 64–75, 76–83; Ос. 1973, № 32, 80–91; № 48, 196–202; № 53, 223–229; чеч.-инг.: Чеч. 1940, 167–174; СЛИЧ 1983, № 8, 71–76; калм.: Калм. М., 14–16.

554. «Благодарные животные». Юноша щадит волка, щуку, муравьев. Они помогают ему выполнить трудные задачи капризной красавицы и жениться на ней.

Адыгейск.: АСС 1937, 285–297; АС 1957, 63; каб.-черк.: СМОМПК XII, I, 117–122; Н. каб., 69–77.

Ср.: абх.: Н. абх., 169–178; ав.: ССКГ II, 5, 48–52; карач.-балк.: СМОМПК XXIII, II, 27; осет.: ПНТО IV, 1930, 93–97; СНСК, 10–15; Ос. 1959, 64–75, 76–83, 173–177; Ос. 1973, № 32, 80–90; № 48, 196–202; № 53, 223–229; № 77, 359–363; чеч.-инг.: Чеч. 1940, 167–174; Чеч. 1963, 336–339; калм.: Калм. М., 175–178.

(АТ—) АА* 559-I. («Молчаливая царевна»). Разработка этого сюжета в адыгском репертуаре отличается значительным своеобразием. Юноша решает жениться на девушке, которую не смогли заставить заговорить. В этом ему помогают три голубя, освобожденные из плена его отцом: они подсказывают, какие истории герой должен поведать девушке, спорят с ним и в конце концов заставляют заговорить молчавшую до сих пор девушку.

Адыгейск.: АСС i937, 297–319; АС 1957, 194–210.

Ср.: осет.: ПНТО III, 47–53.

* * *

Из раздела «Чудесные предметы» (560–649) в адыгской сказке выявлены следующие сюжетные типы.

563. («Чудесные дары»). Старик бедняк, отправившийся на поиски своей чудесной курицы, получает лошадь, которая дает любое кушанье, козу, у которой из носа и изо рта сыпется золото. Люди, которым бедняк рассказывает об их чудесных свойствах, обменивают их на обычных. Тогда старику дают палку, с помощью которой он возвращает себе и лошадь и козу.

Адыгейск.: АСС 1937, 381–385; АС 1957, 265–268; каб.-черк.: СМОМПК XXVII, IV, 8–13; КФ 1936, 125–127.

Ср.: абх.: Абх. 1959, 146–150; Абх. 1975, № 40, 208–212; № 45, 239–243; осет.: Ос. 1959, 88–94; Ос. 1973, № 54, 229–242; № 113, 483–493.

567. «Чудесная птица». Жена охотника-бедняка жарит для пши чудесную птицу: тот, кто съест ее голову, станет пащтыхом-царем; тот, кто съест ее сердце, будет богачом. Сыновья охотника нечаянно съедают голову и сердце птицы. Узнав об этом, разгневанный пши хочет убить детей, но им удается бежать из аула. После многих приключений один из них разбогател, а другой стал пащтыхом. Адыгейск.: САН № 15, 145–150; «Приключения юноши» — Арх. АНИИ; каб.-черк.: САН № 19, 182–196; «Кадир» — Арх. КБИИФЭ.

Ср.: абх.: Абх. 1959, 184–188; Абх. 1975, № 29, 148–153; осет.: Ос. 1959, 99–106; Ос. 1973, № 76, 347–359; № 78, 363–368.

590. Мать (сестра) героя становится женой великана-иныжа, враждебного ее сыну — герою сказки. По наущению иныжа она пытается извести сына, но благодаря помощи своего младшего брата или чудесных собак герой убивает великана.

Адыгейск.: «Сказка о Тлеубококоже» — Арх. АНИИ; АСС 1937, 262–266; САН № 16, 150–160; № 17, 160–175; каб.-черк.: КФ 1936, 113–117; «Сказка о Пакаже» — Арх. КБИИФЭ.

Ср.: абх.: Абх. 1975, № 73, 333–342; кум.: СНД № 65, 196–199; лезг.: СНД № 67, 205–208; калм.: Калм. М., 78–90.

592. («Чудесная скрипка»). Герой в обмен на мешок проса получает губную гармошку. Все, кто слышит его игру, пляшут до изнеможения. Пши вынужден отдать ему половину своего богатства, лишь бы только он прекратил игру на гармошке.

Каб.-черк.: САН № 36, 267–270; «Губная гармошка» — Арх. КБИИФЭ.

Ср.: абх.: Абх. 1975, № 50, 262–268; осет.: Ос. 1959, 369–372; Ос. 1973, № 95, 405–407.

612. («Трава, возвращающая жизнь»). Герой видит, как с помощью травинки одна змея оживляет другую, и таким же способом оживляет жену[20] или товарища.

Адыгейск.: СМОМПК XXXV, II, 68–80; АСС 1937, 217; САН № 1, 25–29; каб.-черк.: СМОМПК XII, I, 143.

Ср.: абх.: Абх. 1975, № 8, 28–31; ав.: Ав. № 87, 135–139; осет.: Миллер ОЭ, I, II; Ос. 1959, 173–177, 261–269; СНСК, 10–15; чеч.-инг.: Далгат 1972, 282, 295–296; СЛИЧ 1983, № 22, 121; калм.: Калм. М., 175–178.

* * *

Из раздела «Чудесная сила или знание (умение)» (650–699) в адыгской волшебной сказке обнаружены следующие типы:

650A. «Богатырь». Сын (воспитанник) медведя отличается огромной силой и аппетитом, вступает в конфликт с князем-пши села. Стремясь извести героя, пши ставит перед ним трудные задачи. Выполнив их, герой покидает аул. Далее этот сюжет контаминируется с AT 300A.

Адыгейск.: АС 1957, 153–164; Адыгэ пшыс. 1955, 191–197, 238–242; Ф-р Азерб. II, 146–153; каб.-черк.: «Батыр, сын медведя» — Арх. КБИИФЭ; САН № 11, 111–119.

Ср.: абх.: Абх. 1975, № 30, 153–161; № 78, 353–361; № 94, 407–410; осет.: Ос. 1959, 84–87; Ос. 1960, № 16; Ос. 1973, № 34, 99–103; № 43, 146–150; № 45. 162–177; чеч.-инг.: Чеч. 1963, 123–129; СЛИЧ 1983, № 3, 33–39.

650B. («Герой ищет противников сильнее себя»). Отправившись на поиски человека сильнее себя, герой встречает незнакомца, значительно превосходящего его силой. Выслушав его рассказ о встречах с еще более сильными людьми, он возвращается домой и перестает кичиться своей силой.

Адыгейск.: АСС 1937, 122–125, 225–233; АС 1957, 271–272; Адыгэ пшыс. 1955, 221–225; САН № 42, 286–287; каб.-черк.: «Юноша-силач» — Арх. КБИИФЭ.

Нередко этот сюжет контаминируется с AT 1137: в поисках человека сильнее себя герой попадает в пещеру одноглазого великана-иныжа, ослепляет его и спасается бегством, уцепившись за шерсть под брюхом козла — вожака стада. — СМОМПК XII, I, 93–96; КФ 1936, 94–100.

Ср.: абх.: Н. абх. 148–150, 201–206; Абх. 1959, № 59; Абх. 1975, № 46, 243–250; № 61, 295–299; лак.: СНД № 51, 137–142; карач.-балк.: СМОМПК III, II, 148–155; Pröhle K., № 5, 281–284; осет.: Терск. вед.,

[20] В отличие от восточнославянской (СУС, 166) или латышской (Арайс — Медне, 306) сказки, где фигурирует неверная жена, в адыгской (как и вообще в северокавказской) сказке на этот сюжет речь идет о верной и любимой жене или верном друге.

1890, № 104; Миллер ОЭ, 2, № 3; ПНТО III, 47–53; Ос. 1959, 178–183; Ос. 1973, № 28, 61–65; № 31, 76–80; № 33, 91–99; № 42, 142–146; чеч.-инг.: ССКГ IV, 22; Семенов 1895, 107; СМОМПК XXII, 13; ЭО, М., 1901, № 1, 43; Далгат 1972, 271–275, 281–283; СЛИЧ 1983, № 24, 124–125.

653. («Семь Симеонов»), Семеро сыновей бедной вдовы наделены чудесными свойствами, благодаря которым они спасают ханскую дочь от похитившего ее чудовища — бляго. Самый младший из братьев становится мужем красавицы.

Адыгейск.: Адыгэ пшыс. 1955, 249–251; «Сказка о семи братьях». — Арх. АНИИ; каб.-черк.: СМОМПК XII, I, 112–115; САН № 22, 205–207; «Мужество семи сыновей вдовы» — Арх. КБИИФЭ.

Ср.: абх.: Абх. 1975, № 97, 414–417; СМОМПК XIV, II, 1892, 1–8; карач.-балк.: Pröhle B., № 6, 193–203; чеч.-инг.: Далгат 1972, 282; СЛИЧ 1983, № II, 80–82.

653А. «Три жениха». Девушка обещает стать женой того из трех юношей, который достанет для нее редчайшую вещь на свете. Три жениха отправляются в путь и добывают чудесный ковер, зеркало и кубган. С их помощью они не только узнают о смертельной болезни девушки, но и излечивают ее. Один из них становится ее мужем.

Адыгейск.: Адыгэ пшыс. 1955, 252–255; каб.-черк.: СМОМПК XII, I, 89–92.

Ср.: абх.: Абх. 1975, № 21, 93–97; осет.: ПНТО III, 102–106; Ос. 1960, № 14; чеч.-инг.: ОЭ III, 1888, 153–154; Чеч. 1963, 153–154.

655. «Умные братья». Братья по незначительным признакам находят вора, укравшего у них лошадь, определяют особенности прошедшего по дороге верблюда и т. д. и во всех случаях бывают правы.

Адыгейск.: Адыгэ тхыд. 1959, 159–161; каб.-черк.: СМОМПК XII, I, 97–101; САН № 40, 280–283.

Ср.: абх.: Абх. 1975, № 66, 311–312; осет.: Ос. 1973, № 70, 330–331; калм.: Калм. М., 216–222.

670. «Язык животных». Благодарная змея наделяет героя сказки способностью понимать язык животных[21]. Он понимает «разговор» волков, задумавших напасть на отару, и спасает ее.

Каб.-черк.: САН № 31, 248–251; «Сын бедной вдовы» — Арх. КБИИФЭ.

[21] На этом совпадение адыгской сказки с традиционными текстами на этот сюжет заканчивается. Здесь нет, как в восточнославянской сказке (СУС, 173), запрета говорить кому-нибудь о новой способности героя и в связи с этим нет эпизода с женой, добивающейся раскрытия тайны. Собственно, в соответствии с традиционным горским этикетом такого эпизода и не может быть в северокавказской сказке.

Ср.: осет.: Ос. 1950, 94–95; чеч.-инг.: ЭО № 1, 58— 63: СЛИЧ 1983, № 32, 147–151.

* * *

Из цикла «Прочие чудесные сказки (мотивы)» (700— 749) в адыгской сказочной традиции представлены следующие сюжеты.

700. «Мальчик-с-пальчик». Кулацу (крохотный мальчик) несет обед отцу в поле, помогает ему. Затем он попадает в дом к старухе Нашгушидзе, но спасается благодаря своей находчивости. С помощью хитрости забирает у встречных всадников угнанных ими коней, у пастухов — быков и телят и вместе с добычей возвращается домой.

Каб.-черк.: СМОМПК XXVII, IV, 25–34; КФ 1936, 117–120; Дыщэ кIанэ, 69–72.

Ср.: осет.: Ос. 1973, № 29 (начало), 65–75.

706. («Безручка»). Чтобы извести золовку, жена убивает собственного ребенка и говорит мужу, что это сделала золовка. Брат отрубает сестре руки и изгоняет ее. Девушка живет в лесу, где однажды во время охоты ее встречает князь-пши и берет в жены. У них рождается сын. Героиня вновь оклеветана — на этот раз приближенным мужа, добивавшимся ее любви, но в конце концов все выясняется.

Адыгейск.: «Сын и дочь эфенди» — Арх. АНИИ; «Косоручка» — Арх. АНИИ.

Ср.: ав.: СНД № 72, 225–235; лак.: СНД № 59, 174–178; осет.: Ос. 1951, 155–160; Ос. 1973, № 122.

707. («Чудесные дети»). Старик бедняк не в состоянии прокормить трех своих дочерей, он заманивает их в лес и бросает здесь в яме. Проезжавший по лесу со своей свитой хан находит девушек и выручает их из ямы. Девушки говорят о своих способностях (две старшие обещают хорошо шить одежду и готовить пищу, младшая — родить чудесных детей). Хан отдает старших в жены своим спутникам-бейколам, на младшей женится сам. Завистливые сестры подменяют детей щенятами. Младенцев берет на воспитание Псыхо-Гуаша — языческая покровительница воды и рек. Впоследствии, когда дети вырастают, в трудную минуту она всегда приходит к ним на помощь. Тетки, узнав, что дети остались живы, пытаются извести героя, для чего подговаривают его сестру ставить ему разные трудные задачи (в специфическом адыгском оформлении — добыть для нее золотую птицу, волшебное зеркало красавицы Суисурет, а затем и ее самое). В конце сказки сестры, чинившие зло героине, наказываются, семья вновь соединяется.

Адыгейск.: АСС 1937, 319–330; АС 1957, 210–221; Адыгэ тхыд. 1959, 199–206; «Жестокий пши» — Арх. АНИИ; каб.-черк.: ССКГ VI, 108–114; «Пшина...» — Арх. КБИИФЭ.

Ср.: абх.: Абх. 1975, 322–326; ав.: ССКГ II, V, 39; карач.-балк.: СМОМПК XXIII, II, 29–34; Pröhle B., 214— 235; осет.: Munkasči, 72–83; ПНТО IV, 44–45; Ос. 1959, 193–204; Ос. 1960, № 18; Ос. 1973, № 49, 202–213; чеч.-инг.: Чеч. 1940, 117–127; Чеч. 1963, 154–161; СЛИЧ 1983, № 6, 44–47.

725. «Нерасказанный сон». Мачеха заставляет пасынка караулить пшено, которое сушится во дворе. Мальчик засыпает, и куры съедают пшено. Вернувшейся мачехе он объясняет, что видел удивительный сон и потому проспал. На просьбу мачехи рассказать сон он отвечает отказом[22]. Далее этот сюжет соединяется с сюжетом AT 513A.

Каб.-черк.: «Жираслан» — Арх. КБИИФЭ; «Сон юноши» — Арх. КЧНИИ.

Ср.: дарг.: СНД № 78, 243–247; чеч.-инг.: СЛИЧ 1983, № 4, 39–42; № 10, 76–80.

СКАЗКИ С ПАРАЛЛЕЛЯМИ В УКАЗАТЕЛЕ ЭБЕРХАРТА-БОРАТАВА

В сказочной традиции адыгов, как и других народов Северного Кавказа, кроме сюжетных типов, имеющих соответствия в европейских каталогах сказок, прежде всего в каталоге Аарне-Томпсона, имеется ряд сюжетов и мотивов, параллели которым обнаруживаются в фольклоре кавказских и ближневосточных народов. Они систематизированы, в частности, в указателе типов турецких сказок Эберхарта—Боратава (Eb—Bo).

Приведем перечень сюжетных типов волшебной сказки адыгских народов, имеющих соответствия в этом указателе.

Eb—Bo 62, III, 6. Герой сражается с переодетой в мужскую одежду женщиной, после чего женится на ней. — «Богатырь-женщина» — САН № 5, 73–78; № 42, 286–287.

Ср.: лак.: СНД № 38, 78–84; чеч.-инг.: ССКГ IV, 8.

Eb-Bo 198. Для того чтобы герой добыл огромные богатства, что находятся на высокой горе, тесть зашивает его в конскую шкуру. Орел, приняв шкуру за труп павшей лошади, поднимает ее на гору, откуда герой и сбра-

[22] В отличие от восточнославянской (СУС, 181) или латышской (Арайс — Медне, 315) сказки, где умолчание героя объясняется тем, что во сне ему предсказано возвыситься над родителями, в адыгской содержание сна раскрывается только в конце повествования; момента возможного соперничества героя с родителями нет.

сывает вниз богатства, после чего с ним происходят разные приключения. — «Сказка о младшем сыне» — САН № 10, 104–111; «Семь сыновей Блегуапля» — Арх. АНИИ.

Ср.: осет.: Миллер ОЭ I, 3, № 10; Ос. 1973, № 39, 127–131.

Eb—Bo 204. Герой угоняет табун, головной жеребец убегает и возвращается с хозяином табуна. Герой вступает с ним в поединок и побеждает (нередко поединок повторяется трижды — после смерти хозяина табуна в битву вступают его братья).— «Сказка о Каирбеке» — СМОМПК XXXV, II, 24–50; САН № 2, 29–48; № 16, 150–160; № 23, 207–221; «Сказка о Тлеубокоже» — Арх. АНИИ; «Куйжий и пши» — Арх. АНИИ.

Ср.: лак.: СНД № 36, 70–75; чеч.-инг.: СЛИЧ 1983, № 20, 115–119.

Eb—Bo 215-III, 3. Герой нарушает запрет — освобождает прикованного великана, тот похищает его жену и скрывается. Герой настигает его, побеждает в единоборстве и возвращает жену. — «Похождения молодого князя» — СМОМПК XXVII, IV, 57; АСС 1937, 201–212: АС 1957, 131–141.

Ср.: осет.: Ос. 1973, № 45, 162–177.

Eb-Bo 257-III. Герой сражается с великаном, вмораживает его в море. Перед смертью враг предлагает герою, после того как последний убьет его, обернуться его кишкой. Герой бросает кишку на огромное дерево — и оно падает, перерезанное пополам. — «Есмуко Есхот» — АСС 1937, 205; АС 1957, 131–142.

Ср.: ав.: СНД № 52, 142–145.

Eb—Bo 279-III, 4–6. Женщина, переодевшись в мужскую одежду, мстит с помощью незнакомца за смерть своего мужа или братьев, становится женой героя. — АСС 1937, 141–147; САН № 5.

Ср.: чеч.-инг.: ССКГ IV, 8; Далгат 1972, 374–377; СЛИЧ 1983, № 33, 150–155.

Сюжеты и мотивы, имеющие соответствия в указателе Eb—Bo, являются общими для сказок разных народов Северного Кавказа — адыгов, абазин, абхазов, аварцев, осетин, чеченцев и ингушей.

ЛОКАЛЬНЫЕ АДЫГСКИЕ СЮЖЕТЫ

Особую группу составляют волшебные сказки, которые, по имеющимся данным, зафиксированы только в фольклоре адыгских народов. В них особенно полно отразилось своеобразие жизни адыгов, их этических представлений, быта и нравов. Приведем их.

1. Три девушки, одетые в мужскую одежду, ищут состязания с героем, сражаются с ним. Когда герой узнает, что всадники, с которыми он вступил

в поединок, — прекрасные девушки, он берет их в жены. — «Похождения молодого князя» — СМОМПК XXVII, IV, 21–60; «Приключения молодого пши» — САН № 3, 48–55; «Сказка о Каирбеке» — СМОМПК XXXV, II, 24–50; «Тлиху и маленький Исса» — АСС 1937, 234–237; «Девушка-богатырь» — Арх. АНИИ; «Круглоголовый» — Арх. АНИИ.

2. Брат девушки ищет состязания с героем, приводит его в свой дом, рассказывает о своей необыкновенной сестре, та сражается с гостем и после поединка становится его женой. — «Хабар Абубекова» — КФ 1936, 232–236; «Сказка о Койдане» — Арх. КБИИФЭ.

3. Отец девушек превращается в чудовище — бляго и окружает своим телом стада пши-князя, чтобы получить одного из его сыновей и женить его на своих дочерях — «Есмуко Есхот» — АСС 1937, 211–212; «Сказка о Долетмизе» — САН № 12, 119–121.

4. Девушка оборачивается золотой козой, приводит преследующего ее героя в свой дом, где просит его совершить месть за ее отца и братьев. — «Кан батрачки» — САН № 9, 92–104; «Сказка о Хагоре» — СМОМПК XII, I, 78–86; «Тлигур» — Арх. АНИИ.

Иногда сюжет об отыскании героя, который должен совершить месть, осложняется большим числом дополнительных эпизодов, что приводит к образованию разветвленного и многопланового повествования. Показательный пример — Сказка «Чечаноко Чечан» (АСС 1937, 23–75; ср.: АС 1957, 7–53.

Возможно, что сказки на эти сюжеты бытуют и у других народов Кавказа — в опубликованных источниках нам удалось обнаружить параллель лишь к сюжету последнего типа — СЛИЧ 1983, № 19, 111–115.

СЮЖЕТНЫЕ КОНТАМИНАЦИИ

В репертуаре волшебной сказки адыгских народов — как, впрочем, и всякой другой — тексты, в основе которых один сюжет, немногочисленны. В большинстве же случаев в пределах одного текста сюжеты разных типов вступают в различные соединения как между собой, так и с сюжетами, которые в адыгском репертуаре самостоятельно вообще не встречаются: AT 300, 301A и Б, 302, 304, 306, 307, 313H, 327C, 507, 513A, 519, 530A, 550, 554, 612, 650A, 653.

Соединение в одном сказочном тексте двух или более сюжетов естественно для волшебных сказок разных народов, в том числе и адыгских. Наиболее частые и традиционные соединения сказочных сюжетов в одном тексте — такой же важный показатель специфики сказочного репер-

туара того или иного народа, как и наличие или отсутствие в нем тех или иных сюжетных типов (Ведерникова 1972, 160–165).

В адыгских текстах, включающих два или больше сюжетов, один из них обычно является центральным или основным, другой (или другие) — зависимыми: они дополняют и развивают основной сюжет. Конечно, есть сказки, в которых соединяются тексты разного содержания, с разнотипными героями, они свидетельствуют о малой осведомленности или малой одаренности сказочника, случайности его обращения к исполнению сказок.

В подавляющем же большинстве исследованных текстов сюжеты соединяются на основе тематического сходства; в них фигурируют герои одного типа, что и придает каждой сказке художественную цельность и законченность.

Наиболее частые сочетания различных сюжетных типов в адыгской волшебной сказке: AT 327 +AT 328; AT 510 + AT 511; AT 300, 303, 351, 530, 532; AT 552 соединяется с AT 301, 302, 329, 516, 530, 554, 650; AT 530 сочетается с сюжетами AT 300, 315, 519, 552; AT 313 — с AT 327, 554, 653; AT 302 — с AT 300, 330A, 301A и B и т. д. (Конкретные примеры контаминаций приводились нами при характеристике различных сюжетных типов адыгской волшебной сказки.)

Сходные сочетания различных сюжетных типов обнаружены Н. М. Ведерниковой в русских сказках (Ведерникова 1972, 162), Б. С. Садуллаевым — в чечено-ингушских (Садуллаев 1980, 25–26). Иначе говоря, в сказке любого народа соединяются и составляют художественное целое сюжеты, близкие по содержанию, дополняющие друг друга, в совокупности составляющие законченное произведение.

Специфика контаминации сюжетов разных типов в адыгской волшебной сказке состоит в том, что здесь широко известные «международные» сюжеты органически сочетаются с самобытными северо-кавказскими и, у́же, собственно адыгскими — мы стремились показать это при характеристике конкретных сюжетных типов волшебной сказки адыгских народов. Такое сочетание и придает исследуемым сказкам неповторимое своеобразие и во многом определяет особенности их образной системы и изобразительных средств.

СЮЖЕТНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ АДЫГСКИХ НАРОДОВ С ДРУГИМИ ЖАНРАМИ

Существенная особенность сюжетного строения волшебной сказки адыгских народов — ее активное взаимодействие с другими жанрами народной прозы. Оно проявляется на разных уровнях — в сюжете, системе персонажей, в изобразительных средствах.

Проблема взаимосвязей различных жанров повествовательного фольклора — мифа, богатырской и волшебной сказки, исторических преданий, героического эпоса — до сих пор в советской фольклористике исследовалась преимущественно на материале фольклора русского и ряда тюркоязычных народов. Критический обзор литературы по этому вопросу дан в кандидатской диссертации Т. А. Золотовой (Золотова 1983).

В последние годы эта проблема привлекает внимание фольклористов Северного Кавказа. Она рассматривается на абхазском материале в монографии С. Л. Зухбы (Зухба 1970, 161–192); на осетинском — в статьях А. Х. Бязырова (Бязыров 1958, 1960, 1969), на чечено-ингушском — в монографии У. Б. Далгат (Далгат 1972, 70–104).

Попытаемся в возможно полном объеме выявить всю сумму сюжетов, эпизодов и мотивов, общих для волшебной сказки, героического нартского и историко-героического эпоса и произведений несказочной прозы (хабара) адыгских народов. Во всех случаях, когда позволяют имеющиеся публикации произведений народной прозы других народов Северного Кавказа, приводятся примеры аналогичных совпадений в абазинском, абхазском, карачаево-балкарском, осетинском, чечено-ингушском материалах. Такое рассмотрение может помочь при исследовании многих важнейших особенностей поэтики волшебной сказки адыгских народов.

Сюжеты, общие для волшебной сказки и нартского эпоса адыгов, немногочисленны.

Два брата (AT 303).

В адыгской волшебной сказке: Bergé, 86–88; КФ 1936, 224–226; «Золотое дерево нартов» — Арх. КБИИФЭ; АСС 1937,201–213.

В адыгском нартском эпосе: Н. каб., 187.

Ср.: в осетинском нартском эпосе: ПНТО II, 3–8; в нартском эпосе абазин: Н. абаз., 257.

Муж нарушает запрет, затем ищет исчезнувшую жену (AT 400).

В адыгской сказке: САН № 10, 104–111; Адыгэ тхыд. 1959, 111–124; «История семи сыновей Блегуапля» — Арх. АНИИ.

Ср.: ав.: СНД № 41, 94–99; чеч.-инг.: СЛИЧ 1983, № 16, 100–102.

В адыгском нартском эпосе мотив нарушения мужем запрета присутствует, как и в сказке (Н. адыг., 275–276), но герой никогда не ищет исчезнувшую жену.

Ср.: в нартском эпосе абазин: Н. абаз., 280–281; абхазов: Н. абх., 131; в осетинском нартском эпосе: ССК I, 163–165, 172–173; ССКГ V, II, 27–31; IX, II. 1–21; Миллер ОЭ, I, 14–18, 148–150; ПНТО II, 19–21.

Герой ищет противников сильнее себя (AT 650B).

В адыгской волшебной сказке: ССКГ V, II; СМОМПК XII, I, 93–96; КФ 1936, 94–100; АСС 1937, 122–125, 225–233; АС 1957, 271–272; САН № 42, 286–287.

Ср.: абх.: Абх. 1959, № 59; Абх. 1975, № 46, 243–250; № 61, 205–299; карач.-балк.: СМОМПК III, II, 148–155; XXV, 16–26; Pröhle B., № 5, 281–284; осет.: ПНТО III, 47–53; Ос. 1959, 178–183; Ос. 1973, № 28, 61–65; № 31, 76–80; № 33, 91–99; № 42, 142–146; чеч.-инг.: СМОМПК XXII, 13; Далгат 1972, 271–275, 281–283.

В адыгском нартском эпосе: Н. каб., 450–452.

Ср.: абаз.: Н. абаз., 234–236, 273–275; абх.: Н. абх., 148–150, 201–206; осет.: ПНТО I, 21–26; II, 8–11; V, 33–35, 107–110; Миллер ОЭ, 2; «Нарт Сослан»—Арх. ЮОНИИ (цит. по: Бязыров 1971, 61); чеч.-инг.: ССКГ IV, 22; Семенов 1895, 107; ЭО, М., 1901, № 1, 43; Далгат 1972, 283–284, 285–287.

Умная собака (AT 449).

В адыгской волшебной сказке: СМОМПК XII, I, 78–96; СМОМПК XXXIV, IV, 1–6; КФ 1936, 94–100; АСС 1937, 279–284; АС 1957, 188–193; САН № 8, 89–92.

Ср.: абх.: Абх. 1975, № 23, 106–112; № 43, 229–233; карач.-балк.: Pröhle B., 188; осет.: Munkasči, 136–144; Ос. 1973, № 74, 339; № 99, 415–419; чеч.-инг.: ССКГ IV, II, 21–26.

В адыгском нартском эпосе: Легенда о черной лисе — Арх. АНИИ; Спор о черной лисе — Арх. КБИИФЭ.

Ср.: карач.-балк.: СМОМПК XXV, 4–9; осет.: Миллер ОЭ I, 53–59; ПНТО I, 17–21; II, 32–37; V, 33–35, 149–156; чеч.-инг.: ССКГ VIII, 33.

Взаимодействие сказочных сюжетов с эпическими в фольклоре адыгов проявляется и в их «взаимопроникновении». Сюжетный тип 327** (СУС, 120) — «восемнадцать братьев женятся па восемнадцати сестрах», — например, органически входит в нартское сказание о Шауее (Н. адыг., 308); ср. в карачаево-балкарском нартском эпосе (Вестник Европы, 1879, кн. 8, 707–708); эпический сюжет о рождении Батраза входит в волшебную сказку о выполнении героем брачных задач («Сказка об О́не» — Арх. КБИИФЭ) — ср.: абаз.: Н. абаз., 280–297.

Сюжетный тип 302 — «местонахождение души антагониста» — входит в нартское сказание о возвращении нартам семян проса, похищенных у них чудовищем Емынежем (адыг.: «Как Саусырыко вернул натам семена проса» — Арх. АНИИ. Ср.: абаз.: «О том, как Сосруко возвратил семена проса» — Н. абаз., 211–225; абх.: Н. абх., 87–88). В этом же сказании присутствует и другой сказочный эпизод: как с помощью благодарных животных герою удается получить чудесного жеребенка у старухи — хозяйки табуна необыкновенных коней.

Но в большинстве случаев совпадения наблюдаются на уровне мотивов и эпизодов.

В волшебной сказке и героическом эпосе адыгов обнаруживаются следующие мотивы и эпизоды, общие для этих двух жанров:

Чудесное рождение героя.

В волшебной сказке адыгов: СМОМПК XXI, 225–243; КФ 1936, 100–106; Ф-р Азерб. II, 146–153; САН № 6, 78–89; № 11, 111–119; АСС 1937, 23–25.

Ср.: абх.: Абх. 1975, № 30, 153–160; карач.-балк.: Pröhle B., 161–178; Pröhle K., 291–298; осет.: ПНТО IV, 85–93; Ос. 1951, 166–177; Ос. 1960, № 12; Ос. 1973, № 45, 162–177; № 60, 295–303; № 113, 483–493.

В адыгском нартском эпосе: СМОМПК XII, II, 3; Н. адыг., 155–156, 189–190, 268–276.

Ср.: абаз.: Н. абаз., 186–187; абх.: Н. абх., 21–29, 134; карач.-балк.: СМОМПК I, II, 32–39, 67; Вестник Европы, 1879, кн. 8, 704; Pröhle B., 214–235; СМОМПК XXIII, II, 29–37; осет.: Ос. НС, 226–228; чеч.-инг.: ЭО, М., 1901, № 1, 35.

Новорожденного ребенка (*детей*) *бросают в воду.*

В адыгской волшебной сказке: ССКГ VI, 108–114; АСС 1937, 319–330; АС 1957, 210–221; Адыгэ тхыд. 1959, 199–206; «Пшина...» — Арх. КБИИФЭ; «Жестокий пши» — Арх. АНИИ.

Ср.: абх.: Абх. 1975, 322–326; ав.: ССКГ II, V, 39; карач.-балк.: СМОМПК XXIII, II, 29–34; Pröhle B., 214— 235; осет.: Munkasči, 72–83; ПНТО IV, 44–45; Ос. 1973, № 49, 202–213; чеч.-инг.: Чеч. 1940, 117–127; Чеч. 1963, 154–161; СЛИЧ 1983, № 6, 44–47.

В адыгском нартском эпосе: Н. адыг., 232, 268.

Ср.: карач.-балк.: СМОМПК I, II, 29.

Богатырское детство героя.

а) Огромная сила, проявляемая уже в колыбели: младенец — будущий герой — разрывает ремни своей колыбели из буйволиной кожи[23] и уходит из дому.

[23] У кавказских горцев своеобразная колыбель, в которой привязывают младенца.

В сказке: адыг.: «Сказка о Пакаже» — Арх. КБИИФЭ.

Ср.: Ос. 1973, № 35, 103.

В адыгском нартском эпосе: СМОМПК XII, 39–40; Н. адыг., 268, 283.

Еще более подробно богатырская сила юного героя описывается в прозаических текстах адыгского нартского эпоса (Н. адыг., 276).

Ср.: В нартском эпосе абазин: Н. абаз., 284; в осетинском: «Завязывание в колыбели Батрадза» — Рукоп. Арх. ЮОНИИ, п. 116, с. 254–256. (Цит. по: Бязыров 1971, 52.)

б) Огромная сила юного богатыря, которую он обнаруживает при укрощении коня.

В сказке: «Воспитанник великана» — СМОМПК XXI, IV, 230. Сходно: «Кан иныжа» — КФ 1936, 102–103; «Кан батрачки» — САН № 9, 92–104; «Сказка о пшитле» — САН № 17, 162–163; «Ханская дочь и охотник» — СМОМПК XII, I, 117–122; «Приключения Камболета» — АСС 1937, 267–269; «Сказка об О́не» — Арх. КБИИФЭ.

Ср.: абх.: Абх. 1975, № 24, 112–120; № 28, 143–148; № 39, 204–208.

В адыгском нартском эпосе: Н. адыг., 44, 285, 297–298.

Ср.: абаз.: Н. абаз., 307–308; абх.: Н. абх., 45–46; карач.-балк.: СМОМПК III, II, 141; XXI, II, 78.

Герой рождается после гибели отца, мать скрывает от него правду о судьбе отца. Однажды герой обыгрывает сверстников, те упрекают его. Испытание матери горячей пищей и отправление в путь.

В сказке: «Сказка о пшитле» — САН № 17, 162–163; СМОМПК XII, II, 52; XXXV, II, 51–69; АСС 1937, 26–29, 213; КФ 1936, 192.

Ср.: абх.: Абх. 1975, № 20, 88–89; осет.: Миллер ДС, № 3; Ос. 1973, № 55, 243; № 66, 317; чеч.-инг.: СЛИЧ 1983, № 13, 88–89.

В адыгском нартском эпосе этот эпизод всегда включается в сказание о двух «младших богатырях» — Ашамезе (Н. адыг., 283–284, 292–293, 294–295) и Батразе (Н. адыг., 274–275).

Ср.: абаз.: Н. абаз., 268; 306–307: абх.: Н. абх., 45— 46; карач.-балк.: СМОМПК I, II, 7; III, II, 140–141; XXI, II, 76–78; осет. нартский эпос: ССКГ III (только обыгрывание героем сверстников в альчики).

В одних случаях изложение этого эпизода в волшебной сказке и в героическом нартском эпосе предельно близко. Иногда в сказке оно значительно варьируется: в одних текстах сохраняются все традиционные мотивы этого эпизода (рождение героя после смерти отца, игра с детьми, упрек герою, испытание матери горячей пищей: «Сказка об Анзауре» — СМОМПК XXXV, II, 51–69; «Жагфар» — КФ 1936, 192; АСС 1937, 26–29); в других текстах некоторые мотивы отсутствуют (нет испытания матери горячей пищей в «Сказке о Темирбеке» — СМОМПК XXXV, 24–50).

В сказке, особенно в поздних записях, эпизод нередко осложняется социальными мотивами: князь-пши посылает своего крепостного — бедного пшитля — будто бы за золотом, точно зная, что обрекает его на гибель («Сказка о пшитле» — САН № 17, 160–175).

Иногда эпизод рождения героя «в скорби» трансформирован: отец героя не погиб, но ослеп и впал в бедность, и однажды во время игры мальчики упрекают его: «Чем обижать нас, лучше бы ты обнаружил в себе одну из доблестей твоего отца». В этом тексте (АСС 1937, 213) отсутствует описание испытания матери горячей пищей.

Существенное отличие эпоса от сказки состоит в том, что в эпосе герой, узнав у матери об отце, отправляется, чтобы отомстить за его смерть, и осуществляет месть. В сказке же рассматриваемый эпизод никогда не заканчивается рассказом о богатырской мести; он всегда контаминируется с различными типично сказочными сюжетами; в «Сказке о пшитле», например, с сюжетом АТ 315: мать героя вступает в брачную связь с антагонистом своего сына и стремится вместе с ним извести героя.

Конь — советчик и помощник героя; он подсказывает хозяину, как подготовиться к поединку с антагонистом и одолеть его.

В адыгской волшебной сказке: СМОМПК XXI, IV, 199, 262; Адыгэ тхыд. 1959, 185–194; АСС 1937, 201, 216 и др.; САН № 14, 133–145.

Ср.: абх.: Абх. 1975, 118, 128–130, 213–229; осет.: Ос. 1973, 80–91, 103–113, 113–119, 146–150; чеч.-инг.: СЛИЧ 1983, 28–33, 55–71, 82–87, 100–102.

В адыгском нартском эпосе: ССКГ V, 54, 58; Н. адыг., 209, 213–214, 217, 311, 314–315, 318.

Ср.: карач.-балк.: СМОМПК I, II, 8; XXV, II, 81–82; ТС 1904, VI, 302–303.

Герой похищает огонь у великана-иныжа. Тот настигает его и ставит трудные задачи. Герой всегда выполняет их и убивает великана.

В адыгской волшебной сказке: СМОМПК XXXV, II, 24–50; АСС 1937, 76–77; САН № 17, 160–175.

В адыгском нартском эпосе: Н. адыг., 202.

Ср.: абх.: Н. абх., 124–125, 137–138; карач.-балк.: СМОМПК XXV, II, 73–91.

В этом эпизоде — и в сказке и в эпосе — говорится о том, что герой, оставшийся без огня, похищает у великана-иныжа горящее полено, но тот настигает его. Дальше развитие сказочного и эпического эпизодов описывается по-разному. Герой эпоса выдает себя за другого персонажа, начинает с великаном «нартские игры» и благодаря своим магическим свойствам побеждает антагониста. Сказочный же герой одолевает вели-

кана своей хитростью и смекалкой (СМОМПК XXXV, II, 24–50). Важно отметить, что противником сказочного героя обычно выступает не мифическое существо — иныж, а иноэтнический противник, отличающийся огромными размерами (АСС 1937, 76–77).

Поверженный великан предлагает герою после его смерти обернуться его кишкой, надеясь таким образом погубить его.

В адыгской сказке: «Есмуко Есхот» — АСС 1937, 205.

Ср.: ав.: СНД, № 52, 142–146; осет.: ПНТО I, 76; чеч.-инг.: Далгат 1972, 75.

В адыгском нартском эпосе: Н. адыг., 206.

Ср.: абаз.: Н. абаз., 198; абх.: Н. абх., 144; осет.: ССКГ VII, I, 1.

В нартском эпосе этот эпизод, как правило, контаминируется с предыдущими, в сказке же он встречается и в других сочетаниях. Но содержание его совпадает и в эпосе и в сказке.

Герой угоняет табун; головной жеребец убегает и возвращается с хозяином; поединок героя с хозяином табуна. Эпизод обычно включает два мотива: а) угон табуна, уход жеребца и возвращение его с хозяином табуна; б) поединок героя с врагом.

а) Угон табуна. В сказке: «Сказка о Тлеубококоже» — САН *№* 16, 150–160.

Ср.: осет.: Dirr, № 48, 35–42; ССКГ 24, 2, *№* 20, 166; лезг.: СНД № 36; чеч.-инг.: СЛИЧ 1983, № 13, 87–91; № 14, 91–95.

В адыгском нартском эпосе: Н. адыг., 299.

Ср.: карач.-балк. нартский эпос: СМОМПК III, II, 143–145; XXI, II, 81–82.

б) Поединок героя с врагом. Вооруженная борьба. В сказке: САН № 9, 92–104; № 16, 150–160.

Иногда в описание вооруженной борьбы героя с противником включается рассказ о его поединке с переодетой женщиной: — САН № 5, 73–78; *№* 9, 92–104; «Сказка о Койдане» — Арх. КБИИФЭ; «Пакоко Тэтэрсау» — Арх. АНИИ; «Кан батрачки» — Арх. АНИИ; «Богатырь-женщина» — Арх. АНИИ.

В адыгском нартском эпосе: Н. адыг., 288–289, 299, 304–305, 316.

Ср.: абаз.: Н. абаз., 270–272, 294–295; осет.: ПНТО I, 93–99; карач.-балк.: Pröhle B., 145–147.

Второй вид поединка героя с антагонистом — вбивание противниками друг друга в землю — игра в хэта-хеса (каб.-черк.), хеч-хас (адыгейск). В сказке: «Сказка о пшитле» (Арх. АНИИ; ср.: САН № 17, 160–175).

Ср.: дагест. и чеч.-инг. (Далгат 1972, 100).

В адыгском нартском эпосе: Н. адыг., 316–317.

В волшебной сказке и в нартском эпосе этот эпизод имеет разное значение, выполняет разные функции. В героическом эпосе единственная цель героя, угоняющего табун, — вызвать его хозяина на поединок и таким образом совершить месть за убитого отца. В волшебной сказке угон табуна и поединок совершаются для того, чтобы получить новых коней. Описание мести за убитого отца отсутствует.

В связи с этим разные функции приобретает и поединок героя с антагонистом: в эпосе он имеет ту же цель, что и угон табуна, — уничтожение противника.

Цель поединка героя с антагонистом в сказочном повествовании — иная; чаще всего герой борется с переодетой женщиной, которая обычно после победы героя становится его женой. В других случаях переодетая женщина борется с героем, чтобы после поединка попросить его помощи в освобождении из плена иныжа ее дочери или в совершении мести за убитого мужа (отца или брата).

Герой идет к мифическому кузнецу Тлепшу и просит выковать для него чудесные стрелы. В сказке: «Есмуко Есхот» — АСС 1937, 209.

В адыгском нартском эпосе: Н. адыг., 254–255, 266.

Герой пашет на иныжах, покоренных им. В сказке: САН №11, 114; «Батыр, сын медведя» — Арх. КБИИФЭ.

В адыгском нартском эпосе: Н. адыг., 271.

Ср.: в чечено-ингушском эпосе: Далгат 1972, 282.

Герой расстрелял по одному сто всадников, вытянувшихся друг за другом в погоне за ним. В сказке: «Приключения Камболета» — АСС 1937, 272.

В адыгском нартском эпосе: СМОМПК XII, I, 47.

Герой встречает пастуха, расспрашивает у него о делах в ауле; *тот помогает ему достичь цели.* В сказке «Маленькая Нафыца» — Арх. КБИИФЭ; «Похождения молодого князя» — СМОМПК XXVII, IV, 1–62; «Приключения молодого пши» — САН № 3, 48–55; «Курджимуко Лаурсен» — САН № 13, 127–133; «Сказка о Тлеубокоже» — САН № 16, 150–160.

В адыгском нартском эпосе: Н. адыг., 247–248, 250, 256.

Ср.: в нартском эпосе абазин: Н. абаз., 238, 312.

Встреча героя со старушкой, которая становится его приемной матерью и дает ему советы.

В сказке: «Поиски жены» — СМОМПК, LXIV, IV, 3.

В адыгском нартском эпосе: Н. адыг., 236.

Ср.: абаз.: Н. абаз., 220–221; карач.-балк. нартский эпос: Вестник Европы, 1879, кн. 8, 702; СМОМПК I, II, 8.

Женщина-уд (*Дзаунеж*) *подсказывает врагам героя,* что последнего можно извести, погубив его коня, для чего надо усыпать его дорогу острыми предметами.

В сказке: «Приключения юноши» — АСС 1937, 216.

В адыгском нартском эпосе: СМОМПК XII, I, 46; Н. адыг., 222, 225–226.

Ср.: в абаз. нартском эпосе: Н. абаз., 251; в абх.: Н. абх., 235–237, 243–246.

Оживление героя с помощью травинки. В сказке: «Приключения юноши» — АСС 1937, 217.

Ср.: абх.: Абх. 1975, № 8, 28–31; ав.: Ав. № 87, 135–139; осет.: Ос. 1959, 173–177, 261–269; СНСК 10–15; калм.: Калм. М., 175–178.

В адыгском нартском эпосе: СМОМПК XII, I, 143.

Ср.: осет.: Миллер ОЭ, I; ПНТО II, 6–7; чеч.-инг.: ССКГ VIII, 33.

* * *

Кроме приведенных сюжетов, эпизодов и мотивов, в фольклоре абхазов, абазин, карачаевцев и балкарцев, осетин есть целый ряд сюжетов, эпизодов и мотивов, общих для сказки и нартского эпоса каждого из этих народов.

В абхазский нартский эпос, например, вошли тексты на сказочные сюжеты «Победитель чудовища» (Н. абх., 164–168); «Незнайко» (Н. абх., 222–227); «Чудеса по пути на тот свет» (Н. абх., 264–271); «Обманутые лешие» (Н. абх., 264–271); «Перемена пола» (Н. абх., 100–105), «Бой на мосту» (Н. абх., 128–129, 192); «Спящая красавица» (Н. абх., 92–93); «Герой нарушает запрет» (Н. абх., 84) и др.

В абазинском нартском эпосе с именами эпических героев связаны следующие сказочные сюжеты: «Семь Симеонов» (Н. абаз., 228–234); «Чудеса по пути на тот свет» (Н. абаз., 318–320).

В карачаево-балкарский нартский эпос вошли сказочные тексты «Ерюзмек и одноглазый эмеген», «Ерюзмек и Ногайчик», «Ерюзмек и белый марал», «Ерюзмек и мальчик», «Сосурук и Сибилчи», «Сосурук под землей» («Нартла») и др.

С именами героев осетинского эпоса связаны следующие сказочные сюжеты: «Обманутые лешие» (ПНТО II, 47–48); «Перемена пола» (ОНТ, 300–303, 303–307); «Местонахождение души антагониста героя» (ПНТО V, 178–179) и др.

Иначе говоря, круг сюжетов, эпизодов и мотивов, общих для волшебной сказки и нартского эпоса народов Северного Кавказа, весьма широк. Специальное исследование не только подтвердит этот вывод, но и значительно увеличит наш перечень.

СЮЖЕТЫ, ЭПИЗОДЫ И МОТИВЫ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ В ИСТОРИКО-ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ АДЫГОВ

1) Мотив чудесного рождения героя: Андемыркан рождается от связи обыкновенной женщины с «лесным человеком» — мэзыл1 (он имеет облик огромного мужчины, в груди его торчит заостренная кость), который похитил ее и сделал насильно своей женой (АФ II, 322).

2) Мотив похищения новорожденного младенца зверем (птицей): оставленного матерью без присмотра новорожденного Андемыркана уносит огромный орел. В отличие от волшебной сказки, где похититель воспитывает ребенка до совершеннолетия, в историко-героическом эпосе орел оставляет младенца в развилке огромного дерева. Здесь его находит охотник и берет себе на воспитание (АФ II, 301, 304, 318; КФ 1936, 298).

Иногда эпизод похищения ребенка орлом отсутствует; говорится только о том, что охотник услышал в лесу детский плач, увидел в гнезде орла крохотного мальчика и взял его себе (КФ 1936, 283).

В других случаях мотив похищения ребенка орлом трансформирован: версию о находке ребенка в гнезде орла рассказывают, желая скрыть, что герой родился от связи князя-пши с женщиной «низшего» сословия — дворовой девушкой-унауткой (КФ 1936, 310–311).

3) Герой узнает, что его воспитатели — чужие люди, и просит приемную мать сказать ему, кто его родители. Та дает ему тряпку, в которую он был завернут, когда его нашел охотник, и юноша отправляется на поиски родителей. Всем встречным он показывает эту тряпку, пока мать не признает в нем своего сына (АФ II, 253–254; ср.: «Батыр, сын медведя»).

4) Необыкновенная сила будущего героя: младенец, привязанный в колыбели, «порвал лямки колыбели и сел играть» (АФ II,266).

В отличие от сказки и героического нартского эпоса, где этот эпизод приводится в одном сказании, как правило, лишь один раз, в сказании об Андемыркане он повторяется дважды. Таким образом сила будущего богатыря особенно подчеркивается.

5) Новорожденного ребенка бросают в море (СМОМПК VI, II, 36; КФ 1936, 304) или в реку (АФ II, 235).

6) Мотив проявления героем огромной силы уже в детстве — в эпизоде укрощения им богатырского коня (КФ 1936, 314).

7) Мотив «огнедышащего» коня: у новорожденного жеребенка, который впоследствии станет верным конем Андемыркана, из ноздрей вырывается пламя (АФ II, 245).

8) Женщина, похищенная «лесным человеком», подсказывает своему спасителю, как убить чудовище (АФ II, 323–324).

9) Герой, измученный дальней дорогой, встречает старика, который дает возможность отдохнуть ему и его коню, после чего расспрашивает о цели пути и подсказывает, как ее достичь (АФ II, 305). В другом случае традиционный сказочный эпизод деформирован: встречный старик подсказывает герою, как выполнить задуманное — похитить девушку, и, следуя его совету, Андемыркан увозит красавицу.

Но дальнейшее описание дается в сниженном бытовом плане: разгневанный пересудами соседей, злословивших по поводу этого похищения, Андемыркан возвращает ее родителям (АФ II, 278).

10) Поверженный враг предлагает герою обернуться его, врага, кишкой, надеясь таким образом погубить его (СМОМПК XII, I, 32).

11) Эпизод: героя посылают с письмом, в котором получателя письма просят его убить. В одних случаях этот эпизод имеет традиционное развитие: дочь адресата влюбляется в Андемыркана и подменяет письмо другим, в котором подателя письма просят женить на дочери того, кому письмо адресовано (СМОМПК VI, II, 43; АФ II, 238— 242; ССКГ VI, II, 153–154).

Во многих других случаях эпизод трансформирован; о подмене письма не говорится: получатель письма не считает возможным убить джигита, который прекрасно знает и соблюдает обычаи и традиционный этикет адыгов (АФ II,237–239,249,289,327).

12) Герою историко-героического эпоса, как и герою волшебной сказки, ставят трудные задачи, в частности требуют, чтобы он похитил девушку-красавицу, надеясь таким образом погубить его; Андемыркану удается похитить девушку, и тогда он либо получает ее в жены, как и герой волшебной сказки (АФ II, 327–329), либо бывает коварно убит (АФ II, 247–248) — этим историко-героический эпос отличается от сказки.

Различие в описании этого эпизода в волшебной сказке и историко-героическом эпосе состоит и в том, что в первом случае трудных задач, поставленных перед героем, бывает обычно три, во втором, как правило, одна (КФ 1936, 163–169).

13) Сказочный эпизод о том, как женщина (жена или невеста героя) выпытывает у своего похитителя, где находится его душа, и таким образом помогает герою извести его (АСС 1937, 205–210; АС 1957, 131–142; Адыгэ тхыд. 1959, 111–125), в адыгском историко-героическом эпосе также значительно трансформирован.

В сказаниях об Андемыркане, например, враги героя подговаривают его возлюбленную выведать у него, где он убил и похоронил одного из своих врагов. Женщине удается это сделать, после чего враги убивают Андемыркана (КФ 1936, 294–296).

* * *

Взаимодействие волшебной сказки и историко-героического эпоса адыгских народов мы рассмотрели на материале преимущественно сказаний об одном из популярнейших героев историко-героических сказаний об Андемыркане, публикации которых появлялись систематически на протяжении последних ста пятидесяти лет и принадлежат к числу наиболее многочисленных.

Уже на этом основании можно говорить о том, что число эпизодов и мотивов, общих для волшебной сказки и историко-героического эпоса адыгов, весьма значительно. Специальное исследование в этом плане таких циклов историко-героического эпоса, как «Братья Ешаноко», «Хатха сын Мхамат», «Куала сын Созарыха», «Жаниболат», «Шогемоко Хасанш», «Ажгерико Кушукупш» и др. (они еще ждут публикации в полном объеме), подтвердит сделанный нами на материале цикла Андемыркана вывод о том, что взаимодействие волшебной сказки с историко-героическим эпосом было активным и плодотворным на всех этапах истории последнего, причем пути этого взаимодействия были сложными, движение сюжетов и мотивов отнюдь не было однонаправленным — от сказки к эпосу; во многих случаях и сказка, и нартский эпос, и историко-героический эпос имели своим источником адыгскую языческую мифологию, сюжеты, мотивы и эпизоды которой каждый жанр перерабатывал в соответствии со своими законами.

СЮЖЕТЫ, ЭПИЗОДЫ И МОТИВЫ, ОБЩИЕ ДЛЯ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ И ХАБАРА

Взаимодействие волшебной сказки с хабаром на уровне сюжета, эпизода, мотива происходит по-разному. Нередко сказочный сюжет — например: «женщина мстит за смерть братьев (мужа) с помощью незнакомца, который затем становится ее мужем» (АСС 1937, 141 –147; «Хмурый пши» — Арх. АНИИ) — сохраняет в хабаре свой традиционный вид (КФ 1936, 244–248). Этот сюжет зафиксирован и в чечено-ингушском фольклоре, причем и здесь он совпадает и в сказке (ССКГ IV, 9) и в сказании (Далгат 1972, 374–377).

Чаще при включении сказочного сюжета в хабар наблюдается его трансформация. Сказочный сюжет АТ 465А «Красавица жена», например, лег в основу хабара «Переселение Кабарды Тамбиева» (СМОМПК XII, I, 13–19).

В отличие от сказки, где герой (с помощью жены и коня) выполняет трудные задачи и не лишается жены, герой хабара вместе с женой уез-

жает во владения соседнего хана. Когда же и этот правитель хочет отобрать у него жену, она уговаривает мужа отдать ее хану за всю его землю. Налицо трансформация сказочного сюжета.

Аналогично и в чечено-ингушском фольклоре, здесь также царь хочет жениться на жене своего подданного. Как и в адыгском историко-героическом эпосе, муж соглашается отдать жену. В одних случаях он лишается ее, но получает землю (ССКГ IV, 18); в других — после получения мужем земли жена хитростью возвращается к нему (Далгат 1972, 362–363, 363–369).

Другой пример. Сказочный сюжет АТ 532: мачеха ненавидит пасынка и желает извести его — хабар «Жанболат» (ССКГ VI, 1872) — также подвергся значительным изменениям. Если герой сказки, узнав о злом умысле мачехи, покидает дом и вместе с конем совершает различные подвиги, то герой хабара ведет себя в полном соответствии с требованиями адыгского этикета и приличествующими средствами разоблачает злодейку. Так, например, чтобы показать, как плохо относится к нему мачеха, он приглашает в дом ее братьев, заготавливает для них щедрое угощение и уезжает, не сказав, кто именно гостит в доме. Возвратившись, он застает и гостей и коней их совершенно истощенными и таким образом разоблачает мачеху. И здесь сказочный сюжет трансформирован в соответствии с законами хабара.

Традиционный вид сохраняет в хабаре общий для волшебной сказки и героического эпоса адыгов эпизод испытания героем матери горячей пищей (КФ 1936, 192), эпизод встречи героя со стариком, который подсказывает ему, как достичь цели (КФ 1936, 193), или эпизод расправы героя со ста всадниками, которых он принуждает вытянуться в цепочку, а затем по одному расстреливает их (КФ 1936, 253).

В других случаях традиционные для волшебной сказки эпизоды в хабаре значительно видоизменяются. Таков эпизод поднесения чаши с хмельным напитком девушкой юноше, женой которого она хочет стать, В хабаре, как и в волшебной сказке, красавица подает чашу полюбившемуся ей юноше, но в отличие от сказки последний передает ее ханскому сыну, задумавшему взять красавицу в жены. С этого момента действие хабара развивается совсем иначе, чем в сказке. Девушка не соглашается стать женою ханского сына и просит любимого увезти ее. В начавшейся борьбе избранник девушки погибает, а она кончает самоубийством, завещая перед смертью похоронить ее вместе с погибшим героем (КФ 1936, 159–163).

Взаимодействие волшебной сказки с хабаром проявляется и в том, что различные хабары иногда полностью входят в сказочный контекст: ха-

бар «Дохшуко Бгуншоков», например (ССКГ VI, 1872), включен в сказку «Занеко Карабатыр» (КФ 1936, 177–189); ср.: «Красавица Елена и богатырь-женщина» (СМОМПК XII, I).

Сказка на сюжет «Поиски супротивника» органически сочетается с хабаром (КФ 1936, 140–144); хабары о набегах, угоне лошадей вошли в сказку «Савапцоко Аслан» (АСС 1937, 81–82).

К сожалению, хабары принадлежат к числу тех произведений адыгского фольклора, публикации которых немногочисленны. В силу этого наши выводы о взаимодействии волшебной сказки и хабара на уровне сюжета, эпизода, мотива имеют самый предварительный характер. Для нас важно прежде всего зафиксировать сам факт этого взаимодействия как проявления более общего процесса — взаимодействия различных жанров фольклора в условиях их длительного сосуществования в адыгском фольклоре.

* * *

Проведенный анализ сюжетного состава волшебной сказки адыгских народов позволяет утверждать, что большое число ее сюжетов имеет соответствия в международном указателе Аарне-Томпсона, что совершенно правомерно.

Так, из раздела этого указателя «Чудесный противник» (300–399) в репертуаре адыгской волшебной сказки представлены следующие сюжетные типы: 300, 300A, 301 (A, B), 302, 303, 303 1d, 304, 306, 307, 313A, 313B, 313E*, 313H*, 314, 315, 318, 325, 327A, 327B, 327C, 329 — всего 22. Из них имеют параллели в сказке чеченцев и ингушей — 18 (Садуллаев 1980, 12), по доступным нам неполным данным, в абхазской — 11 (Абх. 1975), в осетинской— 11 (Ос. 1973), в аварской — 8 (Ав.), в лакской — 5 (СНД).

Общие для сказок этих народов — типы 300, 300A, 301 (A, B), 303, 306, 307, 313A, 313H, 314, 315, 325, 327B, 329.

В восточнославянской сказке выявлено 44 сюжетных типа этого раздела международного указателя (+ 46 вариантов) (СУС, 103–126), в латышской — 38 (+ 15 вариантов) (Арайс — Медне, 271–281).

Из раздела «Чудесный супруг (супруга или иной родственник)» (400–459) в адыгском репертуаре выявлены 4 сюжетных типа — 400, 425, 449 и 450.

В абхазской волшебной сказке также зарегистрировано 4 сюжета этого раздела (Абх., 1975), в осетинской — 7 (Ос. 1973), в сказках чеченцев и ингушей — 8 (Садуллаев 1980, 12).

В указателе восточнославянских сказок приводится 18 типов этого раздела (+ 15 их вариантов) — СУС, 127–136; в указателе латышских сказок — 35 (+ 17 вариантов) — Арайс — Медне, 281–288.

Из раздела «Чудесная задача» (460–499) в адыгской волшебной сказке представлено 9 сюжетных типов — 460A, 460B, 465A, 465C, 467B, 471, 480 (I, II).

В осетинском репертуаре зафиксировано 6 сюжетов этого раздела — 460, 461, 465, 470, 471, 480 (Ос. 1973); в абхазском — 3 — 465A, 465II, 470 (Абх. 1975); в чечено-ингушском — 4 (Садуллаев 1980, 12).

Сказок на сюжеты этого раздела гораздо меньше (по сравнению с предыдущими разделами) в репертуаре восточных славян — 18 (+ 8 вариантов) (СУС, 136–143) и латышей — 13 (+ 11 вариантов) (Арайс — Медне, 288— 292).

Из раздела «Чудесный помощник» (500–559) в адыгском репертуаре представлены сюжетные типы 507A, 510A, 510B, 511, 513A, 514, 516, 516B, 518, 519, 530, 530A, 531, 532, 551, 552A, 554, AA* 559.1 —всего 18 типов.

В публикациях абхазских сказок зафиксировано 13 типов (Абх., 1975), осетинских — 15 (Ос, 1973); Б. С. Садуллаев выявил в сказках чеченцев и ингушей 19 сюжетных типов этого раздела (Садуллаев 1980, 12).

Большинство присутствующих сюжетных типов совпадают в адыгской, абхазской, осетинской и чечено-ингушской сказках: 507, 510, 513, 516, 530, 531, 551, 552, 552A.

В восточнославянской сказке обнаружено 30 сюжетных типов (СУС, 143–158), в латышской — 34 (Арайс — Медне, 292–301).

Из раздела «Чудесные предметы» (560–649) в адыгском репертуаре выявлены типы 563, 567, 590, 592, 612 — всего 5. Среди опубликованных абхазских сказок (Абх., 1975) представлено также 5 типов — они полностью совпадают с адыгскими (+ 560); среди опубликованных осетинских сказок (Ос. 1973) — 8 типов, но с адыгскими совпадают только 563, 567, 592, 612 (+ 560, как и в абхазской, а также 566, 575, 577). Б. С. Садуллаев в сказках чеченцев и ингушей обнаружил 6 сюжетных типов этого раздела (Садуллаев 1980, 12).

Таким образом, не только в адыгской, но и во всех рассмотренных нами северокавказских сказках встречаются в основном одни и те же сюжетные типы раздела «Чудесные предметы».

В восточнославянской (СУС, 159–168) и латышской (Арайс — Медне, 301–307) приводится по 21 сказке этого раздела.

Из раздела «Чудесная сила или знание (умение)» (650–699) в адыгской волшебной сказке представлено 6 сюжетных типов — 650A, 650B, 653, 653A, 655, 670.

В сказке чеченцев и ингушей обнаружено 7 типов (Садуллаев 1980, 12), в осетинской (Ос. 1973) и абхазской (Абх. 1975) — по 4.

В адыгской, абхазской, осетинской, чеченской и ингушской сказках общие типы этого раздела — 650В, 653, 655. Сюжетный тип 650А — общий для адыгской и осетинской сказок, 653А — для адыгской и абхазской.

В восточнославянской сказке зафиксировано 18 типов этого раздела (+ 16 их вариантов) —СУС, 168–175; в латышской — 15 (+ 6 вариантов) — Арайс — Медне, 307–310.

Из цикла «Прочие чудесные сказки (мотивы)» в адыгском репертуаре отмечены 4 сюжетных типа — 700, 706, 707, 725. В вайнахском материале выделено также 4 типа (Садуллаев 1980, 12). В осетинской сказке — 3: 706, 707, 736 (Ос. 1973), в абхазской (Абх. 1975) лишь один сюжет (707). Общие для северокавказской сказки этой группы тексты на сюжет 707, они известны адыгам, осетинам, абхазам, народам Дагестана, чеченцам и ингушам. Сказки на сюжет 700 есть у адыгов, абазин и осетин; на сюжет 706 — у адыгов, осетин и народов Дагестана; на сюжет 725 — у адыгов и народов Дагестана. Зафиксированы только в Дагестане сказки на сюжет 709, на сюжет 736 — только в Осетии[24].

* * *

Как было показано, с одной стороны, универсальные сюжетные типы занимают в адыгской волшебной сказке основное место. Но в их числе и интерпретации есть свои специфические особенности.

Проведенный нами анализ разных сюжетных типов адыгской волшебной сказки подтверждает вывод В. И. Абаева о том, что «в рамках одной и той же сюжетной структуры могут создаваться совершенно различные, ярко национальные произведения» (Абаев 1974, 31).

Анализ основных сюжетных типов волшебного эпоса адыгских народов позволяет говорить о том, что сюжетный репертуар адыгской волшебной сказки (как и сказок соседних адыгам народов) весьма своеобразен. Это обусловлено особенностями исторических судеб адыгов, спецификой их быта, нравов, художественных традиций. Как справедливо замечено Б. П. Кербелите применительно к репертуару литовских волшебных сказок, «условия жизни отдельного народа, его национальный характер также выражаются в предпочтении одних сказок и игнорировании других» (Кербелите 1968, 177–178).

[24] Поскольку сравнительный материал приводится нами по имеющимся публикациям абхазских, абазинских, осетинских, карачаево-балкарских, чечено-ингушских сказок, сказок народов Дагестана и не охватывает материалов, хранящихся в архивных фондах, то надо сразу же подчеркнуть приблизительность цифровых данных. Вместе с тем даже такой неполный охват материала позволяет сделать вывод о том, что в волшебной сказке народов Северного Кавказа основные сюжетные типы всех разделов указателя Аарне—Томпсона совпадают.

В репертуаре адыгской волшебной сказки представлены произведения о борьбе героя с разностадиальными противниками — мифологическими чудовищами, иноэтническими противниками, социальными антагонистами. Широкое распространение получили рассказы о чудесно рожденном богатыре. Значительное место занимают сказки, в центре которых — темы верности в дружбе, находчивости, отношения мачехи и падчерицы.

Не случайно в адыгской волшебной сказке обнаружено большое число произведений раздела «Чудесный помощник». Сказки на эти темы во многом соответствовали этическим представлениям адыгов, как и других горцев Северного Кавказа, и именно потому, на наш взгляд, сюжеты этого раздела получили такую широкую разработку не только в адыгской, но и в абхазской, абазинской, карачаево-балкарской, осетинской, чечено-ингушской сказках.

Вместе с тем в адыгской сказке, как и в сказках других народов Северного Кавказа, отсутствует целый ряд сюжетов из международного каталога, где повествуется о приключениях с мертвецами, чертями, лешими, ведьмами, чародеями, смертью, упырями, привидениями, русалками, оборотнями, превращениями человека в зверей, животных, птиц, растения и обратно.

Отсутствуют сказки о приключениях героя на «том свете», в раю или в аду, о его взаимоотношениях со святыми или с чертями, со служителями православного культа (поп, попадья, дьячок и др.). Действие волшебной сказки адыгов (как и других северокавказских горцев) никогда не происходит в мечети, хотя бытовая сказка и анекдот вполне это допускают. Эта особенность сюжетного состава волшебной сказки адыгских народов может быть объяснена своеобразием исторической жизни адыгов. Адыгейцы, кабардинцы и черкесы длительное время сохраняли языческие верования (Шортанов 1982), на которые впоследствии наслоились христианские и мусульманские представления.

Как будет показано дальше, языческие представления нашли широкое отражение в адыгской волшебной сказке. Догматы православной и мусульманской религии не проникли глубоко в сознание адыгов и потому не оказали существенного влияния на развитие их фольклора.

Более значительным было воздействие национального этикета адыгских народов — адыгэ хабзэ — кодекса неписаных законов, в котором были четко сформулированы правила отношений не только между представителями разных социальных слоев, но и вообще в обществе, в семье, между людьми разного возраста, пола и т. д. (Бгажноков 1978).

Именно это обстоятельство, на наш взгляд, и обусловило специфическое, нетрадиционное оформление в адыгском репертуаре многих «меж-

дународных» сказочных сюжетов. Таков, например, сюжет «Ночные пляски» (АТ 306): жена героя отправляется не в преисподнюю плясать с «нечистыми», а в набег, где показывает чудеса храбрости. Ее муж в соответствии с горскими представлениями о чести мужчины и героизме не выслеживает ее, прикрывшись шапкой-невидимкой, а следует за нею так же, как выслеживал бы любого противника, — прикрывшись лишь темнотой ночи. Вообще для адыгской волшебной сказки характерно, что даже ее герой, которому в соответствии с законами жанра надлежит прибегать к помощи чудесных предметов, средств или помощников, во многих случаях не пользуется ими, а поступает так, как предписывают ему народные представления о мужской чести. Так, в сказках на сюжет 313А — «Чудесное бегство» герой, который отдан на воспитание великану-иныжу и по всем правилам должен был бы бежать от него, не делает этого, а совершает богатырские подвиги: освобождает из плена великанов-иныжей — братьев своего воспитателя-аталыка (кстати сказать, тоже иныжа, но оказавшегося слабее, чем герой сказки — сын обыкновенного человека).

Своеобразие сюжетных типов этого раздела адыгской волшебной сказки, также обусловленное национальным этикетом, состоит и в том, что жена чрезвычайно редко выступает вредительницей мужа. В большинстве же случаев (даже в традиционных сюжетных типах, например 318 — «Неверная жена») вредительницей бывает не жена героя, а жена его антагониста.

Любопытно в этом плане сопоставить адыгскую сказку с восточнославянской. В последней жена нередко вредит мужу, ставит его в нелепые, глупые или смешные ситуации не только в бытовой сказке, но и во многих волшебных сказках. В адыгском же фольклоре волшебная и бытовая сказка в этом плане четко дифференцированы. В бытовой сказке широко известны сюжеты о неверных, сварливых, глупых, упрямых и других женах. В волшебной же сказке, за редким исключением, сюжетное развитие во многих случаях определяется почтительным, преданным отношением жены к герою, для которого она, как правило, выступает мудрой советчицей, помощницей, любящей женщиной.

Итак, значительное место в репертуаре адыгского волшебного сказочного эпоса занимают сказки на сюжеты, имеющие соответствия и международном каталоге Аарне-Томпсона. Кроме таких сказок, здесь известно большое число произведений на сюжеты, общие для сказки народов Северного Кавказа и целого ряда тюркоязычных народов, — они поддаются каталогизации по указателю турецких сказок Эберхарта—Боратава. Третью группу составляют сказки на сюжеты, известные только адыгскому фольклору.

Сказки на сюжеты всех трех разновидностей не существуют изолированно друг от друга. Они постоянно взаимодействуют между собой, и это придает адыгской волшебной сказке значительное своеобразие.

Специфика рассматриваемых сюжетных типов адыгской волшебной сказки состоит в том, что они имеют не только традиционный вид, но во многих случаях получают нетрадиционное развитие за счет контаминации их с самобытными сюжетами и мотивами, характерными для сказок северокавказских и ряда тюркоязычных народов. Сказки на сюжет 301 (А, В) — «Бой на мосту», например, сочетаются с сюжетом «Кишка антагониста героя перерезает дерево»; сказки на сюжет 302 «Местонахождение души антагониста» — с сюжетом «Герой освобождает прикованного великана, тот похищает его жену» и т. д. (различные случаи контаминации «международных» сюжетов со специфическими северокавказскими и адыгскими мы приводили при характеристике конкретных сюжетных типов).

Эта особенность присуща и сказкам других народов Северного Кавказа — абхазов, абазин, осетин, карачаевцев и балкарцев, чеченцев и ингушей, народов Дагестана. Вот почему основные сюжетные типы волшебной сказки в основном совпадают в фольклоре всех народов Северного Кавказа, образуя единый северокавказский волшебный сказочный эпос.

Важная особенность волшебной сказки адыгских народов состоит в том, что этот жанр активно взаимодействует с другими жанрами народной прозы — героическим и историко-героическим эпосом и с произведениями несказочной прозы — хабарами. Мы попытались выявить в возможно полном объеме сюжеты, эпизоды и мотивы, общие для всех этих жанров народной прозы.

Наибольшее число совпадений наблюдается в волшебной сказке и нартском эпосе адыгов. Нартский эпос по-разному воспринимает и перерабатывает различные элементы сказочного сюжета: одни из них включаются в него без изменений и выполняют ту же функцию, что и в сказке (чудесное рождение героя, бросание ребенка в воду, богатырское детство, конь — помощник и советчик героя — в древнейших циклах эпоса, угон героем табуна, возвращение головного жеребца и т. д., спинная жила иныжа, седлание героем иныжей, проход коня по гвоздям, встреча героя с нартским пастухом и старушкой).

Другие же сказочные эпизоды (рождение героя после смерти отца; иныж, у которого похищен огонь, ставит герою трудные задачи), как было показано выше, значительно различаются в эпосе и сказке и по степени разработки, и по функции, и по дальнейшему их развитию. Иначе

говоря, волшебная адыгская сказка оказала (сейчас речь идет о влиянии на уровне сюжета) значительное воздействие на формирование адыгского нартского эпоса. Оно проявилось в том, что эпос воспринял целый ряд сказочных сюжетов, эпизодов и мотивов, в одних случаях трансформировав их в соответствии с законами эпического сюжетосложения, а в других — оставив в прежней, сказочной форме, поскольку они органично вписывались в его контекст. Вместе с тем этот процесс не был однонаправленным.

Анализируя взаимодействие волшебной сказки с другими жанрами народной прозы, мы при всех возможных случаях приводили параллели совпадающих сюжетов, эпизодов и мотивов в народной прозе других народов Северного Кавказа — абазин, абхазов, балкарцев и карачаевцев, осетин, чеченцев и ингушей, разных народов Дагестана. Конечно, при сплошном анализе фольклора этих народов (не только опубликованного, но и архивного) число таких совпадений значительно увеличится. Но и на основании имеющихся публикаций правомерно сделать вывод о том, что широкое взаимодействие волшебной сказки с произведениями других жанров народной прозы — характерная особенность не только адыгского, но и фольклора всех народов Северного Кавказа. В частности, волшебная сказка оказала формирующее влияние на нартский эпос адыгов (как и соседних им народов)[25].

Значительное число совпадений различных сюжетных элементов обнаружилось в сказке и историко-героическом эпосе. Как мы видели, эти элементы — те же, что в сказке и нартском эпосе, и выполняют те же функции, что и в первых двух жанрах.

Совершенно иной тип взаимоотношений на уровне сюжетных элементов выявлен в сказке и хабаре. Хабар нередко включается в сказку как ее органическая часть; сказочный же сюжет в хабаре всегда трансформируется в соответствии с законами жанра несказочной прозы.

Изучение взаимодействия волшебной сказки адыгских народов с нартским и историко-героическим эпосом, а также с хабаром может стать серьезным подспорьем для решения проблем генезиса различных фольклорных жанров, границ их бытования, их исторической обусловленности.

Для нашей работы выявление общих сюжетных элементов в волшебной сказке, героическом и историко-героическом эпосе, в произведениях несказочной прозы представляет особый интерес потому, что оно во многом определило особенности ее поэтики.

---

[25] Влияние волшебной сказки на формирование нартского эпоса до сих пор не изучалось. В монографии У. Б. Далгат «Героический эпос чеченцев и ингушей» исследовалось влияние *богатырской* сказки.

Итак, сюжетный репертуар адыгской волшебной сказки включает универсальные сюжетные типы, известные мировому сказочному эпосу, сюжетные типы, бытующие у народов Кавказа и ряда тюркоязычных народов, и специфически адыгские. Эти основные разновидности сюжетных типов адыгской волшебной сказки широко взаимодействуют с разными повествовательными жанрами адыгского фольклора — героическим нартским эпосом, историко-героическим эпосом и хабаром.

Своеобразие сюжетного состава адыгской волшебной сказки во многом определило систему персонажей адыгской волшебной сказки и их изображение. Выявив состав персонажей волшебной сказки, посмотрим, как они характеризуются в процессе развития сюжетного действия средствами сюжетосложения.

Глава вторая

СИСТЕМА ПЕРСОНАЖЕЙ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ АДЫГСКИХ НАРОДОВ
(образ и сюжет)

Первые попытки охарактеризовать образы персонажей волшебной сказки разных народов Кавказа были предприняты еще в прошлом веке, когда появились публикации адыгских (СМОМПК XII, XXI, XXVII, XXXIV, XXXV; ССКГ VI), осетинских (ССКГ III; Миллер ОЭ; Миллер ДС), чечено-ингушских сказок (Ахриев 1875; Далгат Б. 1901).

В последние годы опубликован ряд работ, посвященных абхазской (Зухба 1970), осетинской (Бязыров 1967), чечено-ингушской сказкам (Цечоева 1971; Садуллаев 1980), в них значительное место уделено образам сказочных персонажей. Общая характеристика героя и героини адыгской волшебной сказки, а также их некоторых помощников и антагонистов содержится в монографии Ш. Х. Хута (Хут 1981, 33–58).

Для этих работ характерно рассмотрение образов сказочных персонажей без учета их действий и поступков во всей их совокупности, т. е. вне связи с развитием сказочного сюжета. Между тем сюжет — определенная пространственно-временная последовательность не только изображаемых событий, но и отношений и поступков персонажей — одно из важнейших средств их характеристики (Поспелов 1983, 196). Художественно цельный образ любого персонажа волшебной сказки складывается из описания различных его поступков и действий, поведения в разных ситуациях, во взаимоотношениях с другими персонажами.

Посмотрим, как характеризуются различные персонажи волшебной сказки адыгских народов всей совокупностью их поступков, переживаний, высказываний, из которых и складываются события, составляющие сюжет той или иной сказки.

Система персонажей адыгской волшебной сказки рассматривается в сопоставлении с аналогичной системой в абхазской, карачаево-балкарской, осетинской, чечено-ингушской сказках как типологически наиболее близких к адыгской, и в восточнославянской — как более далекой. Такое сопоставление, на наш взгляд, позволит выявить не только особенное в изображении персонажей волшебной сказки адыгских народов, но и общее в совокупности персонажей волшебной сказки народов Северного Кавказа.

* * *

В центре сказочного повествования — главный герой, вокруг которого группируются все события; именно в отношении к нему раскрываются все остальные персонажи.

Мы рассмотрим образ главного героя волшебной сказки адыгских народов, выявляя существенные различия в изображении героев разного типа, которые в большинстве случаев до сих пор воспринимались недифференцированно. Попытаемся охарактеризовать героев волшебной сказки адыгских народов, учитывая всю совокупность данных о них, содержащихся в сказочных текстах. При выделении разновидностей сказочного героя мы исходим прежде всего из того, с помощью каких средств он достигает поставленной цели — богатырской силы, участия чудесных помощников или собственных сказочно необыкновенных свойств. В соответствии с этим могут быть выделены следующие типы центрального героя адыгской сказки: 1) герой-богатырь; 2) «иронический удачник» (А. М. Горький); 3) герой, достигающий цели с помощью чудесных средств или помощников.

Конечно, герои этих трех типов, как правило, не существуют в «чистом» виде. Более того, сочетание черт героев разного типа в образе одного персонажа почти обязательно: как будет показано дальше, герой-богатырь иногда не обходится без чудесных помощников, а «иронический удачник» бывает наделен чертами богатыря. Но в большинстве случаев черты одного из трех основных типов являются преобладающими, и это позволяет провести дифференциацию героев рассматриваемых сказок.

ГЕРОЙ-БОГАТЫРЬ

Среди волшебных сказок адыгских народов самую значительную группу составляют сказки на сюжет Аарне-Томпсон 303-I — «Батыр, сын медведя», «Аслануко, сын льва», «Воспитанник великана», «Сказка о пшитле», «Сказка о Каирбеке», «Чечаноко Чечан», «Жагфар» и др., в центре которых — герой-богатырь. Основные его признаки — чудесное происхождение и богатырская сила.

Описания чудесного происхождения героя-богатыря разнообразны. Несомненной древностью обладает мотив рождения богатыря от брачной связи человека с животным. Например, в различных вариантах сказки «Батыр, сын медведя» отцом героя является медведь, похитивший однажды в лесу обыкновенную женщину и сделавший ее своей женой. От этого брака родился необыкновенный ребенок, «походивший на мать, но имевший медвежьи уши отца» (Ф-р Азерб. II, 147).

Сходно описывается рождение героя в чечено-ингушской сказке «Чайтонг, сын медведя» (СЛИЧ 1983, 83; ср.: «Храбрый Пахтат» — Там же, 47–48) и в восточнославянской сказке об Иване Медвежье Ушко (Новиков 1974, 43–45).

В дальнейшем мотив рождения сказочного героя от животного заменяется мотивом похищения и воспитания ребенка зверем или животным. В некоторых вариантах сказки «Батыр, сын медведя» герой — долгожданный ребенок бедных старика и старушки, которого унес медведь, когда они пошли в лес, чтобы выбрать подходящее дерево для сыновьей колыбели, а ребенка оставили на поляне («Батыр, сын медведя» — Арх. КБИИФЭ). О брачной связи человека со зверем не говорится и в другой адыгской сказке «Аслануко, сын льва» — ее герой живет в пещере у львицы, заменившей ему мать. Аналогичное исчезновение первоначального мотива рождения сказочного героя от зверя или животного характерно и для сказок других народов Кавказа о чудеснорожденном богатыре.

Герой абхазской «Сказки о трех сыновьях князя», например, — воспитанник оленя: «В том краю какая-то женщина родила двойню. Она была не в силах выкормить двоих детей, а поэтому одного из них бросила в лесу. В том лесу водились олени. У одной оленихи погиб олененок, и вместо него она выкормила брошенного мальчика» (Абх. 1975, 70). Воспитателем героя адыгской сказки — будущего богатыря — бывает и великан-иныж. Он обычно дает бездетным родителям чудесные яблоки, таким образом помогая им обрести сыновей, но при этом ставит условие, чтобы один из мальчиков был отдан ему на воспитание:

«Мы мы пІлъыр уи фызырэ уорэ щыфшхкІъэ, къупІлъ фгъотынощи, анэхъыщІэ дыдэр ссэ къано къэзэт» — «Когда эти четыре <яблока> вы с женой съедите, у вас будут четыре сына, самого младшего в каны (т. е. на воспитание) мне отдашь» («Воспитанник великана» —Ф-р адыгов 1979, 270; ср.: «Кан иныжа» — КФ 1936, 100–106).

Отметим для сравнения, что о рождении героя от чудесных яблок, данных бездетной супружеской паре великаном, говорится в осетинских сказках «Алдар и его младший сын» (Ос. 1973, 295–296), «Сын хана» (ПНТО, II), в карачаево-балкарской «Потерявшийся сын хана» (Pröhle B., 163), в абхазской «Санта Сааджа и Сафа Сааджа» (Абх. 1975, 190). В абхазской сказке «Пыча и Куча» наблюдается сюжетный параллелизм в описании рождения героя-богатыря и его верного друга: мальчики появились на свет после того, как княгиня и ее муж и мельничиха с мужем съели по яблоку, принесенному рекой (Абх. 1975, 153–154). В этом абхазская сказка сходна с восточнославянской.

Великан получает на воспитание будущего богатыря с согласия его родителей или, что нередко, похищает его, как в осетинской сказке «Сын свинопаса» (Ос. 1973, 99–100). Иногда великан выступает отцом будущего богатыря, например в абхазской сказке «Молодой адауы» (Абх. 1975, 353–354).

Зверь или великан, похитивший ребенка или получивший его на воспитание с согласия родителей, обычно заботливо растит его. Для того чтобы мальчик стал богатырем, воспитатель-аталык кормит его необычной пищей — «оленьим мозгом и костным жиром» («Батыр, сын медведя» — Арх. КБИИФЭ). Ср. в ингушской сказке «Как победили черного ногайца»: «Поил его барсучьим молоком, кормил оленьим мясом и лесными орехами» (СЛИЧ 1983, 138).

Зверь-воспитатель время от времени испытывает силу своего воспитанника: «Бжей жыгыжьым бгъэдишэри жыриІащ: — КъеІи къичи, щхьэкІэкІэ хэсэж.

Батыр къеІэщ, бжей жыгыжьыр къричри, лъахъцхэр къелэлэхыу щхьэкІэкІэ хисэжащ.

— Аха, мис иджы лІы ухъуащ, — жиІащ мыщэм»[26]. «К большой чинаре подвел и сказал: — Потяни, вырви, переверни и посади верхушкой.

Батыр потянул, большую чинару вырвал, перевернул и посадил верхушкой.

— Вот теперь ты мужчина, — сказал медведь» («Батыр, сын медведя» — Арх. КБИИФЭ).

Сходно описывается испытание силы медвежьего сына в осетинской сказке «Сын свинопаса» (Ос. 1973, 100–101)[27].

Специфичным для сказок народов Кавказа представляется объяснение богатырских качеств сказочного героя тем, что его родители были не обычные люди, а богатыри (адыгейск. «Чечаноко Чечан» — АСС 1937, 23–75),— сходно в ингушской сказке «Сын нарта» (СЛИЧ 1983, 87— 91).

Другое специфическое для сказок народов Кавказа объяснение необычности героя-богатыря — рождение его «в скорби», после гибели или таинственного исчезновения отца. Описания рождения и детства героя, очень рано проявившего огромную силу (рассказ о том, что мать скрывает от него правду о гибели отца и однажды во время детских игр он, обыграв сверстников, слышит от них упрек в том, что он ничего не знает о своем отце), испытания матери горячей пищей, чтобы узнать от

[26] Переводы сказочных текстов с адыгейского языка выполнены нами совместно с Ш. Х. Хутом, с кабардино-черкесского — совместно с З. П. Кардангушевым.

[27] В украинской сказке герой сам испытывает свою силу, готовясь к побегу из берлоги отца (Новиков 1974, 45–46).

нее, что отец погиб, отправления героя в путь, чтобы совершить месть, содержатся в целом ряде адыгских сказок («Жагфар» — КФ 1936, 192; «Чечаноко Чечан» — АСС 1937, 26–29; «Приключение юноши» — Там же, 213; «Сказка о Тлеубококоже» — САН 150–160; «Сказка о пшитле» — САН 160–175; и др.).

Сходные описания характерны и для сказок этого типа других народов Кавказа — осетин (Миллер ДС, 78–79; Ос. 1973, 80, 91–92, 243, 317), абхазов (Абх. 1975, 88— 89), чеченцев и ингушей (СЛИЧ 1983, 88–89).

Важно отметить, что это описание вместе с тем является общим для волшебной сказки и героического нартского эпоса адыгских народов (ср.: Н. адыг., 274–275, 283–284, 292–295), как и ряда других народов Северного Кавказа.

Наибольшее сходство волшебной сказки и героического нартского эпоса адыгов наблюдается в изложении следующих эпизодов: описание игр будущего героя, когда он проявляет свою богатырскую силу; испытание им матери горячей пищей; укрощение отцовского коня — т. е. тех моментов, в которых наиболее ярко проявляются его богатырские качества.

Характерно, что в эпических сказаниях эти описания устойчиво сохраняют свой традиционный вид в большом числе вариантов, зафиксированных на протяжении XIX–XX вв., тогда как в сказочном контексте довольно часто наблюдается утрата отдельных мотивов (чаще других бывает опущен рассказ о ссоре героя со сверстниками или описание испытания матери горячей пищей).

Разница между волшебной сказкой и героическим эпосом состоит также и в том, что в эпосе речь всегда идет только о поисках пропавшего отца и обязательной мести за него — после ее свершения повествование заканчивается.

В волшебной сказке этот эпизод обретает более универсальный характер и включается в сказочное повествование и в тех случаях, когда говорится не только об отце, но также и о пропавшей матери героя или его сестрах.

Волшебная сказка и нартский эпос различаются и тем, что в эпическом сказании на этот сюжет героем всегда бывает грудной младенец, все действия которого устремлены на свершение мести за отца. Герой сказки в отличие от эпического, во-первых, обычно выступает уже взрослым юношей; во-вторых, месть за отца вовсе не главная его задача. Нередко он, узнав о судьбе своего отца и отправившись в путь, словно бы забывает о цели своего отъезда: он поступает и характеризуется как типично сказочный герой. Иначе говоря, рассматриваемый эпизод обычно контаминируется с различными сказочными сюжетами.

Существенно различается и стиль изложения рассматриваемого эпизода: в эпосе — эпически-величавое, в сказке — скорее в бытовом плане.

Общая черта героев-богатырей адыгской волшебной сказки — их необыкновенная сила, которую они проявляют нередко уже в колыбели. Вот как описывается сила будущего героя «Сказки о Пакаже»: «Гущэпсыр къызэпиудри гъуэгыу пщIантIэм къыдэжри» — «Лямки колыбели разорвал и, плача, во двор выбежал» (Арх. КБИИФЭ). Ср. в осетинской сказке «Вдовий сын»: «Тут мальчик в колыбели разорвал свои повязки» (Ос. 1973, № 35, 103; сходно: № 113, 484).

У адыгов это описание силы героя-младенца является общим для волшебной сказки и нартского эпоса. Вот как описывается сила новорожденного нарта Ашамеза:

«— Разорвав ремни из буйволиной шкуры, <он встал> из колыбели и <ушел> играть в альчики» (Н. адыг., 283).

Приведем аналогичное описание из сказания о Батразе: «Когда Ваконана уложила Батраза <в колыбель>, // Потянулся он — отломилось изголовье, // Напрягся и порвал крепкие лямки, // Соскочив на пол, закружился, как волчок» (Н. адыг., 268).

Герой растет и все чаще обнаруживает необыкновенную силу — Медвежий сын, например, едва начав ходить: «... подошел к отверстию берлоги, надавив пальцем камень, свободно отвалил его.

Мать была поражена силой сына: камень был очень тяжелый, она сама видела, как медведь с трудом передвигал его (Ф-р Азерб. II, 148).

Сила будущего богатыря проявляется и во время его игр со сверстниками:

«Ащ ыужым, зы мафэ горэм, кIалэр къыдэкIишь, кIэлэ джегумэ ахэхьагъ. КIалэхэр зэрэгъэджэгухэу, ежьыри яплъэу зыкупрэ щытыгъ. Яхъуапси ежьыри джэгунэу ахэхьагъ. Адэджэгунэу фежьагъ, ау адрэхэр зэрэджэгухэрэм фэдэу захахьэм, джэгум хэтыгозэрэ зэIагъэм ыIэпкъ-лъэпкъхэр зэхицIыцIагъэх» — «После этого однажды мальчик вышел <со двора >, присоединился к играющим ребятам. Глядя на играющих ребят, он стоял некоторое время. Потом, соблазнившись, сам вошел в игру. Но за кого бы ни взялся он в игре, одному вывернул члены, другому помял бока» («Чечаноко Чечан»; сходно: «Медвежье ухо» — Ф-р Азерб. II, 149)[28].

Огромная сила юного героя обнаруживается при выборе им коня: «... шэщым ихьи, иныжъымэ яшыхэу мо шэщым чIэтымэ атхыцIэ IэбжымкIэ еомэ зэпиутымэ рыкIозэ, апшъэкIэ шэу щытым ар нэсыгъ. Зеом, ащ ытх фызэпыутыгъэп, — ыIэ къыгъэлъэтэжьыгъ.

[28] Аналогично описываются «забавы» и Ивана Медвежье Ушко восточнославянской сказки (Новиков 1974, 47–48).

— Мыр шы сфэхъущт, — ыIуагъ кIалэм» — «... и зашел в конюшню, перебивая ударом кулака спинные хребты коням иныжей, дошел до последнего коня с краю. Ударил и его кулаком, но не смог перебить его хребет. — Этот конь — подходящий для меня, — сказал юноша» («Курджимуко Лаурсен» — Адыгэ пшыс. 1955, 232–233; ср.: «Воспитанник великана» — СМОМПК XXI, 239–240).

Ср. в ингушской сказке «Сын нарта»: «На второй день юноша пришел к князю. Сел на одного коня — у того спина сломалась, сел на второго — спина тоже переломилась, сел на третьего и четвертого — то же самое» (СЛИЧ 1983, 88). Сходно описывается выбор юным богатырем коня в осетинской сказке «Правда не пропадет» (Миллер ДС, 80— 82).

В других случаях особым эпизодом становится укрощение мальчиком коня, с которым прежде никто не в силах был совладать. Это своего рода проверка богатырства героя:

«ЩытеицIысхьэм, пIщIэгъуалэр дунеим текIыжьо хъуащ, мо щIэлэ цIыку тесыр къэридзыхино, арщхьэ къэхоидзы хакъэм. ЩIалэ цIыкIум шшы пIщIэгъуалэм зеи дэмэкъублыр щытырикъутэм, игъэсамбращ икIьи зэхригъэщIыкIьащ лIыгъо хэлъыр. ЩIалэм ищIэр иныжь и тэлыкъым къэщилъагъум, гузаво къэсыжьри ар жиIащ: — А, си щIалэ, сыт пщIэрэ? Шшы бзагьэм зеугъэукIьри! — Хьао, ди адэ, умышынэ, сэ сиукIьынкъэм, — жиIащ».

«Конь стал беситься, желая во что бы то ни стало сбросить своего юного седока. Но не тут-то было. Он должен был покориться его воле: юноша об его голову поломал все семь кизиловых палок и этим ему внушил понятие о своем мужестве и заставил его слушаться. Когда великан, возвратившись домой, увидел проделки мальчика, то сказал:

— Сын мой, что ты делаешь?! Дикий конь убьет тебя!

— Нет, отец, не бойся, он меня не убьет» («Воспитанник великана» — Ф-р адыгов 1979, 271; сходно: «Кан иныжа» — КФ 1936, 102–103; «Приключения Камболета» — АСС 1937, 268).

Подобное испытание не редкость и в сказках других народов Северного Кавказа. В ингушской сказке «Сын вдовы Жатик» оно выглядит следующим образом: «Не успел конь шелохнуться, Жатик оседлал, уселся на него и опоясался оружием. Выскочил из подземелья красный жеребец, подобный барсу, думая, что на нем сидит какая-то муха. Поднимался он в небеса, опускался на землю в надежде сбросить или разбить наездника. Но Жатик оказывался под брюхом коня, когда тот поднимался в небеса, и на его крупе, когда конь ударялся о землю. Устал конь и присмирел» (СЛИЧ 1983, 83; сходно: «Храбрый Пахтат» — СЛИЧ 1983, 48; «Сын нарта» — СЛИЧ 1983, 88–89; ср. в абхазской сказке «Кякуа — залашв» — Абх. 1975, 116).

Иногда богатырская сила сказочного героя при укрощении коня дает себя знать всего в одном его единственном движении (весьма специфичная черта изображения): стоит герою сжать ногами конские бока, и тот покоряется ему: «Дэлъеящ, къелъыхащ къыридзыхын и мураду. Бэтэрэзи пелуант, сыт имыщIэми къыхуедзыхакъым. И куэпкъитIымкIэ зэгуикъузэри и дзажэналъэр икъутэу щыхуежьэм шыжьыр щэIуу къэувыIащ» — «Прыгал <конь> вверх и вниз, намереваясь сбросить <седока>. Батараз был пелуан <богатырь, силач>, чего только <конь> ни делал, не смог сбросить. Своими двумя ногами зажав, когда ребра <коню> стал ломать, конь застонал и остановился» («Сказка об О́не». — Арх. КБИИФЭ).

Аналогичное описание богатырской силы сказочного героя содержится и в карачаево-балкарской сказке: «Конь, на котором он сидел, остановился. Сколько он ни понукал, конь даже с места не сдвинулся. Тогда он воскликнул: “Ах, чтоб тебя волк съел!” <Да> так <сильно> сдавил коленями бока коня, что у того из ноздрей хлынула кровь» (Карач.-балк. ф-р 1983, 394).

Укрощение коня как проявление и показатель богатырства перекликается с аналогичным мотивом нартского эпоса адыгов (хотя подробности и обстоятельства в эпическом сказании иные): «Сосрыкъуэ шэщым щIыхьащ, Лъэпщи бжэм Iутт еплъу. Тхъуэжьейм Сосрыкъуэ зэрилъагъуу къезэуэну къилъащ, и кIэбдз лъакъуитIымкIэ щыту, и фIалъэ лъакъуитIыр Iэтауэ, арщхьэкIэ Сосрыкъуэ дэлъейри шым и натIэц кIыхьым зыкIэрищIэри къришэхыжащ, и натIэм еуэри Тхъуэжьейр кIэбдзкIэ хигъэщIащ. Къыщылъэтыжри ипэкIэ къыщеIэм, Сосрыкъуэ еуэри, щIым иригухри игъэщэIуащ. Лъэпщ мыдэкIэ еплъу щытти, “Сосрыкъуэ, лей иумых!” — жиIащ.

ИужькIэ Сосрыкъуэ шыжьым шхуэр пщIэхилъхьэри къыщIишащ, зэшIикъузэри, нарт шу гуащIэти, нартхэм ядэджэгуу ежьащ».

«Сосруко вошел в конюшню, а Тлепш стоял у двери и смотрел. Тхожей, увидев Сосруко, встал на дыбы, налетел на него, но Сосруко подпрыгнул, ухватил коня за длинную гриву и заставил его опуститься, ударил по голове и осадил Тхожея. <Тхожей> снова вскочил и бросился вперед, но Сосруко ударил его и пригнул к земле <так, что> заставил застонать. Тлепш все это видел. Он сказал: „Сосруко, не чини насилие!».

Сосруко взнуздал коня и вывел его. Оседлал и отправился на нартские игры — <теперь> он был настоящий нартский джигит» (Н. адыг., 44, I92).

Сходные описания есть и в сказаниях о «младшем богатыре» адыгского нартского эпоса — Ашамезе (Н. адыг., 285, 297–298); ср. в абазинском нартском эпосе (Н. абаз., 307).

Сила юного героя — будущего богатыря адыгской волшебной сказки — проявляется и при выборе им оружия.

«КIалэр къыкIэлъырыхьи чатэм, кIэнкIэр къыштэмэ зэрэщыхъутым нахьэу щымыхъоу къыIэти, жьым щигъэджэгугъ. КIыщым Iут нэжъ-Iужъэу къэзылъэгъуми гъуэгъэмэ «ащ нахь лъэш Iэгъо — блэгъум, аужым хэгъэгум къикIынэп», — язэрэгъэIуагъ» — Юноша подошел, словно куриное яйцо было у него в руках, поднял меч и поиграл им. Пожилые мужчины, стоявшие у кузницы, увидев это, сказали меж собою, что его никто не сможет победить в окрестности, даже в целом государстве («Сказка о пшитле» — Арх. АНИИ). См. сходно: «Аслануко, сын льва» — Арх. АНИИ; ср. в осетинской сказке «Правда не пропадет» (Миллер ДС, 82–83) и в абхазской «Пыча и Куча» (Абх. 1975, 154).

Как видим, здесь сила сказочного героя предстает не только в его действиях, но и в восприятии этих действий окружающими. Появление такой «резонирующей среды» (А. П. Скафтымов) — не частое, но характерное «дополнение» изображения героя.

Один из показателей богатырской силы героя — гиперболическое описание съедаемой им пищи; но что еще важнее — гипербола при этом сочетается с акцентированием дерзости, вызывающего характера поступков героя, ничуть не боящегося страшных существ, которым принадлежит пища. Чечаноко Чечан без разрешения великана съедает целую бычью ногу; герой сказки «Сын батрачки» идет туда, где готовят пищу для иныжа, и съедает целое бедро быка: «...цум ыко къыхихи гъомылапхъэу ашIыгъэмэ яIыстылIи кIалэм зегъэшкIэкIыфэ щышкагъ» — «вытащил <из котла> бычье бедро, придвинул другие гомыле[29] и ел парень, пока хорошо не наелся».

Медвежий сын выпивает огромное количество хмельного напитка — бузы, чем приводит в замешательство своих врагов, поскольку таким образом демонстрирует свою недюжинную силу:

«Сэ махъсымэ фалъэкIэ сырикъунукъым! — жиIэри, — махъсымэ чейр къищтэри, ирифри и щхьэмкIэ щхьэпыридзыжурэ, чеиблри ирифащ» «—Мне одной чаши махсымы недостаточно будет! — говоря, начал брать кадки одну за другой, пустые бросал через голову, семь кадок выпил» («Батыр, сын медведя» — Арх. КБИИФЭ).

Но наиболее полно и ярко сила сказочного героя-богатыря раскрывается в его борьбе с врагами. Здесь, однако, надо оговорить, что сказка редко содержит подробные сцены богатырских поединков; сказочник иногда сообщает лишь итог поединка героя с антагонистом: «Лъэубэкъожърэ благъомрэ зэфилъзи зэзэуагъэх ыкIи благъор ыукIыгъ. Шъхьищымэ ящанэ кублашъхьэм къыдилъхьизы, кури нэгъоим къызэIиригъэшIэжь-

[29] Гомыле — дорожная пища адыгских всадников — легкая, сухая, не портящаяся в дороге, удобная в перевозке. Здесь — просто пища.

изы къыригъэгъэзэжьыгъ» — «Тлеубокож и бляго кинулись <друг на друга>, и Тлеубокож убил бляго. Третью из трех голов <бляго> положил на подводу, заставил калмыка запрячь подводу и отправил обратно» («Сказка о Тлеубокоже» — Арх. АНИИ).

«Еомэ осыр ытхъумэ кIозэ, еомэ иныжъхэр къыубытымэ ашъхьэ шIуиутызэ, иныжъ зэшиблыри ыукIыгъ». — «Идя и разгребая снег, ловя иныжей и снося <их> головы, он убил всех семерых братьев-иныжей («Курджимуко Лаурсен» — Адыгэ пшыс. 1955, 232).

Предельная краткость свойственна и описанию борьбы героя сказки «Воспитанник великана» с великанами-иныжами — пастухами и табунщиками (разгневанный насмешками, герой перебил их, а стада, которые они пасли, пригнал к своему воспитателю — аталыку-иныжу).

Аналогичная немногословность описания решающих встреч героя с различными врагами присуща и волшебным сказкам других народов Северного Кавказа. О победе говорится словно походя, как о чем-то само собой разумеющемся.

В карачаево-балкарских сказках «... к подножию дерева подошел дракон и стал лезть на дерево. Юноша ударил, разрубил дракона пополам» (Карач.-балк. ф-р 1983, 328); «Танду убил обеих эмегенш <.. .> вышел наружу и стал бороться с эмегеном. Одолев эмегена, Танду спросил <его>...» (Там же, 398).

Лаконичные описания поединка встречаем в сказках чеченцев и ингушей: «Сын князя разрубил сармака шашкой на шестьдесят три части, проткнул их шашкой и пригвоздил к земле...» («Золотые листья» — СЛИЧ 1983, 26; ср.: Там же, 37, 127).

При всем том, что поединок с антагонистом обычно занимает одно из центральных мест в сказочном повествовании — ведь именно в нем раскрываются лучшие черты сказочного героя, — сказочники придерживаются принципа лаконизма, известной «облегченности» описания борьбы героя с противником, даже если это семиглавый великан-иныж (хотя изложение может быть и пространнее):

«— О къакIо, цIыф цIыкIу, дэгъоу ошкэ, мо пIапэ къысэт, — къыриIуагъ. ЫIапэ ритытым фэдэу иныжъым ыIэ къызещэим ичатэ къырипхъоти еуи Iэ жьабгъор пиупкIыгъ. Адрэ Iэмджэ къызылъэбанэм, ари пиупкIыгъ. Жэджэ къылъыбэнагъ-ышъхьэ еуишъ пиупкIыгъ. КIалэм къылъытэджынджэ зэримыпэсызэ иныжъым зыригъэукIыгъ. Иныжъым шIошIыгъэр цIыф цIыкIу ыIыгъ чатэ ылы хэмыхьанэу ары. Ау кIалэм ыIыгъыгъэ чатэм гъучIи мыжъуи зэпиупкIынэу щытыгъ. КIалэр къикIыжьыгъ».

«— Заходи, маленький человек, ты хорошо кушаешь, дай мне твою руку! — Когда иныж протянул ему руку, юноша быстро выхватил свой

меч и отрубил правую руку иныжа. А когда иныж потянулся другой рукой, юноша отрубил и вторую руку иныжа. Когда же иныж попытался схватить юношу зубами <букв.: ртом>, тот отрубил иныжу голову. Иныж думал, что его не возьмет меч маленького человека, но у юноши был меч, который мог перерубить железо и камень. Юноша вышел» («Сын батрачки»; сходно: «Сказка о пшитле» — Арх. АНИИ).

Герой-богатырь осетинской сказки также наиболее полно проявляет себя в единоборстве с различными великанами («Правда не пропадет» — Миллер ДС, 85–86; «Три брата» — Ос. 1973, 114), с драконом, запруживающим своим телом реку («Матара, сын Даууая» — Ос. 1973, 253), с могучим вепрем («Сын свинопаса» — Ос. 1973, 102; «Сын суки» — Ос. 1973, 169) или залиагским змием («Алдарский сын» — Ос. 1973, 85).

Герой-богатырь абхазской сказки побеждает агулшапа, поедавшего девушек («Как Мазлоу и Жакур стали сыновьями Каурбея» — Абх. 1975, 151; «Мужество Камсы» — Там же, 78; «Санта Сааджа и Сафа Сааджа» — Там же, 192), уничтожает адауы, запруживавшего реку («Храбрость смуглого Хаджаджа» — Абх. 1975, 135; «Шасоу Апста и князь Навей» — Там же, 245).

Специфическая разновидность богатырского состязания героя с великаном — борьба в хеч-хас (адыгейск.) или хэта-хеса (каб.-черк.), когда борющиеся по очереди стараются вбить друг друга в землю; при этом сказка передает не только физическое, но и психологическое напряжение:

«КIалэр шым къепсыхи, нэбгыритIумэ анэIу зэфэгъэзагъэу уцугъэх. Апэрэ хэсэгъур благъом тефагъ. Благъор къэIаби кIалэр зэкIиуIапIи зычIесэм ылъэгоджэмышъхьэ къыгъэсыгъ. КIалэм ежь ичэзыу къэсыгъэти благъом еIи ыубыти, лъагэу ыIэти ишъыпкъэу чIисагъ. Благъом ыко къыгъэсыгъ. Благъор къэгубжи, кIалэм къеIи ятIонэрэу зычIесэм, ыко нэс чIисагъ. КIалэм хьазырэу ышIошъы хъугъэ, ишъыпкъэ римыхьылIэмэ Iофым шIу, къызэрэхэмыкIытэр ыкIи благъор къыIэти зычIесэм ибырыпхыпIэ нэс чIисагъ. Благъор къэIаби кIалэр ящэнэрэу зычIесэм ибырыпхыпIэ нэс — нэмысышъоу чIисагъ. КIалэр Iаби благъор къыубытыгъ, иаужыпкъэрэ кIуачIэхэр рихьылIи зычIесэм ыпшъэ къэсэу чIисагъ, къычIэкIыжьын ымылъэкIынэу».

«Юноша сошел с коня, подошел, и теперь они встали лицом друг к другу. Первым был черед бляго. Протянув руки и взяв юношу в охапку, бляго вбил его в землю но колени.

Когда пришел черед юноши, он взял бляго и, высоко подняв, решительно вбил его в <землю». Загнал бляго по бедра. Бляго разозлился и, когда взял юношу второй раз, загнал его по бедра. Юноша убедился, что если не приложит все силы и все свое умение, то игра ничем хорошим

не кончится. Настала очередь юноши. Высоко поднял юноша бляго, вбил его в землю по пояс. Бляго обхватил юношу в третий раз, вогнал его <в землю» почти по пояс. Юноша протянул руки, взял бляго, и приложив последние силы, вбил противника до шеи, чтобы он не смог освободиться» («Сказка о пшитле» — Арх. АНИИ).

Ср. с аналогичным описанием в абхазской сказке «Пыча и Куча»: «Они с Пычей схватились и стали бороться. Адауы поднял Пычу и всадил в землю по колени. Пыча собрался с силами и всадил адауы по грудь. Адауы выскочил из земли и всадил Пычу до пояса, но Пыча быстро выскочил, всадил адауы по горло и снес ему голову» (Абх. 1975, 155). Сходно в осетинской сказке «Сын свинопаса» (Ос. 1973, 94); в чечено-ингушских «Храбрый Пахтат» (СЛИЧ 1983, 51) и «Гезама Али и Толам-Аго» (Там же, 178; ср.: Далгат 1972, 100).

Необходимо отметить, что описание такого единоборства характерно и для адыгского нартского эпоса. Вот как изображается оно в эпическом сказании о нарте Карашауее и великане-иныже:

«— КъакIуэ, иджы уэ дэрэ хэтIэ-хэсэ дыздэджэгунщ, — жиIэщ Иныжьми зэрыубыдахэщ. Иныжьыр къэIэбэри хьэщIэр щIым къыхутеIэтыкIакъым. ХьэщIэр Iэбэри Иныжьыр къищтэри и лъэгуажьэм нэс щIым хитIащ. Иныжьыр къэIэбэри хьэщIэр къищтэри и лъэтхьэпэм къэс щIым хитIащ. ХьэщIэм Иныжьыр къищтэри и бгырыпхыпIэм нэс хитIащ. Иныжьым хьэщIэр и лъэгуажьэм нэс хитIащ. Ещанэ Iэбэгъуэм, хьэщIэр Iэбэри Иныжьыр и блэгущIэм нэс хитIащ».

«— Пойди сюда, теперь мы с тобою сыграем в хэта-хеса, — сказал иныж. И они схватились. Иныж схватил гостя, но не смог даже приподнять его с земли. Гость схватил иныжа, поднял его и вогнал в землю по колени. Иныж схватил гостя, поднял его и вогнал в землю по щиколотку. Гость поднял иныжа и вогнал его по пояс. Иныж вогнал гостя в землю по колени. Третий раз гость схватил иныжа и вогнал его в землю до подмышек» (Н. адыг., 162, 317).

Такое описание борьбы встречается и в сказках, в центре которых — герой-нарт (см. раздел «Герой-нарт»), .

Сила героя-богатыря адыгской волшебной сказки подчеркивается еще и тем, что он в состоянии не только победить могучих великанов-иныжей, но и подчинить их, заставив их безропотно служить себе:

«Выжь увыIахэр хуемыкъуу ящIэкIиеу» ящIэгуауэу щыхуежьэм, иныжьхэр къэсахэщ. Япэ къэсыр къиубыдым дакъэм щIищIэм, къыкIэлъыкIуэр абы къыпидзэурэ, иныжьиблыр пхъэIэщэм щIищIэри иривэу дэувэжащ. Махуэми ващ, жэщми ващ» — «Истощенные быки не могли тянуть, и, когда <Батыр> закричал на них, прибежали иныжи. И кто пер-

вым прибежит — запрягал; одного за другим всех семерых иныжей запряг <Батыр> и начал на них пахать. Днем пахал, ночью пахал» («Батыр, сын медведя» — Арх. КБИИФЭ). Ср. с осетинской сказкой «Единственный сын бедных родителей» (Ос. 1973, 149).

Такое изображение покоренных героем иныжей характерно и для адыгского нартского эпоса. Нарт Батраз, например, говорит о себе: «Сэ иныжьхэр жэщ мазэхэм согъахэ»,// Сэ иныжьхэр жэщ мазэхэм согъаIуэ» — «В безлунную ночь я заставляю иныжей жать <хлеб>,// В безлунную ночь я заставляю иныжей молотить» (Н. адыг., 119, 271).

Вместе с тем нельзя не отметить и разницу этих — одинаковых по смыслу — описаний. В сказке оно имеет бытовой характер, не лишено иронии по отношению к укрощенным врагам героя. Специфика же сказания — в особом эпическом фоне, эпитетике, приподнятости стиха.

Сказочное богатырство обнаруживается и в борьбе героя с одним из его постоянных врагов — карликом ростом с вершок и бородой в семь вершков:

«Уэзрэдж-ябгэр губжьауэ къыщылъэтащ, еIэри и жьакIэм зыц къыхичащ Батыр ипхыну. Ауэ Батыр Iэбэщ, абы и жьакIэр къызэщIиубыдэри щIишри жьакIэмкIэ жыгым ирипхащ» — «Озредж коварный, рассвирепев, вскочил, выдернул одну волосинку из бороды, чтобы связать Батыра. Но Батыр схватил его за бороду, вытащил из шалаша и привязал за бороду к дереву» («Батыр, сын медведя» — Арх. КБИИФЭ; сходно: Адыгэ пшыс. 1955, 238–239).

Ср. в карачаевской сказке: «А когда человек с бородой в тысячу пядей вырвал из бороды волос и хотел связать <младшего брата>, тот схватил <человечка> за бороду, понес и привязал <его> к дереву» (Карач.-балк. ф-р 1983, 327).

Сходно описывается борьба героя-богатыря абхазской сказки с карликом, который «был ростом в три вершка, а усы у него были в шесть вершков» («Сказка о трех сыновьях князя» — Абх. 1975, 69); «Бородач хотел, было, связать молодого адауы, но тот схватил бородача, положил себе под мышку и прижал. Потом он согнул дерево, надломил его, всунул бородача в трещину и отпустил дерево. Оно выпрямилось и зажало бородача» («Молодой адауы» — Абх. 1975, 357). Сходно — в восточнославянской сказке (Новиков 1974, 55).

Иногда богатырская сила героя адыгской волшебной сказки дается опосредованно — через описание силы его противника. Характерный пример — описание огромной львицы, у которой герой сказки «Сын слепого Ногая» похищает детенышей (Адыгэ пшыс. 1955, 82–83).

Герою-богатырю адыгской волшебной сказки приходится, как правило, выполнять не одну, а три (реже четыре) трудных задачи. Описание каждой из них, в свою очередь, обычно состоит из трех эпизодов.

Герой сказки «Сын слепого Ногая», чтобы добыть красавицу Гегулез, должен: 1) победить сказочного жеребца джиджиф; 2) обезвредить сто орлов и сто собак, охраняющих девушку; 3) одолеть в единоборстве ее саму (Адыгэ пшыс. 1955, 75–90).

В процессе многовекового бытования сказок о герое-богатыре стремление антагонистов погубить героя получает социальную мотивировку.

«И адэ-анэм яхэсыжу Батыр къуажэм дэсу псэуурэ, и къарумрэ и лІыгъэмрэ къэнэхуащ. Батыр и щытхъу цІыхухэм къыжаІэр къуажэпщым зэхихащ. ЛІыгъэрэ фІыгъэкІэ тепщэхэм ятекІуэ цІыхубэм къахэкІыу пщыхэм ядэртэкъым. Пщым Батыр игъэкІуэдыну мурад ищІащ. Тепщэхэр я къарукІэ пэмылъэщыну щыхъум, амалкІэ ягъэкІуэдыну пыхьахэщ» — «Живя у отца-матери и находясь в селе, Батыр проявил свою силу и мужество. Когда говорили о мужестве Батыра, услышали пши села. Пши не нравилось, когда из народа выходил кто-нибудь сильнее, мужественнее их. Пши задумали уничтожить Батыра. Когда не смогли одолеть его силой в борьбе, решили уничтожить хитростью» («Батыр, сын медведя» — Арх. КБИИФЭ).

Сходно подается аналогичная ситуация в абхазской сказке «Молодой адауы» (Абх. 1975, 355), карачаево-балкарской (Карач.-балк. ф-р 1983, 326–329), ингушской «Чайтонг —сын медведя» (СЛИЧ 1983, 33–39).

Как видим, герой-богатырь совершает различные подвиги и одерживает победу над врагами чаще всего благодаря своей огромной силе. Правда, нередко его помощником и советчиком выступает конь («Сын слепого Ногая» — Адыгэ пшыс. 1955, 75–91; «Кан батрачки» — САН, 92–104; «Сыновья князя Мишеоста» — Адыгэ тхыд. 1959, 185–194 и др.), но решающее значение имеют собственные усилия героя. В тех же случаях, когда сюжет сказки о богатыре контаминируется с другими, где фигурируют чудесные помощники героя — люди, наделенные чудесными способностями, эти способности никак не реализуются ими в ходе развития сказочного действия. Показательна в этом плане сказка «Батыр, сын медведя», где сюжет о Медвежьем сыне контаминируется с сюжетом «Три похищенных царевны». Здесь иногда эпизод встречи героя с будущими чудесными помощниками отсутствует, в другом случае только фиксируется сам факт встречи героя с людьми, наделенными необыкновенными качествами: «Батыр мэзым къикІухьу щІэтурэ, зы махуэ гуэрым щакІуэ шІалитІ къыхуэзащ» — «Батыр бродил по лесу и в один какой-тодень встретил двух молодых охотников» (Арх. КБИИФЭ).

Однако в ряде текстов не только описывается встреча героя с его будущими товарищами, но и упоминаются их чудесные способности:

«Сын Медведя ушел из аула. Дорогой он увидел человека, который нагибал деревья и связывал их вершинами.

— Уо, пойдем вместе, апши! — сказал ему Сын медведя.

— Пойдем, — согласился тот.

Идя по дороге, они увидели еще одного человека, который держал на ладонях два кургана и, подбрасывая их, играл ими» («Сын медведя» — АСС 1937, 222).

Однако в ходе сказочного действия герой обычно не прибегает к помощи этих персонажей, которых он значительно превосходит силой. Он собственными силами побеждает и свирепого карлика, и чудовище-бляго в подземном мире, и многих других противников.

К числу богатырей адыгской волшебной сказки следует отнести и героя, который отправляется к великану-иныжу (обычно одноглазому), чтобы заставить его вернуть жизнь погубленным им сыновьям охотника. О чудесном рождении этого персонажа в сказке не говорится, но при встрече с великаном он ведет себя как настоящий богатырь: «Подойдя к пещере, охотник увидел огромный камень, которым великан обыкновенно заваливал вход в свое жилище; этот камень он схватил одной рукой и швырнул далеко от себя» («Сказка о Хагоре» — САН, 87).

А вот описание борьбы героя с великаном:

«Великан вбил в землю охотника по колена. Тогда охотник схватил великана и вбил в землю до пояса. В свою очередь, и великан вбил охотника до пояса. Тогда охотник вбил своего врага по самую грудь. Тут великан уже не мог выбраться, и охотник вогнал его в землю по шею... Охотник не пощадил великана: он вынул свою шашку и отрубил ему голову» («Сказка о Хагоре» — САН, 88). Как видим, это традиционное для адыгской волшебной сказки описание борьбы персонажей в хеч-хас (хэта-хеса).

Герой-богатырь рассматриваемого типа широко известен сказкам разных народов Северного Кавказа — осетинской (ССКГ VII, 1873, 9), чечено-ингушской (ССКГ IV, 12; Семенов 1895, 103; Далгат Б. 1901, 49; СЛИЧ 1983, 114, 120), народов Дагестана (Анучин 1884, 40). Важно отметить, что в сказках всех перечисленных народов характеристика этого героя чрезвычайно близка. Приведем пример из чечено-ингушской сказки:

«Пришел охотник к жилищу нарта, взял котел, в котором тот варил собакам похлебку, и так ударил им о камень, которым был завален вход в пещеру, что котел раскололся на мелкие кусочки. Увидели это собаки и разбежались в разные стороны. Старый охотник взял камень, которым был запален вход в пещеру, и швырнул его вдогонку собакам. ..».

«Охотник схватил нарта, поднял его и с размаху вогнал в землю по щиколотки. Нарт выскочил из земли, схватил старого охотника и по пояс вогнал его в землю. Старый охотник выскочил из земли, схватил нарта, высоко поднял над головой и вогнал в землю по самую шею. Как нарт ни бился, но выйти из земли не смог. Старый охотник отсек нарту шесть голов одну за другой» («Тимар с обгоревшим боком» — СЛИЧ 1983, 114; сходно: «Байнал-Бусани» — Там же, с. 120).

Похоже описывается этот эпизод и в названных выше сказках других народов Северного Кавказа.

ГЕРОЙ-НАРТ

Мы видели, что герой-богатырь адыгской волшебной сказки раскрывается в целом ряде эпизодов и мотивов, общих для волшебной сказки и героического нартского эпоса. Еще одно проявление взаимодействия нартского эпоса и волшебной сказки — включение в сказочное повествование персонажей, именуемых нартами.

Нередко такой герой носит имя одного из популярных нартских богатырей. Так, герой «Сказки о Койдане» именуется нартом Батразом, сыном Химыша. Но общее с одноименным эпическим героем у него только имя да еще конь, который, как и конь его эпического тезки, имеет кличку Дуль-Дуль (Арх. КБИИФЭ).

В другом случае со сказочным героем-нартом, носящим имя одного из эпических богатырей, связываются и отдельные эпизоды эпической «биографии» одноименного персонажа героического эпоса. Так, рождение героя «Сказки об О́не» описывается так же, как и рождение эпического героя нарта Батраза: «Батэрэзыр Хъымыщ и къуэщ. Батэрэзым ядэ Хъымыщыр пасэу, Батэрэзыр ныбэм илъу, яукIащ» — «Батраз — сын Химыша. Химыша, отца Батраза, убили рано. Батраз еще был в утробе матери» («Сказка об О́не» — Арх. КБИИФЭ).

В других сказках герой не только имеет имя, общее с аналогичным героем нартского эпоса, но и наделен некоторыми из важнейших его черт. Так, например, в сказке «Как Саусырыко вернул натам семена проса» герой — сын эпической «матери нартов» Сатаней-Гуаши. Как и одноименный герой эпоса, он обладает магическими свойствами. Когда ему надо, например, помешать чудовищу Емынежу, похитившему у нартов семена проса, посеять их, он вызывает страшный холод: «Саусырыкъо тхьа елъэIуи чыIэфо къыригьэшIыгъ» — «Саусырыко попросил тха, заставил сделать холод» (Арх. АНИИ).

Однако во всем остальном герои-нарты — типично сказочные герои-богатыри, действующие в пределах обычных сказочных сюжетов. Прежде всего они наделены огромной физической силой, благодаря которой герой «Сказки об О́не», например, укрощает богатырского коня (соответствующее описание мы приводили выше).

У сказочного Саусырыко богатырская сила сочетается с владением волшебным предметом:

«Саусырыкъо къэблачэм къынэсыгъ, къэблачэм сэфхохэр дэгъэнагъэхэу зэблэухэу щытыгъ. Аш ублэкIын плъэкIыщтыгъэп. Саусырыкъо ищи ыкIапэ ышхьац нэлъакIэ къыхичи къэблачэм дидзагъ. Саусырыкъо исэфхо кьырихи къэблачэм къыкIэрыкIоти чэм хэтэу сэфхомкIэ еуагъ. Къэблачэр ащ зэхиути щаум дэхьагъ» — «Саусырыко доехал до ворот, ворота были закрыты на засов. Саусырыко выдернул волосинку из хвоста своего коня и бросил на ворота. Саусырыко свой меч вынул и отъехал от ворот, потом, разогнавшись, ударил мечом. Он разбил ворота и въехал во двор» («Как Саусырыко вернул натам семена проса» — Арх. АНИИ).

Специфический прием изображения сказочного героя-богатыря — описание того, как легко одолевает он огромные расстояния. Адыгский сказочник обычно не ограничивается описанием одного «перехода» героя: после второго перехода он достигает «места водопоя коней своих отцов», а после третьего — «места пастбища» тех же коней. После этого изнуренные спутники героя отказываются ехать дальше, и он продолжает путь один («Сказка о Койдане», «Сын слепого Ногая») —ср. с абхазской сказкой «Шасоу Аапста и князь Навей» (Абх. 1975, 244).

Описание пути к дому Емынежа — существенный момент и в характеристике сказочного Саусырыко: ста нартским всадникам тот путь оказался не под силу и они вернулись обратно. Описание угона табуна и битвы героя с его хозяином, также свидетельствующее о богатырской силе героя, характерно и для волшебной сказки, и для героического нартского эпоса адыгов. Вот как выглядит оно в волшебной сказке. Герой угоняет табун, головной жеребец убегает и возвращается с хозяином табуна: «Долго они ехали, долго скакали и встретили в степи табун коней знаменитого Тлегуц-Жаче. Захватили они табун и погнали к себе.

— Как поедешь — впереди табуна или сзади? — спросил Тлеубокож у пши.

— Поеду сзади, — ответил пши.

— Тогда последи за тем жеребцом, он все норовит вернуться к хозяину.

Жеребец несколько раз пытался оторваться от табуна и уйти, по пши каждый раз заставлял его повернуть обратно. Неожиданно жеребец вырвался и убежал. Через некоторое время жеребец вернулся, а вместе

с ним прискакал хозяин табуна — иныж» («Сказка о Тлеубокоже»— Арх. АНИИ). Сходно описан этот эпизод в чечено-ингушских сказках «Сын вдовы Жатик» (СЛИЧ 1983, 85), «Князь Тепсырко и вдовий сын Жосарко» (Там же, 91–95), «Мерий-Тотал» (там же, 106) и в сказках народов Дагестана — «Безносый всадник», например (СНД № 36, 70–75).

Приведем описание этого же эпизода в адыгском нартском эпосе: «Шыбзыр кърихужьащ, хакIуэ къарэр фIэкIуэж щыхъум къригъэгъэзэжащ, арщхьэкIэ иужьым мыбы хуэдэу егупсысащ: — Сэ сызыхуейр мы къесхужьа шыхэркъым, и щхьэр арщ, хакIуэр сымыгъэкIуэжмэ, сыткIэ сыкъищIэн, дэнэ сыкъыщигъуэтын? — ар жиIэри хакIуэр иутIыпщыжащ.

— Алыхь-алыхь, си шыр зыхур хэт? — жиIэри хьэжьажьэр къыIурихыу Лъэбыцэжьейр къэсащ».

«Когда погнал он табуны, один вороной жеребец стал уходить от него; он завернул его, но потом подумал: «Мне нужны не кони, которых я угоняю, а сам <Тлебыца>; если не отпущу, вороного, как узнает Тлебыца обо мне, как найдет он меня?» — И Ашамез отпустил <жеребца>.

— Аллах, аллах, кто угоняет моих лошадей? — приговаривая так, мчался Тлебыца-коротыш, словно бешеная собака» (Н. адыг., 145–146, 298–299).

Как видим, в произведениях обоих жанров совпадает и смысл приведенных описаний, и характеристика героев. И сказочный и эпический герой ведут себя бесстрашно.

Сходно описывается в волшебной сказке и героическом нартском эпосе адыгов и сам поединок героя с хозяином табуна.

В волшебной сказке:

«Мафэм нэбгыритIор щызэзэуагъ. Пчыхьэ зэхъум — зэраIорэм утетымэ, пчэдыжьы моу зыщысэгъэгъотыжь, — къыриIуи кIожьыгъэ.

КIалэм уIэгъэ дэхэкIае къытырищагъ. Пчэдыжьым адрэр къэсыжьыгъ. Сулукъу изыпс къыдихьи кIалэм зыригъэтхьакIыгъ. ЫгъэшкагъЕтIуанэ заор аубли пчыхьэ нэс зэзэуагъэх. КIалэм ашъо щыгъыгъэп. Къызэреорэр ылы къыхахьэтыгъ. Чэщ къэхъугъ.

— ЗэраIорэм утетмэ, мы чIыпIэм пчедыи зыIусэгъэгъуат, — ыIуи кIожьыгъэ.

КIалэм чэщым иуIагъэхэмэ щэбзащэхэр къахитхъыжьыгъ, уIэгъэ хьылъэ хьазыри хъугъэ. Пчэдыжьым къэси, зыригъэтхьакIыгъ, тIэкIуи ригъэшкыгъ. Щэу ыIыгъэр ыухыгъэти, мафэм фэхъунэу шэ къыритыгъ. Заор аубли пчыхьэ нэс зэзэуагъэх. КIалэр уIэгъае хъугъэ. Шым тырипхахьи кIалэр ыхьи кIожьыгъэ».

«Целый день сражались они. <Когда> настал вечер: — Если ты такой, как о тебе говорят, дай мне завтра утром найти тебя здесь, — сказал <предводитель> и уехал.

Предводитель нанес юноше довольно много ран. Утром он приехал, привез с собой сулук воды, дал юноше умыться, попить воды, хорошо накормил его. После этого они начали сражаться. Сражались до вечера. Юноша был без кольчуги. Все, что направлял в него противник <т. е. все, чем бил его противник>, входило в его незащищенное тело.

Когда наступил вечер: — Если ты такой, как о тебе говорят, дай мне и завтра найти тебя здесь! — сказал <предводитель> и уехал.

Юноша ночью вытащил стрелы из своего тела, он был сильно изранен. Утром <предводитель> приехал, дал <ему> умыться, накормил. У юноши уже не было стрел, предводитель> дал ему столько стрел, сколько хватило бы на день <сражения>. Начали сражаться и бились до вечера. Юноша был тяжело ранен. <Предводитель> привязал юношу к коню, повез его к себе» («Кан батрачки»; сходно: «Сказка о Тлеубокоже» — Арх. АНИИ).

В адыгском нартском сказании:

«Махуэм жэщ пщIондэ зэзэуащ, тIум язри темыкIуэу. Жэщ хъури Лъэбыцэжьей унэмкIэ кIуэжащ, щIалэр и зэуапIэм къыIунащ. Лъэбыцэжьейм и фызым абы и уIэгъэхэм Iэ дилъэри, уIэгъэ псори сапсаууэ хъужахэщ.

ЕтIуанэ махуэми жэщ пщIондэ зэзэуахэщ. Ещанэ махуэми жэщ хъуху зэзауэри Ашэмэз и шэр иухащ.

— Си шэр сыухащи, шэ къысхуэхь, — жиIэри елъэIуащ.

— Хъунщ, къыпхуэсхьынщ, — жиIэри къигъэгугъащ. ЕплIанэ махуэм шэ къыхуихьри къэкIуэжащ Лъэбыцэжьейр. Абы Ашэмэзым къыхуихьа шэхэр гъущI цIынэхэу, езым и шэхэр жыр защIэхэу къихьащ».

«Целый день сражались они, пока не настала ночь. Никто не победил. Настал вечер; Тлебыца-коротыш поехал домой; юноша остался на месте сражения. Жена Тлебыцы-коротыша коснулась рукой ран мужа — и все раны зажили.

И на второй день сражались они, пока не наступила ночь. И на третий день сражались, пока не настала ночь; у Ашамеза кончились стрелы.

— У меня кончились стрелы, привези мне стрел, — попросил он Тлебыцу.

— Хорошо, привезу, — обещал он и поехал <домой>. На четвертый день вернулся Тлебыца-коротыш и привез стрелы. Стрелы, которые он привез для Ашамеза, были из незакаленного железа, для себя же он привез стальные» (Н. адыг., 146, 299; ср.: Там же, 288–289, 304–305, 316).

Сравнение сказочного и эпического описаний позволяет сделать вывод об их общности: перед нами некий единый повествовательно-изобразительный фон. Вместе с тем существенны и различия в характеристике сказочных и эпических персонажей. Эпический противник героя при-

бегает к помощи своей кудесницы-жены, чтобы излечиться от ран (т. е. ведет себя, как *типично сказочный персонаж*), поступает коварно по отношению к нарту Ашамезу, давая ему незакаленные стрелы (с помощью которых герой не сможет одолеть его).

Противник сказочного героя ведет себя иначе. Перед сражением он дает герою возможность подготовиться к поединку: кормит его, честно делит стрелы, т. е. поступает, как *типично эпический персонаж.* Кроме того, его поведение полностью согласуется с правилами традиционного адыгского этикета.

Такая разница в поведении эпического и сказочного персонажей может быть объяснена в первую очередь различием их целей. Эпический противник должен во что бы то ни стало уничтожить героя. Сказочный же противник в поединке испытывает силу героя сказки, чтобы затем воспользоваться его помощью для достижения своей цели.

Как и другие сказочные богатыри, герой-нарт не во всех случаях полагается на свою силу — нередко он обращается за поддержкой к чудесным помощникам.

Герой «Сказки о Койдане», например, встречает «маленького всадника», который подсказывает ему, как выполнить задуманное; герою «Сказки об О́не» бабушка говорит, что он должен сделать для освобождения своего тестя из плена иныжей; девушка, что живет у иныжа, предупреждает героя, что убить великана можно только его же мечом.

Решающую роль в судьбе сказочного Саусырыко также играют чудесные помощники: Сатаней подсказывает ему, как добраться до места обитания чудовища Емынежа; нартская девушка, живущая у Емынежа, выведывает у него местонахождение его души; спасенные героем волк и рыба помогают собрать табун Нагучицы; чудесным помощником героя выступает и старуха Нагучица, у которой Саусырыко получает чудесного жеребенка, и сам этот жеребенок, без помощи которого ему никогда не удалось бы одолеть Емынежа.

Как видим, рассмотренные герои, хотя и именуются нартами и нередко носят имена нартских богатырей и даже наделены отдельными их чертами, предстают типичными героями-богатырями волшебной сказки. Именование их нартами не только одно из средств их идеализации, но и свидетельство того, что волшебная сказка адыгов формировалась и развивалась в условиях сосуществования и активного взаимодействия с другими жанрами адыгского фольклора — в первую очередь с героическим нартским эпосом.

К сожалению, имеющиеся в нашем распоряжении переводные публикации абхазских, осетинских, карачаево-балкарских сказок не содержат

данных для сколько-нибудь уверенных суждений о том, какую роль играют персонажи, именуемые нартами, в этих сказках. На осетинском материале этот вопрос изучал А. Х. Бязыров (Бязыров, 1969).

Исследователь героического нартского эпоса и сказок чеченцев и ингушей А. О. Мальсагов считает, что в вайнахских сказках нарты «как правило, выступают в роли злых и глупых великанов» (СЛИЧ 1983, 338). Действительно, в сказках «Тимар с обгоревшим боком» и «Тинин Висаг и Черный Хожа» нарт выполняет функцию великана, в пещеру которого попадает герой (СЛИЧ 1983, 111–115); в сказках «Алхаст и Малх Азни» (Там же, 129) и «Два друга» (Там же, 141) нарты выступают в роли великанов — похитителей женщин.

Итак, самую значительную группу среди центральных героев адыгской волшебной сказки занимает герой-богатырь. Отличительные черты его — чудесное рождение (от связи человека с животным или в необычных условиях); воспитание животным или великаном; похищение героя персонажем, который надеется на его помощь. Герой-богатырь всегда наделен необыкновенной силой, которую обнаруживает обычно очень рано — во время детских забав со сверстниками или при укрощении коня. В полной мере его богатырская сила проявляется в борьбе с различными чудовищами — иныжем, бляго, карликом Сам-с-вершок; позже врагом героя выступает человек-великан и социальный антагонист.

Богатырская сила — решающее условие достижения героем поставленной цели, но условие далеко не единственное. Как мы говорили выше, герой-богатырь не обходится без различных чудесных помощников, как и положено герою волшебной сказки.

«ИРОНИЧЕСКИЙ УДАЧНИК»

Другая ипостась героя-богатыря адыгской волшебной сказки — «иронический удачник», т. е. герой, который по разным причинам (или вовсе без них) скрывает свои богатырские достоинства и даже больше того — нередко ведет себя как глупый, ленивый, никчемный человек («Жалкий бродяга», «Лентяй», «Губная гармошка»). Герой этого типа фигурирует в осетинских сказках «Фунуктиз, младший из трех братьев» (Ос. 1973, 108–113), «Правдивый и в воде не тонет» (Ос. 1973, 223–229), «Халин-Бараг и три брата» (Ос. 1973, 177–193); в абхазских «Три волоса» (Абх. 1975, 120–132), «Герой Сажваргяла» (Абх. 1975, 379–382); в чечено-ингушских «Три брата» (СЛИЧ 1983, 28–33), «Овдилг» (Там же, 55–71), «Младший зять падчаха» (Там же, 170–176); в карачаево-

балкарской сказке «Потерявшийся сын хана» (Карач.-балк. ф-р 1983, 391–397).

Мотивировка такого поведения героя различна. В одних случаях она объясняется тем, что в доме нет ни матери, ни сестры и младший из трех братьев должен вести хозяйство, что, по представлениям горцев, не положено делать мужчине. Это и дает повод старшим братьям относиться к нему с некоторым пренебрежением:

«Зы къуажэ гуэрым зы лIыжь тхьэмыщкIэ гуэр щыпсэурт. А лIыжьым къуищ иIэт. НэхъыжьитIым хыхьэхэкI яIэу, псоми къацIыхуу апхуэдэт, ауэ нэхъыщIэр нэхъыбэм жьэгум дэсу, псыхьэ кIуэуэ, ядэмрэ и къуэшитIымрэ яхуэпщафIэу и дунейр ихьырт, къэзыщIи зыдэкIуи, илъагъуи щымыIэу, сыту жыпIэмэ анэ яIэжтэкъым, шыпхъу яIэхэтэкъым. НэхъыщIэм и цIэр Елбэдзыкъуэт. Абы и гъащIэр нэхъыбэрэ жьэгум зэрыщекIуэкIым щхьэкIэ, пэхъыжьитIым ар ауан ящIырт».

«В одном каком-то селе один бедный какой-то старик жил. Тот старик имел трех сыновей. Двое старших были известными, а младший, поскольку много времени проводил у печки, ходил за водой, отцу и братьям готовил пищу, поэтому не выходил в мир, не имел времени <для этого>, что скажешь — матери не было, сестры не было. Младшего звали Елбадзуко. Поскольку он все время проводил у печки, старшие дразнили его» («Елбадзуко» — Арх. КБИИФЭ). Сходно: осетинская сказка «Правдивый и в воде не тонет» (Ос. 1973, 223), абхазские «Три волоса» (Абх. 1975, 121), «Хянчкут, сын Лагу» (Абх. 1975, 213); карачаево-балкарская «Потерявшийся сын хана» (Карач.-балк. ф-р 1983, 392).

В другом случае герой, обиженный матерью или братьями, притворяется глупым по совету своего верного коня (СМОМПК XXI, IV, 217).

Общая для всех сказок об «ироническом удачнике» — последовательно проводимая оппозиция *младший брат/старшие братья; младший зять/старшие зятья* хана или князя. На разных этапах сказочного повествования эта оппозиция имеет разный смысл: в начале сказки старшие братья как будто превосходят глупого, забитого, плохо одетого героя. Вскоре он проявляет и силу и смекалку, но старшие братья по-прежнему относятся к нему иронически. Так, в сказке «Елбадзуко» старик отец перед смертью завещает сыновьям зорко стеречь их единственную кобылицу из породы альпов и беречь рожденных ею жеребят. Старшие братья, охраняя кобылицу, всякий раз засыпают, и неизвестный похищает жеребят. Младший брат не только спасает жеребенка, но и ранит похитителя — им оказывается великан-иныж. Ср. с абхазской сказкой «Хянчкут, сын Лагу» (Абх. 1975, 214–215).

Даже убедившись в том, что младший брат выследил врага, братья продолжают иронизировать над ним:

«Пшэдджыжьым зэшхэр зэхуэсри шыщIэ цIыкIум щыгуфIыкIащ, Елбэдзыкъуэ и лIыгъэри ягъэщIэгъуащ, ауан хэлъуи жаIащ:

— Псори фIыт, ауэ дэнэ щыIэ дыгъур? Пкъыр кIуэжами, къэнэн хуейакъэ щхьэр?

Ауэ Елбэдзыкъуэ лъы лъэужьыр абыхэм щаритъэлъагъум, нэхъыжьитIым заущэхуащ».

«Утром братья собрались и были рады за жеребенка, удивлены мужеством Елбадзуко и насмешливо сказали: „Все хорошо, но где же вор? Туловище если ушло, но должна же была остаться голова». Когда же Елбадзуко показал его <иныжа> кровавые следы, старшие <братья> приумолкли» («Елбадзуко» — Арх. КБИИФЭ).

Насмешливо, с презрением относится хан и его приближенные и к герою адыгской сказки «Нарун», женой которого стала младшая ханская дочь. Ср. с абхазской сказкой «Хянчкут, сын Лагу» (Абх. 1975, 219).

Во второй части сказочного повествования антитеза *герой/старшие братья* (или зятья) выглядит совсем по-другому: теперь «иронический удачник» демонстрирует свое превосходство над теми, кто унижал его. Он еще по-прежнему непривлекателен внешне (по крайней мере для окружающих) : одет в старье, живет с женой в курятнике, но когда вступает в борьбу с врагом, то преображается и внешне и ведет себя как настоящий герой-богатырь.

Наиболее наглядно достоинства «иронического удачника» проявляются в борьбе со страшным диким кабаном (СМОМПК XXI, IV, 189), во время битвы с вражеским войском, напавшим на аул его тестя-хана (СМОМПК XXI, IV, 208; ср.: Абх., 1975, 226), и во время поисков оленьего молока для больного тестя (СМОМПК XXI, IV, 210). Ср. с осетинской сказкой «Халин-Бараг и три брата» (Ос. 1973, 177–193), с абхазской «Хянчкут, сын Лагу» (Абх. 1975, 213–228).

Как видно, в сказке «иронический удачник» многократно демонстрирует свое превосходство над теми, кто прежде мог куражиться над ним. В процессе развития сказочного действия он не только проявляет силу, ловкость и бесстрашие, но и демонстрирует насмешливое отношение к своим обидчикам, которые предстают как люди кичливые, надменные и нечестные. Показательна в этом плане сказка «Губная гармошка» (Арх. КБИИФЭ).

К концу повествования герой не только убеждает окружающих в своем превосходстве над теми, кто пренебрегал им. Изменяется и его внешний облик. В финале всех сказок об «ироническом удачнике» подчеркивается, что никто не смог угадать в замечательном джигите прежнего «запечного» героя.

Подобная перемена внешнего облика героя происходит и в осетинской сказке «Фунуктиз, младший из трех братьев» (Ос. 1973, 113), и в абхазской «Три волоса» (Абх. 1975, 131).

Как и всякий другой герой адыгской волшебной сказки, «иронический удачник» прибегает к помощи чудесных помощников (жена, старушка, конь) или чудесных предметов (гребешок, ножницы, зеркало), которые в случае необходимости превращаются в препятствия на пути его врагов. Но решающее значение и здесь имеют «скрытые» до поры до времени его богатырские качества, благодаря которым становится ясно его превосходство над чванливыми и хвастливыми окружающими.

«Иронический удачник» адыгской сказки (как и сказок других народов Северного Кавказа — абхазской, карачаево-балкарской, осетинской или чечено-ингушской) типологически соответствует идентичным героям восточнославянской сказки — Незнайке и отчасти Иванушке-дурачку (Новиков 1974, 79–116). Герой типа Емели восточнославянской сказки в исследуемом материале не обнаружен.

ГЕРОЙ, ДОСТИГАЮЩИЙ ЦЕЛИ БЛАГОДАРЯ ЧУДЕСНЫМ ПОМОЩНИКАМ

Это герой значительной группы сказок: «Кадир», «Похождения молодого князя». «Приключения молодого пши», «Болотоко Джанкилиш», «Жестокий пши», «Сказка о Пакаже», «Приключения Камболета», «Сказка о красавице Тлетанай», «Ханская дочь и охотник» и др.

В осетинском сказочном эпосе подобные же герои фигурируют в сказках «Сын рыбака и девушка-затворница» (Ос. 1973, 359–363), «Храбрый сирота Асламбек» (Там же, 381–384), «Своевольная кривобокая девица Каскатина» (Там же, 202–213); в абхазском фольклоре — в сказках «Рыбка» (Абх. 1975, 28–31), «Птичка и яблоня» (Там же, 42–53), «Салусан, Псыдз-Салусан, Кулук-Салусан и Кайтамур» (Там же, 73–76), «Джаным, Джаткяр и их сестра Куара» (Там же, 79–87), «Сыновья вдовы» (Там же, 143–148); в чечено-ингушском — в сказках «Алхаст и Малх-Азни» (СЛИЧ 1983, 128–133), «Охотник» (Там же, 133–135); в карачаево-балкарском — в сказке «Жена охотника» (СМОМПК XXIII, II, 21–28).

Герои этого типа в адыгской сказке обычно характеризуются по социальной принадлежности: в одних случаях это князь («Жестокий пши»), княжич («Приключения молодого пши», «Похождения молодого князя», «Болотоко Джанкилиш»), в других, напротив, — сын бедного охотника («Кадир») или бедной старушки («Ханская дочь и охотник»). Но соци-

альное положение героя в данном случае — мотив дополнительный, он не является определяющим: и сын бедняка и сын князя достигают цели только благодаря чудесным помощникам.

Ими бывают: 1) обыкновенные люди — табунщик («Приключения молодого пши»), старуха Нагучица («Жестокий пши»); 2) люди, необычные по происхождению — Сын Солнца, Сын Луны, Сын Реки («Приключения Камболета»); 3) люди, наделенные необычными способностями («Мухамет»).

Чудесными помощниками героя адыгской сказки выступают благодарные животные — волк, сокол, рыба («Сказка о красавице Тлетанай») или орел, дикая коза, рыба, лиса («Ханская дочь и охотник»)[30].

Герой, достигающий цели благодаря чудесным помощникам, типологически соответствует Ивану-царевичу восточнославянской сказки. Этот «положительный персонаж не столько примыкает к двум рассматриваемым типам сказочных героев (богатырей и дураков — иронических удачников), сколько находится где-то между ними» (Новиков 1974, 67).

К группе персонажей, которым помогают чудесные помощники, близки герои, наделенные чудесными способностями: «Каждый молодец на свой образец» (СМОМПК XII, I, 112–116), «Мужество семи сыновей вдовы» (Арх. КБИИФЭ), «Семеро братьев» (Арх. АНИИ). Ср.: с осетинской сказкой «Бедняк и его жена» (Ос. 1973, 197), абхазской «Сказкой о трех братьях и агулшапе» (Абх. 1975, 414— 416), чечено-ингушской «Семеро товарищей» (СЛИЧ 1983, 76–80), карачаево-балкарской «Девять сыновей одной женщины» (Карач.-балк. ф-р 1983, 403–407). Герои, наделенные необычными качествами, редко выступают по одиночке — только все вместе они могут достигнуть цели.

В адыгском фольклоре известен ряд сказок, где в центре повествования — герой, который после удара его плетью превращается в собаку, коня и других животных и в этом качестве попадает в разные сложные ситуации: «Сказка о Хагоре» (СМОМПК XII, I, 78–86), «Охотник Гасан и косарь Гасан» (СМОМПК XXXIV, IV, 1–14), «Сказка о Бамбете» (САН, 89–92), «Приключения Баймурзы и Баймета» (АСС 1937, 279–284) и др. Ср. с осетинской сказкой «О Цопане» (Миллер ОС, 117–121); абхазскими «Три героя» (Абх. 1975, 110–112), «Кузнец Согум — красивая девушка» (Там же, 176–179), «Хасан» (Там же, 231–233). В различных вариантах известна сказка, героем которой является Кулацу (Гуляцу), типологически соответствующий Мальчику-с-пальчику восточнославянской сказки, — «Кулаций» (СМОМПК XXI, 25–34), «Малыш Куляцу» (КФ 1936,

[30] Подробно помощники героя волшебной сказки адыгов характеризуются в специальном разделе данной главы,

117–120), «Малыш Гуляцу» (АСС 1937, 366–374). Ср. с осет. «Мальчик-с-пальчик, сын бедняка» (Ос. 1973, 65–75).

ГЕРОИНЯ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ

Образ сказочной героини (в том числе женщины-богатырши) всесторонне освещен на материале восточнославянской сказки (Новиков, 1974, 70–75). Исследователи сказки народов Северного и Западного Кавказа, напротив, обращали внимание прежде всего на образы мифологической старухи абхазских сказок (Зухба 1970, 111–120), «клыкастой женщины» осетинских сказок (Бязыров 1967, 158), вдовой старухи Жера-Бабы вайнахской сказки (Садуллаев 1980, 115). Образы других героинь практически остаются вне поля их внимания, хотя А. Х. Бязыров упоминает девушек-амазонок осетинской сказки, а Б. С. Садуллаев — деву-воительницу вайнахской.

Ш. Х. Хут (Хут 1981, 46–50) среди женских персонажей адыгской волшебной сказки выделяет девушку-богатыршу, женщину-помощницу героя, невинно гонимую героиню и старуху Нагучицу, выполняющих в сказочном повествовании разнообразные функции.

Приступая к рассмотрению образов героинь волшебной сказки адыгских народов, подчеркнем, что мы выделяем эту категорию персонажей прежде всего по их функции в сказочном повествовании. К числу героинь адыгской сказки мы относим тех женщин, которым принадлежит такая же решающая роль в развитии сюжетного действия, как и герою волшебной сказки. Прежде всего это 1) невеста героя, которая в конце сказки становится его женой, а также 2) девушка-сиротка или социально обездоленная героиня.

Женские персонажи, которые выполняют функцию помощника или антагониста (вредителя) героя, характеризуются в соответствующих разделах данной главы.

НЕВЕСТА ГЕРОЯ

Как правило, эта героиня характеризуется как необыкновенная красавица: «А хъыгъэбзыр зэшыблым я шыпхъут, нэрэ нэбдзэрэ зытетым анэхъ дахэт». — «Та девушка была сестрой семи братьев, самой красивой из тех, у кого есть глаза и брови» (Ф-р адыгов 1979, 245; ср.: СМОМПК XXVII, IV, 36; «Приключения молодого пши»; «Болотоко Джанкилиш»).

Сходно описывается красота девушки и в абхазских сказках «Голубь» (Абх. 1975, 34) и «Храбрость смуглого Хаджаджа» (Там же, 133), в карачаево-балкарской «Айтек улу Айтек» (Карач.-балк. ф-р 1983, 378), в чечено-ингушской сказке «Мерий Тотал» (СЛИЧ 1983, 106).

О красоте героини непременно упоминается во всех сказках, где говорится о добывании героем невесты. Девушку эту, как правило, охраняет необычная стража: «Ащ хьишъэрэ бгъишъэрэ ипэсакIу, зы джыджыф хакIо ипэсакIошъ, кIочIэгъу фэхъун шы къэхъугъэп» — «Ее сто собак и сто орлов сторожат, еще один жеребец джиджиф ее сторожит так, что еще не родился такой конь, который превзошел бы его в силе» («Сын слепого Ногая» — Адыгэ пшыс. 1955, 85).

Сходными средствами описывается охрана красавицы и в «Сказке о Тлеубококоже»: «А узыдакIорэм бгъишъэ ипэсакIу, шкончэуишъэ икъэрэгъул, цэIунэжъиблымэ къагъэгъунэ, хьэ фэсакъышъ Iус, шым къегъэгъунэ, дзэкIэ хъураеу а садыр къэуцухьагъ. Щэджагъом сыхьатыр пшIыкIутIу зыщыхъурэмди дзэу Iутыр IокIы. Дзэр зыIукIыгъэр сыхьатныкъо зыхъукIэ нэпэмыIидзэ къыIохьэ — ыIуагъ бзылъфыгъэм» — «<Сад>, куда ты идешь, охраняют сто орлов и сто стрелков, семь Цеунежей ходят вокруг него, войском тот сад оцеплен. Около полудня войско уходит. Через полчаса после ухода войска приходит другое войско» («Сказка о Тлеубококоже»— Арх. АНИИ). Ср. с карачаево-балкарской сказкой «Преданность холопа и неблагодарность царевича» (ТС 1903, VI, 325).

Герой всегда находит способ обмануть зоркую стражу и встречается с девушкой, которую побеждает в единоборстве — иначе он не будет достоин ее — и укрощает, хотя она и старается прибегнуть к помощи различных чудесных предметов («Сын слепого Ногая»). Ср. с осетинской сказкой «Своевольная кривобокая девица Каскатина» (Ос. 1973, 202–213).

В другом случае девушка не имеет волшебных предметов, но она «околдована» — в ней сидят змеи, которых герой должен изгнать из нее — иначе она не покорится[31]. Старуха Нагучица подсказывает герою, как это сделать («Жестокий пши» — Арх. АНИИ). Ср. с абхазской «Сказкой о купеческом сыне» (Абх. 1975, 175–176), карачаево-балкарской «Айтек улу Айтек» (Карач.-балк. ф-р 1983, 384). И после того, как герой замахивается на девушку или жестоко избивает ее, она столь суровым способом избавляется от змей и становится его женой.

Другая разновидность героини-невесты — девушка, ставящая жениху условие победить в состязаниях, сначала он должен обогнать в скачках

[31] А. Ф. Лосев расценивает мотив «изгнания змей из девушки» как мифологический атавизм, символизирующий возвращение человека к своим звероподобным предкам (Лосев 1957, 41).

ее или опередить другого бегуна, выставленного ею (чаще всего это старуха Нагучица, хитростью, коварством пытающаяся опередить героя), затем попасть на лету в трех голубей (СМОМПК XXVII, IV, 42). Сходно: «Приключения молодого пши» (Арх. АНИИ), «Болотоко Джанкилиш» (АСС 1937, 254–256). Ср. с абхазской сказкой «Пыча и Куча» (Абх. 1975, 159), карачаево-балкарской «Айтек улу Айтек» (Карач.-балк. ф-р 1983, 382).

Когда герой выполняет эти условия, он должен победить девушку в единоборстве: «ЧIалэмрэ пщащэмрэ зэрубыды зэбэныгъэх. Бэрэ зэбэныгъэха, мачIэрэ зэбэныгъэха — алэхьым ечI, хэт ичIэн, яужьыпкIьэреи» — «Юноша и девушка схватились и стали бороться. Долго ли боролись, мало ли боролись, — Аллах знает, кто знает, юноша одержал верх» (СМОМПК XXVII, IV, 43).

До сих пор мы говорили о героинях, которых герой должен «очистить», изгнав из них нечистую силу (змей), либо лишить их волшебных предметов или богатырской силы. В таких случаях девушки выступали в своем исконном женском обличье. Но в адыгской сказке нередки случаи, когда героиня, скрывая свой женский облик, переодевается в мужскую одежду. В таком случае герой встречает в пути «одного какого-то мужественного всадника» («зы шыу пхъашэ горэ»), который предлагает сразиться с ним. Как правило, герой трижды сражается с незнакомым всадником:

«Лъэубэкъу щэкIэу зэкIэкIожьи, сагъындакъ щэ щэкIыр зэтыратакъуи зэкIолIэжьыгъэх. Пчыхьэ зэхъум, шIобэшIэх зымышI, джыри сыкъэкIощт, — ыIуагъ.

ЯтIонэрэ мафэм фэдэ къабзэу къэсыгъ.

— УипщыпIэ мафэ, тихьакIэ, хьакIэ нэкIы сэ сезаорэп, — ыIуи, — хьалыжъо цIыкIуищ къысити сигъэшхыгъэ. Адрэм фэдэ къабзэу тшIи, а мафэми тызэзэуагъ. Пчыхьэ зэхъум, ятIуани шIобэшIэх зымышI, — ыIуи, — ежьэжьыгъ».

«Отмерили 30 шагов, стали сражаться, израсходовали 30 стрел из колчана и прекратили бой. Когда настал вечер, всадник предупредил, что приедет еще, и уехал.

На второй день точно так же явился. — Счастье твоему шалашу, наш гость, я не сражаюсь с голодным гостем, — сказал и дал мне три халиво, накормил меня. Как и в первый раз, в тот день сражались. Когда настал вечер, <всадник> сказал, что приедет еще, и уехал» («Сказка о Койдане»). Сходно: «Кан (воспитанник) батрачки», «Богатырь-женщина».

Ср. с аналогичным описанием в карачаево-балкарской сказке «Айтек улу Айтек»: «Утром, ничего не сказав <своим> товарищам, Айтек улу Айтек поехал к тому кургану, о котором говорил всадник на гнедом коне.

Через некоторое время подъехал <и> всадник на гнедом коне, в руке он держал стакан с чаем и лакум. Посмотрел на Айтек улу Айтека. Всадник на гнедом коне выпил чай и после этого расстелил <на земле> свою бурку. Сказав: “Подели <между нами>, Айтек улу Айтек”, — бросил на бурку порох и пули. <Когда> он <Айтек> разделил, каждый мужчина взял свою долю. Один пошел на другой курган, второй остался на этом кургане, и они начали стреляться. До <самого> вечера они стрелялись, но не причинили друг другу вреда. <Вечером> отложили дело на следующий день. На второй день сражались так же, но и в этот день не причинили друг другу вреда» (Карач.-балк. ф-р 1983, 384).

Как видим, приведенное описание сходно с рассмотренным выше описанием поединка сказочного героя-богатыря с хозяином угнанного им табуна, с одной стороны, и боя эпических героев — Ашамеза или Батраза — с убийцами их отцов — с другой (см. выше раздел «Герой-нарт»). Иначе говоря, это описание стало традиционным «общим местом» для волшебной сказки и героического нартского эпоса адыгов и других народов Северного Кавказа. (В имеющихся публикациях мы обнаружили параллели в сказках балкарцев и карачаевцев, чеченцев и ингушей.)

Описания поединка сказочного героя с его антагонистом — хозяином табуна или с переодетой девушкой, как мы видели, по существу своему совпадают. Функция этих описаний различается в зависимости от жанра, в который оно входит, — в героическом эпосе цель поединка — всегда месть за убитого отца, в волшебной сказке иногда героиня также мстит за убитого отца, мужа или братьев. Но если в эпосе месть — это конечная цель поединка, то в волшебной сказке чаще всего конечная цель поединка сказочной героини с героем — стать его женой. Но инициатива здесь обычно принадлежит герою сказки: заподозрив неладное, он решает узнать, кто этот необычный всадник, который так храбро сражается с ним. Незамеченный, герой едет по следу своего противника, слышит его разговор с отцом и узнает, что незнакомец — девушка, которую он должен укротить, после чего она соглашается стать его женой:

«— Янэ сыкъеу, мыр къыздикIырэр зэзгъэшIэн, — ыIуи, сишыуанэ зэтеслъхьи сежьагъ. Сыплъэмэ слъэгъоу ыужы ситэу сыдакIо. ПэнэпцIэ сэраишхо горэм дэхьагъэу слъэгъугъэ, чэщи хъугъэ. Сиш чэу кIыбым еспхи, сыдэкIошъагъ. Унэ пчъэIум сыIухьи сызэдаIом, къысэзаорэр пшъашъэу къычIэкIыгъ.

— Тят, сызэзаорэр сэрыкIэ лIы хъущт, ау къамыщышъо сшъхьац ыIэ рищэкIэу сишIымэ, шъузы сыфэхъущт, ау ар ышIэнэп, — ыIуи ыIуагъ».

«— Черт побери, узнаю, откуда является этот всадник. — Решив так, оседлал своего коня и поехал. Не выпуская из виду всадника, еду за ним.

Затем увидел, как он заехал в большой двор, обнесенный колючим кустарником. Как раз и вечер настал. Привязав коня за плетень, зашел тихонько во двор. Подходя к порогу, услышал разговор, из которого понял, что человек, сражающийся со мной, — девушка.

— Отец, тот, с кем я сражаюсь, подойдет мне в мужья. Но я стану его женой в том случае, если он отхлещет меня как следует плетью, намотав мои волосы на свою руку, но он об этом не догадывается, — сказала <девушка>» («Сказка о Койдане»).

Приведем сходное описание в карачаево-балкарской сказке «Айтек улу Айтек»: «Вечером, когда всадник на гнедом коне собрался уезжать, Айтек улу Айтек подумал: — Этот всадник утром приезжает, вечером уезжает, наверное, <он> живет недалеко. Поеду-ка и посмотрю, где он живет, — и незаметно поехал <за ним> вслед.

Всадник на гнедом коне ехал, и заехал в <заросли> терновника, и остановился у невысокого дома среди терновника. Айтек улу Айтек подъехал и заглянул в окно. Смотрит <и видит>, что всадник гнедого коня снял <свою> одежду и переоделся в женскую одежду. Айтек улу Айтек тотчас узнал <эту> девушку. Это была очень красивая девушка по имени Фатима с золотыми волосами и жемчужными зубами.

Девушка . . . села на кровать, чтобы отдохнуть. Около нее находилась девочка-служанка, она сказала девушке:

— Если Айтек улу Айтек догадается, что ты девушка, то, когда ты ему скажешь: — Подели порох и пули, — он, рассердившись, скажет: — Сам подели, — и когда ты нагнешься, чтобы поделить, он ударит и собьет твою шапку, схватит за волосы и начнет <тебя> избивать, и тогда ты сделаешь все, что <он> повелит.

Айтек улу Айтек <стоя> под окном услышал эти слова» (Карач.-балк. ф-р 1983, 384).

Иногда девушка, переодетая джигитом, помогает герою разыскать и наказать неверную жену (но и в этом случае конечная ее цель — стать женой героя). Такая героиня обычно обладает необыкновенной силой и мужеством, она нередко предводительствует в ночных набегах. Только встретив мужчину, превосходящего ее силой (а встречи с ним она ищет специально), такая героиня возвращается к чисто женским обязанностям («Красавица Елена и богатырь-женщина» — СМОМПК XII, I, 51–77; «Занеко Карабатыр» — КФ 1936, 177–189; ср. с абхазской сказкой «Как похитили жену Кул Ахмата» — Абх. 1975, 345–349).

В целом ряде сказок герой встречает не одну, а трех девушек, переодетых джигитами («Сказка о Каирбеке» — СМОМПК XXXV, II, 24–50; «Похождения молодого князя» — СМОМПК XXVII, IV, 38–46; «Тлиху и

маленький Исса» — АСС 1937, 234–238; «Болотоко Джанкилиш» — АСС 1937, 251–262). Ср. с абхазской сказкой «Золотой кубок» (Абх. 1975, 87–93), карачаево-балкарской «Айтек улу Айтек» (Карач.-балк. ф-р 1983, 381–391), чечено-ингушской «Двадцать муталимов и двадцать первый мулла» (СЛИЧ 1983, 108–111). Герой либо вступает с ними в поединок, побеждает и выбирает себе в жены одну из них, либо отбирает у них различные предметы (кольцо, браслет), едет по их следу, узнает, что встреченные им всадники — переодетые девушки, которые специально искали встречи с ним. Одна из девушек становится женой героя (реже — все три).

Даже в том случае, когда поединка между героем и девушкой (девушками) не бывает, типологически это та же героиня, что и девушка, ищущая поединка.

Своеобразная модификация образа девушки-богатырши в адыгской волшебной сказке — героиня, которая храбро сражается вместо мужа («Жалкий бродяга одним махом побивает больше тысячи» — СМОМПК XXI, IV, 192).

Богатырскими качествами наделена и героиня, выступающая мстительницей за смерть отца, братьев или мужа. В сказке «Богатырь-женщина» герой, выехав в путь, встречает на местах своих прежних стоянок шалаш с накрытым свежеприготовленным столиком-а́на и незнакомого всадника, который просит удержать его коня, когда он будет совершать месть. Герой соглашается, и они отправляются в путь. Четырежды незнакомец просит героя подержать его коня, а сам забирается в курган, откуда раздается невообразимый шум, так что коня едва удается удержать. Каждый раз незнакомец выходит с сулуком[32], полным крови врага, и выпивает ее. Затем, отдав герою богатства своих врагов, незнакомец уезжает. Герой едет следом за ним и узнает, что незнакомец — женщина, отомстившая за смерть своих братьев и мужа. Герой берет ее в жены.

Здесь богатырская сила героини характеризуется косвенно: каждый раз подробно описывается шум, сопровождающий ее схватку с врагом, и поведение ее коня, рвущегося на помощь хозяйке. Ср. с чечено-ингушской сказкой «Дочь князя Айсан и Муса» (СЛИЧ 1983, 154), где содержится аналогичное описание.

Женщина-богатырша не щадит даже своего мужа, когда узнает, что он убил ее брата («Сказка о Койдане»). В этом случае сила героини подчеркивается еще тем, что она побеждает не обычного человека, а героя-нарта, который выделяется богатырской силой даже среди своих соратников.

[32] Сулук — небольшой кожаный сосуд для воды, привязанный под седельной подушкой.

Другой тип героини-невесты адыгской волшебной сказки — девушка, которую герой получает в жены исключительно благодаря чудесным помощникам. Обязательное достоинство и этой героини — ее необыкновенная красота: «Красавица Елена и богатырь-женщина» (СМОМПК XII, I, 51–77), «Сказка о красавице Тлетанай» (Адыгэ пшыс. 1955, 136–147). На других ее достоинствах сказочники, как правило, не акцентируют своего внимания. Герой получает такую девушку в жены чаще всего благодаря помощи бедной старушки («Поиски жены» — СМОМПК XLIV, IV, 1–14), брата героя («Сказка о Пакаже»), или его друга («Аслануко, сын льва» — Арх. АНИИ), или благодарных животных («Ханская дочь и охотник» — СМОМПК XII, I, 117–122). Иногда герою помогает сама девушка: в «Сказке о красавице Тлетанай» она выведывает уязвимое место своего похитителя, благодаря чему герою и удается освободить ее и взять в жены.

Нередко героини-невесты оборачиваются различными птицами или животными — голубками («Золотое дерево» — Арх. КБИИФЭ, «Приключения сироты» — Арх. АНИИ, «История семи сыновей Блегуапля» — Арх. АНИИ), цаплей («Бедный юноша и цапля» —Арх. КБИИФЭ), ланью «Сказка о Хагоре» — СМОМПК XII, 78–86), козой («Сын батрачки» —Арх. АНИИ), бляго («Сказка о Тлеубокоже» — Арх. АНИИ). Ср. с абхазской сказкой «Санта Сааджа и Сафа Сааджа» (Абх. 1975, 193).

Итак, основные черты героини — невесты героя в адыгской волшебной сказке — ее красота, обитание в неприступном месте, владение волшебными предметами, обладание богатырской силой или способностью обращаться в различных птиц и животных. Нередко такая героиня с целью испытания героя требует от него выполнения разных трудных задач и лишь после того, как он их выполняет, становится его женой.

Совсем другие черты главные в девочке-сиротке или социально обездоленной героине. Одно из ее привлекательных достоинств, как и других героинь адыгской волшебной сказки, — красота. Но она, во-первых, не определяющая, а во-вторых, обнаруживается обычно лишь в конце сказочного повествования. Девочка-сиротка или социально обездоленная героиня во многом сходна с «ироническим удачником», достоинства которого также становятся известны окружающим лишь в финале сказки.

В образе девочки-сиротки или социально обездоленной героини главное — ее доброта, находчивость, трудолюбие, готовность прийти на помощь всякому, кто в ней нуждается («Фаруза» — САН, 233–238; «Дочь и падчерица» — СМОМПК XXVII, IV, 14–18; «Девочка, которая принесла золото» — САН, 227–233).

Основной прием в изображении героини этого типа — антитеза: она последовательно противопоставляется мачехиной дочке или ханской дочери, причем антитеза охватывает не только сферу отношения к труду (героиня всегда не только трудолюбива, но и большая мастерица в разных делах), но прежде всего — сферу человеческих отношений (героиня — скромная, ласковая, заботливая, благодарная; мачехина дочка — злая, грубая, ленивая, неблагодарная). Сходно характеризуется героиня этого типа и в осетинских сказках «Мачеха и падчерица» (Ос. 1973, 284–289), «Девушка-сирота» (Там же, 120–127), «Девушка-сиротка» (Там же, 309–311), и в абхазской сказке «Мачеха и падчерица» (Абх, 1975, 382–383).

ПОМОЩНИКИ ГЕРОЯ

Помощники героя — люди

Известно, что герой волшебной сказки немыслим без его чудесных помощников — людей и животных, без них он никогда не достиг бы поставленной цели. Однако, говоря о персонажах волшебной сказки, исследователи обычно сосредоточивали свое внимание на образе главного героя и лишь бегло характеризовали его помощников.

Характеристика помощницы героя русской сказки — Бабы-Яги — «дарительницы» дана В. Я. Проппом (Пропп 1946, 40). Первое систематизированное рассмотрение образов помощников героя — людей на материале восточнославянской сказки предпринято Н. В. Новиковым (Новиков 1974, 131–158).

Исследователи сказки народов Северного и Западного Кавказа, в том числе и адыгской, обычно ограничиваются суммарной оценкой некоторых помощников героя — людей, чаще всего старухи, аналогичной Бабе-Яге — «дарительнице» (Зухба 1970; Бязыров 1967; Садуллаев 1980; Хут 1981).

Рассмотрим образы помощников героя — людей в совокупности всех данных о них, содержащихся в анализируемых текстах.

Невеста героя

Наиболее активный помощник героя адыгской волшебной сказки, как и сказки других народов, например восточнославянской, — его невеста (жена). Реже в этой роли выступает его сестра или мать.

Чаще всего именно невеста помогает герою победить врага. С этой целью она нередко выведывает его «уязвимое место», после чего герой легко одолевает противника. В сказке «Как Саусырыко вернул натам

семена проса» (Арх. АНИИ) так поступает похищенная Емынежем девушка, ставшая впоследствии женой героя. Ср. с осетинскими сказками «Храбрый сирота Асланбек» (Ос. 1973, 383), «Авзонг-Цауйнон, сын бедного охотника» (Там же, 271–273), «Матара, сын Даууая» (Там же, 249–250); с чечено-ингушскими «Храбрый Пахтат» (СЛИЧ 1983, 51), «Сын вдовы Жатик» (Там же, 86), где невеста приходит на помощь герою в самый трудный момент.

Другая традиционная функция невесты (жены) героя, выступающей в роли его помощницы, — способствовать выполнению героем трудных задач. В «Сказке о Тлеубокоже», например, она предупреждает мужа, как зорко охраняется чудесный сад, из которого он должен похитить целебное яблоко для своей сестры, и дает ему средства, которые помогут ему обмануть сторожей, В сказке «Сыновья князя Мишеоста» (Адыгэ тхыд. 1959, 185–194) жены подсказывают герою, что он должен взять у их отца не бессчетные богатства, которые тот будет ему предлагать, а его чалого коня и старую кожаную сумку с инструментами. И действительно, чалый конь становится верным помощником героя и помогает выполнить все стоящие перед ним трудные задачи. С помощью же чудесных инструментов жены героя строят прекрасные дома.

Верной помощницей героя выступает его жена и в абхазских сказках: благодаря ей герой выполняет трудные задачи тестя, задумавшего извести его («Санта Сааджа и Сафа Сааджа» —Абх. 1975, 196–198); с помощью жены герой «Сказки об Алыкса — слуге князя» узнает, где отец князя спрятал золотое кольцо и золотой котел (Абх., 1975, 139–143); жена помогает герою сказки «Сыновья вдовы» разбить фруктовый сад, построить мост через море и укротить необъезженного коня (Абх. 1975, 143–148; ср.: «Как три брата женились» — Там же, 169–174)[33].

Помощником героя бывает и мать (или аталык-ана — мать-воспитательница) героя; она обычно помогает ему собраться в путь, выбрать оружие и коня, подсказывает, как поступать ему в разных случаях («Кан батрачки» — САН, 92–104; «Сказка о Тлеубокоже» — САН, 150–160; «Кадир» —Арх. КБИИФЭ). В сказке «Чечаноко Чечан», например, после испытания ее горячей пищей мать рассказывает сыну о судьбе его отца, о том, какой конь и оружие остались у него, а перед отъездом из дому наставляет, как он должен вести себя в пути. Самое главное в наставлениях матери не рассказ о том, как достичь цели, а совет, как вести себя, чтобы не опозорить имени отца и не нарушить этикета: «Гогум урыкIозэ, — егъэзыгъэ ущыIукIэмэ, ушъхьащыкIэу уемыжьэжь, уятэ ар

[33] В этом героини и адыгской и абхазской сказок сходны с женами героев восточно-славянской сказки (Новиков 1974, 132).

ихэбзагъэп, плъэпкъы хъон къыфэмыхь, хьайнапи умышIэ» — «Встретив в пути нуждающегося в твоей помощи, мимо него не проезжай, не оказав помощи, это было не в обычае твоего отца, не срами своего рода» («Чечаноко Чечан» — Арх. АНИИ).

Характеристики невесты, жены или матери героя в роли его чудесных помощников в совокупности с характеристиками героинь волшебных сказок (см. предыдущий раздел) воссоздают образ женщины в адыгской сказке. Как мы видели, героиня сказки бывает строптивой, отличается необычными свойствами, обладает богатырской силой или чудесными предметами. После единоборства с героем и поражения в нем она утрачивает эти свойства и становится обычной женщиной с ее традиционным положением и занятиями.

Невеста, жена или мать героя, выполняющие функцию его чудесных помощников, прежде всего являются выразительницами национального своеобразия образа женщины в адыгской волшебной сказке. В отличие от героини сказки, для которой очень важны замечательные внешние данные, женщины—помощницы героя будто и не имеют отличительных внешних признаков — во всяком случае, о них, как правило, сказка не упоминает. Акцент переносится на человеческие качества этих персонажей. В их поступках и действиях проявляются ум, проницательность, преданность и верность мужу. Как правило, такие женщины проявляют себя искусными мастерицами во всяком деле.

Другие грани характера адыгской женщины раскрываются в описании поступков матери героя. Она нередко бывает вдовой, которая верна памяти мужа, одна растит сына, бережно сохраняя для него отцовское наследие — богатырского коня и оружие. Даже в отношениях с сыном она строго соблюдает традиционный этикет — например, никогда не садится за стол вместе с ним («Сказка о пшитле» — САН, 161; «Чечаноко Чечан» — АСС 1937, 26).

В сказке адыгов, абхазов, осетин, карачаевцев и балкарцев, чеченцев и ингушей женщины — помощницы героя наделены лучшими, по представлениям горцев, качествами. В их образах отразились народные представления об идеальной женщине, и в этом сказка народов Северного и Западного Кавказа сходна с волшебной сказкой других народов.

Другие помощники героя — люди

Помощником героя адыгской волшебной сказки бывает и встретившийся на его пути пастух. В большинстве случаев его роль ограничивается тем, что он подсказывает герою, как достичь цели («Бедный юноша и цапля»), добыть чудесного коня («Карбеч»), указывает путь к невес-

те («Болотоко Джанкилиш»). Иногда роль пастуха более существенна. В сказке «Похождения молодого князя» (вариант в современной записи — «Приключения молодого пши») встречный табунщик не только советует герою, как достичь цели, но и спасает его от смерти (герой ехал так долго, что сильно замерз и едва не погиб от холода).

Встречные пастухи выполняют функцию помощника героя и в осетинской («Правда не пропадает» — Миллер ДС, 96–97; «Авзонг — Цауайнон, сын бедного охотника» — Ос. 1973, 282), в абхазской («Голубь» — Абх. 1975, 37; «Пыча и Куча» — Там же, 158), в карачаево-балкарской («Айтек улу Айтек» — Карач.-балк. ф-р 1983, 382) и чечено-ингушской сказках (СМОМПК XXIX, IV, 1–33).

Эту же функцию встречные пастухи выполняют и в героическом нартском эпосе (Н. адыг., 247–248, 250, 256). Важно отметить, что существенной разницы в характеристике этих персонажей в волшебной сказке и героическом нартском эпосе адыгов нет.

Функцию помощника героя в адыгской сказке нередко выполняет старушка, обычно очень бедная: «КIуэрэ, Iэджэрэ кIуауэ, иужькIэ зы къуажэ гуэрым нэсри къикIухьурэ зы фызыжь цIыкIу, тхьэмыщкIэ дыдэу, бысым ищIащ» — «Шел он, шел, пришел в одно какое-то село, у одной старушки, очень бедной, остановился» («Сказка о Пакаже» — Арх. КБИИФЭ).

Бедность старушки обычно подчеркивается упоминанием об убогости ее жилья: «Зы унэ пхашэжь цIыкIу, и закъуэпцIийуэ мэз лъапэм щIэту къилъэгъуащ» — «Один домик покосившийся, одиноко стоявший на опушке леса, увидел» («Елбадзуко»); в другой сказке у старушки «ззы унэ цIыку гор» — «один домик какой-то маленький» («Поиски жены»).

О бедности старушки свидетельствует и род ее занятий — она нередко кормится тем, что пасет гусей: «Щыдэплъым щыгъо, ззы фызыжь цIыку къазхэр игъэхъо илъэгъуащ» — «Посмотрев, он увидел одну старушку, пасшую гусей» (СМОМПК XLIV, IV, 2).

Описание встречи героя со старушкой непременно включает упоминание о том, что герой незаметно подкрадывается к ней, касается губами ее груди, после чего становится ее «молочным» сыном и обретает право на ее покровительство. После этого старушка спрашивает героя, что заставило его отправиться в путь, и подсказывает, как он должен поступить, чтобы достичь цели.

Прежде всего старушка предупреждает его о предстоящих трудностях («Елбадзуко»), но, когда убеждается, что они не остановят героя, она не только наставляет, как одолеть врага, но и нередко дает ему чудесные предметы, которые помогут ему спастись от преследования противника.

Иногда вместо чудесных предметов старушка наделяет героя чудесным свойством. В сказке «Курджимуко Лаурсен», например, прежде чем отправить героя на борьбу с иныжами, старушка предлагает ему искупаться в семи водах, после чего надевает на него рубашку, в которой он становится неуязвимым (Адыгэ пшыс. 1955, 229–238). В других случаях помощь старушки герою выражается в мудрых советах, следуя которым он достигает поставленной цели. В этом случае образ старушки обретает национальную специфику: она предстает носительницей типичных черт старой горянки — мудрой и доброжелательной, всегда готовой прийти на помощь.

Персонаж, аналогичный охарактеризованной выше старушке, фигурирует и в адыгском нартском эпосе: нарт Бадиноко, например, на пути к дому Алиговых встречает старую пастушку гусей. Но функции чудесного помощника здесь утрачены — роль старушки в эпическом повествовании ограничивается тем, что она указывает герою дальнейший путь (Н. адыг., 242–243).

Типологически сходна с помощницей сказочного героя — бедной старушкой адыгской волшебной сказки — бедная женщина осетинских сказок, также помогающая герою советом («Матара, сын Даууая». — Ос. 1973, 251; «Ханский сын»— Там же, 231), бедная вдова чечено-ингушских сказок (СМОМПК XXIX, IV, 1–33), бедная старушка абхазских сказок («Рыбка» — Абх. 1975, 29; «Санта Сааджа и Сафа Сааджа» — Там же, 191; «Кудапш-пха» — Там же, 238).

Персонажи языческой адыгской мифологии в роли чудесных помощников героя волшебной сказки

Функцию чудесного помощника героя адыгской волшебной сказки выполняют и различные мифологические персонажи.

Прежде всего это Нагучица (адыгейск.) — Нашгушидза (каб.-черк.). Как и Баба-Яга русской сказки, она может быть и «дарительницей» и «вредительницей». В данном разделе рассматриваются случаи, когда этот персонаж выполняет функцию помощника сказочного героя.

Нагучица (Нашгушидза)-«дарительница» выполняет в адыгской сказке ту же функцию, что и охарактеризованная выше бедная старушка. Несколько различается внешний облик этих персонажей: у Нагучицы груди всегда закинуты за спину, и эта деталь всегда сюжетно значима, ибо именно это позволяет герою приблизиться незамеченным к ней, коснуться губами ее груди и таким образом получить право на ее расположение и помощь.

В осетинской сказке этому персонажу соответствует «клыкастая женщина» (Миллер ДС, 84–85; «О трех сыновьях хана» — Ос. 1973, 318;

«Своевольная кривобокая девица Каскатина» — Ос. 1973, 209–210; ПНТО И, 93–97), в абхазской — безобразная старуха («Санта Сааджа и Сафа Сааджа» — Абх. 1975, 193) или старуха-адауы («Как Мазлоу и Жакур стали сыновьями Каурбея» — Абх. 1975, 152), в чечено-ингушской — Жера-Баба — вдовая старуха («Три брата» — СЛИЧ 1983, 26).

Нагучица (Нашгушидза) адыгской сказки, клыкастая женщина осетинской, старуха-адауы абхазской, Жера-Баба чечено-ингушской сказки типологически соответствуют Бабе-Яге — «дарительнице» в сказке восточных славян (Пропп 1946, 40–41), и здесь «ее положительная роль... исчерпывается дачей добрых советов-наставлений, вручением чудесных предметов или ценных подарков герою (героине)» (Новиков 1974, 135).

Чудесными помощниками героев адыгской волшебной сказки бывают и другие персонажи языческой адыгской мифологии. Так, чудесных детей берет на воспитание мифологическая покровительница воды Псы-Гуаш (адыгейск.), Псыхо-Гуаша (каб.-черк.): «Три дочери старика» (ССКГ VI), «Приключения юноши» (АСС 1937, 218). В карачаево-балкарских сказках ей соответствует Су-анасы (СМОМПК XXIII, III, 32–33).

Чудесным помощником героя адыгской волшебной сказки нередко бывает и другой персонаж адыгской языческой мифологии — покровитель кузнецов и кузнечного ремесла Тлепш. Он играет значительную роль в произведениях разных жанров адыгского фольклора: в героическом и историко-героическом эпосе и в хабарах он обычно изготавливает для героев необыкновенное оружие. Эту же функцию выполняет Тлепш и в адыгской волшебной сказке.

Обращение героя к Тлепшу с просьбой изготовить для него оружие — эпизод, общий для волшебной сказки («Есмуко Есхот»— АСС 1937, 209) и нартского эпоса адыгов (Н. адыг., 254–255, 266).

Однако назначение стрел, изготовленных чудесным кузнецом, в волшебной сказке и в героическом нартском эпосе существенно различается. Сказочный герой с их помощью выполняет типично сказочную задачу — поражает животных, в которых заключена душа его антагониста. Герой нартского эпоса сражается с самим противником. Иначе говоря, традиционный персонаж адыгской языческой мифологии и нартского эпоса — кузнец Тлепш — выступает в сказочном повествовании в своей традиционной роли, но помогает герою в выполнении чисто сказочных задач.

Включение персонажей языческой мифологии и нартского эпоса в сказочное повествование характерно и для осетинского фольклора: нартский кузнец Курдалагон, как и адыгский Тлепш, в осетинской сказке выковывает оружие для сказочного героя (Миллер ДС, 82).

Но чаще герой с именем эпического персонажа, выполняющий функцию чудесного помощника героя волшебной сказки, не имеет с таковым ничего общего, кроме имени. Так, в сказке «Как Саусырыко вернул натам семена проса» помощником героя выступает Сатаней-гуаша. В сказочном контексте образ этой героини совершенно утратил эпические черты и приобрел сказочные. Здесь Сатаней не чародейка, колдовством и магией помогающая сыну (как в эпосе): она типологически сходна со сказочными матерями или бабушками героя, помогающими ему достичь поставленной цели.

В сказке «Чечаноко Чечан» нарт Шэбатныко, старый друг отца героя, помогает ему отыскать отца, сопровождает его в трудном пути к цели, делит с ним все горести, освобождает своего друга из плена иныжей и вместе с ним возвращается обратно. Ни в характеристике внешнего облика, ни в поступках этого персонажа нет ничего общего с одноименным эпическим героем: это убеленный сединами мудрый старец, строго выполняющий традиционный этикет адыгов (АСС 1937, 23–75). Единственное, что роднит сказочного Шэбатныко с эпическим, — это богатырская сила, которой наделены они оба.

К этой категории персонажей примыкают чудесные помощники героя адыгской волшебной сказки, обладающие необыкновенными свойствами. В одном случае эти свойства обусловлены чудесным происхождением персонажа. В сказке «Приключения Камболета», например, помощниками героя выступают Сын Солнца, Сын Луны, Сын Реки. Когда герой попадает в беду, Сын Солнца обращается в солнечный луч, Сын Луны — в лунный, а Сын Реки опускается в море и отыскивает меч, в котором заключена душа героя (АСС 1937, 267–269). Ср. с чечено-ингушской сказкой «Храбрый Пахтат» (СЛИЧ 1983, 47–55), где на помощь герою приходят аналогичные персонажи — Сын Солнца, Сын Месяца, Сын Звезды.

В другом случае помощники героя способны выпивать целое море, пересаживать на лету перья у птиц, понимать язык птиц и зверей («Мухамет»). Эти чудесные свойства товарищей героя имеют решающее значение для его спасения, когда хозяева-иныжи подают отравленное угощение, хотят сжечь их в раскаленной башне или заставляют состязаться в беге с женщиной-уд.

Аналогичные персонажи фигурируют и в осетинской сказке («Сын суки» — Ос. 1973, 165–166; «Матара, сын Даууая» — Там же, 248–249; «Храбрый сирота Асламбек»—Там же, 381–384), и в абхазской («Молодой адауы» — Абх. 1975, 356; «Салусан, Псыдз Салусан, Кулук-Салусан и Кайтамур» — Там же, 76), и в сказках чеченцев и ингушей («Золотые ли-

стья» — СЛИЧ 1983, 23–25; «Чайтонг — сын медведя» — Там же, 33–39; «Чудесный мальчик, бросавший железный столб» — Там же, 39–42).

В восточнославянской сказке им соответствуют встречные богатыри (великаны), чудесные искусники, Невидимка и др. (Новиков 1974, 146–158),

Помощники героя — животные

Помощники героя — животные — охарактеризованы В. Я. Проппом (Пропп 1946, 149–173) на материале русской сказки. Эта категория персонажей в волшебной сказке народов Северного и Западного Кавказа подробно не рассматривалась, хотя упоминания о том, что различные животные и конь — верные помощники героя, обязательно содержатся в любой сказковедческой работе.

Из животных — помощников героя — самую значительную роль играет конь. Особое назначение коня в судьбе героя волшебной сказки адыгских народов подчеркивается уже в рассказе о том, как герой получил (или добыл) коня.

Наиболее распространенный прием «предварительной недооценки» коня реализуется в сказках по-разному. Иногда говорится о том, что герой нашел неказистого (нередко полуживого) жеребенка, который затем стал настоящим альпом (СМОМПК XXI, 213–214); ср. в абхазской сказке «Кякуа Залашв» (Абх. 1975, 117). В другом случае герою советуют попросить у отца (или князя) старого неказистого (нередко чесоточного) коня, который, как оказывается впоследствии, стоит целого табуна («Сын батрачки»). И герой настойчиво выбирает такого коня:

«Пщэр шахъоми яджи: — Шыхэр къэшъуфыжьых, — ариІуагъ.

Апэрэ шы Іэхъогъор къафыжьыгъ, кІалэр ахэплъагъ, ау ежь ынаІэ зытетыр къахэфагъэп.

— Сэрыджэ шы хъун ахэтэп, — риІуагъ ятэ…

Джащтэу шы Іэхъогъуиблэри зэпэкІигъэкІыгъэ, кІалэр зыфаер къахэмыфэу.

Пщым шахъомэ унашъо адишІыгъ «дэгъуи дэйи, къогъумэ акъот зыгорэ къэшъумыгъанэу къешъуфылІэжь, — ариІуж шахъохэр ытІупщыгъ.

Къэнагъэр къаугъойи къырафылІэжьыгъ. КІалэр зыфэе бырулэжъ бэгори къахэфагъ. КІалэр екІуалІи:

— Мыр сэрджэ шы хъут, — ыІуи бырулэжъэр къыубытыгъ».

— «Пши позвал табунщиков: — Пригоните коней, — сказал им. Пригнали первый табун, юноша посмотрел, но не нашел того коня, которого имел в виду.

— Годного мне коня здесь нет, — сказал он...

Так осмотрел юноша семь табунов, но не нашел нужного <коня>.

Пши велел табунщикам: — И хороших, и плохих, всех коней пригоните, — заставил табунщиков. Оставшихся <коней> собрали и пригнали. Среди них был старый чесоточный чалый, который был нужен юноше. Парень подошел:

— Вот этот конь годится для меня, — сказал и поймал чалого» («Сын батрачки» — Арх. АНИИ; «Приключения Камболета» — АСС I937, 268). Сходно описывается выбор героем коня в осетинской сказке «Ханский сын» (Ос. 1973, 236).

Одно из средств идеализации коня героя адыгской волшебной сказки — рассказ о том, что он содержится в необычных условиях, не только вдали от людей, но даже не видя дневного света: «Іуон зэрыкІуэдрэ и шыр ежьэжауэ бгъуэщІагъ гуэрым щопсэу. Махуэу дунейм къытехьэркъым. Жэщу къыщІокІри, мэхъуакІуэ, псы йофэри, щІохьэж. Дыгъэ тепсэркъым, цІыху и нэ теплъэркъым, — жиІащ и анэшхуэм» — «С тех пор как О́н пропал, его конь убежал и обитает в какой-то пещере. Днем он не появляется на свет. Ночью выходит, пасется, воду пьет, снова уходит. Солнце его не освещает, человеческий глаз его не видит, — сказала его бабушка» («Сказка об О́не» —Арх. КБИИФЭ).

Конь героя не только живет в необычных условиях, но и обладает огромной силой: «Шыжьым и щІыб исыр зэрымы Іуоныр къыщищІэм, щІэпхъуэри къижыхьащ, дэлъеящ, къелъыхащ къыридзыхын и мураду. Бэтэрэзи пелуант, сыт имыщІэми къыхуедзыхакъым» — «Конь, почуяв, что на спине не О́н, пустился вскачь. Прыгал вверх и вниз, намереваясь сбросить <седока>. Батараз был пелуан: чего только <конь> ни делал, не смог сбросить» («Сказка об О́не»).

Как видим, описание укрощения богатырского коня в адыгской сказке — одно из выразительных средств акцентирования необыкновенной силы не только коня, но и его хозяина (см. раздел, посвященный герою адыгской сказки). Такие описания являются традиционным «общим местом» многих адыгских сказок. См., например: «Воспитанник великана» (СМОМПК XXI, IV, 230), «Приключения Камболета» (АСС 1937, 268) и др. Ср. со сказками других народов Северного и Западного Кавказа.

Конь, с помощью которого герой достигает поставленной цели, нередко добывается им при выполнении определенных условий. Так, герой сказки «Как Саусырыко вернул натам семена проса» получает чудесного жеребенка лишь после того, как три ночи подряд пасет табун старухи Цэунеж. Каждую ночь кони то убегают в лес, то улетают в облака, то скрываются в воде, но с помощью чудесных помощников — благодарных

животных — герой отыскивает их. На третью ночь у чудесной кобылицы рождается жеребенок и герой получает его.

Сходно описывается добывание героем коня в осетинских сказках «Алдарский сын» (Ос. 1973, 89–90), «Бедняк и его жена» (Там же, 201–202).

Необычными качествами наделен новорожденный жеребенок — будущий конь героя адыгских волшебных сказок «Нарун» (СМОМПК XXI, IV, 198–199), «Приключения юноши» (АСС 1937, 216), «Елбадзуко» (Арх. КБИИФЭ) и многих других. Сходно характеризуется и жеребенок нарта Сосруко в героическом нартском эпосе адыгов (Н. адыг., 194–195) и Андемыркана в историко-героическом эпосе (АФ II, 223–336).

Вместе с тем необычность коня, проявляющаяся сразу после его рождения, — черта, характерная для сказок разных народов Кавказа — осетин («Три брата»—Ос. 1973, 114), чеченцев и ингушей («Овдилг» — СЛИЧ 1983, 65–66; «Черный Хожа» — Там же, 74–75) и др.

Еще один способ получения коней героем адыгской волшебной сказки — освобождение их из плена иныжей. В благодарность за это конь велит ему вырвать волосинку из его гривы и обещает явиться по первому его зову. Действительно, в нужный момент конь всегда приходит на помощь герою («Нарун» —СМОМПК XXI, 202–204; «Кадир»— САН, 185; и др.). Ср. с абхазскими сказками «Три волоса» (Абх. 1975, 122, 126, 127), «Хянчкут, сын Лагу» (Там же, 214–215) и восточнославянской сказкой о Незнайке (Новиков 1974, 108–109).

Кроме традиционных сказочных способов получения коня, в адыгской сказке находим и бытовой — герой получает от своего отца коня, проверенного им в былых походах: «Сиш Іэхъогъу хахьэри сэ сышэсы зэхъум сызытесытыгъэ шыр къахэщ, джар шы пфэхъут. Ащ псыхъуиблымэ уазэпырымыхымэ, узэпырызыхыны мы Іэгъо-блэгъум Іутэп, — ыІуагъ пщым» — «Зайди в мой табун, возьми там моего коня, на которого я обычно садился, когда выезжал в походы. Это будет настоящий конь для тебя. Если он не перенесет тебя через семь рек, то в окрестностях не будет другого <коня>, который перенес бы тебя, — сказал пши» («Сказка о пшителе» — Арх. АНИИ; сходно: «Чечаноко Чечан» — АСС 1937, 27).

«Младший» богатырь адыгского нартского эпоса Ашамез также получает своего коня в наследство от отца (СМОМПК XII, II, 39; ср.: Н. адыг., 284–285).

Описание подготовки такого коня к дальнему пути бывает выдержано также в бытовом плане: «Унэм къызекІыжьым ядэжь къэмыкІожьэу занкІэу пщым и шы Іэхъогъу кІуи шэу зыфиІуагъэр къыубыти къыщагъ. Тхьэмэфэ реным шыр зэнтхъыджэ ыгъэшхагъ, егугъугъ. Къакъырым шыр къызырищыджэ джэгоу шыри хъугъэ» — «Выйдя из дому, он <ге-

рой> направился к табуну пши и выбрал того коня. В течение целой недели юноша кормил коня овсом, делал все, что захочет конь. Когда выводил из конюшни, конь стал резвиться» («Сказка о пшитле»).

Конь, полученный героем в наследство от отца (или в подарок от князя) или добытый им после выполнения ряда непростых условий, на протяжении всего сказочного повествования выступает верным другом, советчиком и помощником своего хозяина. Он чутко улавливает перемены в его настроении, узнает об их причине: «А иныжьым къыригъэлауэ щыта алъпыр къыбгъэдыхьэри къеупщIащ: — Сыт, Елбэдзыкъуэ, мы жэщ кIыхьым умыжейуэ узэгупсысыр? Сыт апхуэдизу бампIэу уи гум илъыр?» — «От того иныжа спасенный альп подошел и спросил: — О чем, Елбадзуко, в эту долгую ночь ты думаешь, не спишь? Какой гнев лежит в твоем сердце?» («Елбадзуко»).

Выяснив, чем опечален хозяин, конь подсказывает ему, как следует поступить: «... шым жиIащ: — Уэ зыIыгъ, сэ сылъэтэнурэ сыдэлъэтеинущ!» — «Конь сказал: — Ты держись, я полечу и влечу <в крепость>» («Елбадзуко»). Ср. с осетинской сказкой «Единственный сын бедной старухи» (Ос. 1973, 94).

В другой сказке: «А зэманым алъпхэр псалъэти, къыжриIащ Къарымым:

— Мы бгыжьыр щызэгуэкIкIэ, зы мэжаджэ къызжьэдэдзи, щIопщ щэрыуэгъуэ къызэхи, сэ сыдэлъэдэнщ, пшынэм деж дызэрынэсу, епхъуи къащтэ».

«В те времена альпы говорили — сказал <альп> Крыму:

— Когда эти горы разойдутся, один чурек брось мне в рот и три раза ударь меня плетью, я забегу туда <между гор>, а как добежим до пшины, хватай ее» («Пшина...»). Ср.: «Нарун» (СМОМПК, XXI, IV, 199) и с осетинской сказкой «Халин-Бараг и три брата» (Ос. 1973, 177–193).

Конь героя адыгской волшебной сказки не всегда принадлежит к породе сказочных коней-альпов, но обычно он понимает человеческую речь, сам умеет говорить.

Конь нередко подсказывает хозяину, как подготовиться к поединку с антагонистом. Так, герой сказки «Сын слепого Ногая» смог выполнить «трудные задачи» — добыть золотую птицу, чудесных львят, убить огромного дикого кабана и получить в жены красавицу Гегулез только благодаря помощи своего коня, который чутко улавливает перемены в настроении хозяина, тут же расспрашивает, что его печалит и подробно наставляет его, что надо сделать, чтобы хорошо подготовиться к трудному пути: «СипкIэгъуалэ чэщ-мэфэ пшIыкIутфэ чIыми намыгъэсэу, уашъоми нэмысэу уибатырмэ ябгъэIыгъыщт, IупхъокIэ ебгъэшIушIэщтых,

сэри дэгъоу зысэбгъэгъэпсэфыщт» — «Сделай, чтобы твои батыры пятнадцать дней и ночей содержали моего сивого так, чтобы он не касался ни земли, ни неба; пусть его кормят лучшими кормами, и мне нужно дать хорошо отдохнуть» («Сын слепого Ногая» — Адыгэ пшыс. 1955, 78).

Конь героя волшебной адыгской сказки не только подсказывает герою, как подготовиться к поединку с противником, но и постоянно приходит ему на помощь в самых трудных ситуациях в ходе поединка. В этом конь героя волшебной сказки сходен с конями эпических героев. В сказаниях о древнейшем герое адыгского нартского эпоса — в цикле Сосруко — конь также наделен даром речи и в трудную минуту подсказывает хозяину, как он должен поступить: «Армы, Сосырыкъуапцlэ, // Армы, лIыфIыцIэ гъущIынэ, // Мыдэ емынэ шу, // Сэ си щIыб къэшэс, // Сэ си шы лъэ макъым // Хьэ лъэ макъ зезгъэщIынщ, // Сэ си хьэ лъэ макъым // Гъеду лъэ макъ зезгъэщIынщ, // Хьэлъэ-фIалъи зизгъэуэнщи // Зы пхъэдзакIьи къэддыгъунщ» — «Ой, Сосруко смуглый, // Ой, муж черный, железноглазый, // Наш грозный всадник! // Садись на меня, // Топот моей конской ноги // Я сделаю шагом собаки, // А шаг собаки // Сделаю шагом кошачьим, // Опущусь на колени, // И <горящее> полено мы увезем» (Н. адыг., 53, 202; ср.: Там же, 207).

Помощником эпического героя конь выступает и в цикле сказаний о нарте Карашауее (Н. адыг., 311, 318).

Конь бывает верным помощником героя и в карачаевской сказке (Карач.-балк. ф-р 1983, 317–318), и в балкарской (Там же, 351–352), и в сказке чеченцев и ингушей («Сын вдовы Жатик» — СЛИЧ 1983, 82–87; «Тимар» — Там же, 95–100; «Младший зять падчаха» — Там же, 170–176), в абхазской, осетинской, в сказках народов Дагестана.

Конь героя адыгской волшебной сказки всегда разделяет с хозяином и радость победы, и горечь поражения. Так, когда герой сказки «Пшина...» попадает в плен к иныжам, его конь возвращается домой один: «Къарымым и шыр къаIэщIэкIри къэкIуэжащ, мэкъум и пхэр хуэгъэзауэ уващ» — «Конь Крыма прискакал домой, к сену стал задом <т. е. отвернулся от корма>».

В тех случаях, когда конь героя лишен дара речи и не может давать советов хозяину, он все равно действует как верный его помощник. Так, например, конь героя сказки «Чечаноко Чечан» сам несет седока к цели — его не надо понукать и нельзя заставлять сворачивать с выбранной им дороги. В самый трудный момент именно конь решает исход поединка: «... пкIэгъуалэр хьашхъорэIоу, шкомылакIэм фэмыубытыжьэу, апэм зыIутыгъэ гъэзэуатэр ыгу къэкIыжьыгъэм фэдэу, кIалэм хишIахьыгъэм фэдиз пкIэгъуалэми, шыбгъэджэ зэщиутызэ, хишIахьыгъ пIонэу щыты-

гъ» — «... сивый, словно вспомнив былые бои, подобно бешеной собаке, неудержимо и стремительно наскакивая, сбивая своей грудью всадников, совершил столько же, сколько и его хозяин» («Чечаноко Чечан» — Арх. АНИИ).

* * *

Кроме коня, в адыгской волшебной сказке, как и во всякой другой, помощниками героя бывают и другие животные, звери и птицы. Герои разного типа используют помощь разных животных, которым они прежде оказали какую-нибудь услугу. Так, девушке-сиротке или социально обездоленной героине на помощь приходят обычно птицы и животные, традиционно обитающие рядом с человеком, — птичка, ворона, корова («Фаруза» — САН, 233–238), птичка, бык («Девочка, которая принесла золото» — САН, 227–233), мышонок («Дочь и падчерица» — СМОМПК XXVII, IV, 14–18), в осетинской сказке — корова («Девушка-сирота» — Ос. 1973, 121).

Герой, не наделенный богатырскими достоинствами, прибегает к помощи различных диких зверей и птиц — волка, сокола, рыбы («Сказка о красавице Тлетанай»—Адыгэ пшыс. 1955, 136–146), орла, дикой козы, рыбы, лисицы («Ханская дочь и охотник» — СМОМПК XII, I, 117–122).

Эти же звери помогают и герою осетинских сказок «Три брата» (Ос. 1973, 113–120), «Бедняк и его жена» (Там же, 196–202), «Ханский сын» (Там же, 229–242), «Сын рыбака и девушка-затворница» (Там же, 359–363) и абхазских— «Рыбка» (Абх. 1975, 28–30), «Голубь» (Там же, 31–42), «Джаным, Джаткяр и их сестра Куара» (Там же, 79–87), «Как Мазлоу и Жакур стали сыновьями Каурбея» (Там же, 148–153).

Герою-богатырю обычно удается выбраться из подземного мира с помощью громадной орлицы, птенцов которой он спас, — «Сын медведя Батыр» (Адыгэ пшыс. 1955, 191–197). Ср. с осетинскими сказками «Бедный мальчик-батрак» (Ос. 1973, 130) и «Сын суки» (Там же, 172–174), с чечено-ингушской — «Золотые листья» (СЛИЧ 1983, 27— 28), с карачаево-балкарской — «Сын медведя» (Карач.-балк. ф-р 1983, 282).

ПРОТИВНИКИ ГЕРОЯ

В волшебной сказке адыгов функция противника сказочного героя чаще всего принадлежит персонажам языческой адыгской мифологии. Они бывают антропоморфные и зооморфные.

Антропоморфные противники сказочного героя

Это Усэрэж (адыгейск.) —Уорсар (каб.-черк.), Цеунеж (адыгейск.)— Дзаунеж (каб.-черк.), Нагучица (адыгейск.) — Нашгушидза (каб.-черк.). Основная функция этих персонажей — помочь врагам героя извести его.

Уорсар/Усэрэж и Дзаунеж/Цеунеж в адыгской волшебной сказке всегда выступают только в роли губительниц героя: они, например, подсказывают его противникам, как извести его. В этом эпизоде волшебная сказка и нартский эпос совпадают. Вот как описывается она в сказке:

«... послали своих людей к Цеунеж, чтобы та посоветовала пши, как им быть.

— Если прямо подойдете к нему, то не осилите его, — сказала Цеунеж. — Сделайте вот как. Выйдите из аула и на том месте, где он будет воевать, положите доски с гвоздями, остриями вверх, и закройте их травой. Поскакав через то место на своем коне, он поранит ноги коня, и тот охромеет. Тогда вы погонитесь за наездником и отрубите ему голову...

Как посоветовала Цеунеж, так пши и уорки и сделали: набили в доски гвоздей и устлали досками указанное место. Острия гвоздей закрыли травой» («Приключения юноши» — АСС 1937, 216). Ср.: «Сказка о Долетмизе» (САН, 119–127), «Сыновья князя Мишеоста» (Адыгэ тхыд. 1959, 185–194).

В адыгском нартском эпосе колдунья подслушала разговор Сосруко с конем и узнала, что его можно убить, если пуля попадет в верхнюю часть его бедра, а его коня можно погубить, только заставив его идти по железу.

«Иныжи собрались и к этому приготовились. На дорогу, по которой Сосруко поедет, железо нарезанное привезли и набросали, <так чтобы> сам он не заметил, но чтобы порезались подошвы его коня. ... — Пойдем, Тхожей, — сказал он тогда и поехал по дороге, посыпанной нарезанным железом. Тут Тхожей и встал» (Н. адыг., 222; ср.: 225— 226, 227).

Цеунеж/Дзаунеж, притворившись бедной старушкой, входит в доверие к жене сказочного героя, подговаривает ее выведать у мужа местонахождение его души, после чего лишает героя жизни, а жену его уводит с собой («Приключения Камболета» — АСС 1937, 267–279). В карачаево-балкарской сказке так поступает женщина-куртха («Жена охотника» — СМОМПК XXIII, III, 25–27), в чечено-ингушской — женщина-ведьма Гамсельг («Храбрый Пахтат» — СЛИЧ 1983, 52–53).

В отличие от Усэрэж/Уорсар и Цеунеж/Дзаунеж, которые всегда бывают только губительницами героя, Нагучица/Нашгушидза, как говорилось выше, иногда выступает в роли его чудесного помощника.

В роли противника героя Нагучица/Нашгушидза выполняет разные задачи. Иногда по приказу своей хозяйки — своевольной красавицы —

она состязается с героем в беге, опаивает его сонным зельем, чтобы таким образом помешать ему жениться на красавице.

В других случаях Нагучица/Нашгушидза выступает и людоедкой — губительницей детей в сказках о Кулацу/Гуляцу («Кулаций» — СМОМПК XXVII, IV, 25–35; «Малыш Кулацу» — КФ 1936, 117–120; «Малыш Гуляцу» — АСС 1937, 366–374), аналогичном герою осетинской сказки «Мальчик-с-пальчик, сын бедняка» (Ос. 1973, 65–75) и чечено-ингушских сказок «Джантельг» — СЛИЧ 1983, 146–147, «Чончилг и ешап» (Там же, 186–188).

Функцию пожирательницы детей в сказках чеченцев и ингушей выполняют разные персонажи: старуха-гам (в сказке «Отец, мачеха, брат и сестра» — СЛИЧ 1983, 178–179), ешап — «баба-яга, колдунья, которая сосет кровь у людей либо поедает их» (Далгат 1972, 414) —в сказках «Ешап» (СМОМПК XXII, 19–20), «О хане Гаммалте» (ССКГ IV, 8) или горбожь (Ахриев 1871, 38).

Те же функции, что Нагучица/Нашгушидза, выполняет в адыгской волшебной сказке женщина или старуха-уд — ведьма, оборотень. Для описания ее внешности, жилища или встречи с героем сказочники используют то же общее место, что и для описания аналогичных эпизодов с Нагучицей — помощницей героя (см., например, сказку «Маленькая Нафыца и дочь хана» — Арх. КБИИФЭ).

Уд, как и Нагучица/Нашгушидза, бывает людоедкой — губительницей детей; нередко она высасывает кровь у женщин.

В карачаево-балкарских сказках эта роль принадлежит женщине-обур («Магомет Индырбаев» — СМОМПК XXXII, II, 7–8; ср.: СМОМПК XXIII, III, 46–47), в чечено-ингушских — женщине-гам (ведьма, колдунья, оборотень — «Семеро товарищей» — СЛИЧ 1983, 76–80).

Кроме того, уд может выступать в той же роли, что и Усэрэж/Уорсар: она не преследует героя сама, а подстраивает так, чтобы его сестра (или жена) потребовала от него невозможного и таким образом обрекла его на верную гибель.

Так, в сказке «Пшина...» женщина-уд подговаривает сестру героя потребовать от брата добыть золотую гармошку-пшину, которая находится между гор, то сходящихся, то расходящихся, чудесное дерево и нартскую девушку в служанки, зная, что выполнить эти задачи и остаться в живых невозможно. Ср. с абхазской сказкой «Пыча и Куча» (Абх.. 1975, 153–161), а также «Салусан, Псыдз-Салусан, Кулук-Салусан и Кайтамур» (Абх. 1975, 73–75), где враждебная герою старуха подговаривает невесту героя выведать его уязвимое место.

В осетинской сказке адыгской уд соответствует знахарка: «Ханский сын» (Ос. 1973, 237), «Своевольная кривобокая девица Каскатина»

(Там же, 208–209) — или женщина-ведунья кулибадæг-ус (Бязыров 1967, 179–182).

К числу антропоморфных мифологических персонажей относится и мэзылI — букв, «лесной человек» — огромный, покрытый волосами мужчина, грудная кость которого заострена, словно топор. «Лесной человек» в адыгской сказке либо похищает девушек, которых он берет себе в жены, либо встречается со сказочным героем в лесу и хочет убить его, но герой всегда спасается хитростью.

Аналогичный мифологический персонаж фигурирует в сказках и других народов Северного Кавказа: карачаевцы и балкарцы называют его агъач киши — лесной человек (Карач.-балк. ф-р 1983, 319–321); чеченцы и ингуши — лесными людьми: «Ингуши верят, что в лесах живет особая порода лесных людей. Лесные мужчины покрыты волосами; имеют страшный вид, свирепый и коварный характер; на груди у них острый топор. Лесные женщины отличаются чрезвычайной красотой; волосы у них доходят до пят и прекрасного золотисто-серебряного цвета; но по характеру они также злы и коварны» (Ахриев 1875, 27).

К сожалению, публикации произведений фольклора других народов Северного Кавказа, где фигурирует «лесной человек», немногочисленны.

Мифологические антропоморфные персонажи фигурируют не только в волшебной сказке, но и в произведениях других жанров адыгской народной прозы — героическом нартском и историко-героическом эпосе, в хабарах. В каждом из этих жанров их характеристика и функции различаются (при сохранении основных доминантных черт). В волшебной сказке их функции наиболее разнообразны: здесь они выступают в роли злых советчиков, злых чаровниц, подговаривающих жену героя выведать его уязвимое место, чтобы таким образом погубить его. Иногда эти персонажи являются обладателями чудесных коней, которых герой получает у них после выполнения определенных условий. Бывают эти персонажи и людоедами — губителями детей.

ЗООМОРФНЫЕ МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ

Бляго — чудовище, которое обычно запруживает реку у села и требует себе на съедение девушку за то, что позволит жителям набрать воды: «А къуажэм я псыр зы благъуэжь гуэрым иубыдырт. Унащхьэ кэзукIэ хашурэ зы хъыджэбз иратым, псы тIэкIу къиутIыпщырт, итIани иубыдыжырт» — «У этого села один какой-то огромный бляго запруживал реку. И по очереди ему отводили на съедение одну девушку, тогда он нем-

ного воды отпускал, потом снова запруживал» («Батыр, сын медведя» — Арх. КБИИФЭ). Ср.: «Сказка о Пакаже» — Арх. КБИИФЭ), «Сказка о Тлеубококоже» — САН, 153–157).

Бляго — огнедышащее чудовище: его дыхание не только опаляет приближающегося к нему героя, но и сжигает все вокруг него («Батыр, сын медведя» — Арх. КБИИФЭ).

В сказках упоминаются отдельные детали внешнего облика бляго, чаще всего одна, три и даже семь голов, характеризуется способ его передвижения: «Благъуэм пщащэр ищтэну къыщыхэпщым...». — «Когда бляго выполз, намереваясь схватить девушку...» («Сказка о Пакаже»).

В другом случае бляго — летающее чудовище: «... вдруг сверкнула молния: страшное чудовище опустилось над ханским домом, разрушило его и унесло ханскую дочь» («Каждый молодец на свой образец» — СМОМПК, XII, I, 113). Похитив девушку, бляго окружает ее своим телом и таким образом держит в плену.

В сказке подчеркиваются некоторые черты «характера» бляго: он самоуверен и потому, например, говорит герою, прибывшему сразиться с ним: «,“Е, Лъэубэкъожъ, кушъэми ухэкIи мыщи укъехи сишхэгъу зыпыбгъэунэу укъэкIуагъа?” — ыIуагъ благъом». — «“Эй, Тлеубокож, из люльки вышедши, сюда спустившись, ты приехал лишить меня приятного обеда?” — сказал бляго» («Сказка о Тлеубококоже» — Арх. АНИИ).

Обычно бляго в адыгской волшебной сказке — зооморфное чудовище, основная функция которого — запрудить своим телом реку, лишить людей воды и получить на съедение девушку за то, что отпустит немного воды. Но иногда бляго именуется и семиглавый великан, вступающий в супружеские отношения с матерью героя и с ее помощью стремящийся погубить его.

Бляго адыгской сказки соответствует руймон — дракон осетинской сказки. Это также огнедышащее чудовище («Матара, сын Даууая» — Ос. 1973, 251), перегораживающее своим телом реку и требующее на съедение девушку — за это жители смогут набрать немного воды («Сын суки» — Ос. 1973, 171; «Авзонг-Цауайнон» — Там же, 275).

В абхазской сказке бляго, запруживающему реку, соответствует чудовище-агулшап («Санта Сааджа и Сафа Сааджа» — Абх. 1975, 192; «Сказка о трех братьях и агулшапе» — Там же, 415). Реже эту функций выполняет великан-адауы («Рыбка» — Абх. 1975, 29).

Другая разновидность мифологического чудовища, выполняющего функцию противника героя адыгской волшебной сказки, — иныж (букв. «великан»). Иныжи живут в необычных условиях либо в отдаленном краю: «ИныжъхэмрэнартхэмрэяГъунапкъэущытар къурш къекIуэкIырщ.

Къуршым адэкIэ иныжьхэр щыIэу, мыдрей лъэныкъуэмкIэ нартхэр щыIэу» — «Между иныжами и нартами были горные цепи. По эту сторону за горами иныжи жили, по эту сторону гор нарты жили» («Сказка об О́не»).

Чаще в сказке подчеркивается, что иныж живет в неприступном жилище:

«Нэр зыдэнэплъысым нэсу лъагэу къуршыщхъэм ист иныжьыр мывэ къалэм дэсу. Абы екIуалIэр хъурейуэ къекIуэкIыу зы лагъуэ закъуэт. Елбэдзыкъуэ мывэ къалэр хъурейуэ къикIухьри дыхьэпи, дэкIыпIи игъуэтакъым» — «На вершине, которую только глаз мог достичь, жил иныж в своей каменной крепости. И к ней вела одна опоясывающая ее тропинка. Елбадзуко объехал вокруг каменной крепости и не нашел ни входа, ни выхода» («Елбадзуко» — Арх. КБИИФЭ).

Иначе говоря, трудность борьбы героя с иныжем подчеркивается уже тем, что достичь места его обитания — значит проявить геройство. Победить иныжа сказочному герою нелегко еще и потому, что у него, как правило, не одна, а три и даже семь голов: «а иныжьым щхьибл фIэтт» — «тот иныж был семиглавый» («Елбадзуко»). Гиперболически характеризуется не только внешний облик иныжа, но и различные его особенности, например способность спать беспробудно в течение семи дней — семи ночей: «Иныжьым жэщибл-махуибл жей ищIыну гъуэлъыну иужь иту» — «Иныж собрался, было, лечь спать на семь дней — семь ночей» («Елбадзуко»).

Нередко спящий иныж извергает изо рта пламя: «Щхьибл фIэту зы иныжь, маскIэр къыIурихьыу, дэпыр зэуэ-зауэу къыIурихыу жейуэ» — «Один семиголовый иныж, изо рта <его> вылетают искры и горящие угли, лежит и спит» («Сказка об О́не»).

Сон иныжа обычно охраняет похищенная им девушка: «Абы зы хъыджэбз тхьэIухуд, бадзэ хуеуэу, бгъэдэсу» — «Около него одна девушка-тхаухуд сидела, отгоняя мух» («Сказка об О́не»).

Гиперболически характеризуется и аппетит иныжей. Вот что рассказывает Чечаноко Чечану о них один из персонажей, у которого иныжи похитили жену: «Къызыдэхьажьыхэджэ а мэфэ пшIыкIутIым гъомылапхъэу ащ ышIыгъэр зэIыстыгъом ашхы» — «Вернувшись, <иныжи> съедят за один присест приготовленное за пятнадцать дней» («Чечаноко Чечан»).

Иныжу соответствуют разные великаны осетинской сказки — уаиг («Бедняк и его жена» — Ос. 1973, 200) и Залиаг-калм («Алдарский сын» — Ос. 1973, 85).

Традиционная функция иныжа в волшебной адыгской сказке — похищение женщин. Нередко иныж — похититель женщин бывает за это жестоко наказан — прикован железными цепями («Сказка о Пакаже» — Арх. КБИИФЭ) или прибит семью гвоздями к земле («Похождения моло-

дого князя» — СМОМПК XXVII, IV, 52). Жена героя обычно предупреждает его о грозящей опасности в случае, если он освободит великана. Но герой нарушает запрет — освобождает иныжа, и он тотчас скрывается вместе с женщиной. Герою приходится преодолеть немало трудностей, прежде чем он расправится с великаном и вернет себе жену.

В роли похитителя женщин постоянно выступает и семиглавый великан-уаиг осетинской сказки: «Авзонг-Цауайнон, сын бедного охотника» — Ос. 1973, 266), «Правдивый и в воде не тонет» (Там же, 226), «Бедняк и его жена» (Там же, 197).

Героиню осетинской сказки похищает не только великан-уаиг, но и Залиаг-калм — дракон, залмийский или залиагский змий («Храбрый сирота Асламбек» — Ос. 1973, 381–384).

Иныж адыгской сказки выступает и в роли соблазнителя женщин: мать (или сестра) героя нередко становится его женой и помогает ему погубить героя («Сказка о пшитле» — САН, 160–175; «Сказка о Тлеубокоже» — САН, 150–160).

Иныж бывает и людоедом: если к нему попадает юный герой, он откармливает его, чтобы потом съесть («Кадир» — САН, 182–186). Иныж поедает и взрослых мужчин, предварительно зажарив их на огне («Сказка о Хагоре» — СМОМПК XII, I, 78–86). Этой разновидности иныжа адыгской сказки соответствует великан из осетинской сказки «Бедняк и семь его сыновей» — Ос. 1973, 336–340) и адауы из абхазской сказки «Как князь выспрашивал рассказы» — Абх. 1975, 352–353).

Бляго и иныжу адыгских сказок в карачаево-балкарских сказках соответствует эмеген (подробно об этом персонаже см.: СМОМПК I, II, III; XXIII, III, 45–46). Он, так же как и его адыгские аналоги, бывает зооморфным (нередко многоголовым) чудовищем, перегораживающим своим огромным телом реку (Pröhle K., 294).

Иногда эмеген имеет антропоморфный облик: «... вошел один эмеген, неся на плече целую чинару, а под мышкой тушу оленя. Пришел и сразу положил тушу оленя в казан, даже не содрав шкуру, а дерево, ударив то об одну, то об другую сторону, превратил в щепки» (Карач.-балк. ф-р 1983, 398).

В сказках чеченцев и ингушей функции иныжа и бляго адыгской сказки выполняют: 1) сармак (змей) — он запруживает своим телом реку — «Золотые листья» — СЛИЧ 1983, 26), окружает жертву («Князь и Жера-Баба» — Там же, 81); 2) великан — вампал (см. о нем: Ахриев 1875, 6–7) — «Храбрый Пахтат» — СЛИЧ 1983, 51); 3) многоголовые великаны Эржи-Хожи (Цечоева 1971; Далгат 1972, 71–72); 4) «еще один образ врага, который соединяет в себе как бы все три типа — ешап» (Садуллаев 1980, 127–128) — он выступает похитителем женщин.

Характеризуя мифологических противников героя адыгской волшебной сказки — иныжа и бляго — и типологически соответствующие им образы персонажей карачаево-балкарской, осетинской, абхазской, чечено-ингушской сказок, необходимо вместе с тем отметить, что выявлены случаи (правда, немногочисленные), когда великаны вступают в дружественные и даже родственные отношения с человеком.

В сказке «Воспитанник великана» (СМОМПК XXI, IV, 225–243; вар.: «Кан иныжа» — КФ 1936, 100–106) иныж дает бездетному князю чудесные яблоки, чтобы съела его жена, после чего у нее рождаются четверо сыновей. Одного из них иныж берет себе на воспитание и заботливо растит его. Ср. с карачаево-балкарской сказкой «Потерявшийся сын хана» (Pröhle B., 161–178). Аналогичные сказки А. Х. Бязыров отмечает у осетин (Бязыров 1967, с. 161).

Своеобразная разновидность иныжа адыгской сказки — чудовище Емынеж, но в отличие от иныжа он выступает в сказках лишь на один сюжет и выполняет одну функцию — похищение семян проса.

В чечено-ингушских сказках Емынежу соответствует Черный Хожа, у которого герой добывает чудесного конька-гулинга (СЛИЧ 1983, 71–76), в аварских — Черный нарт (Далгат 1972, 73).

Еще одна разновидность противника героя адыгской сказки — карлик Сам-с-вершок. В отличие от бляго, иныжа, Емынежа этот персонаж характеризуется небольшими размерами, но, как и они, наделен необыкновенной силой, отталкивающей внешностью и огромным аппетитом:

«ЩIалэр щIэкIри, плъэм, бжэIупэм къыIутт зы емынэ — блэр и шхуэмылакIэрэ, шындырхъуор и къамышыуэ, адакъэшым тесрэ, езыр си зыбжьэу, и жьакIэр си бжьиблу.

— Укъызэплъу ущымыт, мыдэ къакIуи сыпехьэх! — къыщIэкIиящ ар щIалэм.

ЩIалэр шынэри, зыри жимыIэу, кърихьэхри пщыIэм къыщIихьащ.

— ИIэ, мыдэ быдэу сыкъэгъашхэ, — жиIэри етIуанэуи щIалэм къыщIэгуэуащ. ЩIалэми Iэнэр хузэтригъэуващ. Адрейм ар иухри, къытелъхьэ! — жиIэм тырилъхьэурэ, пIастэ шуанымрэ лэгъупымрэ къиIубыжыху ишхащ».

«Парень из шалаша вышел и смотрит: у порога стоит какое-то чудовище, змеи были ему поводьями, ящерица — плетью, сидел на петухе, сам с мой вершок, борода в семь моих вершков.

— Чего стоишь и смотришь, а не подходишь, чтобы помочь мне спешиться? — крикнул он на парня. Юноша испугался, ничего не сказал, снял <его с петуха >, занес в шалаш.

— Давай-ка, хорошенько накорми меня, — второй раз крикнул он на юношу.

Юноша накрыл ему а́на. Тот съел. — Положи еще! — говорил <карлик>. Юноша клал, шуан[34] пасты и лагуп[35] мяса съел до конца» («Батыр, сын медведя» — Арх. КБИИФЭ).

Ср. описание этого персонажа в карачаево-балкарской сказке: «Пришел человечек, борода которого была длиной в тысячу пядей, а сам он в одну пядь» (Карач.-балк. ф-р 1983, 326).

В сказках, где фигурирует этот карлик, непременно упоминается его безобразная внешность — или от лица сказочника, как в приведенном выше примере, или от лица других персонажей. В сказке «Курджимуко Лаурсен», например, помощник героя — старуха — рассказывает герою, как выглядит карлик. Сам-с-вершок безобразен не только внешне; он груб, хитер и коварен: связанный героем-богатырем, он просит отпустить его, обещает за это вернуть похищенную им девушку, однако слова своего, конечно же, не держит. (Адыгэ пшыс. 1955, 233; САН, 130).

Аналогичный персонаж в абхазской сказке характеризуется сходно с адыгской и называется там акуртлаг — «Сказка о трех сыновьях князя» (Абх. 1975, 69), «Молодой адауы» (Там же, 356).

В чечено-ингушских сказках адыгскому Сам-с-вершок, абхазскому акуртлагу соответствует Бийдолг-Бяре (букв.: крошечный всадник), размером с локоть, мифическое существо, обладающее непомерной силой (СЛИЧ 1983, 329). Однако он выполняет здесь иные функции, чем идентичный персонаж адыгской или абхазской сказки: он похищает жену героя («Овдилг» — СЛИЧ 1983, 60–61; «Черный Хожа» — Там же, 72) или предсказывает судьбу, дает советы сказочному герою («Храбрый Пахтат» — СЛИЧ 1983, 50).

Традиционную же функцию сказочного карлика — поедание пищи, приготовленной героем для своих товарищей, — в сказках чеченцев и ингушей выполняет Ешап («Чайтонг — сын медведя» — СЛИЧ 1983, 33–39).

ПРОТИВНИКИ ГЕРОЯ — ЛЮДИ

В роли вредителя героя адыгской волшебной сказки выступают не только мифологические персонажи (антропоморфные или зооморфные), но и обыкновенные люди. Чаще всего ими бывают ближайшие родствен-

[34] Шуан — котел.

[35] Лагуп — медный котел с ручкой.

ники героя. Его мать, например, ведет себя враждебно по отношению к сыну в том случае, когда тайно от него становится женой его антагониста — иныжа или бляго («Сказка о пшитле», «Сказка о Тлеубококоже»). Иногда мать пытается извести сына по наущению своего любовника («Нарун» — СМОМПК XXI, IV, 198–224; «Приключение юноши» — АСС 1937, 213–200). Ср с абхазской сказкой «Чиз-Икуатла,. сын старика» (Абх. 1975, 335–337), с восточнославянской сказкой о Незнайке.

Противником героя адыгской волшебной сказки выступает и его отец—в том случае, когда он хочет завладеть его красавицей женой, он ставит сыну трудные задачи, надеясь таким образом погубить его («Сын слепого Ногая», «Сыновья князя Мишеоста»).

Братья (как и друзья) пытаются извести героя обычно из зависти к нему; они бросают его в подземном мире после того, как поднимают на землю добытые героем сокровища и девушек-красавиц («Батыр, сын медведя»), лишают его ног и оставляют в лесу одного, чтобы выдать совершенные им подвиги за свои.

Сестра вредит герою сказки чаще всего не по злому умыслу: по подсказке его врагов она ставит брату разные трудные задачи, при выполнении которых он должен погибнуть («Три дочери старика» — ССКГ VI, 108–144; см. также: АСС 1937, 319–330; АС 1957, 221;Адыгэ тхыд. 1959, 199–206; «Жестокий шли» — Арх. АНИИ; «Пшина...» — Арх. АНИИ). Ср. с карачаево-балкарской сказкой «Три дочери одного человека» (Pröhle B., 222— 235).

Противником героя адыгской волшебной сказки выступает и его социальный антагонист — чаще всего князь села, в котором живет герой; он не прощает ему превосходства в мужестве, храбрости, силе («Сказка о пшитле», «Кадир», «Сказка о Тлеубококоже» и др.).

* * *

Мы рассмотрели систему персонажей волшебной сказки адыгских народов в последовательном соотнесении, с одной стороны, с персонажами волшебной сказки соседних адыгам народов — абхазов, карачаевцев и балкарцев, осетин, чеченцев и ингушей, с другой — более далеких народов — восточных славян. Проведенный анализ позволяет сделать вывод о том, что в процессе формирования жанра адыгской волшебной сказки сложилась определенная система персонажей, в основном сходная с системой персонажей не только в сказках ближайших соседей адыгов, но и в сказках народов других регионов.

Вместе с тем систему персонажей волшебной сказки адыгских народов отличает значительное своеобразие. Оно обусловлено прежде все-

го спецификой исторической жизни этих народов — их быта, нравов и обычаев, их этических представлений, получивших конденсированное воплощение в кодексе неписаных законов — адыгэ хабзэ.

Нельзя не учитывать и влияния, которое оказали на волшебную сказку адыгская мифология и различные жанры адыгского фольклора, — прежде всего — героический нартский и историко-героический эпос. В соответствии с этим персонажи адыгской волшебной сказки были рассмотрены в сравнении с персонажами мифологии и «Нартиады». Мы убедились, что многие мифологические и героико-эпические персонажи нартского эпоса органически вошли в волшебную сказку (конечно же, претерпев значительную трансформацию в соответствии с законами нового жанра); другие оказали значительное влияние на формирование сказочных персонажей. Таким образом, именно взаимодействие волшебной сказки с мифологией, нартским и историко-героическим эпосом и оказалось решающим в формировании системы сказочных персонажей. Своеобразие этой системы определяется прежде всего тем, какие герои занимают в ней доминантное место.

Среди героев адыгской волшебной сказки центральное место принадлежит герою-богатырю. Типологически он соответствует богатырю восточнославянской сказки. Его также характеризует чудесное рождение, огромная сила, благодаря которой он обычно достигает поставленной цели. Своеобразие этой разновидности героя адыгской волшебной сказки состоит в том, что в его характеристике ощутимо сильное влияние традиций адыгского нартского эпоса (им обусловлено существование особой разновидности героя-богатыря — героя-нарта).

Преобладание образов героя-богатыря, представленного рядом его разновидностей, обусловило такую особенность адыгской волшебной сказки, как сравнительно небольшое число текстов, где фигурируют герои другого типа — «иронический удачник» (своеобразие этого персонажа в адыгской сказке состоит в том, что он наделен многими чертами героя-богатыря) и герой, пользующийся помощью чудесных помощников.

Герой третьей разновидности (прибегающий к услугам чудесных помощников) в адыгской сказке, как и в сказке любого другого народа, лишен ярких национальных примет. Героев же первых двух типов — богатыря и «иронического удачника» — отличает значительное своеобразие. Оно проявляется прежде всего в том, что герой адыгской сказки воплощает в себе идеальные черты горца, строго выполняющего национальный этикет во всем. Он всегда почтителен к старшим, скромен — совершив подвиг, он не ищет славы, а уезжает, продолжая свой путь к цели («Сказка о Тлеубококоже», «Сын батрачки»), по-рыцарски относится к женщине:

когда младшая из трех спасенных им девушек предлагает ему подняться из подземного мира раньше нее, он отказывается это сделать, уступая ей место («Батыр, сын медведя»). При встрече с врагом герой отдает ему право первого выстрела («Сын батрачки»), он отказывается воспользоваться необыкновенным конем, который в три прыжка может доставить его в аул и таким образом дает возможность противнику догнать его и вступить с ним в поединок («Сказка о красавице Тлетанай»). Начиная состязание с противником, герой делит с ним стрелы, чтобы не сражаться с безоружным («Сказка о Каирбеке»). Догнав всадника, герой едет с левой стороны, таким образом оказывая ему почет и изъявляя желание выполнить любое его поручение («Наездник Жечаго и два великана» — АСС 1937, 225–234).

В некоторых сказках стремление героя строго соблюдать традиционный этикет становится сюжетообразующим моментом: герой сказки «Мухамет» был изгнан из дома мачехой и затем попадал в разные сложные ситуации только из-за того, что отказывался рассказать окружающим свой сон, пока не услышал положенных в таком случае слов: «Пусть будет к добру твой сон». Выполнение требований национального этикета во многом определяет судьбу героя сказки «Чечаноко Чечан».

Строго следуют традиционному этикету и герои осетинской волшебной сказки («Кривой великан» — Миллер ОС; «Три сына бедняка» — Ос. 1973, 136; «Ханский сын» — Там же) и сказок других народов Северного и Западного Кавказа.

Таким образом, типология героев адыгской и соседних адыгам народов волшебной сказки в основном та же, что и в волшебной сказке других народов, например восточных славян. Вместе с тем эти образы отличает национальное своеобразие, обусловленное не только спецификой быта и истории народа, создавшего эти сказки, но и особенностями его фольклора, где сосуществуют и активно взаимодействуют героико-эпическая, сказочная и традиция несказочной прозы.

Состав героинь адыгской волшебной сказки также специфичен.

Центральное место принадлежит девушке-богатырше. Она имеет некоторые черты сходства с героиней восточнославянской и сказок других народов (живет в далеком и труднодоступном краю, ее бдительно охраняет необычная стража). Вместе с тем весьма существенны ее специфические черты. Прежде всего в отличие от восточнославянской сказки в адыгской она никогда не характеризуется как женщина необыкновенных размеров, наделенная исполинской силой. Это — женщина обычного роста, красивая, мудрая, но строптивая. Последнее чаще всего объясняется ее «заколдованностью» (уже говорилось, что в ней сидят змеи, которых

герой изгоняет). В отличие от героини восточнославянской сказки в адыгской мы не обнаружили причины «заколдованного» состояния героини.

В характеристике богатырш адыгской сказки (как и сказки других народов Северного и Западного Кавказа), несомненно, сказалось влияние и героического нартского эпоса, и исторических преданий о женщинах-мстительницах, широко распространенных в адыгском фольклоре (как и в фольклоре других народов Северного Кавказа). Иначе говоря, специфика образа героини-богатырши адыгской волшебной сказки состоит в том, что преобладающими здесь являются не общесказочные черты, а те, что обусловлены своеобразием исторической жизни адыгов, как и других народов Северного и Западного Кавказа, и спецификой их фольклорного наследия.

Женщина-богатырша, вероятно, наиболее древний из женских образов адыгской волшебной сказки, генетически связанный с образами амазонок. Видимо, не случайно она фигурирует, как правило, в сказках, в центре которых — герой-богатырь, ибо только ему под силу укротить ее.

Женщина-богатырша в адыгской сказке наделена как общесказочными (богатырство), так и общекавказскими (богатырша-мстительница) чертами. Но у этой героини есть и специфически адыгские черты. Как и герой-богатырь, она выступает носительницей традиционного этикета: она приветлива с гостем (это подчеркивается чаще всего), уважительна к старшим; когда у брата может возникнуть ссора с гостем, она бросает между ними платок, чтобы предупредить кровопролитие; она не сразу вносит в кунацкую накрытые для гостей столики-áна, чтобы не нарушить ритуала приветствия гостей, и т. д. Носительницами национального этикета выступают и аналогичные героини осетинской и абхазской, карачаево-балкарской или чечено-ингушской сказок.

Девочка-сиротка или социально обездоленная героиня занимает незначительное место в адыгской волшебной сказке. Это обусловлено прежде всего тем, что в адыгском репертуаре сказки семейной тематики немногочисленны. Героиня этого типа не имеет сколько-нибудь существенных отличий от идентичных героинь сказок других народов, например восточных славян. В адыгской волшебной сказке этническая специфика героинь этого типа проступает менее ярко.

Своеобразен и состав персонажей, выступающих в роли чудесных помощников героя. Наряду с персонажами, традиционными в этой функции для сказки любого народа (мать, жена, невеста, встречный пастух, добрая старушка), в адыгской сказке фигурируют персонажи адыгской языческой мифологии — покровительница воды, покровитель кузнечного ремесла, мифологические старухи. Включенные в новую художественную систе-

му — систему волшебной сказки, — они, хотя и сохраняют некоторые свои традиционные черты, вместе с тем значительно трансформируются. Изменения касаются прежде всего тех функций, которые выполняют эти персонажи: их важнейшее назначение — помочь сказочному герою в достижении поставленной им цели.

Своеобразие адыгской волшебной сказки состоит также и в том, что роль чудесных помощников героя нередко принадлежит персонажам нартского эпоса. В отличие от мифологических они при включении в сказочный контекст почти полностью утратили свои важнейшие эпические черты, сохранив лишь имя да некоторые несущественные признаки, свидетельствующие об их принадлежности к числу эпических персонажей.

Среди чудесных помощников героя — животных особая роль принадлежит коню. В изображении коня и его роли в судьбе сказочного героя нами были выявлены моменты, известные сказке любого народа (это касается в первую очередь коня «иронического удачника»), и специфические.

Своеобразие в изображении коня сказочного героя адыгской сказки (как и сказок других народов Северного Кавказа) обусловлено реальной ролью этого животного в жизни кавказских горцев. Вместе с тем анализ изображения коня в разных жанрах адыгского фольклора (прежде всего в волшебной сказке и нартском эпосе) позволяет говорить об их широком взаимодействии. Несомненно, что в этом плане волшебная сказка оказала значительное влияние на адыгский нартский и историко-героический эпос.

В процессе анализа системы персонажей адыгской волшебной сказки мы стремились максимально полно выявить и учесть всех действующих лиц, выступающих в роли чудесного помощника сказочного героя. Оказалось, что во многих случаях эти персонажи вводятся в сказочное повествование в соответствии с традициями жанра сказки. Однако отличительная черта адыгской волшебной сказки состоит в том, что герой не всегда прибегает к их помощи. Это, на наш взгляд, следует объяснить тем, что центральное место здесь принадлежит герою-богатырю, который достигает поставленной цели главным образом собственными силами. Поскольку герои других разновидностей занимают в адыгской сказке незначительное место, то, естественно, и роль чудесных помощников здесь значительно меньше, чем в сказках других народов, где герой всех трех разновидностей представлены более пропорционально.

Специфичен в адыгской волшебной сказке и состав персонажей, выступающих в роли врагов героя. Основное место здесь принадлежит мифологическим чудовищам. Они бывают антропоморфными — это

старухи Усэрэж/Уорсар, Цеунеж/Дзаунеж, Нагучица/Нашгушидза и мужеподобное существо «лесной человек». Мифологические антропоморфные персонажи фигурируют в разных жанрах адыгского фольклора, но в волшебной сказке их функции более разнообразны, как и средства их изображения.

Но основное место среди персонажей, выполняющих функцию вредителя сказочного героя, принадлежит зооморфным мифологическим персонажам — бляго, иныжу, карлику Сам-с-вершок, Емынежу. Все они имеют типологические соответствия в сказках соседних адыгам народов и сходны с ними по своим действиям — нанести вред герою, поставить препятствия на его пути к цели, погубить его. Во всем остальном — это самобытные, специфические персонажи, генетически восходящие к языческой мифологии адыгских народов. Они получили в волшебной сказке своеобразное оформление в соответствии с ее доминантной функцией — «установкой на вымысел», — и этим существенно отличаются от аналогичных персонажей, фигурирующих в других жанрах народной прозы — мифах, быличках, меморатах (Померанцева 1975, 4–5).

Значительно меньшую роль играют в волшебной сказке противники героя — люди. Вредителями героя нередко бывают его мать, отец, братья, сестра, а также его социальный антагонист — князь, который не прощает герою превосходства над ним. Эта категория персонажей получила в адыгской сказке незначительное развитие, что объясняется отражением в ней древнейших представлений и обусловленным этим сильным влиянием на нее традиций национальной мифологии.

Специфика системы персонажей адыгской волшебной сказки, испытавшей значительное воздействие традиций мифологии и других жанров адыгского фольклора, обусловила и своеобразие изобразительных сказочных средств. К их характеристике мы и переходим.

Глава третья

ТРАДИЦИОННЫЕ ФОРМУЛЫ И ОБЩИЕ МЕСТА АДЫГСКОЙ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ

Исследователи произведений различных жанров фольклора давно обратили внимание на то, что для описания внешнего облика персонажей, различных их свойств или действий, для характеристики динамического развития сюжета исполнители фольклорных произведений нередко используют стереотипные средства выражения — словесно-художественные сочетания как целостные художественные единства, переходящие из текста в текст (Виноградов, 1963, 206).

Традиционные формулы (инициальные, медиальные, финальные) изучались на материале сказок многих народов — русских (Елеонская 1912; Волков 1924; 1941, 29–58; Блажес 1976, 56–63; Новиков 1979; Герасимова 1978, 18— 29), западнославянских (Polivka 1926/1927; 1932; Gašparikova 1975), румынских и восточнославянских (Рошияну 1974).

Но традиционные формулы не единственная разновидность устойчивых стилистических средств народной сказки: наряду с ними значительное место и роль принадлежит *типическим* или *общим местам.* Иногда исследователи народной сказки дифференцируют эти словесно-художественные структуры (Бараг 1964, 201–232; 1968, 428 сл.; Адлейба 1979; 1980, 139–160), но чаще они рассматриваются в совокупности: понятие «традиционные формулы» в таком случае охватывает и общие места сказки. И это легко объяснить тем, что и традиционные формулы, и общие места объединяет ряд общих признаков: многократная повторяемость, несвязанность с определенным сюжетом и вместе с тем структурно-композиционная устойчивость, употребление в описании определенной сюжетной ситуации и при этом известная вариативность.

Функции традиционных формул и общих мест в волшебной сказке сходны: и те и другие бывают средством характеристики и сказочных персонажей (их внешнего облика, различных свойств и действий), и развития сюжета, и существенным композиционным элементом. Есть и различия: традиционные формулы — инициальные, финальные, медиальные — играют существенную роль в композиции сказки, обозначая ее начало, конец или переход от одного эпизода (или сюжета) к другому; общие места такой «пограничной» функции никогда не выполняют.

Традиционные формулы обычно невелики по размеру, тогда как общие места могут занимать в повествовании значительное место.

Различие состоит и в степени устойчивости: у традиционных формул она гораздо выше, чем у общих мест, которым присуща значительная вариативность (конечно, при обязательном сохранении доминантных элементов), — это убедительно показано Д. Я. Адлейбой на материале абхазской сказки (Адлейба 1980, 139–160).

В своем анализе традиционных формул и общих мест адыгской волшебной сказки мы и будем исходить из этих представлений о двух основных разновидностях стереотипных стилистических структур народной сказки.

Традиционные формулы адыгских сказок (без учета общих мест) уже рассматривались исследователями языка и фольклора адыгов. Они анализируются на основе текстов, опубликованных в книгах «Адыгэ пшысэхэр» (1965; 1968), в книге З. Ю. Кумаховой и М. А. Кумахова «Функциональная стилистика адыгских языков» (1979, 120–128). Авторы уделяют преимущественное внимание инициальным и финальным формулам; из медиальных они выделяют лишь те, что определяют пространственные перемещения героя сказки.

В центре внимания исследователей — языковые особенности традиционных формул всех разновидностей адыгской сказки (волшебной, бытовой, сказки о животных): «Традиционные формулы адыгских сказок обладают собственными языковыми особенностями (имеется особый набор синтаксических конструкций, вставочные слова, особое построение присказки, концовки и т. д.). Вместе с тем в построении традиционных формул адыгских сказок в функциональном плане обнаруживаются типологические сходства со сказочными формулами устно-поэтического творчества других народов» (Кумахова, Кумахов 1979, 121). Исследователи подчеркивают, что традиционные формулы адыгской сказки «представляют собой не только композиционный элемент устно-поэтического творчества, но являются также носителями определенной стилистической функции, отграничивающей язык сказки как от литературного языка, так и других форм существования языка» (Там же, 127).

В монографии Ш. Х. Хута «Сказочный эпос адыгов» приводятся образцы инициальных, медиальных и финальных формул адыгской сказки, определяется характер и функции некоторых из них в сказочном повествовании.

Мы попытаемся выявить общий перечень традиционных формул и общих мест адыгской волшебной сказки, установить их основные разновидности, определить их роль в создании образов сказочных персонажей, их место в композиции сказки. Кроме того, будет прослежена степень стабильности и вариативности формул и общих мест (на материале разновременных записей).

ИНИЦИАЛЬНЫЕ ФОРМУЛЫ

Инициальные формулы адыгских сказок в плане их языковых особенностей рассмотрены в уже упоминавшейся книге З. Ю. и М. А. Кумаховых. Авторы выделяют простейшие формулы, состоящие из подлежащего и сказуемого, — они образуют «основное ядро инициальной формулы, которое служит лишь для констатации существования одного или нескольких героев» (Кумахова, Кумахов 1979, 121), и их дополнительные элементы, включающие характеристику места сказочного действия или разных черт героя, стилистически маркированные конструкции для выражения собственного имени героя и различные стилистически окрашенные конструкции. Особо выделяют авторы инициальные формулы адыгских сказок, выражающие отношение рассказчика к достоверности событий, они соотносятся с аналогичными формулами в сказках других народов (Там же, 125).

Инициальная формула — это не только своеобразная экспозиция, которая определяет место и время сказочного повествования, представляет основных персонажей, обозначает исходную ситуацию. Инициальная формула — это прежде всего сложившаяся система введения слушателей в сказочный мир, в сказочную ситуацию. Одна из основных ее функций — выражение отношения сказочника к происходящим в сказке событиям как возможным в действительности или ирреальным.

Формулы, в которых выражено сомнение в реальности сказочных событий, немногочисленны и встречаются преимущественно в адыгейских текстах. Иногда они бывают развернуты: «Еомэ зэраIомэ-зэраIотэжьэу, къэзыIорэм химыгъахъоу, едэIурэм пцIы химыусэу, зы лIы горэ щыIагъ» — «Как сказывают и пересказывают — рассказчик не добавляет, слушающий ложь не включает, — жил один какой-то мужчина» (Адыгэ тхыд. 1959, 162); «Еомэ зэраIоу-зэраIотэжьэу, къэзыIорэм химыгъахъоу, едэIурэм пцIы химыусэу, мыпцIымэ шъыпкъэ!» — «Как сказывают и пересказывают, рассказывающий не добавляет, слушающий ложь не включает, если не ложь, то правда!» (Там же, 151).

Сказочник может употребить как самостоятельную формулу один (или два) из элементов развернутой формулы: «Еомэ-еомэ зэраIомэ зэраIотэжьэу зы шъузырэ зы лIыжърэ щыIагъэх» — «Как сказывают и пересказывают, жили один мужчина и одна женщина» («Сказка о пшитле»; сходно: Адыгэ тхыд. 1959, 196, 207); «Еомэ зэраIомэ-зэраIотэжьэу, мыпцIымэ шъыпкъэ!» — «Как сказывают и пересказывают, если не ложь, то правда!» (Адыгэ тхыд. 1959, 143); «Еомэ зэраIомэ-зэраIотэжьэу» — «Как сказывают и пересказывают» (Адыгэ тхыд. 1959, 196, 207)

или «МыпцIымэ шъыпкъэ!» — «Если не ложь, то правда!» (Адыгэ тхыд. 1959, 174).

Однако основное место принадлежит зачинам, в которых содержится утверждение существования героев, их социального или семейного положения, исходной ситуации, места или времени действия сказки.

Приведем перечень основных разновидностей зачинов адыгской сказки, какими они оказываются при систематическом просмотре материала.

ЗАЧИНЫ, УТВЕРЖДАЮЩИЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ ГЕРОЯ

Зачины, 1) определяющие его социальное положение: «ЩакIуэ зэшищ хъууэ псэут» — «Три брата-охотника жили» («Пшина.. .»); «ШадулэкIэ еджэу псэуащ зы тхьэмыщкIэ гуэр» — «Жил какой-то бедняк по имени Шадула» («Ленивый Шадула»); «Зы фызабэ гуэр щыIэт» — «Была какая-то вдова» («Семь сыновей вдовы»); «Кадир ядэ Къазий пщым хуэпщылIт» — «Отец Кадира Кази был крепостным князя» («Кадир»); «Ззы лIыжь тхьэмыщкIьэ горым и быныр рыпIрылажьо выtI иIат» — «У одного какого-то бедного старика, кормившего семейство своим трудом, было два быка» (СМОМПК XXI, 166).

Ср. в осетинской сказке «На земле одного хана <т. е. во владениях одного хана> жил один умный охотник по имени Елух» (ПНТО III, 100).

В русской сказке: «Жил-был царь» (Никиф. 1961, 266, 290); «Жил-был купец» (Там же, 259); «Был-жил Марко богатый» (Там же, 233); «Был-служил солдат» (Там же, 269).

2) Зачины, характеризующие социальное и семейное положение героя: «Ззы пщы бей гор щыIат … бын, и фыз закъо мыхъу, ззы йатыкъэм» — «Был какой-то богатый пши... у его жены не было детей» (СМОМПК XXI, IV, 225); «Ззы пщыжь гор щыIат. А пщыжьым ззы къо закъо иIат» — «Жил какой-то князь. У того князя был единственный сын» (СМОМПК XLIV, IV, 1); «Зы пщы бай горэ щыIагъ. Лъфыгъэ зи иIагъэп» — «Жил один богатый пши. Детей у него не было» («Сын батрачки»); «Зы тхьэмыщкIэ гуэрым къуибл иIэт» — «У какого-то бедняка было семь сыновей» («Мужество семи сыновей вдовы»); «ЛъхукъуэлI зэшиблым я шыпхъу гъэфIэн закуэу» — «У семи братьев-тлхукотлов была единственная сестра» («Маленькая Нафыца...»); «Ефэдыфоу еджэгъэфоу зы къорэ зы пхъурэ иIэу щытыгъ» — «Он был образованный эфенди, у него были сын и дочь» («Сын и дочь эфенди»); «Курджымыкъо Лаурсэн, яни яти иIэхэу, унэгъо зэтегъэпсахьыгъэу. .. щытыгъ» — «Жил Курджимуко Лаурсен, у него были отец и мать... хорошая семья» (Адыгэ пшыс. 1955, 229).

Ср. в осетинской сказке: «У одного хана был единственный сын» (ПНТО II, 93, 37); «Жили бедные муж и жена» (ПНТО II, 103). В абхазской сказке: «Был богатый человек. У него родилась дочь» (Бгажба 1964, 343); «Один князь имел единственного сына, а другой князь имел единственную дочь» (Там же, 352). В чечено-ингушской: «Жил некогда великий царь, у него была только одна-единственная дочь, уже взрослая» (ССКГ IV, 8); «В одном ауле жил бедный человек, женатый на очень красивой женщине» (ССКГ IV, 26); «Один князь был, один сын был у него» (СМОМПК XXVIII, II, 5).

В русской сказке: «У царя было три сына» (Никиф. 1961, 179); «Живал-бывал царь, вольный человек… У него была жена, дочи да люди робочи» (Онч. 1908, 3; сходно: Там же, 16,24, 79, 98).

3) Зачины, определяющие семейное положение героя: «Зы лIыжь цIыкIу гор щыIащ, и фыз лIэри, фыз къышэжао» — «Жил какой-то старичок, его жена умерла, он снова взял жену» (СМОМПК XXVII, IV, 14); «Ззы лIыжь цIыкурэ, зы ныожь цIыкурэ щыIати» — «Жили старичок и старушка» (СМОМПК XXVII, IV, 25); «Зы лIыжь гуэрым къуищ иIэт: тIур губзыгъэт, ещанэ нэхъыщIэ дыдэр делэт» — «У одного какого-то старика было три сына: два умных, третий, самый младший, совсем глупый» («Губная гармошка»); «ФарузэкIэ еджэу хъыджэбз дахэ цIыкIу гуэр анэ напIэсым къыхуэнат» — «Какая-то красивая девочка по имени Фаруза осталась с мачехой» («Фаруза»); «Мухьэмэт сабий цIыкIуу къанэри янэр лIащ» — «Мухамет остался маленьким ребенком, когда умерла его мать» («Мухамет»); «Зы хъыджэбз цIыкIу гуэрым и анэр щIэх дыдэу лIэри, зэиншэу къэнащ» — «У одной маленькой девочки мать очень рано умерла, и осталась она сироткой» («Сиротка-золотоноска»); «ЛIыжъ горэм къуищ иIэу щыIагъ» — «Какой-то старик, имея трех сыновей, был» (Адыгэ пшыс. 1955, 91).

Ср. с аналогичными формулами в абхазской сказке: «Были, оказывается, муж и жена» (Адлейба 1979, 190); «Жили-были старик и старуха. У них был единственный сын» (Бгажба 1964, 317); «Один человек, когда у него умерла жена, женился на вдове» (Там же, 322). В осетинской: «Жили бедные муж и жена» (ПНТО II, 108); «Жил однажды Бэстисэр-Сила и родилось у него трое мальчиков, из которых младший назывался Дзанболат» (Миллер ДС, 79); «Дзанболат и Антонико были двое любящих братьев, и было у них семь аулов» (Миллер ДС, 99); «У одного человека было три сына» (ПНТО II, 88). В чечено-ингушской: «От отца оставшегося имущества не деля, женщин приведя, в одном дворе в согласии жили-были три брата» (СМОМПК XXIX, IV, 1).

В русской сказке: «Жили дедушка да бабушка» (Никиф. 1961, 328); «Жили-были мужик да жонка» (Там же, 146); «Жил-был старик со своей

старухой» (Там же, 90, 240); «Жили-были брат и сестра. У их родителей не было» (Там же, 88); «Жил-был старик да старуха, у их был сын Иван, прозвище „Медвежье ухо“» (Онч. 1908, 94).

4) Зачины, вводящие слушателя в действие сказки: «Ззы тхьэмыщкIьэ гъогумкIьэ кIорэ пэт» — «Один бедняк идет по дороге» (СМОМПК XXI, IV, 181); «Нэгъой нэшъум ынэ зэщыкъоным ыпэкIэ нахьыбэ къыкIуахьэу лIы горэ щыIагъэп» — «До того как испортились глаза слепого Ногая, не было мужчины, который объехал больше, чем он» (Адыгэ пшыс, 1955, 75); «Илъэс пчъагъэ хъужьыгъэу Iыстыжьыгъэу пщыр щысыгъ» — «Жил пши, много лет назад переставший выезжать в наезды» (Адыгэ пшыс. 1959, 187); «Нартхэм гъэщIэгъуэну дыщэ жыг гуэр яIащ» — «У нартов было какое-то удивительное золотое дерево» («Золотое дерево»).

Ср. в абхазской сказке: «Один царевич отправился в путь»; «Хаджи Смел зажиточным человеком был» (Адлейба 1979, 192). В чечено-ингушской: «В давнее время в одном большом ауле жил некий человек, Незнай, такой трусливый, что выходить из дому не смел, а если мимо него пролетала муха, то прятался под одеяло» (СМОМПК XXII, IV, 9); «В древнее время были известны всему народу черкес Иса и чеченец Иса, первый — своим богатством, а второй — своим воровством, удальством» (ССКГ IV, 15).

В русской сказке: «Жил кузнец, и шел он раз поздно вечером» (Никиф. 1961, 174).

5) Зачины, определяющие место сказочного действия: «Зы къуажэ гуэрэм пщы дэст» — «В одном каком-то селе жил пши» («Дочь огуречника»); «КIэлибл иIэу шъузэбэ тхьамыкIэ горэ пщы бай горэм ичылэ дэсыгъ» — «В селе одного богатого пши жила одна бедная вдова с семью сыновьями» («Семеро сыновей вдовы»); «Зы къуажэ гуэрым зы къуэ закъуэ иIэу зы фызыжь цIыкIу дэст» — «В одном селе жила старуха, имевшая одного сына»; «Зы къуажэ гуэрым зы лIыжь тхьэмыщкIэ гуэр щыпсэурт» — «В одном каком-то селе жил какой-то бедный старик» («Елбадзуко»); «Зы къуажэ гуэрым зы лIыжьрэ зы фызыжьрэ дэст» — «В одном каком-то селе жили старик и старуха» («Пшина...»).

Ср. в абхазской сказке: «В одном государстве жил большой царь»; «В одной деревне жил один царь»; «Был один сильный мужчина по имени Апсны Хасан. Был за перевалом другой сильный мужчина по имени Кубина Хасан» (Адлейба 1979, 191).

В русской сказке: «В некотором царстве, в некотором государстве жил царь со своей царицей» (Никиф. 1961, 97; ср.: 126); «В некотором царстве, в некотором государстве, именно в том, в котором мы живем, в одном селе или деревне жил старик со своей старухой» (Там же, 117); «В некотором царстве, в некотором государстве, именно в том, в кото-

ром мы живем, на гладком месте, как на бороне, стояло небольшое село. В селе жил...» (Онч. 1908, 243); «В одном небольшом месте стояло царство величиною с решето. В этом царстве у царя был сын» (Там же, 245); «Жил-был в одной деревне поп» (Никиф. 1961, 272); «В одной деревне жил мужик» (Там же, 283).

6) Зачины, определяющие время действия сказки: «Епэрей зэманым къызылбащым зы пащтыхь яIащ, Шахъ-ГъабаскIьэ егъео» — «В прошедшие времена персияне имели одного царя по имени Шах Аббас» (СМОМПК XXVII, IV, 1); «Зэманым хъаным цIыфыхэр ыIэ илъыхэу зыщэтым» — «В оное время, когда хан управлял людьми» («Как Едыдж-бий воевал с ханом»).

Ср. в абхазской сказке: «В старину один царь был»; «Давным-давно, во времена моего деда, твоего деда, один царь был» (Адлейба 1979, 191).

В русской: «В то давнее время, когда мир божий наполнен был лешими, ведьмами да русалками, когда реки текли молочные, берега были кисельные, а по полям летали жареные куропатки» (Афан., 1,239).

МЕДИАЛЬНЫЕ ФОРМУЛЫ И ОБЩИЕ МЕСТА

Это самая значительная и по объему, и по занимаемому ею месту в сказочном контексте группа стереотипных стилистических конструкций. Многообразие медиальных формул и типических мест обусловлено их полифункциональностью в сказочном повествовании.

Наиболее подробно медиальные формулы исследованы на материале восточнославянской (Бараг 1964, 201–232), а также румынской сказки в сравнении с аналогичными формулами в фольклоре ряда других народов (Рошияну 1974, 88–132). Д. Я. Адлейба приводит в приложении к своей диссертации перечень медиальных формул абхазской сказки (Адлейба 1979); образцы основных разновидностей этих формул адыгской сказки находим в монографии Ш. Х. Хута (Хут 1981, 70–73).

В монографии З. Ю. и М. А. Кумаховых «Функциональная стилистика адыгских языков» охарактеризованы языковые особенности медиальных формул адыгской сказки одного типа — «куэд. … мащIэ» — «много ли—мало ли». Авторы подчеркивают, что «подобные формы, включающие особые лексические и грамматические формы (лексические антонимы: *куэдрэ ... мащIэрэ,* букв, «много ли—мало ли»; лексические повторы: *кIуа-кIуа* — шел-шел; грамматические повторы: *рэ-рэ* — суффикс союзности), также создают стилистическое своеобразие языка адыгских сказок» (Кумахова, Кумахов 1979, 126).

В адыгской сказке, как и в сказке других народов, могут быть выделены две группы формул: 1) сюжетно не обусловленные; их функция — побуждение, проверка или переключение внимания слушателей; 2) сюжетно обусловленные; их назначение — характеристика персонажей, описание действий сказочных персонажей, важнейших для развития сюжета; формулы этой разновидности входят в монологи и диалоги героев. К этой группе относятся и «магические» формулы.

В отличие от инициальных формул и зачинов, композиционная роль которых однозначна — это всегда экспозиция, вводящая слушателя в действие сказки, композиционная роль медиальных формул более разнообразна. Сказочник использует их при описании завязки действия, его развития, кульминации и развязки. Важно подчеркнуть, что каждый композиционный элемент имеет свой круг формул, которые никогда не употребляются при описании других элементов композиции сказки (мы постараемся показать это при анализе конкретных формул).

Приведем по возможности полный перечень медиальных формул и общих мест адыгской сказки. При этом попытаемся: 1) учесть параллели к ним из нартского эпоса адыгов, а также из сказок соседних адыгам народов и из русской сказки. Это позволит выявить круг медиальных формул, общих для сказки разных народов; формулы, специфические для адыгского фольклора вообще и адыгской сказки в частности; 2) определить место каждой формулы в композиции сказки; 3) выявить степень стабильности и вариативности медиальных формул.

Сюжетно не обусловленные и не играющие роли в композиции сказки комментарии сказочника к описываемым событиям немногочисленны: «Хъаным и нэм ззы сэбэп хохъуакъэм, сыт ходыз щамыхуами, сыто жипIамэ, шыбзышэты!» — «Хана глазам пользы не сделали, сколько ни мазали; если скажешь “почему?” — кобылье молоко было!» (СМОМПК XXI, IV, 211); «Пачъыхьэр бэрэ пэтыныя, бэу мылъку иI, гъоплъэ хьэкуашъор аригъэщIыгъ» — «Долго ли пачыху <царю>, у него много богатства, ему все возможно» («Сын слепого Ногая»); «КIон къахэмыкIы хъугъэ цIыфымэ» — «Разве не нашелся среди людей тот, кто пошел бы?» («Сыновья князя Мишеоста»); «Пщыр-тIэ Iейуэ псэунт?» — «Пши разве плохо жилось?» («Дочь огуречника»); «НтIэ дыщэ и мащIэт абы?» — «Разве мало золота у него было?» (Там же).

Ср. в абхазской сказке: «Разве царю трудно было это исполнить?» (Абх. 1975, 191). В осетинской: «Ночью как могли не угостить хорошо эрзерумского охотника?» (ПНТО II, 83; ср.: Миллер ДС, 93, 94; ПНТО III, 29, 39, 47, 71; II, 102).

Ни в адыгской, ни в сказке соседних адыгам народов нами не выявлены формулы, назначение которых — пробуждение или проверка внимания слушателей, переключение рассказа с одного персонажа на другой. Это, на наш взгляд, обусловлено прежде всего ее установкой, четко выраженной уже в инициальных формулах и зачинах, на отсутствие существенных различий между реальным миром и миром сказки. Нельзя не учитывать и того, что повествование в адыгской сказке последовательно сосредоточено на главном герое (обо всех других персонажах говорится только в соотнесении с ним). В такой «одногеройности» и «однолинейности» сказочного повествования усматривается влияние адыгского нартского эпоса.

Роль формул, обеспечивающих плавный переход от одного эпизода к другому, частично выполняют две разновидности формул, входящие в диалог персонажей: 1) характеризующие пространственно-временные перемещения героя; 2) определяющие, что герою поставлена не такая уж трудная для него задача. Эти формулы будут рассмотрены ниже. Перейдем к анализу сюжетно обусловленных медиальных формул.

Сравнительно небольшая группа формул характеризует внешность персонажей. Наиболее часто встречаются формулы женской красоты. Они занимают устойчивое место в композиции сказки, а именно в описании завязки сказочного действия: упоминание о красоте девушки заставляет героя покинуть дом и отправиться на ее поиски; красота героини вызывает зависть соперницы, что обеспечивает ее различные поступки, действия и, следовательно, развитие сюжета.

Формулы женской красоты в адыгской сказке разнообразны: «Нэрэ набдзэрэ зытетым анэхъ дахэт» — «Самая красивая из тех, у кого есть глаза и брови» (СМОМПК XXI, IV, 182); «Нэрэ напцэрэ зыфашIыгъэмэ анахь дахэхэу» —«Самые красивые из тех, у кого есть глаза и брови» (Адыгэ тхыд. 1959, 189); «Я шыпхъу закъуэр набдзэ зытелъым я нэхъ дахэти» — «Их сестра единственная, самая красивая из тех, у кого есть глаза и брови» («Пшина...», «Сказка о Пакаже»); «А хъыгъэбзыр зэшыблым и шыпхъут, нэрэ набдзэрэ зытетым анэхъ дахэт» — «Та девушка была сестрой семи братьев, самой красивой из тех, у кого есть глаза и брови» («Елбадзуко»; ср.: Адыгэ тхыд. 1959, 137; Черк. таур, 1959, 5, 12, 90, 95).

Другая разновидность традиционного определения женской красоты: «И щхьэ джабэ лъэныкъуэр дыщэплъу, и щхъэ джабэ лъэныкъуэри дыщэхуу» — «Одна половина ее головы — красного золота, <другая> половила ее головы — белого золота» («Кадир»); «И шхэр лъэныкъуэр дыщэплът, лъэныкъуэр дыщэхут» — «Ее половина головы — красного золота, <другая> половина — белого золота» («Мухамед»). Далее будет

показано, что эта же формула употребляется и для характеристики чудесных детей.

Третья разновидность описания женской красоты в адыгской сказке: «Абы шыпхъу дахэ гуэр иІэт, и джийм ежэх псыр уолъагъу жыхуаІэм хуэдэу» — «У него была сестра — красавица, подобная той, о которой говорят, что через ее горло текущую воду можно было видеть» («Сказка о Койдане»).

Ср. в осетинской сказке: «В комнате сидит женщина необыкновенной красоты по виду и стройности» (ПНТО II, 95); «Три девушки, которым по стройности и красоте не было равных» (Миллер ОС, 134; Там же, 137); «И была такая красивая девушка у алдара и его жены, что месяц и звезды видели в ней себя. Когда она пила воду, то видно было, как вода бежит в ее горле» (ПНТО, III, 51). В чечено-ингушской: «У Баркум-Канта была красавица жена, с таким белым лицом, какого не было ни у одной женщины во всем свете. Когда эта красавица пила воду, то она видна была в горле красавицы — до того было чисто и прозрачно ее тело» («Баркум Кант» — ССКГ VIII, 18). В абхазской: «Она была собою так хороша, что сверкала, как луна и солнце» (Адлейба 1979, 194).

Эти формулы встречаются в сказках на самые разные сюжеты, записанных в разное время. Находим их и в произведениях других жанров.

Кроме этих формул, в адыгской волшебной сказке есть характеристики женской красоты, встречающиеся только в одном тексте, на протяжении которого они сохраняют устойчивый вид: «Мы лъым ходо и напо, мы Іосым ходо и щІыфо фыз къэзмышэ хъунокъэм» — «С лицом, как эта кровь, с телом <букв.: с кожею>, как этот снег, жену не взять мне нельзя» (СМОМПК XLIV, IV, 1); «ТхьэкІумэкІыхьым и лъым ходор и нэкІо, Іосым ходо и щІыфо» — «С лицом, как кровь зайца, с телом, как снег» (СМОМПК XLIV, IV, 2).

Другие примеры буквального совпадения формулы женской красоты в одной сказке: «И дзэр дыщэт, и дзэкур гъуанэт» — «Ее зубы золотые, ее зубы внутри пусты были» («Сказка о Пакаже»). Это повторяется трижды. В «Сказке о Пакаже» дважды повторяется другое описание женской красоты: «ИпщэкІэ плъэри дыгъэр къыщІэкІауэ, ищхъэрэкІэ плъэри дыгъэм пэлыду зы нур» — «На востоке увидел солнце взошедшее, на западе увидел против солнца что-то светящееся».

Ср. в карачаево-балкарской сказке: «Вскоре он заметил <яркий> свет вдалеке. “Интересно, откуда исходит этот свет?” — спросил он у коня. “Этот свет исходит из окна дочери падишаха джиннов. Этот свет не от лампы и не от огня, <наверное, девушка спит> и свет исходит от какой-нибудь неприкрытой части ее тела”» (Карач.-балк. ф-р 1983, 401).

Только в одной сказке встречается описание женской красоты в сравнении с красотой голубя: «Ззы тхьэрыкъо гори къыблэбыбыкIьыгъ, и щхьэр фыжьо, ибгъэ щ(шIу)ыцIо, икIьэ фыжьо» — «Один голубь какой-то прилетел, его голова черная, его грудь белая, его хвост черный». Интересно сочетание: «ЧIалэр егупщыщ(с) е гупс(щ)ынщы, игукIэ й-уагъ: “Мы-фэдэ шъуыз сэгъуотыфэ нэсыфкIэ сыкIон”» — «Юноша подумал-подумал, в своем сердце решил: “Такой жены пока не найду, не женюсь”» (СМОМПК XXVII, IV, 35). Оно повторяется дважды.

Ср. в карачаево-балкарской сказке: «Я слышал, будто есть в одном месте такая девушка, у которой волосы, глаза, брови черны, как черные <перья> этой птички, <а> лицо, тело <ее> белы, как белые <перья> птички» (Карач.-балк. ф-р 1983, 381).

Композиционная роль этих описаний женской красоты — та же, что и предыдущих. Они встречаются лишь в одном тексте, но даже в его пределах не повторяются буквально: сохраняются основные опорные слова при каждом повторении их.

В композиции сказки описания, стабильные в пределах одного текста, всегда предшествуют завязке сказочного действия. Если традиционные формулы женской красоты адыгской волшебной сказки имеют параллели в сказках соседних адыгам народов, то круг таких описаний, присущих одной сказке, у разных народов свой.

Характеристики внешнего облика героя в адыгской волшебной сказке практически отсутствуют, поскольку они не имеют значения для развития сюжетного действия. Формула обращает внимание лишь на облик героя, восседающего на коне «Мыбы зы шу хуабжь къокIуэри зытесыр шы бырулщ, и пэ бзиитIымкIэ мафIэр къыреху» — «Сюда один всадник лихой едет, он на буланом коне, из его <коня> ноздрей пламя вылетает» («Сказка о Пакаже»). Здесь наиболее устойчивая часть — «огнедышащий» конь: «и пэ бзийм мафIэ кърихум гъуэгу напщIитIыр илыгъуэу» — «из его <коня> ноздрей пламя вылетающее обе обочины дороги опаляет» («Сказка о Койдане»).

Ср. описания «огнедышащего» коня в вайнахской сказке: «Земля дрожит, из ушей и ноздрей коня дым столбом валит, изо рта бьет пламя» (Ф-р Азерб. II, 161).

«Один из самых хилых нартов, оглянувшись, увидел разлетающиеся искры. Он спросил главного среди нартов:

— Что это за огни?

— Это пламя от копыт Гезама Али, бьющих о гору.

— А что это за туман стелется?

— Это пар из ноздрей коня Гезама Али. («Гезама Али и Толам Аго» — СЛИЧ 1983, 177; ср.: Далгат 1972, 316).

Такая формула — описание всадника на коне (реже одного коня) — характерна не только для сказки, но и для нартского эпоса адыгов: «МаскIьэгуэрэ къыIурихым / ГъуэгунапщIитIыр елыгъуэ» — «Искры вылетающие / обочины дороги обжигают» (Н. адыг., 105; сходно: 136, 258).

В сказке эта формула обычно характеризует и коня героя, и коня его антагониста: «Ишы пэбзыджынымэ гъозэу къарихырэм гъогу нэпцитIур ылыгъоу» (Адыгэ тхыд. 1959, 116) — «Из ноздрей коня пламя вылетающее обе обочины дороги опаляет».

Нередко эта формула используется и для характеристики чудовища, наводившего ужас на жителей аула и укрощенного героем: «Батыр благъуэм тесу, благъуэжьыр гъуахъэу, и питIым мафIэ бзийуэ къырихум гъуэгу напщIитIыр» — «Батыр сидел на бляго, а здоровенный бляго ревел, из ноздрей его вылетало пламя, опаляющее обе обочины дороги» («Батыр, сын медведя»).

Ср. в чечено-ингушской сказке:

«— Видишь вот тот туман?

— Вижу.

— Это пар из его <сармака> ноздрей валит» («Мерий Тотал» — СЛИЧ 1983, 108).

Как видим, описание героя на «огнедышащем» коне или одного коня (реже — другого животного) является общим и для волшебной сказки, и для нартского эпоса адыгов (как, впрочем, и других народов Кавказа). Но если в адыгском эпосе эта формула обычно характеризует только нарта Бадыноко — одного из стадиально поздних персонажей нартского эпоса, то в пределах сказки формула «огнедышащего» коня, владение которым красноречиво свидетельствует о достоинствах его хозяина, используется в характеристике других персонажей. В сказке эта формула в большинстве случаев сохраняет и свой устойчивый вид, и постоянное место в ее композиции — герой появляется на таком коне всегда в кульминационный момент повествования.

Описание героя на «огнедышащем» коне известно и русской сказке: «Конь бежит, земля дрожит, из ноздрей пламя пышет, а из ушей дым столбом валит» (Онч. 1908, 180), и сказке других восточнославянских народов. В. Я. Пропп считает, что оно восходит своими корнями к древнейшим мифологическим представлениям (Пропп 1946, 159–162). В нашу задачу не входит выяснение вопросов генезиса традиционных формул сказки; для нас важно отметить, что такая формула имеет аналогии в сказках разных народов.

Традиционные формулы использует адыгский сказочник и для характеристики богатырской силы, проявляемой героем уже в детстве. Младенец, лежащий в колыбели, оказывается в силах разорвать лямки из буйволиной кожи, которыми он привязан (у адыгов, как и у других кавказских горцев, еще и теперь нередко новорожденного растят в специальной колыбели, выдолбленной из цельного дерева): «Гущэпсыр къызэпиудри гъуэгыу пщIантIэм къыдэжри» — «Лямки колыбели разорвал и, плача, во двор выбежал» («Сказка о Пакаже»).

Ср. в нартском эпосе: «Хывыфэ гущэпсыр зэпичри» — «Разорвал лямки из буйволиной кожи» (Н. адыг., 131); «Хывыфэ гущэпсыр къызэпиудри» — «Буйволовой кожи ремни <своей> люльки он разорвал» (Нар. песни, II, 90, 100, 106). Сходно описывается богатырская сила младенца и в осетинской сказке: «Тут мальчик в колыбели разорвал свои повязки» (Ос. 1973, 103).

Другое описание характеризует недюжинную силу юного героя, проявляемую им в играх со сверстниками: «Ащ ыужым зы мафэ горэм кIалэр къыдэкIишъ, кIэлэ джэгумэ ахэхьагъ. КIэлэхэр зэрэгъэджэгухэу ежьыри яплъэу зыкупрэ щытыгъ. Яхъуапси ежьыри джэгунэу ахэхьагъ. Адэджэгунэу фежьагъ, ау адрэхэр зэрэджэгухэрэм фэдэу зэхахьэм, джэгум хэтыгозэрэ зэIагъэм ыIэпкъ-лъэпкъхэр зэхицIыцIагъэх» — «После этого однажды вышел <со двора>, в игру ребят вошел, за играющими детьми некоторое время наблюдая, стоял. Потом тоже включился в игру. Когда начал играть, к кому прикоснулся, того изуродовал». («Сказка о Чечаноко Чечане»).

Ср. в нартском эпосе адыгов: «И бдзапцIэ уанэмкIьэ и щхьэбгъум (йоуэри) || Гъуэгрэу иреуд, || И лъакъуитIыр зэреубыдылIэри, || Мыл гущIыIум щызэрелъафэ» — «Свинцовым альчиком ударил в висок || И, плачущего, сбил его с ног, || Взял его за ноги || И таскал по льду» (Н. адыг., 131).

Ср. в русской сказке: «На другом году стал Иван крестьянский сын на улицу ходить, с ребятами поигрывать: ково за руку схватит, у тово рука прочь; ково за голову схватит, у тово голова прочь...» (Онч. 1908, 174).

Первое описание богатырской силы младенца («лямки колыбели разорвал») буквально совпадает и в сказке и в эпосе разных народов Кавказа. Лексическое воплощение второго описания значительно варьируется и в различных сказочных текстах, и в эпосе — при сохранении смысла. В сказочной композиции они занимают постоянное место в описании завязки сказочного действия.

Для характеристики однотипных персонажей, выполняющих функцию вредителя героя, — старухи Нагучицы— Нашгушидзы, Цэунеж— Дзаунеж, женщины-уд — сказочники используют одну формулу:

«Псыхъо нэпкъым зынэсым, шым епсыхи, дэхьагъ. Зыдахьэм, НэгъучIыцэ ныор пхъэцыкор ыгъэджэу, ыбгъэхэр ыкIыбкIэ къызэдзэкIыгъэхэу щысэу ылъэгъугъ. Тыгъу-тыгъоу екIуашъи, ыбгъэ зыIуилъхьи:

— Усян-усят, — риIуагъ.

— А узымылъэгъугъэ нэр тхьэм рекI, кIэлэ мыгъу, тыдэ укъикIи? — ыIуи НэгъучIыцэ ныор бгагьэ».

«Достигнув берега реки, <он> сошел с коня, спешился. Войдя <в дом>, он увидел старую Нагучицу, она пряла с помощью веретена, ее груди были закинуты назад. Подкравшись, он приблизился <к ней>, приложился к ее грудям:

— Ты — мой отец, ты — моя мать, — сказал <он>.

— Глаза, что не увидели тебя, пусть выколет тха, несчастный юноша, откуда ты взялся? — сказала старая Нагучица и прокляла его» (Адыгэ тхыд. 1959, 188; сходно: Там же, 227).

Обычно в формуле обязательно подчеркивается, что груди старухи закинуты за спину — именно благодаря этому герою удается незаметно приблизиться к ней, коснуться их губами и таким образом обрести право на ее покровительство: «Зыдахьэм, НэгъучIыцэ ныор пхъэцыкор ыгъэджэу, ыбгъэхэр ыкIыбкIэ къыэдзэкIыгъэхэу щысэу ылъэгъугъ» — «Когда спустился <к реке>, Нагучицу-старуху, с веретеном в руках, ее груди назад закинуты, увидел» («Сыновья князя Мишеоста»).

Другое описание Нагучицы: «И дзэхэр мывэкIэ зэщIелъыкIри удд фызыжь цIыкIу жьэгупащхьэм дэсщ, и быдз уэдыжьитIыр къыщхьэдэдзыхащ» — «Свои зубы точа о камень, старая уд сидит у очага, спиной к двери, ее груди назад перекинуты» («Маленькая Нафыца и дочь хана»).

Или: «Ащ блэкIи Саусырыкъо рэкIозэ ЦэIунэжь иунэ нэсыгъ. Мафэ щэджагъо хъугъэти ЦэIунэжь зигъэпсэфыштыгъэ. Саусырыкъо ЦэIунэжь дэжь Iухьи, ыбгъэ зыIуилъхьагъ, етIуанэ зигъэбылъыжьыгъ. ЦэIунэжь къызэущыжьым:

— Сынэу узымылъэгугъэхэр регъэшъукIь, унэу сызылъэгъугъэхэр нахь дэгъоу плъэу бэрэ тхьам ущегъаI, — ыIуи Саусырыкъо къыриIожьыгъ. ЕтIуанэ: — Шъыд узыфаер, сишъау? — ыIуи ЦэIунэжь къеупкIыгъ».

«Шел дальше Саусырыко и достиг дома Цэунеж. Был полдень. Цэунеж отдыхала. Саусырыко подкрался к Цэунеж, к ее груди приложился, потом спрятался. Цэунеж проснулась:

— Мои глаза, которые не увидели тебя, пусть сгниют, твоим глазам, которые увидели меня, пусть тха даст видеть еще лучше, — сказала она, увидев Саусырыко. Потом: — Что тебе надо, мой сын? — спросила

Цэунеж» («Как Саусырыко вернул натам семена проса»; сходно: «Сказка о Пакаже», «Сыновья князя Мишеоста», «Жестокий пши», «Аслануко, сын львицы»).

Иногда эта формула редуцируется за счет утраты отдельных элементов: «Ззы НэжьгъущIыдзэжь цIыкIу и дзэ илъуэ IущIахэщ» — «Одна Нашгушидза сидевшая, точившая свои зубы» (СМОМПК XXVII, IV, 28).

Ср. в абхазской сказке: «Так он подошел к хижине старухи — жены адауы. Старуха спала с раскрытой грудью. Мазлоу прикоснулся к ее груди. Старуха проснулась и была очень огорчена.

— Ты знаешь силу молочного родства, — сказал Мазлоу. — Ради него скажи, где погиб мой брат» (Абх. 1975, 152).

Такое описание встречи героя со старухой встречается и в адыгском нартском эпосе:

«ИкIэм икIэжым псы икIыгъуэм щыIухьэм, хуэзащ зы иныжь фыз зигъэпскIыу дэту, и быдзитIыр и щIыбагъымкIэ щхьэдэдзыхыжауэ.

Къуагъуэ иныжь фызым имылъагъуу и щIыбагъымкIэ бгъэдыхьэри и быдзым щIэфащ. Иныжь фызыр къеплъэкIри:

— Хьэфиз ухъу си нитIу уэ узмылъэгъуар, зэ дзэкъэгъуэкIэ сыту фIыт уэ щынэ хуэдэ укъысIурыпIытIэу усшхыну, — жиIащ.

— Ей дянэ, уи нэри фIыкIэ уиуIэ, сэ сымышхми пшхын бгъуэтынщ. Сэри сыгъуэгурыкIуэщ, Iуэхушхуэ сиIэу къызокIухь, — жиIащ Къуагуэ.

— Сыт Iуэху, си щIалэ, къыщIэпкIухьыр? Къызжы Iэ, уэ си ныбэ укъикIа хуэдэ ухъуащ, слъэкIынум, пхуэсщIэнщ, — жиIащ иныжь фызым».

«Наконец подъехал он к переправе и встретил великаншу; она купалась в реке, ее груди были закинуты за спину. Незаметно Куаго подошел к великанше сзади и приложился к ее груди. Обернулась великанша и сказала:

— Пусть ослепнут мои глаза, которые не увидели тебя; как хорошо было бы проглотить тебя, словно ягненка!

— Эй, наша мать, пусть твои глаза принесут тебе счастье, если не съешь меня, тебе найдется, что поесть. Я путник. Большая забота у меня, большое дело, — сказал Куаго.

— Что за забота у тебя, мой сын? Скажи мне, ведь теперь ты стал мне словно родной сын (букв.: словно вышел из моего живота), если смогу, помогу — сказала великанша» (Н. адыг., 155).

Эта же формула употребляется адыгскими сказочниками и для характеристики доброй старушки, выполняющей функцию помощника сказочного героя: «ЩIалэр щIэлъадэри фызыжь цIыкIум зыкъырымыгъэлъагъо и быдзым щIэфащ. “А сымыгъо, о щIэлэ хъарзынэр сыщхьэ укъэкIуа мыбы? Ссэ къаз вейм сыхэсщ, — жиIащ фызыжь цIыкIум”»— «Юноша

подъехал к ней и приложился к ее соскам. “Горе мне, несчастной! Зачем ты, прекрасный юноша, приехал сюда? Я на гусином помете живу!” <т. е. очень бедна>» (СМОМПК, XLIV, IV, 3).

В других случаях эта формула сильно редуцируется, как и применительно к характеристике антагониста героя: «А сипшъашъ, сэ къазхэр згъэхъущтых» — «О, моя дочь, я буду пасти гусей» (Адыгэ пшыс. 1955, 227).

В абазинском фольклоре детальное описание встречи героя со старухой также характерно и для эпоса. Вот как выглядит оно в абазинском эпосе о нартах: «... он ступил в тот край, где стоял дом старухи. Ступил он, посмотрел и увидел старуху, спавшую на солнцепеке одного холма. Он пришел туда, спешился, подкрался, пошел под грудь ее и пососал ее... Теперь старуха проснулась и протерла глаза. Поднялась, посмотрела на грудь свою — грудь ее в молоке. «О собаки, чтобы вы были прокляты, чтобы прожили недолго, чтоб не увидели много! И сердце чтоб проклятым сердцем стало, и сон чтобы сном проклятым стал. Боже, кто же пососал, чтоб его увидел мой глаз!» — сказав это, старуха обратилась к себе...

Потом он решил, что все хорошо.

— Да станут глаза твои более острыми, да сердце твое станет еще красивее, да и век твой станет больше. Это я пососал, — сказал и подошел Сосруко к старухе. Он стал ее сыном...» (Н. абаз., 220–221).

В адыгской волшебной сказке мы не обнаружили описаний Нагучицы, совпадающих буквально; но их основной смысл всегда совпадает. В композиции сказки описания внешнего облика Нагучицы занимают постоянное место в рассказе о развитии событий, предшествующих кульминации сказочного действия.

Традиционная формула характеризует внешний облик и другого персонажа, враждебного герою адыгской волшебной сказки, — карлика Сам-с-вершок: «Зы ахъырзэман бжэIупэм щыту илъэгъуащ: езыр зыбжьизрэ, и жьакIэр бжьизиблу, адэкъэшым тесрэ, блэр и шхуэмылакIэу, шындырхъуоу къамышыр игъэдалъэу» — «Он увидел какое-то чудовище, стоявшее у порога: сам с вершок, борода с семь вершков, сидит на петухе, змеи — его поводья, плетью служит ящерица» (Черк. таур. 1956, 9).

Ср.: «Ежь зы бжизэу, ыжакIэ бжизиблэу, атэкъэшым тесэу, щеджыблэр икъамыщэу» — «Один <кто-то> сам с вершок, его борода в семь вершков, плети — змеи, сидит на петухе» («Курджимуко Лаурсен»): «Зы емынэ — блэр и шхуэмылакIэрэ, шындырхъуор и къамышыуэ, адакъэшым тесрэ, езыр си зыбжьэу, и жьакIэр си бжьиблу» — «Одно чудовище — змеи его поводья, его плеть — ящерица, сидел на петухе, сам с мой вершок, борода — семь моих вершков» («Батыр, сын медведя»)

В приведенных примерах, как видим, буквально совпадает характеристика основных примет этого персонажа («сам с вершок, борода в семь вершков, сидит на петухе»). Вместе с тем выявлены случаи варьирования основных примет этого персонажа: «КъызекIым, атакъэм тесэу, кIэпсэшхор икъамыщэу зыгорэ Iут» — «Когда вышел, <увидел>: кто-то сидит на петухе, его плети — огромная веревка» (Адыгэ пшыс. 1955, 194); «Атэкъэжъым тесэу, ыжакIэ бжиз икIахьыгъэу, ежь бжизитIоу лIыжь горэ къэсыгъ» — «Прибыл какой-то старик, сидя на старом петухе, его борода с локоть, сам — с два локтя» (Адыгэ пшыс. 1955, 238).

Сказочник не повторяет всякий раз характеристику карлика полностью: иногда он упоминает отдельные — самые выразительные — детали его облика: «Езыр зыбжьизу, и жьакIэр бжьизиблу, адакъэшым тесрэ» — «Сам с вершок, борода в семь вершков, сидит на петухе» (Черк. таур., 10). Описание карлика занимает устойчивое место в композиции сказки: С его появлением начинается решительный поворот в развитии действия. Это описание обычно предшествует контаминации сюжета со следующим (карлик, привязанный героем к дереву, уходит; герой отправляется по его следу и попадает в подземное царство).

Любопытно отметить, что описание карлика Сам-с-вершок в адыгской сказке во многом совпадает с аналогичными описаниями в восточнославянской сказке. Л. Г. Бараг приводит традиционные формулы, характеризующие этот персонаж в белорусской, русской и украинской сказках (Бараг 1964, 209). В различных сказках они имеют те же устойчивые элементы, что и аналогичная формула адыгской сказки. Это убедительное свидетельство того, что традиционной формулой определяются черты или поступки персонажа, имеющие чрезвычайно важное значение в развитии сказочного сюжета.

Различные формулы использует адыгский сказочник для характеристики действий сказочных персонажей. Прежде всего это формулы, определяющие перемещения героя в пространстве и времени. Мы выделили несколько разновидностей этих формул.

а) Формулы, называющие очень долгий путь героя: «Еуэрэ кIомэ-лI(ъ) еймэ» — «Вот едет-скачет» (СМОМПК XLIV, IV, 3); «Еуэм кIуэм, еуэм кIуэрэ» — «Шла да шла, шла да шла» (Черк. таур., 5; «Сиротка-золотоноска»); «КIуэм-лъейм, кIуэм лъейуэрэ» — «Шла — бежала, шла — бежала» (Там же); «Зыкъомрэ кIуа» — «Долго шли» («Губная гармошка»); «КIуэурэ Iэджэрэ кIуауэ» — «Шел, много шел» (Черк. таур., 7; «Сказка о Пакаже»); «Бэрэ кIуагъэ, мачIэрэ кIуагъэ хэт ычIэрэ, Алэхьым ечIэ» — «Долго ли ехали, мало ли ехали, кто знает, Аллах знает» (СМОМПК, XXVII, IV, 37); «КIори — кIори, кIозэ — бэрэ кIуагъэ, мачIэрэ кIуагъэ — чыIам» — «Ехал,

ехал, много ли ехал, мало ли ехал — я не знаю» (СМОМПК XXVII, IV, 37); «Жэщ—махуэ зы къомкIэ кIуауэ» — «Много дней и ночей шли» («Кадир»); «КIакIозэ» — «Шли-шли» («Сказка о Дэгуджарыме»); «Бэрэ кIуагъэха» — «Долго ехали» (Черк. таур., 9; «Сказка о Пакоко Тэтэрсау»); «Къеомэ къакIозэхэ мафэрэ чэщири» — «Шли, ехали днем и ночью» («Сыновья князя Мишеоста»); «Чэщ — мэфи заулэ кIуагъэу» — «Много дней и ночей ехал» (Черк. таур., 12; «Сын слепого Ногая»); «Чэщ — мэфэ пчъагъэрэ гъогу тетыгъ» — «Много дней и ночей были в пути» («Сын слепого Ногая»).

Очень редко в адыгской волшебной сказке говорится о том, что путь героя был недолгим: «Гъогум бэрэ темытыхэу» — «Недолго пробыли в пути» («Сказка о пшитле»).

Иногда сказочник использует для характеристики далекого пути героя синонимичные замены: «Нэфыр къэшъымэ чэщыр хъузэ, чэщ — мэфэ пчъагъэ кIуагъэх» — «Рассветало, ночь наступала, много дней и ночей шли» («Семь сыновей вдовы»).

Ср. в осетинской сказке: «Долго он ехал» (Миллер ДС, 112); «Шел он, шел и дошел» (ПНТО II, 106). В карачаево-балкарской сказке: «Один аллах знает, мало ли, много ли он ездил» (Карач.-балк. ф-р 1983, 391); «Шли они, шли, много ли, мало ли прошли, один аллах знает» (Там же, 398, 405). В чечено-ингушской: «Долго они ехали-ехали» (СМОМПК XXVIII, III, 2); «Долго он шел» (СМОМПК XXII, III, 14, 15, 17); «Он шел очень долго» (ССКГ IV, 25; сходно: СЛИЧ 1983, 73, 95). В абхазской: «Шли, шли и подошли» (Бгажба, 1964, 319, 338); «Все шел, шел и зашел» (Там же, 325). В русской сказке: «...пошол вдоль по городу, шол, шол, шол, дошол» (Онч. 1908, 3, 4); «...побежал; бежал, бежал, бежал, добежал до синего моря» (Там же, 6).

б) Формулы, характеризующие неопределенно долгий путь героя: «ДэкIри, кIомэ лъеимэ, кIомэ лъеимэ, алэхьым ещIэ, — кодрэ кIуао, мащIэрэ кIуао» — «Выехав, едет — скачет, едет — скачет, аллах знает, много ли едет, мало ли едет» (СМОМПК XXI, IV, 172); «Тхьэм ышIэн ыкIугъэм ибагъэр, — бэрэ кIуагъэ» — «Тха знает, сколько он ехал, — долго ехал» («Сказка о Тлеубококоже»; ср.: «Ленивый Шадула», «Елбадзуко», «Семь сыновей вдовы»).

Ср. в осетинской сказке: «Неизвестно, долго ли они шли» (Миллер ОС, 134); «Кто знает, сколько времени они бродили по лесу» (Там же, 130); «Что проехали, бог знает» (ПНТО II, 83, 84, 89, 104); «Долго ехал, мало ехал — кто знает?» (ПНТО III, 47); «Идет, идет» (ПНТО, III, 106). В чечено-ингушской сказке: «Много ли, мало ли он шел, а пришел в одно пустынное место» (СМОМПК XXII, III, 10; ср.: СМОМПК XXVIII, IV, 17). В русской: «Долго ле, коротко ле шла...» (Онч. 1908, 57); «Ехал близ-

ко ле, далеко ле, низко ле, высоко ле...» (Там же, 7, 8, 10, 11, 12 и др.); «Ехал близко ле, далеко ле, низко ле, высоко ле, не так скоро дело делаитци, как сказка сказываетця» (Там же, 37; ср.: Там же, 713).

в) Формулы, обозначающие долготу пути во времени: «Жэщибл махуиблкIэ къэкIуауэ» — «Семь ночей и семь дней <когда> проехал» («Елбадзуко»); «Чэщ-мэфибл гъогу» — «Путь в семь дней — семь ночей»; «Чэщ-мэфищ гъогу» — «Путь в три дня — три ночи» («Сын слепого Ногая»).

Ср. в адыгском нартском эпосе: «Жэщибл-махуибл къэжауэ» — «Семь дней — семь ночей проскакавшего» (Нар. песни, II, 64; ср.: Там же, 68, 72). В чечено-ингушской сказке: «Три дня, три ночи они ехали» (ССКГ IV, 17, 19); «Ехали они целый день» (ССКГ IV, 16). В абхазской: «Пройдя три дня и три ночи, оглянулся» (Бгажба 1964, 327). В русской: «Ехал, ехал, ехал баш день либы два и доехал» (Онч. 1908, 38); «Едет Иван-царевич день до вечера» (Там же, 10; ср.: Там же, 39, 45).

Иногда глагол движения заменяется другими: «Куэдрэ ефа, мащIэрэ ефа» — «Долго ли пили, мало ли пили» («Мухамед»); «Куэдрэ псэуа, мащIэрэ псэуа» — «Долго ли жили, мало ли жили» («Сказка о Койдане»); «Зыкъомрэ зэдэпсэуа» — «Много времени прожили» («Мухамед»).

Традиционные формулы определяют и движение сказочного времени: «Абы иужькIэ зэман зыкъоми екIуэкIауэ» — «После этого прошло много времени» («Елбадзуко»; ср.: «Фаруза», «Сантемир и Дохтамыш» и др.); «Зэман зыбжанэ дэкIауэ» — «Много времени прошло» («Сказка об О́не»); «Куэд дэкIа, мащIэ дэкIа» — «Много прошло, мало прошло» («Сказка о Койдане»); «Ауэрэ заул дэкIауэ» — «Так некоторое время прошло» («Сказка о Пакаже»); «Чэщ — мэфэ заулэ» — «Через много дней и ночей».

Ср. в абхазской сказке: «Когда прошло порядочно времени» (Бгажба 1964, 340); в осетинской: «Долго они жили, мало — кто знает?» (ПНТО III, 59); в чечено-ингушской: «Много времени не прошло» (СМОМПК XXIV, IV, 2).

Как видно из приведенных примеров, формулы, характеризующие перемещения героя в пространстве и во времени, близки в сказках разных народов и, пожалуй, отличаются наибольшей устойчивостью лексического воплощения. Различие состоит в том, что формула русской сказки напоминает о том, что речь идет о нереальном, условном, т. е. сказочном, действии. В пространственно-временных формулах сказки северо- и западнокавказских народов такого акцента мы не обнаружили: сказочное время словно и не отличается от реального.

Рассмотренные формулы играют чрезвычайно важную роль в композиции сказки: они связывают различные эпизоды сказки, их присутствие

свидетельствует о перенесении сказочного действия из одного места в другое; временны́е формулы создают впечатление поступательного развития сказочных событий.

Наряду с перемещением в пространстве герой совершает целый ряд различных действий: добывает и укрощает коня, борется с врагом, побеждает строптивую невесту. Сказочник и здесь использует традиционные описания.

Типическое «укрощение» коня представлено двумя разновидностями, различающимися по способу смирения коня:

а) «Шыжьым и щIыб исыр зэрымы Iуоныр къыщищIэм щIэпхъуэри къижыхащ. Дэлъеящ, къелъыхащ къыридзыхын и мураду. Бэтэрэзи пелуант, сыт имыщIэми къыхуедзыхакъым. И куэпкъитIымкIэ зэгуикъузэри и дзажэналъэр икъутэу щыхуежьэм шыжьыр щэIуу къэувыIащ» — «Конь, почуяв на своей спине не О́на, пустился вскачь. Прыгал и вверх, и вниз, намереваясь сбросить <седока>. Батарез был пелуан, чего только <конь> ни делал, не смог сбросить. <Когда> он зажал коня двумя ногами и стал ломать <ему> ребра, конь застонал и остановился» («Сказка об О́не»).

б) «Арщхьэ щIалэр и тэлыкъым емыдэIо, щакIо мэзым щыкIом, зеи дэмэкъубл ищтэри шэщым кIори шшы пIщIэгъуалэр къыщIишри тецIысхьащ. ЩытеицIысхьэм, пIщIэгъуалэр дунеим текIыжъо хъуащ, мо щIэлэ цIыкIу тесыр къэридзыхино, арщхьэ къэхоидзы хакъэм. ЩIалэ цIыкIум шшы пщIэгъуалэм зеи дэмэкъублыр щытырикъутэм, игъэсамбращ икIьи зэхригъэщIыкIащ лIыгъо хэлъыр» — «Но мальчик своего воспитателя не слушал; когда тот уехал на охоту в лес, <мальчик> взял семь кизиловых палок, вошел в конюшню, вывел белого коня и сел <на него>. Когда он сел, белый <конь> стал уходить с белого света, желая сбросить этого маленького мальчика, но сбросить его не смог. Тогда маленький мальчик изломал о белого коня семь кизиловых палок, усмирил его и дал понять, сколько у него мужества» (СМОМПК XXI, IV, 230).

Ср. в адыгском нартском эпосе: «Зей дамэкъуищри кIыпкъым ныделъхьэ... абрэмывэр къыздыIуегъэжыр... ПщIэгъуалэ кIэщIым ныбгъэдокIуатэ.. И тхьэкIумитIыр быдэу хуеIуантIэ... Зей дамэкъуищымкIэ шыщхьэм йолэжьыр» — «Кизиловых палки три за пояс затыкает... абра-камень откатывает... к белому коню короткому подходит. .. его уши крепко крутит... Тремя кизиловыми палками голову лошади колотит... белого коня короткого усмиряет» (Нар. песни, И, 110).

Ср. в чечено-ингушской сказке: «Выскочил из подземелья барсу подобный красный жеребец, думая, что на нем сидит какая-то муха. Поднимался он в небеса, опускался на землю, думая сбросить или разбить наездника. Но Жатик, когда конь поднимался в небеса, оказывался

под брюхом, а когда ударялся конь о землю, оказывался на крупе. Устал конь и присмирел» («Сын вдовы Жатик» — СЛИЧ 1983). Ср. в абхазской сказке: «Араш прыгнул, взвился в небо, перевернулся брюхом вверх и так спустился вниз, на землю, но девушка осталась цела и невредима» (Абх. 1975, 186).

Укрощение коня, как правило, предшествует выезду героя в путь, в композиции сказки оно предваряет завязку сказочного действия. Описание укрощения коня содержится и в волшебных сказках на самые различные сюжеты, и в нартском эпосе. В произведениях разных жанров оно не отличается последовательной стабильностью словесного воплощения, но некоторые его элементы (например, упоминание о «семи кизиловых палках») совпадают буквально в самых разных записях.

Известная лексическая стабилизированность отличает формулу вызова чудесного коня героя, характерную только для сказки: «МэфIэ тIэку ищIри ззы дз(ж)эш горым шшы къарэм и соку щыщыр мафIэм щырыгъоум шшы къарэр къэсри» — «Развел небольшой огонь в одну какую-то ночь, часть волос из гривы вороного коня когда погрел, конь вороной прибежал» (СМОМПК XXI, IV, 202 — цит. по: Ф-р адыгов 1979, 256).

«Жэщ щыхъум, Нарун горым мафIэ ищIри пIщIэгъолэм и сокуцыр мафIэм щырыгъом пIщIэгъолэжьыр къэсри» — «Когда настала ночь, Нарун какой-то огонь развел, погрел на огне волос из гривы белого коня, прибежал белый бывалый конь» (СМОМПК XXI, IV, 203 —цит по: Ф-р адыгов 1979).

«МафIэ ищIри шшы къарэм и сокум къыхика шшы сокур мафэм щыригъом, шшы къарэр къэсащ» — «Развел огонь, погрел на огне <волос>, вырванный из гривы вороного коня, вороной конь прибежал» (Там же).

«МэфIэ тIэку ищIри шшы къарэм и соку щыщ щыригъэум, шшы къарэр къэсри» — «Огонь небольшой развел, когда погрел <волос> из гривы вороного коня, конь вороной прибежал» (СМОМПК XXI, IV, 210).

Это стереотипное описание встречается в одном тексте четыре раза — сказочник использует его всякий раз, когда ему нужно рассказать, как в необходимых случаях герой вызывает разных коней, в свое время отпущенных им на волю и пообещавших за это прийти ему на помощь в нужную минуту. Фраза почти совпадает во всех четырех случаях, изменяется лишь название масти коня: «Шшы (къарэм, пIщIэгъолэм) и сокум къыхика... и соку щыщыр мафIэм щырыгъом, шшы (къарэр, пIщIэгъолэжьыр) къэсри» — «Из гривы коня (вороного, белого) волос вытащил, (волос) из гривы на огне погрел, конь (вороной, белый) прибежал». Приведенное описание выписано из сказки, опубликованной в 1897 г. Но и в современных записях оно сохраняет традиционный вид: «А махуэм щIалэ цIыкIур

губгъуэм дэкIыри и шыкъарэ лъакъуэхэм и сокур мафIэм иригъэури ... шыр къэсащ» — «В тот день мальчик вышел в степь, развел огонь, поднес к огню волосинку из гривы вороного с белыми ногами ... конь прибежал» («Кадир»).

Ср. в осетинской сказке: «Старшие зятья алдара уехали, а свинопас сошел с хромого коня, достал щетинку своего коня, поджег ее, и в тот же миг конь предстал перед ним» (Ос. 1973, 182). Во второй раз: «Когда свояки скрылись, свинопас поднес огонь к щетинке, которая хранилась у него, и конь тотчас предстал перед ним» (Ос. 1973, 184). В третий раз: «Свинопас, зять алдара, пришел в себя от побоев, достал щетинку из карманчика для газыря, поднес к ней огонь, и конь тотчас предстал перед ним» (Ос. 1973, 185).

В абхазской сказке: «Он взял свою плеть и пошел к шелковице. Пришел, размахнулся плетью, крикнул: “Вороной араш, вот сегодня ты мне нужен!” — и ударил три раза плетью по шелковице. И тут перед ним появился араш» (Абх. 1975, 216). Во второй и в третий раз это описание гораздо короче: «Хянчукт взял свою плеть и пошел к шелковице. Пришел, размахнулся плетью, крикнул: “Гнедой араш!”—ударил по шелковице три раза, и в тот же миг перед ним появился гнедой араш» (Абх. 1975, 21; ср.: Там же, 218).

В русской сказке: «Вышел Иван в чисто поле, крикнул богатырским голосом, свистнул соловьиным посвистом: „Сивка бурка, вещий каурка, стань передо мной, как лист перед травой!» Конь бежит, земля дрожит, из ноздрей пламя пышет, а из ушей дым столбом валит» (Онч. 1908, 180).

Как видим, описание вызова коня совпадает не только в адыгской сказке, но и в сказке соседних адыгам народов, и в русской (правда, в русской оно контаминируется с описанием «огнедышащего» коня). Как и формула укрощения коня, это описание в композиции сказки предшествует завязке сказочного действия.

Черты типизированности присущи и описанию поединка героя с врагом: «Благъор кьэIаби кIалэр зэкIиуIапIи зычIесым ылъэгоджэмышъхьэ къыгъэсыгъ. КIалэм ежь ичэзыу къэсыгъэти благъом еIи ыубыти, лъагэу ыIэти ишъыпкъэу чIисагъ. Благъом ыко къыгъэсыгъ. Благъор къэгубжи, кIалэм къеIи ятIонэрэу зычIесэм ыко нэс чIисагъ. КIалэм хьазырэу ышIошъы хъугъэ, ишъыпкъэ римыхьылIэмэ Iофым шIу кьызэрэхэмыкIытэр ыкIи благъор къыIэти зычIесэм ибырыпхыпIэ нэс чIисагъ. Благъор къэIаби кIалэр ящэнэрэу зычIесэм ибырыпхыпIэ нэс-нэмысышъоу чIисагъ. КIалэр Iаби благъор къыубытыгъ, иаужыпкъэрэ кIуачIэхэр рихьылIи зычIесэм, ыпшъэ къэсэу чIисагъ, къычIэкIыжьын ымылъэкIынэу» — «Бляго протянул руки, взял юношу в охапку и вбил его в землю по колени.

Когда пришла очередь юноши, он взял бляго и, высоко подняв, решительно вбил его, вогнал бляго по бедра. Бляго разозлился и, когда взял юношу во второй раз, загнал его <в землю> по бедра. Юноша убедился, что если он не приложит все силы и все свое умение, то эта игра ничего хорошего не предвещает. Настала очередь юноши. Поднял высоко юноша бляго и вбил его в землю по пояс. Бляго в третий раз схватил юношу, но вогнал его <в землю > чуть-чуть не по пояс. Юноша, протянув руки, взял бляго и, приложив последние силы, вбил противника по шею, чтобы освободиться» («Сказка о пшитле»; ср.: «Сын слепого Ногая»).

Ср. в осетинской сказке: «Бросились друг на друга, начали биться. Бьются, бьются, не дают спуска друг другу. Тогда Карайч подхватил парня и ударил его об землю, тот по щиколотки ушел в землю. Не хорошо стало на сердце у молодого человека. Но будь что будет. Вылез из земли, кинул вверх Карайча и так ударил его, так, что ушел в землю по пояс. Пытался он еще подняться, но молодой человек не дал ему» (ПНТО, III, 35).

Другой пример: «Асаго сдавил великана, вдавил его в землю по самое горло и отрубил ему голову» (Миллер ОС, 131).

«Сцепились они с младшим братом в борьбе; боролись долго и устали оба сильно. Тогда, собравшись с последними силами, младший брат сказал: — Если я не одолею его и теперь, то не одолею никогда. — Он ударил великана о землю, и тот по колени увяз в земле. Великан тоже швырнул его о землю, и он тоже увяз по колени в земле» (Ос. 1973, 114).

Ср. в чечено-ингушской сказке: «И они начали драться. Гезама Али приподнял Толам-Аго и по голень вогнал его в землю. Только собрался он снять с него голову, как тот взмолился: “Не убивай меня, любое твое желание я исполню!”» (Далгат 1972, 316).

Сходное описание борьбы героя с антагонистом известно и русской сказке «Иван Быкович», и белорусской: «... J схваціліся яны барoцца. Як дмухнуў змей — ўбіў Пакацігарошка у сярэбраны ток, а Пакацігарошак як дмухнуў — ўбиў змяе ў медны ток адразу па калена. Змей як дмухнуў другой раз — ўбиў Пакацігарошка па калена, а Пакацігарошак як дмухнуў другой раз — так ўбйў змея па пояс» (цит. по: Новиков 1974, 39).

Это — типическое место, характерное (при различиях в деталях) для сказки не только народов Северного и Западного Кавказа, но и восточнославянской.

Описание борьбы героя с антагонистом, общее для сказок народов Северного и Западного Кавказа, в разных текстах адыгской волшебной сказки не совпадает буквально — это типическое место. В нем дается подробное описание одного из видов борьбы, известного этим народам.

В композиции сказки описание борьбы героя с антагонистом входит в описание кульминации сказочного действия.

Кульминация адыгской сказки нередко включает описание укрощения строптивой девушки: «Арщхьэ щIалэр зэпхъокIьри хъыгъэбзыр къэубыдри и щхьэцыр й-Iам ришэкIьри, къамышыкIьэ еоу щыхоижьэм, хьэндыркъуакъом и фэр къэзэгоудри» — «Но юноша схватил девушку сзади, поймал, ее волосы на свою руку намотал, когда плетью начал ее бить, кожа лягушки лопнула» (СМОМПК XXI, IV, 174 — цит. по: Ф-р адыгов 1979, 239); «Пшъашъэм ышъхьац кIахьэу джэхашъом къэсырэр къыубыти къытридзагъ» — «Схватил девушку за волосы и, пока она не достала плеть, бросил ее на землю» (Адыгэ пшыс. 1955, 87).

В этих вариантах описания, разделенных промежутком почти в сто лет, совпадают основные опорные элементы «хъыгъэбзыр къэубыдри и щхьэцыр» — «девушку схватил сзади за волосы»; «пшъашъэм ышъхьац къыубыти» — «схватил девушку за волосы».

Рассматриваемое общее место многообразно варьируется в сказочных текстах. Оно может быть амплифицировано: «Джы пшIэтэр зэе тэмэпкъибл пшIыщт. Ар дэпштэни, щаум узынэскIэ уищ бгъэбылъыни, боу шъхьац кIахьыфо телъ а бзылъфыгъэм. Уекъэрэгъулэу зыфэбгъэхьазырэу ышъхьац благъэ пIэ къепщэкIыни, укъеони къиуутыщт. ИтIуанэ къеплъэшъожъэщт. А щагум дэт чъыгым къепкъолIэни, кIэкIэу ышъхьац къепщэкIыны бэщыр оухыфэ уеощт, гъучIэу чъыгым дэбгъэнагъэр къыдэхыжьи, джащыджэ уеощт. ИтIуанэ усэфо къипхыни уеонэу тэпшIахьыщт, щэджиблэхэри кIоцIыс». — «Вот что сделаешь: принеси семь кизиловых палок. Возьмешь их с собой. Как доедешь до ее дома, своего коня спрячешь. Длинные волосы у той женщины. Подкараулишь ее, возьмешь за волосы, ударишь и свалишь. Потом потащишь ее. Подтащишь ее к дереву, стоящему в том дворе, привяжешь ее за волосы и будешь бить, пока не сломаешь палки, потом будешь бить ее железной палкой, спрятанной тобою в дереве. В ней <в девушке > сидят змеи» («Жестокий пши»).

В приведенном примере описание укрощения строптивой девушки включает отдельные элементы формулы укрощения коня («семь кизиловых палок»). Кроме того, описание того, как следует укрощать девушку, дается в форме совета, в повелительном наклонении (что, как мы увидим дальше, вообще характерно для данной формулы).

В другом случае описание укрощения девушки редуцированно (здесь оно также имеет повелительную форму); девушка говорит отцу, при каком условии она сможет стать женой сказочного героя: «Тят, сызэзаорэр сэрыкIэ лIы хъущт, ау къамыщышъо сшъхьац ыIэ рищэкIэу сишIымэ, шъузы сыфэхъущт» — «Отец, тот, с кем я сражаюсь, годится мне в му-

жья; если он намотает мои волосы себе на руку и высечет меня как следует плетью, я стану его женой» («Сказка о Пакоко Тэтэрсау»).

В анализируемых сказках нами выявлены и непосредственные описания «укрощения строптивой»: «—Хьабзы уд, мафэ къэси сыохьаолыилІэ! — ыІуи ышъхьэ къеуи, лъэхъэй паІор къыщиутыгъ. ДэнэпцІэ шъхьацэр къычІэутысыкІыгъ, ышъхьац ыубыти, ыІэ ришэкІи, къамыщыкІэ щыгубжахьуэео фежьагъ.

— Мы уашхъу, Щухьаиб, зэрэпІоу сыхъункІэ! Сыд пае сыуукІырэ?! — ыІуагъ.

А чІыпІэм шІуфэс дахэу къырихи, кІэсэ гущыІэ пшъашъэм къыфидзыгъ: — ЫхьыджЫ, тимэчанэ тыгьэкІожь, Щухьаиб. О уинасыпи сэ синасыпи къыубытыгъ, — къыриІуагъ».

«— Сучка-ведьма, каждый день теряю из-за тебя, — сказал он, ударил <девушку> по голове, сбросил <с нее> шапку. Ее волосы, словно черный шелк, рассыпались. Схватил <он ее> за волосы, намотал их на руку, со злостью ударяя кнутом, стал бить <девушку>.

— Этот уашхо Шухаиб, свидетель — буду такою, какой ты захочешь. Почему ты меня убиваешь? — сказала <девушка>.

На этом месте, красиво поприветствовав, <юноша> сказал девушке милые <для нее слова>.

— Теперь пойдем, Шухаиб. И твое и мое счастье победили,— сказала девушка» (Адыгэ тхыд. 1959, 130).

Аналогичные описания укрощения строптивой девушки содержатся и в карачаево-балкарской сказке. Здесь, как и в адыгской, оно имеет две разновидности.

В одном случае укрощение предсказывается кем-то из других персонажей: «...девочка-служанка сказала девушке:

— Если Айтек улу Айтек догадается, что ты девушка, то, когда ты ему скажешь: “Подели порох и пули», — он, рассердившись, скажет: „Сам подели”. — И когда ты нагнешься, чтобы поделить, он ударит и собьет твою шапку, схватит за волосы и начнет тебя избивать, и тогда ты сделаешь все, что (он) повелит...» (Карач.-балк. ф-р 1983, 384).

В другом случае «укрощение» описано непосредственно: «... когда <он> нагнулся, чтобы поделить <порох и пули>, Айтек улу Айтек, ударив, сбил с него шапку и, схватив за волосы, стал избивать плеткой. Всадник гнедого коня произнес:

— Айтек улу Айтек, именем аллаха заклинаю тебя, отпусти <меня>, я сделаю все, что ты скажешь» (Там же).

Ср. в абазинской сказке: «Зашел он, и схватились оба. Темно, внутри дома стало темно. Схватились они, дерутся до самой зари, устали оба

очень. Когда уже больше ничего не выходило, Батараз, видишь ли, схватил его крепко, приподнял, поверг его и связал его: „Ну, Батараз, я связана клятвой, что выйду замуж лишь за того, кто меня победит. Ты же победил меня, если ты мужчина, — я женщина»» (Н. абаз., 295).

В данном случае в абазинском фольклоре типично сказочный сюжет прикреплен к имени эпического богатыря — у адыгов он также нередко связывается с именами нартских героев, — и, видимо, поэтому опубликован в книге «Нарты. Абазинский народный эпос» (Черкесск, 1975).

Общее место — укрощение строптивой девушки — обнаружено нами, кроме адыгской сказки, в карачаево-балкарской и абазинской, т. е. в сказках народов, которые либо близки адыгам генетически (абазины), либо длительное время имели с ними историческое соседство (балкарцы и карачаевцы); абазины не только родственны адыгам, они также в течение многих веков соседствуют с адыгами.

В доступном нам материале сказок других соседних адыгам народов подобное описание обнаружить не удалось.

Отличительная особенность описания укрощения строптивой девушки в адыгской волшебной сказке — незначительное число устойчивых лексических элементов, замена их синонимичными выражениями (при последовательном сохранении смысла описания). В композиции сказки оно всегда входит в описание кульминации сказочного действия.

Сходно описывается «укрощение» строптивой девушки и в адыгском нартском эпосе: «Къэрэшыуей Іэбэри бысымым и пыІэр къыщхьэрихри и щхьэцышхуэр къыщІигъэхуащ. И щхьэцыкІэр иубыдри щІопщымкІэ еуэн иригъэжьащ.

— Уащхъуэ мыващхъуэ кІанэ, уэ улІмэ сэ сыфызщ, — жиІэхукІэ иукІащ» — «Карашауей схватил бысыма <хозяина дома, где он остановился> за шапку, сдернул ее, и оттуда выпали длинные <букв.: большие> волосы. Он схватил ее за волосы и стал бить плеткой, пока она не сказала:

— Уашхо мывашхо кан, если ты мужчина, то я женщина» (Н. адыг. 1974, 163).

Наиболее многочисленную и разнообразную группу составляют формулы, входящие в диалог сказочных персонажей.

В сказках на самые разные сюжеты содержится формула, в которой жена, верный конь или чудесный помощник успокаивают героя, огорченного тем, что ему поставлена трудная задача.

Один из чудесных помощников подсказывает герою, как можно выполнить ее: «ИнтІэ, ар гугъу? — жиІащ иныжьым» — «Так разве это трудно? — сказал иныж» (СМОМПК XXI, IV, 227); «Ар гугъукъэм, ди адэ» — «Это не трудно, отец!» (СМОМПК XXI, IV, 231); «ИнтІэ ар гугъ» — «Разве

это трудно? («Мужество семи сыновей вдовы»); «АтIэмэ ар гугъу?» — «Тогда разве это трудно?» («Маленькая Нафыца и дочь хана»). Или: «Ар Iофэп» — «Это не дело» (Адыгэ тхыд. 1959, 176, 193, 194; «Сын слепого Ногая», «Курджимуко Лаурсен»); «Ары нэмыIэмэ Iофэп» — «Это не трудное дело» (Адыгэ тхыд. 1959, 191); «Ар ащ фэдизэу гугъоп» — «Это не такое уж большое горе» («Сыновья князя Мишеоста»).

Как мы видим, в разновременных записях эта формула совпадает буквально. Иногда она заменяется синонимичным выражением: «Абы нэхъ щымыIэм, ар Iуэху!» — «Легче этого нет, разве это дело! <т. е. разве это трудно!».

Ср. в абазинской сказке: «Это не дело» (Н. абаз, 221, 222); «Это не дело <нетрудно>» (Там же, 304).

В русской сказке: «Это что за служба! Это — службишка, служба будет впереди» (Афан. II, 202); «Не плачь, не тужи: это еще не беда, беда впереди» (Афан. I, 425; ср.: 428, 429); «Ну, это еще не беда, а победки» (Афан. I, 428, 429).

В сказочном повествовании такие типизированные описания выполняют функцию переходных формул — они соединяют различные эпизоды, что позволяет сказочнику плавно перейти к изложению следующего эпизода.

Эту же функцию выполняют и формулы приветствий: «Бохъуэпщи, ныбжьэгъу! — ирихащ абы сэлам. — Упсэу апщи! — къэтэджри хьэщIэм и сэламыр Iихащ бжэныхъуэм. — Еблагъэ! — Уи еблагъэ куэд ухъу» — «Да умножатся твои козы, друг! — отдал он салам. — Да продлится твоя жизнь! — встал и гостю отдал салам пастух коз. — Будь гостем! — Пусть будет у тебя обилие для гостей» («Маленькая Нафыца и дочь хана»; сходно: «Бедный юноша и цапля»); «Тхьэм куэду къузэритынщ апхуэдэ» — «Пусть тха даст больше такого...» («Маленькая Нафыца и дочь хана»); «Шъуеблагъэх!» — «Добро пожаловать!» («Едыдж»); «—Сэлам алэкум, — жиIари ... — Еблагъэ код ухъу! — хъыгъэбзым щыжыIам» — «Здравствуйте, — говоря... — Тебе знакомых пусть много будет, — когда девушка сказала...» (СМОМПК XXI, IV, 173); «УипщIыпIэ мафIэ, тихьакI!» -«Счастье твоему шалашу, наш гость!» («Сказка о Дэгуджарыме»).

Ср. в адыгском нартском эпосе: «Бэхъуапщыри, чэмахъох!.. — тхьаугъэпсэуба, тихьакIэ!» — «Бох апщи, пастух коров!.. — бог да продлит твою жизнь, наш гость!» (Нар. песни, II, 193; ср.: Там же, 145, 165, 173, 188; сходно: Н. адыг., 105, 134).

Ср. в осетинской сказке: «Приблизившись к аулу, Дзанболат встретил одного свинопаса и говорит ему: — Да будет много у тебя скота, свинопас! — Спасибо! — отвечает тот» (Миллер ДС, 96)..

Формулы приветствий — специфическое явление в фольклоре адыгов, как и в фольклоре соседних им народов. Это — устойчивые фразеологические сочетания, которые используются и в повседневной обиходной речи. В композиции сказки они выполняют ту же роль, что и предыдущая разновидность формул, — соединяют разные эпизоды сказки.

Другой характер имеют и иные места в композиции сказки занимают различные типизированные речи — обещания.

В адыгской сказке на сюжет «чудесные дети» нередка формула-обещание родить чудесных детей: «Сэри, уащхъуэ, сыпсэуху сыпхуэпэжыным, илъэс къэси зы хъыджэбз къыпхуэслъхуным, и щхьэ джабэ лъэныкъуэр дыщэплъу, и щхьэ джабэ лъэныкъуэри дыщэхуу, — жиIащ хъыджэбз курытым» — «„И я, раз ты меня берешь в жены, уашхо <клянусь>, буду до смерти верна, каждый год буду рожать тебе девочку, чтобы у нее половина волос <на голове> была красного золота, а другая половина — белого золота», — сказала средняя девушка» («Пшина...»).

Иногда волосы детей сравниваются не с золотом, а с шелком: «Зы шъаорэ зы пшъашъэрэ фэзгъотыщт ащъхьацхэр дэнэфым фэдэу» — «Мальчика и девочку рожу, их волосы будут, словно белый шелк» («Жестокий пши»); «ЛПы сызыдакIокIэ, тыгъэр ынашъэу, мазэр ыпшъэбгъоу, шъхьэ лъэныкъор дэнэфэу, шъхьэ лъэныкъор дэнапцIэу, зы кIалэрэ зы пшъашъэрэ къыфэзгъотыщт» — «Если выйду за него <замуж>, рожу <букв.: найду> одного мальчика и одну девочку с солнцем на лице, с луной между лопаток, одна половина их головы будет белого шелка, другая — черный шелк» (Адыгэ тхыд. 1959, 199–200).

Формула, характеризующая чудесных детей, иногда употребляется вне диалога, но и в этом случае она сохраняет устойчивое словесное воплощение. Буквально совпадает с предыдущим описание чудесных свойств детей в другой сказке: «щхьэр лъэныкъуэр дыщэплт, лъэныкъуэр дыщэхут» — «<У мальчика> половина его головы была красного золота, <другая> половина — белого золота» («Мухамед»).

Ср.: «...Шъхьэ лъэныкъор дэнэфэу, шъхьэ лъэныкъор дэнапцIэу, тыгъэр ынашъэу, мазэр ыпшъэбгъоу зы кIалэрэ зы пшъашъэрэ» — «... Одна половина головы — белый шелк, другая половина — черный шелк, с солнцем на лице, с луной между лопаток один мальчик и одна девочка» (Адыгэ тхыд. 1959, 202).

Ср. в чечено-ингушской сказке: «Я могу родить мальчика, у которого во лбу сияет солнце, а между лопаток — месяц» (СЛИЧ 1983, 45). В абхазской сказке: «Младшая <сказала> — у меня родится один <сын>, наполовину золотой, наполовину серебряный» (Адлейба 1979, 204). В русской: «А я ничего не умею роботать, только знаю, хто меня возьмет

замуж, перво брюхо рожу двух сынов, один сын будет по локоть руки в золоти, по колен ноги в серебри, в тыли месеч, по косичам часты звезды, во лбу сонче; другой — по локоть руки в золоти, по колен ноги в серебри» (Онч. 1908, 24).

Как видим, эта формула-обещание известна сказке разных народов, она входит в завязку сказочного действия.

Во многих адыгских сказках встречается формула, в которой враг сказочного героя просит его мать или сестру помочь ему освободиться из плена, а за это обещает заменить ей отца, брата или стать ей мужем: «Еблагъэ, Гуащэхужьу дахэ, адэ ухуей — адэ сыпхуэхъунщ, дэлъху ухуей — дэлъху сыпхуэхъунщ. Идакъым пщащэм.

— АтIэ лIы сыпхуэхъунщ, — щыжиIэм, хъунщ, жыриари абы».

«Будь гостьей, Гуашахуж-красавица, отца хочешь — отцом буду, брата хочешь — братом буду. Не согласилась девушка.

— Тогда мужем буду, — когда сказал, хорошо, — ответила та» («Сказка о Пакаже»).

«Ухэтми мы машэм сыкъихыжьи, шы уимыIэмэ — шы сыпфэхъун, лIы уимыIэмэ — лIы сыпфэхъун» — «Кто бы ты ни был, из этой ямы освободи меня, <если> у тебя нет брата, стану тебе братом, если у тебя нет мужа — буду мужем» («Сказка о пшитле»).

В разных сказках совпадают опорные элементы этой формулы «брата <мужа, отца> если не имеешь <если хочешь>». Формула входит в описание завязки сказочного действия.

Эта формула встречается и в произведениях других жанров адыгского фольклора, например в историко-героическом эпосе: «Выбирай: хочешь ли быть женой мне, или сестрой?— Хочу быть сестрой тебе» («Сказание о братьях Ешаноковых» — СМОМПК, XII, I, 32).

Аналогичная формула выявлена нами и в чечено-ингушской волшебной сказке:

«— Будем жить вместе, и я стану твоим отцом, — сказал Ахкепиг.

— Был у меня отец, да ты убил его.

— Я заменил бы тебе мать.

— Была у меня и мать, да ты убил ее.

— Стал бы я тебе братом.

— Были у меня и братья, только ты убил их.

— Если бы ты согласилась, я стал бы твоим мужем, — сказал Ахкепиг.

Девушка сразу же приплыла на лодке к берегу» (СЛИЧ 1983, 158).

Составной частью диалога сказочных персонажей является и клятва девушки, которая обещает герою быть достойной его женой: «Уащхъуэ мыващхъуэ кIанэ уэ улIмэ, сэ сыфызым» — «Уашхо мывашхо кан, если

ты мужчина, то я — женщина» (т. е. «если ты будешь достойным мужем, я буду достойной женой») («Сказка о Пакаже»). Эта клятва имеет амплифицированный вид, она соединяет в себе две формулы клятвы: 1) «Уащхъуэ мыващхъуэ кIанэ» и 2) «Уэ улIмэ сэ сыфызым». Они нередко объединяются, как в приведенном выше примере, что придает клятве особую убедительность. Но они употребляются и самостоятельно. Причем первая формула является общефольклорной — она встречается в произведениях разных жанров, не только в волшебной сказке (Адыгэ тхыд. 1959, 192, 203), но чаще всего — в нартском эпосе, где ее произносят и женщины (как в сказке) и мужчины: «Уащхъуэ-къан» — «Уашхо-кан» (Нар. песни, II, 61, 76, 77); «Мы уашхъор ситхьэмыгъэпцIи» — «Этот уашхо — мой свидетель» (Нар. песни, II, 39–40; ср.: Н. адыг., 53, 133).

Клятва именем языческого божества Уашхо встречается в произведениях фольклора и других генетически родственных адыгам народов — абазин: «клянусь нашим серым камнем» (так переведено слово «Уашхо» — Н. абаз. 296) — и абхазов: «уашхуа макьыпсыс», «уашхуа» (Зухба 1970, 206).

Как видим, эта формула, сохраняя свой главный элемент — имя верховного языческого божества адыгов, в разных текстах варьируется, соединяясь с разными словами.

Вторая клятва — «Уэ улIмэ, сэ сыфызым», — естественно, произносится только женщиной. Она также встречается не только в волшебной сказке, но и в эпосе. Во многих текстах она имеет стабильное лексическое воплощение: «Уэ лIы ухъумэ, сэ фыз сыпхуэхъункIэ» (Черк. таур., 90; ср.: Н. адыг., 163).

В записях последних лет она нередко заменяется синонимичным выражением: «Адэ о лIы ухъущтмэ, сэ гуащэ сыпфэхъунэу зыдэсэшIэжьышъы» — «Я знаю, если ты будешь мужем, я смогу быть тебе гуашей <женой, хозяйкой)» (Адыгэ тхыд. 1959, 205); «Сэ орыкIэ шъузы сыхъущтымэ, сэрыкIэ о лIы ухъун» — «Если я гожусь тебе в жены, ты годишься мне в мужья» («Сын слепого Ногая»). Или: «Сэ сыцIыхубзщ, уигу сырихьмэ, уэрэ сэрэ ди гъащIэр зы дыгъэщI!» — «Я — женщина, если тебе нравлюсь, твою и мою жизнь давай соединим <букв.: одной сделаем!>» («Сказка о Койдане»).

В сказках соседних адыгам народов мы не обнаружили буквальных аналогий приведенным примерам из адыгской сказки. В сказочном повествовании клятва женщины всегда входит в кульминацию сказки.

Типизированная речь-обещание выступает как средство характеристики различных сказочных персонажей, в известной мере раскрывая их психологию.

Такую же функцию выполняют и формулы — угрозы персонажу, если он не выполнит поставленных ему условий: «Псибл пхэтми зы псэ къыпхэзнэнкъым» — «Будь у тебя семь душ, ни одной не оставлю» («Фаруза»); «О псибл уиIэмэ хэтхыщтышъ отэIо» — «Будь у тебя семь душ, лишишься жизни» («Сын слепого Ногая»); «Уэ ар умыгъэхъужауэ, дунейм укъытезнэнкъым» — «Если ты его не вылечишь, на свете тебя не оставлю» («Лентяй»).

В другом случае персонаж грозится погубить себя, если не будет сделано то, на чем он настаивает: «Псэууэ мы дунейм сытетынкъым» — «Я в живых на свете не останусь» («Маленькая Нафыца и дочь хана»); «Псибл уиIэми, хязгъэхын!» — «Если у тебя даже семь душ, ни одной не оставлю!» (Адыгэ тхыд. 1959, 180).

Как видно, в этой формуле также нередки синонимические замены. Но иногда варьируется и типично сказочное число «семь»: «Псибгъу уиIэмэ, хэсхын»— «Если даже у тебя девять душ, ни одной не оставлю!» (Адыгэ пшыс. 1955, 197, 198).

Во всех случаях эта формула выражает крайнюю степень решительности того или другого сказочного персонажа.

В диалог персонажей адыгской волшебной сказки входит и клятва коня своему хозяину: «Уэ лIы ухъум, сэ шы сыхъунщ. — АтIэ уэ шы ухъум сэри лIы сыхъун сигугъэщ» — «Если ты будешь мужчиной, я буду тебе конем. — Если ты будешь <достойным> конем, я буду <достойным> мужчиной» («Елбадзуко»); «О нат бэлахьэу ухъумэ, сэ шы сыпфэхъун слъэкIыщт» — «Если ты будешь <достойным> нартом, я смогу стать конем для тебя» («Сказка о семенах проса»); «Идж уиши шы хъут о лIы ухъумэ» — «Теперь твой конь будет <настоящим> конем, если ты будешь мужчиной» («Сын батрачки»; «Приключения Камболета»; «Сурет, которую не могли заставить заговорить»).

Как видим, клятва девушки герою и коня хозяину, входящие в диалог, строятся по принципу параллелизма.

Ср. в абазинской сказке: «Уашхуа, — сказал будто он, — если ты мужчина, то я — конь» (Н. абаз., 308); «Если ты мужчина, я пригожусь тебе в качестве коня» (Н. абаз., 288). В абхазской: «Не печалься! Если ты можешь быть хорошим наездником, то я смогу стать хорошим конем!» (Абх. 1975, 118). В чечено-ингушской: «С этого дня ты — мой хозяин, а я — твой верный конь» (СЛИЧ 1983, 29, 30). В карачаево-балкарской: «Ты достойный всадник, я буду тебе достойным конем» (ТС VI, 303). В осетинской сказке: слон (он здесь играет роль коня) говорит хозяину: «Хорошо, парень, ты годишься мне в седоки! — И ты, слон, можешь служить мне конем, — ответил алдарский сын» (Ос, 1973, 82). В русской: «Тогда про-

говорил конь русским языком, человеческим: „Не стегай, Иван-царевич, меня занапрасно, буду служить тебе во веки»» (Онч. 1908, 91).

Формула клятвы коня своему хозяину встречается не только в волшебной сказке, но и в нартском эпосе адыгов: «Уащхъуэ си къан, уэ лIы ухъумэ, сэ шысыпхуэхъункIэ» — «Уашхо мой кан, если ты будешь мужчиной, я буду конем» (Н. адыг., 145); ср.: «Уащхъуэ иригъэлъанэ: “Шы сыпхуэхъункIьэ”» — «Уашхо клянется: “Конем буду”» (Н. адыг., 133).

Ср. в карачаево-балкарском нартском эпосе: «Шауай сказал: „Клянусь во всю свою жизнь ни разу не обратить внимания ни на какую другую лошадь, кроме тебя, и никакую другую не предпочту тебе!» — Клянусь тебе, — ответила Гемуда, — что никогда, во всю жизнь, не пожелаю другого всадника, кроме одного тебя» (СМОМПК I, II, 12).

Клятва коня хозяину входит в описание завязки сказочного действия, как и обещание коня явиться по первому зову к герою, который в свое время отпустил его: «Ущыхоим бгъотыжьынщ, иш соку щыщ тIэку къэхэкIьи утIыпщыжь» — «Когда конь тебе понадобится, ты найдешь <его>, из его гривы немного <волос> выдерни и отпусти»; «И соку щыщ тIэку къыхэкIьи утIыпщыжь» — «Из его гривы немного <волос> выдерни и отпусти» (СМОМПК XXI, IV, 200, 201).

Приведенные примеры выписаны из одного текста; как видим, они совпадают дословно. В более поздних записях в большинстве случаев совпадают лишь отдельные слова: «Дэ ди сокум щыщ налищ къыхэч, ар уэ умыгъэкIуэду зехьэ, уэ ущыхуейм и деж мафIэм егъэуи — дэтхэнэрами узыхуейр — дыкъэсыжынщ» — «Ты из наших грив вырви по одной волосинке и носи их; когда понадобится, любую к огню поднеси, который <конь> нужен — мы появимся» («Кадир»).

В этих примерах смысл один, но буквально совпадают только отдельные слова: соку, къыхэч.

Ср. в абхазской сказке: «Когда тебе будет трудно, приди к тутовнику, стоящему в таком-то месте, сказав “быстроногий вороной араш, ударь по нему трижды плеткой, тогда ты увидишь меня там”, — сказал араш» (Адлейба 1979, 205). В чечено-ингушской сказке: «В трудную минуту сожги волос из моего хвоста, и я моментально явлюсь».

Формула клятвы коня герою обычно входит в описание завязки сказочного действия. К этой формуле примыкают — и по своей функции, и по месту в композиции сказки — обещания птиц или животных, спасенных героем сказки, прийти в нужную минуту к нему на помощь: «ГъогумрыкIозэ мэз гъунэм тыгъужъ ныкъуалIэ Iулъэу ылъэгъугъ. Ар мэлакIьэ лIэщтыгъэ. Саусырыкъо гъомылапхъэу ыIыгъым щыщхэр тыгъужъым ритыгъэх. Ахэр зешхыхэм тыгъужъым Саусырыкъо къыриIуагъ:

— Къин ухафэ хъумэ угу сыкъэгъэкI.

Тыгъужъыр мэзым хэлъэдэжьыгъ. Саусырыкъо ыпэджэ къыригъэхъоукъакIо пэтэу бгъэжъ горэм къолэжъ горэ ыIыгъэу ылъэгъугъ.

Щабзэджэ Саусырыкъо рэуи бгъэжъэр ыукIыгъ. Къолэжъэр къыIэпигъэкIыжьыгъ.

— Зыгорэджэ къин ухафэ хъумэ угу сыкъэгъэкIыжь, — ащ къыриIуагъ.

Саусырыкъо ыпэ ригъэхъущтыгъэ. РэкIозэ псыхъо горэм IукIагъ. Псы нэпкъым пщэжъые горэ Iулъэу ылъэгъугъ. А пщэжъыер псым хэхьажьын ылъэкIыщтыгъэп. Саусырыкъо пщэжъыер къыщти псым хидзэжьыгъ. ПсыгъунэмкъекIуалIи пщэжъыем къыриIуагъ:

— Зыгорэджэ къин ухафэмэ угу сыкъэгъэкIыжь».

«По дороге он увидел на опушке леса лежащего полумертвого волка. Он подыхал с голоду. Саусырыко отдал волку часть своего гомыле. Поев это, волк сказал Саусырыко:

— Если будет тебе трудно, пусть вспомнит обо мне твое сердце.

Волк убежал в лес. Саусырыко пошел дальше и увидел орла, который держал какую-то ворону. Саусырыко выстрелил из лука, убил орла, заставил его выпустить ворону.

— В случае чего, если будет тебе трудно, пусть вспомнит обо мне твое сердце, — она <ворона> сказала.

Саусырыко направился дальше. Шел он, достиг какой-то реки. На берегу увидел какую-то рыбу. Та рыба не могла добраться до воды. Саусырыко рыбу взял, бросил ее в воду. Подплыв к берегу, рыба сказала:

— В случае чего, если попадешь в трудное положение, пусть вспомнит обо мне твое сердце» («Как Саусырыко вернул натам семена проса»).

Ср. в осетинской сказке: «Они хотели ее уже прирезать, когда она промолвила человечьим голосом: “Не убивайте меня, добрые люди, я найду вам то, что вы ищете”» (Миллер ОС, 137).

Другой пример: «Через трое суток повстречалась им по дороге лиса. От голода она каталась на спине то в одну, то в другую сторону. Шафер предложил убить ее, но тут лиса им говорит:

— Вместо того чтобы убивать, накормите меня, и в нужный день я вам пригожусь.

Они накормили ее так, что ей больше не хотелось есть. Лиса дала им три белых волоска со своей головы и сказала:

— Если я вам понадоблюсь, то подожгите спичкой мой волосок, и я явлюсь к вам.

Они поехали дальше и встретили волка, тоже голодного. Накормили и его. Он тоже дал им три волоска. Доехали они до морского берега. Море выбросило на сушу большую рыбу, и все трое в один голос сказали:

— Мы нуждаемся в еде на дорогу, вот чудесная еда для нас! А рыба им отвечает: — Оттого что вы съедите меня, пользы вам не будет. Лучше возьмите со спины моей три чешуйки и бросьте меня в воду. И я вам пригожусь» (Ос. 1973, 48, 197–198; сходно: ПНТО III, 91; 59–60; Миллер ОС, 137).

В отличие от приведенного нами примера из адыгской сказки в осетинской спасенное героем животное дает ему средство, с помощью которого тот сможет вызвать его, как только он понадобится, как и конь, который обещает хозяину явиться по первому его зову.

В абхазской сказке: «Шли, шли, спустились в ущелье и увидели двух зайцев. Они сидели рядом.

— Убьем по одному, — решили братья и только навели ружья, как зайцы закричали:

— Не убивайте нас, мы вам всю жизнь служить будем. Братья пожалели зайцев и вместе с ними пошли дальше.

Вдруг видят: сидят рядом две лисицы.

— Убьем по одной, — подумали братья и только навели свои ружья, как лисицы закричали:

— Не убивайте нас, пока мы живы будем — от вас не уйдем!

Не тронули братья и лисиц. Идут дальше вместе с зайцами и лисицами и видят: под большим буком сидят рядом два медведя.

— Убьем по одному, — подумали братья и только навели на них свои ружья, как медведи закричали:

— Не убивайте нас, пока мы живы — будем жить для вас! Братья не тронули медведей» (Абх. 1975, 150).

В примерах, взятых из сказок разных народов, буквально совпадают только слова благодарного животного (да и то в пределах одного сказочного текста). Это, безусловно, типические места сказки.

В завязку сказочного действия входят и описания встречи сказочного героя с его будущими чудесными помощниками — людьми, наделенными необыкновенными качествами:

«Гъуэгум зыдэкIуэм и лъакъуэ лъэныкъуэр дэупщIауэ, мэзым хьэкIэкхъуэкIэу щIэтыр къызыхуихусрэ зыIуэ гуэрым ириубыдэу ар иутIыпщыжрэ аргуэрэ зэхуихусыжрэ абы ириджэгуу зыгуэрым хуэзащ. Мухьэмэт нэсри сэлам ирихащ:

— ГъуэгуфIыжь апщи! — щIалэм жиIащ.

— Дызэдижьэ апщи! — жиIащ.

— Куэдрэ ущытыну мыбдеж?— жиIащ Мухьэмэт.

— Мухьэмэт къэсыху сыщытынущ!

— АтIэ Мухьэмэтыр сэрщ.

— НакIуэ тIэ! — жаIэри ежьэжащ. Гъуэгум зыдэкIуэм хуэзащ тенджызыр зэрыщыту къырикъумпIыкIрэ, бдзэжьей цIыкIу къыщIэнахэм зэрызащIым еплъырэ, абыкIэ и зэш тригъэууэ. Нэсри:

— ГъэугуфIыжь апщи!

— Дызэдижьэ апщи! — жиIащ.

— Мыпхуэдэу куэдрэ ущытыну мыбдеж?

— Мухьэмэт къэсыху, — жиIащ.

— АтIэ Мухьэмэтыр сэрщ.

— НакIуэ тIэ! — жери ежьэжащ. КIуэхэурэ аргуэру хуэзаш уэгум ит зы тхьэрыкъуэ цIыкIум цыр къыхичрэ адрей цIыкIум кIэщIисэжу щысу.

— ГъуэгуфIыжь апщи! КъыкIэщIэпч кIэщIэпсэу куэдрэ ущысыну?

— Дызэдижьэ апщи! Мухьэмэт къэсыху, — жиIащ.

— АтIэ Мухьэмэтыр сэрщ, — жиIащ.

— НакIуэ тIэ, — жэри ежьэжащ».

«По дороге когда он шел, встретил одного <человека>, который одну ногу заложил за пояс, а другой бегал быстрее всех зверей, выгонял их из лесу, загонял в приготовленную ограду, опять отпускал, опять загонял — так он забавлялся. Мухамед подошел, отдал салам: — Пусть дорога будет счастливой! — сказал он парню.

— И твоя (пусть будет счастливой!) — ответил тот.

— Ты долго будешь здесь? — спросил Мухамед.

— Буду, пока прибудет Мухамед.

— Тогда Мухамед — это я.

— Тогда пойдем вместе! — договорились <они> и пошли.

По дороге встретили одного <человека>, который набирал все море в рот, смотрел, как оставшиеся рыбки прыгают, и этим забавлялся. Дошли до него.

— Пусть будет счастливой твоя дорога!

— И твоя! — ответил <тот>.

— Как долго будешь здесь находиться?

— Пока прибудет Мухамед, — ответил он.

— Тогда Мухамед — это я.

— Тогда идем вместе!

Шли они так и встретили того <человека>, который вырывал перья у одного голубя и вставлял их <в оперение второго >.

— Пусть будет <твоя> дорога счастливой! Долго ты будешь так вырывать — пересаживать <перья>?

— И твоя <пусть будет счастливой>! Буду, пока Мухамед прибудет.

— Тогда Мухамед — это я!

— Тогда пошли!—сказали и отправились» («Мухамед»).

В этом описании, как видно, дословно совпадают слова героя и ответ его будущего чудесного помощника, но такие совпадения всегда наблюдаются только в пределах одного текста.

Ср. в осетинской сказке: «Асаго остановился около него и говорит: — Здравствуй, мальчик! Какой ты сильный! Как хорошо играешь! Тот сказал: — Разве я силен? Да даст нам бог милость того, кто действительно силен!

— А кто же сильнее тебя? — спрашивает Асаго.

— Сильнее меня нарт Асаго, — сказал мальчик.

— Это я сам, — сказал Асаго, и они друг другу обрадовались.

Они стали товарищами и отправились вместе... Наконец, увидели одного мальчика. Он наклонял деревья вниз, и, когда выпускал их, они оставались без ветвей.

— Какой ты сильный, как хорошо ты играешь! — говорит ему Асаго.

— Разве я силен? — отвечает тот,—вот Асаго так силен...» (Миллер ОС, 134).

В абхазской сказке: «Апсуа Ахмат отправился в путь, и по пути ему встретился Мра-лпа Ахмат. Когда Мра-лпа Ахмат ему встретился, спросил его: — Куда идешь? Когда спросил, куда идет, ответил он: — Вот так и так, я отправился в путь <путешествовать>. Если можно, и я с тобой пойду, дружбу тебе сослужу, и меня возьми с собой, — так ему сказал, говорит. — Кох, такого, как ты, я и хочу в друзья, как мне не взять тебя с собой, — сказал» (Адлейба 1979, 203).

В чечено-ингушской сказке: «В пути он встретил человека, который вырывал с корнями деревья, растирал их ладонями и превращал в порошок.

— Какие чудеса ты совершаешь! — удивился сын князя.

— То, что я делаю, неудивительно, — чудеса совершает сын князя! — сказал человек, растиравший деревья в порошок.

— Я — младший сын князя, будем друзьями.

Отправились они дальше вместе и встретили человека, который одним глотком выпивал море, а потом смотрел на рыб, оставшихся без воды, и этим забавлялся.

— Вот чудо! — удивился сын князя.

— Это не чудо, чуден младший сын князя, — сказал человек, одним глотком выпивавший море, — чудеса совершает сын князя.

— Я — младший сын князя, стань нашим другом!

И они продолжали путь втроем. В пути встретили еще одного человека, который подбрасывал папаху, стрелял в нее, а затем ловил и пулю и папаху.

— Вот чудо! — удивился сын князя.

— Это не чудо. Вот сын князя — чудо, — сказал и этот. Стали они четверо друзьями и отправились по кровавому следу» (СЛИЧ 1983, 24).

Как видим, приведенные примеры совпадают в пределах одной сказки каждого народа, но никогда буквально не повторяются в разных текстах. Это — общие места, характерные для волшебной сказки разных народов.

Общим местом является и описание боя сказочного героя с антагонистом на мосту. Сюда входит диалог героя с противником, который выражается традиционной формулой. Как и всякая другая традиционная формула волшебной сказки, она в известных пределах варьируется: «Е хьэмэ ашхын, щы къэрэжъ, Шэрэбатыр мыщ къэсыгъэна? — ыIуи яшэнэрэу шыр лъэмыджым къырифылIагъ. — Къэсыгъ, епшIэн щыIэмэ, — ыIуи Шэрэбатыр ичатэ къырихи, мо иныжъым еуи ыукIыгъ» — «Эй, старый карый, пусть съедят тебя собаки, разве Шоребатыр явился сюда? — сказал он, и трижды хлестнул коня, и заставил его взойти на мост.

— Явился, если сможешь с ним что-нибудь сделать, — сказал Шоребатыр, выхватил свой меч и убил того иныжа».

Второе описание буквально совпадает с первым: «Е хьэмэ ашхын. пкIэгъолэжъ, Шэрэбатыр мыщ къэсыгъэна? — ыIуи, ящэнэрэу къызэпрегъазэм. — Къэсыгъ, епшIэн щыIэмэ, — ыIуи кIалэр, къэтэджи, езауи, иныжъыр ащ ыукIыгъ» — «— Эй, старый вороной, пусть съедят тебя собаки, разве Шоребатыр явился сюда? — сказал <он>, когда в третий раз повернул коня.

— Явился, если сможешь с ним что-нибудь сделать, — сказал юноша, встал, сразился с иныжем и убил его».

Третье описание совпадает с первыми двумя лишь частично: «—АI анасын, пкIэгъолэжъ, мыщ Шэрэбатыр къэсыгъэу укъигъэщтагъэмэ, ппакIэ дышъэкIэ къэзгъэлэни! Боу хэч-хасэ сыдешIэ сшIоигъоу сылъэхъу, ау згъотырэп нахь! — ыIуи къызэпригъази къеуи лъэмыджым къызтрегъэзыхьэм:

— Къэбгъотыгъ, ащ епшIэн щыIэмэ, иныгъэп мыхэр зэрзэхэтыхэр лIыгъэ нахь, лIыхъужъыгъэр Iахь мыгощ, ащыкIэ зыкъыозгъэгъащтэу сэ сыIукIыжьышъунэп, сыкъэбгъотыгъ, — ыIуи, еуи лIыхъуитIум хэч-хасэ езэрэгъэшIэнхэу зызэрадзыгъ».

«— Будь проклят, вороной, если Шоребатыр явился сюда и потому ты отпрянул, я украшу тебя золотом! Чтобы состязаться с ним в хеч-хас, я давно ищу его! — сказал он, ударил коня и заставил его взойти на мост.

— Если ты искал Шоребатыра, то теперь встретил <его>, посмотрим, что теперь сможешь сделать! Решает не рост, а мужество! Мужество —

неделимая доля. Так что, испугавшись, уйти я не смогу. Нашел меня, — сказав, два мужа накинулись друг на друга, борясь в хеч-хас» (Адыгэ тхыд. 1959, 115–116).

Включение традиционной формулы — диалога сказочного героя с антагонистом перед их поединком на мосту — в общее место — описание поединка — характерно и для сказок других народов.

Ср. в осетинской сказке: «— Да съедят тебя собаки, если ты боишься чего-нибудь! У меня ведь нигде нет врага, один только Алибег, а у него ведь пока молоко матери течет по губам» (букв. «от его губ») (ПНТО II, 90). Другое описание того же диалога в осетинской сказке: «Да съедят тебя собаки, если Алибег не поджидает тебя <букв. «Если Алибег перед тобой не сидит»> и если ты его испугался» (ПНТО II, 90).

Ср.: «Его конь зафыркал и его в сторону отнес. „Чтобы псы съели твою мать и отца, чего ты пугаешься? Ведь для нас нет нигде неприятеля; вон вверху на небе есть у нас три врага, но из них двое никуда не годны, а у третьего еще кумуз из зубов течет», — и он снова ударил коня. „Хотя из зубов моих кумуз течет, а все же вот я»» (Миллер ДС, 85).

В абхазской сказке: «Адау сильно ударил коня плеткой, но тот не сдвинулся с места. Адау, рассердившись, так сказал: „— Хай, да унесет тебя чума, араш, откуда здесь взяться Ажвейпшаа. Как бы он попал сюда, если он еще не родился, а если и родился, то маленький <не созрел еще>». Тогда Ажвейпшаа выскочил и говорит:—Я и родился, и нахожусь здесь, — сказал...» (Адлейба 1979, 200; сходно: Абх. 1975, 134).

В чечено-ингушской сказке: «Наконец выехал старший из братьев; он сел на треногого, треухого коня, заткнув за пояс кистень величиною в скирду сена, и у него конь заржал, борзые завизжали и соколы, сидевшие на его плечах, подняли крик.

— Да умрет ваш отец! — воскликнул и он. — Зачем ржешь, зачем визжите, зачем подняли крик? Кто осмелился бы показаться сюда, кроме Хан-Кургула, которому до 15-летнего возраста недостает пяти лет?

— Приехать-то я приехал, — сказал Хан-Кургул, — авось, приехавши, одолею.

Сказав это, он изо всех сил натянул лук и пустил в него стрелу, но она со звоном отскочила назад, не причинив нарту никакого вреда» (СМОМПК XXVIII, IV, 18; Сходно: СМОМПК XXXII, II, 30; Ф-р Азерб. II, 159, 160, 161),

В русской сказке: «Што же ты, конь, подпинашся, на нос подтыкашися? Кого я боюсь? Есть на свете один Иван Быкович, я того на одну долонь посажу, другой придавлю, у его одна пена выйдет.

Иван Быкович выскочил из-под моста: — Чем ты, проклятое

Издолищо, похваляешься? .. Иван Быкович выхватил саблю из кармана и отмахнул все три головы у Издолища» (Онч. 1908,80).

Описание поединка сказочного героя с антагонистом на мосту и предшествующего ему диалога всегда вводится в кульминационный момент развития сказочного действия, когда решается судьба героя. И в диалоге, и в следующем за ним поединке раскрываются лучшие черты героя сказки — его храбрость и решимость во что бы то ни стало одолеть неприятеля, значительно превосходящего его силой. И герой всегда побеждает в этом поединке. Эти же черты героя волшебной сказки раскрываются и в диалоге героя с антагонистом, у которого он угнал табун:

«— Офыха?

— Сэфых.

— Сэ сишыхэр о пфын плъэкIыщтэп, арау ахэр зыфырэм дэй сэ сыкIон, — ыIуи ежьагъ, мо къакIэхьагъэр шыпэм».

«— Угоняешь?

— Угоняю. — Моих коней ты угнать не можешь, я поеду к тому, кто может угнать, — сказал и поехал в конец табуна» («Сказка о Тлеубокоже»).

Второе описание диалога почти буквально совпадает с первым:

«— Офыха шыхэр? — ыIуи къеупчIыгъ.

— Сэфых, — ыIуагъ пщым.

— Сэ сишыхэр о пфын плъэкIыщтэп, ау ар зыфэрэм сэ сылъынэсын, — ыIуи, къежагъ».

«— Угоняешь коней? — спросил.

— Угоняю, — сказал пши.

— Моих коней ты угнать не можешь, я поехал к тому, кто может угнать, — сказал и поехал» («Сказка о Тлеубокоже»).

Во время угона коней персонажи обмениваются репликами, в которых раскрывается и мужество героя, и трусость (или неверность) его товарища, и жестокость борьбы, которая предстоит герою:

«— Шыпэм укIота, шыкIэм укIота? — ыIуи.

— Шыпэм сыщыIэн слъэкIыщтэп, сикIал, — ыIуагъ. — Шы ужьым сыщыIэт нахь.

— ЫIдж, тят, зы цIыф горэ къыпIукIагъэджи, зы шы гори хэпхэу епытэп. КIакIорэ щыIэмэ, сэ сегъэлъэгъу, — ыIуагъ икIалэ».

«— Впереди табуна поедешь, позади табуна поедешь? — сказал.

— Впереди табуна не смогу находиться, мой мальчик, — сказал. — Только позади коней буду.

— Тогда, отец, какой бы человек ни встретился, ни одного коня не отдавай. Если кто прибудет, укажи ему на меня, — сказал ему сын» («Сказка о Дэгуджарыме»).

Вот как выглядит тот же диалог в другой сказке:

«— Шыпэм укIона, шы ужым укIона? — ыIуи.

— Шы ужъым мый ситын, — ыIуагъ пшым.

— Ащыгъум мый хакIо горэ ахэтызы ахэбгъэкIэу умыгъэкIожь, — риIуагъ».

«— Впереди табуна поедешь, позади табуна поедешь? — спросил.

— Позади табуна, — сказал князь.

— Тогда проследи за тем жеребцом, он норовит вернуться к хозяину» («Сказка о Тлеубококоже»).

Как видим, совпадает основной смысл этих диалогов: буквально повторяется в них вопрос и ответ, где поедет спутник героя — впереди или позади табуна. Если поедет впереди табуна — значит, он храбрец и готов сразиться с антагонистом; если поедет позади табуна — значит, он ненадежный помощник героя. Это подтверждается и дальнейшим развитием сюжета.

Ср. в чечено-ингушской сказке:

«Они пригнали из моря табун коней.

— Ты погонишь табун вперед или будешь отбивать погоню? — спросил Мерий-Тотал.

— Я буду отбивать погоню, — ответил сын старика» («Мерий-Тотал» — СЛИЧ 1983, 106).

По этому же образцу строится в адыгской волшебной сказке и диалог героя с иныжем, похитившим девушку:

«— Охьыжьа? — ыIуишъ къеупчIыгъ.

— Сэхьыжьы, — риIуагъ».

«— Уносишь? — спросил.

— Уношу, — ответил» («Сын батрачки»).

В композиции сказки приведенные выше диалоги всегда предшествуют кульминации сказочного действия.

В сказках на самые разные сюжеты содержатся описания диалога сказочного героя со старухой, которая выступает чудесной помощницей героя:

«Сынэу узымылъэгъугъэхэр регъэшъукIь, унэу сызылъэгъугъэхэр нахь дэгъоу плъэу бэрэ тхьам ущегъаI. Шъыд узыфаер, сишъау? — ыIуи ЦэIунэжъ къеупкIыгъ» — «Мои глаза, что не увидели тебя, пусть сгниют, твои глаза, что увидели меня, пусть видят лучше, пусть тха даст тебе долгую жизнь... Что тебе нужно, мой сын? — спросила Цеунеж» («Как Саусырыко вернул натам семена проса»).

Другой вариант описания диалога героя с Нагучицей:

«Тыгъу-тыгъоу екIуашъи, ыбгъэ зыIуилъхьи:

— Усян — усят, — риIуагъ.

— А узымылъэгъугъэ нэр тхьам рекI, кIэлэ мыгъу, тыдэ укъикIи? — ыIуи нэгъучIыцэ ныор бгагъэ». — «Крадучись, приблизился, к ее груди приложился.

— Ты — моя мать, ты — мой отец, — сказал он.

— Пусть тха выколет те глаза, что тебя не увидели, злосчастный юноша, откуда ты взялся? — сказала старуха и прокляла юношу» (Адыгэ пшыс. 1959, 188).

Иногда в этом диалоге пропущен один из элементов: «Ныор пчэшъхьаIум тэсэу, ыцэхэр ыгъэчанэу щысэу, кIалэр екIуалIи ыбыдзхэр зыIуилъхьагъ.

— Сыдэу укъэкIуагъ, сишъау? — ыIуагъ ныом». — «Старуха сидит на крыльце и точит зубы. Юноша подкрался к ней, к ее груди приложился губами.

— Что тебе, сын мой? — сказала старуха» («Жестокий шли»).

Здесь, как видим, нет проклятия Нагучицы ни глазам, которые не увидели героя, ни герою, который перехитрил ее.

Мы привели примеры диалога старухи с героем из разных адыгских сказок; все они адекватны по смыслу, но не совпадают во всех случаях буквально — это типическое место.

Описание такого диалога встречается и в нартском эпосе, в сказании о Бадыноко оно во многом совпадает с тем, что мы выписали из сказки «Как Саусырыко вернул нартам семена проса»: «Нарты ячэмахъоми... къыщыIэкIэлъагъуи... зыкъыфырегъахьы.... ыбыдзыжъитIухэр. .. къыщызыIуелъхь... “— Нэу узымылъэгъурэр... алахьэмэ речы!”» — «Нартову пастушку коров... там он увидел и... к ней направляется... к ее грудям дряблым... губами он прикладывается... “— Глаза, тебя не заметившие, аллах пусть вырвет”» (Нар. песни, II, 183; сходно: Н. адыг., 155).

Описание диалога героя со старухой, которая затем помогает ему в достижении цели, находим и в сказке соседних адыгам народов, и в русской, но здесь оно отличается некоторыми деталями. Приведем примеры.

В осетинской сказке: «... подъехал к воротам, привязал узду коня к коновязи, а сам толкнул в дверь. — Эй! Матушка! Если ты здесь, то отвори мне дверь, — сказал он. Та встала и, отворив ему дверь, говорит: — Если б ты не сказал „Матушка», то что с тобой было бы, то наверное было бы; но верно таково уж твое счастье» (Миллер ДС, 84). Другой пример из осетинской сказки: «А потом в одной безлюдной <букв.: пустой> степи заметили белый замок и направились туда. А там была женщина: одну свою грудь она бросила назад, а другую — вперед, такая женщина.

— Да будет твой день добр, нана, и с этими словами они сунули ее груди себе в рот. А она сказала им:

— Если бы вы не сделали так, то было бы вам то, что было бы <т. е. расправилась бы с ними>, а теперь что с вами мне делать?» (ПНТО II, 94; ср.: Там же, 99).

В абхазской сказке: «Там, куда он зашел, увидел под тенью <дерева> сидела мать великана. Юноша прыгнул и, говоря: „Съешь ли меня, сваришь ли меня — я твой сын», — приложился к ее груди.

Старуха сказала „хоп», проглотила, было, его, но выпустила, говоря: „Если бы не твои слова, я бы тебя проглотила!» Затем она спросила: „Что тебе надобно?»» (Бгажба, 1964, 325).

Другой пример: «Там у очага сидит безобразная старуха. Ты незаметно пророй под ней ход, выскочи вперед нее из-под земли, дотронься до ее груди со словами: „С этого дня я твой сын, я в твоих руках, делай со мной, что хочешь!»» (Абх. 1975, 193; ср.: Там же, 152).

В русской сказке: «Зашел к бабушке задворенке, богу помолился, с бабушкой поздоровался. — Здравствуй, бабушка, богоданна матушка! — Здравствуй, дитятко Федор Водович. — Спусти бабушка, меня от темной ночи ночевать и укрыться. — Милости прошу, дитятко» (Онч. 1908, 18).

В приведенных примерах описаний диалога со старухой ярко отразились разные обычаи народов — создателей сказок: у кавказских горцев — «молочного» родства: человек, коснувшийся губами груди женщины, становился ее «молочным» сыном и получал право пользоваться ее покровительством; у русских, как известно, обычай такого родства не был распространён. Это и обусловило и разницу в описании поведения героя, добивающегося расположения старухи, и различия в их разговоре.

Диалог героя с Нагучицей включает и другую традиционную формулу: «Ссэ нанэ къызжезыIажьын сиIажькъэм» — «У меня нет того, кто назвал бы меня “нана”» (СМОМПК XXVII, IV, 30); «Сэ мыгъуэ “нанэ” къызжезыIэн сиIэкъым» — «У меня, бедной, нет того, кто назвал бы меня “нана”» («Лентяй», «Есмуко Есхот»). Иногда формула варьируется: «Сэ “нанэ” къысхужызыIэн къуэ сиIакъым» — «У меня нет сына, который назвал бы меня “нана”» («Елбадзуко»).

В некоторых сказках в диалоге героя со старухой значение этой формулы как бы «разъясняется»:

«— МафIохъу апщи, нанэ! — жиIащ Елбэдзыкъуэ.

— Сэ „нанэ» къысхужызыIэн дэнэ къыздикIар? — жиIэри фызыжь цIыкIур гъащ.

— Сыт ущIэгъыр, ди анэ? — жери еупщIащ абы Елбэдзыкъуэ.

— Сэ “нанэ”къысхужызыIэн къуэ сиIакъым, пхъу тхьэIэхуд сиIати, щхьибл эыфIэт иныжьым ихьащ».

«— Чтоб огонь никогда не угасал <у тебя>, нана! — сказал Елбадзуко.

— Откуда явился <тот>, кто назвал меня наной? — сказала старушка и заплакала.

— Почему ты плачешь, наша мать? — спросил ее Елбадзуко.

— У меня нет сына, который назвал бы меня “нана”, была дочь-тхаухуд, красавица, ее похитил семиглавый иныж» («Елбадзуко») .

Иногда адыгский сказочник использует эту формулу применительно к мужскому персонажу, но в сходной ситуации: «Дадэ къызжезыIан ссэ сиIакэм!» — «У меня нет того, кто назвал бы меня “дада” <отец>» (СМОМПК XXVII, IV, 26).

Как видно из приведенных примеров, в этой формуле устойчиво сохраняется смысл и опорные слова, но постоянны синонимичные лексические замены.

Этот диалог входит в описание развития сказочного действия: став «молочным» сыном старухи, герой получает от нее различные советы, благодаря которым добивается поставленной цели.

Традиционную формулу использует сказочник для описания того, как можно будет узнать о судьбе героя, отправляющегося в далекий путь: «Шэ къыпыжу къехыжым — сыпсэущ, лъы къыпыжу къехыжым — сылIащи» — «С молоком стекающим <стрела> если упадет— я жив, с кровью стекающей если упадет — я мертв» («Сказка о Пакаже»).

Ср. в осетинской сказке: «Ступайте, но не забывайте меня: когда из подножья горы Уазы забьет кровавый ключ, вы узнаете из этого о моей смерти и тогда ищите меня» (Миллер ОС, 135). Или: «Дал он ей шило и говорит: “Каждое утро втыкай его в свою ладонь, и если потечет из раны молоко, то значит я еще жив, а если потечет кровь, то значит меня уже нет”» (Ос. 197, 211).

В абхазской: «Уходя, Салусан прикрепил к столбу у навеса маленькое зеркальце и сказал своим братьям:

— Каждое утро, когда умываетесь, смотрите в это зеркальце. Если зеркало будет цвета молока, не бойтесь за меня — значит, я жив, но если в зеркале будет отражаться кровь, значит, меня нет в живых, тогда ищите меня» (Абх. 1975, 73).

Эта формула всегда используется в описании завязки сказочного действия.

В сказках на самые разные сюжеты встречается типическое место — описание плачущего персонажа и объяснение причины его слез. Если оно

повторяется несколько раз в одном тексте, его основные элементы совпадают буквально. Таков диалог героя со стариком, который везет девушку на съедение чудовищу:

«Коу зыдэхьагъэм зы лIыжъырэ зы пшъашъэрэ ис; лIыжъым орэдышхо къеIо, пшъашъэр мэгъы.

— О нэгьой, — ыIуагъ кIалэм, — о орэд оIо, мы бзылъфыгъэр мэгъы. Арэу хьа хъурэ ар?

— Мы чылэу мы сыкъыздэкIыгъэм благъо къягъолъылIагъ. Зэрэчылэу тишхынэу еIо. ЗыдэгущыIэхэм пшъашъэ шхыгъо къысэшъутмэ шъукъэзгъэнэщт, — ыIуагъ. — Мы пшъашъэр благъом ышхынэу фэсэщэ. Мыр благъом ышхынызы мэгъы. Сэ сыкъэкIожьытызы орэд сэIо, — ыIуагъ лIыжъым».

«Едучи, он встретил одного старика и девушку: старик поет песню, девушка плачет.

— О ногаец, — сказал юноша, — ты поешь песню, а эта женщина плачет. Что случилось?

— Тот аул, из которого я выехал, осажден бляго. Он говорит, что съест всех в ауле. Когда переговорили с ним, он ответил, что оставит аул в покое, если дадут девушку на обед. Вот эту девушку я везу на съедение бляго. Этот бляго съест ее, поэтому она плачет. Я останусь живым — я пою, — сказал старик».

В «Сказке о Тлеубокоже» этот диалог повторяется трижды, незначительно варьируясь.

Другое описание плачущего персонажа встречается в одном тексте, как правило, только однажды: «хъыджэбз дахищ — зыр гъыуэ, зыр дыхьэшхыу, ещанэм уэрэд жиIэу — щIэсхэт» — «три красавицы-девушки — одна плакала, вторая смеялась, третья песню пела — сидели».

Другой пример:

«...Сыт фэ мыбы хуэдэу фыщIыщытыр: зыр магъыр, зыр мэдыхьэшхыр, адрейм уэрэд жеIэр?

— Ар абы хуэдэу щIыщытыр, — жиIащ хъыджэбз нэхъыжьым, — сэ нобэ а емынэм сишхынущ, си щхьэ согъеижыр. Модрейр щишхынур пщэдейщи, а махуэ закъуэ зэрыпсэужынум щогуфIыкIри мэдыхьэшхыр. Мо нэхъыщIэр иджыри махуитIкIэ ишхынукъыми, аращ уэрэд щIыжиIэр?»

«— Почему вы ведете себя так: одна плачет, другая смеется, третья песню поет?

— Это потому так, — сказала старшая девушка, — меня сегодня это чудовище съест, я плачу. Вторую съест завтра, поэтому она смеется, что проживет еще день. А вот эту младшую еще два дня не съест, поэтому она песню поет» («Батыр, сын медведя»).

Ср.: «... хъыджэбзищ щIэст. А хъыджэбзищым языр гъырт, зым уэрэд жиIэт, ещанэр дежьуут» — «три девушки сидят. Одна из трех девушек плачет, другая песню поет, третья смеется» (Черк. таур., 12). И здесь герой просит объяснить странное поведение девушек — его вопрос также типическое место: «... сыт фэ: зыр фыгъуэ, зым уэрэд жиIэу, ещанэр къывдежьууэ, фыщIыщытыр?» — «Что это такое: одна смеется, одна песню поет, третья плачет, что это значит?» (Там же, 12).

Описание плачущего — смеющегося персонажа может относиться не только к обреченной на съедение девушке, но и к другим персонажам сказки. Естественно, что тогда иначе объясняется причина слез их или радости:

«Сыиныжъ лъэпкъэу зэрэщытэр сыгу къызыкIыджэ сэгъы. ЦIыфэу екIодылIэхэрэр зыслъэгъуджэ сэ сычыракIоми сыпсаоу сэIошъ ятIуани орэд къэсэIо» — «Когда я вспоминаю, что я из иныжей, начинаю плакать, а когда вспоминаю, что делает этот иныж с людьми, радуюсь, что я еще жив, и начинаю петь» («Сын батрачки»).

Такое же разнообразное использование описания плачущего—смеющегося персонажа находим и в сказках других народов.

В чечено-ингушской: «Я плачу над одним курганом потому, что мне жаль нартова сына, который живет у Али, между тем как его отца считают убитым, и смеюсь над другим потому, что меня скоро хорошенько угостят, так как этот нарт едет сюда с большою добычею и с семью братьями Али» (СМОМПК XXII, IV, 16; сходно: СМОМПК XXIX, IV, 14; Далгат 1972, 383–384; СЛИЧ 1983, 101 –102).

В русской сказке: «Заходит Федор Водович в избушку, сидит царевна в избушке, слезно плачет. Говорит Федор Водович: — Здравствуй, царевна, зачем сидишь, плачешь?

— Как же мне не плакать, я свезена змею на съедение» (Онч. 1908, 18; сходно: Там же, 41).

Приведенное описание плачущего—смеющегося персонажа — типическое место. В композиции сказки оно предшествует кульминации сказочного действия.

В диалог персонажей входит и следующая «самохарактеристика» героя: «Зыми сыфаеп. Сэ сыбылымыхьэп, сыешхэкIо — ешъуакIоп. НэпэзэрэлъэгъукIэ хэгъэгухэр зэзгъэшIэнэу, зэзгъэлъэгъунхэу, сызфэдэ ныбджэгъумэ сазыхэхьажькIэ къэскIухьагъэмрэ слъэгъугъэмрэ апашъхъэ щысIотэжьынэу ары зыужыпкъэ ситыр, тятэжъ. Ащ фэшъхьэфрэ щыкIагъэ щыIэп, — ыIуагъ кIалэм» — «Я ничего не хочу. Я не ищу богатства, я не выехал для того, чтобы пировать. Я выехал, наш дада, для того, чтобы как можно больше увидеть, узнать, услышать, как можно больше расска-

зать своим друзьям по возвращении домой. Кроме этого мне ничего не нужно», — сказал юноша» («Сыновья князя Мишеоста»).

В большинстве же сказочных текстов эта формула сильно редуцирована и буквально совпадает с аналогичной в адыгском нартском эпосе: «Сэ сыбылымыхьэп, сыешхэкIо — ешъуакIоп» — «Я не ищу богатства, я не едок и не пьяница» (Адыгэ тхыд. 1959, 189; сходно: «Болотоко Джанкилиш» — АСС 1937, 254).

В другой сказке: «Хьау, себлэгъэтэп, гъогу сытет» -«Нет, я не заезжающий всадник, я в пути» («Сын батрачки»); ср. в нартском эпосе адыгов: «сыешхэкIо — ешъуакIоп — «я не едок и не пьяница» (Н. адыг., 88).

Ср. в осетинской сказке: «“Пусть будут хаир твои дочери тем, кому они принадлежат, да будет тебе хаир твое богатство. Не ищу я прибыли, не за богатством я скитаюсь”,— сказал юноша» (ПНТО III, 110). Ср. в адыгском нартском эпосе: «Мыр Алыгъхэ яунэми, // ФIыкIэ Тхьэм игъэунэ, // Санэхугуэ фи кIьадэр // Нартым ревгъэф, // Вы ехъугуэ фи нышыр //ФIыкIьэ Тхьэм фигъэшх ... // Сы тхьэгъугурумыгъуэ, // Сы гъунэгъу щIасэкъым» — «Если это дом Алиговых, // Пусть тха пошлет этому дому благополучие! // Кадку вашего белого сано // Пусть выпьют нарты //, Откормленного вола — ваше угощение — //С помощью тха съешьте на здоровье... // Я не вещун, я не угождаю соседу» (Н. адыг., 108–109).

В композиции сказки эта формула, как и предыдущая, также предшествует кульминации сказочного действия.

Другая традиционная формула входит в обращение к понравившемуся герою: «Уи шыфэлIыфэр, лIыгъэр дигу ирихьащ» — «Твой облик, <букв.: вид коня и мужчины>, твое мужество нам пришлись по сердцу» («Пшина...», «Есмуко Есхот», «Тлиху и маленький Исса», «Приключения Баймурзы и Баймета»).

Ср. в адыгском нартском эпосе: «Уи шыфэлIыфэри сфIэдахэщ» — «Облик твой мне нравится» (Нар. песни, II, 145; Н. адыг., 248).

Обращение к герою сказки нередко включает и другую формулу: «Зи цIэр зыхэсхыу, зи щхъэр сымылъагъу» — «Чье имя мне известно, но кого самого <еще> не встречал» («Сказка о Пакаже»). Она также является общей для волшебной сказки и нартского эпоса адыгских народов.

Совпадают в волшебной сказке и нартском эпосе и другие формулы: «Ощтэу къэукIыри къысфахь осIогъагъа, псаоу къысфэпщэнэу сIогъагъэ нахь» — «“Я сказала тебе доставить его живым, а не привезти убитым”, — рассердилась она» («Сын батрачки»). «ИкIыгъэр къимыгъахь, къихьагъэр имыгъакI!» — «Тот, кто вышел, пусть не входит, тот, кто вошел, пусть не выходит!» («Жестокий пши»). Есть формулы типично сказочные, они никогда не встречаются в произведениях других жанров

адыгского фольклора: «— Сишъау, ар ор-орэу ныбжьи пшIэныеп, ар къыозыIуагъэ хьабзымэ ашъхьапэ тхьам афешI» — «Мой мальчик, сам бы ты этого никогда не сделал, дай бог, чтобы это пригодилось тому, кто сказал тебе это» (Адыгэ тхыд. 1959, 190); «О ар пшIэтыгъэп. КъыозыIуагъэм иунагъо тхьа егъэкIод, мыгъо фэхъу!» — «Ты <сам> этого не знал бы. Пусть бог разорит семью того, кто сказал тебе это» («Сын батрачки»).

Типично сказочной является и формула, которую произносит герой, пробужденный от смертельного сна: «Сыту куэдрэ сыжея!» — «Как долго я спал!» («Маленькая Нафыца и дочь хана»; «Приключения юноши»; «Приключения Камболета»).

Ср. в осетинской сказке: «Ох! Ох! Как долго я спал!» (Миллер ОС, 137); «Ух! Ух! Сколько я спал, сколько спал!» (Миллер ДС, 117). В абхазской: «— Ох, и сладко же я спал! —сказал он и вскочил на ноги» (Абх. 1975, 152, 340). В абазинской: «О-о, как я сладко спал» (Н. абаз., 294). В карачаево-балкарской: «— Как я долго спал! — сказал он, открывая глаза» (СМОМПК XXIII, II, 26). В чечено-ингушской сказке: «Как долго я спал!» (СЛИЧ 1983, 53, 74, 95). В русской сказке: «Говорит Федор Водович: „Фу-фу-фу, долго спал, да скоро стал»» (Онч. 1908, 23, 43).

Эта формула всегда предшествует развязке сказочного действия.

Еще одна разновидность типично сказочной формулы. «Фу, фу, цIыхумэ» — «Фу, фу, человек» (Черк. таур., 18); «Фу, фу, хамэ цIыхумэ» — «Фу, фу, собака-человек» (Черк. таур., 93).

Ср. в абхазской сказке: «Фу! Абхаза запах слышится!» (Адлейба 1979, 203–204).

МАГИЧЕСКИЕ ФОРМУЛЫ

В сказке народов Северного и Западного Кавказа магические формулы встречаются лишь в рассказе о превращениях героя от удара войлочной плетью в различных животных или в каменное изваяние: «Иныбджэгъу къикIыжьынэу зэхъум бэщ горэ ыIыгъти „Атэкъэжъы орэхъу!» — ыIуи» — «Его товарищ похлопал палкой по плечу: „Пусть будет старым петухом!» — сказал»; «ЕтIонэрэ горэу „хьа джэшъо чъэрэу орэхъу» — ыIуи» — «Второй раз: “в собаку пусть превратится!” — сказал» («Сказка о Бамбете»). Ср. в осетинской: «Не увидав при мне ничего <из дичи>, она ударила меня войлочной плеткой со словами: „Стань уткой”» (Миллер ОС, 119).

В композиции сказки эти формулы всегда употребляются при описании завязки сказочного действия.

ФИНАЛЬНЫЕ ФОРМУЛЫ

Специфичный состав инициальных формул адыгской сказки во многом определил номенклатуру и характер ее финальных формул. Именно этим, на наш взгляд, обусловлено наличие сравнительно небольшого числа формул, «возвращающих» слушателей к реальной действительности. Этой цели служат, в частности, финальные формулы, в которых говорится о присутствии сказочника на пиру, но они чрезвычайно редки: «Ссэри ащ сыщыIагъ, лепси сещагъ, лыу шхыгъэ зи сижьэ дэхуагъэп» — «И я там был, бульон пил, кусок мяса достался мне, но в рот <ничего> не попало» (СМОМПК XXVII, IV, 52).

Ср. в русской сказке: «Я на том пиру был, мед-пиво пил, ковшещцо большо, цывь шчо толсто, у меня все по усам протекло, да в рот не попало. Конец» (Никиф. 1961, 192); «Я там был, пиво и вино пил, да по усам текло, а в рот не попало» (Онч. 1908, 177).

В другом случае в адыгской сказке упоминается о мнимом вознаграждении сказочника: «И я на свадьбе был, бузу пил и халвой закусывал. В то время когда награждал хан остальных братьев богатыми подарками, и мне достался хороший кинжал, но на обратном пути у меня его отняли абреки» (СМОМПК XII, I, 115).

К этим формулам, функция которых — переключение внимания слушателя с фантастического мира сказки на мир реальный, примыкают и следующие, включающие обращение сказочника к слушателям: «... и шыкIь, и дышыкIь, и фызыкI щимыгъотыжьым, зыIукIьыжьащ. Мыдрейхэр псэуо-тхъэжьо къэнэжьащ. Ар зэрыдмылъэгъуао, Алэхьым узрэ лажьэрэ димыгъэлъагукIьэ» — «... когда не нашел своих лошадей, своего золота, своей жены, лишил себя жизни. Другие остались жить в довольстве. Как мы этого не видели, да не покажет нам аллах горя и болезней» (СМОМПК XLIV, IV, 9); «Ар зэрыдмылъэгъуо бзэгьэгъо дымылъагъукIьэ» — «Как мы не видели этого, да не увидим ничего дурного» (СМОМПК XXI, IV, 236; ср.: ССКГ VI, 150). Эти формулы немногочисленны в волшебных сказках адыгов.

Ср. в осетинской сказке: «Как мы их не видели, так бог да не напустит на нас другой болезни, другого зла!» (ПНТО II, 103); «Как мы их не видели, так да не найдет на нас какое-либо поветрие или другая болезнь» (Миллер ДС, 98). В абхазской: «Пир сыграв, государеву дочь этому юноше отдали. Юноша с женой пришел к своему отцу, и здесь тоже его с пиром встретили. Чтобы и вас ждали такие хорошие дела!» (Адлейба 1979, 216).

Среди концовок адыгской сказки основное место принадлежит формулам типа «остались жить счастливо» («в довольстве», «припеваючи»),

фиксирующим конец сказочного повествования: «ЛІыжь цІыкІумрэ и пхъумрэ псэуогхьэжьо къэнэжьащ» — «Старичок и его дочь остались жить в довольстве» (СМОМПК XXVII, IV, 17); «КулациикІь псэуо-тхъэжьо къэнэжьащ» — «Кулаций остался жить в довольстве» (СМОМПК XXVII, IV, 31); «Псори къахуэнауэ тхъэжхэу зэдопсэу» — «Все вместе счастливо живут» («Мужество семи сыновей вдовы»); «Хъыджэбз нэхъыщІэ Іущыр къишэри Батыр тхъэжрэ псэууэ къэнэжащ» — «Батыр взял в жены младшую девушку, и они стали жить счастливо» («Батыр, сын медведя»); «Езыхэри тхъэшхэуэ къызэхэнэжащ» — «И сами остались жить счастливо» («Пшина...»); «Абы иужькІэ Мухьэмэт и фызитІыр иІэу тхъэуэ шхэуэ къэнэжащ» — «Мухамед со своими двумя женами остался жить счастливо» («Мухамед»).

Ср. в осетинской сказке: «Сын Черного Алдара с четырьмя женами, с народом, с селением остались одни и еще до сих пор живут здоровыми, красивыми» (ПНТО III, 40). В чечено-ингушской сказке: «И зажили они счастливо» (СМОМПК XXII, IV, 17); «Лял-Султа женился на царевне; стал с нею жить да детей наживать» (ССКГ IV, 15). В русской: «И стали оны жить-поживать» («Никиф. 1961, 89); «И зажил этот старик очень богато и счастливо» (Там же, 97; ср.: там же, 89, 178, 185, 215; Онч. 1908, 97); «Обвенчались, стали жить, поживать. Когда повели венчать, стелили сукна красны, зелены, сини» (Онч. 1908, 16); «Стал тут Иван Быкович жить да быть с братьями. Был у меня синь кафтан, я положил под кокору, не знаю под котору» (Там же, 84). .

Как видим, в русской сказке сообщение о счастливом разрешении сказочных конфликтов «отрицается» заключительной фразой, утверждающей художественную ирреальность предыдущего повествования. В адыгской и в сказке соседних адыгам народов такое «возвращение» слушателя к реальной действительности, как правило, отсутствует. Сказка заканчивается информацией о завершении сказочного действия, о победе главного героя, о достижении им своих желаний, о возвращении его к родителям или о счастливой женитьбе.

Иначе говоря, «финальные формулы адыгских сказок чаще всего носят достоверный характер, т. е. сказочник стремится представить события реальными, действительными» (Кумахова, Кумахов 1979, 127).

В сказках соседних адыгам народов такое сообщение также нередко составляет содержание конечной формулы. Приведем примеры таких формул в осетинской сказке: «Немой с этого времени прожил правителем этой страны» (ПНТО II, 108); «Лук вернулся двойным и убил двух старших, а младший стал правителем страны» (ПНТО II, 97; сходно: Там же, 93); «Тогда ханский сын понял злые дела <действия> женщины и искро-

шил ее, как мясной пирог. А сам собрал все, что нашел в доме ценного, и в таком виде вернулся домой, до своей смерти ханствовал над народами» (ПНТО II, 100).

В абхазской сказке: «После этого мать юноши стала уважать старую собаку и старую кошку» (Бгажба 1964, 319); «Муж, положив кости ее дочери в мешок, принес их и бросил перед ней. Ужасная женщина убивалась, но что она могла поделать» (Там же, 323); «Ему она очень понравилась и он взял ее в жены. Сыграли свадьбу. Князь прогнал других сыновей, когда узнал всю правду» (Там же, 326).

Ср. в русской сказке: «А старшие братья были наказаны на год заключения. Иван-царевич после отца был заместителем»(Никиф. 1961, 133).

В некоторых случаях в конечной формуле адыгской волшебной сказки сообщается о том, что ее герои живут до сих пор: «ТхьэжукъуажэкIэм деж щопсэу» — «И они счастливо в конце села живут» («Елбадзуко»); «С того времени до сих пор старик и хан живут вместе, почитая друг друга как сын и отец» (ССКГ VI, 145); «Арэущтэу къызэфэнэжьыгъагъэхэу, пшъэшъэ дахэмрэ Къуижъыерэ зэдэпсэухэу, зэдэтхъэжьыхэу джы къызнэсыгъэхэми щыIэх!» — «Так остались вместе <букв.: друг с другом> девушка-красавица и Куйжий и припеваючи живут до сих пор» (Адыгэ тхыд. 1959, 186). Вместе с тем необходимо заметить, что адыгские сказочники, как правило, произносят эту формулу с известной долей иронии, о чем свидетельствует, в частности, название хорошо известного слушателям места, где будто бы поселились сказочные герои.

Ср. в чечено-ингушской сказке: «Сделали нарты Незная своим старшиною, да и поныне еще он живет у них» (СМОМПК XXII, 12).

Н. Рошияну считает, что «названный тип формулы составляет поэтический прием, а ни в коей мере не отражает убеждения сказочника в бессмертии героев» (Рошияну 1974, 79). На наш взгляд, в адыгской сказке утверждение о том, что герои живут до сих пор, есть органичное продолжение формулы «остались жить счастливо».

Формула «остались жить счастливо» в одних случаях редуцируется — утрачивается определение «счастливо»: «КIалэр къэкIожьи, ышыпхъурэ ишъузрэ унэм къинэжьи, рэпсэоу къэнэжьыгъ» — «Парень вернулся <домой>, сестра и жена остались в доме, и стали они жить» («Жестокий пши»).

В других случаях она заменяется синонимичным выражением, характеризующим счастливую жизнь: «Фыз къишэри хьейт жыригъыIэу псэууэ ежьэжащ» — «Женился и, “эйт” говоря <т. е. припеваючи>, остался, жить» («Губная гармошка»); «ЩIалэр пащтыхьу уващ, икIи зэдэтхъэрэ зэдэшхэу псори къызэханэжащ» — «Юноша стал пащтыхом <царем>, и все

они, зажили счастливой жизнью» («Лентяй»; ср.: «Сиротка-золотоноска», «Бедный юноша и цапля», «Кадир»).

Третья разновидность конечной формулы адыгской сказки — сообщение о результатах, завершивших сказочное действие: «Пщащэр щIалэм иратри и мышъкури къызэщIакъуэри Пэкъэжь и фызым и деж къэкIуэжхэри абы щыпсэуахэщ» — «Девушку юноше отдали в жены, ее богатства собрали, к жене Пакажа вернулись и там жили» («Сказка о Пакаже»); «ЛIыр къызыщылъэти, шъузыр ыукIыгъ. Зэблагъэхэри зэрэгъотыжьыгъэх» — «Муж встал, убил женщину <разлучницу. — *А. А.*>. Родственники нашли друг друга» («Сын и дочь эфенди»); «МыщэтхьэкIумэ занщIэу дыхьэри икърарыншэ щIалитIыр иукIащ, езы МыщэтхьэкIумэр къэтыхункIэ зыкъыхуэзыхъума хъыджэбз нэхъыщIэ дахэр фызу къишэщ, и анэм деж къакIуэжри тхъэуэ псэуэ къэнэжащ» — «Медвежье Ухо быстро вышел, убил своих неверных товарищей, сам Медвежье Ухо женился на девушке-красавице, вернулся к своей матери и зажили они счастливо» (Черк. таур., 21).

Иногда такое сообщение содержит социальный момент: «Зыкъом дэкIыжа нэужь хъанхэ я хъыбар пэж сэ зэхэсхыгъащ: зы къуажэми дамыгъэхьэу къаджэдыхьурэ хьэкIэкхъуэкIэ Iусу ахэр губгъуэм икIуэдэжащ» — «После того как прошло много времени, я слышал хабар о ханах: ни в одно село их не пускали, и они стали пищей для зверей в степи» («Нафыца»); «Унэ дэгъухэр кIалэм аригьэшIыгъ. Янэ пIэшыгъэм хэсэу олIэжьыфэ ыIыгъыгъ. Пщи орки аIорэ къыримыдзэу, ыIорэр ыгъэхъоу, кIэлэ гушкоу чылэм къыдэнэжьыгъагъ» — «Построил он хорошие дома. Содержал мать до смерти без забот и огорчений. Ни пши, ни уорков он не признавал, таким он жил в селе» («Сын батрачки»).

Иногда формула сообщает о результатах сказочного действия: «Аращ Хъымыщрэ Узырмэсрэ къыздикIар» — «Вот откуда Химыш и Озырмес появились» («Золотое дерево»); «После того и заяц ушел на жительство в степь и от него-то, говорят, произошли все теперешние зайцы» (ССКГ VI, 152).

Ср. в осетинской сказке: «Падишахи потому называются сыновьями главы шахов» (ПНТО II, 88).

Встречаются и вопросительные конечные формулы: «Яблэнэрэ мафэм джэгур зыщаухыным: „сипшъашъэ къэзыгъэнэжьыгъэр шъорышъ шъо анахь зифэшъуашэм фэжъугъаз», — ыIуи ипшъашъэ зэшиблымэ къаритыгъ.

Адэ орымэ зэшиблымэ ащищэу пшъашъэр хэтыептына?» — «На седьмой день, прежде чем закончить джегу, он отдал свою дочь семи братьям: — Так как вы спасли мою дочь, отдайте ее самому достойному из вас.

А если бы ты <отдавал> — кому из семи братьев отдал бы ее?» («Семеро братьев»). Или: «Хэта бэджашъор зэрапэсыгъэщтэр?» — «Кому же досталась лисья шкура?» («Как Озермес делил шкуру черной лисы»).

Ср. в абхазской сказке: «Кто же из братьев был более мужественным?» (Бгажба 1964, 329).

* * *

В процессе длительного исторического бытования адыгской волшебной сказки сложилась ее система стереотипных художественно-стилевых средств, которую составляют традиционные поэтические формулы и общие или типические места.

Проведенный анализ показал, что специфика стереотипных средств выражения адыгской сказки состоит прежде всего в том, что наряду с значительным количеством традиционных формул в ней содержится большое число типизированных ситуаций, единых и для волшебной сказки, и для нартского эпоса. Это несомненное свидетельство того, что адыгская волшебная сказка развивалась и бытовала в условиях активного взаимодействия этих жанров.

Вместе с тем выявлено немало сугубо сказочных формул и типических мест, общих для сказки северокавказской и русской. Иначе говоря, активно взаимодействуя с другими жанрами адыгского фольклора, прежде всего с нартским эпосом, волшебная сказка адыгов вместе с тем вырабатывала свою художественную систему, где стереотипным средствам принадлежит значительная роль в создании художественных образов, в композиции и сюжетостроении.

Мы рассмотрели все основные разновидности традиционных формул и общих мест адыгской волшебной сказки.

Инициальные формулы представлены несколькими типами. Специфика введения их в повествование в волшебной сказке адыгских народов состоит в том, что инициальные формулы недостоверности занимают в ней совершенно незначительное место и встречаются лишь в адыгейских текстах. В сказках, зафиксированных у кабардинцев и черкесов, не обнаружено формул недостоверности, преобладают другие типы инициальных формул и зачинов.

Основное место принадлежит зачинам, констатирующим существование героев, — они представлены наибольшим числом примеров, которые, в свою очередь, могут быть сгруппированы в различные подтипы.

Зачины второго типа, характеризующие социальное и семейное положение героев, не только сообщают о существовании героев и их «семейном статусе», но и непосредственно вводят слушателя в действие сказки.

Зачины третьего типа — «топографические»: они называют место действия сказки. Зачины четвертого типа — «хронологические» — характеризуют время сказочного действия.

Зачины первых двух типов совпадают во всех анализируемых сказках. Формулы времени в сказках народов Северного и Западного Кавказа так же редки, как и в русской, характеристика временных рамок сказочного действия обычно содержится в зачинах, констатирующих существование героев.

Существенно различаются в северокавказской сказке, с одной стороны, и в русской — с другой, «топографические» формулы. В волшебной сказке адыгов, как и других народов Северного Кавказа, местом действия бывает обычно село (аул), отличие которого от реального места жительства сказочника и его слушателей никак не подчеркивается. Иначе говоря, здесь сказочное место действия не противопоставляется реальному миру.

В русской сказке инициальные формулы, определяющие реальное место сказочного действия («в одной деревне»), немногочисленны. Здесь преобладают формулы, подчеркивающие ирреальность места сказочных событий: чаще всего это «некоторое царство, некоторое государство». Уточнения его характеристики («именно в том, в котором мы живем», «на гладком месте, как на бороне» или «царство величиною с решето»), отрицают первую часть формулы и таким образом создают впечатление условности сказочного пространства, в котором будут происходить события, невозможные в реальной жизни.

Той же цели — введению слушателя в фантастический мир — служат в русской сказке и «хронологические» формулы (правда, весьма немногочисленные). В адыгской и сказке соседних адыгам народов «хронологические» формулы, как мы видели, также, чрезвычайно редки.

Таким образом, специфика инициальных формул и зачинов адыгской волшебной сказки (как и аналогичных формул в сказке народов Северного и Западного Кавказа) состоит в том, что в подавляющем большинстве их не происходит переключения внимания слушателей на восприятие событий нереальных, невозможных в действительности, происходящих в некоем условном месте, противопоставленному тому миру, в котором находятся сказочник и его слушатели. Инициальные формулы, переносящие слушателя в сказочный мир, чрезвычайно редки. Композиционная роль инициальных формул и зачинов волшебной сказки адыгов, как и других народов Северного и Западного. Кавказа, — та же, что и в сказке других народов, — это экспозиция сказочного повествования.

Инициальные формулы и зачины вводят слушателя непосредственно в сказочное действие, содержат важную информацию о персонажах, о

времени и месте действия, все это оказывается очень важным для дальнейшего повествования.

Значительное место принадлежит медиальным формулам. Медиальные формулы адыгской волшебной сказки, как и аналогичные формулы волшебной сказки других народов, могут быть разделены на сюжетно обусловленные и сюжетно не обусловленные. Номенклатура и содержание формул первого типа специфичны: в отличие от русской и сказки других народов, где функции этих формул — переключение или проверка внимания слушателей, в адыгской они прежде всего выражают отношение сказочника к повествованию, без акцентирования его ирреальности.

При внимательном прочтении оказалось, что не все стабильные элементы сказочного повествования, относимые обычно к традиционным формулам, на самом, деле являются таковыми. Был выявлен целый ряд общих мест, как характерных для разных сказок, так и встречающихся лишь в одном тексте.

Отличительная особенность системы стереотипных средств выражения адыгской сказки — их общность с аналогичной системой адыгского нартского эпоса. Возможно, что это характерно для фольклора других народов — никем из фольклористов не проводилось исследование стереотипных художественно-стилевых средств, общих для героического эпоса и сказки. Нами выявлена 21 традиционная формула и общее место, характерные и для адыгского нартского эпоса, и для волшебной сказки. Существенно, что в эпосе эти повторяющиеся художественно-стилевые средства устойчиво связаны с именем одного персонажа (или персонажей одного типа). В сказке же они свободно прикрепляются к именам самых разных героев. Иначе говоря, в сказочном контексте устойчивые словесно-художественные структуры, известные и нартскому эпосу, приобретают ту же подвижность, что и типично сказочные традиционные формулы и общие места.

Кроме традиционных формул и типических мест, общих для героического эпоса и волшебной сказки адыгов, выявлен целый ряд типично сказочных стереотипных художественно-стилевых средств, встречающихся в самых разных текстах:

1) Героиня выведывает уязвимое место у антагониста героя («Сказка о красавице Тлетанай», «Как Саусырыко вернул натам семена проса»).

2) Описание того, как разных героев опускают под землю; он попадает в подземный мир («Есмуко Есхот», «Батыр, сын медведя»).

3) Описание того, как коварные братья (друзья), вытащив из-под земли богатства и девушек, обрезают веревку и герой попадает в подземный мир («Есмуко Есхот», «Батыр, сын медведя»).

4) Девушка подсказывает герою, как выбраться из подземного мира (Там же).

5) Герой бросает в ведро с водой свое кольцо, просит служанку вылить воду в подол своей гуаше, чтобы дать знать о своем появлении («Сказка о красавице Тлетанай», «Сыновья князя Мишеоста»).

6) Герой три ночи пасет табун Нагучицы и благодаря помощи спасенных им ранее животных получает чудесного жеребенка («Как Саусырыко вернул натам семена проса»; «Сказка о красавице Тлетанай»).

7) Диалог героя со спасенными им животными — будущими его чудесными помощниками (Там же).

8) Диалог героя с будущими его чудесными помощниками— людьми («Мухамед», «Батыр, сын медведя», «Приключения Камболета»).

9) Диалог коня героя с конем противника (Там же).

10) Герой спасает от гибели птенцов орлицы — в благодарность за это она выносит его на землю («Сурет, которую не могли заставить заговорить», «Батыр, сын медведя»).

11) Описание «укрощения» строптивой девушки («Сын слепого Ногая», «Приключения юноши», «Сказка о Пакаже»).

12) Описание того, как девушку везут на съедение чудовищу-бляго («Сказка о Тлеубокоже», «Сыновья князя Мишеоста»).

13) Бегство героев от преследования («Елбадзуко», «Маленькая Нафыца и дочь хана»).

14) Герой укрощает дикого кабана («Батыр, сын медведя », « Нарун-Незнайко»).

15) Определение того, как далеко уехал герой («Сказка о Койдане», «Сын слепого Ногая»).

16) Вызов коня («Нарун», «Кадир», «Елбадзуко»).

17) Коня обмазывают варом, чтобы он смог одолеть в единоборстве вражеского жеребца («Сын слепого Ногая», «Сыновья князя Мишеоста»).

18) Хан перевязывает руку раненого героя своим платком и затем по нему узнает его («Елбадзуко», «Нарун», «Жалкий бродяга...»).

19) Описание того, как герой встречает по очереди трех всадников, отбирает у них по какому-нибудь предмету, едет по их следу, узнает, что это переодетые в мужскую одежду девушки, и женится на них («Сказка о Каирбеке», «Приключения молодого пши», «Болотоко Джанкилиш»; «Тлиху и маленький Исса»)..

20) Описание вызова благодарных животных и их помощи герою («Елбадзуко», «Нарун», «Кадир»).

21) Описание стражи, которая охраняет необычную красавицу («Сказка о красавице Тлетанай», «Сын слепого Ногая»).

22) Описание иныжа, который спит неделю («Сказка о красавице Тлетанай», «Кан иныжа»).

23) Описание борьбы героя с противником в хеч-хас («Сказка о пшитле», «Есмуко Есхот»).

Наряду с комплексом традиционных формул и общих мест, встречающихся в разных сказочных текстах, выявлены повторяющиеся места, характерные лишь для одной сказки: описание того, как герой трижды догоняет чудовище — Емынежа, похитившего семена проса («Как Саусырыко вернул натам семена проса»), описание встречи героя с девушкой-богатыршей («Сказка о Пакоко Тэтэрсау»), описание того, как вел себя конь, пока его хозяин совершал месть («Богатырь-женщина»), как иныж похитил героиню («Сказка о красавице Тлетанай»), описание того, как три брата охраняли чудесную кобылицу, оставленную им отцом («Елбадзуко»); задачи, которые ставит антагонист герою, и советы коня, как их выполнить («Сын слепого Ногая»), обращение коня к герою, озадаченному тем, как выполнить трудные задачи, поставленные перед ним («Сыновья князя Мишеоста»), и др.

Почти в каждой сказке есть повторяющиеся описания одних и тех же эпизодов, и всегда они строятся по тому же принципу, что и типические места разных сказок — совпадают «опорные» элементы, второстепенные же варьируются, заменяются синонимами.

Проведенный анализ позволяет сделать вывод о том, что в исследуемом материале есть медиальные формулы и типические места, общие для северо- и западнокавказской сказки и русской (иногда и восточнославянской) и известные только адыгской и сказке других северокавказских горцев.

Назовем традиционные формулы и типические места, общие для сказок народов Северного Кавказа и русской: женская красота, богатырское детство героя, внешний облик старухи, которая становится помощницей героя, карлика Сам-с-вершок, характеризующие пространственно-временные перемещения героя; вызов коня; укрощение коня; формула-предупреждение, что самое трудное впереди; обещание родить чудесных детей; клятва коня хозяину; обещание коня явиться в нужный момент; обещание благодарных животных явиться по первому зову; диалог героя с антагонистом перед поединком; диалог героя со старухой; как узнать о судьбе героя, отправившегося в дальний путь; диалог с плачущей девушкой; формула, которую произносит герой, «пробужденный» от смертельного сна; описание борьбы героя с антагонистом путем вбивания в землю.

Н. Рошияну выделил 17 медиальных формул, общих для румынской й восточнославянской сказки: быстрый рост будущего героя; необыкновен-

ное свойство коня выбрасывать из ноздрей огонь; место, куда антагонист уносит предмет похищения; царский приказ, сопровождаемый угрозой смерти; упрек царевне (жене) или царевичу (мужу); красота царевны; диалог между конем и героем; продолжительность пути (боя); диалог между дарителем и матерью; даритель чует по запаху присутствие нездешнего человека; скорость (высота) перемещения героя; открытие дверей избушки дарителя; сообщение об испытаниях, которым подвергается герой; вызов признательных животных; пуск в ход волшебных предметов, полученных от дарителя; диалог между героем и антагонистом; диалог между воскресшим героем и спасителем (Рошияну 1974, 175–176).

Формулы 1, 2, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 14, 16, 17-я, названные Рошияну, являются общими и для северокавказской и для румынской сказки. Но, конечно, даже формулы, общие для сказок разных народов, всегда отличаются значительным своеобразием: так, если формулы русской сказки, характеризующие пространственно-временные перемещения героя, как правило, подчеркивают разницу между сказочным повествованием и ходом реальных событий, то в адыгской сказке, как и в сказке других народов Севернрго и Западного Кавказа, мы не обнаружили этого акцента в аналогичных формулах.

В адыгских сказках выявлено значительное число специфических формул и типических мест: характеристика героя, скачущего на коне; укрощение строптивой девушки; формулы приветствий; девушка обещает герою быть ему верной женой; диалог антагониста с героем, угнавшим у него табун; самохарактеристика героя; обращение к понравившемуся герою.

Большинство специфических формул адыгской сказки встречается не только в сказке, но и в произведениях других жанров фольклора, чаще всего, в нартском эпосе. Все они, как правило, отражают этнобытовую, социальную, географическую специфику условий жизни адыгских народов.

Композиционная роль медиальных формул и типических мест весьма разнообразна: каждый элемент комцозиции волшебной сказки адыгов имеет свой круг этих средств. В описание экспозиции, например, входят инициальные формулы укрощения и вызова коня, клятва коня хозяину, диалог героя с будущими чудесными помощниками — животными и людьми, обладающими необыкновенными качествами.

В описании завязки действия используются формулы женской красоты, богатырской силы младенца, проявляемой уже в колыбели, богатырской силы юного героя, о которой становится известно во время игры со сверстниками, испытания матери горячей пищей, обещания родить чу-

десных детей, предложения чудовища стать сестре или матери героя отцом, братом, мужем, клятвы коня хозяину, диалогов героя с его будущими чудесными помощниками — людьми и животными, как узнать по стреле о судьбе героя, магические формулы.

Описание развития сказочных событий также включает большое количество формул и типических мест: характеристику внешности таких персонажей, как старуха Нагучица и карлик Сам-с-вершок например; сюда же входят и различные формулы и типические места, являющиеся частью диалога персонажей: диалог героя с Нагучицей, с плачущей девушкой, с плачущим—смеющимся персонажем, обращение к понравившемуся герою, «самохарактеристика» его.

Многочисленные и разнообразные формулы и типические места являются органической частью кульминации сказочного действия: описание героя на «огнедышащем» коне, его борьба с антагонистом (хэта-хеса, хеч-хас), укрощение строптивой девушки, клятва героини, диалог героя с антагонистом перед боем на мосту, его же диалог с врагом, у которого угнан табун, диалог героя, угнавшего табун, со своим спутником, формула героя, «пробудившегося» от смертельного сна.

Финальные формулы в адыгской волшебной сказке, как и в сказках других народов, играют «пограничную» роль: ими обозначается конец сказочного действия.

Разновидности финальных формул в адыгской сказке — те же, что и в сказке любого другого народа (Рошияну 1974, 72–75; Бараг 1968, 222–223; Герасимова 1978, 25— 26), но их соотношение между собой совсем иное. Как и среди инициальных формул адыгской сказки, среди финальных не преобладают формулы, «переключающие» внимание слушателя с фантастических событий, происходящих в ирреальном мире, в действительный: доминантное место принадлежит формулам, в которых содержится утверждение о благополучном завершении сказочного действия.

Финальные формулы адыгской сказки в большинстве случаев имеют стабильное словесное выражение, вместе с тем они нередко варьируются. Принципы варьирования финальных формул — те же, что и инициальных, они основываются «на синонимических заменах, амплификации и редукции элементов» (Герасимова 1978, 27).

Традиционные формулы и общие места —важный выразитель национального своеобразия адыгской сказки: именно в них сформулированы многие этические представления адыгов. Вместе с тем мы видели, что большое число традиционных формул и общих мест адыгской волшебной сказки сходно с аналогичными стереотипными средствами сказок соседних адыгам народов; это, на наш взгляд, свидетельствует не только о

взаимодействии сказочной традиции народов Кавказа, но и о большом их типологическом сходстве.

Наконец, традиционные формулы и типические места — важный показатель уровня стадиального развития сказки: отсутствие развернутых инициальных и финальных формул — показатель стадиальной древности адыгской волшебной сказки, ее синкретического характера.

В процессе анализа мы стремились показать, что не только типические места, но и традиционные формулы адыгской волшебной сказки не есть нечто застывшее. Формулы, повторяющиеся буквально из сказки в сказку, в общем-то немногочисленны, чаще всего сохраняются «опорные» слова, второстепенные же нередко заменяются синонимичными выражениями, что, впрочем, совершенно естественно. Как подчеркивал П. Г. Богатырев: «При каждом исполнении традиционной, известной слушателям сказки, песни, пьесы и т. п. исполнителю необходимо вносить импровизацию, чтобы известная коллективу песня или сказка зазвучала по-новому. Ведь если бы во все виды народного искусства не вносить импровизации, традиция стала бы штампом. Произведение механизировалось бы, потеряло бы одну из своих основных функций — воздействие на слушателей и зрителей — и постепенно должно было бы исчезнуть из фольклорного репертуара» (Богатырев 1964, 7).

Глава четвертая

ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫЕ СРЕДСТВА ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ АДЫГСКИХ НАРОДОВ

Своеобразием сюжетного состава и системы персонажей адыгской волшебной сказки обусловлены важнейшие особенности изобразительных средств как одного из главных показателей ее национальной специфики.

Рассмотрим роль эпитета, сравнения и гиперболы в создании образов основных персонажей сказки — героя, героини, помощников героя и его противников — в их идейно-эстетических функциях в сказочном повествовании.

ЭПИТЕТ

Если эпитеты героического эпоса изучены довольно подробно, в частности на материале русских былин (см., напр.: Веселовский 1940; Потебня 1905, 210–217; Евгеньева 1963, 314–326; Пропп 1958, 524–531; Ухов 1957, 158–171; Кравцов 1980, 5–15) или других эпических памятников (Невелева 1979; Мунаев 1981), то этого никак нельзя сказать об эпитете в сказке вообще, и в волшебной в особенности. Правда, самая общая (и потому нередко очень приблизительная) характеристика эпитетов волшебной сказки содержится почти в любой работе, посвященной сказкам того или иного народа. Специальные исследования эпитета волшебной сказки редки; осуществлены они, в частности, на материале русской сказки (Богословская 1976, 64–67; Ведерникова 1980, 120–134).

Суммарная характеристика эпитетов адыгской сказки дается в монографии Ш. Х. Хута «Сказочный эпос адыгов». Автор пишет: «Эпитеты в рассматриваемых сказках довольно часты, но они носят в основном оценочный характер. Волшебной сказке свойственны и постоянные эпитеты, присущие всему адыгскому народно-поэтическому творчеству» (Хут 1981, 78). Далее приводятся примеры постоянных эпитетов героя адыгской сказки, его оружия и коня, а также героини (Там же, 78–79).

Цель данной главы — исследовать эпитеты адыгской волшебной сказки как средство характеристики и типизации сказочных персонажей и связанных с ними событий, а также предметно-бытового и пространственного фона сказочного действия.

Эпитет волшебной сказки рассматривается в сопоставлении с эпитетом адыгского героического эпоса о нартах. Для внутрижанрового сравнения привлекается эпитетика осетинской сказки, ее публикации на языке оригинала с параллельным переводом на русский язык наиболее многочисленны. Такое сравнение позволит более наглядно не только выявить художественное своеобразие адыгской сказки, но и определить общее в изображении персонажей в сказках разных народов Северного Кавказа.

Известно, что до сих пор нет общепринятого определения эпитета. В своем анализе эпитетов адыгской волшебной сказки мы исходим из определения А. Н. Веселовского: «Эпитет — одностороннее определение слова, либо подновляющее его нарицательное значение, либо усиливающее, подчеркивающее какое-нибудь характерное, выдающееся качество предмета» (Веселовский 1940, 73).

В системе художественных средств сказки перечень эпитетов, их основные разновидности, их идейно-эстетическая роль определяются, конечно, темой, сюжетом произведения. Но первостепенная роль принадлежит системе сказочных персонажей. Как справедливо заметил Н. И. Кравцов, «и в былине, и в песне, и в балладе, и в сказке характер эпитета зависит от традиционного характера персонажа» (Кравцов 1980, 9).

ЭПИТЕТЫ ГЕРОЯ

Если герой адыгского героического эпоса принадлежит к эпическому роду нартов и эпитет постоянно это подчеркивает: нартхэ я щауэ — нартский юноша (Н. адыг. 1974, 62, 63), нарт шу — нартский всадник (Н. адыг. 1974, 53), нарт лIыхъу — нартский храбрец (Н. адыг. 1974, 63), — то сказочный герой и есть тот самый «маленький человек», «человечек», который в сказке противостоит великанам-иныжам.

Эпитет определяет необыкновенное происхождение героя, например от связи человека с животным: мыщэм и къуэ Батыр— сын медведя Батыр; Аслэныкъуэ — сын льва; ср. в осетинской сказке — сын суки (Ос. 1973, 162–177).

Особое внимание сказочный эпитет акцентирует на социальном происхождении героя. Чаще всего он бедняк: зы тхьэмыщкIэ гуэр — один бедный (-як) какой-то (СМОМПК XXI, II, 181; «Ленивый Шадула», «Мужество семи сыновей вдовы»); щIалэр къулайсызт— юноша был очень бедный («Бедный юноша и цапля»); Лъэубэкъожъ ыIоу тхьамыкIэу зыгорэ — какой-то бедняк по имени Тлеубокож («Сказка о Тлеубокоже»);

чырэкIо шъузым ыкъу — сын батрачки («Сын батрачки»); ныо тхьамыкIэм ыкъохэр — сыновья бедной старухи («Семь братьев»).

Ср. в осетинской сказке: один бедный человек (Миллер ДС, 111); бедный человек (Там же, 112, 115); бедный одинокий человек (Там же, 112), бедный юноша (Там же, 113), бедный молодой человек (ПНТО II, 38; III, 88).

Уточняет характеристику социального положения героя упоминание о его родителях. Чаще всего — это бедные люди: тIори тхьамыкIэхэу пщым фэпщылIыхэу щыIагъэх— эти двое <родители героя> были бедны и были крепостными пши («Сказка о пшитле»); Къадир ядэ Къазий пщым хуэпщылIт — отец Кадира Казий был крепостным пши («Кадир»). Отец героя нередко характеризуется как зы лIыжь тхьэмыщкIэ гуэр — один старик бедный какой-то (СМОМПК XXI, II, 166, 167; «Елбадзуко»). Чаще же у героя адыгской волшебной сказки нет отца, он сын бедной вдовы — шъузэбэ тхьамыкIэ горэм («Семь братьев») или батрачки — чырэкIо шъузым («Сын батрачки»). Эпитет особо подчеркивает бедность матери героя: я анэри къулайсыз дыдэу.— их мать очень бедная («Мужество семи сыновей вдовы»); зы фызабэ... къулайсызт— одна вдова... была бедная («Как бедная вдова отдала своего сына в работники»).

Ср. в осетинской сказке: бедные люди — муж и жена (Миллер ОС, 131), мальчик бедных людей (Там же, 130), отец Асаго был свинопас (Там же, 132); бедные старики (ПНТО II, 83). Отец героя другой сказки — бедный охотник (ПНТО II, 82).

Нищету матери сказочного героя подчеркивают и другие эпитеты: и анэ мэжелIалIэ — его мать голодная («Бедный юноша и цапля.»); янэ иджэнэкокIыкIэ къыхидзырэмкIэ щыIэхэр — живущие тем, что приносит в подоле мать («Семь братьев»). Бывает, разумеется, — как и в сказочном эпосе других народов, — что герой адыгской волшебной сказки знатного происхождения: зы пщыжъ жъалым горэ — один какой-то жестокий князь («Сыновья князя Мишеоста»); пщы щIалэ — молодой князь (СМОМПК XXI, II, 167).

Ср. в осетинской сказке: сын одного горного старшины; сын одного степного старшины (Schiefner, 92), царский сын (ПНТО III, 91), ханский сын (ПНТО II, 97, 99), единственный сын одного хана (ПНТО III, 32).

Из родителей сказочного героя, принадлежащего к знатному роду, обычно упоминается отец: зы пщыжь гуэрым — один князь старый (почтенный) какой-то (СМОМПК XXI, IV, 1; «Кадир», «Жестокий пши»); чылэм пщы закъоу — единственного аульского князя («Сын батрачки»).

Ср. в осетинской сказке: один хан (Миллер ОС, 135; ПНТО II, 104), алдар Запада, алдар Востока (ПНТО III, 78), царская семья (ПНТО III, 92).

Эпитет отмечает богатство князя, отца сказочного героя: зы пщы бай горэ — один князь богатый какой-то («Сын батрачки»); ззы пщы бей гор былымо мылко йIам — один князь богатый какой-то, скот-богатство имеющий (СМОМПК XXI, II, 167).

Ср. в осетинской сказке: «Муж и жена. Нигде на свете не было богаче их: не было числа (букв.: конца) стадам их быков и табунам их коней» (ПНТО II, 103).

Как правило, о состоятельности князя говорится от лица сказочника, но иногда это подчеркивает и сам персонаж: ссэ сиIам и бжьыгъэр сымыщIэжьо сыбеищ — я не знаю числа того, что имею, я богатый (СМОМПК XXI, II, 170).

В том случае, когда у сказочного героя нет родителей, эпитет подчеркивает их отсутствие: щIалэ цIыкIухэр адэншэу къэнауэ — мальчики, оставшиеся сиротами («Мужество семи сыновей вдовы»); ззы пщы щIэлэ ибэ — один молодой князь-сирота (СМОМПК XXI, II, 166). Эпитет может указывать, что юноша — приемный сын (князя или царя): пачъыхьэм иахърэтыкъо — приемный сын царя («Сын слепого Ногая») — или взят кем-то на воспитание: уэркъым и къан пщы щIалэ — молодой князь, воспитанник дворянина (СМОМПК XXI, II, 166).

Нередко героя берет на воспитание великан-иныж, который помогает отцу будущего героя обрести сыновей с помощью чудесного яблока — младшего из них он и требует себе. Эпитет последовательно подчеркивает этот момент в судьбе героя: щIалэ цIыкIу къано иныжьым ихьынэр — мальчик, которого иныж должен взять в каны (воспитанники) ; и къо, иныжым ихьар — его сын, взятый иныжем; иныжьым и къан щIалэ цIыкIу — воспитанник иныжа маленький мальчик (СМОМПК XXI, II, 171–174).

Иногда сказочный герой принадлежит к нартскому роду: зы нарт щIалэ гуэр — один нартский юноша какой-то («Пшина ...»). В данном случае эпитет «нартский» имеет другое значение, чем в эпическом контексте, — он не обозначает принадлежность героя к роду богатырей-нартов, а служит средством его поэтической идеализации.

Эпитет постоянно характеризует сказочного героя как единственного сына: зы къуэ закъуэ — единственный сын (СМОМПК XXI, II, 196; XLIV, IV, 1; «Как бедная вдова отдала своего сына в работники», «Сын батрачки», «Лентяй»); зы щIалэ закъуэ — единственный мальчик («Бедный юноша и цапля») или единственный брат («Пшина...»).

Ср. в осетинской сказке: единственный брат (ПНТО III, 37), единственный сын (ПНТО III, 40; II, 97; Миллер ДС, 116).

Эта особенность сказочного героя настойчиво подчеркивается и в обращении матери к сыну: о зы закъор — ты, один-единственный («Сказка

о пшитле», «Курджимуко Лаурсен»); сикIэлэ закъо — мой мальчик единственный («Сказка о пшитле»).

К этому определению примыкают и такие, как: си дыгъэ — мое солнце; синэфынэ — свет моих очей; си щIалэ мыгъуэ — мой мальчик бедный («Маленькая Нафыца и дочь хана», «Курджимуко Лаурсен», «Сказка о пшитле»).

Ср. в адыгском нартском эпосе: си къуэ щIасэ — мой любимый сын (Н. адыг., 44); си щIалэ мыгъуэгуэ, си щIалэ закъуэ (Н. адыг., 132), си нэхунэр (Н. адыг., 117–118).

Ср. в осетинской сказке: солнце мое (ПНТО II, 82, 98), мое солнышко (ПНТО III, 61; Миллер ОС, 122), свет моих очей (ПНТО III, 62).

Как видно, эти определения являются общими для героев и нартского эпоса, и волшебной сказки адыгов. И в том и в другом жанре они относятся к числу идеализирующих и характеризуют отношение к герою не только самого близкого ему человека — матери, но и других персонажей.

Сказочный герой, как правило, совершает свои подвиги еще в детстве или совсем юным. Герой характеризуется в таком случае как мальчик маленький: щIалэ цIыкIу («Сын медведя», «Мухамед», «Кадир»), зы щIэлэ цIыкIу горэ («Сын батрачки», «Сын и дочь эфенди», «Сказка о пшитле»).

Ср. в осетинской сказке: «Гость, от земли его не видно, молоко течет по губам его» (ПНТО III, 29).

Герой, совершающий подвиги уже в юном возрасте, характерен также для адыгского нартского эпоса. Его «младшие» герои, Батраз и Ашамез например, вступают в богатырский поединок с врагом во младенчестве. Именно младенческий возраст Ашамеза отмечается эпитетом: мы щIалэ цIыкIур — этот мальчик маленький (Н. адыг., 134, 136); щIалэ быдзафэ — мальчик, пьющий грудное молоко (Н. адыг., 135, 137); кIьэн джэгум кIуа щIалэ быдзафэр — в альчики пошедший играть мальчик, пьющий грудное молоко (Н. адыг., 131).

Определения юного возраста героя являются общими для сказаний о «младших» богатырях нартского эпоса и волшебной сказки адыгов.

Герой адыгской волшебной сказки — обычно младший сын: ыкъо анахьыкIэр («Сын слепого Ногая», «Сыновья князя Мишеоста», «Золотое дерево», «Губная гармошка»); щIалэ нэхъыщIэ— младший мальчик («Кадир»).

Ср. в осетинской сказке: младший брат (Миллер ДС, 80), третий младший брат (ПНТО III, 50).

Как правило, у родителей сказочного героя три сына: старший (ыкъо анахьыжъ), средний (икIэлэ гурыт) и младший. Реже сыновей быва-

ет семь, но и в этом случае героем сказки становится самый младший: ебланэ нэхъыщIэ дыдэм — седьмой самый младший («Мужество семи сыновей вдовы», «Семь братьев»).

Другой аспект эпитетной характеристики — ум или глупость персонажей. Она часто строится на противопоставлении: тIур губзыгъэт, ещанэ нэхъыщIэ — дыдэр делэт — двое были умные, третий — очень глупый («Губная гармошка»).

Эпитет выделяет разнообразные достоинства героя. Среди них внешность не является самым главным, и ее определения немногочисленны: щIалэ цIыкIу дахэ — мальчик маленький, красивый («Кадир»); ззы щIалэ дахэ — один парень красивый (СМОМПК XXI, II, 174); зы щIалэ бжьыфIэ гуэр — один юноша стройный какой-то («Пшина...»); щIалэу... бжьыфIэщ — юноша... статный («Сказка о Пакаже»).

Только в одной из анализируемых сказок нам встретилось подробное описание внешности героя: щIалэр инт, дахэт, и бгыр псыгъуэт, и пащIэ — жьакIэр къэмыкIауэ, хъыджэбз ишэгъуэм — хуэдэт — парень был высокий, красивый, с тонкой талией, его усы-борода еще не выросли, словно девушка («Лентяй»).

Во всех случаях определения внешности героя адыгской волшебной сказки сюжетно значимы, если сказочник обращается к ее характеристике, это всегда имеет последствия для дальнейшего развития сюжета.

Сюжетная значимость описания внешнего облика героев характерна и для других жанров адыгского фольклора. Показательны в этом плане определения внешности героев нартского эпоса, здесь они оттеняют, например, необыкновенные качества и явления: чудесное рождение Сосруко из камня (Н. адыг., 52), волшебные усы нарта Бадиноко, которыми он убивает ядовитых змей: жыр пащIэ — стальные усы (Н. адыг., 111), — или почтенный возраст нартского старейшины Насрен-Жаке: ‖ Нартым ди пщгуэ НэсрэнжьакIьэ, ‖ НэсрэнжьакIьэри удыщэ жьакIьэщ, ‖ Уи жьакIьэр уэсщ — Старший <среди> нартов, наш Насрен-Жаке, у тебя, Насрен-Жаке, золотая борода, твоя борода — снег (Н. адыг., 130).

Наиболее подробные описания внешнего облика героя содержатся в сказаниях о Бадиноко (Н. адыг., 107). Все они важны для развития эпического действия.

Для развития сказочного сюжета существенны и другие черты сказочного героя, и сказочник обращает внимание на них, используя для этого разнообразные эпитеты. Основное место принадлежит определениям героя как всадника, который бесстрашно разъезжает один, без спутников: шу закъуэ — одинокий всадник («Сказка о Пакаже», «Сказка о Тлеубококже», «Курджимуко Лаурсен»).

Характеристика героя как бесстрашного всадника, разъезжающего в одиночестве, встречается и в нартском, и в историко-героическом эпосе, и в волшебной сказке адыгов.

Наиболее многочисленны эпитеты, говорящие о замечательности, необыкновенности всадника: зы шу хуабжь — один всадник лихой («Сказка о Пакаже»); шу хьэлэмэт — всадник чудесный («Кадир»); щIалэу тесри зэщхь щымыIэу бжьыфIэщ — юноша, сидящий на коне, неподражаемо статен («Сказка о Койдане»).

Герой едет всегда впереди, не страшась опасности: апэм ит шу — всадник, едущий впереди («Сказка о Койдане»).

Ср. в осетинской сказке: не простой он наездник (ПНТО III, 29).

Эпитеты определяют и другие достоинства героя: его молодость: щIалэ цIынэ — парень молодой («Лентяй»); ум: лIы губзыгъэу — мужчина умный («Аслануко, сын льва»); акъылыфIо — умный; известность, знаменитость: лIы цIэрыIо — муж славный («Сказка о Койдане»); ззы лIыфI горым— славный («Лентяй», «Сыновья князя Мишеоста»); лIы дэгъуэу — мужчина славный («Сыновья князя Мишеоста», «Лентяй»); щIалэфI — парень хороший («Батыр, сын медведя»); щIалэ бэлыхь — парень славный («Маленькая Нафыца и дочь хана»).

Нередко все эти качества возводятся в превосходную степень: нэхъ лIыгъэшхуэ хэлъу икIи нэхъ щIалэфI дыдэ гуэрым — самый храбрый и сильный, красивый парень, славный какой-то («Лентяй»); лIымэ урялый — ты самый достойный из мужей («Елбадзуко»); лIымэ апэрэ — из мужчин первый (мужчина) («Сказка о Койдане»).

Ср. в осетинской сказке: хороший молодой человек (ПНТО II, 86), добрый юноша (Миллер ДС, 112), выдающийся человек (ПНТО III, 75), этот знаменитый человек (ПНТО III, 73), достойный сын (ПНТО III, 29), среди мужей равный муж (ПНТО III, 29).

Как видим, эпитеты героя волшебной сказки выделяют его типовые, общесказочные черты без элементов индивидуализации. В нартском же эпосе адыгов основное место принадлежит эпитетам — «индивидуальным определениям» богатырей. В образе Сосруко, например, одна из важнейших существенных черт — его происхождение, и именно его постоянно подчеркивает эпитет: Сосрыкъуэжьгуэ арми жэмыхъуэрылъхугуэ, Сэтэней и мылъхукъуэм — Презренный Сосруко, рожденный от пастуха коров, нерожденный сын Сатаней (Н. адыг., 110). В характеристике Бадыноко главное то, что он выступает борцом против иноземных врагов — чинтов, и одно из постоянных определений этого персонажа: кьинтыр зи ныкъуэкъуэгъу — чьи противники чинты (Н. адыг., 105, 109, 111). Определяющие качества старейшины нартов Насрен-Жаке — его почтен-

ный возраст: Нэсрэныжь — Насрен старый, почтенный (Н. адыг., 130) — и его роль предводителя нартов: нартым ди пщгуэ НэсрэнжьакIьэ — наш Насрен-жаке, пши нартов (Н. адыг., 130).

Сказочный же герой таких индивидуальных определений не имеет. В сказке эпитет обычно дает «суммирующую» характеристику его поступков и способностей: дунаем сызытемыкIон къытекIыщтэп — в мире не найдется, кого бы я не победил («Сын слепого Ногая»); мы щIалэ мыпхуэдиз фIыгъуэр къытхуэзыщIар — этого парня, столько хорошего для нас совершившего («Сказка о Пакаже»); зы ахърэтыкъо ышIагъэм фэдэ цIыф ышIагъэп — один ахретыко <приемный сын> совершил такое, что никто из людей не сделал («Курджимуко Лаурсен»).

В сказочном контексте, как правило, герой характеризуется либо «от лица сказочника», либо другими персонажами. «Самохарактеристики» персонажей чрезвычайно редки: сызыщыщи щыIэп — я не имеющий роду, безродный («Сын слепого Ногая»); Сэ сыбылымыхьэп, сыешхэкIоешъуакIоп — Я не ищущий богатства, я не обжора, не пьяница («Сыновья князя Мишеоста»)—они, несомненно, вошли в сказку из нартского эпоса (вспомним «самохарактеристику» нарта Бадиноко: Сы ешхакIуэ-ефакIуэкъым сэ — Я не обжора и не пьяница (Н. адыг., 106). В сказочном контексте она подверглась явной редукции (в эпическом сказании перечень достоинств героя занимает 15 строк).

В волшебной адыгской сказке герой представлен не только через восприятие его друзей и помощников, здесь нередки и определения, которые дают ему враги — великаны-иныжи или чудовища (бляго, Емынеж). Для них герой— цIыху цIыку — маленький человек, человечек («Сын батрачки», «Батыр, сын медведя», «Сказка о пшитле»), само появление которого в их владениях сначала вызывает у них недоумение или насмешку.

В осетинской сказке великан презрительно именует героя «горный дзигло» (ПНТО III, 108, 112, 140; Миллер ОС, 122) — «так обыкновенно великаны называют людей за их сравнительно ничтожный рост» (Миллер ОС, 139). Иначе говоря, обращения «маленький человек», «человечек» и «горный дзигло» идентичны.

На протяжении сказочного действия герой не только одерживает победы — он бывает обманут, повержен, и эпитет, определяет и такие его состояния: щIалэ цIыкIур пхауэ псыпцIэм хэлъу — мальчик, связанный, в болоте лежа («Кадир»); щIалэ бгым евдзыхауэ щытар — юношу, сброшенного вами с горы («Сказка о Тлеубокоже»); кIалэр шым тепхахьыгъ — юноша привязан к коню <сверху> («Сын батрачки»).

В осетинской сказке герой также нередко бывает «со связанными глазами и руками» (ПНТО III, 91), оказывается лишенным ног — «безногий

Дзанболат» (Миллер ДС, 91, 92), «бессильным» (ПНТО III, 37) и даже «мертвым» (Миллер ОС, 136).

Встречаясь с предательством, коварством, ложью, герой, естественно, реагирует на них изменением своего состояния. Он бывает не только *разгневанным* — Іейуэ къэгубжьауэ («Сказка о Пакаже»), но и *задумчивым:* гупшысэ куумэ ахэт кІалэр — сильно, глубоко задумавшийся юноша («Сказка о пшитле», «Сказка о дочери пши Атажукина»); *печальным* — чэфынчъэу («Сказка о пшитле»); *сильно опечаленным*— лъэшэу чэфынчъэу («Сын батрачки», «Сын слепого Ногая»): кІалэр лъэшэу нэшхъэигъ — юноша очень печален был («Сказка о пшитле»); Нэгъой нэшъум ыкъо нэшхъэеу хъугъэ — сын слепого Ногая стал печальным («Сын слепого Ногая»).

Для сравнения приведем примеры из осетинской сказки: Эрзерумский охотник печальный (ПНТО II, 27), опечаленный (Миллер ДС, 81), озабоченный (Миллер ДС, 79), огорченный (Там же, 79).

После длительных поездок и борьбы с чудовищами герой бывает сильно утомлен дорогой — гъогу рыкІоными езэщыгъэу («Курджимуко Лаурсен»); утомленный и голодный — елІао икІи мэжэлІао (СМОМПК XXI, II, 172); голодный — мэжэлІалІэ («Бедный юноша и цапля»); худой — шъуагъо («Сын слепого Ногая»).

В адыгском нартском эпосе чаще всего говорится об обиде героя: Ащэмэз щІалэ щхьэкІуэ — Ашамез — мальчик обиженный/опечаленный (Н. адыг., 132); тхьэмадэ махуэ, сытгуэ угужьеих — почтенный тхамада, как ты обидчив (Н. адыг., 134).

Иначе говоря, в сказке по сравнению с эпосом переживания и чувства героя раскрываются более разносторонне. Но и нартскому эпосу, и сказке «свойственны прямые определения ... душевных состояний» героев (Кравцов 1972, 81; ср.: Пропп 1955; Богатырев 1969, 57–68), и одним из средств их характеристики являются эпитеты.

Образ героя существенно дополняют определения предметов его снаряжения и вооружения. Предметы одежды героя одинаково редко упоминаются и в нартском эпосе, и в сказке, но они всегда сюжетно значимы. Если у героя нартского эпоса это нартская кольчуга — нарт афэ (Н. адыг., 119), афэр зи гьанэ куэщІ — чья рубашка — кольчуга (Н. адыг., 61), то в адыгской волшебной сказке чаще всего — черная бурка — щІакІуэ фІыцІэ («Елбадзуко») или другие обыденные детали туалета кавказского горца. «Ззы зыпуныжь е нэгъощІ къэщхьапэн зы щыгъыныжь гор» — «или зипун старый, или другое, годное для него, или одежду старую какую-нибудь» (СМОМПК XXI, II) приказывает князь выдать бедному юноше, ставшему его зятем, чтобы таким образом унизить его.

Нередко описание одежды героя дается обобщенно, без детализации: «Шшы къароу къэсам лIы фащоу телъри» — «На прискакавшем вороном коне лежавший мужской наряд»; «щыгъыно, Iэщэр телъыр» — «одежду, оружие, лежавшие <на коне>» (СМОМПК XXVII, II).

Из предметов снаряжения коня героя наиболее часто эпитет выделяет седло: наряду с постоянным эпитетом *«золотой»* — дыщэ уанэ — золотое седло, сауровое —саур уанэ. Целям идеализации служит и определение *«отцовское»:* и адэжьым и уанэр — седло его старого отца. Такое определение характерно и для нартского эпоса (Н. адыг., 133), и для волшебной сказки («Сын пшитля», «Сын батрачки»). В обоих жанрах такое определение характеризует этот предмет снаряжения героя как очень надежный, уже выдержавший суровые испытания.

Типично сказочным по своей кажущейся «невзрачности» является определение «старое заржавевшее седло» — онэ улъыигъэ («Сын батрачки»). Впоследствии на коне, оседланном именно этим седлом, герой совершает немало подвигов.

Значительно большее внимание в произведениях разных жанров адыгского фольклора, в частности и сказки и эпоса, уделяется художественным определениям оружия героя. Предметы вооружения эпических героев более архаичны, чем у героев сказки, и этим в первую очередь обусловлена специфика их определений: бжыщхьэ дыкъуакъуэ — раздвоенное копье (Н. адыг., 108); сагъындакъ зэпылъ — натянутый лук (Н. адыг., 107); щэ хужь — белые стрелы (Н. адыг., 54, 136); ямыIэуху дыщафэ — чей щит златоцветный; щауэбж — богатырская пика (Н. адыг., 62); лIыхъубж — геройская пика (Н. адыг., 62). Как видим, определения подчеркивают исключительные особенности оружия нартских богатырей.

Предметы вооружения героя адыгской волшебной сказки не столь архаичны, и в соответствии с этим эпитет характеризует их реальные качества, например остроту: ззы сэшхо зэщIэлъыкIьао — шашка отточенная (СМОМПК XXI, II, 189), или внешний вид: сэшкоу къычIахыгъэр тыгъэ хъажъом пэшIэтэу фыжьыбзагъ, ыбгъуитIукIи зэфэдэу чаныгъэх, ыIапшъэ гъумыгъэ — вынесенная ими шашка сверкала на солнце и была белая-белая, обе ее стороны были одинаково острые, ее рукоятка была толстой («Сказка о пшитле»).

В характеристике меча героя адыгской сказки выделяются его размеры: джатэжьыр — меч большой, огромный («Батыр, сын медведя»), а также материал, из которого он сделан: джатэ маисэ — меч из маисы, т. е. сделанный из особой стали («Маленькая Нафыца и дочь хана»); его острота: джатэ жан — острый меч («Елбадзуко»); чатэм гъучIи мыжъуи

зэпиупкIынэу щытыгъ — меч <был такой, что> мог перерубить железо и камень («Сын батрачки»).

Ср. в осетинской сказке: широкий кинжал (ПНТО III, 72), замечательно хороший кинжал (Миллер ДС, 116), кинжал, скованный небесным Курдалагоном (Миллер ОС, 131).

Предметом вооружения сказочного героя бывают лук и стрелы; стрела нередко обладает необычным свойством: по ней узнают о судьбе героя, стрела со стекающей кровью — шэм лъыр къыпыжу — весть о том, что с героем случилась беда («Сказка о Пакаже»).

Так, совокупность эпитетов, характеризующих героя адыгской волшебной сказки, предстает как система, которая включает в себя определения и типовые общесказочные, и общие для сказки и нартского эпоса. В отличие от совокупности эпитетов нартского эпоса, включающей довольно значительный слой дифференцирующих определений, подчеркивающих, как правило, одну, доминантную черту героя, в характеристике героя волшебной сказки преобладающее место принадлежит типовым общесказочным эпитетам: и сын бедняка и сын князя характеризуются одними и теми же эпитетами, поскольку наделены идентичными качествами.

ЭПИТЕТЫ СКАЗОЧНОЙ ГЕРОИНИ

Обнаруживается параллелизм в изображении героя и героини сказки посредством эпитетов. Героиня может быть девочкой-сироткой— хъыджэбз зэиншэ цIыкIу («Фаруза», «Сиротка-золотоноска», «Мачеха и падчерица»), дочерью бедной старушки — ныом ипшъашъэ («Курджимуко Лаурсен»).

Нередко она княжеская дочь: пщым ыпхъу, пщым ипшъашъэ («Лентяй», «Семь братьев»), причем в отдельных случаях уточняется, дочерью какого именно князя она является: Хьатыгъужъыкъопщым сырипхъу — я дочь князя Атажукина («Сказка о дочери пши Атажукина»); ди къуажэпщым и пхъу — дочь пши нашего села («Сын батрачки», «Лентяй»). Иногда героиня сказки принадлежит к семье хана: хъаным и пхъур — ханская дочь («Как Едыдж-бий сражался с ханами», «Кадир»), и бывает или младшей из дочерей хана: хъаным ипхъу нэхъыщIэр — младшая ханская дочь («Лентяй»), либо единственной: хъаным и пхъу закъуэ — единственная дочь хана («Кадир»). Героиня адыгской сказки может быть и царской дочерью — я пащтыхьым и пхъур («Лентяй»), также единственной: пащтыхьым и пхъу закъуэ— единственная дочь царя («Батыр, сын медведя», «Мужество семи сыновей вдовы»).

Ср. в осетинской сказке: дочь царя, царская дочь (ПНТО III, 97), дочь хана (ПНТО II, 91, 96; Миллер ДС, 86, 93), дочь алдара (ПНТО III, 51, 114), дочь ногайского алдара (Миллер ДС, 112)', дочь хаджи (ПНТО III, 32).

Выявлены случаи, когда героиня адыгской сказки принадлежит к роду нартов: нартхэ я шыпхъу — сестра нартов («Золотое дерево»).

Ср. в осетинской сказке: нартская девушка (Миллер ДС, 95). В осетинской сказке «знатность» героини характеризуется и другим определением — ахсин (ПНТО III, 71), девушка-ахсин (ПНТО III, 48, 50, 51), дочь алдара, наша ахсин (ПНТО III, 60).

Принципиальное сходство изображения героя и героини адыгской волшебной сказки — в том, что эпитет подчеркивает исключительность героини — ее «единственность»: ззы хъыгьэбз закъо — одна девушка единственная (СМОМПК XXI, II, 182); я шыпхъу закъуэ — их сестра единственная (СМОМПК XXI, II, 185, «Маленькая Нафыца и дочь хана», «Пшина...»); зы пхъу закъуэ — единственная дочь («Семь братьев»).

Ср. в осетинской сказке: единственная сестра (ПНТО III, 35), единственная дочь (ПНТО III, 17, 33, 83, 90, 98).

Нередко девушек бывает три: хъыджэбз дахищ — три девушки-красавицы («Сказка о Темирбеке», «Батыр, сын медведя», «Курджимуко Лаурсен»), из них выделяется одна.

Ср. в осетинской сказке: три девушки (Миллер ДС, 86), три дочери (ПНТО III, 110; Миллер ОС, 133).

Эпитет подчеркивает прежде всего, что героиня совсем юная: зы хъыджэбз цIыкIу — одна девочка маленькая; зы пхъу цIыкIу — одна дочь маленькая; си пщащэ цIыкIу — моя девочка маленькая («Сиротка-золотоноска», «Фаруза», «Мачеха и падчерица»). Только однажды в анализируемых сказках встретился эпитет, характеризующий героиню как взрослую девушку, — пшъэшъэ икъугъ («Аслануко, сын льва»).

В отличие от сказочного героя главное в характеристике героини — определение ее красоты. Наиболее часто сказочники употребляют эпитет «дахэ» — красивая, красавица (СМОМПК XXI, II, 167, 173, 182; «Бедный юноша и цапля», «Сказка о пшитле», «Сыновья князя Мишеоста», «Сказка о Пакаже», «Сын слепого Ногая», «Золотое дерево», «Фаруза», «Сиротка-золотоноска», «Батыр, сын медведя», «Маленькая Нафыца и дочь хана»).

Героиня может быть умной, хозяйственной, искусной мастерицей, доброй, справедливой, даже богатыршей, превосходящей героя в умении скакать на коне и владеть оружием, — как мы увидим дальше, эпитеты, обозначающие эти ее черты, немногочисленны. Прежде всего героиня сказки — красавица. Иногда этот эпитет употребляется самостоятельно:

дахэ — красавица, но чаще в сочетании со словом «девушка»: хъыджэбз дахэ, хъыджэбз дахэ цIыкIу гуэр — девушка красивенькая какая-то; зы хъыджэбз дахэ дыдэ цIыкIу — одна девушка очень красивенькая; со словом «сестра»: шыпхъу дахэ гуэр — сестра — красавица какая-то («Пшина...», «Сказка о Койдане»); зы шыпхъу дахэ закъуэ — одна-единственная сестра-красавица — или с собственным именем героини: Бабыху дахэ, НэфIыцIэ дахэ, Гъэгулэз дахэ, Фарузэ дахэ цIыкIу, Гуащэхужьу дахэ.

Ср. в осетинской сказке: красивая дочь (Schiefner, 92), красивая девушка (ПНТО I, 86; III, 108), красавица девушка (Миллер ОЭ, 1, 154).

Другое постоянное определение красоты героини адыгской волшебной сказки — тхьэIухуд — фея, красавица: зы хъыджэбз тхьэIухуд — одна девушка-тхаухуд («Сказка об О́не»); абы и шыпхъу тхьэIухуд — его сестра-тхаухуд («Жестокий пши», «Елбадзуко»).

Эпитеты «дахэ» и «тхьэIухуд» могут сочетаться: тхьэIухудым хуэдэу мыр сыту дахащэ — как она прекрасна, словно тхаухуд («Фаруза»).

Эпитет «дахэ» нередко употребляется в превосходной степени: нэхъ/нахь дахэ бзылъхугъэм къахэмыкIауэ дахэт — самая красивая из всех женщин («Сын слепого Ногая»); Дунаем зы нахь дахэ темыт Гъэгулэз — На свете нет никого красивей Гегулез («Сын слепого Ногая»); НэфIыцIэ дахэ дыдэ цIыкIур — Нафыца очень красивенькая («Маленькая Нафыца и дочь хана»);зым нэхьрэ зыр нэхъ дахэу хъыджэбзищ — три девушки, одна красивее другой («Курджимуко Лаурсен»); ар езыр хъыджэбзт нэхъ дахэ щымыIэуи — <Цапля> сама была <на самом деле> девушкой, красивее ее не было («Бедный юноша и цапля»).

В сказочных текстах нередки синонимы эпитетов «дахэ» и «тхьэIухуд»: бзылъфыгъэ къабз — женщина красивая (букв.: чистая) («Жестокий пши»); фыз дэгъуэ — жена-красавица («Жестокий пши»); хъыджэбз гъэщIэгъуэн — удивительная девушка («Фаруза»); пшъэшъэ лъапIэу — необыкновенная девушка («Сын слепого Ногая»).

Ср. в осетинской сказке: жена чистая (ПНТО II, 71); женщина необыкновенной красоты по виду и стану (ПНТО II, 89), прекрасная дочь (Schiefner, 92), женщина златокудрая, которой нет равной по стройности и красоте (Миллер ОС, 137).

Очень редко сказочник акцентирует внимание на других достоинствах героини: Фэрузэ хьэлыфIэ-щIыкIафIэу, гуIэфI-псэIэфI — Фаруза характером хорошая, манерами хорошая, сердцем и душой сладкая («Фаруза»).

Ср. в осетинской сказке: «... она успевала шить одно <одеяние>, пока с коня снимали поклажу» (ПНТО II, 104).

Иногда упоминаются отдельные детали внешнего облика героини: и дзэр дыщэт — ее зубы золотые были («Сказка о Пакаже»); пшъашъэм

ышъхьац кIахьэу — длинные волосы девушки («Сын слепого Ногая»). Но такие упоминания тоже единичны.

Наряду с постоянными эпитетами, оттеняющими прекрасный внешний облик героини, целый ряд ситуативных эпитетов обусловлен важнейшими событиями в ее жизни. То она выступает как «женщина, одетая в мужскую одежду» — бзылъфыгъэр хъулъфыгъэ щыгъынкIэ фэпагъэу («Сказка о дочери пши Атажукина»), и тогда ее принимают за «пригожего парня» — кIэлэ къабзэ, или она выступает как «один всадник какой-то, преследующий семерых всадников, которых он выгнал из камышей» — зы шу горым шубл ззы къамыл горым къыхимгъэфтыгъо ифо (СМОМПК XXVII); как «один юноша стройный какой-то» — зы щIалэ плъыфIэ гуэр; как «маленький всадник» — зы шу цIыкIу («Сказка о Койдане»).

В осетинской сказке героиня также надевает мужской наряд — «одежду отца своего мужа» — светлую черкеску, большую папаху (ПНТО III, 72), «белый башлык и черную бурку» (Миллер ДС, 100).

Примечателен в адыгской сказке случай, когда героиня характеризуется как «девушка, сидевшая на галерее», — пщащэр шордакъым исти («Сказка о Пакаже»). Эта девушка восседает на своеобразном балконе, наблюдая за состязаниями джигитов. Этой характеристике героини адыгской сказки типологически соответствует определение героини осетинской сказки как «хозяйка башни девица-ахсин» (ПНТО III, 48), «владелица медной башни и железной гостевой комнаты девица-ахсин» (ПНТО III, 52), отражающее вместе с тем специфику осетинского быта.

В сказке, где младшая ханская дочь выбирает себе в мужья бедняка, недовольные ею близкие называют ее: гьиур нэпэтех лъэпкъгъэкIод — бесчестная, бессовестная, род теряющая, т. е. ставшая безродной («Нарун»).

Как и герой сказки, героиня нередко грустит, печалится, волнуется — эпитет всякий раз фиксирует такое ее состояние: хъыджэбзыр нэщхъей дыдэу — девушка очень печальная («Мухамед»); Фарузэ нэщхъей дыдэу и закъуэу щысурэ — Фаруза, печальная, сидела одна («Фаруза»); «хъыджэбзыр нэщхъей дыдэу — девочка очень грустная («Сиротка золотоноска»).

Ср. в осетинской сказке: девица скучная, три девицы скучных (ПНТО III, 111).

Одно из средств раскрытия достоинств сказочной героини — характеристика рожденных ею детей. Для их описания сказочник использует те же эпитеты, что и для определения достоинств героини: кIэлэ дах — красивый мальчик («Сказка о Тлеубококоже»); сшIосабый къабзэти — мне милыми детьми казались («Жестокий пши»); сабиитIыр дахэти тхьэIуху-

дым хуэдэт — дети были красивые, словно тхауху́д («Мухамед»); зы нарт щIалэ — одного нартского мальчика (обещает родить героиня).

Ср. в осетинской сказке: два мальчика, похожие на бусы Цыкура (так говорят о здоровых и красивых детях — ПНТО III, 141).

Характеристика героини адыгской волшебной сказки существенно отличается от характеристики эпической героини. Женщина в нартском эпосе прежде всего мать или воспитательница нартских богатырей: ди анэ — наша мать; си анэгуэ гуащэ — моя мать гуаша (Н. адыг., 62, 132). Художественное определение отмечает именно те черты, которые существенны для ее роли в судьбе эпических героев. В образе Сатаней, например, выделяются ее ум, проницательность — то, что воспринимается окружающими как колдовство: Сэтэней уд // Щхъухьпсыхь зэхэщIэ, // нартым зи къащIэзымыгъэныж — Сатаней уд <ведьма>, // Та, что составляет отраву, // Та, что губит всех нартов (Н. адыг., 110).

Постоянно определение и Вако-наны — воспитательницы нарта Батреза — Нашгушидза: Вакъуэ нанэ нэжъгъущIыдзэщ (Н. адыг., 117). Оно подчеркивает, что воспитательницей одного из главных героев адыгского эпоса была женщина, функционально идентичная сказочной Нашгушидзе, одна из ипостасей которой — чудесный помощник героя. Эпитет «дахэ» (тот же, что в сказке) характеризует лишь тех героинь, которые предназначены в жены эпическому герою («отдадим тебе в жены красавицу-Хабибат») либо для развлечения нартов: красивых девушек у них много — хъыгъэбз дахи я бэщэщ (Н. адыг., 106, 108).

Итак, в характеристике героини адыгской волшебной сказки наряду с общефольклорным постоянным эпитетом «дахэ» — красавица — значительное место занимают типовые общесказочные эпитеты, определяющие ее происхождение, социальное либо семейное положение. Некоторые элементы индивидуализации образа сказочной героини содержат эпитеты, характеризующие ее как воина, вступающего в борьбу с врагами вместо погибшего мужа или брата. Элементы психологической характеристики сказочной героини содержат эпитеты, определяющие различные ее чувства и переживания.

ЭПИТЕТЫ ПОМОЩНИКОВ ГЕРОЯ — ЛЮДЕЙ

Помощники героя — люди, как было уже сказано, бывают двух типов: 1) наделенные необыкновенными способностями; 2) наделенные обычными человеческими качествами. Персонажей каждого типа характеризуют соответствующие эпитеты. Определения персонажей первого типа

обращают внимание на их отличительные, не свойственные другим людям способности: тенджызыр зэрыщыту къырихъумпІыкІрэ — все море в рот набирающий; тхьэрыкъуэ лъэтам цы къыхэзыч — тот, который выдергивает перья на лету у голубей («Мухамед»).

Ср. в осетинской сказке: «какой-то мальчик играет верхушкой Бештау, как кубарем» (Миллер ОС, 134); «увидели одного мальчика. Он наклонял деревья вниз, и, когда выпускал их, они оставались без ветвей» (Там же, 134).

Наряду с людьми, наделенными чудесными способностями, помощниками героя выступают персонажи, как и он, пострадавшие от своих братьев или друзей, — безногий, безрукий, слепой («Батыр, сын медведя» — ср. с осетинской сказкой: Миллер ДС, 91–92).

Персонажи второго типа наделены сугубо реальными, бытовыми чертами. Это относится в первую очередь к бедной старушке, выполняющей функцию чудесного помощника героя. Определения подчеркивают ее почтенный возраст: нанэ цІыкІу — бабушка маленькая; зы фызыжь цІыкІу — одна старушка маленькая; ее бедность: зы фызыжь цІыкІу, тхьэмыщкІэ дыдэу — одна старушка, очень бедная («Сказка о Пакаже», «Лентяй», «Елбадзуко», «Поиски жены»), что заставляет ее служить пастушкой гусей — фызыжь цІыкІу къазхэр игъэхъо (СМОМПК XLIV, IV, 3).

В адыгском нартском эпосе старая пастушка гусей выступает в роли помощницы матери нарта Бадыноко и характеризуется так же, как и в сказке. Встретив героя, бедная старушка дает ему приют в своем доме, и эпитет подчеркивает эту ее функцию в судьбе героя: бысым фызыжь — старушка бысым, т. е. хозяйка, которая дает приют гостю. Укажем для сравнения, что в осетинской сказке в этой роли выступает Кулбадаг-женщина (ПНТО III, 51, 60, 108) — женщина-вдова, отличающаяся мудростью и даром провидения. Она является то доброй феей, то злой колдуньей, но чаще всего она на стороне добра и справедливости, подобно русской Бабе Яге (ПНТО III, 136–137). Аналогична по своей функции Кулбадаг-женщине, помощнице героя, и «одна ведьма» (Миллер ДС, 78, 95).

Ту же роль, что старушка адыгской сказки Кулбадаг-женщина или ведьма осетинской сказки, выполняет и в адыгской и в осетинской сказках встречный старик или «один пожилой мужчина» (ПНТО III, 120), «пожилой человек» (ПНТО III, 73) или «старый человек» (Миллер ДС, ИЗ).

Иногда функцию доброй старушки — помощницы героя — выполняет Цеунеж/Дзаунеж (ДзэІунэжь гуэр). В отличие от обычной старушки Дзаунеж не выделяется никакими определениями.

Помощником героя иногда выступает и его младший брат, родившийся от связи матери героя с враждебным ему великаном-иныжем или бляго («Сказка о пшитле», «Сказка о Тлеубокоже»).

Когда помощниками сказочного героя бывают пастухи, встречающиеся на его пути, определения всегда подчеркивают условность, неопределенность этого персонажа (мэлахъо горэ — пастух какой-то) и вместе с тем называют, кого именно пасет пастух (это связано с особенностью адыгских языков): зы бжэныхъуэ гуэр — один пастух коз какой-то («Маленькая Нафыца и дочь хана», «Бедный юноша и цапля»); зы шыхъо гор — один табунщик какой-то («Сказка о Тлеубокоже»); шы игъэхъуу зы лIыжь гуэрым — одного какого-то старика табунщика («Сказка об О́не»); ззы выхъо горым—одного пастуха волов; ззы хьэрэхъо горым — одного пастуха буйволов какого-то («Поиски жены» — СМОМПК, XLIV, IV, 1).

Иногда в сказке фигурируют нартские пастухи: губгъуэм ит нарт Iэхъуэ-шыхъуэ — в степи находящиеся нартские пастухи-табунщики («Кан иныжа» — СМОМПК XXVII, II).

Ср. в осетинской сказке: старший из пастухов (ПНТО III, 121), «один свинопас» (Миллер ДС, 95), пастух, кривой на один глаз (ПНТО III, 98).

Как видим, определения помощников героя — людей разнообразны: неопределенно-сказочное гуэр — «какой-то» сочетается с эпитетами, характеризующими и вполне реальные человеческие черты (возраст, общественное положение, занятия), и черты необычные, позволяющие этим персонажам совершать необыкновенные подвиги. В совокупности они и создают образы помощников, без которых герою сказки вряд ли удалось бы достичь цели.

ЭПИТЕТЫ ПОМОЩНИКОВ ГЕРОЯ — ЖИВОТНЫХ

В изображении героя и его коня обнаруживается своеобразный эпитетный параллелизм: если в начале сказки наблюдается «предварительная недооценка» героя (когда он рисуется глупым, неказистым, неудачливым), то налицо и недооценка его коня. В таком случае герой находит маленького и слабого жеребенка, который затем становится замечательным конем: зы щыкIэ цIыку горэ — один жеребенок маленький какой-то; щыщIэ ныкъолIэр — жеребенок полуживой (СМОМПК XXI, II, 196; «Как Саусырыко вернул натам семена проса»).

Ср. в осетинской сказке: плохой жеребенок (ПНТО III, 83), паршивый жеребенок (ПНТО III, 93).

В другом случае за неказистым внешним видом: шы бэгу — конь чесоточный; бырулэжъ бэгу горэ — старый чалый чесоточный какой-то; шыжь бэгу — конь старый чесоточный («Сын батрачки», «Сыновья князя

Мишеоста») — скрывается конь, достойный героя, и именно этого коня настойчиво просит герой у его хозяина.

Весьма часты в сказке упоминания о коне, на котором выезжал в походы отец героя: и адэжьым и шыжьыр — бывалый конь его старого отца («Сказка о пшитле», «Сказка о Койдане», «Сын слепого Ногая»). Как правило, с помощью такого коня герой непременно достигает цели.

Ср. в нартском эпосе: Си адэжьым и шыжьыр — Бывалый конь моего старого отца (Н. адыг., 133); Уи адэжьым и шыжьыр пщIэгъуалэ жьакIэщ — Бывалый белый бородатый конь твоего старого отца (Н. адыг., 133).

Чаще всего конь героя адыгской волшебной сказки характеризуется по масти: шыкIэ къолэн — жеребец пестрый («Сказка о Тлеубокоже»); шы къарэ — конь вороной (СМОМПК XXI, II, 200); пщIэгъуалэ/пкIэгъуалэ — белый конь (СМОМПК XXI, II, 201; «Сын слепого Ногая»); хорэхякIо къарэ — хуара-жеребец (СМОМПК XXI, II, 186); шы бырулщ — конь буланый («Сказка о Пакаже»); шшы пIцIэгъоплъ — конь гнедой (СМОМПК XXXIV, IV, 2; «Сказка о Тлеубокоже»); шы пэф — конь беломордый («Как Едыдж-Бий сражался с ханами»); къарэ, шыгъуэ лъакъуэхут — вороной, рыжий с белыми ногами («Кадир»).

Ср. в нартском эпосе: тхъуожьей — буланый, пщIэгьуалэ — белый <конь> (Н. адыг., 135, 136).

Ср. в осетинской сказке: вороной конь (ПНТО III, 86, 96), белый конь (ПНТО III, 96, 97), гнедая лошадь (ПНТО III, 96), гнедой конь (ПНТО III, 97).

Описание коня в волшебной сказке нередко своеобразный знак того, какой именно конь примчится на помощь герою: шшы къэрэ дахэм дыщэ уанэр телъо — красивый вороной конь с лежащим на нем золотым седлом (прискакал); зыш пщIэгъолэ уанэ зэтелъ, зылI и фащи тельо — один белый оседланный конь с лежащими на нем доспехами для одного человека (СМОМПК XXI, II, 200); уанэ атэлъэу зыщыцIэгъоплъырэ зышыпэфрэ — оседланные гнедой конь и беломордый конь («Сказка о Тлеубокоже»).

Своеобразно дополняют характеристику сказочных коней определения их в реально-бытовом плане: зыш къарэ уанэ зэтелI — один вороной <конь> оседланный (СМОМПК XXI, II, 200); шы-онэ зэтелъибл — семь коней оседланных («Семь братьев»); шы лъащэ — конь хромой («Как Едыдж-бий сражался с ханами»); пкIэгъолэжъ закъор кIэшIагъэу — белый единственный конь запряженный (Там же); шэу зытесыр — конь, на котором он сидел («Сказка о пшитле», «Сын батрачки»); уикIалэ шы фэхъун — конь, годный для твоего сына («Сын батрачки»); шэу узытеIыстэнэу бгъэхьазырырэр — конь, которого ты готовишь для похода («Сказка о пшитле»); шыри зэрылъэхъао — конь стреноженный (СМОМПК XXI, II,

171); ишы къылъфыгъэ къунаныр чIыунэм чIэтэу зэрэпIугъэри — стригунка от своей лошади, содержащейся в подземелье («Сказка о пшитле»).

Коня сказочного героя характеризуют и оценочные эпитеты: шы дэгъуэ — конь славный («Елбадзуко»); пIщIэгъолэжьыр — белый конь славный (СМОМПК XXI, II, 203),; шшы хъарзынэ — конь добрый (СМОМПК XXI, II, 203); шы пIщIэгъолэ дахэ— конь белый красивый (СМОМПК XXI, II, 183).

Ср. в осетинской сказке: знаменитый жеребец (ПНТО III, 73), жеребец, очень красивый (Миллер ДС, 87), два отличных коня (Миллер ОС, 124), из лошадей самые лучшие (ПНТО III, 69).

В отличие от нартского эпоса адыгов, где встречаются определения особенностей внешнего вида коней основных эпических героев (у Сосруко конь «гладконогий» — лъэдакъэцыгъэт, «с длинными клыками» — щхьэщIыдзэ кIьыхьт (Н. адыг., 64), у Тотреша «конь, на котором он сидит, конь с головой <как> у оленя, // его голова к небу поднята» — шыгуэ зытесыр шыгъуэ бланащхьэт, // и щхьэр уэгум етат (Н. адыг., 64), у Бадыноко «искры от коня // обжигают обочины дороги» — МаскIьэгуэрэ къыIурихым // Гъуэгу напщIитIыр елыгъуэ» (Н. адыг., 107), волшебной сказке такие определения коней не свойственны. В ней встречается только формула «огнедышащего коня» (и пэ бзийм мафIэ кърихум гъуэгу напщIитIыр елыгъуэ — из его ноздрей огонь вылетающий обжигает обочины дороги), причем в сказочном конгексте в отличие от эпического она подверглась значительной редукции.

В адыгской сказке фигурируют и необъезженные кони: шыщIэ мыгъасэ («Пшина...»), хэкIуитIу паркIи цIыф нэмысыгъэхэу — два жеребца, которых человек никогда не касался («Жестокий пши»). С их помощью вершится правосудие: коварные сестры, мачеха или неверные друзья бывают разорваны ими.

Ср. в осетинской сказке: необъезженные жеребцы, на которых еще не было седла (ПНТО III, 122), «к хвостам двух необъезженных коней» (Миллер ДС, 98).

В нартском эпосе кони нередко характеризуются по принадлежности: Сосырыкъуэ и Тхъуэжьей (Н. адыг., 64) — <конь> Сосруко Тхожей; Батрэз и Дул-Дул (Н. адыг., 130) — Батрезов <конь> Дуль-Дуль; Лъэбыцэ и шыбз (Н. адыг., 135) — табун кобылиц Тлебуцы.

В волшебной сказке обычно принадлежность коней тому или иному персонажу не обозначается.

Иногда сказка заимствует из эпоса клички коней эпических героев: нередко конь сказочного героя именуется Дуль-Дулем, как и конь нарта Батреза, а если герой угоняет табун коней, он оказывается табуном

Тлегуц-жаке — персонажа, враждебного героям нартского эпоса — ЛъэгуцжакIэхэмэ яш («Курджимуко Лаурсен»).

Итак, среди определений коня героя адыгской волшебной сказки мы выделили эпитеты: 1) известные и эпосу и сказке; 2) типовые сказочные; 3) бытовые, определяющие реальные качества коней. Их сочетание подчеркивает не только «общесказочные» черты («огнедышащий конь», например, известен и восточнославянской сказке), но и реальные: конь — верный спутник горца.

В отличие от коня определения других животных и птиц (диких и домашних), выполняющих функцию чудесного помощника героя, выдержаны в основном в бытовом, реальном плане, они характеризуют их возраст, состояние, размеры, положение, в которое они попали: огромный бык <выжь>, застрявший в болоте — выжьыр хэнауэ хэлъу ирохьэлIэ; старая корова — жэмыжь («Фаруза»); удивительные собаки — хъитIу бэлахь дэдэ; собаки очень хорошие — хьэ дэгъуитIу белахь дэдэхэу («Сказка о пшитле»).

Из диких зверей в качестве чудесных помощников героя чаще всего выступают «какой-то волк» (зы дыгъужь гуэр, зы тыгъужъы горэ), его герой встречает полумертвым от голода: тыгъужь ныкъуалIэ — волк полумертвый («Как Саусырыко вернул натам семена проса»). В трудную минуту волк, которого когда-то отпустил герой (а тыгъужъэу уутIупщыжьыгъэр — тот волк, которого ты отпустил («Сказка о Бамбете»), приходит ему на помощь.

Ср. в осетинской сказке: огромный орел (Миллер ОЭ, I, 151), один большой орел (ПНТО III, 62). Помощником героя осетинской сказки становится и «замерзшая лиса» (ПНТО III, 60), которую он спас от гибели.

Особенно часто в сказке фигурирует такой чудесный помощник героя, как птичка. Эпитет определяет ее размеры (зы бзыу цIыкIу гуэр — одна какая-то маленькая птичка), красоту (бзу дахэ цIыкIу — «Кадир»), пение (бзу цIыкIум уэрэдыр къыришрэ — маленькая птичка, певшая песни («Фаруза», «Сиротка-золотоноска»)); иногда уточняется, о какой именно птице идет речь — маленькая сорока (къанжэ цIыкIу), старая ворона (зы къуаргъыжь) («Фаруза»).

Как видим, приведенные эпитеты чудесных помощников сказочного героя — домашних животных, диких зверей и птиц — определяют вполне реальные их качества и свойства. Вместе с тем применительно к ним сказочник нередко употребляет неопределенное местоимение «какой-то» — гуэр. В сочетании с ним эти, казалось бы, реальные качества обретают сказочную условность, неопределенность.

Нельзя забывать, что животные, звери и птицы потому и являются чудесными помощниками сказочного героя, что совершают невозможные,

невероятные для них поступки (конь или рыба, например, разговаривают с героем и приходят к нему на подмогу по первому зову), но эта их способность, как было показано в предыдущей главе, раскрывается средствами сюжетосложения.

ЭПИТЕТЫ ВРАГОВ СКАЗОЧНОГО ГЕРОЯ

Врагами героя адыгской волшебной сказки обычно бывают различные чудовища, чаще всего — иныжь гуэр, зы иныжъ горэ (букв.: великан какой-то, один великан какой-то). Иногда сказочник употребляет для их характеристики синонимы: зы лIы абрагъо — один человек огромный; зы шынагъуэ гуэр — одно страшилище (чудовище) какое-то («Сказка о Пакаже», «Сказка о пшитле», «Елбадзуко»). Но преобладающее место занимает именование чудовища иныжем (букв.: очень большой, огромный, т. е. великан).

Иныжи выступают врагами героя и в адыгском нартском эпосе, причем фигурируют преимущественно в древнейших его циклах. В отличие от сказочного героя эпический богатырь, нарт Сосруко например, побеждает чудовище не силой, а с помощью магических средств.

В адыгской сказке прежде всего подчеркивается жестокость иныжей: иныжъ жъалым зэшибл — семь братьев жестоких иныжей («Курджимуко Лаурсен»); цIыхулышх иныжь зэшиблу — семь братьев людоедов иныжей («Батыр, сын медведя»); иныжъ залым — жестокий иныж («Кадир»). В сказке характеризуется внешний облик иныжа, у него обычно от трех до семи голов: щхьибл иныжь — семиголовый иныж («Сказка о Пакаже»); еныжьым ищхьиблыр — семь голов иныжа (СМОМПК XXVII, II, 201).

У великана осетинской сказки также семь голов (Миллер ДС, 80, 85).

Адыгская сказка называет и другие черты внешнего облика иныжа; у него огромные ноги: а иныжьым и лъакъуэр вы лъакъуэм ещхыщи — того иныжа ноги, как у быка («Маленькая Нафыца и дочь хана»); из пасти иныжа вылетают горящие угли: щхьибл фIэту зы иныжь маскIэр къыIурихыу — один иныж семиголовый, из его рта искры вылетающие («Сказка о Пакаже», «Сказка об О́не», «Елбадзуко»). Ср. в осетинской сказке: «горящие угли будет выбрасывать из пасти (великан)» (ПНТО III, 29).

Несмотря на огромные размеры и силу, иныжи изображаются глупыми: иныжьыр бланэу щыта щхьэкIэ делэхэу щытауэ аращ —иныжи были хотя сильные, но глупые («Елбадзуко»). Ср. в адыгском эпосе: «Сэри сымы-иныжь-делэтэм» — «Если бы я, иныж, не был глупым» (Н. адыг., 56). Как видим, внешний облик иныжей мало похож на человеческий. Однако

в их поведении и обычаях много общего с человеческими: иныж бывает вооружен, как человек, — у него есть меч: иныжьым и джатэ — эпитет указывает, что это не обычный, а именно великанский меч. В других случаях иныж выходит навстречу герою безоружным (Іашэ зымыІыгъ — «Сказка о Тлеубокоже»), чтобы одолеть его в рукопашной схватке.

В результате борьбы с героем иныжи бывают либо убиты, либо прикованы к земле: иныжъ горэ гъучІыІуниблкІьэ чІэІугъ — какой-то иныж, прибитый гвоздями к земле (СМОМПК XXVII, II); щхьибл фІэту гъущІ кІапсэкІэ епхауэ — семиглавый иныж, прикованный железной цепью («Сказка о Пакаже»).

«Общество» иныжей устроено по тому же образцу, что и общество людей. У них есть царь (иныжъым япэчъахь), среди них есть охотники (иныжъо щІакІо кІуахэри — иныжи, ушедшие на охоту), пастухи (иныжъ Іахъо — иныжи, пасущие скот; иныжъ шахъох — иныжи-табунщики; иныжъ шкІахъох — иныжи, пасущие телят («Кан иныжа»).

Эпитет выделяет и другого традиционного врага героя адыгской волшебной сказки — бляго, в сражении с которым он всегда выходит победителем. Эпитет определяет огромные размеры бляго: зы благъуэжь гуэрым — один бляго огромный какой-то («Батыр, сын медведя»); зы благъуэ ин дыдэм — один бляго очень большой («Сказка о Пакаже»). У бляго — огромная голова, которую поднять под силу только герою сказки, огромный хвост, которым он может перерубить все, что попадается на его пути: благъуэ и кІэ къыпиупщІамкІэ — отрезанное хвостом бляго («Сказка о Пакаже»).

Обычно иныж (бляго) берет в плен свою жертву, свернувшись кольцом: благъом ышъхьэрэ ыкІэрэ зэтыридзэжьыгъэу пшъашъэр къыгъолъыхьагъэу — бляго, голову и хвост накинувший друг на друга, девушку окольцевавший («Семь братьев»).

Иногда размеры бляго так велики, что он окружает своим телом огромные стада: ибылымхэр благъом къыгъолъыхьагъэу— его скот окружен бляго («Сыновья князя Мишеоста»). Эпитеты рисуют грозный облик разъяренного бляго: благъуэжьыр гъуахъуэу — огромный ревущий бляго («Батыр, сын медведя»).

Сказочники используют для характеристики бляго формулу «огнедышащего» коня, известную и нартскому эпосу, и волшебной сказке адыгов: и питІым мафІэ бзийуэ къырихум гъуэгу напщІитІыр илыгъуэу — из его ноздрей пламя вылетающее обжигает обочины дороги («Батыр, сын медведя»).

В анализируемых сказках фигурирует трехголовый бляго — благъо шъхьищ («Сказка о Тлеубокоже») и семиголовый — благъо шъхьибл («Сказка о пшитле», «Как Едыдж-бий воевал с ханами»).

Подробно описано в адыгской волшебной сказке и другое мифологическое чудовище — «всадник на петухе» (адакъэшы), сходный с восточнославянским Сам-с-вершок. Посредством эпитетов рисуется его устрашающий внешний облик: «зы емынэ — блэр и шхуэмылакIэрэ шындырхъуор и къамышыуэ, адакъэшым тесрэ, езыр си зыбжьэу, и жьакIэр си бжиблу» — «какое-то чудовище, его поводья — змеи, его плеть — ящерица, сидящий на петухе, сам с мой вершок, борода с семь моих вершков» («Батыр, сын медведя»). Или: «ежь зы бжызэу, ыжакIэ бжызиблэу, атэкъэшым тэсэу щыджыблэр икъамыщэу» — «сам с один вершок, борода в семь вершков, сидящий на петухе, змеи — его плети» («Курджимуко Лаурсен»).

Эпитет подчеркивает возраст чудовища: лIыжъ цIыкIур — маленький старичок; отдельные черты его внешнего облика: лIыжъ цIыкIу жэкIэ кIыхьэм — маленький старичок с длинной бородой; его устрашающий вид; зы емынэ гуэр — одно чудовище какое-то; сказано о его характере: Уэзрэдж ябгэ — Озредж свирепый («Батыр, сын медведя»).

ЭПИТЕТЫ ВРАГОВ ГЕРОЯ — ЛЮДЕЙ

Враги героя адыгской волшебной сказки нередко наделяются необыкновенными, «колдовскими» качествами. Чаще всего это женщина-ведьма, колдунья-уд: зы уд гуэр — одна уд какая-то; уд-фыз — уд-женщина («Пшина...»). Эпитет выделяет преклонный возраст этого персонажа: я уд фызыжь цIыкIу — их уд старенькая («Маленькая Нафыца и дочь хана»); ее коварство: угъурсызыжь, бзаджэ—старая вредная, зловредная («Мухамед»).

Ср. в осетинской сказке: какая-то ведьма (ПНТО II, 92), одна злая колдунья (Миллер ОС, 133).

В некоторых случаях уд рисуется как женщина с перекинутыми за плечи грудями: уд фызыжь цIыкIу и быдз уэдыжьитIыр, и щIыбымкIэ едзыхауэ-уд — старушонка с сухими грудями, назад перекинутыми («Маленькая Нафыца и дочь хана»), — деталь внешнего облика, характерная, как мы увидим дальше, и для другого враждебного сказочному герою персонажа — старухи Нагучицы/Нашгушидзы.

Иногда рядом с уд фигурирует ее дочь, наделенная отталкивающей внешностью: удым и пхъур пэкIыхьыжь — длинноносая дочь уд («Маленькая Нафыца и дочь хана»).

Чрезвычайно редко уд имеет мужскую ипостась: мо лIы удыр — тот человек-уд («Сказка о Бамбете»).

Тот же тип врага героя, что и уд, представляет старуха Нагучица: НэгъучIыцэ ныо («Сыновья князя Мишеоста»). В ее облике эпитет выделяет две детали — необыкновенные зубы[36], которые она всегда точит в момент приближения героя, и груди, закинутые за плечи. Иногда описание внешнего облика старухи Нагучицы включает оба эти элемента: «НэгъучIыцэ ныор пхъэцыкор ыгъэджэу, ыбгъэхэр ыкIыбкIэ къызэдзэкIыгъэу щысэу» — «Нагучица — старуха с веретеном в руках, ее груди назад закинуты, <так> сидя» («Сказка о Тлеубококоже»).

В других случаях упоминаются только страшные зубы старухи: ззы нэжьгъущIыдзэжь цIыкIу и дзэ илъуэ — одна Нагучица старенькая, свои зубы точившая («Кан иныжа»); ныор пчъэшъхьаIум тэсэу, ыцэхэр ыгъэчанэу щысэу — старуха, сидя на крыльце, точившая зуб («Аслануко, сын льва»).

В качестве врагов героя в адыгской волшебной сказке выступают и такие персонажи, как Осэрэж — Осэрежь горэ («Сын и дочь эфенди»), лесной человек — мэзылI («Пшина. . .»), Дзаунеж-Цеунеж («Сказка о Пакаже»). В анализируемых текстах мы не выявили определений этих персонажей (исключение составляет «лесной человек» — антропоморфное существо, на груди которого выступает кость, как лезвие топора, им он обычно убивает жертву).

Другой тип врага героя — Тлегуц-жаче (Тлебыца-жаке) — хозяин огромных табунов, которые угоняет сказочный герой: ЛъэгуцжэкIэжьы шIыжьыгъэу хакIом тесэу — Самый жадный Тлегуц-жаче, сидящий на жеребце; А хакIоу кIожьыгъэм тесэу къэсыгъ зыгорэ, шымэ къахэхьагъ — На том ушедшем жеребце сидящий, кто-то вернулся, заехал в табун («Сказка о Дэгуджарыме»).

В адыгском нартском эпосе этот персонаж выступает под именем Тлебыца-Коротыша — Лъэбыцэжьей (Н. адыг., 132, 135, 136). Здесь он не только владелец несметных табунов, но и убийца одного из героев адыгского эпоса — отца нарта Ашамеза: Ащэмэз и адэ зыукIыгъэр — отца Ашамеза убивший.

В сказке мачеха характеризуется как женщина злая (фыз бзагьэ), женщина негодная (фыз гьаур); воспитатель — аталык — как человек, задумавший причинить герою зло: бзэгьагъэкIьэ къэскIьэлъызекIуа аталыкъым — аталык, ходивший за мной со злым умыслом (СМОМПК XXVII, II, 172).

Врагом героя бывает и его социальный антагонист — князь-пшы, именуемый обычно жестоким — жъалым («Сказка о пшитле», «Сказка о Тлеубококоже», «Сыновья князя Мишеоста», «Батыр, сын медведя»).

---

[36] Эта деталь ее внешности прозрачно отражена в ее имени: ныуэжь — старуха, гъущIыдзэ — железнозубая.

Ср. в осетинской сказке: жестокий алдар востока (ПНТО III, 97), злосердечный алдар (ПНТО III, 36, 37, 39, 69, 71, 72, 75, 98).

Герой адыгской волшебной сказки побеждает не только в борьбе с врагом один на один, но в схватках с целым вражеским войском — быим и дзэ («Кадир», «Нарун») или ханским войском — хъаным и дзэ («Мухамед»). Эпитет подчеркивает, что войско это бывает многочисленным: дзэр къежьащ губгъуэм имыхуэу — пришло войско, не вмещающееся в степи («Кадир»).

Дом врага героя иногда определяется по принадлежности: ЦэIунэжъ иунэ — дом Цеунеж («Сказка о пшитле»); иныжъ и унэ — дом иныжа («Кадир»).

Ср. в осетинской сказке: дом великанов (ПНТО III, 32, 52; Миллер ОС, 101; Миллер ДС 89).

Дом великана в адыгской волшебной сказке чаще всего «большой белый» — зы унэ хужь ин гуэр («Кадир»), ззы унэ фыжьышхо горым (СМОМПК XXVII, II), — выделяющийся своими размерами: мо унэ зэтет иныIхуэ — тот дом двухэтажный огромный («Сиротка-золотоноска»); унэ инышку — дом огромный («Сказка о пшитле»).

Ср. в осетинской сказке: белый замок, другой белый замок (Миллер ДС, 84, 86).

Единичны в адыгской волшебной сказке случаи характеристики жилища как огромного, очень красивого золотого дома: дышъэ унэ, унэ ин горэм, дышъэм хэшIыкIыгъэу — дом большой какой-то, весь сделанный из золота; унэ дэхэ дэдэ горэ — дом очень красивый какой-то («Сказка о пшитле»).

Выделяется комната, где находится враг: иныжь пащтыхьыр зыщIэлъ унэм — комната, где лежит царь иныжей («Воспитанник великана»); благъом иунэ — комната бляго («Сказка о Тлеубокоже»).

Наряду с домом в адыгской сказке находим и другие именования жилища враждебных герою персонажей. Это может быть каменная крепость — мывэ къалэ, иныжьым и мывэ къалэ («Елбадзуко») или старая башня — чэщанэжь гуэр («Маленькая Нафыца», «Елбадзуко»); ср. с нартским эпосом (Н. адыг., 53). Эпитет характеризует ее размеры: зы кьэшэнэжь цIыку — одна небольшая/маленькая башня («Воспитанник великана») — или материал, из которого она сделана: зы мывэ чэщанэ ин — одна большая каменная башня («Елбадзуко»). Эпитет определяет и принадлежность башни тому или другому персонажу: удыжь цIыкIу и чэщанэу — башня старой уд («Маленькая Нафыца и дочь хана»); иныжьим и кэщанэжьыр — большая/старая башня иныжа («Елбадзуко»).

Ср. в осетинской сказке: в башне на высокой горе (Миллер ОС, 130), башня семи великанов (Там же, 125), галуан великанов (ПНТО III, 30).

В адыгской волшебной сказке упоминается и другая разновидность вражеской башни: гон — зы гуэнэщ гуэр — одна какая-то башня («Кадир»); ее постоянное определение — «медная» (гъуаплъэ), а назначение — сжигать в ней враждебных чудовищу персонажей.

Препятствием на пути героя к месту нахождения его антагониста бывают семь колючих оград, которые окружают дом врага героя: пэнэпцIэ чэу горэм икъэлапчъэ дэдэ хьакIэщ горэ Iутэу — какой-то хачеш <помещение для гостей), обнесенный колючей оградой («Сказка о Тлеубокоже»); реже эти ограды бывают железными (гъущI сэреибл). Ведет к дому врага героя всегда одна-единственная тропинка — зы лъагъуэ закъуэ («Елбадзуко»), к тому же нередко узенькая: зы лъагъуэ цIыкIу бгъущIагъым щIыхьэу — одна тропинка узкая <букв.: маленькая), ведшая в пещеру («Батыр, сын медведя»).

Иногда поверженный враг героя бывает сброшен в глубокую яму: мэшэ куу дэдэ горэ — яма очень глубокая какая-то; мы мэшэ куушхо — эта яма очень глубокая («Сказка о Тлеубокоже»).

Итак, эпитет определяет важнейшие для развития сюжетного действия и характеристики главного героя сказки черты его врагов — огромные размеры, силу, жестокость и коварство мифологических чудовищ, их обитание в труднодоступных местах; огромные размеры вражеского войска, жестокость его социальных противников.

ЭПИТЕТЫ МЕСТ СКАЗОЧНОГО ДЕЙСТВИЯ

Характеристику сказочных персонажей существенно дополняет и уточняет описание пространства, в пределах которого развивается сказочное действие, — его определения многообразны.

Определения пространства в волшебной сказке мы так же рассмотрим в сопоставлении с аналогичными определениями в адыгском нартском эпосе.

В эпических сказаниях место обитания нартов — нарт хэку — нартский край — противопоставлено «владениям тха» — тхьэ и щIапIэ (Н. адыг., 119), которых при желании легко достигает лишь один из «младших» героев адыгского эпоса — нарт Батрез. Это только «вертикаль»; по горизонтали в центре находится земля нартов, а где-то в стороне есть земля иныжей, испов, чинтов и еще какие-то безвестные края. В пределах самого «нартского края» место эпического действия нередко

точно локализуется в конкретных географических местах проживания адыгов: АрыкъыкIьэр — низовья Арыка (Н. адыг., 62); Псыжь псыхъуэ — в долине Кубани (Там же, 117, 118); Псыжьыщхьэ — верховья Кубани (Там же, 118); Идыл Іуфэм — к берегу Волги (Н. адыг., 130, 192). В других случаях упоминаются эпические топонимы: Барс губгъуэ — Барсово поле (Н. адыг., 117, 118, 120); Къапщыкъай лъапэ — у подножья горы Капшукай (Н. адыг., 54); Хъарэмэ Іуащхьэ — Харама-курган (Н. адыг., 53, 62); Шыуан-щыгу — на вершине Шуан-горы (Н. адыг., 120).

Среди определений эпических топонимов и такие, как: нарт Іуащхьэ — нартский курган (Н. адыг., 119); Лъэбыцэ и Іуащхьэ — курган Тлебыцы (Н. адыг., 135).

Эпитет характеризует и реальные особенности рек, лесов, степей, морей: Идыл бзагьэ — Волга коварная, злая (Н. адыг., 130); жьыгушхуэ — широкие степи (Н. адыг., 130, 133); тенгызышхуэ — море огромное (Н. адыг., 132); мэзыжьышхуэ — лес огромный (Н. адыг., 133); хы къум — приморская пустыня (Н. адыг., 118) и т. д.

В нартском эпосе никогда не упоминается и никак не характеризуется дом, где живут герои-нарты. Постоянно называется только «дом Алиговых» — Алыгьхэ я унэщ (Н. адыг., 108), где собираются нарты: «место нартских игрищ» — нартым я гьэгупIэ (Н. адыг., 106, 108, 110). Этот дом характеризует постоянное развернутое определение: унэ хужь бгъунжщ, унэ бгъунж пхашэщ (Н. адыг., 110) —дом белый покосившийся, дом кособокий, — которое в адыгской волшебной сказке используется для определения дома самых разных персонажей — героя, его невесты и его противников.

Конь нартского богатыря помещен не в обычную конюшню, а в медную — гъуаплъэ гуэзынми (Н. адыг., 133), этот эпитет также встретится нам среди определений мест сказочного действия.

Кроме специфических, в сказаниях о нартах встречаются и общефольклорные определения мест действия: седьмая лощина — къуэ бланэ (Н. адыг., 62) свидетельство отдаленности места; колючий кустарник — банапцIэ (Н. адыг., 119); определения реальных качеств тех или иных мест: у холодной воды — псынэ щIaIэ (Н. адыг., 65).

Все приведенные определения эпических мест действия даются лишь в том случае, когда это имеет существенное значение для развития сюжетного действия или для характеристики эпического персонажа.

Своеобразна локализация сказочного действия и его определения. И в самом перечне мест, и среди их определений обнаруживается такое сочетание типовых сказочных мест и мест, весьма напоминающих реальную обстановку, в которой жили создатели адыгских сказок; эпитеты,

определяющие реальные приметы горского ландшафта, придают сказочному повествованию и условность, и вместе с тем определенную узнаваемость. Так, постоянное место обитания сказочных героев — *белый свет* — дуней нэху, *большой мир* — дунэешко («Сказка о пшитле», «Семь братьев»). Однако нередко герой попадает в «какой-то большой другой мир» — нэгъуэщI дунеишхуэ гуэр («Батыр, сын медведя»); преследуя своего врага, он оказывается там, либо спустившись через небольшое отверстие в земле (ззы гъонэ цIыку гор — одна дыра маленькая какая-то («Кан иныжа»)), либо попав в подземную комнату, где бьются чудесные бараны («Батыр, сын медведя»).

Для сравнения отметим, что в осетинской сказке действие также нередко происходит «на том свете» (Миллер ОС, 137), в «стране мертвых» (ПНТО III, 47, 100), «в подземной стране» (ПНТО III, 32–34). Здесь также упоминается «дорога в подземную страну» (ПНТО III), «дорога в подземелье», дорога «в другую землю» (Миллер ДС, 83).

В пределах «этого» мира герой адыгской сказки нередко достигает сказочной страны Итам-Итыку (Итам-Итыгу зфыиIорэ къуладжэ — <место>, называемое Итам-Итыку («Сын слепого Ногая»)), где обитает недоступная красавица. Он попадает в «чужой край» — хамэ хэку («Сказка о Койдане»), в незнакомый край (мы щIыпIэ мыцIыхум — в этом незнакомом краю («Батыр, сын медведя») и даже в край нартов — нартхэ я хэку («Золотое дерево», «Сказка о Койдане»), «край далекий» — хэгъэгу чыжь («Сыновья князя Мишеоста»).

Часто места, по которым разъезжает герой, определяются тем, бывал ли здесь раньше его отец, старшие братья или он сам: дядэхэм я щкIэхъупIэу — пастбище телят наших отцов; дядэхэм я шыхэшцыпIэу — пастбище коней наших отцов («Сказка о Койдане»); сэ сишы лъабжъэ зынэмысыгъо чIыгу — место, куда не ступали копыта моего коня («Сын слепого Ногая»); апэрэ гъэпсэфыпI — место первого отдыха («Приключения молодого пши»).

Но преобладают в адыгской волшебной сказке определения, подчеркивающие неопределенность места, куда прибыл герой: чIапэ горэ — место какое-то («Приключения молодого пши»); зы щIыпIэ гуэрэ — одно место какое-то («Елбадзуко»); мопхуэдэ щIыпIэм — вот в таком-то месте («Сказка о Пакаже»); мыщ фэдэ чIыпэ — такое-то место («Сказка о пшитле»); мы Iэгъо-блэгъум — в этих окрестностях («Сыновья князя Мишеоста»).

Ср. в осетинской сказке: «в одном месте» (Schiefner, 94; ПНТО II, 91, 105; ПНТО III, 36, 62, 67, 69, 91, 106, 118, 122, 127).

Иногда место, которого достигает сказочный герой, характеризуется не только как условное, но и как труднодоступное, лишенное жизни: зы

вагъуэ удз зэрымыт щIы джафэ гуэрым — без единой травинки земля пустынная какая-то («Сказка о Койдане»); псы зыдэщымыIэ къумым — безводные пески («Лентяй»); пшахъорэ мыжъорэ фэшъхьаф хэмылъэу — песком и камнями покрытое поле («Курджимуко Лаурсен»).

Ср. в осетинской сказке: пустынная жаркая местность (ПНТО III, 17), безводные места (ПНТО III, 36), в далекую местность, в самое худшее в государстве место (ПНТО III, 93), какое-то незнакомое царство (ПНТО III, 92).

Постоянное место обитания героя адыгской волшебной сказки — село, где он родился и вырос, откуда выезжает в путь и куда возвращается после достижения цели. Эпитеты, с одной стороны, характеризуют село как неопределенное, не уточняемое: зы къуажэ гуэрым — в одном каком-то селе (СМОМПК XXI, II, 188; IV, II, 3; XLIV, IV, 1; «Пшина...», «Лентяй», «Елбадзуко», «Кадир»); къуаджэ горэ — село какое-то («Сын слепого Ногая», «Жестокий пши», «Сын и дочь эфенди»).

С другой стороны, определения характеризуют село по его принадлежности князю или хану: пщы бай горэм ичыл — в селе какого-то богатого пши; ззы хъан горым и къоажэ — село какого-то одного хана (СМОМПК XXI, II, 201).

Ср. в осетинской сказке: село старшины (Schiefner, 93), селение алдара (ПНТО III, 62), село хана (ПНТО II, 101).

В другом случае в адыгской волшебной сказке село характеризуется как место рождения или пребывания героя: зыщалъхуа къуажэ — село, где родился («Курджимуко Лаурсен»); къуаджэу егъашIэм тызыдэсыр хьаблэу тызыхэсыр сыдэуштэу — свое село, хабле, где прожила всю свою жизнь («Сказка о пшитле»); а фызыжь цIыкIур зыдэс къуажэм — в селе, где жила та старушка («Лентяй»).

Кроме аула, в котором живет герой, упоминается и «одно другое село» — ныгъощ ззы къуажьэ (СМОМПК XXI, II, 188); япэ узыIущIэ къуажэ— первое ближайшее село («Сказка о дочери пши Атажукина»).

Ср. в осетинской сказке: другой аул (Миллер ОС, 119, 122), соседние селения (ПНТО III, 110), ближайшие селения (ПНТО III, 78).

Но даже наличие таких «конкретизирующих» определений не снимает условности, неопределенности обозначения места проживания сказочного героя.

В пределах села сказочное действие локализуется весьма конкретно. Прежде всего оно происходит во дворе, определения выделяют княжеский двор — пщым и пщIантIэ («Батыр, сын медведя»); ханский двор — хъаным и пщIантIэ (СМОМПК XXI, II, 202; «Маленькая Нафыца и дочь хана»); княжескую усадьбу — пщым ищагус («Сказка о Койдане») или

двор бедняка (Лъэубэкъожъ тхьамыкIэу чылэ гъунэ дэдэм — Двор бедного Тлеубокожа на самом краю аула) («Сказка о Тлеубокоже»), где нередко завязывается сказочный конфликт.

Во дворе обычно бывают одни ворота — зы къуэбжэ закъуэ («Бедный юноша и цапля»), одна калитка — зы бжэцIыку закъо (СМОМПК II, IV, 4). Здесь же стоит специальное помещение для гостей — хачеш, которое чаще всего предназначено князю — пщым ихьакIэщ («Сказка о дочери пши Атажукина»).

Специальное помещение для гостей — гостевое помещение (ПНТО III, 71), гостевая комната (ПНТО III, 50) упоминаются и в осетинской сказке, и здесь также в первую очередь подчеркивается его принадлежность состоятельному и влиятельному лицу: кунацкая хана (Миллер ОС, 133), гостевое помещение алдара (ПНТО III, 81), кунацкая Антонико (Миллер ДС, 100, 102, 104).

В адыгской сказке фигурирует и такое место сказочного действия, как конюшня — гъоплъэ шэщы — медная конюшня («Мухамед», «Кадир»), специальное устройство для хранения зерна — гъучIы кон — железный кон («Как Саусырыко вернул натам семена проса»). В отличие от других определений мест сказочного действия они относятся к числу постоянных.

Ср. в осетинской сказке: медная башня (ПНТО III, 47, 50), помещение (для скота) теплое (ПНТО III, 66).

Многообразны определения дома сказочного героя. Он, как и другие места сказочного действия, чаще всего неопределенный, условный: зы унэ горым — один дом какой-то (СМОМПК, XLIV, IV, 3; «Пшина. . .», «Лентяй», «Кадир», «Сын батрачки», «Золотое дерево»). Нередка оппозиция дома, где живет герой и откуда он выезжает на подвиги: зы унэ бгъэныщхьэжь — один дом покосившийся (СМОМПК XXI, II, 182; «Лентяй», «Елбадзуко»); а унэжъ цIыкIу — тот дом старый маленький («Сказка о Пакаже», «Сказка о Тлеубокоже»), — тем красивым домам, которые построил герой, вернувшись после выполнения трудной задачи: унэ дэгъухэр — дома славные; а унэ щагу гъэшIэгъоныр — те дома-дворы красивые удивительные («Сын батрачки»); унэ пчъагъэ Iутэу хъугъэ — новые дома, каких не было на этом месте («Сыновья князя Мишеоста»); унэхэр щы плIыуэ сарейхэр тIыуащIэ щащIэу — дома трех- четырехэтажные с двойной и тройной оградой («Сказка о пшитле»).

Княжеский дом обычно имеет шордак — своеобразный балкон, на котором сидели обычно девушки знатного происхождения, наблюдая за состязаниями: пщащэр зытес шордакъым — к шордаку, где сидит девушка («Сказка о Пакаже»).

Ср. в осетинской сказке: верх башни (Миллер ОС, 124), верхний этаж (Миллер ДС, 100; ПНТО III, 29), вершина башни (ПНТО III, 111). По своему назначению верхний этаж осетинской башни соответствует шордаку в адыгском доме.

Во дворе находится и большая коновязь — шышIоIушхо («Сыновья князя Мишеоста»), землянка — щIыунэ гуэр — землянка какая-то («Пшина...»)), где нередко скрывается герой или его конь, курятник (ззы гъедэшыжь горы — один курятник какой-то (СМОМПК XXI, II, 203)), куда поселяют героиню сказки, ставшую вопреки воле отца-князя женой бедняка. Иначе говоря, место действия адыгской волшебной сказки во многом напоминает условия, в которых жили ее создатели и слушатели.

За пределами аула герой также попадает в места, характерные для местного ландшафта. Наиболее часто упоминаются горы: къырыщхьэ гуэрым — гора какая-то («Батыр, сын медведя»); бгы защIэкIэ — по горам сплошным («Сказка о Койдане»); къурш къекIуэкIыры — горные цепи («Сказка об О́не»); зы тау-таш гор — один утес какой-то («Сказка о дочери пши Атажукина»).

Ср. в осетинской сказке: на одну высокую гору (ПНТО II, 82), по горным скалам (Миллер ДС, 104), горная скала (Там же, 82), семь горных хребтов (ПНТО III, 62), на втором, самом высоком выступе вершины Уарпп (ПНТО II, 85).

Нередко герой адыгской сказки располагается на склоне горы (бгым и дыгъапIэм) или у ее подножья (зы къурш лъапэ гуэрым — подножье какой-то горы («Сын слепого Ногая»)). Чрезвычайно редки названия конкретных гор: Фыщты къушъхьэ лъапэм — у подножья горы Фишт («Сказка о черной лисе»).

Ср. в осетинской сказке: вершина горы (ПНТО II, 86, 94; Миллер ОС, 126), вершина Уарппа (ПНТО II, 85, 94), вершина Бештау (Миллер ОС, 131, 134), подножье гор (Миллер ОС, 124), подножье Уарппа (ПНТО II, 86, 94).

Как видим, определения горы характеризуют ее реальные свойства и вместе с тем известную условность. При этом встречаются и типично сказочные определения: седьмая гора — къурш ебланэ («Сказка об О́не»), — подчеркивающие ее чрезвычайную отдаленность, а также «горы сдвигающиеся-раздвигающиеся» — бгыжьэ зэгуэу—зэгухьэм («Пшина...»), через которые герой должен проскочить, чтобы выполнить трудные задачи.

Нередко герою сказки приходится преодолевать горные вершины — къушъхьэ («Сын слепого Ногая»), зы бгы гъуанэ гуэр («Юноша-силач»), забираться в горные ущелья — къушъхьэ тIуакIэ («Асланук», «Сын слепого Ногая»).

Наряду с горами местом действия адыгской сказки бывает и курган какой-то — зы Іуащхьэ гуэр (СМОМПК XLIV, IV, 3, 34; IV, 3; «Губная гармошка»). Эпитет определяет его размеры: Іуащхьэ цІыкІу гуэр — какой-то маленький курган («Лентяй», «Губная гармошка»); зы Іуащхьэ ин гуэр — курган какой-то большой (СМОМПК XXXIV, IV, 3, 44, 4, 3; «Батыр, сын медведя»). Именно под курганом чаще всего находится подземный вход в «другой» мир: Іуащхьэ чІэгъым — подземный ход под курганом («Сыновья князя Мишеоста»).

Ср. в осетинской сказке: на одном кургане (ПНТО II, 98), до одного кургана (ПНТО II, 106), дверь кургана (ПНТО II, 106).

В горах находится и пещера, в которую попадает герой: бгъуэншІагъыжь — пещера огромная («Маленькая Нафыца и дочь хана», «Сказка о Койдане», «Сказка об О́не»); зы бгъуэщІагъ дыдэ ин гуэр — одна пещера страшная какая-то («Мужество семи сыновей вдовы»).

Ср. в осетинской сказке: одна пещера (Миллер ОЭ, I, 150).

Иногда эпитет характеризует местонахождение героя или чудесных животных, которых ему предстоит добыть: мыжьэшхо чылэр зытесыр — большая скала, на которой стоял аул («Приключения молодого пши»); аслъан лъфагьэр зыдес къушъхьэ тІуакІэ — ущелье, где находилась львица («Сын слепого Ногая»).

Степь в адыгской сказке упоминается гораздо реже: зы губгъуэшхуэ гуэрым — по одной большой степи (СМОМПК XXI, II, 172; «Кадир»); губгъо къэздекІухьым — степь, по которой он разъезжал («Приключения молодого пши»).

Ср. в осетинской сказке: «безлюдные степи» (ПНТО II, 97). Здесь степь чаще всего имеет постоянное название — Кумское поле (Миллер ДС, 80, 81, 93) или Кумекая равнина (Миллер ОС, 122, 134).

Так же часто, как горы, в адыгской сказке упоминаются реки: псыхъо горэ — река какая-то («Похождения молодого князя»). Определения характеризуют размеры речной долины — псыхъошко, реки — псышхуэ — большая река («Пшина...»); псы цІыкІу — небольшая река, речка («Сиротка-золотоноска»); зы псыбгъуэ гуэр — одна река широкая какая-то («Приключения молодого пши») — или принадлежность тому или иному аулу: река того села — а къуажэм я псыр («Батыр, сын медведя», «Сказка о Пакаже»).

Известно, что на Северном Кавказе села располагались, как правило, по берегам рек, и такое определение реки исторически объяснимо.

Единичны случаи определения красоты реки: псэр дахэу — реки красивые («Как Едыдж-бий воевал с ханами»)..

Ср. в осетинской сказке: большая река (ПНТО II, 101).

Действие адыгской сказки нередко происходит на речном берегу — псы Іуфэ («Сиротка-золотоноска»), псы нэпкъ («Сказка о дочери пши Атажукина») —или в речной долине: псыхъо, ззы псыхъо цІыкІу горым — долина, одна долина маленькая какая-то («Асланукo, сын льва»).

Ср. в осетинской сказке: берег реки (ПНТО III, 49, 59, 112, 118); (Миллер ДС, 78, 97, 135).

Действие адыгской сказки может происходить и на мосту, переброшенном через реку, он также характеризуется как условный, неопределенный: лъэмыдж горэ — мост какой-то («Сын слепого Ногая»).

Наряду с определениями реальных признаков реки, в сказке называется типично сказочное число рек, которые преодолевает герой на своем пути к цели: семь (псыхъуибл) и даже семьсот рек — псыхъо шъибл («Как Саусырыко вернул натам семена проса»).

Определения морей, встречающихся на пути героя адыгской волшебной сказки, характеризуют их реальные признаки— величину: хыщхо горэ — какое-то большое море («Семеро братьев») — или их бурный нрав: тенджыз уэр — бушующее море («Маленькая Нафыца и дочь хана»). В поисках невесты герой опускается на морское дно — хы щІагъым («Золотое дерево»), но чаще он располагается на морском берегу — тенджыз Іуфэ («Сказка об О́не», «Сказка о Койдане», «Золотое дерево»), хы Іушъо («Курджимуко Лаурсен»), хы нэпкъ («Сыновья князя Мишеоста»).

Ср. в осетинской сказке: берег моря (ПНТО II, 88, 99).

Только однажды в анализируемых адыгских сказках встретилось название конкретного моря: Каспий хы Іуфэм — на берегу Каспийского моря («Сказка о Койдане»).

Ср. в осетинской сказке: на берегу Черного моря (Миллер ДС, 112).

Действие адыгской сказки локализуется иногда и в междуморье: хитІ зэхуаку гуэр — междуморье какое-то («Сказка о Койдане»).

В адыгских сказках упоминаются и водные источники, определяемые по-разному: родник характеризуется как *чистый:* псынэ къабзэ цІыкІу — родничок чистый («Лентяй») и голубой красивый — псынэ шхъуантІэ дахэ («Сказка о Койдане»).

Когда действие адыгской волшебной сказки происходит в лесу, эпитет прежде всего подчеркивает его размеры — большой, огромный: зы мэзышхуэ гуэр — один какой-то большой лес (СМОМПК XXI, II, 201; «Сын слепого Ногая», «Как Едыдж-бий воевал с ханами», «Сказка о дочери пши Атажукина», «Маленькая Нафыца и дочь хана»); мэзышхо гор — лес большой какой-то («Приключения молодого пши») — или далекий: зы мэз жыжьэ гуэрым — в каком-то отдаленном лесу («Маленькая Нафыца и дочь хана»).

Ср. в осетинской сказке: в одном лесу (Миллер ДС, S6), одна роща (ПНТО II, 105), в чаще леса (Миллер ОЭ, I, 150). Здесь часто подчеркивается, что лес темный/черный (ПНТО II, 200; ПНТО III, 47, 49, 98).

Герой адыгской сказки забирается в лесную чащу: мэз Іапчъэ горэ — лесная чаща какая-то («Сказка о дочери пши Атажукина»), располагается на краю леса — мэз Іуфэ («Батыр, сын медведя», «Сын и дочь эфенди», «Как Саусырыко вернул натам семена проса»).

Ср. в осетинской сказке: опушка леса (ПНТО III, 50, 82; Миллер ДС, 91, 132).

В адыгской сказке выделяется красота поляны: гъэхъунэ шъоф дахэ гор («Сын и дочь эфенди»).

Словно стремясь предельно конкретизировать место сказочного действия, адыгский сказочник располагает героя не только на лесной опушке или поляне, но непременно под деревом, которое обычно отличается большими размерами: зы жыг ин гуэр — одно какое-то большое дерево («Лентяй»); жыгышхуэ, жыгыжь («Сказка о Пакаже»). Только в одной из анализируемых сказок встретилось подробное описание величины дерева: «зы жыг... и щІагъым щууищэ щепсыхами щІэхуэну, и гьумагъым къулаш тІощыр къекІуэкІын къудейуэ, гъуэгущхьэІум тету» — «одно дерево... где сто всадников, если бы спешились, могли разместиться, его толщина в двадцать обхватов была, стоявшее у дороги» («Сказка о Койдане»).

Ср. в осетинской сказке: большое дерево (Миллер ОС, 130, 133), самое большое дерево (Миллер ДС, 92), дерево в тридцать сажен длиною (Миллер ОС, 130).

Наряду с размерами дерева определения выделяют и другие его признаки: зы жыгъыжь закъуэ — дерево старое одинокое («Асланукo, сын льва», «Маленькая Нафыца и дочь хана»); зы чъыг лъэгэ дэдэ — одно дерево очень высокое («Сын слепого Ногая»); зы жыг баринэ ин — одно дерево большое кудрявое («Лентяй»); жыгри псыгъуэт — дерево не очень большое («Губная гармошка»).

В адыгской сказке упоминаются деревья, растущие не только в лесу, но и во дворе дома, где живет герой. В таком случае определение называет место, где растет дерево: бжэІупІэм Іут жыгым — стоявшее у ворот дерево («Сказка о Пакаже»); типчэІупэ чыгэу щытыр — дерево, стоящее у нашего порога <перед домом> («Как Саусырыко вернул натам семена проса»).

Эпитеты характеризуют различные разновидности деревьев: меижь — старая яблоня («Ленивый Шадулла»); зы мыстхъубылыжь чъыг горэ — один большой белый тополь какой-то («Сын слепого Ногая»); бжей жыгыжь —чинаровое дерево большое («Батыр, сын медведя»).

Ср. в осетинской сказке: под этой яблоней (Миллер ДС, 83), толстый бук (ПНТО II, 105).

Наряду с реальными в адыгской сказке фигурируют и необыкновенные деревья: дыщэ жыг — золотое дерево; гъэщIэгъуэну дыщэ жыг — удивительное золотое дерево. Естественно, что на нем растут необыкновенные *золотые* яблоки — дыщэ мыIэрысэ («Золотое дерево»).

Эпитет характеризует не только различные места, по которым проезжает герой, но и дорогу: гъуэгужь — главная <старая> дорога; гъуэгу нэпц цIыкIу — маленькая тропинка («Юноша-силач»); мэз Iушъоу гъогу закъо — единственная дорога, идущая краем леса («Приключения молодого пши», «Сказка о пшитле»); гъогу къэзэрыдэкIыжьынор — дорога, по которой можно проехать («Сын и дочь эфенди»).

Ср. в осетинской сказке: дорога в лесу (ПНТО III, 48).

Тропинка, по которой приходится пробираться герою адыгской сказки, характеризуется как единственная — лъагъуэ закъуэ («Сказка об О́не», «Елбадзуко»), маленькая — зы лъагъуэ цIыкIу («Сын слепого Ногая», «Батыр, сын медведя»), может проходить в камышах — лъагоу къамыл кореным («Похождения молодого князя»). Все определения тропинки подчеркивают трудность пути героя волшебной сказки.

Иногда герой адыгской сказки идет не по дороге и даже не по тропинке, а по следу: хьэ лъагъуэ — собачий след; шы лъагъуэ — конский след («Сказка об О́не»); жыг лъэфыпIэ лъэужьым — след, по которому тащили дерево («Батыр, сын медведя»).

Местом сказочного действия может быть и бахча: зы хъарбыз хадэ гуэрым — одно арбузное поле какое-то («Мухамед»), и лед: мыл джей ин — лед скользкий большой («Маленькая Нафыца и дочь хана», «Елбадзуко»), и колючий кустарник: банэ хьэмым («Губная гармошка»), и канава: зы щIы жьыдэтхъуа гуэр — одна канава широкая какая-то («Юноша-силач»), и трава: удзыпIэшхуэ — высокая трава («Сказка о Койдане»).

Ср. в осетинской сказке: высокая, по пояс, трава (ПНТО III, 81, 118), вкусная трава (Миллер ДС, 81).

Мы видели, что в адыгском нартском эпосе определения мест эпического действия подчеркивают их реальность, достоверность. В волшебной сказке адыгов причудливо сочетается характеристика сказочного пространства как условного (это постоянно подчеркивает определение «какой-то») и вместе с тем связанногр с реалиями быта в жизни создателей сказки. Это достигается благодаря сочетанию в характеристике места сказочного действия эпитетов общефольклорных и постоянных (нарт, закъуэ), общесказочных постоянных (зы. . . гуэр — один какой-то, дыщэ — золотой) и ситуативных, характеризующих реальные свойства мест или

предметов. В описаниях сказочного пространства определяемые понятия называют реалии национального адыгского быта: не только дом, но и помещение для гостей (хачеш), кон для хранения зерна; характерные приметы западно- и северокавказского ландшафта — горы, возвышенности, реки, море — в прошлом адыги жили (шапсуги и теперь живут) на морском побережье. Эпитеты определяют их реальные качества; именно сочетание определений, подчеркивающих их реальность и вместе с тем известную условность, и делает пространство, в пределах которого развивается действие адыгской волшебной сказки, и сказочно-неопределенным, и национально узнаваемым.

ЭПИТЕТЫ ПРЕДМЕТНОГО МИРА И БЫТОВЫХ РЕАЛИЙ

Образ сказочного героя обретает художественную завершенность, известную достоверность и «узнаваемость» благодаря тому, что сказочное действие развертывается на фоне предметного мира, окружающего человека.

Одна из важнейших функций деталей предметного мира в произведениях фольклора — создание образов персонажей, и именно в этом аспекте они исследовались на материале русского героического эпоса и сказки (Елеонская 1907, 55–67; Скафтымов 1924, 90; Путилов 1971, 607–612; Селиванов 1979, 16–29).

Рассмотрим определения бытовых предметов, которыми пользуются герои адыгской волшебной сказки. Их своеобразие наиболее наглядно выявляется при сопоставлении с аналогичными предметами в адыгском героическом нартском эпосе. Здесь упоминания таких предметов немногочисленны, а перечень их специфичен. Определения подчеркивают их необычные, не характерные для предметов реального обихода качества — необыкновенные, «эпические» размеры, иногда же — мифологическое происхождение или магические свойства.

Так, нарты закрывают вход в конюшню или забавляются в своих богатырских «играх» абра-камнем (абрэ мывэ) — камнем огромных размеров, сдвинуть который под силу не только не всякому нарту, но и великану-иныжу. Если герою нужно одолеть врага, он увешивает своего коня «колокольчиками Кахыпша» — Къуэхъыпщ и уэзгъынэ (Н. адыг., 64, 65), звон которых наводит страх на противника. Оружие нартских богатырей хранится в большом черном сундуке — пхъуантэ фІыцІэжьым (Н. адыг., 133), наделенном магическими свойствами; у героини эпоса есть стальные ножницы — жыр лэныстэ (Н. адыг., 63), имеющие таинственную силу.

Иногда определения магических свойств предметов эпического быта сочетаются с обозначениями их реальных качеств. Так, у нартского старейшины Насрен-Жаке белая шуба — такая большая, что закрывает круп коня (Н. адыг., 130). Вместе с тем шуба эта не простая, она «из шкуры волка» — хьэфэ гьэдыгущ (Н. адыг., 130) — и явно имеет магическую силу, на что неоднократно указывали исследователи (Абаев 1945). Необычна у старого нарта и трубка: хы тхъурымбэ лулэ — трубка морской пены (Н. адыг., 130); значение этого определения современным сказителям и слушателям не совсем ясно.

Среди эпитетов предметов нартского быта встречаются и постоянные общефольклорные. Таков эпитет «шелковый»: героя сажают на «постель белого шелка» — данэхупIэ (Н. адыг., 118) — выражение самого уважительного к нему отношения; у Сатаней «шнурок белого шелка» — данэху уагъэ (Н. адыг., 110). Но такого рода эпитеты единичны.

Своеобразны определения нартского угощения: они выделяют блюда и напитки, известные только «роду нартов», таков традиционный напиток нартов — белое сано — санэху. В сказаниях постоянно упоминаются кадки белого сано — санэхур я кIьадэщ (Н. адыг., 108, 119, 120); самому почетному гостю подносят рог белого сано — санэхубжьэ (Н. адыг., 111, 118, 119). Особенно часто упоминаются откормленный вол — вы ехъури (Н. адыг., 106, 108), жирный валух— гъалъэху пшэри (Н. адыг., 106, 108), жирный баран — тIы пшэрыр (Н. адыг., 30), которых специально режут для гостя. Вместе с тем нередки определения традиционной адыгской еды: жареный ячмень — хьэ лыбжьанэ (Н. адыг., 132).

Средством укрощения коня эпического героя служат семь кизиловых заноз (зэе тэмэпкъибл, зей дэмэкъуибл), герой велит привезти семь возов колючего кустарника (банэ гуибл).

Специфичны определения нартских пиров: нартхэ я санэхуафэ (Н. адыг., 62, 110, 112), нарт санафэ (Н. адыг., 118, 119), т. е. «нартское санопитие».

Как видим, среди определений предметов нартского быта преобладают те, что обращают внимание на своеобразие жизни эпического «нартского общества», в целом мало соотносимой с реальной жизнью создателей эпоса. Встречаются определения и общефольклорные и бытовые, но не они являются определяющими.

Среди определений бытовых реалий адыгской волшебной сказки встречаются общие с нартскими; абра (камень), например, служит средством испытания силы сказочного героя или употребляется как предмет обихода: им заваливают вход в конюшню, где содержится чудесный конь («Мухамед»). У сказочной героини бывают, как и у эпической, стальные

ножницы («Жестокий пши»). Сказочный герой укрощает коня, поломав о его бока семь кизиловых заноз («Кан иныжа»).

Но основное место среди определений бытовых реалий адыгской сказки принадлежит эпитетам общесказочным и характеризующим предметы реального быта адыгов.

Типично сказочным является постоянный эпитет «дыщэ» — золотой, он характеризует самые разные предметы: дыщэ пшынэ — золотая пшина — музыкальный инструмент («Пшина. ..»); дыщэгу — золотая повозка («Фаруза»); дыщэ вакъитI — золотые туфли; дыщэ-данэ фащэ — золотое шелковое платье («Фаруза»); дыщэ Iэлъын — золотое кольцо («Маленькая Нафыца и дочь хана»); дыщэ ахъшэ — золотые деньги.

Ср. в осетинской сказке: золотые вещи (ПНТО III, 92), золотая корзинка (Миллер ДС, 84), золотая ткань (ПНТО III, 70), золотые деньги (ПНТО II, 104).

Гораздо реже в адыгских сказках встречается эпитет *серебряный,* в анализируемых текстах он встретился лишь один раз: дыжьыныгу — серебряная телега (СМОМПК XLIV, IV, 4); в исследованных нами осетинских сказках — лишь два раза: серебряный кубок (Миллер ДС, 100) и серебряные вещи (ПНТО III, 92).

К числу общесказочных принадлежит и эпитет *шелковый:* шелковая веревка — данэ кIапсэ («Маленькая Нафыца и дочь хана»); шелковая постель — дариярIэ («Сын слепого Ногая»); шелковая тряпочка—данэ кIапэ («Золотое дерево»); шелковый платок.

Ср. в осетинской сказке: шелковый платок (ПНТО III, 97, 98), шелковая рубашка (Миллер ДС, 116), шелковые нити (ПНТО II, 95).

Центральное место занимают определения реальных качеств бытовых предметов. Героя сказки угощают отборной пищей — гъомылэпхъэ къабзэ («Сказка о шпитле»), причем подчеркивается, что еда вкусная — шхыныгъуэ IэфIхэр («Приключения молодого шли»). Определения показывают, из чего приготовлено то или иное блюдо: фо махъсымэ — медовая махсыма («Маленькая Нафыца и дочь хана»), хугу лъэса хьэлIами — пшенная хатлама («Как бедная вдова отдала своего сына в работники»); как оно приготовлено: лы гъэжъагъ — мясо жареное («Сказка о Бамбете»), лы гъэварэ — мясо вареное («Маленькая Нафыца и дочь хана»); в каком виде подано герою: теплый чурек — мэжаджэ хуабэ, вареники горячие — хьэлывэ хуабэ («Сказка о Койдане», «Елбадзуко»).

Ср. в осетинской сказке: просяной хлеб (Schiefner, 94); поджаренная кукуруза (Миллер ДС, 79), горячие шашлыки (ПНТО II, 29).

Иногда эпитет, выделяющий на первый взгляд реальные качества того или иного предмета, вместе с тем подразумевает и его необычные свой-

ства. Оленье молоко, например,— блэнэшэ («Нарун») —должно излечить больного, а горячее молоко — шэ пщтыр — становится средством испытания: герой, искупавшись в нем, выходит невредимым, а его антагонист сваривается. Олений мозг — щыхь куцI и свежий мед — фо цIынэ («Батыр, сын медведя») служат отличной пищей, которая дает герою богатырскую силу.

Героя осетинской сказки также кормят «оленьим жиром и мозгом лани» (ПНТО II, 91, 99; Миллер ОС, 130).

Другие определения предметов сказочного быта встречаются в сказке в своем исконном значении: мыIэрысэ IэфI — вкусные яблоки («Пшина...», «Похождения молодого князя»); лесные груши — къужъ мые («Сын и дочь эфенди»); бычья лопатка — вы блэгъу («Сказка о пшитле»).

Как видим, различные определения пищи сказочных героев не только характеризуют специфику национального быта создателей сказок, но и несут в себе известную меру сказочной типизации. Этот вывод в полной мере относится к эпитетам и других предметов сказочного быта. Ставя герою трудные задачи, пши-князь дает ему негодные средства, с которыми он никак не сможет эти задачи выполнить: зы гужь Iей — одну арбу старую плохую; зы пхъэIэщэжь — одну старую соху; уэщыжь — старый топор («Батыр, сын медведя»; ср.: СМОМПК XXI, II, 208).

В другом случае определение на первый взгляд обычных качеств бытового предмета несет в себе оценочный момент. Определения веревки: большая — кIапсэшхуэ («Сказка о пшитле»), кожаная — фэ кIапсэ («Маленькая Нафыца и дочь хана»), из оленьей шкуры — щыхьыфэ («Батыр, сын медведя») — не только обозначают размеры и материал, из которого она сделана, но и свидетельствуют о ее необычайной прочности.

Нередко традиционные бытовые предметы в сочетании с эпитетом приобретают новый смысл. Так, в сказке адыгов нередко упоминается старый сундук — пхъуантэжь гуэр («Пшина...», «Маленькая Нафыца и дочь хана»), но употребляется он персонажами не только для хранения вещей, но и для совсем иных целей. Мачеха, например, бросает в реку сундук, где хранится грудь покойной матери ее падчерицы: и анэм и быдзыр пхъуантэ зыдэлъым — сундук, где была спрятана грудь ее матери («Сиротка-золотоноска»); добрая девочка-сиротка получает в награду большой сундук — пхъуантэ иныхуэ или из волчьей кожи сундук — зы хьэ фэ пхъуантэ, а мачехина дочка — такой же сундук, но наполненный змеями («Сиротка-золотоноска», «Мачеха и падчерица»).

Вместе с тем целый ряд эпитетов характеризует бытовые предметы с их практической, реальной стороны: шуаныжь цIыку — старый шуан (котел) («Сказка о Пакаже», «Сказка о пшитле»); щыуанышко — большой

шуан («Сын слепого Ногая»); лэгъупым из — лагуп — полный котел; лэгъуп къавэ — лагуп кипящий («Сказка о пшитле»); зы фэнд цIыку — один бурдюк маленький («Лентяй»); мешок маленький — къапщыкъ цIыкIу («Как Саусырыко вернул натам семена проса»).

Ср. в осетинской сказке: большой котел (Миллер ОС, 128), большой чан (ПНТО III, 96), разбитый ушат, полный воды ушат (Миллер ДС, 78).

В адыгской, как и в осетинской, сказке эти эпитеты выделяют предметы традиционного быта, и они придают повествованию национальное своеобразие и узнаваемость. Своеобразны определения таких понятий, как *пир:* жэщыщ-махуищ ешхэ-ефэ (СМОМПК XXI, II, 205) — трехдневный-трехночный пир, тхалеу-тхьэлъэIушхуэ — большое тхалеу («Маленькая Нафыца и дочь хана»); «свадебные игры»: хьэгъуэлIыгъуэ джэгу («Фаруза»), свадьба большая — хьэгъуэлIыгъуэшхуэу («Как Едыдж-бий воевал с ханами»), семидневная-семиночная свадьба — жэщибл-махуибл хьэгъуэлIыгъуэ («Фаруза»), тхьамэфибл джэгу — игры на семь недель («Сын слепого Ногая»).

Ср. в осетинской сказке: большой пир (ПНТО II, 91), веселый пир (ПНТО III, 109), роскошная свадьба (ПНТО III, 51).

К числу предметов быта мы отнесли бы и домашних животных, которые не являются чудесными помощниками героя, а выполняют свои традиционные функции. Таковы собака, бык, корова. Эпитет выделяет разновидность собаки: борзая — хьэгьафэ — или внешний вид: хьэпшыр дахэ цIыкIуитI — двух щенят красивых маленьких («Жестокий пши»). Иногда в адыгской сказке упоминается собака-самыр: хьэ-самыр («Сказка о пшитле») —так в нартском эпосе называют необыкновенных собак. В сказке же это значение утрачено, оно свидетельствует прежде всего об особой преданности их хозяину.

Ср. в осетинской сказке: охотничьи собаки (ПНТО III, 118), белая гончая собака (Миллер ДС, 102), соседские собаки (Миллер ОС, 119).

Бык всегда характеризуется по масти (вы къолэн — бык пегий, вы гьэбэху — бык белобокий, вы гьэмыдэ — бык рыжий, вы огуш — бык чалый) или как предмет хорошего угощения (вы гъашхэ пшэр — бык жирный откормленный) .

Ср. в осетинской сказке: жирный вол (ПНТО III, 121). В том случае, когда героя адыгской сказки хотят извести, его посылают пахать на усталых быках: вы увыIагъих — шесть усталых быков («Батыр, сын медведя»).

В тех случаях, когда корова упоминается как предмет щедрого угощения, ее также определяет эпитет «жирная»: жэмыбгъэ пшэр — корова яловая жирная; у богача бывает «много жирных коров» — жэмыщIэ зыбгъупщIрэ гъэлъэхъуу зыкъомрэ («Маленькая Нафыца и дочь хана»).

Аналогичные определения характеризуют домашних и диких животных, упоминающихся в осетинской сказке: самец-буйвол (Миллер ДС, 84), кормленый баран (ПНТО III, 67), большой длиннобородый козел (ПНТО III, 81), старая кошка (Миллер ДС, 111), дикая коза (Миллер ОС, 118), резаные зайцы (ПНТО III, 67), домашняя утка (Миллер ОС, 119).

Другие животные выполняют в адыгской сказке роль специфически сказочную, но и они, как правило, определяются с их реальной стороны. Так, чтобы выбраться из подземного мира на землю, герой попадает в овчарню, где бегают три барана: зы тIы къащхъуэ — один баран серый, зы тIы хужь — один баран белый, зы тIы фIыцIэ — один баран черный («Батыр, сын медведя»). Эти бараны, наделенные чудесными способностями (столкнувшись с ними, человек попадает в «другой мир»), вместе с тем характеризуются и по масти.

Ср. в осетинской сказке: белый баран, черный баран (ПНТО III, 34).

Старуха Нагучица, преследующая героиню, по ошибке убивает своего единственного кота (и гьэдыужь закъуор); о возвращении падчерицы с богатыми подарками извещает старый петух — адэкъэжь («Сиротка-золотоноска»); чтобы избавить село от нападения вражеского хана, герой должен определить из двух совершенно одинаковых петухов (зэщхьыркъабзэу адэкъитI), какой из них молодой, а какой старый («Кадир»).

Как видим, независимо от роли, отведенной животному в сказочном повествовании, эпитеты выделяют преимущественно его реальные свойства. Наряду с ними встречаются и общефольклорные эпитеты, и типично сказочные. Определения первой группы занимают основное место. Сказочный герой действует в условиях, хорошо знакомых и понятных слушателям сказки, что придает его образу черты не только узнаваемые, но и художественно убедительные. Это же в значительной степени определяет национальную специфику образов героев адыгской волшебной сказки.

ОБЩИЕ ПРИЗНАКИ СИСТЕМЫ ЭПИТЕТОВ АДЫГСКИХ СКАЗОК

Эпитет — одно из главных изобразительных средств создания образов сказочных героев, которые живут в особом, сказочном мире, перемещаются в специфическом сказочном пространстве, которых окружает своеобразная предметно-бытовая обстановка.

В процессе проведенного анализа мы стремились выявить художественные функции эпитетов в создании образов персонажей и окружающего их предметного мира. При этом мы исходили из значения опреде-

ляемых ими понятий — персонажа, предмета или явления, их места и роли в сказочном сюжете. Главная идейно-эстетическая функция эпитета в адыгской сказке — характеристика сюжетной функции персонажа. Так, эпитеты выделяют героя среди других персонажей сказки. Этой цели служит определение не только его социальной принадлежности, но и положения в семье, и необычного происхождения, например от связи человека с животным. Определения этих черт героя присутствуют и во всякой другой сказке, например восточнославянской.

Наряду с эпитетами героя, общими для сказок разных народов, в адыгской, как и в осетинской, и в сказках других народов Северного Кавказа, выявлен целый ряд эпитетов, специфических для сказок этих народов, они характеризуют черты, наиболее высокоценимые горцами и служащие героизации образа человека.

Характеристика разнообразных достоинств сказочной героини, как было показано в главе «Система персонажей волшебной сказки адыгских народов (образ и сюжет)» дается в основном средствами сюжетосложения. Эпитет же подчеркивает только одну ее черту — внешнюю привлекательность. В этом адыгская сказка совпадает со сказками других северокавказских народов и с восточнославянской. Иначе говоря, эпитет выделяет героя и героиню среди других персонажей волшебной сказки, определяет их разнообразные черты вплоть до психологического состояния, акцентирует на них внимание слушателей. В оппозиции к ним более четкой и выразительной становится характеристика их антагонистов.

Так, в образах мифологических чудовищ, с которыми вступает в борьбу сказочный герой, эпитет выделяет прежде всего их огромные размеры, отвратительную внешность, жестокость — в этом адыгская и вообще северокавказская сказка перекликается с восточнославянской.

Известное своеобразие адыгской сказки — в эпитетной характеристике врагов героя — людей. Старуха Нагучица адыгской сказки, совпадая по функции с Бабой-Ягой — вредительницей русской сказки, отличается от нее и своей внешностью и поступками. Специфичны образы врагов героя — уд. Мачеха и ее дочь, напротив, характеризуются общесказочными определениями.

Эпитеты помощников героя — животных и людей — наряду с общесказочными включают и специфические. Особый интерес представляют эпитеты, определяющие место сказочного действия. В русской сказке, например, «это особый мир, отличный от мира реального, имеющий свою “географию”, “свое” и “иное” царства» (Ведерникова 1980, 122). В адыгской сказке на первый взгляд действие тоже происходит и в «этом» и в «другом» мире. При анализе же эпитетов сказочного мира выясняется,

что «другой» мир — лишь «зеркальное» отражение «этого» мира со всеми хорошо знакомыми для слушателя сказки реалиями — как сказочного пространства, так и предметно-бытового фона. Иначе говоря, эпитеты пространства адыгской сказки и ее предметного мира предстают как один из важнейших выразителей ее национальной специфики.

Итак, роль эпитетов в системе изобразительно-выразительных средств адыгской волшебной сказки исключительно велика в создании не только образов сказочного героя, героини, их помощников и антагонистов, но и всего сказочного мира, в пределах которого они существуют.

Совокупность эпитетов, характеризующих эти понятия, создает систему эпитетов, где есть и общие для героического нартского эпоса и сказки адыгов, и типично сказочные — постоянные, ситуативные, индивидуальные определения и определения предметов и явлений с бытовой стороны.

Общефольклорные эпитеты здесь не являются определяющими. Эпитет «нартов» — нартхэ, нарт — например, в анализируемых сказках встретился в сочетании с десятью понятиями: нартхэ я хэку — нартский край («Золотое дерево», «Сказка о Койдане»); нартхэ я лъэпкъ — род нартов («Золотое дерево»); нарт зэш зэтIолъхуэныкъуитI — два нартских брата-близнеца («Золотое дерево»); нарт зэшибл — семь братьев-нартов («Пшина...»); зы нарт щIалэ — один нартский юноша («Пшина...»); нат пшъэшъэжъые — натская девушка («Как Саусырыко вернул натам семена проса»); нат бзылъфыгъэ — натская женщина (Там же); нартхэ я дыщэ жыг— нартское золотое дерево («Золотое дерево»); нартхэ я псыхьыпIэ — нартская водоносная тропинка («Пшина...»); нарт джэгукIэми — нартские забавы («Сказка о Койдане»).

В сказочном контексте эпитет «нартский», как и в эпическом, обозначает одновременно и родовое понятие, и высшее качество определяемого предмета. Но употребляется он в сказке гораздо реже, чем в эпосе.

Единичны случаи употребления в сказке такого общефольклорного «идеализирующего» эпитета, как «шелковый»: шелковая веревка — шылэ кIапсэ («Маленькая Нафыца и дочь хана»); шелковая постель — дарияпIэ («Сын слепого Ногая»); шелковая тряпка — данэ кIапэ («Золотое дерево»). Эпитет «шелковый» здесь выражен синонимами.

Обращает внимание высокая частотность употребления эпитетов, специфичных только для сказки. На первом месте — определение «зы... гуэр» — «один... какой-то». Оно сопутствует самым разным понятиям — человек, место действия, время действия, фауна и др. В анализируемых адыгских сказках это определение встречается 107 раз. Во многих случаях определение «зы... гуэр» употребляется не полностью; сказочник,

стремясь подчеркнуть условность повествования, использует либо определение «зы» — «один», либо «гуэр» — «какой-то». Таким образом, определение условности сказочного повествования в исследуемых текстах встречается в общей сложности 219 раз в сочетании с разнообразными другими определениями.

Такое широкое употребление этого определения обусловлено сказочной устремленностью на необычное, чудесное, таинственное. В сочетании с ним любой эпитет обретает сказочную условность.

По частоте употреблений на втором месте после определения «какой-то» стоит эпитет «дахэ» — красивая, красавица — 60 употреблений в анализируемых текстах. Постоянным этот эпитет является в сочетании со словами «девушка», «женщина»: ззыхъыгъэбз дахэ гор — одна девушка красивая какая-то (СМОМПК XXI, II, 167, 173, 182; XLIV, IV, 5; «Бедный юноша и цапля», «Сыновья князя Мишеоста», «Сказка о Пакаже», «Сын слепого Ногая»); цIыхубз дахэ («Золотое дерево», «Фаруза», «Сиротка-золотоноска», «Батыр, сын медведя», «Маленькая Нафыца и дочь хана»).

Эпитет «дахэ» встречается также в сочетании со словом «дочь»: сипхъу дахэ («Сказка об О́не»), «сестра»: и шыпхъу дахэ — его сестра-красавица («Пшина...», «Сказка о Койдане»), а также с именами собственными героинь: Бабыху дахэ («Пшина...»), Гуащэхужъу дахэ («Сказка о Пакаже»), Гъэгулэз дахэ («Сын слепого Ногая»), НэфIыцIэ дахэ («Маленькая Нафыца и дочь хана»). Ср. в русской сказке: Василиса Прекрасная.

Эпитет «дахэ» присутствует и в развернутых описаниях женской красоты: Нэгъой хъаным ипшъашъэ лъэшэу дахэу щытыгъ — Дочь ногайского хана была очень красивая («Сказка о пшитле»; ср.: «Бедный юноша и цапля», «Сыновья князя Мишеоста», «Сказка о Пакаже», «Поиски жены» — СМОМПК II, IV, 5).

Сочетания эпитета «дахэ» с другими понятиями единичны: ззы щIэлэ дахэ — один юноша красивый (СМОМПК XXI, II, 174); унэ дэхэ дэдэ горэ — один дом красивый какой-то; хьэку дахэ — печь красивая («Сиротка-золотоноска»); гъэхъунэ шъоф дахэ горэм — красивая поляна какая-то («Сын батрачки»); псэр дахэу, мэзэри дахэу — речки, леса красивые («Как Едыдж-бий воевал с ханами»); псынэ щхъонтIэ дахэ — родник голубой красивый («Сказка о Койдане»); шы пщIэгъолэ дахэ — конь белый красивый (СМОМПК XXI, II, 183); бзу дахэ цIыкIу — птичка красивая («Сиротка-золотоноска»).

Итак, эпитет «дахэ» — красивая, красавица — является постоянным в определениях женской красоты. Его сочетания с другими понятиями имеют единичный характер.

Гораздо реже, чем эпитет «дахэ», употребляются его синонимы: тхьэIухуд — фея, красавица: Iуоным ипхъу тхьэIухуд —дочь О́на—тхаухуд («Сказка об О́не»); къабзэ — красивая, милая, хорошая (букв.: чистая): бзылъфыгъэ къабз— женщина красивая («Жестокий пши»), сабый цIыкIуитIур шIокъабзэхэти — маленькие дети милые (Там же), гъомылэпхъэ къабзэ — гомыле хорошее («Сказка о пшитле»), хьэджэшъо къабз — собака хорошая («Сказка о Бамбете»); дэгъуэ — красивый, хороший, славный: фыз дэгъуэ — жена красивая («Пшина...»), боу укIэлэ дэгъу — ты хороший парень («Сыновья князя Мишеоста»), кIалэ дэгъуэу — парень славный («Лентяй»), шы дэгъуэти — конь был славный («Елбадзуко»), унэ дэгъу — дом хороший («Сын батрачки»); хъарзынэ: лIы хъарзынэ — мужчина славный (СМОМПК XXI, II, 198), щIэлэ хъарзынэр — славный юноша (СМОМПК XLIV, IV, 3), шы хъарзынэ — конь добрый (СМОМПК XXI, И, 196).

Эпитет «золотой» — дыщэ — в анализируемых текстах адыгских сказок — в числе наиболее частых, особенно при характеристике предметов, сделанных из золота: ззы сэшхо... дыщэкIэ хэдэкIьэм илъо — одна сабля... в золотых ножнах лежащая (СМОМПК XXI, II, 189); дыщэ Iэлъын — золотое кольцо («Маленькая Нафыца и дочь хана»); дыщэ пшынэ — золотая пшина («Пшина...»); дыщэ алэрыбгъу — золотой ковер («Сказка об О́не»); дышъэ мажьэ — золотой гребешок («Сыновья князя Мишеоста», «Как Едыдж-бий воевал с ханами»); дышъэ чысибл — золотых (денег) семь кисетов (Там же); дышъэ Iалъмэкъ — корзина золота («Сказка о пшитле»); дышъэ бэщ — золотая палка; дышъэ лэджэн — золотая ванна; дышъэ къумгъан — золотой кумган («Сыновья князя Мишеоста»); дыщэ ахъшэ — золотые деньги («Сиротка-золотоноска»); цыщэгу — золотая повозка; дыщэрэ данэу зэIущауэ цIыхубз щыгъын фащэ дэгъуэ — золотая-шелковая женская одежда хорошая; дыщэ вакъитIи — золотые башмаки («Фаруза»); дышъэ унэ — золотой дом («Сказка о пшитле»); дыщэ кIанэ — золотая крупинка («Сиротка-золотоноска»). Здесь эпитет «золотой» не только обозначает материал, из которого сделан предмет, но прежде всего характеризует его необычные качества.

В других случаях этот эпитет имеет только «идеализирующее» значение, подчеркивая необычность определяемого им понятия: гъэщIэгъуэну дыщэ жыг гуэр — удивительное золотое дерево какое-то («Пшина...», «Золотое дерево»); дыщэ мыIэрысэ — золотые яблоки (Там же); дышъэ бзыушху — золотая птица; дышъэ къамзый — золотое перо («Сын слепого Ногая»); дышъэ пчэн горэ — золотая коза какая-то («Сын батрачки»).

Такое же значение эпитет «дыщэ» имеет и в составе формулы, характеризующей чудесных детей: щIалэм и щхьэ лъэныкъуэр дыщэплт, лъэ-

ныкъуэр дыщэхут — у мальчика половина волос была красного золота, половина — белого золота («Мухамед»); зы хъыджэбз... и щхьэ джабэ лъэныкъуэр дыщэплъу, и щхьэ джабэ лъэныкъуэри дыщэхуу — одна девушка. . . ее одна половина волос на голове красного золота, <другая> половина белого золота («Пшина. . .»); в определении отдельных элементов внешности героини: и дзэр дыщэт — ее зубы золотые были («Сказка о Пакаже»).

Эпитет «дыщэ» употребляется и в обращении к различным персонажам, например: нанэ дыщэ — нана золотая («Маленькая Нафыца и дочь хана»), — как выражение любви, ласки. Как видим, основное значение эпитета «дыщэ» — идеализирующее.

Чрезвычайно редко адыгский сказочник использует эпитеты «серебряный»: дыжьын сом — серебряный рубль (СМОМПК XLIV, IV, 4) и «оловянный»: жэз къашы — оловянная плеть («Сказка о Пакаже»); в анализируемых текстах адыгских сказок они встретились нам лишь по одному разу.

Эпитет «медный» является постоянным в сочетании со словом «гон»: специальное сооружение для хранения зерна — гъуаплъэ гуэн («Мухамед», «Кадир», «Как Саусырыко вернул натам семена проса»).

Эпитет «железный» постоянно употребляется в сочетании со словом «ограда»: гъущI сэреибло — семь железных оград (СМОМПК XLIV, IV; «Елбадзуко», «Маленькая Нафыца и дочь хана»). В единичных случаях он сочетается со словом *гон/кон:* гъукIы кон — железный кон (Там же); плеть — гъучI къамыщ («Сыновья князя Мишеоста»); палка — гъучIэу чъыгы («Жестокий пши»); дверь — гъущIыбжэ («Сказка о Койдане»).

Эпитет *закъуэ/закъо* (*единственный*) в анализируемых текстах адыгских сказок тоже один из самых частых: чылэм пшы закъо — единственный аульский князь («Сын батрачки»); зы къуэ закъуэ — один сын единственный (СМОМПК XXI, II, 196; XLIV, IV, 1; «Лентяй»; «Сын батрачки», «Как бедная вдова отдала своего сына в работники»); зы щIалэ закъуэ — один-единственный мальчик («Сыновья бедной вдовы»); зы дэлъху закъуэ — один-единственный брат («Сказка о Койдане», «Пшина...»); шыу заку — всадник единственный, одинокий («Сказка о Тлеубококоже», «Сказка о Койдане»); сикIал, о зы закъор — мой мальчик, ты один-единственный — обращение к сыну («Сказка о пшитле», «Курджимуко Лаурсен»); си псэ закъуэ — моя единственная душа — обращение к герою, героине («Маленькая Нафыца и дочь хана»); ззы хъыгъэбз закъо — одна-единственная девушка (СМОМПК XXI, II, 182); и шыпхъу закъо — их сестра единственная (СМОМПК XXI, II, 185; «Пшина...»); ипхъу закъуэ — его дочь единственная («Лентяй», «Батыр,

сын медведя»); зы унэ закъуэ — один дом единственный («Золотое дерево»); зы куэбжэ закъуэ — одни-единственные ворота («Бедный юноша и цапля»); зы бжэ цIыку закъо — одна калиточка единственная («Поиски жены» — СМОМПК XLIV, IV, 4); лъагъуэ закъуэ — единственная тропинка («Сказка об О́не», «Елбадзуко»); гъогу закъо — единственная дорога («Сказка о пшитле»); зы жыгыжь закъуэ — одно дерево одинокое («Маленькая Нафыца и дочь хана»); алъпу зы шыбз — одна-единственная кобылица из альпов («Елбадзуко»); зы жэмыбгъэ закъуэ — одна-единственная яловая корова («Маленькая Нафыца и дочь хана»); зы бзу закъуэ — одна-единственная птица («Бедный юноша и цапля»); зы щэху закъуэ — одна-единственная тайна («Елбадзуко»).

* * *

Характерная особенность эпитетной системы адыгской волшебной сказки, обусловленная спецификой адыгских языков, — наличие большого числа разнообразных диминутивов.

I. Сложные имена существительные, состоящие из корней существительного плюс суффиксальный эпитет «жьы» (адыгейское «жъы»). Его особенность (в отличие от обычного слова-эпитета) не только в аффиксальности (он присоединяется к концу слова), но и в том, что его значение может меняться в зависимости от контекста, выражая порою прямо противоположные понятия: *могучий, старый, славный* и т. д. Исходное и самое распространенное его значение соответствует русскому «старый», однако «жьы» может означать не только *пожилой, дряхлый,* но и *бывалый, опытный, испытанный, давний* и т. д. Он выражает гамму значений и оттенков, порою трудно уловимых и трудно переводимых на другой язык» (Налоев 1980, 26).

В сказочном контексте такие слова обозначают понятие плюс эпитет *старый, почтенный, большой, плохой, презренный:* хъаныжь — хан старый, почтенный, презренный («Кадир», «Жестокий пши», «Маленькая Нафыца и дочь хана»); пщыжь — князь старый, почтенный, зловредный («Поиски жены» — СМОМПК XLIV, IV, 1; «Кадир», «Жестокий пши»); зы лIыжь гуэр — один какой-то почтенный старик («Сказка об О́не», «Пшина. ..», «Губная гармошка», «Жестокий пши», «Кан иныжа» — СМОМПК XXI, II, 169); лIыхъужь — славный мужчина («Сын слепого Ногая»); мо шынагъуэжьыр — это чудовище страшное («Елбадзуко»); зы благъуэжь гуэрым — один бляго огромный какой-то («Батыр, сын медведя»); иныжь горэ — великан какой-то («Курджимуко Лаурсен»); удыжь — старая уд («Охотник Гасан и косарь Гасан» — СМОМПК XXXIV, IV, 3); бгъуэнщIагъыжь — старая (огромная) пещера («Маленькая Нафыца

и дочь хана»); чэщанэжь — старая башня («Сказка об О́не»); пхъуантэжь — сундук старый (огромный) («Мачеха и падчерица»); мэзыжь — лес глухой, старый (СМОМПК XXI, II, 201); бжей жыгыжь — чинаровое большое дерево («Батыр, сын медведя»); меижь — дикая старая (большая) яблоня («Пшина...»); зы шыжь — одна лошаденка (СМОМПК XXI, II, 203); алъпыжь — альп славный («Пшина...»); выжь — старый (огромный) бык («Батыр, сын медведя», «Сиротка-золотоноска»); зы къуаргъыжь — ворона старая («Фаруза»); бгъэжь — огромная орлица (Там же); жэмыжь — старая корова (Там же); адэкъэжьы — старый петух («Сиротка-золотоноска», «Сказка о Бамбете»); и джэдугужьыр — его шуба старая («Кадир»); джатэжьыр — меч славный; зы уэщыжь — тупой топор («Батыр, сын медведя»).

II. Существительные или прилагательные с суффиксом -шхуэ (каб.-черк.), -шко (адыгейск.). Они имеют одно значение — *большой, огромный:* нэгъуэщI дунеишхуэ гуэр — какой-то другой огромный мир («Батыр, сын медведя»); дунэешко — мир огромный («Сказка о пшитле», «Семь братьев»); шу гупышхо — большая группа всадников (СМОМПК XXI, II, 189); зы губгъуэшхуэ гуэрым — по одной степи какой-то («Кадир»; СМОМПК XXI, II, 172); мэзышхуэ — лес большой («Маленькая Нафыца и дочь хана», «Сын слепого Ногая», «Сказка о дочери пши Атажукина»); хыщхо горэ — море огромное какое-то («Семь братьев»); псышхуэ — большая река («Пшина...»); сэраишхо — крепость большая («Семь братьев»); унэшко — большой дом («Сыновья князя Мишеоста»); унэр инышко — большой дом («Сказка о пшитле»); шышIоIушхо — большая коновязь («Сыновья князя Мишеоста»); бзыушхо — огромная птица («Сын слепого Ногая»); мэзыкъошху — один дикий кабан огромный (Там же); зы бгъэшхуэ гуэр — один орел огромный какой-то («Мужество семи сыновей вдовы»); лэгъупышхуи — и большой лагуп (котел) («Сын слепого Ногая»); щыуанышко — большой шуан — котел («Сказка о пшитле»);: шыуанышхуэ — большой шуан («Сказка о Пакаже»); пхъуантэшхуэ, пхъуантэ инышхуэ — большой сундук («Сиротка-золотоноска», «Пшина...»); жыгышхуэ — огромное дерево («Сказка об О́не», «Сказка о Пакаже»); чъыгышхо — огромное дерево («Сын слепого Ногая»); тхьэлъэIушхуэ — большое тхалеу (Там же); гугъушхо — большое горе (Там же).

III. Значительную группу составляют сочетания определяемых понятий с прилагательным «цIыкIу» — маленький. В адыгских языках нет формообразующих суффиксов имен существительных с уменьшительно-ласкательным значением (как, например, в русском языке), им соответствует сочетание с прилагательным «цIыкIу»: зы кIэлэцIыкIу горэ — один

мальчик маленький какой-то («Сын батрачки», «Сказка о пшитле», «Сын и дочь эфенди»); зы щIалэ цIыкIу — один мальчик маленький («Батыр, сын медведя», «Мухамед», «Кадир»); зы лIыжь цIыкIу — один старичок («Сказка о Тлеубокоже», «Батыр, сын медведя»); и къо цIыкIу — его сын маленький (СМОМПК XXI, II, 196); сабий цIыкIуитIыр — двух детей маленьких («Пшина...»); зы шу цIыкIу — один всадник маленький (женщина в мужской одежде — «Сказка о Койдане»); фызыжь цIыкIу — старушка (СМОМПК XLIV, IV, 3; «Сказка о Пакаже», «Елбадзуко», «Лентяй»); ныожь цIыкIур — старушонка (СМОМПК XLIV, IV, 3); зы нанэ цIыкIу — одна бабушка (Там же); хъыджэбз цIыкIу — девочка маленькая («Сиротка-золотоноска», «Фаруза»); зы пхъу цIыкIу — одна дочка маленькая (Там же); зы щыкIьэ цIыкIу — один жеребенок маленький (СМОМПК XXI, II, 196); пщIэгъуалэ цIыкIу — маленький белый конь («Сказка о Койдане»); щынэ цIыкIур — ягненочек («Как бедная вдова отдала своего сына в работники»); зы хьэкъарэ цIыкIу — одна собачка черная (Там же); зы бзу цIыкIу — одна птичка («Сиротка-золотоноска»); зы бдзэжьей цIыкIу — одна рыбка («Ленивый Шадула»); мафIэ цIыкIу — огонек (Там же).

Другое значение, которое приобретают различные понятия в сочетании со словом «цIыкIу», — презрительное, пренебрежительное, уничижительное: цIыху цIыкIу, цIыф цIыкIу — человечек — презрительное обращение великана к герою («Батыр, сын медведя», «Сказка о пшитле»); зы шыжь цIыкIу горэ — одну лошаденку какую-нибудь («Сын батрачки»); удд фызыжь цIыкIу — старая уд презренная («Мухамед»); зы унэжь цIыкIу — домик старый (бедный) («Сказка о Пакаже», «Сказка о Тлеубокоже», «Лентяй», «Елбадзуко»; СМОМПК XLIV, IV, 3); гобэнэкьыжь цIыкIу — гобанеч старый (одежда бедных пастухов) (СМОМПК XXI, II, 202).

IV. Сложные слова, состоящие из определяемого понятия плюс прилагательное: фIы — хороший, добрый: абы и мурадыфI— его намерения добрые («Сказка о Койдане»); хъыбарыфI — хороший хабар («Маленькая Нафыца и дочь хана»); щIалэфI — добрый, славный юноша («Лентяй», «Батыр, сын медведя»).

V. Сложные слова, состоящие из определяемого понятия плюс числительное «семь» — блы: шхьибл фIэту зы иныжь — один иныж семиглавый («Сказка об О́не», «Елбадзуко», «Сказка о Пакаже»); шъхьибл пытэу благъо горэ — один бляго семиглавый («Как Едыдж-бий воевал с ханами»); кIибл пытэу благъо — семь хвостов имеющий бляго (Там же); благъо шъхьибл — семиглавый бляго («Сказка о пшитле»); мэфибл джэгу— семидневное джегу («Семь братьев»); жэщибл-махуибл гъуэгу («Елбадзуко»);

чэщ-мэфибл гъогу («Сын слепого Ногая»)—семидневный-семиночный путь, мэзиблы гъогу — семимесячный путь («Курджимуко Лаурсен»); мэзиблым тегъэпсахьыгъ гъогу гъомылэри — гомыле (дорожная провизия), рассчитанная на семь месяцев (Там же); жэщибл-махуибл хьэгъуэлIыгъуэ — семидневная-семиночная свадьба («Фаруза»); тхьамэфибл джэгу — семинедельное джегу (игры, состязания); банэ сэреиблу — семикратная колючая ограда («Сын слепого Ногая», «Маленькая Нафыца и дочь хана»).

К числу постоянных эпитетов в адыгской волшебной сказке относится также эпитет «банэ» — колючий, он устойчиво употребляется в составе следующих сочетаний: банэ хьэмым — в колючем кустарнике («Губная гармошка»); банэ сэрейм — колючая ограда (СМОМПК XXI, II, 173; «Курджимуко Лаурсен»); банэ сэреиблу — семикратная колючая ограда (Там же); банэ гуиблкIэ — семь возов колючего кустарника («Кадир»); банэ лъэужьым — по следам колючих кустов («Елбадзуко»).

Но основное место среди выявленных нами эпитетов занимают типично сказочные ситуативные эпитеты, которым не присуща повторяемость — они встречаются в текстах не более одного раза. Среди них значительное число эпитетов выделяет различные предметы и понятия с бытовой, реальной стороны. Именно эта особенность сказочных определений, их связь с реальной жизнью создателей адыгской волшебной сказки в сочетании с определением «зы... гуэр», подчеркивающим их неопределенность, и придает сказке и условность и национальное своеобразие.

То, что общефольклорные эпитеты не являются определяющими в системе сказочной эпитетики, свидетельствует о том, что жанр адыгской волшебной сказки выработал свою систему изобразительно-выразительных средств, в частности свою систему эпитетов.

Среди изобразительных средств адыгской волшебной сказки значительно меньшее место занимает гипербола.

ГИПЕРБОЛА

Гипербола как одно из средств изображения сказочных персонажей до сих пор не была предметом специального внимания сказковедов. Исключение составляет статья В. П. Аникина, где на материале сказки о морском царе и Василисе Премудрой рассматривается место и значение гиперболы в системе художественных средств волшебной сказки (Аникин 1975, 24). В других случаях фольклористы обычно ограничиваются самыми короткими упоминаниями о том, что среди других изобра-

зительных средств сказочники используют и гиперболу (Плужникова 1971, 206–215).

Исследователь адыгской волшебной сказки Ш. Х. Хут относит к гиперболам слова типа *иныжъ, Емынэжъ,* слова с суффиксом -шхуэ (большой, огромный), сложные слова, в состав которых входит прилагательное «семи-», семиглавый иныж например (Хут 1970, 156), что вряд ли справедливо, поскольку, как мы видели, это типичные эпитеты.

Из анализируемых адыгских волшебных сказок мы выписали все встречающиеся в них гиперболы и сгруппировали их в соответствии с тем, к какому понятию они относятся.

Гиперболически изображается сила врагов героя. Карлик Сам-с-вершок, например, наделен огромной силой и богатырским аппетитом: «лы лэгъупымрэ пІастэ шуанымрэ ишхащ» — «съел лагуп мяса и шуан пасты»[37] («Батыр, сын медведя»).

Отец девушки, которую герой хочет взять в жены, легко расправляется со всеми претендентами на руку дочери: «Ещанэу хуабжьу къэгубжьри къепщэри псы шэдым хыригъэдзащ, шыри лІыри зэрыІыгъыу» — «В третий раз, сильно разгневавшись, дунул, в болото забросил коня вместе с всадником» («Сказка о Пакаже»).

Гипербола — одно из главных средств характеристики враждебных герою мифологических чудовищ — иныжа, Емынежа, бляго: «Зы иныжь гуэрым лъэщІыхьащ, шыгъу гуибгъу Іэлъэныкъуэкіэ ишэу» — «Один иныж какой-то встретился, он тянул девять полных арб соли одной рукой» («Юноша-силач»).

Все, что связано с иныжами, определяется гиперболически: борозда, проведенная иныжем, оказывается глубоким рвом, из которого герой — человек огромного роста — не может выбраться: «ИтІанэ ар зы щІы жьыдэтхъуа гуэр хуэзащ. ЩІы жьыдэтхьуам щІалэр зэпырыкІыну игугъэу ихьащ, арщхьэкІэ къимыкІыжыфу дэнащ. Ар иныжь вэуэ арат» — «Потом он встретил какую-то канаву. Чтобы перейти эту канаву, юноша вошел в нее, но не мог ни перейти, ни выйти обратно. Так иныж пахал» («Юноша-силач»).

Ср. в осетинской сказке: «Убив зверя, он каждый раз приносил вместе с ним дерево с верхушкой и корнем, и когда сбрасывал его с плеч перед саклей, то оно распадалось на мелкие щепки, годные для костра» (Миллер ОС, 122; сходно: Там же, 130).

Отличительная особенность гиперболизации в адыгской волшебной сказке состоит в том, что огромные размеры, сила враждебных герою чу-

[37] Паста — крутая пшенная каша, сваренная на воде, без соли. Адыги употребляли ее вместо хлеба.

довищ характеризуются опосредованно — через изображение силы героя, который легко одолевает их. Причем нередко о победе героя над враждебным ему чудовищем сообщается кратко, но само сообщение содержит гиперболу: «Бэтэрэз иныжьым и джатэр къырихри зэ уэтъуэм иныжьым и щхьихыр пиупщIащ» — «Батарез обнажил великанский меч и одним ударом отсек шесть голов иныжа» («Сказка об О́не»); «Еомэ осыр ытхъумэ кIозэ, еомэ иныжъхэр къыубытымэ ашъхьэ шIуиутызэ, иныжъ зэшиблыри ыукIыгъ» — «Идя и разгребая снег, идя ловя иныжей и сшибая им головы, он убил всех семь братьев иныжей» («Курджимуко Лаурсен»).

Наряду с краткими описания гиперболической силы героя, проявляемой им в борьбе с чудовищами, бывают и подробными. Герой легко разрушает неприступную ограду вокруг дома чудовища Емынежа: «Саусырыкъо исэфхо къырихи къэблачэм кьыкIэрыкIоти чэм хэтэу сэфхомкIэ еуагъ. Къэблачэр ащ зэхиути щаум дэхьагъ» — «Саусырыко вынул свою саблю и отъехал от ворот, потом с разбега ударил саблей. Разбив ворота, он заехал во двор» («Как Саусырыко вернул натам семена проса»). Герой адыгской сказки легко справляется с жестокими людоедами-иныжами: «Иныжьхэр къэсахэщ. Япэ къэсыр къиубыдым дакъэм щIищIэм, къыкIэлъыкIуэр абы къыпидзэурэ, иныжьиблыр пхъэIэщэм щIищIэри иривэу дэувэжащ. Махуэми ващ, жэщми ващ» — «Иныжи прибежали, первым прибежавшего запряг, одного за другим семерых иныжей запряг и стал пахать. Днем пахал, ночью пахал» («Батыр, сын медведя»).

Герой адыгской волшебной сказки побеждает в единоборстве бляго — чудовище, запрудившее своим телом течение реки: «БатырикI илъри жьэдэуэри и жьэр щIиупщIыкIащ, кIэлъеуэри и щхьэр къыпигъэхуащ. Благъуэр цIыкIу-цIыкIу зэхиупщIатэри, и тхьэкIумэр къытыриупщIыкIащ, къихьри гублащхьэм къыдилъхьащ» — «Батыр тоже бросился ему <бляго> навстречу, ударил мечом — отсек челюсть, ударил второй <раз> — отсек голову. Бляго мелко-мелко изрубил, отрезал его уши, принес и положил в арбу» («Батыр, сын медведя»). Он укрощает дикого кабана, наводившего ужас на всю округу: «Бзэгъэ-батыр къом тесо къэрыжьыхьорэ, игъэпщыри итIанэ и ззы тхьакIумэ ззы IамкIьэ иIыгъо, адрей ззы IамкIьэ сэшхор къэрыхри къолIэщэжьыр къэфIыбзащ» — «Батыр, сидя на кабане, заставил его, бегая, выбиться из сил, потом, держа одной рукой одно его ухо, другой рукой вынул большой меч, зарезал огромного (старого) кабана» (СМОМПК XXI, II, 190).

Необыкновенная сила сказочного героя проявляется и во время охоты на оленя: «Щыхьыр щаIэщIэкIыжым, щIалэр илъри щыхьыр пщэпкъкIэ къиубыдащ, и шыплIэм трилъхьэри къафIихьащ» — «Когда олень убегал

от них, юноша погнался, схватил его за рога, поднял и положил на холку своего коня» («Пшина...»).

Гиперболически характеризуется и способность героя преодолевать огромные расстояния: «... щэси гъэжьо чылапхъэм лъежьагъ. Ар кьушъхьиблым апырыкIыгъ. Хы цIыкIуиблыри хы инищыри зэпырыкIыгъ» — «... сел на коня, отправился за семенами проса. Он пересек семь гор. Пересек семьсот рек. Пересек семь малых морей и три больших моря» («Как Саусырыко вернул натам семена проса»).

Гиперболизируется не только сила героя, его способность легко преодолевать большие расстояния, но и его богатырский аппетит: «Цум ыко къыхихи гъомылапхъэу ашIыгъэмэ яIыстылIи кIалэм зегъэшкэкIыфэ щышхагъ» — «Вытащил бычье бедро, придвинул другие гомыле и поел, пока хорошо не наелся юноша» («Сын батрачки»); «Сэ махъсымэ фалъэкIэ сырикъунукъым! — жиIэри махъсымэ чейр къищтэри ирифри и щхьэмкIэ щхьэпыридзыжурэ, чеиблри ирифащ» — «Мне одной чаши недостаточно будет, — говоря, стал брать одну кадку за другой и все выпил, пустые перебрасывал через голову» («Батыр, сын медведя»).

В обоих случаях описание аппетита героя демонстрирует противникам его богатырскую силу.

Ср. в осетинской сказке: «Вскочил гость с места, схватился двумя пальцами за ушки котла, снял его с огня и поставил на землю» (ПНТО III, 30, 106); «Мальчик пошел ночью и очистил от деревьев в семь раз большее пространство, чем сколько нужно было для тока» (Миллер ОС, 131); «нашел шашку... ударил ею наковальню и разрубил ее пополам» (ПНТО II, 95); «Стали они бороться: земля под их ногами превратилась в черную золу» (Миллер ОС, 123).

Типично сказочная гиперболизация обнаруживается в описании персонажей, наделенных необыкновенными качествами: «Гъуэгум зыдэкIуэм и лъакъуэ лъэныкъуэр дэупщIауэ, мэзым хьэкIэкхъуэкIэу щIэтыр къызыхуихусрэ зыIуэ гуэрым ириубыдэу ар иутIыпщыжрэ аргуэру зэхуихусыжрэ абы ириджэгуу зыгуэрым хуэзащ» — «По дороге, когда он шел, встретил какого-то <человека>, который одну ногу заложил за пояс, а на другой бегал быстрее всех зверей; он выгонял из лесу всех зверей, загонял их в приготовленную ограду, опять отпускал, опять выгонял — этим забавлялся» («Мухамед»).

Гипербола — одно из основных средств изображения чудесных помощников героя — животных, в частности быстроты их появления по просьбе героя: «ЫIнэ упIыцIэтъу имыфэу къолэжъым щыхэр зэужьэу къыIуигъэзыхьажьыгъэх» — «Не успел <герой> зажмурить глаза, ворона вернула всех лошадей» («Как Саусырыко вернул натам семена проса»).

Гиперболизируются также размеры чудесных помощников героя — животных и различные их свойства: «Дунейр кIыфI къэхъуащ. Жьышхуэ къепщэу хъуащ... — Ар ди анэр къокIуэжри арщ» — «В мире потемнело. Подул очень сильный ветер... — Так наша мать летит» (объясняют герою орлята — «Батыр, сын медведя»).

Гиперболизированы и различные качества животных, которых герой сказки должен добыть, например чудесной львицы, чьих детенышей князь велит привезти ему: «МашIоу къиустхъукIырэмрэ нэбзый стыр жъыухэу ынэмэ къакIихыхэрэмрэ ар сыд фэдэрэ пыйи арытекIощтыгъэ, нэплъэгъум къыщифэхэрэмэ чIыпIэ имыкIыжьышъухэу ателъадэти яIоф ышIэщтыгъэ. Джарэу кIочIэшхуагъ, джарэу щынэгъуагъ» — «Извергаемый огонь, искры, летящие из глаз, позволяли ей побеждать любого коня. Как только появлялись в поле зрения враги, не давая им сойти с места, налетала на них и уничтожала. Такая сильная, такая страшная была <львица>» («Сын слепого Ногая»).

Преувеличены и размеры клыков дикого кабана, которыми князь решил оградить свой двор, для чего он и отправил героя в опасный путь: «А мэзыкъом ыцитIу лъэбэкъу щэкI-щэкI якIахьыгъэу ыбгъуитIукIи Iощы... Ау ыцэхэр шыоу къэпхьынэу щытыгъэп. Арыти кухэр агъакIохи къом ыцитIу къарагъэщагъ» — «Того дикого кабана клыки длиной в тридцать шагов торчат по сторонам. Но его клыки всадники не могли доставить. Поэтому послали подводы, кабаньи клыки они привезли» («Сын слепого Ногая»)[38].

Огромными размерами наделена и золотая птица, движение крыльев которой вызывает сильную бурю: «Бзыушхор бэрэ кIыигъэ, ытамэхэм жьэу къапыкIырэм чъыгыжъыр ригъабэу тэмэуагъэ» — «Огромная птица долго кричала, сильно размахивала крыльями, так что ветер от них чуть не свалил огромное дерево» («Сын слепого Ногая»).

Гиперболизованы необыкновенные качества и верного помощника героя — коня, он обнаруживает их, едва появившись на свет: «И анэр къэмытеджыжауэ щысу шыщIэ цIыкIур къыщылъэтри и анэм елъащ, къелъэжащ, аргуэру елъэри и анэм епэщIауэри къыщихури щIэфу увыжащ» — «Его мать еще лежала, как жеребенок вскочил, перепрыгнул через мать три раза, толкнул мать, заставил ее встать и начал сосать» («Елбадзуко»).

В другой сказке жеребенок просит хозяина отпустить его попить материнского молока и мгновенно возвращается: «Ащыгъум сэ зызгъэпсэфыщтыгу, о гъэзэжь, псынкIэу къэкIожь, — Саусырыкъо щым риIуагъ. Щым ыгъэзэжьыгъ. — УкIуагъэба? — ыIуи Саусырыкъо щым

[38] Ср. в осетинской сказке: <<Но лосось оказался такой величины, что не только не могли его выбросить да берег, но даже сдвинуть с места» (ПНТО III, 59).

еупкIыгъ» — «Хорошо, пока я отдохну, ты вернись, быстро приходи, — сказал Саусырыко коню. Конь вернулся. — Не ходил, что ли? — спросил Саусырыко коня» («Как Саусырыко вернул натам семена проса»).

В ряде случаев сказочник гиперболизирует размеры окружающих героя предметов: «Нэгъои хъаным идворецыр зы адыгэ куаджэм нахьи нахъ иныгъ» — «Дворец ногайского хана был больше, чем адыгское селение» («Сказка о шнитле»).

Ср. в осетинской сказке: «Хутора были подобны селению» (ПНТО III, 66).

Как видим, гипербола, хотя и не занимает такого значительного места среди изобразительных средств сказки, как эпитет, все же является одним из важных художественных средств.

При анализе системы персонажей адыгской волшебной сказки мы выявили, что гипербола — органическая часть важнейших элементов сюжета адыгской волшебной сказки, в которых раскрываются основные черты сказочных героев (ср.: Аникин 1975, 35).

В системе изобразительных средств сказки гипербола акцентирует внимание слушателя на тех чертах героя, его помощников и антагонистов, которые не могут быть определены, например, посредством эпитетов, — богатырская сила героя, огромные размеры и сила его врагов. Гипербола становится своеобразным дополнением к характеристике героя адыгской волшебной сказки средствами сюжетосложения, с помощью которых наиболее полно раскрываются именно эти их черты.

Анализ гипербол в системе изобразительных средств адыгской волшебной сказки подтверждает вывод В. П. Аникина, сделанный на материале русской волшебной сказки: «В общей идейно-художественной системе сказки гиперболы становятся формой передачи мысли о бесконечном напряжении сил добра в борьбе против сил зла... Гиперболическая образность сказки становится частью общей мысли о неистощимой силе творческого преображения мира» (Аникин 1975, 35).

СРАВНЕНИЯ

Сравнение принадлежит к числу наименее изученных тропов народной сказки. Нам не удалось обнаружить ни одной работы, специально посвященной сравнению в сказке, хотя в самой общей форме характеристика сравнений содержится почти в каждой работе о сказке.

В адыгской волшебной сказке сравнения употребляются значительно реже, чем эпитет, в исследуемых текстах нами выявлено всего 32 сравнения.

Единичны сравнения сказочных персонажей с мифологическими и эпическими: «СабиитIыр дахэти тхьэIухудым хуэдэт» — «Дети были прекрасны, как тхаухуд» <феи> («Пшина...»); «тхьэIухудым хуэдэу мыр сыту дахащэ» — «как фея, какая красивая!» («Фаруза»); «абы шыпхъу тхьэIухуд иIэщи, нарт Iэдиихуи, Акуанди зырикIш абы елъытауэ» — «у него сестра-тхаухуд есть, и нарт Адиюх, и Акуанда — ничто, если с ней сравнить» («Сказка о Койдане»).

Редки и сравнения с золотом и с шелком: «дышъэм фэдэу тыгъэ хьажъом пэлыдэу псыгъо кIахь горэ телъэу» — «как золото блестящее, на солнце что-то длинное, тонкое» («Сын слепого Ногая»); «зы шъаорэ зы пшъашъэрэ фэзгъотыщт ашъхьацхэр дэнэфым фэдэу» — «одного мальчика и одну девочку рожу, их волосы будут, словно белый шелк» («Жестокий пши»).

Более часты (хотя также немногочисленны) сравнения с природными явлениями: «Сабий цIыкIур, дыгъэм хуэдэу, гущэм хэпхауэ хэлъти» — «Маленький ребенок лежит в колыбели, сияя, словно солнце» («Сиротка-золотоноска»); «Дыгъэм хуэдэ зы хъыджэбз цIыкIурэ зы щIалэрэ» — «Словно солнце, одна девочка и мальчик» («Пшина...»); «вагъуэ ижым хуэдэу къажыхьу» — «<бараны> как звезды бегающие» («Батыр, сын медведя»); «мо Iосым ходо и щIыфо фыз» — «женщина с телом <букв.: кожей>, как этот снег» (СМОМПК XLIV, IV, I); «щIакхъуэр уэс хуэдэу хужьу пщтыру» — «хлеб горячий, белый, как снег» («Сиротка-золотоноска»); «былымыр осэпсым фэд» — «богатство, словно роса» («Сыновья князя Мишеоста»).

Ср. в осетинской сказке: «Прояснилось, как солнце, лицо девушки» (ПНТО III, 33); «Средний взял ее <девушку> и, как буря, понес ее в руках в дом алдара» (ПНТО III, 152); «Как буря, понесся алдар на своем жеребце» (ПНТО III, 68).

Самую значительную группу составляют сравнения с животными и птицами: «ЩIалэм и сэшхуэр игъэкIэрахъуэу яхэту, дэнэкIэ уэмизытехуэм и щхьэр фIихыу, дыгъужьым хуэдэу зихущыхьыу яхэту» — «Юноша, размахивая саблей, находясь в середине, сносил головы вправо и влево, словно волк был среди множества врагов» («Кадир»); «удыр дыгъужь хуэдиз» — «уд, словно волк» («Маленькая Нафыца и дочь хана»); «У шэу плъэгъурэр бзыум фэдэу» — «На коня посмотришь— словно птица» («Сказка о пшитле»); «Ядэ янэри, жьы хъууэ, тIурикI хьэм хуэдэу къырихуэкIыу» — «Отца и мать, сильно состарившихся, гонял, словно собак» («Кадир»); «щIалэ цIыкIум хьэм хуэдэу зиплъыхьыу» — «маленький мальчик, оглядывавшийся, словно собака» («Кадир»); «А иныжьым и лъакъуэр вы лъакъуэм ещхыщи» — «нога того иныжа, как у быка» («Елбадзуко»).

Ср. в осетинской сказке: «Черная коса ее, как хвост саулох-коня <коня знаменитой породы>, билась об ее пятки» (ПНТО III, 118); «Как коршун

над цыплятами малыми, спустился дракон на сына Черного Алдара» (ПНТО III, 32); «Две горы сражаются, как два барана» (ПНТО II, 99; ср.: 106); «Конь взлетел по синей скале, подобно птице» (ПНТО II, 86); «Затанцевал жеребец, как заяц» (ПНТО III, 70); «Жеребенок превратился в коня; шерсть на нем блестела, как шерсть бобра» (ПНТО III, 93).

Незначительное место принадлежит сравнениям бытового характера: «ЩIалэм пщIэнтIэпс къыпхихуар, пэгункIэ тракIам ещхьу, къежэх хъури» — «Пот, сошедший с юноши, стал течь, как из ведра» («Сказка о Койдане»); «ЛIым ар зызэхехым машIоу зэкIэнагъэ» — «Услышав это, мужчина загорелся, как огонь» («Сказка о дочери пши Атажукина»); «Жыг щIагъыр унэ лъэгум ходо убати» — «Под деревьями было утоптано, как пол в доме» («Кан иныжа»). Как видим, все эти сравнения — гиперболы.

Ср. в осетинской сказке: «Ханский сын понял злые дела (действия) женщины и искрошил ее, как мясной пирог» (ПНТО II, 100); «Конь тоже бросился по другой стороне скалы и спустился по Черной скале, разбрасывая своими копытами <землю> подобно тому, как плуг в сырую погоду разбрасывает землю в обе стороны» (ПНТО II, 86); «Наездники падают на землю, как спелые плоды с дерева во время ветра» (ПНТО III, 70).

Чрезвычайно редки сравнения зверей и животных с человеком, в анализируемых текстах они встретились лишь два раза: «Блащхъуэжьей ин гуэр и нитIым языхэзри цIыхушхуэ хуэдизыну» — «Один змей огромный какой-то, два его глаза каждый равен большому человеку» («Маленькая Нафыца и дочь хана»); «Мы хьеуан тхьэмыщкIэхэм сыт къыващIэн фигугьэрэ, мыхэр фэ нэхърэ нэхъ зэранышэхэщ» — «Эти бедные животные, что они вам сделают, они покладистее, чем вы» («Батыр, сын медведя»).

Адыгские сказочники используют приведенные сравнения для характеристики красоты героини, мужества героя, скорости его коня, различных черт его антагонистов, уподобляя их персонажам, предметам или явлениям, хорошо знакомым слушателю сказки либо по произведениям народного творчества, либо в обыденной жизни. Это придает характеризуемым образам известную степень и узнаваемости, и — прежде всего — национального своеобразия.

* * *

Мы охарактеризовали изобразительные средства волшебной сказки адыгских народов — эпитет, гиперболу, сравнение. Центральное место в изображении сказочных персонажей, их помощников и антагонистов принадлежит эпитету. Адыгская волшебная сказка выработала свою систему эпитетов, которая включает и общефольклорные и эпические.

Наряду с ними значительное место занимают типовые сказочные эпитеты, характеризующие многообразные предметы и понятия с бытовой, реальной стороны. Отражение реальных качеств предметов и явлений отличает также и гиперболу и сравнение. Кроме того, изобразительные средства адыгской волшебной сказки обнаружили генетическую связь с адыгской мифологией и различными жанрами адыгского фольклора, прежде всего — с героическим нартским эпосом.

Органическая связь изобразительных средств адыгской волшебной сказки, с одной стороны, с различными традициями национальной культуры, а с другой — с реальной жизнью, бытом, пространством, в котором жили создатели адыгской волшебной сказки, и обусловила национальную специфику этих средств.

Соотнесенность адыгской волшебной сказки с реальной жизнью ее создателей — несомненное свидетельство того, что в адыгских сказках, зафиксированных на протяжении последних ста пятидесяти лет, «установка на вымысел» (определяющая для сюжета в целом) не является доминантной.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Приступая к анализу поэтики и стиля волшебной сказки адыгских народов, мы поставили цель выявить социальную и идейно-художественную природу адыгской волшебной сказки, раскрыть внутренний механизм ее развития в постоянном соотнесении с историческими и социально-общественными условиями, в которых она формировалась, а также в связи с поэтическими представлениями и традициями создавших ее народов. При этом мы исходили из признания детерминирующего действия конкретных исторических условий, в которых возникали, формировались и развивались произведения этого жанра. При всей фантастичности и ирреальности сказочного повествования историческая реальность, в которой жили создатели адыгской сказки, получила в ней своеобразное художественное отражение в традиционных для произведений этого жанра формах.

Исходным для нас было признание непрерывности фольклорной традиции, широкого взаимодействия различных жанров в устной народной поэзии любого народа, в том числе адыгов.

Исследование поэтики и стиля волшебной сказки (в частности, на адыгском материале) приобретает особое значение в силу того известного факта, что сюжетный состав сказок разных народов мира весьма сходен, о чем свидетельствуют многочисленные общепризнанные каталоги сказочных сюжетов разных народов. Не вызывает сомнений и общность сюжетного репертуара сказочного фонда народов, близких по языку, историческим судьбам или входящих в один регион.

Учитывая это бесспорно верное положение, мы попытались рассмотреть сюжетный состав волшебной сказки адыгских народов и выявить в нем не только сюжеты, имеющие соответствия в международных каталогах (а значит, и в мировом сюжетном репертуаре), но и сюжеты, имеющие параллели в фольклоре соседних адыгам народов, и специфически адыгские сюжеты.

С этой целью сюжетный репертуар адыгской волшебной сказки был рассмотрен в постоянном соотнесении со сказками как ближайших соседей адыгов — балкарцев и карачаевцев, осетин, чеченцев и ингушей, генетически родственных адыгам народов — абхазов и абазин, так и народов, обладающих более отдаленной сказочной традицией, — восточных славян и латышей.

Проведенный анализ позволил сделать вывод о том, что в составе адыгской волшебной сказки универсальные сюжетные типы занимают основное место. Вместе с тем существенно важно отметить, что специ-

фичен не только отбор, но и интерпретация в адыгском фольклоре «международных» сказочных сюжетов, что обусловлено своеобразием исторической жизни адыгов, их быта, нравов, художественных традиций. Кроме «международных», в составе адыгской волшебной сказки значительное место принадлежит сюжетам, общим для сказки народов Северного Кавказа и целого ряда тюркоязычных народов (они соотносятся с указателем турецких сказок Эберхарта — Боратава). Третью группу составляют сказки на сюжеты, известные только адыгскому фольклору. Постоянное взаимодействие сюжетных типов трех названных выше разновидностей и придает волшебной сказке адыгских народов неповторимое своеобразие, особенно в тех случаях, когда «международные» сюжеты контаминируются со специфически адыгскими.

Важно отметить, что соединение «международных» сюжетов с такими, которые характерны лишь для фольклора данного народа, отмечено в сказке разных народов Северного Кавказа. В силу этого основные сюжетные типы совпадают в репертуаре всех народов Северного Кавказа, что позволяет говорить о существовании единого северокавказского волшебного сказочного эпоса.

Специальное внимание было уделено анализу взаимодействия адыгской волшебной сказки (на уровне сюжета, эпизода, мотива) с различными произведениями народной прозы — героическим и историко-героическим эпосом, произведениями несказочной прозы — хабара. Ставя перед собой задачу констатации общности различных сюжетов, эпизодов, мотивов для произведений этих жанров, мы вовсе не абсолютизировали в них роли сюжета и не придерживались гипотезы о происхождении героического эпоса из сказки и повествовательного прозаического фольклора. Наша цель была иной — показать, как преобразуется семантика разных эпизодов, сюжетов, мотивов в зависимости от разных исторических условий и в соответствии с традициями того жанра, в который они включены; проследить, какую интерпретацию получают в пределах разных художественных систем одни и те же персонажи. Но главное внимание было сосредоточено на показе того, как широкое взаимодействие различных жанров адыгского фольклора определяет важнейшие особенности поэтики адыгской волшебной сказки, в частности системы персонажей, ее изобразительных и стилистических средств.

Система персонажей, как и сюжетный состав, также была рассмотрена в сравнении с системой персонажей сказок, не только типологически сходных с адыгской (абхазской, карачаево-балкарской, осетинской, чечено-ингушской), но и отличных от нее (восточнославянской). Было выявлено, что адыгская волшебная сказка выработала свою систему персонажей, в основ-

ном сходную с системой персонажей в сказках других народов, но вместе с тем отличающуюся значительным своеобразием, которое обусловлено спецификой исторической жизни адыгов, их исторического и эстетического мировосприятия, своеобразием национальной фольклорной традиции. Значительное влияние на формирование системы персонажей волшебной сказки оказали адыгская мифология и различные жанры фольклора, прежде всего героический нартский эпос. Многие мифологические персонажи и персонажи нартского эпоса вошли в волшебную сказку, где они подверглись значительной трансформации в соответствии с законами нового жанра, другие оказали значительное влияние на сказочных персонажей.

Взаимодействие волшебной сказки адыгов с мифологией и нартским эпосом оказало значительное воздействие на формирование системы сказочных персонажей. Но решающим было влияние конкретно-исторических условий, в которых жили создатели этой сказки и в которых сформировался идеал горца — бесстрашного в бою с врагом, скромного, почтительного со старшими. Именно такой персонаж всегда бывает героем адыгской волшебной сказки. Особенность системы ее персонажей состоит в том, что среди героев центральное место принадлежит богатырю. Число сказок, где фигурируют герои другого типа — «иронический удачник» (в адыгской сказке он также наделен многими чертами богатыря) и герой, прибегающий к услугам чудесных помощников, — невелико.

Герой третьего типа в адыгской сказке, как и во всякой другой, лишен ярких этнических примет. Герой-богатырь и «иронический удачник», воплощающие идеальные представления горцев, выступают носителями национального своеобразия.

Иначе говоря, типология героев в адыгской волшебной сказке — та же, что во всякой другой. Специфично же соотношение типов героев между собой, а также конкретная характеристика каждой их разновидности.

В изображении героини адыгской волшебной сказки наблюдается своеобразный параллелизм с изображением героя. Здесь также центральное место принадлежит богатырше, в характеристике которой преобладают не общесказочные черты, а те, что обусловлены своеобразием исторической жизни адыгов, как и других народов Кавказа (в чем, несомненно, нельзя не видеть влияния героического нартского эпоса и преданий о женщинах-мстительницах).

Среди героинь адыгской сказки незначительное место принадлежит героине другого типа — девочке-сиротке или социально обездоленной. В отличие от богатырши в образе этой героини преобладают общесказочные черты, характерные для аналогичных героинь сказки любого народа: этническая же специфичность выражена здесь менее ярко.

Особенность системы персонажей адыгской волшебной сказки состоит и в том, что функцию чудесных помощников героя — людей — выполняют не только традиционные для сказки любого народа мать, жена, невеста, встречный пастух; добрая старушка, но и персонажи адыгской языческой мифологии: покровительница воды Псыхо Гуаша, покровитель кузнечного ремесла Тлепш, мифологические старухи Усэрэж/Уорсар, Нагучица/Нашгушидза. В системе волшебной сказки они сохраняют свои традиционные черты, но значительно трансформируются их функции.

Наряду с мифологическими персонажами, помощниками сказочного героя бывают и различные персонажи нартского эпоса. В отличие от мифологических они в большинстве случаев лишены своих важнейших эпических черт, а сохранили лишь имя и некоторые второстепенные признаки.

Среди чудесных помощников героя — животных одно из центральных мест принадлежит коню, в изображении которого выявлено широкое взаимодействие волшебной сказки и героического нартского эпоса адыгов.

Своеобразие адыгской волшебной сказки состоит и в том, что, хотя в ней и фигурирует традиционный для любой волшебной сказки круг чудесных помощников, герой не всегда прибегает к их помощи, поскольку чаще всего этот герой — богатырь, ни в чьей помощи не нуждающийся.

Специфичен в адыгской волшебной сказке и состав персонажей, выполняющих функцию врагов героя. Это мифологические чудовища — антропоморфные (Усэрэж/Уорсар, Цэунеж/Дзаунеж. Нагучица/Нашгушидза, «лесной человек») и зооморфные (бляго, иныж, карлик Сам-с-вершок, Емынеж). Генетически все они восходят к языческим представлениям адыгов, но в сказке получили специфическое оформление, в соответствии с законами этого жанра.

Значительно меньшую роль играют в адыгской сказке вредители героя — люди.

Своеобразие системы персонажей волшебной сказки адыгов — преобладание среди героев богатырей, среди героинь — богатырш, включение в нее персонажей языческой мифологии и героического нартского эпоса — свидетельствует о несомненной стадиальной древности этого жанра в адыгском фольклоре.

Важнейшие особенности системы персонажей адыгской волшебной сказки обусловили специфику ее изобразительных средств как одного из главных показателей ее отличия от сказки любого другого народа.

Последовательная соотнесенность адыгской волшебной сказки с реальной жизнью создавшего ее народа позволяет сделать вывод о ее ста-

диальной древности, поскольку «установка на вымысел» не является в ней доминантной.

В этом убеждает и анализ такого существенного слагаемого ее поэтики и стиля, как традиционные формулы и общие места.

Специфика стереотипных структур рассматриваемых сказок состоит прежде всего в том, что наряду со значительным числом традиционных формул в ней встречается большое число типизированных ситуаций, единых и для волшебной сказки, и для героического нартского эпоса адыгов, и это является бесспорным свидетельством того, что жанр волшебной сказки развивался и бытовал в условиях активного взаимодействия этих жанров.

Наряду с общими выявлены сугубо сказочные формулы и типические места, общие для адыгской (и шире — северокавказской) и русской сказки.

При анализе стереотипных средств адыгской волшебной сказки мы попытались выявить максимально полный перечень традиционных формул и общих мест, установить их основные разновидности, охарактеризовать их роль в создании образов сказочных персонажей, их место в композиции сказки. Особое внимание было уделено рассмотрению стабильности и вариативности традиционных формул и общих мест на основе разновременных записей адыгских волшебных сказок.

Проведенное изучение стереотипных средств волшебной сказки адыгских народов позволило сделать вывод о том, что в процессе многовекового исторического бытования этот жанр выработал свою систему стереотипных художественных структур; ее составляют традиционные формулы и общие места, которые до сих пор не рассматривались дифференцированно. В нашей работе впервые они были разделены, а также была охарактеризована их роль в создании образов сказочных персонажей, в композиции и сюжетостроении волшебной сказки.

Всесторонний анализ этих средств также позволяет сделать вывод об архаичности адыгской волшебной сказки и ее синкретическом характере.

Мы рассмотрели также роль эпитета, сравнения и гиперболы в создании образов основных персонажей исследуемых сказок, их типизации и связанных с ними событий, предметно-бытового и пространственного фона сказочного действия.

Как и другие компоненты поэтики волшебной сказки, ее изобразительные средства были исследованы в сравнении с аналогичными средствами адыгского нартского эпоса и осетинской волшебной сказки, научные двуязычные публикации которой наиболее многочисленны. Такое сравнение позволило выявить художественное своеобразие изобрази-

тельных средств адыгской сказки, общее в изображении персонажей в сказках разных народов Кавказа.

Среди изобразительных средств адыгской волшебной сказки центральное место в характеристике персонажей принадлежит эпитету. Художественные функции эпитетов в создании образов персонажей и окружающего их предметного мира многообразны, но их главная идейно-эстетическая функция— характеристика сюжетной функции персонажей. Эпитет выделяет героя и героиню среди других действующих лиц волшебной сказки, определяет их разнообразные черты вплоть до элементов психологического состояния, акцентирует на них внимание слушателей. В оппозиции к ним более четкой и выразительной становится характеристика их антагонистов.

Своеобразие адыгской сказки проявляется в особом подборе эпитетов для характеристики врагов героя — антропоморфных и зооморфных — и его чудесных помощников, в специфическом сочетании общесказочных и самобытных эпитетов.

Специальное внимание было уделено анализу эпитетов, характеризующих место сказочного действия, — они предстают как один из важнейших выразителей национальной специфики исследуемых сказок.

Проведенный анализ позволяет говорить о том, что адыгская волшебная сказка выработала свою систему эпитетов, идейно-эстетическая функция которой — создание образов не только сказочного героя, героини, их помощников и антагонистов, но и всего сказочного мира, в пределах которого они существуют. В эту систему входят и типично сказочные эпитеты — постоянные, ситуативные, индивидуальные определения и определения предметов и явлений с бытовой стороны.

Особенность системы эпитетов адыгской волшебной сказки состоит в том, что общефольклорные эпитеты здесь не являются определяющими, частотность же употребления специфически сказочных эпитетов весьма высока. Большое место занимают сложные эпитеты, что обусловлено особенностями адыгских языков.

То, что общефольклорные эпитеты не занимают основного места в системе сказочной эпитетики адыгской волшебной сказки, свидетельствует о том, что этот жанр выработал свою систему изобразительных средств, в частности систему эпитетов.

Значительно меньшее место занимают гипербола и сравнение.

Изобразительные средства адыгской волшебной сказки обнаружили генетическую связь с адыгской мифологией и различными жанрами адыгского фольклора, прежде всего — с героическим нартским эпосом.

В процессе рассмотрения эпитета, сравнения и гиперболы было установлено, что изобразительные средства адыгской волшебной сказки, с

одной стороны, органически связаны с различными традициями национальной культуры, с другой — отражают реальную жизнь, быт ее создателей, и этим обусловлена национальная специфика средств изобразительности волшебной сказки адыгских народов.

Мы рассмотрели лишь некоторые компоненты поэтики и стиля волшебной сказки адыгских народов — ее сюжетный состав, систему персонажей, изобразительные средства сказки, сказочную обрядность — традиционные формулы и общие места. Мы пытались выявить содержательный характер различных поэтических приемов в их связи с жанровыми особенностями исследуемых произведений устной народной поэзии. Различные элементы художественной структуры адыгской волшебной сказки мы стремились изучать в их взаимодействии и взаимосвязи — ведь «понятие стиля означает не только фактическое сосуществование различных приемов, временно́е или пространственное, а внутреннюю взаимную их обусловленность, органическую или системную связь, существующую между отдельными приемами» (Жирмунский 1928, 51). Только при таком подходе возможно рассмотрение основных жанровых особенностей адыгской волшебной сказки в их единстве, показ ее художественной цельности, определение места адыгской волшебной сказки в сказочном эпосе народов Северного Кавказа.

Специфика произведений рассматриваемого жанра обусловлена особенностями исторической жизни адыгских народов, их национального характера, их национальных художественных традиций, взаимодействия культур, в том числе фольклора адыгов с фольклором их ближайших соседей.

В процессе анализа было установлено, что адыгская волшебная сказка имеет много общих и сходных черт со сказками других народов на разных уровнях — сюжетного состава, системы персонажей, изобразительных средств, особенностей стиля. Вместе с тем мы считаем адыгскую волшебную сказку, как и сказку всякого другого народа, вполне самостоятельной, сформировавшейся в конкретных исторических условиях, отразившей (конечно, в своеобразной художественной форме) особенности исторической жизни и судеб адыгских народов, и в русле фольклорной традиции именно этих народов.

Рассматривая сюжетную, идейно-образную и стилистическую систему адыгской волшебной сказки, мы учитывали не только ее традиционную стабильность, но и ее подвижность, возможность трансформаций в процессе длительного бытования этого жанра во времени и его активного взаимодействия с произведениями других жанров адыгского фольклора, а также с устной народной поэзией других народов.

Анализ поэтики и стиля волшебной сказки адыгских народов, отразившей духовную культуру и мироощущение ее создателей, может стать серьезным подспорьем при исследовании своеобразия путей становления художественного самосознания народа, его поэтических представлений и традиций.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ИССЛЕДОВАНИЯ

Абаев 1945 — Абаев В. И. Нартовский эпос // Изв. СОНИИ. Орджоникидзе, 1945. Т. 10. Вып. 1.

Абаев 1957 — Абаев В. И. Проблемы нартского эпоса // Нартский эпос: Материалы совещ., 19–20 октября 1956 г. Орджоникидзе, 1957.

Абаев 1958 — Абаев В. И. Образ Вия в повести Н. В. Гоголя // Русский фольклор: Материалы и исследования. Л., 1958. Т. 3.

Абаев 1960 — Абаев В. И. Дохристианская религия алан. М., 1960.

Абаев 1974 — Абаев В. И. Миф и история в гатах Зороастра // Историко-филологические исследования: Сб. ст. памяти акад. Н. И. Конрада. М., 1974.

Абаев 1982 — Абаев В. И. Нартовский эпос осетин. Цхинвали, 1982.

Абаева 1971 — Абаева З. В. К проблеме эпического и сказочного в художественной структуре нартских сказаний // Изв. ЮОНИИ. 1971. Т. 17.

Адлейба 1979 — Адлейба Д. Я. Стиль сказки и его устные основы (на абхазском материале) : Дис. ... канд. филол. наук. М., 1979.

Адлейба 1980 — Адлейба Д. Я. Неформульно-повествовательная стереотипия в волшебной сказке // Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР: Поэтика и стилистика. М., 1980.

Азадовский 1938 — Азадовский М. Русские сказочники // Азадовский М. Литература и фольклор: Очерки и этюды. Л., 1938.

Азбелев 1965 — Азбелев С. Н. Отношение предания, легенды и сказки к действительности (с точки зрения разграничения жанров) // Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965.

Алиева 1967 — Алиева А. И. Эпитет в адыгском героическом эпосе // Учен. зап. КБНИИ. Сер. филол. 1967. Т. 24.

Алиева 1969 — Алиева А. И. Поэтика нартского эпоса адыгов // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.

Алиева 1969а — Алиева А. И. Адыгский нартский эпос. М.; Нальчик, 1969.

Алиева 1975 — Алиева А. И. Историко-героический эпос адыгов и его стадиальная специфика // Фольклор. Типология народного эпоса. М., 1975.

Алиева 1980 — Алиева А. И. Жанрово-исторические разновидности героического эпоса адыгских народов // Фольклор. Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР. М., 1980.

Алиева 1978 — Алиева А. И. Адыгские сказки // Сказки адыгских народов/ Сост., вступ. ст., примеч. А. И. Алиевой / Отв. ред. В. М. Гацак. М., 1978.

Алиева 1979 — Алиева А. И. Возникновение адыгской фольклористики в XIX веке // Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX—начала XX в. Нальчик, 1979.

Андреев 1929 — Андреев Н. П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929.

Аникин 1966 — Аникин В. П. Волшебная сказка «Царевна-лягушка» // Фольклор как искусство слова. М., 1966.

Аникин 1975 — Аникин В. П. Гипербола в волшебных сказках // Фольклор как искусство слова. Вып. 3. Художественные средства русского народного поэтического творчества. М., 1975.

Аникин 1975а — Аникин В. П. Творческая природа традиций и вопрос о своеобразии художественного метода в фольклоре // Проблемы фольклора. М., 1975.

Аникин 1976 — Аникин В. П. Особенности стиля, мотивов и сюжета народной сказки как явления коллективного творчества // Литературные направления и стили: Сб. ст., посвящ. 75-летию проф. Г. Н. Поспелова. М., 1976.

Аникин 1977 — Аникин В. П. К зависимости стиля от образности: (Общетеоретические аспекты) // Фольклор: Поэтическая система. М., 1977.

Аникин 1977а — Аникин В. П. Русская народная сказка. М., 1977.

Аникин 1978 — Аникин В. П. Образность как стилеобразующий фактор: (К вопросу о типологии фольклорного стиля) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: VIII Междунар. съезд славистов. (Загреб—Любляна). Докл. сов. делегации. М., 1978.

Аникин 1978а — Аникин В. П. Теоретические проблемы историзма былин в науке советского времени. М., 1978. Вып. 1. 1978. 1980. Вып. 3.

Анучин 1882 — Анучин Д. Н. Отчет о поездке в Дагестан летом 1882 г. // ИРГО. 1884. Т. XX.

Аншба 1982 — Аншба А. А. Абхазский фольклор и действительность. Тбилиси, 1982.

Астафьева 1977 — Астафьева Л. А. Определение жанровых границ русского героического эпоса и его классификация // Фольклор: Издание эпоса. М., 1977.

Астафьева 1983 — Астафьева Л. А. Сюжетно-композиционные связи в славянских эпических повествованиях // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: IX Междунар. съезд славистов. Докл. сов. делегации. М., 1983.

Астахова 1962 — Астахова А. М. Народные сказки о богатырях русского эпоса. М.; Л., 1962.

Аутлев 1965 — Аутлев П. У. Новые материалы по религии адыгов // Учен. зап. АНИИ. История и этнография. Краснодар, 1965. Т. 4.

Аутлева 1964 — Аутлева С. Ш. Особенности художественной обработки сказок в современной адыгейской поэзии // Учен. зап. АНИИ. Сер. фольклора и лит. 1964. Т. 3.

Аутлева 1973 — Аутлева С. Ш. Адыгские историко-героические песни XVI–XIX вв. Нальчик, 1973.

Ахриев 1875 — Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья) // ССКГ. Тифлис, 1875. VIII.

Багрий 1926 — Багрий А. В. Народная словесность Кавказа: Материалы для библиографического указателя. Баку, 1926.

Баевский 1984 — Баевский В. С. Опыт количественного исследования мифообрядовых истоков волшебной сказки // Фольклор и этнография: У этногр. истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984.

Баландин 1975 — Баландин А. И. Мифологическая теория и проблемы поэтики // Проблемы фольклора. М., 1975.

Бараг 1963 — Бараг Л. Г. «Асілкі» белорусских сказок и преданий: (К вопросу о формировании восточнославянского эпоса) // Народная поэзия славян: Рус. фольклор. М.; Л., 1963. Т. 8.

Бараг 1964 — Бараг Л. Г. О традиционной стилистической форме белорусских сказок и ее изменениях // О традициях и новаторстве в литературе и устном народном творчестве. Уфа, 1964.

Бараг 1966 — Бараг Л. Г. О взаимодействии русской и нерусской сказочных традиций в современных условиях // Современный русский фольклор. М., 1966.

Бараг 1968 — Бараг Л. Г. Взаимосвязи и национальное своеобразие восточнославянских народных сказок: Дис. ... д-ра филол. наук. Уфа, 1968.

Бараг 1969 — Бараг Л. Г. Восточнославянские сказки, их взаимосвязи и национальное своеобразие // Эпические жанры устного народного творчества. Уфа, 1969.

Бараг 1970 — Бараг Л. Г. Взаимосвязи русского и нерусского фольклора современной Башкирии // Расцвет, сближение и взаимообогащение культур народов СССР. Уфа, 1970.

Бараг 1971 — Бараг Л. Г. Сюжеты и мотивы белорусских волшебных сказок: (Систематич. указ.) // Славянский и балканский фольклор. М., 1971.

Бараг 1974 — Бараг Л. Г. О межнациональном в сказках восточнославянских народов // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1974. Вып. 1.

Бараг 1975 — Бараг Л. Г. Межнациональные отношения прозаических жанров фольклора народов СССР // Фольклор народов РСФСР: Межнациональные связи и национальное своеобразие. Уфа, 1975. Вып. 2.

Бараг 1981 — Бараг Л. Г. Сюжет о змееборстве на мосту в сказках восточнославянских и других народов // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981.

Баранникова 1975 — Баранникова Е. В. Бурятские сказки и сказители в наши дни // Фольклористика Российской Федерации. Л., 1975.

Баранникова 1978 — Баранникова Е. В. Бурятские волшебно-фантастические сказки. Новосибирск, 1978.

Бахтина 1972 — Бахтина В. А. Эстетическая функция сказочной фантастики: Наблюдения над русской народной сказкой о животных. Саратов, 1972.

Бахтина 1974 — Бахтина В. А. Пространственные представления в волшебной сказке // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1974. Вып. 1.

Бахтина 1975 — Бахтина В. А. Время в волшебной сказке // Проблемы фольклора. М., 1975. С. 157–163.

Бахтина 1975а — Бахтина В. А. К определению сказки // Фольклор народов РСФСР: Межнациональные связи и национальное своеобразие. Уфа, 1975. Вып. 2.

Бахтина 1976 — Бахтина В. А. Об активности героя русской волшебной сказки // Фольклор народов РСФСР: Межвуз. науч. сб. Уфа, 1976.

Бекизова 1974 — Бекизова Л. А. От богатырского эпоса к роману. Ставрополь, 1974.

Бгажноков 1978 — Бгажноков Б. Х. Адыгский этикет. Нальчик, 1978.

Бгажноков 1983 — Бгажноков Б. Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983.

Блажес 1976 — Блажес В. В. Присказка: Закон композиционного контраста // Фольклор Урала. Свердловск, 1976.

Богатырев 1963 — Богатырев П. Г. Образ народного героя в славянских преданиях и сказочная традиция // Народная поэзия славян: Русский фольклор. М.; Л., 1963. Т. 8.

Богатырев 1964 — Богатырев П. Г. Традиция и импровизация в народном творчестве // VII Междунар. конгр. антропол. и этногр. наук (Москва, 1964, август): Докл. сов. делегации. М., 1964.

Богатырев 1969 — Богатырев П. Г. Изображение переживаний действующих лиц в русской народной волшебной сказке // Фольклор как искусство слова: Сб. ст. / Под ред. Н. И. Кравцова. Психологическое изображение в русском народном поэтическом творчестве. М., 1969. Вып. 2.

Богословская 1976 — Богословская О. И. Постоянный эпитет в народной сказке // Исследования по стилистике. Пермь, 1976. Вып. 5.

Бромлей 1983 — Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М., 1983.

Буслаев 1861 — Буслаев Ф.И. Славянские сказки // Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 1.

Бязыров 1958 — Бязыров А. Х. Опыт классификации осетинских народных сказок по системе Аарне-Андреева // Изв. ЮОНИИ. Сталинир, 1958. Т. 9.

Бязыров 1960 — Бязыров А. Х. Опыт классификации осетинских народных сказок по системе Аарне-Андреева // Изв. ЮОНИИ. Сталинир, 1960. Т. 10.

Бязиров 1967 — Бязыров А. Х. Осетинские народные сказки. Дис. ... канд. филол. наук. Цхинвали, 1967.

Бязиров 1969 — Бязыров А. Х. К вопросу о круге осетинских нартских сказаний // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.

Бязиров 1971 — Бязыров А. Х. Указатель циклов и сюжетов осетинских нартских сказаний и песен // Изв. ЮОНИИ. Цхинвали, 1971. Т. 17.

Васильков 1901 — Васильков В. В. Очерк быта темиргоевцев // СМОМПК. Тифлис, 1901. XXIX.

Ведерникова 1970 — Ведерникова Н. М. Контаминация в русской народной волшебной сказке. Дис. ... канд. филол. наук. М., 1970.

Ведерникова 1972 — Ведерникова Н. М. Контаминация как творческий прием в волшебной сказке // Русская народная проза. Русский фольклор. Л., 1972. Т. 13.

Ведерникова 1975 — Ведерникова Н. М. Русская народная сказка. М., 1975.

Ведерникова 1975а — Ведерникова Н. М. Антитеза в волшебных сказках // Фольклор как искусство слова. Художественные средства русского народного поэтического творчества. М.: Изд-во МГУ, 1975. Вып. 3.

Ведерникова 1980 — Ведерникова Н. М. Общие и отличительные черты в сюжетосложении и стиле восточнославянских сказок (А—А 403, 409, 450, 511) // Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР: Поэтика и стилистика. М., 1980.

Ведерникова 1980а — Ведерникова Н. М. Эпитет в волшебной сказке // Фольклор как искусство слова. Эпитет в русском народном творчестве. М., 1980. Вып. 4.

Веселовский 1913 — Веселовский А. Н. Из истории эпитета. Эпические повторения как хронологический момент. Три главы из исторической поэтики // Веселовский А. Н. Собр. соч. СПб., 1913. Т. I.

Веселовский 1938 — Веселовский А. Н. Сравнительная мифология и ее метод // Собр. соч. -М.; Л., 1938. Т. 16.

Веселовский 1940 — Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940.

Виноградов 1963 — Виноградов В. В. Стилистика. Теория поэтической речи. Поэтика. М., 1963.

Виноградов 1963а — Виноградов В. В. Сюжет и стиль: Сравн.-ист. исслед. М., 1963.

Вирсаладзе 1976 — Вирсаладзе Е. Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976.

Вирсаладзе 1979 — Вирсаладзе Е. Б. К вопросу об интерэтнических связях грузинских сказок // Отражение межэтнических процессов в устной прозе. М., 1979.

Волков 1924 — Волков Р. М. Сказка: Разыскания по сюжетосложению народной сказки. Харьков, 1924. Т. 1.

Волков 1941 — Волков Р. М. Русская сказка: К вопросу о роли сказочника в создании сказочной обрядности // Наук. зап. Одеського державного пед. ин-ту, 1941.

Волкова 1973 — Волкова Н. Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., 1973.

Волкова 1974 — Волкова Н. Г. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII — начале XX в. М., 1974.

Гацак 1971 — Гацак В. М. Проблемы изучения конкретно-национального и общего в фольклоре // Национальное и интернациональное в литературе, фольклоре и языке. Кишинев, 1971.

Гацак 1973 — Гацак В. М. Метафорическая антитеза в сравнительцо-историческом освещении // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: VII Междунар. съезд славистов. Докл. сов. делегации. М., 1973.

Гацак 1975 — Гацак В. М. Сказочник и его текст: (К развитию экспериментального направления в фольклористике) // Проблемы фольклора. М., 1975.

Гацак 1979 — Гацак В. М. Молдавско-русско-украинские интерференции в сказке // Отражение межэтнических процессов в устной прозе. М., 1979.

Гацак 1983 — Гацак В. М. Основы устной эпической поэтики славян: (Антитеза «формульной» теории) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: IX Междунар. съезд славистов. (Киев, сентябрь 1983). Докл. сов. делегации. М., 1983.

Герасимова 1978 — Герасимова Н. М. Пространственно-временные формулы русской волшебной сказки // Русский фольклор. Л., 1978. Т. 8.

Герасимова 1978а — Герасимова Н. М. Формулы русской сказки: (К пробл. стереотипности и вариативности традиционной культуры) // Сов. этнография. 1978. № 5.

Гильфердинг 1949 — Гильфердинг А. Олонецкая губерния и ее народные рапсоды // Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. 4-е изд. М.; Л., 1949. Т. 1.

Голикова 1973 — Голикова С. В. К вопросу о языке народной волшебной сказки // Вопросы истории и филологии. Воронеж, 1973. Вып. 2.

Гутов 1975 — Гутов А. Некоторые вопросы сюжетосложения адыгского нартского эпоса // Учен. зап. КБНИИ, 1975. Т. 27.

Гутов 1981 — Гутов А. Адыгские сказания о нартах // Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. Нартские пшинатли / Сост. В. Х. Барагунов, З. П. Кардангушев; Под ред. Е. В. Гиппиуса. М., 1981. Т. II.

Гусев 1967 — Гусев В. Е. Эстетика фольклора. Л., 1967.

Гусев 1978 — Гусев В. Е. О понятии «фольклорная стилистика» // Поэтика искусства слова. Воронеж, 1978.

Давыдова 1980 — Давыдова О. А. Постоянные эпитеты — элемент варьирования поэтических формул: (На материале русских волшебных сказок) // Исследования по исторической семантике. Калининград. 1980.

Давыдова 1980а — Давыдова О. А. Языковое индивидуальное варьирование поэтических формул: (На материале русских народных волшебных сказок) // Проблемы истории русского литературного языка XIX–XX вв. М., 1980.

Далгат 1893 — Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев // Терский сб. Владикавказ, 1893. Вып. 3.

Далгат 1929 — Далгат Б. Материалы по обычному праву ингушей // Изв. Ингушского НИИ искусства и краеведения, Владикавказ, 1929. Вып. 2.

Далгат 1958 — Далгат У. Б. К вопросу о народности эпических сказаний и исторических песен у народов Северного Кавказа // Вопросы изучения эпоса народов СССР. М., 1958.

Далгат 1969 — Далгат У.Б. Кавказские богатырские сказания древних циклов и эпос о нартах // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.

Далгат 1972 — Далгат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей: Исслед. и тексты. М., 1972.

Далгат 1975 — Далгат У. Б. Типовые черты нартского эпоса // Типология народного эпоса. М., 1975.

Дахкильгов 1977 — Дахкильгов И. А. Предания чеченцев и ингушей о кровной мести // Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.

Дахкильгов 1978 — Дахкилъгов И. А. Исторический фольклор чеченцев и ингушей. Грозный, 1978.

Джалалов 1980 — Джалалов Г. Узбекский народный сказочный эпос. Ташкент, 1980.

Дубровин 1927 — Дубровин Н. Черкесы (адыге). Краснодар, 1927.

Евгеньева 1963 — Евгенъева А. П. Очерки по языку русской устной народной поэзии в записях XVII–XX вв. М.; Л., 1963.

Елеонская 1907 — Елеонская Е. Н. Сказка о Василисе Прекрасной и группа однородных с ней сказок // ЭО. 1906. № 3; 1907. № 4.

Елеонская 1907а — Елеонская Е. Я. К вопросу о возникновении и сложении сказки // ЭО. 1907. № 1, 2.

Елеонская 1912 — Елеонская Е. И. Некоторые замечания по поводу сложения сказок: Заговорная формула в сказке // ЭО. 1912. № 1, 2.

Емельянов 1971 — Емельянов Л. И. Методологические вопросы фольклористики. Л., 1978.

Жирмунский 1928 — Жирмунский В. М. Вопросы теории литературы. Л., 1928.

Жирмунский 1931 — Жирмунский В. М. К вопросу об эпитете // Памяти П. Н. Сакулина: Сб. ст. М., 1931.

Жирмунский 11958 — Жирмунский В. М. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. М., 1958.

Жирмунский 1960 — Жирмунский В. М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М., 1960.

Жирмунский 1962 — Жирмунский В. М. Народный героический эпос: Сравн.-ист. очерки. М.: Л., 1962.

Жирмунский 1967 — Жирмунский В. М. К вопросу о международных сказочных сюжетах // Историко-филологические исследования: Сб. ст. к 75-летию акад. Н. И. Конрада. М., 1967.

Жирмунский 1974 — Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос: Избр. тр. Л., 1974.

Жирмунский 1977 — Жирмунский В. М. Теория литературы. Поэтика. Стилистика: Избр. тр. Л., 1977.

Зайцев 1984 — Зайцев А. И. К вопросу о происхождении волшебной сказки // Фольклор и этнография: У этногр. истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984.

Золотова 1983 — Золотова Т. А. Змееборчество в русской сказке и былине: (Сравн. анализ). Дис. ... канд. филол. наук. М., 1983.

Зуева 1976 — Зуева Т. В. Сюжет «Чудесные дети» как типологическое фольклорное явление и самобытная сказка восточных славян // Проблемы преподавания и изучения русского народного поэтического творчества. М., 1976. Вып. 3.

Зуева 1979 — Зуева Т. В. Одна из версий сказки «Чудесные дети» в восточнославянском фольклоре // Проблемы изучения русского устного народного творчества. М., 1979. Вып. 6.

Зухба 1970 — Зухба С. Л. Абхазская народная сказка. Тбилиси, 1970.

Иванова 1974 — Иванова Т. П. Исполнительское мастерство сказочницы // Вопросы поэтики литературы и фольклора. Воронеж, 1974.

Иванова 1981 — Иванова Т. Г. К вопросу о контаминации в волшебной сказке: (На материале беломорских сказок) // Русский Север: Пробл. этнографии и фильклора. Л., 1981.

Иванова 1982 — Иванова А. А. Традиционный чудесный вымысел в русских волшебных сказках: Дис. ... канд. филол. наук. М., 1982.

Инал-Ипа 1965 — Инал-Ипа Ш. Д. Абхазы: (Ист.-этногр. очерки). 2-е изд., перераб. и доп. Сухуми, 1965.

Инал-Ипа 1976 — Инал-Ипа Ш. Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми, 1976.

Инал-Ипа 1977 — Инал-Ипа Ш. Д. Памятники абхазского фольклора: Нарты. Ацаны. Сухуми, 1977.

Кабашников 1968 — Кабашнікау К. П. Беларуская казка у казачным эпасе славян. Мінск, 1968.

Карданов 1968 — Карданов Б. М. Кабардинско-русский фразеологический словарь. Нальчик, 1968.

Карданов 1973 — Карданов Б. М. Фразеология кабардинского языка. Нальчик, 1973.

Карнаухова 1977 — Карнаухова И. В. Об изучении сказочника как артиста / Публ. В. М. Гацака // Фольклор: Поэтическая система. М., 1977.

Каскабасов 1972 — Каскабасов С. А. Казахская волшебная сказка. Алма-Ата, 1972.

Керашев 1937 — Керашев Т. О сказаниях и сказках народа адыге // Адыгейские сказания и сказки. Ростов н/Д., 1937.

Кербелите 1968 — Кербелите Б. К вопросу о репертуаре литовских волшебных сказок // Фольклор балтских народов. Рига, 1968.

Кербелите 1978 — Кербелите Б. Отражение балто-славянских контактов в сказках // Конференция: Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом, 11–12 декабря 1978 г. Предвар. материалы. М., 1978.

Кербелите 1979 — Кербелите Б. К вопросу о взаимодействии литовских и восточнославянских волшебных сказок // Отражение межэтнических процессов в устной прозе. М., 1979.

Кербелите 1980 — Кербелите Б., Валужис А. Один разрушенный вариант сказки и его связи с древней традицией: (Заметки о методе описания структуры текста) // Балто-славянские этноязыковые контакты. М., 1980.

Кербелите 1980а — Кербелите Б. П. Методика описания структур и смысла сказок и некоторые ее возможности // Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР: Поэтика и стилистика. М., 1980.

Кербелите 1984 — Кербелите Б. П. Сюжетный тип волшебной сказки // Фольклор: Образ и поэтическое слово в контексте. М., 1984.

Кидайш-Покровская 1975 — Кидайш-Покровская Н. В. К проблеме жанровой дифференциации эпоса и сказки тюркоязычных народов: (Разнотипные воплощения сюжета об изгнании) // Типология народного эпоса. М., 1975.

Ковалевский 1890 — Ковалевский М. М. Закон и обычай на Кавказе. М., 1890. Т. I.

Козлов 1977 — Козлов А. А. Этнические особенности тропов волшебной сказки // Некоторые вопросы изучения этнических аспектов культуры: Сб. науч. тр. М., 1977.

Корепова 1978 — Корепова К. Е. Волшебные сказки с образом «чудесного супруга»: (К пробл. изуч. истории сюжета) // Вопросы сюжета и композиции. Горький, 1978. Вып. 3.

Корепова 1980 — Корепова К. Е. Сюжет «Царевна-лягушка» в восточнославянской сказочной традиции // Вопросы сюжета и композиции. Горький, 1980. Вып. 4.

Костюхин 1979 — Костюхин Е. А. Взаимодействие русских и казахских сказок и формирование национальной сказочной традиции // Отражение межэтнических процессов в устной прозе. М., 1979.

Кравцов 1966 Кравцов Н. И. Изучение фольклорного произведения как художественного целого; Проявление художественного единства в художественном произведении // Фольклор как искусство слова. М., 1966. Вып. 1.

Кравцов 1969 — Кравцов Н. И. Искусство психологического изображения в русском народном поэтическом творчестве // Фольклор как искусство слова: Психол. изображение в рус. нар. поэтическом творчестве. М., 1969. Вып. 2.

Кравцов 1972 — Кравцов Н. И. Проблемы славянского фольклора. М., 1972.

Кравцов 1973 — Кравцов Н. И. Сказка как фольклорный жанр // Специфика фольклорных жанров. М., 1973.

Кравцов 1975 — Кравцов Н. И. Проблемы теории фольклора // Проблемы фольклора. М., 1975.

Кравцов 1977 — Кравцов Н. И. Историческая поэтика фольклора: (Общ. вопр.) // Фольклор: Поэтическая система. М., 1977.

Кравцов 1980 — Кравцов Н. И. К изучению эпитета в русской фольклористике // Фольклор как искусство слова. Эпитет в русском народном творчестве. М., 1980. Вып. 4.

Кржижановский 1967 — Кржижановский Ю. Девушка — юноша: (К истории мотива «перемена пола») // Народная поэзия славян: Русский фольклор. М.; Л., 1963. Т. 8.

Крупнов 1960 — Крупнов Е. И. Древняя история Северного Кавказа. М., 1960.

Кумахова, Кумахов 1979 — Кумахова З. Ю., Кумахов М. А. Функциональная стилистика адыгских языков. М., 1979.

Кумахов, Кумахова 1985 — Кумахов М. А., Кумахова З. Ю. Язык адыгского фольклора: Нартский эпос. М., 1985.

Курдованидзе 1976 — Курдованидзе Т. Д. Сюжеты и мотивы грузинских волшебных сказок: (Системат. указ. по Аарне-Томпсону) // Литературные взаимосвязи. Тбилиси, 1976. Сб. VI.

Курдованидзе 1978 — Курдованидзе Т. Д. Поэтика грузинской волшебной сказки: Дис. ... д-ра филол. наук. Тбилиси, 1978.

Лавров 1959 — Лавров Л. И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Тр. Ин-та этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Н. С, 1959. Т. 59.

Лавров 1982 — Лавров Л. И. Этнография Кавказа: (По полевым материалам 1924–1978 гг.). Л., 1982.

Лазутин 1973 — Лазутин С. Г. Поэтика удивительного в сказах // Вопросы литературы и фольклора. Воронеж, 1973.

Лазутин 1981 — Лазутин С. Г. Поэтика русского фольклора. М., 1981.

Левин 1965 — Левин И. Типологический анализ сюжетов // Сказки народов Дагестана. М., 1965.

Левин 1973 — Левин И. Типологический анализ сюжетов / При участии У. Мазинга // Осетинские народные сказки. М., 1973.

Левин 1975 — Левин И., Мазинг У. Типологический анализ сюжетов // Абхазские народные сказки. М., 1975.

Леонова 1982 — Леонова Т. Г. Русская литературная сказка в ее отношении к народной сказке: (Поэтическая система жанра в ее историческом развитии). Томск, 1982.

Линтур 1972 — Линтур П. В. Балладная песня и народная сказка // Славянский фольклор. М., 1972.

Лихачев 1979 — Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд. М., 1979.

Лопатинский 1891 — Лопатинский Л. Г. Заметки к сказкам // СМОМПК. 1891. Т. XII. Отд. I. С. 86–88, 92, 96, 101, 105, 110–111, 115–116, 122, 129, 136, 142.

Лопатинский 1896 — Лопатинский Л. Г. Заметки к адыгским (черкесским) текстам // СМОМПК. 1896. Т. XXI. Отд. II. С. 266–267, 269.

Лопатинский 1900 — Лопатинский Л. Г. Предисловие (о кабардинских сказках) // СМОМПК. 1900. Т. XXVII. С. XI–XIV.

Лопатинский 1921 — Лопатинский Л. Г. Кабардинское сказание «Красавица Елена и богатырь-женщина» по сравнению с эпосом Гомера, песнями Троянского цикла и сказаниями других народов // Изв. Бакин. ун-та. Отд-ние гуманитар. наук. 1921. Т. I.

Лосев 1957 — Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.

Лупанова 1979 — Лупанова Ю. П. «Смеховой мир» русской волшебной сказки // Русский фольклор: Вопр. теории фольклора. Л., 1979. Вып. 19.

Люлье 1927 — Люлье Л. Я. Черкесия: Ист.-этногр. ст. Краснодар, 1927.

Макашина 1978 — Макашина Т. С. Особенности фольклорного процесса в полосе этнической границы: (На материале русского фольклора XX в. в Латгалии) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: VIII Междунар. съезд славистов (Загреб—Любляна, сент. 1978 г.). Докл. сов. делегации. М., 1978.

Максимов 1937 — Максимов П. Х. Народ-оптимист: Об адыгейском народе и его сказках // Горские сказки / Под ред. Ю. М. Соколова. М., 1937.

Мамбетов 1967 — Мамбетов Г. Х. Праздники и обряды адыгов, связанные с земледелием // Учен. зап. КБНИИ. 1967. Т. 24.

Марковин 1972 — Марковин В. И. К вопросу о язычестве и христианстве в верованиях горцев Кавказа // Вестн. КБНИИ. 1972. Вып. 6.

Мафедзев 1979 — Мафедзев С. Х. Обряды и обрядовые игры у адыгов. Нальчик, 1979.

Медриш 1974 — Медриш Д. Н. Слово и событие в русской волшебной сказке // Русский фольклор: Пробл. худож. формы. Л., 1974. Вып. 14.

Медриш 1980 — Медриш М. Д. О своеобразии русской сказочной традиции: (Национальная специфика сказочных формул) // Фольклорная традиция и литература. Владимир, 1980.

Мелетинский 1958 — Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки: Происхождение образа. М., 1958.

Мелетинский 1969 — Мелетинский Е. М. Структурно-типологическое изучение сказки // Пропп В. Я. Морфология сказки. 2-е изд. М., 1969.

Мелетинский 1970 — Мелетинский Е. М. Миф и сказка // Фольклор и этнография. Л., 1970.

Мелетинский 1976 — Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.

Меремкулов 1975 — Меремкулов В. Н. Фольклор абазин: (История публикаций и характеристика эпоса) // Фольклористика Российской Федерации. Л., 1975.

Мижаев 1973 — Мижаев М. И. Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов. Черкесск, 1973.

Мижаев 1983 — Мижаев М. И. Образ иныжа в адыгском нартском эпосе // Вопросы фольклора народов Карачаево-Черкесии: (Характеристика жанров). Черкесск, 1983.

Миллер 1891 — Миллер В. Ф. Кавказско-русские параллели [Ч.] 1–2, 3 // ЭО. 1891. Кн. 10. № 3; Кн. 11. № 4.

Миллер 1897 — Миллер Вс. Очерки русской народной словесности. М., 1897. Т. I.

Мингажетдинов 1969 — Мингажетдинов М. Х. Мотив чудесного рождения героя в башкирских богатырских сказках // Эпические жанры устного народного творчества. Уфа, 1969.

Мингажетдинов 1972 — Мингажетдинов М. Х. Систематизация сюжетов башкирских сказок по международным каталогам // Проблемы фольклористики, истории литературы и методики ее преподавания: Материалы XI науч. конф. литературоведов Поволжья. Куйбышев, 1972.

Мифы 1980–1982 — Мифы народов мира. М.: Наука. 1980. Т. 1. С. 176; 1982. Т. 2. С. 205, 249, 345, 535, 545.

Мунаев 1979 — Мунаев И. Б. Сказочные мотивы в героико-исторических песнях (илли) вайнахов // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1979.

Мунаев 1981 — Мунаев И. Б. Поэтика чечено-ингушских историко-героических песен илли: (Пробл. формирования жанра и его системные связи). Дис. ... канд. филол. наук. М., 1981.

Назаревич 1962 — Назаревич А. Ф. В мире горской народной сказки. Махачкала, 1962.

Налоев 1978 — Налоев З. М. Из истории культуры адыгов. Нальчик, 1978.

Налоев 1980 — Налоев З. М. У Истоков песенного искусства адыгов // Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. Т. 1. Песни и наигрыши, приуроченные к определенным обстоятельствам / Сост. В. Х. Барагунов, З. П. Кардангушев; Под ред. Е. В. Гиппиуса. М., 1980.

Невелева 1979 — Невелева С. Л. Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса: Эпитет и сравнение. М., 1979.

Неклюдов 1972 — Неклюдов С. Ю. Особенности изобразительной системы в долитературном повествовательном искусстве // Ранние формы искусства: Сб. ст. М., 1972.

Неклюдов 1972а — Неклюдов С. Ю. Время и пространство в былине // Славянский фольклор. М., 1972.

Неклюдов 1974 — Неклюдов С. Ю. «Героическое детство» в эпосах Востока и Запада // Историко-филологические исследования: Сб. ст. памяти акад. Н. И. Конрада. М., 1974.

Неклюдов 1975 — Неклюдов С. Ю. Статистические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора // Типологические исследования по фольклору: Сб. ст. памяти В. Я. Проппа (1895–1970). М., 1975.

Никифоров 1928 — Никифоров А. И. К вопросу о морфологическом изучении народной сказки // Сб. статей в честь акад. А. И. Соболевского. Л., 1928.

Никифоров 1930 — Никифоров А. И. Сказка, ее бытование и носители // Русские народные сказки / Предисл. С. Ф. Ольденбурга; Вступ. ст. А. И. Никифорова; Сост. О. И. Капица. М.: Л., 1930.

Никифоров 1934 — Никифоров А. И. Мотив, функция, стиль и классовый рефлекс в сказке // Сб. статей к сорокалетию ученой деятельности акад. А. С. Орлова. Л., 1934.

Никифоров 1938 — Никифоров А. И. Жанры русской сказки // Учен. зап. Ленингр. пед. ин-та им. М. Н. Покровского. Фак. яз. и лит., 1938. Вып. 1.

Ногма 1956–1959 — Ногма Ш. Б. Филологические труды. Нальчик. 1956. Т. 1. 1959. Т. 2.

Ногмов 1958 — Ногмов Ш. Б. История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев. Нальчик, 1958.

Новик 1975 — Новик Е. С. Система персонажей русской волшебной сказки // Типологические исследования по фольклору: Сб. ст. памяти В. Я. Проппа (1895–1970). М., 1975.

Новиков 1963 — Новиков Н. В. О собирании и сравнительном изучении восточнославянской сказки // Русский фольклор: Народная поэзия славян. М.: Л., 1963. Т. 8.

Новиков 1966 — Новиков Н. В. О специфике образа в восточнославянской сказке (Кощей Бессмертный) // Специфика фольклорных жанров: Русский фольклор. М.: Л., 1966. Вып. 10.

Новиков 1974 — Новиков Н. В. Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974.

Новиков 1979 — Новиков Н. В. К художественной специфике восточнославянской волшебной сказки (начальные и заключительные формулы) // Отражение межэтнических процессов в устной прозе. М., 1979.

Онегина 1974 — Онегина Н. Ф. Русско-карельские литературно-фольклорные связи (волшебная сказка) // Рус. лит. 1974. № 2.

Онегина 1974а — Онегина Н. Ф. Способы изображения дарителя в русской и карельской волшебной сказке // Проблемы художественной формы: Русский фольклор. Л., 1974. Вып. 14.

Онегина 1975 — Онегина Н. Ф. Из опыта структурно-типологического изучения русско-карельских сказочных параллелей // Фольклористика Российской Федерации. Л., 1975.

Онегина 1980 — Онегина Н. Ф. Русско-карельские фольклорные связи: (Из опыта изучения общности поэтики волшебных сказок) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1980.

Палиевский 1965 — Палиевский П. В. Постановка проблемы стиля // Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении. Стиль. Произведение. Литературное развитие. М., 1965.

Парпулова 1978 — Парпулова Л. Българските вълшебни приказки: Въведение в поетиката. С. 1978.

Петросян 1982 — Петросян А. А. История народа и его эпос. М., 1982.

Плужникова 1971 — Плужникова С. П. Композиционные и стилистические особенности белорусских героических сказок об осилке — победителе змея: Дис. ... канд. филол. наук. М., 1971.

Пожидаев 1926 — Пожидаев В. П. Горцы Северного Кавказа: Ингуши, чеченцы, хевсуры, осетины, кабардинцы. Крат. ист.-этногр. очерк. М.: Л., 1926.

Позднеев 1964 — Позднеев А. В. Общие места и «перенесения» в былинах // Проблемы истории литературы. М., 1964.

Померанцева 1963 — Померанцева Э. В. К вопросу о национальном и интернациональном начале в народных сказках // История, фольклор, искусство славянских народов: Докл. сов. делегации. V Междунар. съезд славистов (София, сент. 1963 г.). М., 1963.

Померанцева 1963а — Померанцева Э. В. Русская народная сказка. М., 1963.

Померанцева 1965 — Померанцева Э. В. Судьбы русской сказки. М., 1965.

Померанцева 1975 — Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

Померанцева 1980 — Померанцева Э. В. Русские сказки Удмуртии // Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР: Поэтика и стилистика. М., 1980.

Поспелов 1970 — Поспелов Г. Н. Проблемы литературного стиля. М., 1970.

Поспелов 1983 — Поспелов Г. Н. Вопросы методологии и поэтики: Сб. ст. М., 1983.

Потебня 1905 — Потебня А. А. Из записок по теории словесности. Харьков, 1905.

Потебня 1976 — Потебня А. А. Эстетика и поэтика. М., 1976.

Пропп 1946 — Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

Пропп 1958 — Пропп В. Я. Русский героический эпос. Л., 1955; 2-е изд., испр. М., 1958.

Пропп 1969 — Пропп В. Я. Морфология сказки. 2-е изд. М., 1969.

Пропп 1976 — Пропп В. Я. Фольклор и действительность: Избр. ст. М., 1976.

Путилов 1971 — Путилов Б. Н. О структуре предметного мира в былинах и юнацких песнях // Serta Slavica im memoriam Aloise Schmaus. München. 1971. S. 607–612.

Путилов 1975 — Путилов Б. Н. Мотив как сюжетообразующий элемент // Типологические исследования по фольклору: Сб. ст. памяти В. Я. Проппа (1895–1970). М., 1975.

Путилов 1975а — Путилов Б. Н. Историко-фольклорный процесс и эстетика фольклора // Проблемы фольклора. М., 1975.

Путилов 1976 — Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976.

Путилов 1977 — Путилов Б. Н. Современные проблемы исторической поэтики фольклора в свете историко-типологической теории // Фольклор: Поэтическая система. М., 1977.

Рошияну 1974 — Рошияну Н. Традиционные формулы сказки. М., 1974.

Савченко 1914 — Савченко С. В. Русская народная сказка: История собирания и изучения. Киев, 1914.

Савушкина 1976 — Савушкина Н. И. Русский народный театр. М., 1976.

Садуллаев 1980 — Садуллаев Б. С. Волшебная сказка вайнахов: Дис. ... канд. филол. наук. Алма-Ата, 1980.

Салакая 1976 — Салакая Ш. Х. Абхазский нартский эпос. Тбилиси, 1976.

Семенов 1959 — Семенов Л. Ингушская и чеченская народная словесность // Изв. ЧИНИИ. 1959. Т. 1. Вып. III.

Селиванов 1975 — Селиванов Ф. М. Поэтика былины: (К вопр. об аспекте изуч.) // Проблемы фольклора. М., 1975.

Селиванов 1964 — Селиванов Ф. М. Традиционные формулы русского эпоса: (К вопр. о его ист. основе). Дис. ... канд. филол. наук. М., 1964.

Селиванов 1975 — Селиванов Ф. М. Гипербола в былинах // Фольклор как искусство слова. Художественные средства русского народного поэтического творчества. М., 1975. Вып. 3.

Селиванов 1977 — Селиванов Ф. М. Поэтика былин, 1977. Ч. 1.

Селиванов 1977 — Селиванов Ф. М. Изображение человека в былинах // Фольклор: Поэтическая система. М., 1977.

Селиванов 1979 — Селиванов Ф. М. Предметная художественная деталь в былинах // Поэтика литературы и фольклора. Воронеж, 1979.

Серов 1983 — Серов С. Я. Медведь — супруг: (Вариации обряда и сказки у народов Европы и Испанской Америки) // Фольклор и историческая этнография. М., 1983.

Скафтымов 1924 — Скафтымов А. П. Поэтика и генезис былин. М.: Саратов, 1924.

Смирнов 1971 — Смирнов Ю. И. Сходные описания в славянских песнях и их значение // Славянский и балканский фольклор. М., 1971.

Смирнов 1974 — Смирнов Ю. И. Славянские эпические традиции: Пробл. эволюции. М., 1974.

Смирнов 1981 — Смирнов Ю. И. Направленность сравнительных исследований по фольклору // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981.

Соколов 1929 — Соколов Б. М. Русский фольклор. М., 1929. Вып. 1.

Соколов 1938 — Соколов Ю. М. Русский фольклор. М., 1938.

Соколов 1968 — Соколов А. Н. Теория стиля. М., 1968.

СУС 1979 — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг и др. Л., 1979.

Сумцов 1892 — Сумцов Н. Ф. Былины о Добрыне и Маринке и родственные им сказки о жене-волшебнице // ЭО. 1892, № 2, 3.

Сюжет. 1981 — Сюжет и композиция литературного и фольклорного произведения: Сб. ст. Воронеж, 1981.

Талпа 1935 — Талпа Мих. Устное творчество кабардинцев // Лит. критик. 1935. № 12.

Танкиев 1928 — Танкиев А. Х. Проблема эволюции образа человека в эпическом творчестве вайнахов: Дис. ... канд. филол. наук. Тбилиси, 1978.

Теория ... 1965 — Теория литературы: Основные проблемы в историческом освещении. Стиль. Произведение. Литературное развитие. М., 1965.

Толстой 1966 — Толстой И. И. Статьи о фольклоре. М.: Л., 1966.

Томашевский 1930 — Томашевский Б. В. Теория литературы. 5-е изд. М.: Л., 1930.

Томашевский 1959 — Томашевский Б. В. Стилистика и стихосложение. Л., 1959.

Трубецкой 1922 — Трубецкой Е. Иное царство и его носители в русской народной сказке. М., 1922.

Тхамокова 1981 — Тхамокова Ж. Г. Указатель сюжетов и мотивов адыгских бытовых сказок (по системе Аарне-Томпсона) // Художественный язык фольклора кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1981.

Услар 1888 — Услар П. К. Этнография Кавказа. Тифлис, 1888. Т. II.

Ухов 1958 — Ухов П. Д. Постоянные эпитеты в былинах как средство типизации и создания образа // Основные проблемы эпоса восточных славян. М., 1958.

Ухов 1956 — Ухов П. Д. Из наблюдений над стилем сборника Кирши Данилова // Русский фольклор: Материалы и исслед. М.:Л., 1956. Вып. 1.

Ухов 1957 — Ухов П. Д. Типические места (loci communes) как средство паспортизации былин // Русский фольклор: Материалы и исслед.. М.: Л., 1957. Вып. 2.

Ухов 1970 — Ухов П. Д. Атрибуции русских былин. М., 1970.

ФЭ 1977 — Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.

Халатьянц 1885 — Халатьянц Г. А. Общий очерк армянских сказок // Сб. материалов по этнографии, изд. при Дашковском этнографическом музее. М., 1885. Вып. I.

Хан-Гирей 1841 — Хан-Гирей. Черкесские предания: (Отрывки из рукописи) // Рус. вестн. СПб., 1841. Т. II. Кн. IV.

Хан-Гирей 1978 — Хан-Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик, 1978.

Храпченко 1974 — Храпченко М. Б. Историческая поэтика и ее предмет // Историко-филологические исследования: Сб. ст. памяти акад. Н. И. Конрада. М., 1974.

Хут 1970 — Хут Ш. Х. Адыгейская волшебная сказка: Дис. ... канд. филол. наук. Тбилиси, 1970.

Хут 1980 — Хут Ш. Х. Сказка // Адыгский фольклор: В 2-х кн. Майкоп, 1980. Кн. 2.

Хут 1980а — Хут Ш. Х. Несказочная проза // Адыгский фольклор: В 2-х кн. Майкоп, 1980.Кн. 2.

Хут 1981 — Хут Ш. Х. Сказочный эпос адыгов. Майкоп, 1981.

Цечоева 1971 — Цечоева Л. Х. Народные сказки вайнахов: Дис. ... канд. филол. наук. Махачкала, 1971.

Цивьян 1975 — Цивьян Т. В. К семантике пространственных элементов в волшебной сказке: (На материале албанской сказки) // Типологические исследования по фольклору: Сб. ст. памяти В. Я. Проппа (1895–1970). М., 1975.

Чеботарева 1964 — Чеботарева В. Волшебные сказки чеченцев и ингушей // Изв. ЧИНИИ, 1964. Т. 4. Вып. 3.

Чистов 1964 — Чистов К. В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы // VII Междунар. конгр. антропологии и этнографии. М., 1964.

Чистов 1978 — Чистов К. В. Поэтика славянского фольклорного текста: Коммуникативный аспект // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: VIII Междунар. съезд славистов (Загреб — Любляна, сент. 1978). Докл. сов. делегации. М., 1978.

Чистов 1983 — Чистов К. В. Вариативность и поэтика фольклорного текста // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: IX Междунар. съезд славистов (Киев, сент. 1983 г.). Докл. сов. делегации. М., 1983.

Чичерин 1968 — Чичерин А. В. Идеи и стиль. М., 1968.

Шайкин 1973 — Шайкин А. А. Художественное время волшебной сказки: (На материале казахской и русской сказок) // Изв. АН КазССР. Сер. обществ. наук. 1973. № 1.

Шиллинг 1931 — Шиллинг Е. М. Черкесы // Религиозные верования народов СССР: Сб. этногр. материалов. М., 1931. Т. 2.

Шортанов 1970 — Шортанов А. Т. Фольклор // Очерки истории кабардинской литературы. Нальчик, 1970.

Шортанов 1982 — Шортанов А. Т. Адыгская мифология / Под ред. А. И. Алиевой. Нальчик, 1982.

Юзвенко 1983 — Юзвенко В. А. Дінаміка поетичних форм словянской фантастичной казки // IX Міжнародний з'їзд славістів: История, культура, фольклор та етнография слов'янских народів. Доповіді Киів, 1983.

Юдин 1984 — Юдин Ю. И. Сказка и история // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984.

* * *

Арайс — Медне 1970 — Arāis K., Medne A. Latviesu pasaku tipu raditas. Riga, 1977. — Арайс — Медне.

Cubelič 1970 — Cubelič T. (C). Národne pripovietko. Zagreb, 1970.

Gašparikova 1975 — Gašparikova. Anfangs und Schlüssformeln in den Slowakischen Volkserzählungen // Miscellanea / Prof. Em. Dr. K. S. Peeters. Antwerpen, 1975. S. 241–242.

Lord 1960 — Lord A. B. The singer of tales. Cambridge (Mass.), 1960.

Lord 1962 — Lord A. B. Homer and other epic poetry // A companion to Homer. L.; N. Y., 1962. P. 188–193.

Parry 1971 — Parry M. The making of Homeric verse: The collected papers of Milman Parry / Ed. A. Parry. Oxford, 1971.

Petsch 1900 — Petsch R. Formelhafte Schlüsse im Volksmärchen. B., 1900.

Polivka 1926 — Polívka I. Uvodny a záveršne fórmulé slovanskych pohádek // Narodópisny Véstn. Ceskosl., 1926/1927. Sv. 19/20.

Polivka 1932 — Polívka I. Slovanské pohadky. Pr., 1932. Sv. 1.

Pop 1968 — Pop M. Die Funktion der Anfangs und Schlüssformeln in rümönischen Märchen // Volksüberlieferung. Göttingen, 1968. S. 321–326.

Ranke 1934 — Ranke K. Die zwei Brüder, eine Studie zur vergleichenden Märchenforschung. Helsinki, 1934. (FF Commun. № 114).

Sirovátka 1964 — Sírovátka O. K poměry Slovenské a českе phāgkove tradice // Slov. národopis, 1966. № 3.

AA 1964 — The types of the folktale: A classification and bibliography. Antti Aarnes Verzeichnis der Märchentypen / Transl. and enlarged by S. Thompson. 2nd rev. ed. Helsinki, 1964. (FF Commun. № 3).

Eb-Bo 1953 — Typen türkischer Volksmärchen von Wolfram Eberhard und Pertev Naili Boratav. Wiesbaden, 1953.

Weber 1904 — Weber L. F. Märchen und Schwank: Eine stilkritische Studie zur Volksdichtung. Kiel, 1904.

Wundt 1909 — Wundt W. Volkerpsychologie. Leipzig, 1909.

ИЗДАНИЯ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ФОЛЬКЛОРА АДЫГСКИХ НАРОДОВ

Адыгэ пшыс. 1955 — Адыгэ пшысэхэмрэ тхыдэжъхэмрэ. Мыекъуапэ, 1955.

АФ II — Адыгэ ІуэрыІуатэхэр. Налшык, 1969. Т. II.

Адыгэ тхыд. 1959 — Адыгэ тхыдэжъхэмрэ пшысэхэмрэ. Мыекъуапэ, 1959.

Адыгэ пшыс. 1965 — Адыгэ пшысэхэр. Краснодар; Мыекъуапэ, 1965.

Адыгэ пшыс. 1968 — Адыгэ пшысэхэр. Краснодар; Мыекъуапэ, 1968.

Дыщэ кІанэ 1959 — Дыщэ кІанэ. Адыгэ таурыхъхэр. Налшык, 1959.

Черк. таур. — Черкес таурыхъхэр, шыпсэхэр, усэхэр, псалъэжьхэр / Зэхуэзыхьасахэр Н. Сакиев, А. Охтов. Черкесск, 1956.

* * *

АСС 1937 — Адыгейские сказания и сказки / Собр. Адыгейским НИИ культурного строительства; Зап. и пер. с адыг. яз. Д. Ашхамаф. Т. Керашев, Ш. Кубов, А. Хатков, И. Цей, Азчериздат, 1937.

АС 1947 — Адыгейские сказки / Пер. и лит. обраб. П. Максимова. Т. Керашева. Майкоп, 1947.

АС 1957 — Адыгейские сказки / Пер. с адыгейского Т. Керашева; Лит. обраб. П. Максимова. Майкоп, 1957.

АСС 1963 — Адыгейские сказания и сказки / Пер. и сост. М. К. Хуажев. Майкоп, 1963.

АСС 1965 — Адыгейские сказания и сказки / Сост. и пер. М. К. Хуажев. Майкоп, 1965.

Атаж. 1872 — Атажукин К. Кабардинская старина // ССКГ. Тифлис, 1872. Вып. VI.

Баранов 1895 — Баранов Евг. Вор // Терские ведомости, 1895. № 64.

Баранов 1897 — Баранов Евг. Сказки горских татар // СМОМПК. Тифлис, 1897. Вып. XXIII. Отд. III. С. 3–48.

Буланина 1912 — Буланина Е. Сказки, песни и легенды Кавказа. М., 1912.

Васильков 1905 — Васильков В. В. Темиргоевские сказки // СМОМПК XXXV. Отд. I. Тифлис, 1905. С. 1–79.

Охтов 1939 — Волшебная сабля: (Сборник черкесских и абазинских сказок) / Зап., обраб. и пер. А. Охтов. Ворошиловск, 1939.

Гатцук 1904–1906 — Гатцук В. А. Кавказские сказки. Жемчужное ожерелье. М., 1904–1906. Вып. 1–10.

КФ 1936 — Кабардинский фольклор. Вступ. ст., коммент. и словарь М. Е. Талпа; Ред. Ю. М. Соколова. М.; Л., 1936.

Ермоленко 1915 — Кабардинские легенды и сказки / Сост. М. Ермоленко. Ставрополь, 1915.

КНС 1969 — Кабардинские народные сказки. М., 1969.

КС 1898 — Кабардинская сказка // Терские ведомости. 1898. № 49–52.

Кашежев 1891 — Кашежев Т. Кабардинские предания, сказания и сказки, записанные по-русски // СМОМПК. Тифлис, 1891. XII. 11–144.

Миллер 1891 — Миллер В. Ф. Красавица-Елена и богатырь-женщина // СМОМПК. Тифлис, 1891. Вып. XII. С. 51–77.

Н. каб. — Нарты: Кабардинский эпос. М., 1957.

Н. адыг. — Нарты: Адыгский героический эпос. М., 1974.

Нар. песни, I — Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. Т. I. Песни и наигрыши, приуроченные к определенным обстоятельствам. М., 1980.

Нар. песни, II — Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. Т. II. Нартские пшинатли. М., 1981.

Тамбиев 1896 — Тамбиев П. Адыгские (черкесские) тексты // СМОМПК. Тифлис, 1896. Вып. XXI. Отд. II. С. 153–258.

Тамбиев 1898 — Тамбиев П. Адыгские тексты // СМОМПК. Тифлис, 1898. Вып. XXV. Отд. III. С. 1–92.

Тамбиев 1900 — Тамбиев П. Адыгские тексты // СМОМПК. Тифлис, 1900. Вып. XXVII. Отд. IV. С. 1–62.

Тамбиев 1903 — Тамбиев П. Адыгские тексты // СМОМПК. Тифлис, 1903. Вып. XXXII. Отд. IV. С. 1–21.

Тамбиев 1904 — Тамбиев П. И. Адыгские тексты // СМОМПК. Тифлис, 1904. Вып. XXXIV. Отд. IV. С. 1–14.

Тамбиев 1915 — Тамбиев П. И. Адыгские тексты // СМОМПК. Тифлис, 1915. Вып. XLIV. Отд. IV. С. 1–14.

Охтов 1939 — Сказка про Батыра / Зап., обр. и пер. А. Охтов. Вооршиловск, 1939. 1898.

САН — Сказки адыгских народов / Сост., вступ. ст., примеч. А. И. Алиевой; Отв. ред. В. М. Гацак. М., 1978.

СНСК — Сказки народов Северного Кавказа. Ростов н/Д, 1959.

Ф-р Азерб. — Фольклор Азербайджана и прилегающих стран / Под ред. проф. А. В. Багрия. Баку, 1930; т. II–III. Баку, 1930.

Ф-р *адыгов 1979* — Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX—начала XX века/ Состав и автор вступ. ст. А. И. Алиева; Коммент. А. И. Алиевой, А. М. Гутова; Подгот. текстов и общ. ред. А. М. Гутова. Нальчик, 1979.

Ф-р Дона 1939 — Фольклор Дона и Кубани. Вып. 1. Ростов н/Д, 1938.

Инютин 1939 — Шапсугские сказки / Сост. А. Инютин. Краснодар, 1939.

ЯСКД 1949 — Языки Северного Кавказа и Дагестана; Сб. лингвист. исслед. М.; Л., 1949. Т. 2.

Bergé 1866 — Die Sagen und Lieder des Tscherkessenvolks von A. Bergè. Leipzig, 1866.

Dirr 1920 — Kaukasische Märchen, ausgewählt und übersetzt von A. Dirr. Yena, 1920.

ИЗДАНИЯ ЭПОСА И СКАЗОК ДРУГИХ НАРОДОВ КАВКАЗА

Н. абаз. — Нарты: Абазинский народный эпос. Собр., сост., пер. и коммент. В. Меремкулова; Отв. ред. Ш. Х. Салакая. Черкесск, 1975.

Абх. 1939 — Абхазские народные сказки / Пер. с абхазского и обраб. Н. Сапежко. Сухуми, 1939.

Абх. 1959 — Абхазские сказки / Сост. обраб. и пер. с абхазского Х. С. Бгажба. М., 1959.

Абх. 1975 — Абхазские народные сказки / Сост. и автор примеч. К. С. Шакрыл; Предисл. К. С. Шакрыла, Ш. Х. Салакая; Авт. типологического анализа сюжетов И. Левин, У. Мазинг. М., 1975.

Ав. — Аварские народные сказки / Сост. и авт. примеч. Д. М. Атаев; Отв. ред. М.-Н. Османов: Авт. предисл. и типологического анализа сюжетов И. Левин. М., 1972.

Бгажба 1964 — Бгажба Х. С. Бзыбский диалект абхазского языка: (Исслед. и тексты). Тбилиси: Изд-во АН ГССР, 1964. С. 312–383.

Н. абх. — Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев: Абхазский народный эпос. М., 1962.

Баранов 1897 — Баранов Евг. Бир-кёз эмеген: (Горская сказка, записанная со слов жителя Чегемского общества Мусы Келеметова) // Терские ведомости. 1897. 15 июня. № 71; 18 июня. № 72.

Баранов 1897а — Баранов Евг. Сказки горских татар // СМОМПК. Тифлис, 1897. Вып. XXIII. Отд. III.

Баранов 1903 — Баранов Е. З. Сказки горских татар // СМОМПК. Тифлис, 1903. Вып. XXXII. Отд. II.

Баранов 1904 — Баранов Е.З. Легенды, предания и сказки Терской области // СМОМПК. Тифлис, 1904. Вып. XXXIV. Отд. II.

Баранов 1914 — Баранов Е. Иналук и лесная волшебница: Сказка северокавказских татар. М., 1914.

Карач.-балк. ф-р 1983 — Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях / Состав., вступ. ст. и коммент. А. И. Алиевой; Отв. ред. Т. М. Хаджиева. Нальчик, 1983.

Тульч. 1903 — Тульчинский Н. П. Поэмы, легенды, песни, сказки и пословицы горских татар Нальчикского округа Терской области // ТС на 1904. Вып. 6. Владикавказ, 1903. С. 249–334.

Урусбиев 1881 — Урусбиев С. Сказания о нартах у татар-горцев Пятигорского округа // СМОМПК. Тифлис, 1881. Вып. I. Отд. II.

Pröhle B. — Balkarische Studien von W. Pröhle // Keleli Sžemle. 1915/1916. Bd. XVI. S. 104–204.

Pröhle K. — Karatschaische Studien von W. Pröhle // Keleti Sžemle. 1909. Bd. X. S. 255–304.

* * *

Абаев 1939 — Абаев В. Из осетинского эпоса: 10 нартовских сказаний, текст, перевод, комментарии. М.: Л., 1939.

Миллер ОЭ — Миллер Вс. Осетинские этюды // Учен. зап. имп. Моск. ун-та. Отд. ист.-филол.. Вып. I (М., 1881), II (М., 1882), VIII (М., 1887).

Миллер ОС — Миллер В. Ф. Осетинские сказки // Сб. материалов по этнографии, изд. при Дашк. Этногр. музее. М., 1885. Вып. I.

Миллер ДС — Дигорские сказания по записям дигорцев И. Т. Собиева, К. С. Гарданова и С. А. Туккаева с пер. и примеч. Всев. Миллера. М., 1902 (Тр. по востоковедению, изд. Лазаревским институтом восточных языков).

Калм. М. — Медноволосая девушка. Калмыцкие народные сказки. Пер., состав. и примеч. М. Ватагина. М., 1964.

Ос. 1950 — Осетинские сказки. Сталинир, 1950.

Ос. 1951 — Осетинские народные сказки. Пер. С. Бритаева и К. Казбекова. Предисл. С. Бритаева. М., 1951.

Ос. 1956 — Осетинские сказки. Сталинир, 1956.

Ос. 1957 — Осетинские сказки и легенды. Сталинир, 1957.

Ос. 1959 — Осетинские народные сказки / Сост. С. Бритаев и Г. Калоев. Предисл. Г. Калоева. М., 1959.

Ос. 1960 — Осетинские народные сказки / Сост. А. Х. Бязыров. Пер. с осет. А. Гаглоева и др. Сталинири, 1960.

Ос. 1973 — Осетинские народные сказки / Зап. текстов, перев., предисл., и примеч. Г. А. Дзагурова. Автор типологич. анализа сюжетов Исидор Левин при участии Уку Мазинга. Отв. ред. И. Левин. М., 1973.

ОНТ — Осетинское народное творчество / Сост. З. М. Салагаева. Отв. ред. В. И. Абаев. Т. I. Орджоникидзе, 1961.

Ос. НС — Сказания о нартских богатырях. Осетинский эпос. М., 1960.

ПНТО — Памятники народного творчества осетин. Владикавказ, 1925–1941. Вып. I–V. Учтены: вып. 1 — 1925; II — 1927; III — 1928; IV — 1930; V — 1941 (ссылки на IV и V выпуски даются по: Бязыров, 1971).

Шанаев Дж. Из осетинских нартовских сказаний // ССКГ. Тифлис, III, 1870; ССКГ V, 1871; ССКГ VII, 1873, II, 13–31.

Шанаев Г. Из осетинских сказаний о нартах // ССКГ. Тифлис, 1876. IX.

Ossetische Texte herausgegeben von A. Schiefner. SPb., 1868.

Schiefner. Fünf Ossetische Erzählungen im digorischem Dialekt. Herausgegeben von Ws. Miller und R. von Stackeberg. SPb., 1891.

Munkasči — Munkasči Bernard. Blüten der ossetischen Volksdichtung // Keleti Sžemle/ 1927. Bd. XX. S. 1–88; 1926. Bd. XXI. S. 1–158.

* * *

Ахриев 1870 — Ахриев Ч. Из чеченских сказаний // ССКГ. Тифлис, 1870. Вып. IV.

Ахриев 1871 — Ахриев Ч. Из чеченских сказаний // ССКГ. Тифлис, 1871. Вып. V.

Ахриев 1872 — Ахриев Ч. Этнографический очерк ингушевского народа с приложением его сказок и преданий // Терские ведомости. 1872. № 27— 35, 39, 42–43, 45–46; 1873, № 3, 21–22, 24–26.

Ахриев 1875 — Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья) // ССКГ. Тифлис, 1875. Вып. VIII.

Баранов 1903 — Баранов Е. З. Ингушские сказки // СМОМПК. Тифлис, 1903. Вып. XXXII. Отд. II. С. 1–28.

Баранов 1913 — Баранов Е. Сказки кавказских горцев. М., 1913.

Баранов 1913а — Баранов Е. Легенды Кавказа. М., 1913.

Грен 1897 — Грен А. Чеченские тексты. Сказки и легенды чеченцев в русском пересказе // СМОМПК. Тифлис, 1897. Вып. XXII. Отд. III. С. 1–21.

Б. Далгат 1901 — Страничка из северо-кавказского богатырского эпоса. Ингушско-чеченские сказания о нартах, великанах, людоедах и героях, записанные со слов стариков-ингушей в 1892 г. Б. К. Далгатом // ЭО. 1901, № 1.

Миллер 1888 — Миллер В. Ф., Харузин Н. Н. Сказки, записанные» в ингушском ауле Цори // ЭО. М., 1888. Вып. 3.

Мутушев 1903 — Мутушев И. Чеченские сказки // СМОМПК. Тифлис, 1903. Вып. XXXII. Отд. II. С. 64–71.

Семенов 1882 — Семенов Я. Сказки и легенды чеченцев. С предисловием и замечаниями собирателя. Владикавказ, 1882.

Эльд. 1901 — Эльдерханов Т. Чеченские тексты // СМОМПК. Тифлис 1901. Вып. XXIV. Отд. IV. С. 1–33.

Семенов 1895 — Семенов Н. Туземцы Северо-Восточного Кавказа. СПб., 1895.

СЛИЧ 1983 — Сказки и легенды ингушей и чеченцев. Состав., пер., предисловие и типологический анализ сюжетов А. О. Мальсагова. Отв. ред. А. И. Алиева. М, 1983.

СНД — Сказки народов Дагестана. Состав. и автор примеч. Х. Халилов. Типологич. анализ сюжетов И. Левина. М., 1965

Чеч. 1940 — Чечено-ингушский фольклор. М., 1940.

Чеч. 1963 — Чудесные родники. Сказания, сказки и песни народов Чечено-Ингушской АССР. Грозный, 1963.

Эльд. 1900 — Эльдерханов Т. Чеченские тексты // СМОМПК. Тифлис, 1900. Вып. XXIX. Отд. III. С. 1–40.

Эльд. 1901 — Эльдерханов Т. Чеченские тексты // СМОМПК. Тифлис, 1900. Вып. XXIX. Отд. IV. С. 1–33.

ИЗДАНИЯ РУССКИХ НАРОДНЫХ СКАЗОК

Рус. сказки 1961 — Русские сказки в записях и публикациях первой половины XIX в. М.: Л., 1961.

Сказки Сибири — Русские волшебные сказки Сибири. Новосибирск, 1981.

Капица 1930 — Русские народные сказки. Сост. О. И. Капица. Л., 1930.

Смирнов 1917 — Сборник великорусских сказок Архива Русского географического общества. Вып. II. Изд. А. М. Смирнов. Пг., 1917.

Никиф. 1961 — Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова. — М.: Л., 1961

Онч. 1908 — Северные сказки. Сборник Н. Е. Ончукова. СПб., 1908.

Сказки… Сев. края — Сказки и предания Северного Края. М.: Л., 1934.

Тумилевич 1958 — Тумилевич В. Ф. Сказки казаков-некрасовцев. Ростов-на-Дону, 1945; 2-е изд., 1958.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АНИИ — Адыгейский ордена «Знак Почета» научно-исследовательский институт экономики, языка, литературы и истории.

ЗКОИРГО — Записки Кавказского отдела императорского Русского географического общества.

ИНИИИК — Ингушский научно-исследовательский институт искусства и краеведения

КБИИФЭ — Кабардино-Балкарский ордена «Знак Почета» институт истории, филологии и экономики при Совете Министров КБ АССР.

КБНИИ — Кабардино-Балкарский научно-исследовательский институт.

КЧНИИ — Карачаево.-Черкесский ордена «Знак Почета» научно-исследовательский институт истории, филологии и экономики.

СМОМПК — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1881–1929. Вып. I—XLVI. Учтены выпуски: I — 1881; III — 1883; VI — 1888; XII — 1891; XIV — 1892; XXI — 1896; XXII — 1897; XXIII — 1897; XXV —1898; XXVII —1900; XXVIII — 1900; XXIX —1901; XXXII —1903; XXXIV–1904; XXXV — 1905; XLIV — 1915.

СОНИИ — Северо-Осетинский научно-исследовательский институт.

ССК—Сборник сведений о Кавказе. Тифлис, 1871–1885. Т. I–IX.

ССКГ — Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1868–1881. Вып. I–X. Учтены выпуски: II — 1869; IV — 1870; V–1871; VI — 1872; VII — 1873; VIII — 1875; IX–1876.

ТС — Терский сборник. Владикавказ: Обл. стат. ком., 1890–1910.

ЧИНИИ — Чечено-Ингушский научно-исследовательский институт истории, языка и литературы.

ЭО — Этнографическое обозрение. М., 1889–1916.

ЮОНИИ — Юго-Осетинский научно-исследовательский институт АН Грузинской ССР.

ТРАДИЦИОННЫЕ ФОРМУЛЫ И СКАЗОЧНАЯ ТРАДИЦИЯ ВО ВРЕМЕНИ*

Для сравнительно-исторического исследования фольклорного стиля плодотворным может быть сопоставление разноэтнических, не связанных генетически и разностадиальных фольклорных традиций. Такими являются восточнославянские и северокавказские волшебные сказки, сравнению которых посвящена данная работа.

Существует более чем вековая практика выдающихся русских ученых, обращавшихся к сравнительному изучению русского былевого и северокавказского эпоса о нартах, представляющих, как известно, разные этапы истории героического эпоса — героико-мифологический и героико-исторический. В работах академика А. Н. Веселовского[1], Г. М. Халанского[2], Вс. Ф. Миллера[3], Г. Н. Потанина[4], Л. Г. Лопатинского[5] приводились многочисленные (хотя и не всегда убедительные) кавказско-русские параллели (так названо даже специальное исследование Вс. Ф. Миллера). Как пра-

---

* Опубл.: История, культура, этнография и фольклор славянских народов. XI Международный съезд славистов. Братислава, сентябрь 1993 г. Доклады Российской делегации / Отв. ред. Г. Г. Литавкин. М.: Наука, 1993. С. 270–282.

[1] А. Н. Веселовский, в частности, сравнил сумочку, найденную на дороге героем осетинского нартского эпоса нартом Сосланом, и мешок с тяжестью всей земли, который он пытался поднять, с сумочкой переметной русского фольклора. См., напр.: *Веселовский А. Н.* Слово о 12 снах Шаханши // Зап. АН. СПб., 1879. Т. 34. Прил. 2. С. 42.

[2] Исследуя былины Киевского цикла, Г. М. Халанский одним из первых выделил ряд параллелей между некоторыми типами и сюжетами нартских сказаний разных народов Кавказа и русских былин в связи с историей отношений Руси с Кавказом: *Халанский Г. М.* Великорусские былины Киевского цикла. Варшава, 1885.

[3] В отличие от Халанского Вс. Ф. Миллер не касался истории отношений Руси с народами Кавказа. Он подробно анализировал многочисленные мотивы северокавказского нартского эпоса, общие или сходные с мотивами былин, что позволило ему сделать вывод о том, «что между кавказскими и русскими сказаниями может быть намечено специальное родство, как бы оно ни объяснялось, и что последнее отчасти намечает путь распространения на Руси некоторых сказочных мотивов». См.: *Миллер Вс. Ф.* Кавказско-русские параллели // Этногр. обозрение. 1891. № 3. С. 183; ср. *Он же.* Осетинские этюды. М., 1881–1887. Ч. I–III.; *Он же*. Экскурсы в область русского народного эпоса. М., 1892.4.1–3.

[4] Героический эпос народов Северного Кавказа и Закавказья в сравнении не только с восточным, но и со славянским эпосом с позиции теории заимствования рассматривается в обширном исследовании Г. Н. Потанина «Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе» (М., 1899).

[5] Известный исследователь языков и фольклора народов Северного Кавказа, чьими трудами были изданы 45 томов «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа». Тифлис, 1881–1925 (Далее: СМОМПК), проф. Л. Г. Лопатинский в своих обширных и компетентных комментариях к публикациям произведений фольклора разных народов Кавказа приводит многочисленные параллели, в том числе из фольклора восточных славян. См., напр.: СМОМПК. Вып. 6. (1888). С 31–49; Вып. 12 (1891). Отд. 4. С. 1–10, 51–77, 77–81; Вып. 21. Тифлис, 1896. Отд. 2. С. 266–269; Тифлис, 1898. Вып. 25. С. 93–99; Тифлис, 1900. Вып. 27. Отд. 4. С XI—XIV, и др.

вило, эти параллели подбирались учеными на уровне мотивов, сюжетов, реже — образов эпических персонажей. Но сравнительное изучение разноэтнических и разностадиальных фольклорных традиций может вестись и на других уровнях, например художественно-изобразительных средств.

Известно, что характерная особенность волшебной народной сказки — широкое использование для описания сюжетного действия, облика сказочных персонажей или их поступков таких стереотипных структур, как традиционные формулы и «общие места». Этим стабильным стилистическим средствам свойствен ряд общих признаков: несвязанность с определенным сюжетом, многократная повторяемость в описании определенных ситуаций, структурно-композиционная устойчивость и вместе с тем известная вариативность. Традиционные формулы и «общие места» имеют и существенные различия: они разнятся не только объемом (традиционные формулы невелики по размеру, тогда как «общие места» могут занимать значительное место), но и выполняемой в сказочном повествовании функцией. Традиционные формулы играют специфическую композиционную роль, обозначая начало сказки, ее конец или переход от одного эпизода к другому; «общие места» такой функции никогда не выполняют. Различается и степень их стабильности: «общим местам» присуща значительная вариативность, тогда как формулы отличает большая устойчивость словесного выражения.

Наконец, традиционные формулы являются одним из важнейших показателей уровня стадиального развития сказки, выражением ее специфической соотнесенности с реальностью. Это относится в первую очередь к инициальным и финальным формулам, функции которых во многом тождественны. Обратимся к их рассмотрению на материале, с одной стороны, русских, украинских, белорусских, с другой — сказок народов Северного Кавказа[6], прежде всего адыгских[*].

---

[6] Все разновидности традиционных формул и «общих мест» сказок народов Северного Кавказа в сравнении с аналогичными структурами восточнославянских сказок впервые исследованы в книге: *Алиева А. И.* Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов. М.: Наука, 1986. С 125–188.

[*] Адыги — самоназвание трех родственных народов — адыгейцев, кабардинцев и черкесов. Адыгейцы проживают в основном по нижнему течению рек Лабы и Кубани, кабардинцы — в Центральной части Северного Кавказа по рекам Малке, Баксану и Тереку, черкесы — в верховьях реки Кубани, по течению рек Малый и Большой Зеленчук.

Языковая и этническая близость, совместное историко-культурное развитие на протяжении веков формировали фольклор адыгских народов — это их общее наследие, имеющее в то же время живые особенности у каждого из них. Адыгскому фольклору присущи и общекавказские черты, что обусловлено региональным сходством исторических условий и судеб, материальной культуры, единством кавказского субстрата, контактами и взаимовлияниями. В силу этого выводы, полученные при анализе адыгского материала, приобретают более широкое значение.

Литература, посвященная сказочным формулам, обширна. Особо следует выделить монографию Н. Рошияну[7], где формулы румынской волшебной сказки рассмотрены в сопоставлении с формулами восточнославянских, тюркоязычных, романских и других сказок. Вместе с тем Н. Рошияну в отличие от других исследователей[8] отнес к числу инициальных формул любое начало текста, не разделяя присказку и сказочный зачин как таковой. В данной работе целесообразно рассматривать их дифференцированно, с учетом того, что эти разновидности инициальных формул по-разному соотносятся с сюжетом сказки. В волшебных сказках восточных славян присказка не только никогда не связана с сюжетом (она должна лишь привлечь внимание слушателя к повествованию), но даже нередко противопоставляется следующей за нею сказке: «начинается сказка от сивки, от бурки, от вещей каурки. На море, на океане, на острове Буяне стоит бык печеный, возле него лук точеный; и шли три молодца, зашли да позавтракали, а дальше идут — похваляются, сами собой забавляются: были мы, братцы, у такого-то места, наедались пуще, чем деревенская баба теста. Это присказка: сказка будет впереди»[9].

Многочисленные разновидности присказки в восточнославянских сказках подробно охарактеризованы в работах Л. Г. Барага, Н. В. Новикова, В. В. Блажеса. Для нас же важно учесть саму особенность поэтики восточнославянской волшебной сказки, для которой наличие присказки в большинстве случаев является обязательным. Важнейшая функция присказки в восточнославянской сказке как начальной, так и финальной, «разрушить сказочную иллюзию, вывести слушателей из сказочного в реальный мир»[10].

В сказках народов Северного Кавказа мы не обнаружили присказки, аналогичной восточнославянской. В адыгской сказке, точнее, в ее адыгейских вариантах присутствуют присказки совсем другого рода. Иногда они бывают развернуты: «Еомэ зэроIамэ — зэраIотэжьэу, къызыIорэм химыгъахъоу, едэIурэм пцIы химыусэу, зы лIы горэ щыIагъ» (Как сказывают и пересказывают, рассказчик не добавляет, слушающий ложь не включает, жил один какой-то мужчина)[11]; «Еомэ зэраIоу — зэраIотэжьэу,

---

[7] *Рошияну Н.* Традиционные формулы сказки. М, 1974.

[8] См., напр.: *Бараг Л. Г.* Беларуская казка. Минск, 1969. С. 194–206; *Блажес В. В.* Присказка: Закон композиционного контраста // Фольклор Урала: Народная проза. Свердловск, 1976. С. 56–63; *Новиков Н. В.* К художественной специфике восточнославянской волшебной сказки (начальные и заключительные формулы) // Отражение межэтнических процессов в устной прозе. М., 1979. С. 18–46. В этих работах, как и в книге Рошияну, приводится довольно полная библиография литературы, посвященной исследуемой проблеме.

[9] *Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки: В 3 т. М., 1958. Т. 1. С. 292.

[10] *Блажес В. В.* Указ. соч. С 59.

[11] Адыгэ тхыдэжъхэмрэ пшысэхэмрэ. Мыекъуапэ, 1959. С. 162.

къэзыIорэм химыгъахъоу, едэIурэм пцIы химыусэу, мыпцIымэ шъыпкъэ!» (Как сказывают и пересказывают, рассказывающий не добавляет, слушающий ложь не включает, если не ложь, то правда!)[12].

Сказочник может употребить как самостоятельную формулу один из элементов развернутой: «Еомэ еомэ — зэраIомэ зэраIотэжьэу, зы шъузырэ зы лIыжьрэ щыIагъэх» (Как сказывают и пересказывают, жили один мужчина и одна женщина)[13]; «Еомэ зэраIомэ — зэраIотэжьэу, мыпцIымэ шъыпккъэ!» (Как сказывают и пересказывают, если не ложь, то правда!)[14]; «Еомэ зэраIомэ — зэраIотэжьэу (Как сказывают и пересказывают)[15] или «МыпцIымэ шъыпкьэ!» — (Если не ложь, то правда!)[16].

Как видим, здесь не только нет «переключения» в сказочный мир, но и подчеркивается реальность повествования, недопустимость включения вымысла не только рассказчиком, но даже и слушателем. Иначе говоря, такое вступление акцентирует «правдивость» — в понимании исполнителей — всего, о чем повествует сказка. Подтверждению этого служат и разнообразные сказочные зачины, которые являются важным элементом сюжетного и композиционного строения собственно сказки, ведь зачин — не только своеобразная экспозиция, в которой определяется место и время сказочного повествования, обозначается исходная ситуация, представляются главные герои, но и прежде всего сложившаяся система введения слушателей в повествование, в сказочный мир.

Основное место в адыгской волшебной сказке занимают зачины, представляющие героев, рассказывающие об их семейном или социальном положении, которые характеризуют ситуацию, называют время или место действия. Исследователи выделяют несколько разновидностей зачина в волшебной сказке[17]. Самые многочисленные в адыгской — и шире — в северокавказской сказке — те, где:

1. Утверждается существование сказочного героя, определяется его социальное положение: «ШадулэкIэ еджэу псэуащ зы тхьэмыщкIэ гуэр» (Жил один бедняк по имени Шадула); «Кадир ядэ Къазий пщым хуэпщылIт» (Отец Кадира Кази был крепостным князя)[18].

---

[12] Там же. С. 151.

[13] Там же. С 196, 207.

[14] Там же. С. 143.

[15] Там же. С. 216.

[16] Там же. С. 174.

[17] См., напр.: *Бараг Л. Г.* Указ. соч. С 194–196; *Новиков Н. В.* Указ соч. С 24–26. и др.

[18] Архив КБНИИ.

Ср. в осетинской сказке: «На земле одного хана жил один умный охотник по имени Елух»[19]. В русской сказке: «Жил-был царь»; «Жил-был купец»; «Был-жил Марко Богатый»; «Был-жил солдат»[20]. В украинской: «Дуже давно, жив один цар»; «Був один чоловик»[21]. В белорусской: «Быў дзед з бабай»; «Быў дзед ды баба»[22].

2. Зачины, характеризующие социальное и семейное положение героя: «Ззы пщыбей гор щыIат... бын, и фыз закъо мыхъу, ззы йатыкъэм» (Был какой-то богатый князь... у его жены не было детей)[23]; «Ззы пщыжь гор щыIат. А пщыжъым ззы къо закъо иIат» (Жил какой-то князь. У того князя был единственный сын)[24]; «Курджымыкъо Лаурсэн, яни яти иIэхэу, унэгъо зэтэгъэпсахьыгьэу... щытыгь» (Жил Курджимуко Лаурсен, у него были отец и мать, хорошая семья)[25].

Ср. в осетинской сказке: «У одного хана был единственный сын»; «Жили бедные муж и жена»[26]. В абхазской сказке: «Был богатый человек. У него родилась дочь»[27]. В чечено-ингушской: «В одном ауле жил бедный человек, женатый на очень красивой женщине»[28]. В русской: «У царя было три сына»[29]; «Живал-бывал царь, вольный человек. У него была жена, дочь, да люди робочи»[30].

3. В некоторых случаях зачины определяют только семейное положение героя. «Зы лIыжь цIыкIу гор щыIаш, и фыз лIэри, фыз къышэжао» (Жил какой-то старичок, его жена умерла, он снова женился)[31]; «Ззы лIыжь цIыкурэ, зы ныожь цIыкурэ щыIати» (Жили старичок и старушка)[32]; «Ззы лIыжь гуэрым къуищ иIэт, тIур губзыгъэт, ещанэ нэхъыIэдэ дыдэр делэт»

---

[19] Памятники народного творчества осетин. Владикавказ, 1928. Вып. 3. С.100.

[20] Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова. М.; Л., 1961. С. 233, 259, 260, 266, 290.

[21] Казкі Карпат. Ужгород, 1975. С. 73.

[22] Казкі і легенды роднага краю. Минск, 1960. С. 303,338.

[23] СМОМПК. Вып. 21. Отд. 4. С. 225.

[24] Там же. Вып. 45.Отд. 4, 1.

[25] Адыгэ пшысэхэмрэ тхыдэжъхэмрэ. Мыекъуапэ, 1955. С. 229.

[26] Памятники народного творчества осетин. Владикавказ, 1927. Вып. 2, С. 37, 93.

[27] *Бгажба Х. С.* Бзыбский диалект абхазского языка: Исследование и тексты. Изд-во АН ГССР, 1964. С. 343.

[28] *Ахриев Чах*. Из чеченских сказаний // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870. Вып. 4. С. 26.

[29] Севернорусские сказки... С 179.

[30] Северные сказки / Сб. Н. Е. Ончукова. СПб., 1908. С. 3.

[31] СМОМПК. XXVII, Отд. 4. С. 14.

[32] Там же. С. 25.

(У одного какого-то старика было три сына —два умных, третий, самый младший, совсем глупый)[33]; «ЛПыжь горэм къуищ иІэу щыІагь» (Жил какой-то старик, имевший трех сыновей)[34].

Ср. с аналогичными формулами в абхазской сказке: «Жили-были старик и старуха. У них был единственный сын»[35]; в осетинской: «Жили бедные муж и жена»; «У одного человека было три сына»[36]; в чечено-ингушской: «В одном дворе в согласии жили-были три брата»[37].

В русской сказке: «Жили дедушка да бабушка»; «Жили мужик да жонка»[38]. В украинской: «А ото колись жив великий пан, що мав велику паню»; «Була одна баба, у котороі дітей ніколи не було»[39]. В белорусской: «Быў дзед з бабай, мелі яны сынка і катка»; «Быў дзед ды баба, дзяцей у іх не было, а ім дужа хацелася мець дзяцей»[40].

4. Зачины, вводящие слушателя в действие сказки: «Ззы тхьэмыщкІэ гьогумкІьэ кІорэ пэт» (Один бедняк идет по дороге)[41]; «Нэгъой нэшъум ынэ зэщыкъоным ыпэкІэ нахьыбэ къыкІуахьэу лІы горэ щыІагъэп» (До того, как ослепли (букв. испортились) глаза слепого Ногая, не было мужчины, который объехал больше, чем он)[42]; «Илъэс пчагъэ хужьыгъэу Іыстыжьыгэу пщыр щысыгъ» (Жил пши, много лет назад переставший выезжать в наезды)[43].

Ср. в абхазской сказке: «Один царевич отправился в путь»; «Хаджи Смел был зажиточным человеком»[44]; в чечено-ингушской: «В давнее время в одном большом ауле жил некий человек, Незнай, такой трусливый, что выходить из дому не смел, а если мимо него пролетала муха, то прятался под одеяло»[45]; в русской: «Жил кузнец, и шел он раз поздно вечером»[46]; в белорусской сказке: «Паставіў чалавек сабе новую хату»[47].

---

[33] Архив КБНИИ.

[34] Адыгэ пшысэхэмрэ тхыдэжъхэмрэ. С. 91.

[35] *Бгажба Х. С.* Указ. соч. С 317.

[36] Памятники народного творчества осетин. Вып. 2. С. 108, 88.

[37] СМОМПК. Вып. XXIX.Отд. 4.

[38] Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова. С. 146.

[39] Казкі Карпат. С. 81, 86.

[40] Казкі пра жывел і чарадзейные казкі. С. 305,358, 372, 336.

[41] СМОМПК. Вып. XXI. Отд. 4. С. 181.

[42] Адыгэ пшысэхэмрэ тхыдэжъхэмрэ. С 75.

[43] Там же. С 187.

[44] *Адлейба Д. Я.* Стиль сказки и его устные основы (на абхазском материале). Дисс. ... канд. фил. наук. М., 1979. Прил. С. 192.

[45] СМОМПК. Вып. XXII. Отд. IV. С. 9.

[46] Севернорусские сказки... С 174.

[47] Казкі пра жывел і чарадзейные казкі. С. 428.

5. «Топографические» зачины (Р.М.Волков), представляющие особый интерес для рассмотрения инициальных и финальных формул в избранном нами аспекте.

В волшебной сказке народов Северного Кавказа такие зачины всегда характеризуют место действия как реальное. Действие адыгской сказки происходило обычно «в одном селе», причем нередко подчеркивается, что это село принадлежит какому-то князю (т.е. отражается как бы реальное положение вещей): «Зы къуажэ гуэрэм пщы дэст» (В одном каком-то селе жил князь); «КIэлибл иIэу шъузэбэ тхьамыкIэ горэ пщы бай горэм ичылэ дэсыгъ» (В селе одного богатого князя жила одна бедная вдова с семью сыновьями); «Зы къуажэ гуэрым зы къуэ закъуэ иIэу зы фызыжь цIыкIу дэст» (В одном селе жила старуха, имевшая одного сына). «Зы къуажэ гуэрым зы лIыжь тхьэмыщкIэ гуэр щыпсэурт» (В одном каком-то селе жил какой-то бедный старик)[48].

Ср. в абхазской сказке: «В одном государстве жил большой царь»; «В одной деревне жил один царь»; «Был один сильный мужчина по имени Апсны Хасан. Был за перевалом другой сильный мужчина по имени Кубина Хасан»[49].

Иное дело в восточнославянской сказке. Здесь также нередки зачины, называющие *как бы реальное место* сказочного действия. В русской сказке: «В некотором царстве, в некотором государстве, именно в том, в котором мы живем, в одном селе или деревне жил старик со своею старухой»; «В некотором царстве, в некотором государстве жил царь со своею царицей»[50]. В украинской: «В некоторому царстві, в некоторому государстві жив собі»[51]. В белорусской: «Неўкатарым царстви, неўкатарым государстви быў...»[52].

Причем в одних случаях «реальность» этого локуса дополнительно оттеняется уточнением, что сказочное действие будет происходить в одной стране со сказочником и его слушателями: «В некотором царстве, в некотором государстве, именно в том, в котором мы живем»[53]; «Бо то в некотором царстве, в некотором государстве, а только в том, что ми сегод-

---

[48] Архив КБНИИ.

[49] *Адлейба Д. Я.* Указ. соч. С. 191.

[50] Севернорусские сказки... С. 117, 97.

[51] Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. Материалы и исследования, собр. П. П. Чубинским. СПб, 1878. Т. 2: Сказки мифические. С. 64.

[52] Смоленский этнографический сборник Сост. В. Н. Добровольский. СПб., 1891. Ч. 1. С. 12.

[53] Сборник великорусских сказок Архива Русского географического общества. Изд. А. М. Смирнова. Пг., 1917. Вып. 1–2. С. 301.

ня жівьом»[54]. «Неўкатарым царстви, неўкатарым государстви, а иминна ў том, ў каторым мы живем»[55].

Больше того — в русских сказках в некоторых случаях называется совершенно конкретное место сказочного действия, реально существующие города Киев, Муром, Вахромей и др. Аналогии находим в сказках южных славян[56].

На «реальном» фоне особенно уловима специфичность «вставок» противоположного смысла, переносящих действие в условный или ирреальный мир (явная перекличка с присказкой шутливого свойства): «В некотором царстве, в некотором государстве, именно в том, в котором мы живем, на гладком месте, как на бороне, стояло небольшое село. В селе жил...»; «В одном небольшом месте стояло царство величиною с решето»; «против неба на земле, на ровном месте, как на бороне»[57]; «против неба на земли, на дубовом на столи, на шелковой скатерти»[58].

Соглашаясь с Н. В. Новиковым, который считает, что «эти дополнения нередко носят явно юмористический оттенок и являются переходной формой к присказке»[59], хочу добавить, что нельзя не учитывать и новый оттенок, который приобретает после такого зачина сказочное повествование — ирреальности, фантастичности всего происходящего.

Как и топографические, хронологические зачины значительно различаются в восточнославянской и северокавказской сказке.

В сказках народов Северного Кавказа они чрезвычайно редки: «Епэрей зэманым къызылбэщым зы пащтыхь яIащ — ГъабаскIьэ егьео» (В прошедшие времена персияне имели одного царя по имени шах Аббас); «Зэманым хъаным цIыфыхэр ыIэ илъыхэу зыщэтым» (В оное время, когда хан управлял людьми)[60].

Ср. в абхазской сказке: «В старину один царь был»; «Давным-давно, во времена моего деда, один царь был»[61].

---

[54] Казки та оповідання з Поділля в записях 1850–1860-х рр. / З передмовою акад. А. М. Лободи. Упорядковав М. Левченко. Київ, 1928. Вып. 1–2. С 508.

[55] Смоленский этнографический сборник. С 15.

[56] Narodne pripovietke iz Bosne i Hercegovine. Saraevo,1955. С. 43, 49, 81.

[57] Севернорусские сказки... С. 245,272,283.

[58] Великорусские сказки Пермской губернии // Зап. Русск. геогр. об-ва Отд. этногр. Пг., 1914. Т. 10. С 48.

[59] Сказки и предания Северного края / Запись, вступ. ст. и коммент. И.В.Карнауховой. Предисл. Ю. М. Соколова. С. 55.

[60] СМОМПК. Вып. XXVII. Отд. 4. С. 16.

[61] *Адлейба Д. Я*. Указ. соч. С. 191.

В сказках восточных славян также может подчеркиваться отдаленность сказочных событий во времени: «В старые годы, в старопрежни, у одного царя»[62]; «От — это ужо давно было. Жили сабе»[63].

Временна́я дистанция между сказочным действием и временем исполнения сказки определяется также отнесением сказочных событий ко времени правления разных сказочных царей — Гороха в русских, украинских, белорусских сказках, Хмеля, Ероха и Панка в украинских, Юрика, Давида и Саса в белорусских[64]. Понятно, что в отличие от предыдущих такие зачины по-своему подчеркивают фантастичность сказочного действия, происходившего во время правления никогда не существовавших царей.

Сходную функцию выполняют и хронологические зачины типа: «В то давнее время, когда мир божий наполнен был лешими, ведьмами да русалками, когда реки текли молочные, берега были кисельные, а по полям летали жареные куропатки»[65] или «Це було давно-предавно, коли кури несли телят, а вівці — писанки, файніші, ніж у Косові»[66].

Своеобразный состав инициальных формул и присказок в восточнославянских и северокавказских волшебных сказках обусловил и специфику финальных формул и присказок (вслед за В.В.Блажесом и Н.В.Новиковым[67] я также их дифференцирую).

В сказках восточных славян они многочисленны и разнообразны: «Я на том пиру был, мед-пиво пил, ковшешщо большо, цывь шчо толсто, у меня все по усам протекло, да в рот не попало»[68]. «Я там был, пиво и вино пил, да по усам текло, а в рот не попало»[69]. «У я там був, і ів, і пів, по бороді текло, а в роті сухо було»[70] «У я там сляпуючы быў, мед-вино піў, па губах цякло, а ў рот не папала». «И я там быў, мед-вино піў, і ў роце не было, і па барадзе не цякло»[71], «У я там быў, мед, вино піў, па барадзе цякло, у рот не папала. Дали мне адтуль смаляную кабылу ехаць, рэпя сядло, гарохавую путу. Еду я адтуль, аж у мужика ток гарыць. Я пайшоў

---

[62] *Афанасьев А. Н.* Указ. соч. Т. 1. С. 267.

[63] *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Могилев, 1901. Т. 1. Вып. 6. С. 5.

[64] *Новиков Н. В.* Указ. соч. С. 20.

[65] Севернорусские сказки... С. 139.

[66] Казкі Карпат. С. 116, 170.

[67] *Блажес В. В.* Указ. соч. С 59; *Новиков Н. В.* Указ. соч. С. 31–43.

[68] СМОМПК. Вып. XXVII. Отд. 4. С. 52.

[69] Севернорусские сказки... С. 192.

[70] Северные сказки... С. 177.

[71] Казкі Карпат. .. 186.

тушыцъ, кабыла ад агню растаяла, сядло свінні з»елі, пугу вароны расклявалі. Тады я стаў таргавцъ кірпічом — застаўся не прычом»[72].

В адыгских сказках финальные присказки немногочисленны и встречаются преимущественно в записях конца прошлого столетия: «Сэри ащ сыщыагъ, лепси сещагъ, лыу шхыгъэ зи сижьэ дэхуагъэп» (И я там был бульон пил, кусок мяса достался мне, но в рот ничего не попало)[73].

В адыгской сказке чрезвычайно редко упоминается о мнимом вознаграждении сказочника: «И я на свадьбе был, бузу пил и халвой закусывал. В то время, когда награждал хан остальных братьев богатыми подарками, и мне достался хороший кинжал, но на обратном пути у меня его отняли абреки»[74].

Также редки в адыгской сказке финальные присказки, содержащие обращение сказочника к слушателям: «Ар зэрымылъэгъуао, Алахьым узра лажьэрэ димыгъэлъагукIьэ» — «Как мы этого не видели, да не покажет нам аллах горя и болезней»[75]; «Ар зэрыдмылъэгъуо бзэгьэгьо дымылъагъукIьэ» («Как мы не видели этого, да не увидим ничего дурного»)[76].

Ср. в осетинской сказке: «Как мы их не видели, так бог да не напустит на вас другой болезни, другого зла»[77]; «Как мы их не видели, так да не найдет на нас какое-либо поветрие или другая болезнь»[78]; В абхазской: «Пир сыграв, государеву дочь этому юноше отдали. Юноша с женой пришел к своему отцу, и здесь его тоже с пиром встретили... Чтобы и вас ждали такие хорошие дела»[79].

Основное же место среди концовок северокавказских волшебных сказок занимают относящиеся к сюжету формулы двух видов. В одних случаях адыгская сказка заканчивается констатацией завершения сказочного действия, победы главного героя, достижения им своих целей и возвращения к родителям или счастливой женитьбы: «Пщащэр щIалэм иратри и мылъкури къызэщIакъуэри Пэкъэжь и фызым и деж къэкIуэжхэри абы щыпсэуахэщ» («Девушку отдали в жены юноше, собрали ее богатства, вернулись к жене Пакажа и там жили»); «ЛIыр къызыщылъэти, шъузыр ыукIыгъ. Зэблагъэхэри зэрэгъотыжьыгъэх» («Муж встал, убил женщи-

[72] Казкі і легенды роднага краю. С. 71.

[73] Казкі пра жывел... С. 356.

[74] СМОМПК. Вып. XII. Отд. 1. С. 115.

[75] Там же. Вып. X. Отд. 4. С. 9.

[76] Там же. Вып. XXI. С. 236; ср.: ССКГ. Вып. 6. С. 150.

[77] Памятники народного творчества осетин. Владикавказ, 1927. Вып. 2. С. 103.

[78] Дигорские сказания по записям дигорцев И. Т. Собиева, К. С. Гарданова, С. А. Туккаева / Пер. и примеч. Вс. Миллера. М, 1902. С. 98.

[79] *Адлейба Д. Я.* Указ. соч. С. 216.

ну (разлучницу). Родственники нашли друг друга»[80]); «МыщэтхьэкIумэ занщIэу дыхьэри икърарыншэ щIалитIыр иукIащ, езы МыщэтхьэкIумэр къэтыхункIэ зыкъыхуэзыхъума хъыджэбз нэхъыщIэ дахэр фызу къишэщ, и анэм деж къэкI уэжри тхъэуэ псэуэ къэнэжащ» («Медвежье Ухо быстро вышел, убил своих неверных товарищей, а сам Медвежье Ухо женился на девушке-красавице, вернулся к своей матери и зажили они счастливо»[81]).

Ср. в осетинской сказке: «Немой с этого времени прожил правителем этой страны». «Лук вернулся двойным и убил двух старших (братьев), и младший стал правителем страны; «Тогда ханский сын понял злые дела (действия) женщины и искрошил ее, как мясной пирог. А сам собрал все, что нашел в доме ценного, и ... вернулся домой, до своей смерти ханствовал над народами»[82].

В абхазской сказке: «После этого мать юноши стала уважать старую собаку и старую кошку»; «Муж, положив кости ее (мачехиной) дочери в мешок, принес их и бросил перед ней. Ужасная женщина убивалась, но что она могла поделать». «Ему она очень понравилась, и он взял ее в жены. Сыграли свадьбу. Князь прогнал других сыновей, когда узнал всю правду»[83].

В чечено-ингушской: «Сделали нарты Незная своим старшиною»[84].

В сказках восточных славян наряду с конечной присказкой также широко употребляются конечные формулы, завершающие сказочный сюжет: «А старшие братья были наказаны на год заключения. Иван-царевич после отца был заместителем»[85]; «Перчик узяв царську доньку за жону, і дуже давно жили»[86]; «Тады яны дазнали, что там была мачыхіна дачка, і узяли яе і мачыху привязали к конскому хвасту і расташчыли па чыстаму полю»[87].

В других — более многочисленных случаях — адыгская сказка завершается формулой типа «остались жить счастливо», «в довольстве», также фиксирующей конец сказочного повествования: «Старичок и его дочь остались жить в довольстве»[88]; «КулациикIь псэуо-тхъэжъо къэнэжьащ»

[80] Черкес таурыхъхэр, шыпсэхэр, усэхэр, псалъэжьхэр. Черкесск, 1956. С. 15.

[81] Там же. С. 21.

[82] Памятники народного творчества осетин. Вып. 2. С. 108, 97, 100; сходно: Там же. С. 103.

[83] *Бгажба Х. С.* Указ. соч. С. 319, 323, 326.

[84] СМОМПК. Тифлис, 1897. Вып. XXII. Отд. 3. С. 13.

[85] Севернорусские сказки... С. 133.

[86] Казкі Карпат. С. 91.

[87] Казкі і легенды роднага краю. С. 330.

[88] СМОМПК. Вып. XXVII. Отдел. 4. С. 17.

(«Кулаций остался жить в довольстве»)[89]; «Псори къахуэнауэ тхъэжхэу зэдопсэу» («Все вместе счастливо живут»); «Хъыджэбз нехъыщI Iэущыр къишэри Батыр тхъэжрэ псэууэ къэнэжащ» («Батыр взял в жены младшую девушку, и они стали жить счастливо»); «Езыхэри тхъэшхэуэ къыззэхэнэжащ» («И сами остались жить счастливо»); «Абы иужькIэ Мухьэмэт и фызитIыр иIэу шхэуэ къэнэжащ» («Мухамед со своими двумя женами остался жить счастливо»)[90].

Ср. в осетинской сказке: «сын Черного Алдара с четырьмя женами, с народом, с селением остались одни и еще до сих пор живут здоровыми, красивыми»[91]. В чечено-ингушской: «И зажили они счастливо»[92]; «Лял-Султа женился на царевне; стал с нею жить да детей наживать»[93].

В русской: «И стали они жить-поживать»; «И зажил этот старик богато и счастливо»[94]; «Обвенчались, стали жить, поживать. Когда повели венчать, стелили сукна красны, зелены, сини»; «Стал тут Иван Быкович жить да быть с братьями»[95]. В украинской: «Жили вони у мирі та благоді, бавили дітей і розповідали ім про свої пригоди. Може, й до сьогодни живуть та хліб жують»; «Жили потім вони довго в щасті і в достатках, аж поки не померли»; «Може і днесь газдують, коли не померли»[96].

Нередко в конечной формуле адыгской волшебной сказки говорится о том, что ее герои живут до сих пор: «ТхьэжукъуажэкIэм деж щопсэу» («И они счастливо живут в конце села»); «С того времени до сих пор старик и хан живут вместе, почитая друг друга как сын и отец»[97]. «Арэщтэу къызэфэжьыгъа гъэхэу, пшъэшьэ дахэмрэ Къуижъыерэ зэдэпсэухэу зэдэтхъжьыхэу джы къызнэсыгъэхэми щы эх» («Так остались вместе девушка-красавица и Куйжий и припеваючи живут до сих пор»)[98]. Необходимо заметить, что адыгские сказочники, как правило, произносят эту формулу с известной долей иронии, о чем свидетельствует, в частности, название хорошо известного слушателям места, где будто бы поселились сказочные герои.

---

[89] Там же. С. 31.

[90] Там же. С. 38.

[91] Памятники народного творчества осетин. Вып. 3. С. 40.

[92] СМОМПК. Вып. XXII. Отд. 4. С. 17.

[93] ССКГ. Вып. 6. С. 15.

[94] Севернорусские сказки... С. 89, 97, 178, 185, 215.

[95] Северные сказки. С. 16, 84.

[96] Казкі Карпат. С. 108,123,180.

[97] ССКГ. Вып. 6. С. 145.

[98] Адыгэ тхыдэжъхэмрэ пшысэхэмрэ. Мыекъуапэ, 1959. С. 186.

Исследователи восточнославянских волшебных сказок констатируют широкую распространенность подобных завершающих сюжет концовок в русских, украинских и белорусских сказках, где они разнообразно варьируются и также имеют не только ироничный оттенок, но и серьезное звучание[99].

* * *

Последовательно сопоставив инициальные и финальные формулы и присказки волшебных сказок восточных славян и разных народов Северного Кавказа, я обнаружила, что основные разновидности этих повествовательных компонентов совпадают в восточнославянской и северокавказской сказке, но — что очень существенно — соотношение их различно. В русской, украинской, белорусской сказке «установка на вымысел» является доминантой, чем обусловлено большое количество начальных и конечных присказок, переключающих сказочное действие из реального мира в фантастический и обратно. В северокавказской, в частности в адыгской, сказке нет присказок, аналогичных восточнославянским. Более того — в редких выявленных присказках в адыгских сказках не только не происходит переключения в фантастический мир сказки, но даже, как мы видели, подчеркивается их недопустимость. Иначе говоря, северокавказской волшебной сказке присказка-небылица в принципе не присуща; она бы противостояла представлению о том, что освященное традицией реально — что, кстати, является нормой для эпических сказаний или произведений несказочной прозы.

С другой стороны, выявилась особая мера идентичности формул, утверждающих реальность сказочного повествования, что опять-таки характерно для героического эпоса и несказочной прозы.

Итак, среди инициальных и финальных формул в волшебных сказках народов Северного Кавказа преобладают «топографические», помещающие сказочное действие в пределах пространства, отличие которого от реального места жительства сказочника и его слушателей никак не предполагается. Иначе говоря, сказочный мир ни в коей мере не противопоставляется реальному миру. «Хронологические» формулы (хотя они и более редки, чем «топографические»), также не переносят действие северокавказской сказки в ирреальные времена.

Примерно в таких же пропорциях выявились различия финальных формул и присказок в восточнославянской и северокавказской сказке. Последнюю, как мы видели, характеризует неорганичность шутливых

[99] См., напр.: *Новиков Н. В.* Указ. соч. С. 30–33.

концовок и небылиц и перенесение акцента на завершение сказочного действия как реального, не только имевшего место в прошлом, но и продолжающегося в настоящее время.

Проведенное сопоставление позволяет сделать вывод о том, что волшебная сказка народов Северного Кавказа фактически (не только в истории жанра, но и в истории восприятия самого сказания) не прошла путь, делающий ее произведением, преподносимым как вымысел. Ее отличает синкретичность, стадиальная древность, сильное и многостороннее взаимодействие с героическим нартским эпосом[100]. Иначе говоря, сказка народов Северного Кавказа отражает тот этап в истории становления сказки как жанра, когда в чудесное повествование верили как в реальное. Сказки же восточных славян отражают заключительный этап в истории жанра — не случайно Л. Г. Бараг относит окончательное формирование присказки в них к XVI–XVII вв.[101].

Таким образом, традиционные формулы предстают как убедительное свидетельство разноэтапности сказки и самого сказывания, изменяемости их восприятия во времени. Это существенно и для выявления стилевого типа в целом, его связи с историческим типом самой сказки (ср. в этой связи исследование В. М. Гацаком сибирско-европейских поэтико-стилевых изоглосс в эпосе)[102].

Таковы заключения, вытекающие из сопоставительного анализа инициальных и финальных формул волшебных сказок, принадлежащих к разноэтническим и разностадиальным фольклорным традициям. Более широкие выводы можно будет сделать, изучив также медиальные формулы и «общие места» волшебных сказок. Многообещающим может быть и привлечение данных других регионов, особенно представляющих архаичный мифологизированный фольклор, например палеоазиатский.

---

[100] Подробнее об этом см.: *Алиева А. И.* Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов. С 120.

[101] *Бараг Л. Г.* Указ. соч. С. 194–206.

[102] *Гацак В. М.* Метафорическая антитеза в сравнительно-историческом освещении // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1975; *Он же*. К изучению исторической поэтики славянского эпоса: поэтические топосы длительности // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. 1988. Т. 47. № 4; *Он же*. Устная эпическая традиция во времени. М, 1989.

IV.
ИЗ ИСТОРИИ АДЫГСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

ВОЗНИКНОВЕНИЕ АДЫГСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ В XIX ВЕКЕ*

Во второй половине XX столетия, когда национальные культуры многих народов нашей страны, шагнувших из феодализма в социализм, достигли значительных успехов, обращение к истокам национальной культуры стало не только более частым, но и более пристальным и многосторонним. Это проявляется и в углубленном внимании к национальным художественным традициям, аккумулированным в фольклоре, и в многостороннем исследовании общественной и научной деятельности и художественного наследия первых представителей национальной интеллигенции.

Известно, что в XIX веке в жизни народов Кавказа происходили значительные изменения. В. И. Ленин писал по этому поводу: «Русский капитализм втягивал... Кавказ в мировое товарное обращение, нивелировал его местные особенности — остаток старинной патриархальной замкнутости,— *создавал себе рынок* для своих фабрик. Страна, слабо заселенная в начале пореформенного периода или заселенная горцами, стоявшими в стороне от мирового хозяйства и даже в стороне от истории, превращалась в страну нефтепромышленников, торговцев вином, фабрикантов пшеницы и табака, и господин Купон безжалостно переряживал гордого горца из его поэтичного национального костюма в костюм европейского лакея...»[1]

В этих условиях народам Кавказа были нужны общественные деятели нового типа, которых бы отличали глубокие познания в самых различных областях жизни, широта кругозора, глубина мысли. И разные народы — адыги, осетины, балкарцы и карачаевцы, чеченцы и ингуши — выдвинули из своей среды деятелей такого масштаба. Они известны в истории этих народов как просветители.

Своеобразие адыгского просветительства XIX — начала XX века обусловлено спецификой исторической жизни адыгских народов того времени. Многосторонние связи с представителями передовой русской интеллигенции способствовали пробуждению национального самосозна-

---

* Опубл.: Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX — начала XX вв. Нальчик: Полиграфкомбинат им. Революции 1905 г., 1979. С. 13–39.

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 3. С. 594–595.

ния у адыгов, интереса к истории своего народа, к его самобытной культуре. Творчески воспринимая идейно-эстетические принципы русских классиков, их искусство типизации и тесную связь с жизнью своего народа, опираясь на национальные художественные традиции, адыгские просветители положили первый камень в фундамент национальных адыгских литератур.

Для более полного определения своеобразия отмечаемого явления наряду с другими факторами немаловажное значение имеет выявление концепции фольклора у адыгских просветителей. Эстетика адыгского просветительства связана не только с художественным творчеством демократически настроенных русских писателей, но и в первую очередь с эстетикой национального фольклора как определенной художественной системы, вырабатывавшейся народом на протяжении многих веков.

В творчестве просветителей обнаруживается многообразное использование фольклора: он был для них и одним из основных источников при изучении и воссоздании истории родного народа, и одним из главных источников их художественного творчества. В сочинениях просветителей находим обработку народных произведений, их художественное переложение, использование отдельных фольклорных сюжетов и образов, народного языка. Вместе с тем просветители сделали первые шаги в деле творческого освоения эстетического опыта народа, народнопоэтических принципов изображения действительности. Наконец, с деятельностью просветителей связано возникновение адыгской фольклористики в XIX веке.

До сих пор проблема фольклора в творчестве адыгских просветителей не была предметом специального исследования. Правда, в работах, посвященных тому или иному просветителю, говорится о его деятельности по собиранию, изданию или изучению образцов национального фольклора или о влиянии фольклора на его художественное творчество. Этого, разумеется, недостаточно для определения места и роли устно-поэтического творчества народа в системе воззрений прогрессивных общественных деятелей XIX — начала XX века.

У истоков адыгской фольклористики стоит имя одного из выдающихся адыгских просветителей — Султана Хан-Гирея (1808–1842). Жизненный путь этого всесторонне одаренного человека, его деятельность как историка и этнографа исчерпывающе охарактеризованы в статье М. О. Косвена[2] и в монографии Т. Х. Кумыкова[3].

[2] *Косвен М. О.* Адыгский историк и этнограф Хан-Гирей // Косвен М. О.Этнография и история Кавказа: Исследования и материалы. М., 1961. С. 184–208.

[3] *Кумыков Т. Х.* Хан-Гирей. Нальчик, 1968.

«По своему содержанию и характеру все вообще произведения Хан-Гирея относятся к истории и этнографии адыгов, причем четыре из семи его появившихся в печати сочинений имеют в основном исторический характер, хотя содержат немало и этнографического материала, и три из тех же сочинений относятся к этнографии, сообщая в тоже время немало и исторических данных. Наконец, «Записки о Черкесии» имеют и историческое, и этнографическое содержание»[4].

Соглашаясь с такой оценкой наследия Хан-Гирея, надо только добавить, что его сочинения имеют не только исторический или этнографический, но и фольклористический, а также литературный характер. Все без исключения сочинения Хан-Гирея содержат самые различные, во многих случаях ценнейшие сведения по фольклору адыгов. О его глубоком знании устно-поэтического творчества свидетельствуют, в частности, весьма многочисленные его указания о том, что он занимался собиранием произведений фольклора. В одном из своих произведении Хан-Гирей замечает, между прочим:

«...я расположился в самой отдаленной и глухой комнате, и тут записывал содержание одной, по-видимому, очень древней песни»[5].

В другом случае Хан-Гирей сообщает о том, что работа по собиранию фольклора ведется им целенаправленно — вероятно, для задуманного издания образцов родного фольклора. В примечании к «Черкесским преданиям», например, читаем: «Предания о происхождении сей песни многоразличны и весьма любопытны. Она и старые сказания о Кайсыне помещены в рукописном собрании древних черкесских песен и преданий, составляемых мною в течение уже нескольких лет»[6].

Хан-Гирей записывал и использовал в своих произведениях преимущественно фольклор западных адыгов (называемых ныне адыгейцами). Он совершенно справедливо подчеркивал, что у разных этнических групп адыгов бытуют различные произведения устной народной поэзии, хотя есть и такие, которые известны всем адыгам[7].

Хан-Гирею принадлежит честь первого представления миру адыгских сказаний о нартах. В «Черкесских преданиях» он следующим образом характеризует нартских богатырей:

«Древние песни и предания о знаменитых воинах, известных под именем нартов, чрезвычайно любопытны. Они любили странствования, поединки, песни, крепкие напитки, обожали женщин»[8].

[4] *Косвен М. О.* Указ. соч. С. 200.

[5] Князь Пшьской Аходягоко // СМОМПК. Тифлис, 1893. Вып. XVII. Отд. I. С. 42.

[6] *Х.-Г.* Черкесские предания // Русский вестник. 1841. Т. 2. Кн. 4–6. С. 318.

[7] *Там же*. С. 319–320.

[8] *Там же*. Т. 2. Кн. 4–6. С. 36.

Все исследователи, которые приводили эту цитату, обычно на этом обрывали ее. Между тем продолжение ее очень важно:

«Время нартов имело и своего Сервантеса в лице одной знаменитой красавицы-поэта. Она воспела известнейших нартов ее времени... В песне своей она заставляет влюбиться в нее всех замечательных нартов той эпохи и тут же с язвительною иронией высказывает причины, заставляющие ее отвергать их любовь и искательства; наконец, она предлагает себя в жены одного из них, но тот отвечает на ее вызов самою обидною насмешкою, вовсе неприличною рыцарю, говоря, что не хочет болтунью иметь женою»[9].

Здесь весьма точно передано содержание одного из популярных произведений адыгского эпоса — «Пшинатля Лашын». Ценность пересказа Хан-Гирея увеличивается тем, что это — единственное дореволюционное упоминание о данной песне. Сравнение ее с современными записями позволяет говорить о большой ее устойчивости.

Хан-Гирей характеризует и другого нартского богатыря — Сосруко:

«Весьма любопытны предания о Саусруке, самом замечательном воине сверхъестественном. В честь его один раз в году черкесы приготовляли пиршество. Кушанья и напитки относили ему на ночь в гостиную, а для его саврасой лошади приготовляли в конюшне овес и сено. Разумеется, Саусрук не приезжал: ведь он был один, так ему нельзя посетить в одну ночь всех почитателей своих, но случайно приехавший гость заменял его. Из песни, посвященной ему, видно, что он владел чарами и был лукав; замечательно также, что в песне, посвященной одному его современнику, упоминается о стране Урис, т.е. России»[10].

Такая характеристика Сосруко (единственная в своем роде) обусловлена, вероятно, тем, что Хан-Гирей связывал Сосруко с языческими божествами адыгов. В другой его работе — «Мифология черкесских народов»[11] — Сосруко также ставится в один ряд с такими языческими божествами, как Тлепш, Мезитх, Созереш, Амыш, Псыхогуаш и др.

Особый интерес представляет первое в литературе об адыгах изложение популярного адыгского сказания о богоборце, прикованном к скале на вершине Эльбруса[12].

В сочинениях Хан-Гирея впервые названы главные герои адыгского нартского эпоса (в адыгейском звучании) — Саусрук, Альбечко Тутарыш,

[9] *Там же*.

[10] 10 «Русский вестник». 1841. Т. II. № 5. С. 303.

[11] «Мифология черкесских народов. Из записок покойного флигель-адъютанта, полковника Султана Хан-Гирея» // Кавказ. 1846. № 35. С. 140.

[12] Кавказ. 1846. № 35.

Орземедж, Петерёз, говорится об отражении в нартском эпосе языческих представлений адыгов и о влиянии на этот памятник новой для адыгов мусульманской веры. Ценность представляет пересказ некоторых нартских сказаний.

И в своих художественных произведениях, и в рассуждениях об адыгском фольклоре Хан-Гирей опирается на богатейший фактический материал, который имелся в его распоряжении. Перед исследователями стоит задача дальнейших поисков научного наследия Хан-Гирея, в частности его фольклорных записей, оставшихся неопубликованными.

Основная же заслуга Хан-Гирея-фольклориста состоит в том, что он написал первые исследования о фольклоре адыгов (никак иначе нельзя квалифицировать его пространные отступления, посвященные фольклору, разбросанные в работах самого различного содержания). Уже в «Записках о Черкесии» — капитальном двухтомном труде находим краткую, но выразительную и глубокую характеристику устной народной поэзии и музыки адыгов, творцов и исполнителей — народных певцов — джегуако:

«Природа дает человеку ум и пылкое воображение, и хотя эти дары производят счастливые плоды, только под благотворным влиянием просвещения развивая свои ветви, но не менее того достойно замечания, что изящное искусство — поэзия — сродно и самым диким народам: величественные горы, вечно ропотные воды и прекрасные равнины, ими орошаемые, леса дремучие, обширные пустыни и самое небо, под недосягаемым сводом которого эти народы проводят всю жизнь,— небо, подернутое то пурпуровыми облаками, то угрюмо плывущими тучами, то непостижимо испещренное вечно горящими светилами,— вот предметы грозные, восхитительные, величественные и полные поэзии,— предметы, вечно окружающие полудикие племена и естественным образом производящие поэтические впечатления над чувствами существа мыслящего... Черкесы не только с жаром воспевают жизнь и подвиги героев; ярко изображают кровавые события и природу, с восторгом описывают любовь и наслаждение, а страдания — самым трогательным образом, но даже все такие поэтические мысли свои излагают стихами, которые имеют гармонические созвучия и подчинены правилам как бы некоторого рода искусства. Однако ж их стихотворения — особенного рода: начало звука окончательного слога предыдущей рифмы имеет одинаковый звук с звуком же начального слога последующей рифмы, например:

Герой в брани **быв**,
Был облит кровью.

Все песни черкес обыкновенно поются нараспев, более или менее протяжный, а без того они теряют всю красоту слога, да и петь их почти нельзя без того напева, который дает песням гармоническую форму и приводит стихи в надлежащие размеры...»[13]

Самостоятельную ценность имеют приведенные Хан-Гиреем ноты четырех народных песен[14] (это самые первые в истории адыгской фольклористики записи народных мелодий) и описание следующих народных музыкальных инструментов: шикапшина — двухструнный смычковый хордофон, апапшина — щипковый хордофон, пшинадукако — род арфы, камыль — род флейты, пхацич — трещотка. Хан-Гирей подробно характеризует роль этих инструментов и функции каждого из них.

Описание Хан-Гиреем адыгских народных инструментов — первая полная и единственная в дореволюционных трудах по фольклору характеристика их особенностей и назначения.

Пожалуй, нет ни одной работы Хан-Гирея, где не было бы хотя бы самого краткого замечания о высоких достоинствах устной народной поэзии адыгов. Подробная и исчерпывающая характеристика ее содержится в «Черкесских преданиях», где особо подчеркивается место и роль фольклора в жизни адыгских народов:

«Земли черкесского народа бедны остатками искусства, но как он зато богат изустными произведениями поэзии! Поэзия — жизнь, душа, память бытия древних черкесов, живая летопись событий в их земле! Она управляла их умом и воображением в домашнем быту, на съездах народных, в увеселениях, в печали, встречала их рождение, сопровождала от колыбели до могилы их жизнь и передавала потомству их дела.

Под словом *поэзия* разумею те высокие песни черкесов, где сохранились идеи о защите слабых, уважение ко всему высокому и прекрасному и к самому себе, мысль о том, что потомство скажет, — словом, все благородные порывы души возвышенной, даже и пагубные страсти, увлекавшие черкеса к кровопролитиям, разбоям, но бывшие следствием не жажды добычи, а жажды дурно понятой славы. Сии идеи не заключались в одних словах — нет! — они осуществлялись на деле: их внушала, им давала всемогущую силу небесная власть поэзии...

Не думаю, чтобы и песни Тасса имели столь могущественные последствия для Италии — говоря сравнительно,— как старинные песни черкесов на самое позднее их потомство...»[15]

---

[13] «Записки о Черкесии...», лл. 84–85.

[14] Там же, л. 94.

[15] *Х.-Г.* Черкесские предания // Русский вестник. 1841. Т. 2. Кн. 4–6. С. 311–312.

Говоря о народных певцах, Хан-Гирей снова подчеркивает значение народных песен и сказаний, исполняемых джегуако, как исторических документов:

«Певцы нередко были необходимы, как хранители событий. Рассказывают, что два княжеских рода в спорном деле не могли примириться: каждый доказывал древность своего происхождения, следовательно, и преимущество своих прав. Для разрешения дела потребовали в собрание известного певца и приказали ему пропеть одну из самых древних песен, в том предположении, что тот княжеский род, которого члены более оказали подвигов в известном событии, естественным образом должен пользоваться преимуществом... Песня «Теймир-кан», или «Хутч-Чоптч» (Дербент), сказывают, послужила одному из крымских ханов историческим доказательствам того, что черкесы давали войско его предкам, и потому взял он от них вспомогательное войско»[16].

В этой же работе Хан-Гирей дает классификацию адыгских песен и довольно подробно характеризует их разновидности. Весьма важно, что при этом автор исходит из конкретного содержания той или иной песни, которую нередко приводит в дословном переводе или подробном пересказе[17].

Классификация песен проводится не по их содержанию, а по функциям. Хан-Гиреем охарактеризованы песни историко-героического, мифологического содержания и плясовые. Автор никак не характеризует лирические песни, и это не случайно. Это можно объяснить следующими причинами. Во-первых, преимущественным преобладанием в адыгском фольклоре произведений историко-героического содержания, что обусловлено своеобразием исторической жизни адыгов. Во-вторых, Хан-Гирей выбирал в устной народной поэзии в первую очередь произведения историко-героического характера, в соответствии с содержанием собственных сочинений. Наконец, в-третьих, он, как сын своего класса, не мог использовать произведения народной лирики, в которой в первую очередь отразился социальный протест трудящихся против своих угнетателей.

Значение раздела, посвященного адыгским народным песням, увеличивается тем, что здесь характеризуется их мелодия:

«Все исчисленные нами песни поются нараспев, более или менее протяжный, т.е. слов в них нельзя читать, как стихи, а надобно декламировать их с напевом, иначе слова теряют гармонию, даже силу впечатления, какое должны производить на слушателей. Есть, однако ж, песни, большей частью мелкие, которые не имеют протяжного напева, но все-таки и сего рода

[16] Там же. С. 324–325.

[17] Там же.

песни требуют коротенького припева. Таковы, например, песни, в коих воспевают нравы птиц, зверей, быстроту рек и проч. Замечательны такого рода песни журавлей, синиц и реки, в особенности последняя; слушая эту небольшую песенку, удивляетесь кипящим в ней выражениям, точно похожим на бурные потоки быстрины. Как жаль, что вообще черкесские песни в переводе не имеют уже ни силы, ни красоты, коими так полны подлинники!»[18]

Наконец, Хан-Гирей охарактеризовал тесную связь песенных текстов с прозаическими комментариями к ним, без которых в большинстве случаев совершенно невозможно понять смысл песен:

«Старые сказания весьма интересны для любителя старины: они служат истолкованием и дополнением, как я говорил, древних песен и вместе с песнями составляют единственные, бесценные материалы для предысторической эпохи народа, а названия мест событий и древнего оружия, хранящиеся и поныне в известных семействах, свидетельствуют, что в старых сказаниях заключается много истины»[19].

Хан-Гирей подчеркивает разницу между песней и прозаическим преданием: песня более точно передает те или иные события, а текст ее более стабилен.

В связи с этим Хан-Гирей характеризует своеобразие адыгского народного стихосложения.

Классификация адыгских народных песен и сказаний основывается на привлечении огромного фактического материала. В одних случаях Хан-Гирей только называет то или иное произведение, в других кратко передает его содержание или пересказывает отдельный эпизод; нередко он довольно подробно излагает народное произведение. Весьма важно, что Хан-Гирей шел от конкретного материала, а не от какого-то известного образца или заданной схемы.

Именно это, на наш взгляд, и обусловило жизненность классификации Хан-Гирея. В трудах последующих исследователей адыгского фольклора она получила дальнейшее подтверждение и обоснование, но никем не была отвергнута или пересмотрена. Больше того, и в наши дни она является самой полной классификацией адыгского песенного фольклора.

Самостоятельный интерес представляет характеристика адыгских народных певцов — джегуако, которую находим в сочинениях Хан-Гирея. Он подробно описывает, как складывали и исполняли песни о героях.

Важно и свидетельство Хан-Гирея об институте народных певцов у адыгов:

---

[18] *Там же*. С. 321.

[19] *Х. Г.* Черкесские предания // Русский вестник. 1841. Т. 2. Кн. 4–6. С. 325–326.

«Говоря о поэзии черкес, нельзя не упомянуть о поэтах или певцах их: в прежние времена было в Черкесии особливое сословие так называемых декоако, которые исключительно занимались стихотворством, воспевали кровавые события народные и славные деяния отличившихся воинов, составляли жизнеописания знаменитых мужей и пели вековые песни; таким образом эти певцы подвиги предков передавали потомкам и в таких занятиях находили не только пропитание, но даже и богатство: каждый князь, пользовавшийся уважением своих подвластных, имел при себе таких певцов, содержал их в довольстве и обогащал дарами.

Силы и красоты слога произведений поэтического воображения этих певцов чрезвычайны.

Заметим, однако ж, что в произведениях этих древних певцов все ужасное в событиях и в природе представлено в грозной красоте, картины же благоденствия народа и описания всего тихого, скромного, мирного — очень слабо в сравнении с первыми огневыми очерками. Впрочем, этим певцам и их современникам делает честь то, что они не употребляли выражений грубых и неблагопристойных, воспевая события частные и народные, хотя и передавали имена людей, достойных презрения и поношения потомства. Если бы в древних песнях черкесских (которые содержат в себе драгоценные для любопытства потомков события, современные их предкам, и черты характера людей минувших времен) означались эпохи шествий, в них воспетых, то они могли бы во многом заменить историю предков настоящего поколения»[20].

Эту характеристику автор дополняет в «Черкесских преданиях», где, кстати, наиболее резко выражается и его классовая позиция:

«Для знаменитых людей в старину певцы были необходимы: они передавали потомству их дела, давали им земное бессмертие и потому везде покровительствовали певцам, осыпали их щедро подарками, обогащали их, и певцы дорожили своим званием, которое доставляло им много выгод, хотя и мало, кажется, почтения. Странно, что певцы, которых творениями так дорожили, сами не пользовались большим уважением. Из высшего класса никто не хотел быть певцом, хотя знание песен вменялось каждому дворянину в необходимость. Звание певцов унижало порядочного человека: они были известны под именем декоак, внушавшим мысль более о ремесле шута, нежели о занятиях человека, который может обессмертить другого или заклеймить его позором неизгладимым. Впрочем, певцы сами отчасти были тому виною: разъезжая по аулам, как канатные плясуны, они собирали от жителей подаяние, в котором, большею

[20] «Записки о Черкесии...», лл. 84–87.

частью, не имели крайней нужды... Рассматривая со вниманием произведения черкесских певцов, не знаешь, чему больше удивляться: силе, красоте выражений, благородным идеям в древних песнях или тому, что творцами таких прекрасных песен были люди, унижавшие себя ремеслом шутов. Тут невольно думаете, что не декоаки слагали древние песни, хотя с прекращением сих певцов перестали слагать столь замечательные песни, каковы древние жизнеописательные и исторические. Можно подумать, что в старину знатнейшие люди, страстно любившие поэзию, сами слагали лучшие песни и руководили певцов своими советами и вкусом»[21].

В приведенных словах, как ни в одном другом рассуждении Хан-Гирея об адыгском фольклоре, отчетливо проявилась не только классовая принадлежность автора, но и его взгляд на трудящиеся массы, на их способность к художественному творчеству.

Хан-Гирей был сыном своего класса и с его позиций оценивал фольклорные произведения. Несмотря на это, он провел большую работу по собиранию и исследованию адыгского фольклора: его описания историко-песенного фольклора, народного стихосложения, народной музыки, национальных музыкальных инструментов являются не только первыми, но и во многих случаях единственными в адыгской фольклористике XIX века и имеют непреходящую научную ценность.

Сочинения Хан-Гирея печатались не только при его жизни, но и много лет спустя после его смерти. Большинство их увидело свет в русских периодических изданиях благодаря участию в судьбе этого замечательного человека представителей русской демократически настроенной интеллигенции.

Вообще вся история адыгской фольклористики тесно связана с деятельностью передовой русской интеллигенции, которая проявила большую заботу о том, чтобы работы адыгских просветителей не только сохранились для потомства, но и стали достоянием читающей публики. Так, например, научное наследие Ш. Б. Ногмова дошло до наших дней только благодаря тому, что было в свое время скопировано акад. А. М. Шёгреном и сохранилось в его архиве.

Деятельность Ш. Б. Ногмова стала этапом в истории адыгской дореволюционной фольклористики. Широко известен его труд «История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев». Само название этой работы свидетельствует о том, что одним из главных ее источников был адыгский фольклор. Об этом упоминает и сам автор. «Имев часто случай участвовать в общественных беседах, я с жадностью

[21] *Х.-Г.* Черкесские предания // Русский вестник. 1841. Т. 2. Кн. 4–6. С. 324.

слушал повествования наших стариков и с течением времени успел собрать множество слышанных от них преданий и песен»[22].

Работа Ш. Б. Ногмова по собиранию фольклорных произведений подробно охарактеризована в работах Б. А. Гарданова и И. В. Трескова[23]. Скудность фактических данных о жизни и деятельности Ногмова обусловила гипотетичность многих суждений этих авторов, которые уделяют большое внимание выяснению вопроса о том, в какие именно годы были записаны Ногмовым те или другие народные произведения и средствами какого алфавита (русского или арабского) они были зафиксированы. На наш взгляд, гораздо важнее то, произведения какой проблематики привлекали преимущественное внимание просветителя, как они были им записаны и истолкованы.

В «Истории...» Ногмова приводится большое число народных преданий и песен преимущественно историко-героического содержания. Но, к сожалению, перевод их, сделанный не автором, а людьми, мало осведомленными в адыгском фольклоре, весьма далек от оригинала, и потому научная ценность их снижается. Фольклорные тексты, использованные Ногмовым в его историческом труде, в их первозданном виде были изданы сравнительно недавно[24].

В «Истории...» Ногмова немало ценных наблюдений, которые имеют самостоятельный интерес. Это, во-первых, характеристика такой важной особенности историко-героического эпоса адыгов, как существование на одну и ту же тему песенных текстов и прозаических преданий, где содержание песни разъясняется и комментируется:

«Пение сопровождается музыкой и рассказами о подвигах древних героев и о давно минувших невзгодах... Сюжетами этих песен в старину служили всякий подвиг, нашествие иноплеменников, распри или междоусобие. Число дошедших до нас преданий и песен весьма значительно. Сверх того, многие события, наиболее поразившие воображение современников или имевшие важное влияние на общий ход дел в целом крае, породили пословицы и поговорки. Таким образом, сказания старцев можно поверить песнями, а верность предания в главном его факте подтвердить названием урочища или народной поговоркой»[25].

---

[22] *Ногмов Ш. Б.* История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев. Нальчик, 1958. С. 64.

[23] *Гарданов Б. А.* «История адыгейского народа» Ш. Б. Ногмова // Ногмов Ш. Б. История адыгейского народа… Нальчик, 1958. С. 22–54; *Тресков И. В.* Светильник жизни. Этюды о Шоре Ногмове. Нальчик, 1966.

[24] *Ногма Ш. Б.* Филологические труды. Иссл. и подг. к печати Г. Ф. Турчанинов. Нальчик, 1956. Т. 1; 1959. Т. 2.

[25] *Ногмов Ш. Б.* История... С.. 63.

В «Истории...» Ногмова содержится и характеристика народных певцов — гегуако:

«Сочинители стихов и песней назывались гекуоками; они были люди неграмотные и простого звания, но одаренные поэтическим воображением. Гекуоки и трубачи кирапьеш или сринапшо, которые на войну ездили всегда на серых конях, должны были сочинять стихи или речи для одушевления воинов перед сражением. Становясь перед войском, они пели или читали свои стихи, в которых упоминали о неустрашимости предков и приводили для примера их доблестные подвиги. По принятии магометанской веры гекуоки исчезли, но память о них сохранилась вместе с их творениями, и предание говорит, что они были вообще любимы, а песни их приносили много удовольствия и пользы»[26].

Как видим, эта характеристика адыгских гегуако существенно отличается от той, которую дал им Хан-Гирей. Ногмов солидарен со своим предшественником только в одном — в том, что под влиянием мусульманской религии институт народных певцов постепенно прекратил свое существование.

Особый интерес представляет перечисление героев нартского эпоса адыгов, которых Ногмов представляет как «...князей, вождей и знаменитых витязей, прославившихся в глубокой древности: 1) Алиг; 2) Лабца; 3) Юстин или Юстук; 4) Созироко; 5) Озирмег; 6) Ирихашау; 7) Канже и сын его; 8) Шауе; 9) Аша и сын его; 10) Ашемез; 11) Химаш и сын его; 12) Батираз; 13) Ольбек и сын его; 14) Татараш; 15) Насиранжака; 16) Жендужака; 17) Имис; 18) Исим; 19) Малх; 20) Дао и сын его; 21) Баксиен»[27].

Это — самый полный в дореволюционной литературе перечень героев нартского эпоса адыгов. Из него необходимо исключить имя Юстина — вероятно, героя исторического предания, Баксиена — героя историко-героической песни; нам не известны сказания о Малхе, Дао и Баксиене — возможно, позабытых теперь героях адыгского фольклора.

Особое значение для фольклористов имеет упоминание Ногмовым различных вариантов сказания о рождении Сосруко: «Про это лицо существует множество преданий; кажется, что под этим именем предание и песни говорят не об одном человеке, а о нескольких. Одни говорят, что Созироко рожден в камне; другие, что он вырезан из чрева умершей матери; вообще же он слывет побочным сыном»[28].

---

[26] *Там же*. С. 84.

[27] *Там же*. С. 92.

[28] *Ногмов Ш. Б.* История... С. 93.

Ногмов совершенно справедливо подчеркивает сложность этого образа и известную противоречивость сказаний о нем.

В конце 50-х годов XX в. Кабардино-Балкарский научно-исследовательский институт издал подготовленные Г. Ф. Турчаниновым два тома «Филологических трудов» Ш. Б. Ногмова[29]. В первый том вошли: 1) кабардинские историко-героические песни и сказания, записанные Ногмовым на кабардинском языке; 2) «хох» (здравица) Ногмова «в честь русской науки и акад. А. М. Шёгрена» и 3) кабардино-русский словарь, составленный Ногмовым.

Наше внимание привлекает в первую очередь раздел, который составили записи образцов историко-героического эпоса адыгов.

Известно, что архив Ш. Б. Ногмова не сохранился. Все, что из его научного наследия дошло до наших дней, как уже говорилось, было в свое время скопировано акад. А. М. Шёгреном и обнаружено в его архиве. Подробный рассказ о судьбе научного наследия адыгского просветителя содержится во многих работах, посвященных этому замечательному человеку[30].

Г. Ф. Турчанинов провел большую текстологическую работу: он тщательно изучил каждую запись, по возможности сопоставил тексты фольклорных произведений с опубликованными вариантами аналогичных произведений, сделал новый перевод их на русский язык и сопроводил каждый текст подробными комментариями лингвистического, этнографического, фольклористического характера. Фольклорный текст во всех случаях соотносится с идентичным текстом, вошедшим в «Историю...» Ногмова.

Во «Введении» Г. Ф. Турчанинов подробно характеризует идейно-художественные особенности текстов историко-героических произведений, записанных Ногмовым в первой половине XIX столетия.

Ценность рассматриваемой публикации увеличивается еще тем, что «подавляющее большинство песен представляет собой уникальные, никем и никогда в дальнейшем не записывавшиеся произведения. Некоторые из них, например «Епископ» (Щийхънагъ) или «Песня о Темрюке, сыне Идара» (Идар и къуэкIэ Темрыкъуэ и уэрэд), вовсе забыты певцами народного творчества и уже нигде не поются»[31].

В первом томе напечатан двадцать один текст: шестнадцать — основные, остальные — варианты к ним. Это песня «Щийхънагъ» (Епископ), песня-плач «Созэрыхъэ» (Созериха), историко-героические песни

[29] *Ногма Ш. Б.* Филологические труды. Нальчик, 1956. Т. 1; 1959. Т. 2.

[30] См., напр.: *Турчанинов Т. Ф.* Рукописные материалы акад. А. Шёгрена по черкесским языкам // «Язык и мышление». 1940/ X; а также: Турчанинов Г.Ф. Введение // *Ногма Ш. Б.* Филологические труды. Нальчик, 1956. Т. 1. С. 24–26, и др. работы.

[31] *Ногма Ш. Б.* Филологические труды. Т. 1. С. 26.

«Байкъан-хъан» (Байкан-хан), «Гуртат зауэ» (Гуртатская битва), «Алгыкъуэпш и уэрэд» (О Алигуко князе песня), «Къызбрун» (Кызбрун), «Къэщкъэтау» (Кашкатау), «Шэгэмыжь чIытI» (Чегема старого ров)— два варианта, «Къанокъуэ Елджэрыкъуэ» (Каноков Ельжеруко), «Идар и къуэкI Темрыкъуэ и уэрэд» (О Идара его сыне Темрюке песня) — два варианта, «Къулъкъужын зауэ» (Кулькужинская битва) — два варианта, «Шужьемэ и бынымэ я гьыбза» (Плач о детях Шужая), «Тэтэртуп зауэ» (Татартупская битва), «Къанболэт» (Канболет), «Айдэмыркъан» (Айдемиркан) — два варианта.

Уже перечень названий народных песен, записанных Ногмовым, свидетельствует о том, что ученого привлекали в первую очередь произведения историко-героической проблематики, посвященные важнейшим событиям в жизни народа или выдающимся героям. Весьма важно, что это в большинстве своем — произведения, отличающиеся высоким художественным совершенством.

Значительный вклад в развитие дореволюционной адыгской фольклористики внес другой деятель адыгского просветительства — Кази Атажукин, которому принадлежат почти все наиболее значительные публикации нартского эпоса адыгов, увидевшие свет в XIX столетии.

В 1864 году в Тифлисской Военно-походной типографии Главного штаба Кавказской армии была напечатана книга «Отрывки из народной поэмы “Сосруко” и рассказы, переведенные на кабардинский язык Кази Атажукиным»[32]. Это — первая книга на кабардинском языке и вместе с тем — первая публикация адыгского нартского эпоса на языке оригинала. Страницы 35–52 занимают два народных сказания о Сосруко: о возвращении огня и о бое Сосруко с Тотрешем. Они помещены под заглавием «Сосрыкъуэ и пщыналъэм и къедзыгьуитI» — «Два отрывка из пшинатля о Сосруко». На самом деле это не отрывки, а два полных сказания, бытующих как самостоятельные произведения. Заглавие, данное в книге, следует понимать так, что Атажукин считал эпический цикл единой поэмой, а в отдельных сказаниях видел ее «отрывки». Если мысль о существовании цельной поэмы неверна, то все же она показательна, свидетельствуя о том, что сказания о Сосруко воспринимались как произведения, связанные определенным единством.

Сказания о возвращении огня и о бое Сосруко напечатаны так называемым «усларовским» алфавитом, использующим русские буквы и ряд знаков, обозначающих специфические звуки кабардинского языка. Запись весьма точно фиксирует живую кабардинскую речь середины

[32] «Отрывки из народной поэмы “Сосыруко” и рассказы, переведенные на кабардинский язык Кази Атажукиным. Тифлис, 1864.

XIX столетия. По оценке лингвистов, публикация Атажукина представляет значительный интерес для изучения истории кабардинского языка[33].

Сравнение с более поздними записями эпических текстов позволяет утверждать, что это — не пересказ, а полная запись сказаний. Тексты Атажукина содержат все основные эпизоды сказаний, отличаются обстоятельностью изложения и высоким художественным совершенством.

К сожалению, К. Атажукин не указывает, когда и от кого были зафиксированы тексты. Впрочем, отсутствие паспортных данных можно объяснить тем, что издание предназначалось для педагогических целей.

Тем не менее ранняя публикация Атажукина является ценным источником для изучения сказаний о Сосруко.

В 1871 году в пятом выпуске «Сборника сведений о кавказских горцах» в русском переводе был напечатан ряд сказаний об основных героях нартского эпоса адыгов. Эта публикация также была подготовлена Атажукиным и содержала два сказания о Сосруко, сказания о Пшибадиноко и Ашамезе.

«Представляемые ниже песни о нартах, — писал Атажукин, — составляют самую незначительную часть существующих о них в Кабарде сказаний. Не можем ручаться за совершенную полноту приводимых нами сказаний, т. к. по редкости лиц, которые хорошо знали бы песни, с каждым днем все более забываемые, мы не могли записать их от разных лиц и сличить варианты. Желание возможно ближе держаться подлинника и потеря значения многих выражений, теперь вовсе неупотребляемых и не разъясненных никем из лиц, к которым мы обращались, служат причиною темноты некоторых мест нашего перевода этих сказаний»[34].

В новой публикации К. Атажукина, как и в предыдущей, паспортизация текстов отсутствует.

Самая полная подборка адыгских нартских сказаний на языке оригинала помещена в 12-м выпуске «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа» (1891).

Кази Атажукин представил здесь тексты сказаний о похищении огня нартом Сосруко и сказания о Бадиноко и Ашамезе.

Оценивая материалы К. Атажукина в совокупности, мы должны подчеркнуть, что он первым опубликовал тексты нартского эпоса на кабардинском языке и в русском литературном переводе.

Правда, следует учитывать, что при подготовке текстов к печати Атажукин, по-видимому, не всегда оставлял их неприкосновенными. Иногда

[33] *Багов П. М.* Л. Г. Лопатинский как исследователь кабардинского языка // Ученые записки КБНИИ. Нальчик, 1957. Т. II. С. 133–144.

[34] ССКГ. Тифлис, 1871. Вып. V. С. 52.

он допускал пропуски отдельных эпизодов либо характеристик, давал разное изложение одного и того же эпизода. Все это, как и отсутствие паспортных данных, объясняется состоянием науки в тот период. Вместе с тем весьма важно отметить, что К. Атажукин стремился зафиксировать возможно большее число вариантов, из которых выбирал наиболее совершенные. Утверждать это позволяет приведенное нами выше его замечание относительно того, что автор искал «лиц, которые хорошо знали бы песни», для того, чтобы сличить варианты.

У Атажукина находим и прямое указание на имеющиеся в его распоряжении варианты:

«По другому варианту, после того, как Ашамез догнал пегого, “белый конь его вырывает из ляшки пегого кусок мяса и говорит: «Я бы и вовсе съел тебя, но лучше вернись ты вестником к своему господину»”,— и отпускает пегого, истекающего кровью, домой»[35].

Все это свидетельствует о том, что в своей собирательской работе К. Атажукин исходил из необходимости не только фиксировать возможно большее число текстов на тот или другой сюжет, но и проводить тщательную работу по отбору вариантов для публикации, а также при печатании выбранных текстов соотносить их со всеми имеющимися материалами.

Возможно, что в архиве ССКГ (если он сохранился), остались записи адыгского фольклора, не вошедшие в издание. Необходимо вести поиски по их выявлению.

Особого внимания заслуживают комментарии Атажукина к эпическим текстам. В постраничных сносках он объясняет малопонятные выражения, этнографические термины, географические названия, названия различных эпических предметов, бытовые понятия, приводит буквальное значение идиоматических выражений и отдельные слов, что способствует более четкому определению того или другого героя.

Научные комментарии К. Атажукина к эпическим текстам написаны на высоком уровне и не утратили своего значения до наших дней. Опыт К. Атажукина в этом плане весьма полезен и современным исследователям адыгского эпоса.

В VI выпуске «Сборника сведений о кавказских горцах» (Тифлис, 1872) опубликованы две большие подборки адыгских сказаний и сказок. Эта публикация до сих пор не привлекала внимания фольклористов.

Стиль перевода и характер комментариев к текстам позволяют высказать предположение, что она также принадлежит К. Атажукину.

---

[35] *Там же*. С. 68.

Ценность ее состоит прежде всего в том, что здесь в русском переводе, весьма точно передающем содержание и стиль оригинала, напечатаны варианты адыгских песен и сказаний о популярных народных героях — Андемиркане, Куалове Созерыхе и др. Весьма ценно, что о каждом герое приводятся и песня и прозаические сказания, комментирующие и раскрывающие содержание песни (в других случаях чаще печатали либо песню, либо прозаическое сказание, без которого во многих случаях текст песни понять совершенно невозможно).

Кроме названных, публикация включает ряд прозаических сказаний-хабаров: «Коварная жена», «Дохшуко Бгуншоков», «Отцовское завещание», «Жанболат», «Князь Амфоко Тосултанов», «Абадзех-кровомститель». Народные произведения об этих героях не получили такой популярности, как сказания и песни об Андемиркане или Куалове Созерыхе. Но они содержат высокохудожественный рассказ о жизни адыгов в сравнительно недавнем прошлом, об их быте, обычаях, об их понятиях о чести и мужестве.

Примечательны эти произведения и тем, что они представляют собою сравнительно поздний этап в развитии адыгского фольклора, во многом непосредственно предшествовавший возникновению письменной национальной традиции. И хотя классовая принадлежность автора публикации не позволила ему напечатать произведения социальной проблематики, которые в XIX веке получили в адыгском фольклоре преимущественное развитие, значение этой публикации трудно переоценить.

Большой интерес представляет раздел «Кабардинские сказки». Здесь помещено девять сказок различного содержания, главным образом бытовых и о животных.

Все тексты, помещенные в ССКГ, VI, напечатаны без оригинала. Тем не менее они имеют большое значение как первая фиксация образцов популярных прозаических жанров адыгского фольклора.

Большую работу по собиранию и публикации адыгского фольклора провел Талиб Кашежев. Будучи воспитанником Закавказской учительской семинарии, он записал значительное число фольклорных текстов и представил их в редакцию «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа». В 6-м выпуске СМОМПК (Тифлис, 1888, отд. 2, стр. 31–49) напечатано записанное им кабардинское сказание о нарте Андемиркане, представляющее собой одну из ранних записей этого популярного народного произведения.

Талибу Кашежеву принадлежит также большая подборка фольклорных текстов в 12-м выпуске СМОМПК. В раздел «Кабардинские предания, сказания и сказки, записанные по-русски» вошли шесть преданий

и легенд, одиннадцать сказок, два сказания из нартского эпоса, записанные им.

В разделе «Кабардинские тексты» в записи Талиба Кашежева на кабардинском языке помещены историко-героическое предание «Оу Редаде» (записаное, по свидетельству Л. Г. Лопатинского, у Баталпашинских кабардинцев), историко-героическая «Песня о двух братьях Ешаноковых» и три сказания о Сосруко (рождение героя, песнь о нем и сказание о бое Сосруко с Тотрешем).

Сказания о Сосруко, записанные Т. Кашежевым, сохраняют традиционный сюжетный контур: они воспроизводят эпические истории о рождении Сосруко и о бое его с Тотрешем в том виде, что и многочисленные последующие записи.

Только однажды в записи Т. Кашежева опущен повторяющийся эпизод. В сказании о бое с Тотрешем, как правило, дважды излагается эпизод о первой встрече богатырей: первый раз — от лица сказителя, второй — в речи Сосруко. В варианте Кашежева этот эпизод в передаче Сосруко пропущен и заменен многоточием.

Значительный фольклорный материал содержится в этнографических работах Т. Кашежева. В частности, в его статье «Свадебные обряды кабардинцев»[36] наряду с подробным описанием свадебного обряда, которое представляет самостоятельный интерес, находим характеристику творчества народных кабардинских певцов — гегуако — в конце прошлого столетия и образцы свадебных здравиц-хохов.

Характеристика Кашежевым своеобразия репертуара гегуако на рубеже XIX–XX веков, когда они исполняли главным образом исторические песни, а также слагали свадебные песни, поздравления и юмористические песни различного содержания, как бы завершает характеристику адыгских народных певцов, которая последовательно складывается из свидетельств С. Хан-Гирея, Ш. Б. Ногмова, Л. Г. Лопатинского. На основании этих данных можно говорить об эволюции места и роли певцов в народной жизни, о трансформации их репертуара.

Интерес представляет и публикация образцов древнейшего жанра адыгского фольклора — свадебной поэзии кабардинцев — единственная в дореволюционной адыгской фольклористике. Т. Кашежев приводит в русском подстрочном переводе тексты восьми здравиц-хохов, обращенных к невесте, жениху, хозяевам дома. Оригиналы этих текстов отсутствуют; нет и паспортных данных к ним. Тем не менее трудно переоценить значение этой публикации, сохранившей образцы свадебной обрядовой

[36] *Кашежев Т.* Свадебные обряды кабардинцев // Этнографическое обозрение. 1892. № 4. С. 155–156.

поэзии в том виде, как она бытовала более ста лет назад. Остается только удивляться, что до сих пор эти тексты никем из фольклористов не исследовались.

Самое большое число публикаций адыгского фольклора принадлежит Паго Тамбиеву. На протяжении двадцати четырех лет он систематически печатал в «Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа» различные фольклорные тексты. Все свои записи П. Тамбиев публиковал на языке оригинала, с русским подстрочным и литературным переводом. Весьма важно, что он стремился фиксировать диалектные особенности текстов.

В 1891 году в 12-м выпуске СМОМПК он напечатал на кабардинском языке предание о Редаде; в СМОМПК, 21 (1896) — десять сказок и две песни: «Ешов Батыныко» и «Отрывок из хакучинской песни». П. Тамбиев первым наиболее полно «паспортизирует» свои публикации.

В СМОМПК, 25 П. Тамбиев опубликовал двадцать шесть песен различного содержания. Они записаны на кабардинском языке и его диалекте — бесленеевском, а также на различных диалектах адыгейского языка — абадзехском, шапсугском, бжедугском.

Песенные тексты тщательно прокомментированы; в примечаниях, в частности, подробно характеризуются лексические различия между адыгейскими (западноадыгскими) и кабардинскими вариантами. Объясняются также собственные имена лиц, упоминаемых в песнях, географические названия, этнографические термины и бытовые понятия.

С точки зрения фольклорной текстологии весьма важно, что при подготовке текстов к печати П. Тамбиев, вероятно, имел в своем распоряжении большое число вариантов, о чем свидетельствует его примечание к песне «Смерть Адемиркана», где он приводит описание гибели песенного героя, как оно дается в другом варианте, который, вероятно, остался неопубликованным. Кроме того, Тамбиев учитывает все предшествующие публикации того или иного текста и соотносит с ними собственные записи.

В данной публикации песенные тексты не имеют научной документации.

В СМОМПК, 26 (Тифлис, 1899, отд. 3, стр. 1–78) П. Тамбиев напечатал большую коллекцию адыгских пословиц, которые разделены им на двадцать шесть разрядов.

Там же — адыгские загадки, скороговорки, приметы и поверья и «кое-что из народной медицины».

В СМОМПК, 27 (Тифлис, 1900, отд. 4, стр. 1–62) помещены сказки на различных диалектах адыгских языков.

В СМОМПК, 29 (Тифлис, 1901, отд. 4, стр. 35–58) на кабардинском диалекте напечатано два текста: историко-героическое сказание «Силач Куалов» и «Предание о Гошегаг». Запись датирована: «Март 1897 г., г. Майкоп».

В СМОМПК, 32 (Тифлис, 1903) на бжедугском диалекте опубликованы две сказки: «Кто сильнее?» и «Заяц и дуб» и предание о дружбе кабардинского и ногайского князей — «За зло плати добром».

В СМОМПК, 34 (1904) на кабардинском диалекте напечатаны две сказки — «Охотник Гасан и косарь Гасан» и «Старик и его три дочери».

Наконец, в СМОМПК, 44 (Тифлис, 1915, отд. 4, стр. 1–14) на кабардинском диалекте напечатана сказка «Поиски жены».

Как видим, на протяжении почти четверти века П. Тамбиев записывал различные фольклорные тексты: нартские сказания, историко-героический эпос (песни и предания), сказки, пословицы и поговорки. Весьма важно, что он фиксировал тексты в самых различных районах проживания адыгов и чуть ли не на всех диалектах адыгских языков. Большим достоинством публикаций П. Тамбиева является то, что они представляют текст на языке оригинала, с русским подстрочным и литературным переводом.

Публикации П. Тамбиева отличает строгое отношение к произведениям фольклора в том виде, как они бытуют в народе, стремление к точности воспроизведения всех особенностей народного текста, стремление зафиксировать возможно большее число вариантов. П. Тамбиев более, чем другие собиратели адыгского фольклора в XIX веке, был последователен в указании имен информантов. Но до Октябрьской революции в адыгской фольклористике так и не установилось правило точно указывать, где и от кого записано фольклорное произведение, сообщать подробные сведения о сказителях, об их мировоззрении, об их отношении и отношении слушателей к исполняемому тексту, об уровне среды, в которой бытовали зафиксированные произведения.

В начале XX века собиранием адыгского фольклора плодотворно занимался известный адыгский просветитель Нури Цагов. Некоторые его записи текстов нартского эпоса были опубликованы на страницах издававшейся Цаговым и отцом и сыном Дымовыми — Абдул-Гафаром и Адамом — газеты «Адыгэ макъ» («Голос адыга»).

Публикации фольклорных материалов, принадлежащие К. Атажукину, Т. Кашежеву, П. Тамбиеву, Н. Цагову, отличает стремление к точности воспроизведения особенностей народных текстов, зафиксированных в возможно большем числе вариантов, строгое отношение к произведениям фольклора в том виде, как они бытуют р. народе.

В целом работа К. Атажукина, Т. Кашежева, П. Тамбиева, Н. Цагова по собиранию и публикации текстов адыгского фольклора, как мы стремились показать, велась на достаточно высоком научном уровне. Это следует объяснить не только природными дарованиями и образованностью собирателей, но и тем, что в своей деятельности они пользовались постоянной помощью и поддержкой редактора «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа» проф. Л. Г. Лопатинского (1842–1922), одного из ярких представителей передовой русской интеллигенции конца XIX — начала XX века.

Научная деятельность Л. Г. Лопатинского была многосторонней. Кроме исследовательской, он вел огромную работу по изданию «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа». Значение этого издания и роль Лопатинского в нем трудно переоценить. На протяжении многих лет Л. Г. Лопатинский был редактором, вдохновителем и душой этого издания. Из 44 выпусков издания последние 26 отредактированы им. Кроме того, он редактировал и «Известия Кавказского отделения Московского археологического общества». Но главная заслуга Л. Г. Лопатинского — даже не этот титанический труд по редактированию «Сборника», а та огромная научно-организационная работа, которую он вел на протяжении многих лет. Как справедливо подчеркивал Н. Я. Марр, «вопрос не в том, что Л. Г. Лопатинский всячески поощрял старых сотрудников и привлекал новых. Он расширил программу серии, открыв ее страницы для работ по каталогизации восточных рукописей и древнегрузинских текстов, а также число археологических работ»[37].

Особую заслугу Лопатинского составляет то, что он сумел привлечь к сотрудничеству в «Сборнике» представителей национальной интеллигенции, в основном сельских учителей, которые записывали на местах разнообразные фольклорные материалы. Это давало возможность редакции «Сборника...» получать огромный по объему материал и отбирать для публикации лучшие образцы. Выражаясь современным языком, Л. Г. Лопатинский в качестве редактора издания «координировал» работу по собиранию фольклорного материала на Северном Кавказе. Он принадлежит к числу тех, кто заложил основы научного собирания и публикации фольклорных произведений народов Кавказа.

Л. Г. Лопатинским написаны «Заметки» и «Примечания» к публикациям сказаний разных народов Кавказа — кумыков, курдов, чеченцев и др. Но главное внимание исследователь уделил языку и фольклору адыгов. Уже в преклонном возрасте он обратился к изучению кабардинского языка и ов-

[37] Отзыв Н. Я. Марра о трудах Л. Г. Лопатинского // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Пг., 1917. Т. XXIV. Вып. 1–4. С. 272.

ладел им настолько, что составил его словарь и грамматику. Работы Л. Г. Лопатинского, посвященные кабардинскому языку, были высоко оценены специалистами: именно за работу «Кабардинская грамматика со словарем» он получил ученую степень доктора философии Лейпцигского университета. Академик Н. Я. Марр оценил это исследование как труд, который «один, сам по себе заслуживал бы особого отличия...»[38]. «В исследовании Лопатинского мы имеем своего рода открытие весьма ценное», — писал Н. Я. Марр. И в наши дни, когда адыгские языки изучены весьма основательно, работы Л. Г. Лопатинского не утратили своего значения»[39].

Ему также принадлежат записи произведений разных жанров адыгского фольклора — нартского эпоса, историко-героических песен, сказок. Самостоятельный научный интерес представляют его научные комментарии к публикациям фольклорных текстов, скромно названные «Заметками»: к героическим нартским сказаниям, к сказкам, к песням различного содержания, историческим и топонимическим преданиям, к пословицам, поговоркам, загадкам. Адыгский фольклорный материал рассматривается в постоянном соотнесении с особенностями исторической жизни создавшего его народа, на фоне широких сопоставлений с аналогичными произведениями соседних кавказских народов, а также с произведениями русского фольклора и других народов мира. Это позволяет ученому выявить специфику адыгского фольклора и его место среди памятников мирового фольклора.

Специального внимания заслуживают две последние работы Л. Г. Лопатинского — «Кабардинское сказание “Красавица-Елена и богатырь-женщина” по сравнению с эпосом Гомера, песнями Троянского цикла, Нибелунгами и сказаниями других народов» и «Мстислав Тмутараканский и Редедя по сказаниям черкесов», опубликованные в 1921 году в «Известиях Бакинского университета», профессором которого состоял Л. Г. Лопатинский. Они до сих пор не были известны исследователям адыгского фольклора и не привлекались в их работах.

Работы Л. Г. Лопатинского, посвященные фольклору адыгов, сохраняют свое значение и в наши дни прежде всего как добротный фактический материал для изучения фольклорной традиции адыгов в конце XIX — начале XX века.

Другой русский ученый — проф. А. Н. Дьячков-Тарасов, так же, как и Л. Г. Лопатинский, доживший до Великой Октябрьской революции и принявший активное участие в строительстве социалистической культуры горских народов, в начале XX века занимался изучением, различных

[38] *Там же*. С. 273.

[39] *Багов П. М.* Л. Г. Лопатинский как исследователь кабардинского языка //Ученые записки КНИИ. Нальчик, 1953. Т. II.

западноадыгских народов. Ему принадлежат историко-этнографические очерки, посвященные абадзехам и мамхегам. В очерке об абадзехах для нас особый интерес представляет глава, посвященная абадзехским вариантам нартского эпоса. А. Н. Дьячков-Тарасов дает общую характеристику абадзехских «былин» о нартах (терминология исследователя) и — что особенно важно — печатает тексты эпических сказаний об основных героях нартского эпоса. Эпические сказания он публиковал только в русском переводе. Сравнение публикации А. Н. Дьячкова-Тарасова с более поздними записями западноадыгских вариантов нартского эпоса убеждает нас в ее высокой научной ценности.

Большую работу по собиранию и публикации фольклора народов Северного Кавказа, особенно адыгов, провел Евг. Баранов. Ему принадлежит целый ряд сборников кабардинских сказок, специально обработанных для русского читателя.

Разнообразный этнографический и фольклорный материал содержится в сочинениях различных русских авторов, занимавшихся изучением истории, этнографии, фольклора народов Кавказа. Этот материал весьма неравноценен в научном отношении. Специального внимания заслуживает описание адыгских народных певцов-джегуако, которое находим в сочинении Ф. Ф. Торнау «Воспоминания кавказского офицера»:

«У черкесов часто встречаются странствующие барды, передающие песни, предания старины и импровизирующие стихи на новые происшествия. Усевшись в кунахской, посреди круга слушателей, они начинают свой рифмованный рассказ довольно медленно, мерно ударяя черенком ножа в какую-нибудь звонкую вещь; потом такт ускоряется, голос усиливается, и тихий речитатив переходит в громкую песнь, увлекающую черкесов до безумного восторга. Черкесы чрезвычайно впечатлительны и, подобно бедуинам, легко воспламеняются песнью и рассказом. Иногда эти барды носят с собою небольшую семиструнную арфу. Кроме ее, я видел у черкесов еще три музыкальных инструмента — двухструнную балалайку, двухструнную скрипку да свирель...

Певцам принадлежало, кажется, исключительное право рассказывать подвиги черкесских героев: сами они никогда не говорили о них. Черкесы, храбрые по природе, с детства привыкшие бороться с опасностью, в высшей степени пренебрегают самохвальством. Самые смелые джигиты отличаются у них необыкновенной скромностью: говорят тихо, никогда не хвалятся своими подвигами, готовы каждому уступить место и замолчать в споре»[40].

[40] *Торнау Ф. Ф.* Воспоминания кавказского офицера // Русский вестник. М., 1864. Т. 54, № 11–12. С. 405.

В сочинении Ф. Ф. Торнау содержится также одно из ранних описаний щопщако — ритуальных игр у постели раненого[41].

Рост и характер накопления фольклорных материалов в конце XIX — начале XX века способствовали возникновению адыгской науки о фольклоре. По количеству и качеству записей вторая половина XIX века — самый плодотворный период в истории дореволюционной адыгской фольклористики.

Таким образом, в конце XIX — начале XX века первые представители национальной адыгской интеллигенции в творческом контакте с передовыми представителями русской академической науки провели огромную для того времени работу по собиранию, публикации и изучению национального фольклора. Ими записаны образцы почти всех жанров — нартского эпоса, сказок, историко-героических песен и преданий, пословиц, поговорок, загадок. Весьма важно, что во многих случаях эти записи и публикации выполнены на высоком филологическом уровне. Тексты представляют собою не пересказ, а дословную запись народных произведений в том виде, как их исполняли сказители; производился тщательный отбор материалов для публикации, часто их сопровождает научная документация и подробные комментарии. Заслуживают внимания и пересказы фольклорных произведений, которые встречаются в сочинениях просветителей. Нередко они содержат единственную дореволюционную запись того или иного народного произведения, впоследствии не зафиксированного в адыгском фольклоре.

Наконец, в работах просветителей содержатся тонкие и ценные наблюдения о специфике адыгского фольклора, обусловленной своеобразием исторической жизни народа, делается попытка дать его анализ и классификацию, охарактеризовать институт народных певцов.

В адыгском фольклоре в XIX веке значительное развитие получили произведения социальной проблематики, в которых нашла глубокое и всестороннее отражение борьба трудящихся горцев со своими угнетателями. Адыгские просветители, в силу своей классовой принадлежности, не могли обратиться к этому мощному слою национального фольклора. И если подходить к их фольклорному наследию с учетом этого обстоятельства, то нельзя недооценивать объективного значения их работы в области национальной фольклористики: благодаря их усилиям до наших дней дошли уникальные фольклорные произведения, во многих случаях теперь уже утраченные народной памятью.

[41] *Там же*. С. 401.

АДОЛЬФ МИХАЙЛОВИЧ ДИРР И ЖУРНАЛ «CAUCASICA»*

На протяжении почти двух веков немецкие ученые проявляют устойчивый и непреходящий интерес к Кавказу— народам, его населяющим, их истории, языкам, фольклору, этнографии. Кавказоведам хорошо известны имена Абиха (Abich), Боденштедта (Bodenstedt), Дорна (Dorn), фон Эркерта (V. Erckert), Гюльденштедта (Güldenstedt), Клапрота (Klaproth), Палласа (Pallas), Рейнеггса (Reineggs), Розена (Rosen), Шифнера (Schiefner), Шухардта (Schuchardt), Вирхова (Virchov), Дирра (Dirr) и других ученых, внесших свой вклад в развитие кавказоведения.

Одни из этих ученых длительное время жили в России, состояли в Российской Академии наук, как Ю. Клапрот или А. Шифнер, предпринимали поездки на Кавказ или подолгу там жили, другие на Кавказе никогда не были, как фон Эркерт, но их всегда отличал глубокий интерес к этому краю. Некоторые кавказоведы — немцы по происхождению — как напр., академик А. Шифнер, всю жизнь прожили в России, другие, как Ю. Клапрот или А. Дирр, приезжали в Россию, точнее — на Кавказ — на время, чтобы на месте изучить интересующие их проблемы и затем вернуться на родину и там продолжать свои исследования. Понятно, что немецкие ученые приезжали не только для «сбора материала». Их, конечно же, в первую очередь привлекали достижения российского кавказоведения.

Несомненно, русская наука о Кавказе при первоначальном своем возникновении преследовала утилитарные цели: чтобы покорить такой неведомый и самобытный край, а затем успешно управлять им, надо было знать историю народов, его населявших, их психологию, языки, нравы, обычаи. Но оказалось, что все, кто прикоснулся к изучению Кавказа — а среди них были и военные люди, и гражданские чиновники, и преподаватели, и собственно исследователи — все они безоглядно влюблялись в этот край, занимались его изучением глубоко и самозабвенно, и уже более ста лет назад создали науку о Кавказе — кавказоведение, не случайно привлекавшее к себе внимание многих зарубежных, в данном случае — немецких ученых.

* Опубл.: Горизонты современного гуманитарного знания. К 80-летию акад. Г. Г. Гамзатова. М.: Наука, 2008. С. 222–237.

Становится понятным, что совершенно закономерно в тридцатые годы XX столетия в Германии, в Лейпциге, стал выходить журнал «для изучения языков и культур Кавказа» (как было обозначено на его титульном листе) — журнал «Caucasica». В 1924– 1934 гг. в издательстве «Asia Major» вышло 11 номеров этого журнала (N 6— в двух частях). Направление и содержание журнала во многом определялись научными интересами его создателя и бессменного редактора до самой смерти в 1930 г. (до 6 N журнала) — почетного доктора Мюнхенского университета, члена-корреспондента Академии наук г. Болонья (Италия), директора Мюнхенского Музея народоведения Адольфа Дирра.

Личность и судьба этого необыкновенно талантливого, целеустремленного человека, неутомимого труженика науки столь незаурядны, что заслуживают хотя бы краткой характеристики.

* * *

Адольф Дирр (или Адольф Михайлович Дирр, как его называли в России, 1867–1930)— один из крупнейших кавказоведов XX века, этнолог и лингвист, равно принадлежащий истории русской академической и немецкой науки[1]. Он родился 17 декабря 1867 г. в Германии, в г. Аугсбурге, в семье учителя. Уже во время учебы в реальной гимназии мальчик проявил необыкновенный интерес к изучению иностранных языков и к путешествиям в чужие края. В третьем классе он бежал из дому с мечтою попасть в Алжир, затем странствовал по Италии и Франции, перепробовал массу профессий, постоянно менял место жительства. В 1891–1892 гг. он посещал востоковедческий семинар в Берлине, где на него обратил внимание такой видный ученый, как Ф. В. К. Мюллер. Уже в эти годы А. Дирр издал в знаменитой Гартлебенской универсальной библиотеке грамматику народного арабского»[2] и аннамского языков[3]. Отсутствие нужных документов не позволило Дирру оставаться в Берлине, и в 1892 г. он переехал в Париж, где прожил до 1900 г. — продолжал образование и работал учителем. К этому времени А. Дирр, который «вообще был гений в языках, какие рождаются изредка»[4], знал едва ли не все европейские языки. Но его привлекали языки экзотические, и в 1901 г. он приехал в Тифлис, бывший в ту пору признанным центром кавка-

[1] *Немировский М. Я*. Из прошлого и настоящего кавказской лингвистики. Владикавказ, 1928. С. 16–21; *Schindler Bruno*. A. Dirr. In memoriam // Caucasica. Fase. 6. 2 Theil. Leipzig, 1930. S. 1–3; *Немировский М. Я*. Адольф Дирр и кавказская лингвистика. Владикавказ, 1930.

[2] *Dirr A*. Grammatik der vulgär-arabischen Sprache. Hartlebens Bibl. der Sprachenkunde. 41. VIII. 182 S. 1894; 2-е изд. — 1912.

[3] *Dirr A*. Theoretisch-praktische Grammatik der annamitischen Sprache. Hartlebens Bibl. der Sprachenkunde. 42. XIV. 164 S.

[4] *Schindler Bruno*. A. Dirr. // Caucasica. Fasc. 6. 2 Theil. Leipzig, 1930.

зоведения, где получил место преподавателя английского и немецкого языков. Неожиданно он снова вернулся в Париж, затем переехал в Мюнхен, но, не сумев найти там подходящей службы, вернулся на Кавказ.

В 1902–1908 гг. А. Дирр преподавал немецкий язык в реальном училище в Темир-Хан-Шуре (ныне г. Буйнакск в Дагестане); в 1908–1913 — в одной из гимназий Тифлиса и в военном училище[5]. Но главным занятием Дирра на Кавказе, можно сказать, делом всей его жизни, стало изучение языков народов северо-восточного Кавказа, точнее — народов Дагестана, принадлежащих к нахско-дагестанской группе иберийско-кавказских языков. В число иберийско-кавказских языков входит около 40 автохтонных (неиндоевропейских, нетюркских и несемитских) языков народов Северного Кавказа, некоторых стран Закавказья и Турции. Сравнительно немного носителей этих языков проживает в Сирии, Иордании, Иране, других странах Ближнего Востока.

Абхазо-адыгская, картвельская и нахско-дагестанская группы языков, отличающиеся внутренним генетическим единством, и составляют совокупность иберийско-кавказских языков.

Поражает не только стремительность, с какой появлялись подготовленные Дирром «Грамматики» языков разных народов Дагестана, но прежде всего — то, как ученый работал над ними, как внимательно осваивал он труды своих поистине великих предшественников в области кавказского языкознания — прежде всего П. К. Услара, которому принадлежит «серия образцовых для своей эпохи дескриптивных грамматик»[6]. За одиннадцать лет — с 1904 по 1914 гг. — Дирр подготовил и издал грамматики удинского, табассаранского, андийского, агульского, арчинского, языков андо-дидойской группы, рутульского и цахурского. Все они были опубликованы в авторитетном кавказоведческом издании конца XIX — начала XX вв. — «Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа» (далее — СМОМПК)[7].

---

[5] См. Кавказский календарь на 1908 год.

[6] *Климов Г. А.* Введение в кавказское языкознание. М.: Наука, 1986. С. 20.

[7] Грамматика удинского языка с предисловием (I–XI), оглавлением, поправками и дополнениями. А. М. Дирра. Удинские тексты: 1. Царь и пастух. 2. Шахзада и Шахвалад // СМОМПК. Тифлис, 1904. Т. XXXIII. Отд. IV. С. 1–101; Грамматический очерк табасаранского языка с предисловием, текстами и сборником слов. А. М. Дирра. // СМОМПК. Тифлис, 1905. Т. XXXIV. Отд. III. С. 1–248; Краткий грамматический очерк андийского языка. А. М. Дирра. // СМОМПК. Тифлис, 1906. Т. XXXV. Отд. IV. С. 1–200; Агульский язык. Грамматический очерк, тексты, сборник агульских слов с русским к нему указателем. А. М. Дирра. // СМОМПК. Тифлис, 1907. Т. XXXVII. Отд. III. С. 1–XV + 1–188; Арчинский язык. Предисловие. Грамматический очерк, тексты, сборник арчинских слов с русским к нему указателем. А. М. Дирра // СМОМПК. Тифлис, 1908. Т. XXXIX. Отд. III. С. 1–VII + 1–227; Материалы для изучения языков и наречий индо-дидойской группы. С предисловием. А. М. Дирра // СМОМПК. Тифлис, 1909. Т XL. Отд. III. С. 1–117; Рутульский язык.

Публикация уже первой работы А. М. Дирра в СМОМПК — «Грамматики удинского языка» убеждает в том, что ученый придерживался правил составления грамматик кавказских языков, утвердившихся в российском лингвистическом кавказоведении, и принципов публикации фольклорных текстов, принятых в СМОМПК, начиная с его XII выпуска (Тифлис, 1891). Для записи фольклорных текстов или лингвистических данных использовался так наз. «усларовский» алфавит, максимально (для того времени) учитывавший особенности этих языков. Тексты печатались не только на языке оригинала, но также с дословным подстрочным и литературным переводом (этому правилу Дирр будет следовать не только в трудах, изданных в России, но и в тех, что будут опубликованы в Германии после его возвращения на родину).

Все «Грамматики» Дирра построены по одной схеме. В «Предисловии» приводятся этнографические и статистические сведения о народе — носителе данного языка, определяется его место среди соседних языков. Особое внимание автор уделяет краткой, но точной (и нередко критической) характеристике работ своих предшественников, причем не только опубликованных, но и рукописных, хранящихся и в архивах Парижа или Петербурга, и у частных лиц в маленьких горных аулах, где Дирр собирал материал для своих работ. За введением следует глава, посвященная фонетике данного языка, затем — описательная грамматика, тексты, словарь (или сборник слов). Следует особо отметить такую особенность «Грамматик» Дирра, как основанность всех выводов автора на материале, собранном им в местах проживания носителей того или иного языка, с помощью местных жителей. Как было принято в трудах российских кавказоведов, ученый всегда называет имена своих информантов (которые не только усердно ему помогали, но и, как правило, были для него радушными хозяевами). Собранные материалы — также в традициях русского кавказоведения — тщательно и неоднократно проверялись[8].

Уже первая большая работа А. Дирра — «Грамматика удинского языка» — получила высокую оценку акад. В. Ф. Миллера. Подробно охарактеризовав труд А. Дирра, В. Ф. Миллер отметил «только... отдельные случаи», в которых он не мог согласиться «с приемами и объяснениями

А. М. Дирра // СМОМПК. Тифлис, 1912. Т. XLII. Отд. III. С. 1–204; Цахурский язык. Грамматический очерк, тексты, сборник цахурских слов с русским к нему указателем. А. М. Дирра. // СМОМПК. Тифлис, 1913. Т. XLIII. Отд. III. С. I–VIII, 1–243.

[8] В «Предисловии» например, к «Грамматике удинского языка», А. М. Дирр пишет: «Наш словарь был проверен три раза, два раза г. Самогонианцем в Тифлисе и один раз г. Мнацаганианцем в Варташене: поэтому я могу быть уверенным в совершенной точности транскрипции и перевода» // СМОМПК. Т. XXXIII. Отд. IV. С. VIII; ср.: «Грамматический очерк табасаранского языка» // СМОМПК. Т. XXXIV. Отд. III. С. VII–VIII.

автора», подчеркнув, что «в общем грамматика г. Дирра производит впечатление тщательной и добросовестной работы» и выразив надежду, «... что г. Дирр будет с успехом продолжать изучение и исследование кавказских языков, так как обладает необходимыми для такой работы данными — хорошей научной подготовкой, тщательностью в наблюдении и точностью в изложении фактов языка»[9].

Кроме названных выше «Грамматик» ряда дагестанских языков, А. Дирр опубликовал в СМОМПК статьи, посвященные современному ему состоянию кавказоведения[10] и сложным вопросам кавказского языкознания[11]. Эти статьи подробно охарактеризованы в рецензии Н. С.Трубецкого на XXXVII выпуск СМОМПК, где они были напечатаны[12]. Высоко оценив все три статьи Дирра, Н. С. Трубецкой особо выделил статью «О классах (родах) в кавказских языках», в которой «автор старается осветить крайне сложный и интересный вопрос кавказского языкознания» и которая «...указывает на интересный и до сих пор неизведанный путь для будущих исследователей этого интересного вопроса»[13].

Значительный интерес для российских кавказоведов представлял и выполненный А. Дирром перевод на русский язык двух статей известного немецкого кавказоведа Ф. Борка[14].

В других российских кавказоведческих изданиях А. Дирр опубликовал статьи «Кавказское языковедение, его история и будущие задачи»[15], «Антропологический и этнографический состав кавказских народов»[16] и «Неизданный труд барона П. К. Услара о табасаранском языке»[17].

---

[9] Вс. М<иллер> [Рец. на]: А. М. Дирр. Грамматика удинского языка // Этнографическое обозрение. 1904. Кн. LX. N 3. С. 83–84.

[10] *Дирр А. М.* Две статьи о современном состоянии кавказоведения. I. Новейшие взгляды на отношения кавказских языков к другим. II. Закавказье, как родина арийцев // СМОМПК. Тифлис, 1907. Т. XXXVII. Отд. III; *Дирр А. М.* О классах (родах) в кавказских языках // Там же. Отд. III. С. 91–102.

[11] *Дирр А. М.* Современные названия кавказских племен // СМОМПК. Тифлис, 1909. Т. 40. Отд. III. С. 1–28.

[12] *Н. С. Т.* (Рец. на) Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. XXXVII, отд. III. Тифлис, 1907 г. // Этнографическое обозрение. М., 1909. Кн. LXXVIII. N 3. С. 146–151.

[13] Там же. С. 149–150.

[14] Заметки о кавказских языках Ф. Борка. А. М. Дирра // СМОМПК. Тифлис, 1908. Т. XXXVIII. Отд. III. С. 1–28.

[15] Известия Кавказского Отдела Императорского Русского Географического общества (далее — ИКОИРГО). Тифлис, 1904. Т. 17. Вып. 5. С. 368–380.

[16] Кавказский календарь на 1911 г. Тифлис, 1910.

[17] ИКОИРГО. Тифлис, 1911. Т. 21. Вып. 1. С. 41–45.

Во время пребывания А. Дирра на Кавказе в 1902–1913 гг. несколько его работ увидели свет в немецких изданиях. Иногда это был немецкий вариант его кавказских публикаций, в других — оригинальные статьи, посвященные самым разным проблемам изучения языков народов Кавказа[18].

В эти же годы в Германии были изданы подготовленные А. Дирром грамматики грузинского[19] и армянского языков[20], второе издание грамматики египетского арабского[21], публикация произведений фольклора народов Кавказа[22], исследование их ономастики, проблем антропологии и этнографии[23], их охотничьих представлений и веровании[24].

Если в России Дирр популяризировал наиболее примечательные — на его взгляд — работы немецких кавказоведов, то немецких читателей он считал целесообразным познакомить с достижениями российского кавказоведения — с исследованием известного дагестанского кавказоведа Б. Далгата «Первобытная религия чеченцев»[25], с очередными (32–37) выпусками СМОМПК[26], с изданием новой этнографической карты Кавказа[27].

Как видим, почти одновременно капитальные лингвистические труды А. Дирра широко публиковались как в России, так и в Германии, и получили заслуженное признание в обеих странах. В 1908 г. А. Дирр был

---

[18] Die kaukasische Sprachforschung, ihre Geschichte und nächsten Aufgaben. Beiträge zur Kenntnis des Orients // Jahrbuch der Münchener Orientalischen Gesellschaft. 3. S. 140–153; Sprachenkarte der Gebiete am Mittellauf des andischen Koissu, Daghestan // Petermans Mitteilungen. 53. S. 234–236; Die heutigen Namen der Kaukasischen Völker // Petermans Mitt. 54. S. 204–212; Karte der Kürinischen Sprachgruppe // Petermans Mitt. 55. S. 138–139; über die Klassen (Geschlechter) in den Kaukasischen Sprachen // Internationale Archiv für Ethnographie. 18. S. 125–132; Linguistische Probleme in enthnologischer, antropologischer und geographischer Beleuchtung // Mitt. der antrop. Ges. in Wien 39 (1909). S. 301–320; 40. S. 22–44.

[19] Theoretisch-praktische Grammatik der modernen georgischen (grusinischen) Sprache // Hartlebens Bibl. der Sprachenkunde. 81. XIV. 170 S.

[20] Praktisches Lehrbuch der ostarmenischen Sprache // Hartlebens Bibl. der Sprachenkunde. 103. X. 170 S.

[21] Praktisch-theoretisches Lehrbuch des ägyptischen Vulgär-Arabisch. Zweite umgearb. Aufl. // Hartlebens Bibl. der Sprachenkunde 41. VIII, 184 S.

[22] Fünfundzwanzig georgische Volkslieder // Anthropos. 5. S. 483–512.

[23] Antropologische und ethnographische Übersicht über die Völker des Kaukasus // Petermans Mitt. 58. 1. S. 17–19, 135–139.

[24] Kaukasischer Jägerglauben // Wild und Hund. 18. S. 383–384.

[25] Die alte Religion der Tschetschenen. Von B. Dalgat (im Terskij Sbornik, 1883) // Anthropos. 1908. N 3. S. 729–740, 1050–1076.

[26] Anthropos. 1908. N 3. S. 628–629.

[27] Eine neue ethnographische Karte des Kaukasus (Hsg. von der Militärtopographichen Abteilung des Kaukasischen Militärbezirks. Tiflis, 1909) // Petermanns Mitt. 1908. 57. II S. 94–95.

удостоен ученой степени доктора honoris causa Мюнхенского Университета, о чем «с удовольствием» уведомил читателей СМОМПК проф. Л. Г. Лопатинский[28], а в 1909 г. Императорская Петербургская Академия наук по представлению директора Азиатского Музея этой Академии наук академика К. Г. Залемана присудила ему полную премию Митрополита Макария в 1500 рублей[29]. Важно подчеркнуть, что обе награды А. Дирр получил почти одновременно, за одни и те же труды, опубликованные в СМОМПК в 1904–1908 гг., что представляется символичным и свидетельствует о принадлежности А. Дирра и российскому, и немецкому кавказоведению.

Мы можем говорить о широком включении российской академической науки о Кавказе в начале XX века в науку европейскую, когда приезжавшие в Россию иностранные ученые получали здесь не только возможность заниматься научными исследованиями, но и щедрую материальную поддержку Императорской Петербургской академии наук, признание российских коллег, а после возвращения на родину делали достижения русской академической науки общеевропейским достоянием. Судьба известного тюрколога Вильгельма Радлова (в России его называли Василием Васильевичем), кавказоведа Адольфа Дирра (Адольфа Михайловича) — убедительное тому подтверждение.

Как мы видели, на протяжении почти десяти лет А. Дирр изучал неисследованные до него языки народов северо-восточного Кавказа. В 1913 году ему представилась возможность заняться изучением одного из северо-западных языков — а именно языка убыхов — народности, занимающей как бы промежуточную позицию между абхазами и абазинами с одной стороны и адыгскими народами (кабардинцами, адыгейцами и черкесами) с другой. Общепризнанно генетическое единство абхазо-адыгских (западно-кавказских языков), куда входят абхазский, абазинский, убыхский, адыгейский и кабардино-черкесский языки. Они составляют две подгруппы — абхазо-абазинскую и адыгскую. Убыхский язык примыкает скорее к адыгским языкам, хотя в целом находится между двумя подгруппами[30].

В 1871 г., после окончания Кавказской войны, убыхи полностью выселились в Турцию: опасность, что в иноязычном окружении убыхский язык исчезнет, побуждает исследователей направляться в места нового

[28] СМОМПК. XXXIX. С. 111.

[29] Отзыв о сочинениях А. М. Дирра, составленный академиком К. Г. Залеманом // Отчет о тринадцатом присуждении Императорскою Академиею наук премий Митрополита Макария в 1909 г. по историко-филологическому отд. СПб., 1911. С. 3–7 и 19–22.

[30] *Климов Г. А.* Введение в кавказское языкознание. С. 29.

проживания этого народа. В начале XX столетия изучением этого языка планировал заняться проф. Л. Г. Лопатинский, известный исследователь кабардинского языка, многолетний редактор «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа» Но в декабре 1912 г. Лопатинский в своем письме к акад. Н. Я. Марру просил перенести его поездку к убыхам на лето 1913 г.[31], а затем счел необходимым командировать в Турцию к убыхам А. М. Дирра[32], которому передал материалы, собранные по убыхскому языку датским лингвистом Бенедиксеном. Последний в 1898 г. провел три недели у убыхов, проживавших в Турции, в деревне Кыркбунар около Измида, где записал несколько фольклорных текстов, составил небольшой словарь убыхских слов и сформулировал некоторые правила убыхской грамматики. Все эти материалы Бенедиксен передал Л. Г. Лопатинскому, вероятно, для их публикации. Однако они не были изданы и впоследствии были частично использованы Дирром, как свидетельствует он сам[33]. А. Дирр занялся изучением убыхского языка в той же деревне Кыркбунар, где работал Бенедиксен. Его информантом был убых Исхак Чоуш, по свидетельству Дирра, недостаточно подготовленный для этой работы. Занятия ученого затрудняли и другие обстоятельства: ему не удалось сделать точных фонетических записей, узнать многие убыхские слова (например, старые названия месяцев), он не смог найти знатоков убыхского фольклора. Это дало основания А. Дирру сделать вывод об исчезновении к тому времени фольклора убыхов, что не соответствовало действительности: на протяжении последующихочти 50 лет известный французский ученый-иранист и кавказовед Ж. Дюмезиль систематически фиксировал и публиковал произведения убыхского фольклора[34].

Из Турции А. Дирр вернулся в Тифлис, где начал обработку собранных материалов. В это время он получил должность директора Этнографического музея в Мюнхене (Münchener Müseum für Völkerkunde) и уехал в Германию. Здесь он продолжил работу над собранным материалом. Завершив подготовку грамматического очерка убыхского языка, А. Дирр отправил рукопись в Россию, в Тифлис, для публикации ее в «Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа». Часть рукописи была уже набрана, когда началась Первая мировая война. Все материалы

---

[31] Известия Императорской Академии Наук. 1913. VI серия. N 4. С. 216.

[32] Известия Императорской Академии Наук. 1913. VI серия. N 13. С. 816–817.

[33] *Dirr A*. Die Sprache der Ubychen // Caucasica. 1927. 4. S. 66.

[34] *Dumézil G*. La lanque des Oubykhs. Paris, 1931; *его же*: Contes et légendes des Oubykhs. Paris, 1957; его же: Etudes Oubykhs. Paris, 1959; *его же*: Le verbe oubykh. Paris, 1975; Documents Anatoliens sur les lanques et les traditions du Caucase. Paris, 1960. T. I; 1962. T. II; 1965. T. III.

и архив СМОМПК из Тифлиса были эвакуированы, и следы рукописи Дирра затерялись. Мы вернемся к работе Дирра над грамматикой убыхского языка дальше, когда будем говорить о журнале «Caucasica».

Примечательно, что связь Дирра с проф. Лопатинским и с издаваемым им «Сборником…», т.е. его участие в развитии российского кавказоведения не прекращались после отъезда ученого в Германию. В 1913 г. в «Сборнике…» (вып. 43) был опубликован его капитальный труд «Цахурский язык»[35], в 1915 г. (вып. 44) были напечатаны две его статьи[36]. Но, естественно, теперь работы А. Дирра публикуются в основном в Германии. Здесь центральное место занимают статьи, характеризующие политическое или экономическое значение Кавказа[37], этот край в целом и населяющие его народы[38], будущее Кавказа[39], отдельные его регионы[40]. В последнем случае А. Дирр выходит за пределы Северного Кавказа — он повествует об одном районе Азербайджана. Наряду со статьями общего информативного и даже точнее — политического характера, о которых сказано выше, А. Дирр публикует ряд работ собственно исследовательских — они посвящены традиционным охотничьим верованиям кавказских народов, их обычному праву[41]. Значительный интерес представляют публикации произведений фольклора разных народов Кавказа — сванов[42], лезгин[43], грузин[44]. А. Дирр печатает произведения устной народной

---

[35] См. примечание N 7.

[36] *Дирр А. М.* Божества охоты и охотничий язык у кавказцев // СМОМПК. Тифлис, 1915. Т. 44. Отд. IV. С. 1–16; *Дирр А. М.* Список имен, фамилий, названий народов и имен животных у абхазцев, мингрельцев и дагестанцев. Абхазские слова. Заметка о татуировке в Дагестане // Там же. С. 1–27.

[37] *Dirr A*. Der Kaukasus. Seine politische, wirtschaftliche und völkische Bedeutung // Der Panther. 3. S. 546–560; *Его же*: Der Kaukasus. Der Koloß auf tönernen Füßen. Hrsg. von A.Ripke. S. 156–167.

[38] *Dirr A*. Der Kaukasus, Land und Leute // Jahresbericht des Frankfurter Vereins für Geographie und Statistik. N 81–83. S. 139; *его же*: Die Völker der Kaukasus. Unter fremden Völkern. Hrsg. von W.Doegen. S. 191–211.

[39] *Dirr A*. Die Zukunft Kaukasiens // Petermans Mitteilungen. 61. S. 25–26.

[40] Die Bevölkerung des Sakataler Kreises (Transkaukasien) // Petermanns Mitteilungen. 61. S. 309–310.

[41] *Dirr A*. Aus dem Gewohnheitsrecht der Kaukasischen Bergvölker // Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft. 41. S. 1–128; *его же*: Trepanation als gerichtlicher Beweis im Kaukasus // Festschrift P. W. Schmidt. S. 218—219.

[42] Neunzehn swanische Lieder // Anthropos. 9. S. 597–621.

[43] Zehn Lieder des Lesgiers Husein Suleiman oghlu (Aschuch Sögün) // Anthropos. N 10–11. S. 218–233.

[44] Georgische Lieder. Transkription, Übersetzung und Bemerkungen // *Lach R.* Gesänge russischer Kriegsgefangener. Sber. Akad. Wien. N 204. S. 111–253.

поэзии горцев не только на языке оригинала, но и в немецком переводе: это знаменитая аварская баллада о Хочбаре[45], чеченские песни[46].

Среди публикаций такого рода должна быть особо выделена книга А. Дирра «Kaukasische Märchen»[47], изданная в 1922 г. в серии «Märchen der Weltliteratur», где уже увидели свет самые авторитетные издания немецких сказок, а также русские, сказки народов Дании, Швеции, Норвегии, Албании, Болгарии, Сербии, Хорватии, Греции и готовились к печати финские, исландские, латышские, литовские, эстонские, итальянские и турецкие сказки.

Для своего издания А. Дирр отобрал тексты абхазских, аварских, агульских, армянских, арчинских, грузинских, кабардинских, кумыкских, кюринских, лакских, осетинских, табасаранских, татских, удинских, хюркилинских, цахурских, чеченских сказок. Большинство этих текстов увидело свет в таких известных кавказоведческих изданиях конца XIX — начала XX вв., как «Сборник сведений о кавказских горцах», «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», в лингвистических трудах акад. В. Ф. Миллера, П. К.Услара и др. изданиях. Кроме уже публиковавшихся, А. Дирр включил в книгу 12 удинских, лакских, татских, осетинских, чеченских и арчинских сказок, которые он записал во время своей работы на Кавказе и впервые напечатал здесь в немецком переводе.

Надо подчеркнуть, что заглавие книги — «Кавказские сказки» — не совсем точно отражает ее содержание — оно гораздо шире. Наряду с собственно сказками (волшебными, бытовыми, о животных, анекдотами о Мулле Насреддине) А. Дирр включил в нее сказания о нартах (11 осетинских текстов и 1 карачаевский), сказания о Рустаме (удинский и татарский варианты), о прикованных богоборцах (абхазский, грузинский, кабардинский, осетинский, сванетский тексты), об одноглазых великанах (мингрельский и осетинский тексты).

Все тексты имеют научную документацию — ссылки на издания, где они были впервые напечатаны, что, несомненно, придавало изданию убедительную основательность. Важное дополнение к текстам — раздел «Названия народов и другие объяснения». Здесь не только приведены названия народов Кавказа, чьи сказки вошли в книгу, но и указано место проживания каждого из них, принадлежность его языка к той или иной семье кавказских языков. Особо следует выделить в этом разделе

[45] *Dirr A*. Chotschbar‘s Tod. Awarische Ballade // An heiligen Ufern. N 3. S. 59–61.

[46] *Dirr A*. Gesang eines Toten. Gedicht aus dem Tschetschenischen // An heiligen Ufern. N 4/5.

[47] Kaukasische Märchen. Ausgewählt und übersetzt von A.Dirr. Jena: Diederichs. N XI, 1922; Англ. перевод: Caucasian folktales. London, 1925.

краткую характеристику нартского эпоса, данную А. Дирром: он называет народы, у которых к тому времени нартские сказания были зафиксированы (кабардинцы, осетины, балкарцы, чеченцы, аварцы, кумыки), именование богатырей у этих народов, говорит о связи нартского эпоса с древнейшими верованиями и мифологией их создателей, о локализации нартских сказаний в разных районах Северного Кавказа.

Таким образом, составленная А. Дирром книга «Кавказские сказки» впервые представила европейскому читателю многие из лучших зафиксированных к тому времени образцов не только сказок, но и героического нартского эпоса разных народов Северного Кавказа и Закавказья.

Наряду с публикациями текстов, в начале 30-х гг. XX в. А. Дирр продолжает рецензировать все новые доступные ему издания кавказоведческих работ немецких[48] или кавказских[49] ученых.

Но наиболее полную реализацию кавказоведческие интересы А. Дирра получили в созданном им журнале «Caucasica», первый номер которого увидел свет в 1924 г. в Лейпциге (издательство «Asia Major»). Первые пять номеров уже упомянутого нами журнала имели подзаголовок «Журнал для исследования языков и культур Кавказа», с шестого номера он был уточнен: «Кавказа и Армении». К работе в журнале А. Дирр привлек таких выдающихся ученых, как Н. С. Трубецкой, А. Тромбетти (A. Trombetti), Й. Маркварт (J. Markwart); его постоянными авторами были Г. Деетерс (G. Deeters) — кстати сказать, взявший на себя руководство журналом после смерти А. Дирра и оказавшийся достойным его преемником — журнал до последнего выпуска сохранил направление, данное ему Дирром, а также О. Г. фон Весендонк (O. G. von Wessendonk), Г. Таглиани (G. Tagvliani), М. Юнкер (H.F.J. Junker), Ф. Баумхаер (F. Baymhaer), Б. Шиндлер (B. Schindler), Х. Енсен (H. Jensen), И. Фридрих (I. Friedrich), Р. Блейштайнер (R. Bleischteiner), К. Боуда (K. Bouda), Е. Леви (E. Lewy) и др.

Преимущественное внимание в журнале уделялось проблемам изучения языков народов Северного Кавказа и Закавказья (армянского и грузинского). Публикации языковедческих материалов уже получили оценку лингвистов[50]. Мы упомянем здесь лишь работу А. Дирра «Убыхский

---

[48] *Dirr A*. [Рец. на] Jschchanian, Nationaler Bestand ... der Kaukasischen Völker // Petermanns Mitt. Litber. 62. S. 257; *его же*: Bork. Das georgische Volk. // Там же. 63, 95; *его же*: Bleichsteiner, Kaukasische Forschungen. I, II, III // Там же. S. 69, 40.

[49] *Dirr A*. [Рец. на] Tsereteli. Rassen- und Kulturprobleme des Kaukasus // Petermans Mitteilungen. 65. S. 109–110.

[50] См., напр.: *Трубецкой Н. С*. Избранные труды по филологии. М.: Прогресс, 1987. С. 437, 448, 452, 453, 466; Н. С. Трубецкой и современная филология. М.: Наука, 1993. С. 189–210.

язык», точнее — включенные в нее фольклорные материалы. Выше говорилось, что рукопись грамматики убыгхского языка, написанная А. М. Дирром на русском языке, погибла в огне Первой мировой войны. Но у автора оставались материалы, привезенные из России и Турции, и сразу по возвращении в Германию ученый возобновил работу над этим трудом. В 1916–1917 гг. в Германии увидели свет первые статьи А. Дирра, посвященные убыхам[51] и определяющие место убыгхского языка среди других западнокавказских языков[52]. Полностью работа А. Дирра «Убыхский язык. Грамматические эскизы, тексты, убыхский глоссарий вместе с немецким индексом» была опубликована в журнале «Caucasica» в 1927–1928 гг.[53]

Мы коснемся лишь фольклористических работ, увидевших свет на страницах журнала «Caucasica». И первой здесь по праву может быть названа работа А. Дирра, посвященная убыхскому языку: она включает и фольклорные тексты[54]. Это — предания и сказки: «Убыхский язык», «Три глупых брата», «Фрау Хлопок», «Злой казначей». А. Дирр публикует тексты на убыхском языке и сопровождает их немецким переводом, а также многочисленными лингвистическими комментариями. Примечательно, что при передаче содержания текстов на немецком языке Дирр во многом следует традиции, принятой в «Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа». Правда, он не делает перевод подстрочным, буквальным, как это было в «Сборнике…», но в тоже время не допускает ни малейшего отклонения от текста оригинала: ни пропусков, ни вставок, ни разъяснений. Для своего времени публикация убыхских текстов А.Дирром имела огромное значение: это была одна из первых фиксаций убыхского фольклора, сделанная еще в то время, когда могли быть живы убыхи, покинувшие Кавказ после русско-кавказской войны.

В пятом выпуске журнала А. Дирр напечатал также «Удинские тексты» — 4 удинских сказки. В «Примечании» к их публикации Дирр сообщает, что эти тексты ему передал в 1902 г. Л. Г. Лопатинский, который в свою очередь получил их от удина М. Бежанова, учителя Вар-

---

[51] *Dirr A*. Über den Namen «Ubychen» // Mitt. der Vorderas. Ges. 22. *Orientalische Studien*. Fritz Hommel zum 60. Geburtstag gewidmet. Bd. 2. S. 313–315.

[52] *Dirr A*. Die Stellung des Ubychischen innerhalb der westkaukasischen Sprachen // Aufsätze zur Kultur und Sprachgeschichte. Ernst Kuhn zum 70. Geburtstag gewidmet. S. 413–419.

[53] Die Sprache der Ubychen. Grammatische Skizze, Texte, ubychisches Glossar nebst deutschem Index fon Adolf Dirr // Caucasica. Leipzig, 1927. Fasc. 4. S. 65–144.

[54] Caucasica. Fasc. 4. S. 110–124/

ташенской школы[55]. А. Дирр счел необходимым напечатать эти тексты потому, что до сих пор существовала только одна публикация удинских текстов, принадлежавшая А. Шифнеру — был перевод удинских текстов из русского учебника для детей («Друг детей») с русского языка на немецкий[56].

Таким образом, в журнале А. Дирра впервые были опубликованы произведения удинского фольклора на удинском языке, записанные в конце XIX века. Как замечает сам ученый, его перевод «буквален, насколько это возможно», т.е. и здесь ученый следовал традиции русского кавказоведения максимально точно передавать смысл подлинника.

В двух номерах — 7 и 9 журнала «Caucasica» напечатана статья Р. Блейштайнера «О языке и фольклоре грузинского племени гурийцев»[57]; в 10 выпуске — «Аварские тексты» К. Боуда[58].

В N 11 журнала «Caucasica» помещена статья Н. С. Трубецкого «Воспоминания о пребывании у черкесов в окрестностях Туапсе»[59]. Автор характеризует ряд адыгейских говоров, языческие представления адыгейцев, их песни, нартские сказания, этногенетические предания, сказки. Воспроизведенные по памяти, эти записи прежде всего воссоздают сюжеты фольклорных произведений; вместе с тем поражает точность отдельных деталей, охарактеризованных ученым через 20 лет после их фиксации и утраты оригиналов.

В том же 11 номере опубликована статья К. Боуда «Элементарные черкесские тексты»[60].

Как было сказано в одной из аннотаций журнала «Caucasica», это единственный журнал, который знакомит с литературой, посвященной народам Кавказа и Армении»[61]. И действительно, в журнале не только публиковались исследования, посвященные культуре, языкам и фольклору народов Кавказа: значительное внимание уделялось рецензированию

[55] М. Бежанов в 1892 г. напечатал в СМОМПК, XIV, отд. I, с. 213–262 статью «Краткие сведения о с.Варташен и его жителях», а в 1894 г. — в СМОМПК, XVIII отд. III, с. 110–227 — статью «Варташенские евреи. Очерк их быта; легенды и сказки».

[56] *Schiefher A*. Versuch über die Sprache der Uden. Petersburg, 1863.

[57] *Bleischteiner R*. Beiträge zur Sprach- und Volkskunde des georgischen Stamme der Gurier (1 Hälfte) // Caucasica. Leipzig, 1931. Fasc. 7. S. 87–110; То же // Caucasica. Leipzig, 1931. Fasc. 9. Leipzig, 1931. S. 64–87.

[58] *Bouda Karl*. Awarische Texte // Caucasica. Leipzig, 1932. Fasc. 10. S. 43–66.

[59] Errinerungen an einen Aufenthalt bei den Tscherkessen des Kreises Tyapse von Fürst N. Trubetzkoy // Caucasica. Fasc. 11. Leipzig, 1934. S. 1–39.

[60] *Bouda Karl*. Elementare tscherkessische Texte // Caucasica. Leipzig, 1934. Fasc. XI. S. 68–83.

[61] Caucasica. Fasc. 9. S. 145.

новых кавказоведческих работ, причем систематически рецензировались или анонсировались многие труды, увидевшие свет в Советском Союзе.

В первом номере журнала «Caucasica» А. Дирр напечатал краткие аннотации на издание в Берлине трех осетинских книг: сказаний о нартах на осетинском языке, подготовленного одним из крупнейших осетинских собирателей и издателей этого эпоса— Цоцко Амбаловым, стихотворений знаменитого осетинского поэта К. Хетагурова и осетинского перевода драмы Ф. Шиллера «Вильгельм Телль». Аннотация А. Дирра на изданную на грузинском языке брошюру Н. Я. Марра «Чем живет яфетическое языкознание?» (Петроград, 1923) более развернута и имеет не только аналитический, но и критический характер[62].

Во втором номере журнала в разделе «Краткие сообщения»[63] помещена информация немецкого Генерального консула в Тифлисе, известного исследователя грузинской народной культуры д-ра О. Г. фон Весендонка (O. G. v. Wesendonk) о важнейших событиях научной жизни в Закавказье: о конгрессе исследователей народной культуры в Баку, об открытии новой выставки в Музее Грузии в Тбилиси, о конференции в Историко-этнографическом обществе Тифлиса, посвященной археологической экспедиции в Карабах, о работах в Храме Креста в древней столице Грузии Мцхета, о конференции исследователей западного побережья Черного моря под руководством Н. Я. Марра, новой карты Грузии, о выходе в свет первого выпуска «Известий» Абхазского научного общества и завершающего, сорок пятого выпуска «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа», в котором, как мы помним, были напечатаны все основные труды А. Дирра.

В этом же номере журнала «Caucasica» опубликованы две краткие аннотации О. Г. фон Вессендонка подготовленного М. Я. Такайшвили исследования грузинской архитектуры и книги Ц. Хаана, посвященной географии Кавказа, Азербайджана и Армении.

Следующее подробное «книжное обозрение» появилось в шестом номере журнала[64]. Оно включает краткие характеристики трех книг известного русского кавказоведа Н. Ф. Яковлева: «Ингуши. Популярный очерк». М.–Л., 1925; «Материалы для кабардинского словаря. Словарь односложных коренных слов и корней типа открытого слога». М., 1927; «Таблицы фонетики кабардинского языка» и «Словарь примеров к таблицам фонетики кабардинского языка». М., 1923; двух работ Л. Жиркова:

---

[62] *Dirr A*. Bücherbesprechungen // Caucasica. Lipsae, 1924. Fasc. 1. S. 107–109.

[63] Kleine Mitteilüngen // Caucasica. Leipzig, 1925. Fasc. 2. S. 131–137.

[64] Bücherbesprechungen von Adolf Dirr // Caucasica. Fasc. VI. I Teil. S. 70–77.

«Грамматика аварского языка». М., 1924, и «Грамматика даргинского языка». М., 1926; подробно охарактеризован «Классификационный перечень печатных работ по яфетидологии», Л., 1926.

Заметим, что А. Дирр представляет европейскому читателю работы, опубликованные не только в Москве и в Ленинграде, но и на Северном Кавказе: небольшую монографию проф. М. Я. Немировского «Из прошлого и настоящего кавказской лингвистики» (Владикавказ, 1928), статью П. Н. Черняева «Из истории кавказоведения» (опубликованную в «Трудах Северо-Кавказской Ассоциации Научно-исследовательских институтов», N 43, Р/на Дону, 1928), основательную работу А. В. Багрия «Народная словесность Кавказа. Материалы для библиографического указателя», Баку, 1926, брошюру Г. Кокиева «Склеповые сооружения горной Осетии», Владикавказ, 1928, Н. Бакланова «Златокузнецы Дагестана», М., 1926 и Н. Ф.Яковлева «Кубачинская ювелирная кустарно-художественная промышленность», Махачкала, 1926. Особое внимание А. Дирр уделил уже упоминавшемуся 45 выпуску «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа» и III выпуску «Дагестанского сборника», Махачкала, 1927.

Кроме книг, изданных в Советском Союзе, Дирр рецензирует две кавказоведческие работы немецких ученых — Фр. Баумхауера (Dr. Friedr. Baumhauer. Forschungen über die Hausformen in Georgien. Mit 6 Tafeln und 16 Abb. // Mitt. aus d. Museum f. Völkerkunde, Hamburg, XXII, 1928) и работу О. Г. фон Весендонка (O. G. Wesendonks. Aus dem Kaukasischen Welt.). Надо подчеркнуть, что характеристику книг, представляемых А. Дирром, отличает не только содержательная краткость, но и в необходимых случаях строгая и основательная критическая оценка, основывающаяся на великолепном знании трудов российских кавказоведов (прежде всего это относится к анализу работ Л. Жиркова и О. Г. фон Весендонка).

После смерти А. Дирра в апреле 1930 г. его коллеги не только сохранили направление журнала, но и значительно расширили раздел, посвященный новинкам в области кавказоведения. Так, в восьмом номере журнала появились рубрики: «Рецензии на книги»[65], «Список трудов, поступивших для рецензирования»[66], «Книжное обозрение»[67] (в нем выделены подразделы: а) история, география и народная культура; б) язык; в) литература; г) искусство); «Журнальное обозрение»[68].

---

[65] Bücherbesprechungen//Caucasica. Leipzig, 1931. Fasc. 8. S. 151–154.

[66] Verzeichnis der zur Besprechung eingegangenen Schriften. // Ebenda. S. 155–157.

[67] Bücherschau // Ebenda. S. 158–160.

[68] Zeitschriftenschau // Ebenda. S. 161–163.

Особо следует выделить рецензию Г. Деетерса на книгу Ж. Дюмезиля «Легенды о нартах» (Dumézil G. Légendes sur les Nartes, suivies de cinq notes mythologiques. Paris, 1930); она имеет скорее «повествовательный», чем оценочный характер. Но само появление ее было очень важным: в ней говорилось о том, что в научный оборот европейского кавказоведения Дюмезиль ввел (во французском переводе) все опубликованные к тому времени в российских изданиях тексты осетинских, адыгских, балкаро-карачаевских, абхазских сказаний, сопроводив их пятью «мифологическими заметками», которые воспринимаются исследователями разных версий кавказского нартского эпоса далеко не однозначно.

В «Списке трудов, поступивших для рецензирования» в восьмом номере журнала наряду с работам западноевропейских кавказоведов перечислены многие работы советских ученых, посвященные Кавказу и вышедшие в 1927–1930 гг. в СССР. Это не только «Известия» Армянского университета и Института науки и искусства, опубликованные в Армении, книга В. Топурия «Сванский язык», изданная в Тбилиси, но и «Краткая грамматика адыгейского (кяхского) языка для школы и самообразования» Н. Яковлева и Д. Ашхамафа (Краснодар, 1930) и целый ряд работ плодотворно работавшего в 30-е годы профессора М. Я. Немировского, выступавшего со статьями и по конкретным научным проблема («Хеттские местоименные формы на “I” и яфетические языки Кавказа и Средиземноморья». Владикавказ, 1930; «К современному состоянию кавказской лингвистики». Владикавказ, 1930; «К научной постановке исследования чеченской группы северо-кавказских языков». // «Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения. 1930. 2/3. С. 448–464), и с трудами, посвященными зарубежным кавказоведам («Адольф Дирр и кавказская лингвистика». Владикавказ, 1930; Альфред Тромбетти. Его жизнь и научные труды по сравнительному языкознанию, по общей и кавказской лингвистике» // Известия Горского Педагогического Института. Владикавказ, 1930. N 7).

В разделе «Книжное обозрение» перечислены последние издания по истории, географии, народному искусству народов Кавказа, подготовленные европейскими учеными и увидевшие свет в Берлине, Вене, Лондоне, Париже, Варшаве, США, и среди них — изданные на грузинском языке книги И. Джавахишвили «Грузинская экономическая история. Т. I», Тифлис, 1930 и А. Шанидзе. «Грузинская грамматика. I. Морфология». Тифлис, 1930.

В разделе «Журнальное обозрение» наряду с изданиями австрийских, немецких, английских, финских журналов, где напечатаны материалы по кавказоведению, дается аннотированный перечень советских кавка-

зоведческих журналов: «Известия Тифлисского университета», Тифлис, 1930; «Закавказский коммунистический университет», Серия естественных наук, Тифлис, 1930, «Закавказский коммунистический университет. Кафедра исторических наук. История классовой борьбы в Закавказье». Тифлис, 1930; «Известия Горского педагогического института». Т. V–VI. Владикавказ, 1929; «Доклады Академии наук», 1930; «Ученые записки Института этнических и национальных культур народов Востока». Т. I. 1930.

Важно заметить, что журнал «Caucasica» не только акцентировал внимание на современных кавказоведческих изданиях, но и популяризировал переиздания работ кавказоведов, увидевших свет, начиная с 1798 года. В частности, в девятом номере журнала был опубликован перечень переизданий большого числа таких работ, ставших к тому времени раритетными. Назовем некоторые из них: *Abich H*. Aus kaukasischen Ländern. Reisebriefe a.d.jahr. 1824–1874. 2 Bde. Wien, 1896; *Bell J. St*. Tagebuch s. Aufenthaltes in Cirkassien währ. d. Jahre 1837–39. A.d.Engl. Pforzheim, 1841; Haxthausen, Aug. Freih. v. Transkaukasia. Andeutung üb. d. Familien — u. Gemeindeleben u.d. sozial. Verhaltnisse einig. Volker zwisch. d. Schwarz, und Kaspischen Meere. 2 Bde. Lg., 1856; *Klaproth Jul*. V. Reise in d. Kaukasus u. nach Georgien in d. Jahr 1807 u. 1808 auf Veranlass, d. K. Ak. d. Wiss. z. Petersburg. 2 Bde. Halle u. Bren. 1812–1814; Tableu des Provinces situees s. le cote occidentale de la mer Caspienne, entre les fleuves Terek et Kaur. Petersbourg, 1798.

Наряду с редчайшими изданиями XVIII и XIX веков широко предлагались работы немецких кавказоведов начала XX века — Ф. Борка, А. Дирра, Й. Маркварта, Ф. Нансена, О. Г. фон Вессендонка, полный комплект томов «Caucasica», вышедших к тому времени.

В десятом номере издатели журнала вновь обратились к современным кавказоведческим штудиям. В разделе «Книжное обозрение» представлен краткий реферат книги Б. Плечке «Чеченцы»[69], содержащей подробную характеристику этого народа: мест его проживания, истории, языка и диалектных различий, антропологических особенностей, народной культуры.

В разделе «Новинки» перечислены издания, посвященные народам Северного Кавказа, увидевшие свет в Советском Союзе в 1930–1931 г.: Хаджиев А. Культура и письменность горских народов Северного Кавказа. Владикавказ, 1930; Алборов Б. А. Русско-осетинский терминоло-

[69] *Deeters G*. Plaetschke Bruno. Die Tschetschenen. Forschungen zur Völkerkunde der nordöstlichen Kaukasus. Veröffentlichungen des Geographischen Instituts der Universität Königsberg Pr. Heft XI. Hamburg, 1929 // Caucasica. Leipzig, 1932. Fasc. 10. S. 100.

гический словарь. Владикавказ, 1931; Мирам К. Р. и др. Адыге, их быт, физическое развитие и болезни. // Труды Северо-кавказской ассоциации научно-исследовательских институтов. 87. Ростов, 1930; И. Джавахишвили. Экономическая история Грузии. Т. I, 2-е изд. Тифлис, 1930 (на груз, яз.); Башкиров А. С. Искусство Дагестана. Резные камни. М., 1931; Немировский М. Я. Некоторые явления чеченско-дагестанских языков в свете общей лингвистики. Владикавказ, 1930; А. Шанидзе. Народная поэзия. Т. I. Хевсурская. Тифлис, 1931 (на груз, яз.); Стеллецкий, Игн. По забытому Кавказу. Библиотека пролетарского туриста. М.–Л., 1931.

Десятый номер журнала, в котором представлены эти книги, изданные в 1930 и 1931 гг., вышел в 1932 году, что, несомненно, свидетельствует о чрезвычайной оперативности его издателей. Наряду с работами советских кавказоведов, в разделе «Новинки» представлены такие значительные кавказоведческие издания, как книга Р. Лаха «Песни русских военнопленных», т. III, включающая песни кавказцев-мингрелов, абхазов, сванов и осетин[70], две работы Ж.Дюмезиля[71], а также сочинение Г. Деетерса[72], посвященное абхазам, и Ф. Маклера об армянском языке[73]. В разделе «Журнальное обозрение» приводятся названия ряда кавказоведческих статей, опубликованных не только в европейских, но и в советских периодических изданиях: это статьи М. А. Захарова «Древнее название реки Кубани» // «Известия Государственного Русского Географического общества», Т. 62, ч. I, 1930 и В. Н. Хуадова «Опыт этнографии Кавказа в классическую эпоху» // Там же, т. 62, ч. IV, 1930.

В последнем, одиннадцатом номере журнала «Caucasica», изданном в 1934 году, преемник А. Дирра Г. Деетерс опубликовал в разделе «Книжное обозрение» ряд рефератов работ немецких, английских и норвежских ученых. Назовем две из них — И. Карста «Основы сравнительной грамматики иберо-кавказских языков»[74] и В. Е. Д. Аллена «История

---

[70] *Lach Robert*. Gesänge russischer Kriegsgefangener. III Bd.: Kaukasusvölker. 2 Abt.: Mingrelische, abchasiche, svanische und ossetische Gesänge // 65 Mitteilung der Phonogrammarchiv-komission. SBAk Wien 205 Bd., I Abhandlung. Wien, 1931 // Caucasica. Leipzig, 1932. Fasc. 10. S. 103.

[71] *Dumézil G*. Études comparatives sur les langues caucasiennes du Nord-Ouest. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1932; Dumézil G. La langue des Oubykhs. Collection Linguistique Nr. 35. Paris, 1932 // Там же. S. 104.

[72] *Deeters Gerhard*. Der abchasiche Sprachbau. Berlin, 1932. N GG Fachgr III, N 2, 1931. Berlin, 1932. // Там же. S. 103.

[73] *Macler Frederic*. Chrestomathie de l'arménien moderne avec vocabulaire a l'usage des éléves de l'Ecole Nationale des langues orientales vivantes. Paris. 1932.

[74] *Deeters G*. Joseph Karst. Grundzüge einer Vergleichenden Grammatik des Ibero-Kaukasischen. (Erster Band). Straßburg-Zürich, 1932 // Caucasica. Leipzig, 1934. Fasc. 11. S. 129.

грузинского народа от ее возникновения до русского завоевания в XIX веке»[75] В разделе «Издания, поступившие в редакцию» выделим книгу Б. Мункачи «Цветы осетинской народной поэзии»[76] и две работы уже упоминавшегося профессора М. Я. Немировского: «Лингвистические связи Кавказа по новейшим западно-европейским исследованиям // Известия 2-го Северо-Кавказского Педагогического Института. Т. IX, 1932 и «К вопросу об образовании множественного числа имен существительных в горских (яфетических) языках Кавказа». Отметим, что, представляя некоторые новые издания, Г. Деетерс пообещал, что их реферат будет напечатан в следующем номере журнала. Но одиннадцатый номер оказался последним.

До сих пор мы говорили о том, как были представлены советские кавказоведческие издания в немецком журнале. Но этот процесс не был односторонним. Немецкое и шире — европейское кавказоведение было с исчерпывающей полнотой представлено в Советском Союзе, точнее — в послереволюционных кавказских изданиях. Выше названы многие работы проф. М. Я. Немировского, хорошо знавшего труды своих западных коллег и не устававшего вести свою исследовательскую работу в контексте европейского кавказоведения. Немировский опубликовал рецензию на первые пять выпусков журнала «Caucasica», воссоздал историю изучения кавказских языков, воздав по справедливости всем немецким кавказоведам от П. К. Услара до А. Дирра, высоко оценил работы «венского профессора» Н. С. Трубецкого и первые кавказоведческие опыты Ж. Дюмезиля.

Иначе говоря, советское кавказоведение продолжало лучшие традиции русской академической науки о Кавказе, которые получили такое своеобразное развитие не только в Советском Союзе, но и в Германии, прежде всего — в трудах неустанного труженика кавказоведения — доктора Адольфа Дирра и в созданном им журнале «Caucasica», во многом продолжившего — в иных условиях и на другом этапе развития кавказоведения — традиции «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа», в котором были напечатаны все самые значительные работы А. Дирра. Опыт, накопленный немецким ученым в годы его работы на Кавказе, получил достойное развитие на его родине.

---

[75] *Deeters G.* W. E. D. Allen. A. History of the Georgian People from the Beginning down to the Russian Conquest in the Nineteenth Century. London, 1932 // Там же. S. 131.

[76] *Muncacši Bernard*. Blüten der ossetischen Volksdichtung // Kéleti Szemle. Bd. XX, XXI. Budapest, 1932.

* * *

В 1908 году Н. С.Трубецкой писал в рецензии на третий, лингвистический раздел XXVII выпуска СМОМПК: «В своей статье «Кавказское языковедение, его история и будущие задачи» // ИКОИРГО 1904 г. том XVII N 5, с. 368–380) А. М. Дирр намечает между прочим, что́ нужно сделать в области изучения лезгинских языков. При виде этой программы отпадают руки... Кажется, что десятки исследователей при самой дружной энергической работе не будут в состоянии выполнить всей намеченной работы. И вот, прошло четыре года, и добрая половина этой колоссальной работы, кажется, скоро будет исполнена одним человеком, А. М. Дирром. За последнее время он каждый год выпускает грамматику какого-нибудь лезгинского языка: в 1904 г. вышла «Грамматика удинского языка» (XXXIII выпуск «Сборника»), в 1905 — «Грамматический очерк табасаранского» (XXXV вып. того же изд.), в 1906 — андийского (XXXVI вып.), наконец, в 1907 г.— агульского языка (XXXVII). Кроме того, в предисловиях к табассаранской и агульской грамматике Дирр обещает в скором времени заняться разбором своих материалов по другим языкам кюринской подгруппы: по рутульскому, цахурскому, будухскому, джекскому, хиналугскому и арчинскому. Часть этих материалов — именно из области лексикологии — уже опубликована в последней работе Дирра (по агульскому языку). Большой материал собран, по-видимому, тем же ученым по языкам аварской подгруппы. При этом, несмотря на такую почти головокружительную быстроту работы, все грамматики А. М. Дирра представляют большие достоинства. По каждой из них можно составить себе ясное представление о грамматическом строе и особенностях языка, а достаточное количество текстов позволяет также проверять слова автора. Лексиконы, сопровождающие эти грамматики, не всегда достаточно полны; можно бы возражать и против принятой автором транскрипции — но, что же делать? нельзя же все сразу. Во всяком случае неутомимая энергия Дирра не может не повергнуть всякого в изумление и не позволяет отзываться об его интересных и крайне важных работах по кавказским языкам иначе, как с глубоким уважением»[77].

[77] *Н. С. Т.* (Рец. на) Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. XXXVII, отд. III. Тифлис, 1907 г. // Этнографическое обозрение. М., 1909. Кн. LXXVIII. N 3. С. 150–151.

In memoriàm.
К 80-летию со дня кончины
Н. С. Трубецкого

КАВКАЗОВЕДЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ Н. С. ТРУБЕЦКОГО*

I

25 июня 2018 г. исполнилось 80 лет со дня безвременной (ученому было всего 48 лет!) кончины Николая Сергеевича Трубецкого (1890–1938), чье научное творчество «…весьма многогранно и в то же время достаточно цельно, а его поиски непроторенных, неизведанных путей лингвистики, филологии, истории культуры, этнологии и народоведения в самом широком смысле этого слова привели к открытию нескольких новых научных направлений и дисциплин» [1: 492].

Богатейшее научное наследие Н. С. Трубецкого, покинувшего Россию в 1920 году, постепенно возвращается на его Родину. В переводе на русский язык изданы его знаменитые «Основы фонологии» [2], опубликованы его важнейшие труды, посвященные общему, европейскому и кавказскому языкознанию [3], истории и поэтике русской литературы [4], проблемам евразийства [5], его переписка с Р. О. Якобсоном как важная составляющая его научного наследия [6], охарактеризован его жизненный путь [1: 492–519; 7: 98–110; 7: 51–84; 78–99; 9: 148–151; 10].

К сожалению, предметом специального исследования до сих пор не стала вся совокупность работ Н. С. Трубецкого, посвященных фольклору адыгских народов, фиксацией и изучением которого он занялся еще в годы учебы в Московском университете и интерес к которому сохранял в течение всей жизни.

Такой пробел в изучении научного наследия Н. С. Трубецкого может быть объяснен не только небольшим количеством публикаций ученого на эту тему — до отъезда в эмиграцию он издал три статьи, посвященных языкам и фольклору народов Северного Кавказа [11; 12; 13] и тезисы доклада [14: 333], а в годы эмиграции — еще две статьи [15: 1–39; 16:

* Опубл.: Научный альманах «Традиционная культура». 2019. Т. 20. № 1. С. 127–158.

15–22], но прежде всего событиями в истории России в начале XX века, резко изменившими и судьбу страны в целом, и судьбы отдельных представителей российской интеллигенции, покинувших Родину после Октябрьской революции. К ним принадлежал и Н. С. Трубецкой, важная часть научного наследия которого (прежде всего кавказоведческая) безвозвратно погибла в горниле сначала Гражданской, а затем и Второй мировой войны. Но обо всем по порядку.

Николай Сергеевич Трубецкой родился в Москве 16 апреля 1890 года в семье знаменитого религиозного философа, профессора (а затем первого избранного ректора) Московского университета Сергея Николаевича Трубецкого [17: 64]. Естественно, что у мальчика, росшего в одной из самых просвещенных семей России, очень рано пробудился интерес к научным занятиям этнографией и фольклором разных народов — сначала финноугорских — под влиянием известного археолога — исследователя поволжских финнов С. К. Кузнецова [18: 325–331]. Интерес к проблемам финноугроведения Н. С. Трубецкой будет развивать с 1905 года — со своих гимназических и студенческих работ, опубликованных в журнале «Этнографическое обозрение» [19: 124–125; 20: 231–233; 21: 175–198], и на протяжении всей жизни; финские коллеги достойно оценят его вклад в финноугроведение, избрав Трубецкого почетным членом знаменитого Финноугорского общества [22].

Наряду с финноугорскими, гимназист Трубецкой начинает осваивать палеоазиатские языки Восточной Сибири (здесь его консультировали такие выдающиеся исследователи, как В. И. Иохельсон, В. Г. Богораз, Л. Я. Штернберг), и языки народов Северного Кавказа. К их изучению Трубецкого привлек выдающийся славист, востоковед и кавказовед Вс. Ф. Миллер, председатель Этнографического Отдела Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете, заседания которого Н. С. Трубецкой посещал с 14 лет [17: 67].

В. Ф. Миллер вошел в историю российской науки не только как автор капитальных исследований истории, археологии, религии, языков, этнографии, эпиграфики, фольклора народов Северного Кавказа, но и как умелый воспитатель исследователей языков, традиционной культуры, фольклора разных народов нашей страны, прежде всего — Кавказа. Под несомненным влиянием В. Ф. Миллера у Н. С. Трубецкого пробуждается интерес к истории культуры, социологии, философии культуры и философии истории народов Кавказа, к их языкам и фольклору.

В 1908 г Н. С. Трубецкой поступил на философско-психологическое отделение историко-филологического факультета Московского университета, где изучал «…этнопсихологию, философию истории и проблемы методологии» [17: 69], но поскольку его интересовало прежде всего из-

учение языков, в третьем семестре он перевелся на Отделение сравнительного языковедения.

На этом Отделении студентов учили латыни, древнегреческому, балтийским и, конечно, славянским языкам. Прилежно осваивая насыщенную программу обязательных курсов, Н. С. Трубецкой не оставлял занятий не только языками народов Кавказа, но и их мифологией и фольклором. И это не случайно: по справедливому замечанию Р. О. Якобсона, …«это было время расцвета русской фольклористики и этнолингвистики, которую возглавляла знаменитая историческая школа Миллера. Удивительно жизнеспособная, архаичная и многоязычная народная традиция России, ее древние этнические пересечения, ее пестрые и своеобычные формы, ее постоянное влияние на письменную традицию и ее богатое историческое и мифологическое содержание были для исследователя неисчерпаемым источником» [17: 66].

Совершенно закономерно, что изучением фольклора разных народов России занимались и университетские наставники Трубецкого — профессора А. А. Шахматов, Д. Н. Ушаков, Н.Н. Дурново и др., и его «однокашники» — П. Г. Богатырев, Б. М. и Ю. М. Соколовы, Н. Ф. Яковлев, Р. О. Якобсон, Б. И. Ярхо. Все они активно участвовали в работе Общества всеобщей литературы, Московской диалектологической комиссии, Московского лингвистического кружка и др., отправлялись в экспедиции для сбора лингвистических и фольклорных материалов и публиковали свои первые ученые сочинения в журнале «Этнографическое обозрение» [23: 49–79; 24: 282–283; 25: 195; 26: 42–80].

Студент Н. С. Трубецкой не только внимательно изучает кавказоведческие издания (свидетельство тому — его содержательная рецензия на 37 том знаменитой кавказоведческой серии «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» [11: 146–151]), но и публикует свои первые исследования, посвященные мифологии и фольклору народов Северного Кавказа: «Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (-земли)» [12: 88–92] и «Ределя на Кавказе» [13: 229–238].

В 1910 году академик В. Ф. Миллер пригласил Н. С. Трубецкого провести часть летних каникул на его даче на кавказском побережье Черного моря и заняться там изучением языка черкесов [17: 273]. Здесь необходимо уточнение: В. Ф. Миллер, как, впрочем, и другие исследователи языков, истории, традиционной культуры, фольклора народов Северного Кавказа, в XIX — начале XX вв., называет черкесами представителей разных народностей, входивших в одну из самых крупных этнических групп на Северном Кавказе — группу адыгских народностей. До сере-

дины XIX века в нее входили кабардинцы и кяхи (букв. «нижние адыги». Под названием «кяхи» объединялись западные адыги (или адыгейцы) – шапсуги, абадзехи, мохошевцы, темиргоевцы, натухайцы, хатукаевцы. Часть их проживала на Черноморском побережье Кавказа , в районе города Туапсе, где находилась дача академика В. Ф. Миллера и куда летом 1910 года отправился студент Н. С. Трубецкой.

Поскольку молодой ученый во время экспедиций 1910–1911 гг. жил *среди адыгейцев*, целеустремленно изучал их язык, религиозные представления, мифологию, фольклор, целесообразно и в этой статье, и в переводе статьи Н. С. Трубецкого, рассказывающей о его занятиях адыгейским языком, мифологией, фольклором, заменить слово «черкесский» на «адыгейский», как это сделал А. С. Старостин в переводе статьи Н. С. Трубецкого «Латеральные согласные в северно-кавказских языках» [3: 439].

В «Отчете Этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии за 1910 год» сообщалось, что Трубецким были «… обследованы по течению реки Аше <…> аулы Хаджико и Лыготх (они же Красноалександровские <…>. Н. С. Трубецкой изучал в них все говоры адыгейского языка одновременно; особенно изучены им натухаджский (натухайский. — *А. А.*), хакучинский и бжедугский говоры. Им записаны 9 песен, 6 сказок, 6 нартовских сказаний и одна скороговорка, кроме того 600 отдельных слов. Кроме того, собраны сведения о старой черкесской (адыгейской) вере» [27: 263].

Еще больше материалов собрал Н. С. Трубецкой во время своей второй поездки к адыгейцам летом 1911 года: «Князь Н. С. Трубецкой <…> продолжил изучение быта, языка и фольклора адыгейцев. Им составлен обширный словарь, материалы по грамматике, сборник нартовских сказаний, записи сказок, песен, легенд, сказаний», — сообщалось в Отчете о деятельности Этнографического отдела и Музыкально-этнографической комиссии Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии за 1910–1911 гг. [28: 284].

Приведенные выше сведения о материалах по адыгейскому языку, мифологии и фольклору, собранных Трубецким во время летних каникул 1910–1911 гг., существенно дополнил сам ученый в своем письме к болгарскому профессору И. Шишманову от 27/IV–10/V-1920 г., к которому он обратился, в поисках работы преподавателем в одном из болгарских вузов, уже покинув Россию: «Мои научные интересы и занятия всегда лежали в области этнографии и лингвистики. Кроме языков индоевропейских, я занимался и языками других семейств, угрофинскими, тюркскими и кавказскими. Последними я занимался особенно успешно, еще

студентом два раза ездил на Кавказ с специальной целью собирания лингвистических материалов. Мною записано большое количество адыгейских текстов, составлена адыгейская грамматика и словарь, я приступил и к сравнительной грамматике языков Северного Кавказа, вполне отделав сравнительную фонетику восточно-кавказских (лезгино-чеченских) языков» [6: 447].

Как видим, в 1910–1911 гг. Н. С. Трубецкой собрал значительный материал не только по адыгейскому языку, который он основательно изучил, но и по адыгейскому фольклору. В 1911 г. молодой ученый подготовил доклад «Редедя на Кавказе», который после обсуждения на заседании Этнографического отдела (где ценные замечания и предложения были высказаны известным исследователем русского былевого эпоса А. В. Марковым) был опубликован в журнале «Этнографическое обозрение» [13: 229–238].

В 1913 году Н. С. Трубецкой принял участие в работе XII съезда русских естествоиспытателей и врачей в Тифлисе, на котором выступил с тремя докладами — «Остатки язычества у кяхских черкесов (т.е. у адыгейцев. — *А. А.*) Черноморской губернии», «Из области северно-кавказского эпоса — встреча нарта Сосрыко с великаном», «Из области сравнительной морфологии восточно-кавказских языков» [14: 333].

В контексте данной статьи особый интерес представляет доклад, посвященный анализу сказаний о центральном герое адыгского нартского эпоса — Сосрыко.

В 1913 году Н. С. Трубецкой окончил Московский университет, и по рекомендации своего учителя — профессора В. К. Поржезинского — был оставлен при университете для приготовления к профессорскому званию и командирован в Лейпциг, «…где работал у проф. Бругманна, Лескина, Виндиша и Линднера» [6: 446] в 1913 году. На протяжении 1914–1915 гг. Н. С. Трубецкой успешно сдал магистерские экзамены, был принят в Московский университет на должность приват-доцента и читал на историко-филологическом факультете элементарный курс санскрита.

Летом 1917 г. — в связи с ухудшением здоровья — Н. С. Трубецкой получил отпуск в Университете и отправился на Кавказ, взяв с собою все материалы по адыгейскому языку, мифологии и фольклору, собранные им в 1910–1911 гг., и все работы, написанные на их основе в течение прошедших пяти лет. Вихрь событий забросил его сначала в Баку, где он тяжко переболел тифом, затем в Кисловодск, а затем — в Ростов, где в 1919 году он был зачислен приват-доцентом, замещающим вакантную кафедру сравнительного языкознания в Донском (Ростовском) университете [6: 446].

19 декабря 1919 года Трубецкой был эвакуирован в Крым, откуда 27 февраля 1920 года выехал в Константинополь, затем на Принцевы острова и, наконец, в Болгарию.

Покидая Ростов, Н. С. Трубецкой, опасаясь за судьбу своих материалов по адыгейскому языку, мифологии и фольклору, сдал их в библиотеку Донского (Ростовского) университета, где они хранились до начала Великой Отечественной войны и оккупации Ростова. Во всяком случае, известный советский лингвист, исследователь дагестанских языков Е. А. Бокарев около 1940 года «видел эти материалы в Библиотеке Ростовского университета» [3: 495].

Предпринятые нами попытки разыскать материалы Н. С. Трубецкого не увенчались успехом: в письме № 14402/127 от 18.02.2004 г. зам. начальника Управления регистрации и архивных фондов Федеральной службы безопасности Российской Федерации Л. Б. Павленко сообщил: «Центральный архив ФСБ России научные труды Н. С. Трубецкого не хранит. Для дальнейшего поиска рекомендуем обратиться в Государственный архив Ростовской области» [29].

Директор Государственного архива Ростовской области Н. А. Чумаков в письме от 20.09.2004 г. сообщил следующее: «К сожалению, работ Н. С. Трубецкого в Госархиве нет. Мы делали запрос в научную библиотеку Ростовского государственного университета. Ответ также отрицательный» [30].

К этому письму приложены ксерокопии рукописного и машинописного экземпляров протокола № 70 заседания Историко-филологического факультета Донского (Ростовского) университета от 27 апреля 1919 года, на котором обсуждалась кандидатура Н. С. Трубецкого на должность приват-доцента этого университета. И хотя молодой ученый, как мы знаем, не проработал в Московском университете в должности приват-доцента в течение трех лет, как полагалось по Уставу, один из участников заседания — профессор Погорелов (инициалы его не указаны) — рекомендовал Н. С. Трубецкого «…как достойного кандидата на штатную должность доцента по кафедре сравнительного языковедения; г. Трубецкой заявил себя знающим и умеющим излагать предмет и вести преподавание, как свидетельствуют вступительная лекция и преподавание в нашем Университете» [31].

Но Н. С. Трубецкой проработал в Донском университете меньше года и, как было сказано выше, 27 февраля 1920 г. отправился в эмиграцию.

По рекомендации знаменитого болгарского историка И. Шишманова, в 1905 году приславшего студенту Трубецкому свою книгу «Критичен прѣглед на вѣпроса за происхода на прабългарите» с автографом и надпи-

сью «будущему историку древних болгар» [6: 445], Н. С. Трубецкой был принят на должность доцента на кафедре сравнительного языкознания в Софийском университете.

Здесь молодой ученый много работал, именно здесь занялся исследованием проблем философии истории, здесь издал книгу «Европа и человечество» (София, 1920), положившую начало евразийству.

В 1922 г. Н. С. Трубецкой занял славянскую кафедру в Венском университете, имевшую славную историю, связанную с именами таких выдающихся славистов, как Фр. Миклошич и В. Ягич. Здесь ученый преподавал старославянский, болгарский, сербско-хорватский, чешский, польский и русский языки, читал курсы по истории всех этих языков, по истории русской литературы (по древнерусской и литературе XIX века), вел длинный ряд предметов.

Вот как писал Н. С. Трубецкой о своей работе в Венском университете финскому профессору Вильо Мансикке, с рецензии гимназиста Трубецкого на студенческую статью которого началась их творческая дружба и сотрудничество: «С тех пор, что я видел Вас в Москве, прошло уже много времени и произошло много перемен, между прочим, и в моей судьбе. От этнографии я перешел на лингвистику, сначала колебался между кавказоведением и индогерманистикой, а за последнее время стал славистом. Кафедра славянской филологии, которую я теперь занимаю в Венском Университете, не вполне соответствует моим интересам, т. к. читать приходится не только языки и народную словесность, но и новые славянские литературы, к которым я не чувствую особого влечения. Но условия работы настолько приличны здесь, что с этим неполным соответствием Кафедры моим специальным вкусам приходится мириться» [32].

Но при такой невероятной нагрузке в Университете (и при совсем не крепком здоровье) Трубецкой много и плодотворно работал — в центре его внимания были языкознание, фольклор, литература, культурология, историософия, национальный вопрос, политика. Для нас важно подчеркнуть, что и в эти годы Трубецкой опубликовал целый ряд исследований языков народов Северного Кавказа [3: 520–524], стремился знакомиться с посвященными им новыми работами, издававшимися в Советском Союзе. И в тех редких случаях, когда ему удавалось получить такую работу, он оперативно печатал рецензию на нее. Такова, например, рецензия ученого на «Труды Подразряда исследования северно-кавказских языков при Институте востоковедения в Москве» [33: 277–286].

Много времени уделял Н. С. Трубецкой восстановлению своих работ, оставленных им в разных городах на Родине, и публикации их в европейских изданиях. Так, например, свои работы «О метрике частушки» и

«К вопросу о стихе “Песен западных славян” А. С. Пушкина», оставленные им в России, он восстановил и издал в Париже и в Белграде [6: 10].

Более сложной была задача восстановления материалов по адыгейскому языку, мифологии и фольклору, собранных ученым в 1910–1911 гг. на Черноморском побережье.

В январе 1933 г. Трубецкой взялся за эту работу. В письме к Р. О. Якобсону от 3.II.1933 года он писал: «…я заметил, что уже очень многое из того, что в свое время записал у адыгейцев, начало выветриваться из моей памяти. А т. к. всё же там было кое-что интересное с фольклористической точки зрения, то я и решил напрячь память, восстановить всё, что еще возможно, и напечатать. Неожиданно для себя самого, набралось довольно много — вероятно, более двух печатных листов. При этом, воскресли в памяти не только содержание текстов, но и отдельные адыгейские фразы, так что будет любопытно не только фольклористу, но и лингвисту» [6: 266].

В 1934 году статьи Н. С. Трубецкого «Erinnerungen an einen Aufenthalt bei den Tscherkessen des Kreises Tuapse» [15: 1–39] — «Воспоминания о пребывании у адыгейцев в районе Туапсе» была опубликована в журнале «Causasica». С 1924 года его издавал в Мюнхене, в Германии, известный лингвист Адольф Дирр (1857–1930), в 1902–1914 гг. живший и работавший в России, в Тифлисе, и занимавшийся исследованием языков народов Кавказа. С рецензии на труды этого лингвиста, как говорилось выше, началась публикация кавказоведческих работ Н. С. Трубецкого [11: 146–151], вместе с А. Дирром он принимал участие в 1913 году в работе упоминавшегося выше XII съезда естествоиспытателей и врачей в Тифлисе.

В годы эмиграции Н. С. Трубецкой продолжил научное сотрудничество с А. Дирром, который регулярно печатал в своем журнале его статьи, посвященные языкам народов Кавказа. После кончины А. Дирра в 1930 г. его преемник, известный лингвист G. Deeters сохранил и направление журнала «Caucasica», данное ему А. Дирром, и состав его авторов, и опубликовал статью Трубецкого, которая, к сожалению, до сих пор не известна исследователям фольклора народов Северного Кавказа в России и только теперь включается в контекст современного российского кавказоведения.

Характеристике материалов по адыгейскому фольклору и мифологии, представленных в статье, Н. С. Трубецкой предпослал краткий рассказ о своей работе в 1910–1911 гг. в районах проживания адыгейцев, результаты которой, как говорилось выше, «…погибли. Чисто лингвистическую сторону моих кяхско-черкесских (т. е. адыгейских. — *А. А.*) исследова-

ний, — пишет Н. С. Трубецкой, — нельзя ни реконструировать, ни както оценить. Однако моя память сохранила содержание записанных тогда текстов, и этот материал еще может пригодиться фольклористам, <…> поэтому считаю возможным опубликовать их, причем лишь то, что не вызывает у меня сомнений. <…> Кроме того, я решил приводить в соответствующем формате предложения, точный адыгейский текст которых я хорошо запомнил. Эти фрагменты адыгейских текстов не претендуют на абсолютную точность — ведь прошло уже более 20 лет, как я их записал, однако они представляют определенный интерес, поскольку записаны на диалекте, значительно отличающемся от современного адыгейского письменного языка» [15: 2–3].

Сегодня, более чем через 100 лет после их фиксации, эти фрагменты адыгейских текстов представляют для исследователей адыгских языков самостоятельный интерес.

В разделе «Воспоминания о язычестве» Н. С. Трубецкой описал религиозные представления адыгейцев как «смесь христианства и язычества», где все прежние праздники «идентичны праздникам восточно-христианской церкви» [15: 7–10], а также — со слов своего информанта абадзеха Карбека Хута — кратко охарактеризовал двух персонажей адыгской языческой мифологии — покровителя кузнецов и кузнечного ремесла Тлепша и покровителя леса и пчеловодства Мезитху.

Основное место в статье Н. С. Трубецкого занимает описание тех жанров адыгейского фольклора, которые были представлены в его записях. В разделе «Адыгейские песни» он охарактеризовал «старые песни» (орэдыжъ) и песни, исполнявшиеся под аккомпанемент адыгского струнного инструмента пшынэ (пшыналъэ), и, как правило, сопровождались прозаическим рассказом, без которого сложно понять содержание песни.

В статье представлена «Песня Боруко», содержание и структуру которой сохранила память собирателя.

В разделе «Сказания о нартах» Н. С. Трубецкой приводит содержание трех адыгейских вариантов сказаний о богатырях –нартах, которые, по его мнению, он запомнил лучше других: «Сосруко и Шаофыж» (в нем контаминированы два сюжета — о приезде к Сатаней нарта Шебатнуко и о бое Сосруко с Тотрешем; «Сказание о Сосруко» . В нем контаминированы три сюжета сказаний об этом герое: о добывании им огня для замерзающих нартов, о том, как волшебное колесо жан-шерх перерезало его колени и о том, как нарты положили Сосруко в металлический гроб, из которого он не может выйти.

Третье сказание — «Хамышыко Петрез и гибель нартов» повествует о мести юного героя за смерть своего отца.

Следует особо сказать о комментариях собирателя к этому разделу. Во-первых, Н. С. Трубецкой говорит в них не только о распространенности нартских сказаний среди адыгейцев в начале XX в.: «В мое время в каждом ауле еще было, хотя и не очень много, стариков, которые могли рассказать эти сказания», но и замечает: «При этом их было не так легко уговорить, потому что исполнение нартских сказаний считалось не особенно благочестивым поступком» [15: 13].

До Трубецкого никто из собирателей нартского эпоса не упоминал о неодобрительном отношении окружающих к исполнению нартских сказаний у адыгов.

Во-вторых, Н. С. Трубецкой представляет содержание каждого нартского сказания в сопоставлении не только со всеми публикациями нартского эпоса, изданными в XIX — начале XX вв. в России, но и в сравнении с текстами адыгского нартского эпоса, записанными и опубликованными известным французским иранистом и кавказоведом Ж. Дюмезилем в 30-е годы XX века у потомков адыгов, выселившихся в Турцию после окончания в 1864 году русско-кавказской войны. Иначе говоря, Н. С. Трубецкой положил начало сравнительному изучению фольклора адыгских народов, проживающих на своей исконной территории, с фольклором адыгской диаспоры в странах Ближнего Востока.

Следующий раздел — «Сказания о происхождении <адыгейцев> содержит пересказ двух текстов: «Карлики (испы) и «Ашинег и происхождение адыгейцев (адыгов)», представляющих варианты широко известных сюжетов о происхождении адыгов.

Во втором тексте причудливо контаминирован «исторический» сюжет о поселении адыгов в местах их проживания с давних времен с эпическим сюжетом о чудесном сне героя, смысл которого — предсказание будущей истории адыгов — смогла объяснить только мудрая старая женщина.

Самый значительный по объему раздел статьи Н. С. Трубецкого посвящен адыгейским народным сказкам. В нем собиратель охарактеризовал содержание следующих текстов: «Отцовские советы», «Сова», «Старый мужичонка и великаны», «Два путника», «Лесной получеловек», хорошо известных по публикациям XIX и XX века.

Самостоятельный интерес представляет данная Н. С. Трубецким характеристика адыгейских сказок, которые он разделил «…на две группы согласно цели, которой они служат. Особую группу составляют бесконечно длинные сказки, рассказываемые много часов подряд или для развлечения дорожных спутников в скучной поездке или для того, чтобы усыпить знатного гостя после щедрого угощения. Они состоят из свободно следующих за другом приключений, архитектурно равноправных, стили-

стически и содержательно довольно нейтральных, поэтому не существует ясно выраженного членения и единого плана. Я попытался записать одну-единственную такую сказку (на бжедухском диалекте) от муллы в ауле Красноалександровском: после четырех часов записи я почувствовал себя таким усталым, что прервал запись, причем мулла заявил мне, что он не надиктовал еще и половины сказки» [15: 26–27].

Другую группу адыгейских сказок, — по мнению Н. С. Трубецкого — «…образуют более короткие сказки, значительно отличающиеся от вышеназванных “длинных сказок” своим четким членением, обозримостью их общего плана (их объем может быть при этом довольно различным — от нескольких минут до получаса). С точки зрения стилистики и содержания их (как и соответствующие сказки других народов) можно подразделить на две подгруппы — назидательные и развлекательные. Их содержание образуют обычно международные странствующие сказочные сюжеты» [15: 27].

Приведенное свидетельство Н. С. Трубецкого представляет особый интерес, поскольку на протяжении XIX–XX вв. никто из собирателей и исследователей адыгских сказок не предлагал подобной их дифференциации. Остается размышлять — идет ли речь об индивидуальной манере исполнения сказок конкретного информанта Трубецкого или о традиции исполнения сказок именно среди адыгейцев, проживавших на Черноморском побережье.

Как видим, в статье Н. С. Трубецкого «Erinnerungen an einen Aufenthalt bei den Tscherkessen des Kreises Tuapse» достаточно четко представлены основные жанры адыгского фольклора — песни, нартский эпос, сказка, исторические предания, религиозные представления адыгейцев.

Выше было сказано о первых публикациях Н. С. Трубецкого, посвященных адыгскому фольклору: «Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (-земли)» [12: 88–92], «Редедя на Кавказе» [13: 229–238], о его докладе «Из области северно-кавказского эпоса — встреча нарта Сосрыко с великаном» [14: 333]. Уже после кончины Н. С. Трубецкого, в 1941 году в «Записках Русского научного института в Белграде» [16: 15–22] была напечатана его статья «Фольклорное общение между восточными славянами и народами Северного Кавказа». Вот, собственно, и все работы ученого, посвященные фольклору народов Северного Кавказа.

Как и многие другие ученые сочинения этого исследователя, их отличает выразительная краткость — постановка проблемы подкрепляется убедительными, четко сформулированными аргументами, открывающими пути для дальнейшего ее изучения.

В названных выше публикациях Трубецкой исследует две проблемы — 1) кавказско-русские (и шире — кавказско-восточнославянские) связи и 2) связи древнего малоазиатского и современного ему кавказского фольклора. Первой посвящены его статьи «Ребедя на Кавказе» и «Фольклорное общение между восточными славянами и народами Северного Кавказа», второй — статья «Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (-земли)» и доклад «Из области северно-кавказского эпоса — встреча нарта Сосрыко с великаном».

К исследованию первой проблемы Н. С. Трубецкой, несомненно, обратился под влиянием работ своего наставника в кавказоведческих штудиях академика В. Ф. Миллера, точнее — его труда «Кавказско-русские параллели» [34: 1–30], посвященного «…рассмотрению отдельных мотивов кавказских эпических сказаний, представляющих параллели или аналогии нашим былинам» [35: 170].

В отличие от В. Ф. Миллера, Трубецкой исследует проблему русско-кавказских фольклорных связей на другом материале — русских и адыгских свадебных песен, в которых присутствует припев «Оу Ридаде, Оу Ридаде махо, ореда!» (адыг.) и «У-ребеди», «Ой-ребеди», «Уряди» (русск.) и делает аргументированный вывод о том, что «…эти русские и черкесские припевы имеют друг с другом самую тесную связь… <…>. Мы уверены, что такое разительное сходство может быть объяснено не иначе как заимствованием <…>, что заимствовали русские у черкесов, а не наоборот» [13: 237].

Статья Н. С. Трубецкого примечательна еще и тем, что в ней представлены убедительные результаты проведенного молодым ученым текстологического анализа адыгского народного предания о Ребеде, включенного Ш. Б. Ногмовым в его «Историю адыгейского народа» и записанного одним из немногих в XIX веке адыгов — собирателей адыгского фольклора П. Тамбиевым. Н. С. Трубецкой убедительно доказал факт фальсификации фольклорного текста последним.

Проблему связей славянского фольклора с фольклором народов Кавказа Н. С. Трубецкой исследовал и на материале нартского эпоса. В уже упоминавшемся докладе на XII съезде естествоиспытателей и врачей 24 июня 1913 года «Из области северно-кавказского эпоса — встреча нарта Сосрыко с великаном» Н. С. Трубецкой провел сравнительный анализ кабардинского, адыгейского, двух осетинских и балкарского вариантов сказания о встрече нарта Сосрыко с великаном в сопоставлении с аналогичными сюжетами из южнославянского и южнорусского фольклора и пришел к убедительным выводам: «1) Разбираемое сказание представляет из себя перенесенную на кавказскую

почву христианско-апокрифическую легенду о похищении солнца у диавола, известную в богумильской литературе; 2) Проникновение этой легенды на Кавказ имело место в ту эпоху, когда на Северном Кавказе было распространено христианство; 3) Легенда первоначально проникла к адыгам, где она прикрепилась к имени популярного нарта (богатыря) Сосрыко и осложнилась всякими новыми эпизодами» [36: 20].

Результаты исследования взаимосвязей и взаимовлияния фольклора славянских и северокавказских народов, подробно охарактеризованного в статье «Редедя на Кавказе» и в докладе 1913 г., Н. С. Трубецкой обобщил в статье «Фольклорное общение между восточными славянами и народами Северного Кавказа», опубликованной, как уже говорилось, посмертно [16: 15–22].

Особое место в кавказоведческом наследии Трубецкого занимает его первая статья, посвященная эпосу народов Кавказа — «Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (-земли)» [12: 88–92].

Вслед за В. Ф. Миллером, впервые сопоставившим миф о Диорфе с осетинскими сказаниями о Сосрыко и Батразе [38: 87] Н. С. Трубецкой продолжил «сравнительное изучение древнего малоазиатского и современного кавказского фольклора на материале ингушских и осетинских сказаний о рождении Сеска-Солсы [12: 88–92].

Гипотеза Н. С. Трубецкого, кратко изложенная в его статье «Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (-земли)», в конце XX века получила подтверждение в работах исследователей, как знавших публикацию его статьи в России [39: 121; 40: 203; 41: 75–82; 42: 135% 43: 271], так и незнакомых с нею [44: 188–192]. Нельзя не согласиться с заключением Вяч. Вс. Иванова: «Одного доказательства гипотезы молодого Трубецкого целым комплексом вновь открытых данных, касающихся хурритской (по языку связанной с северокавказскими) и хеттской традиции в их связи с отдельными малоазиатскими, кавказскими и другими, ареально не близкими, было бы достаточно для утверждения об исключительности его научной интуиции» [1987: 477].

Литература

1. *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. В., Толстой Н. И.* Послесловие // Трубецкой Н. С. Избранные труды по филологии. Сост. В. А. Виноградова и В. П. Нерознака. Пер. с разных языков. Под общей ред. Т. В. Гамкрелидзе и др. Послесл. Т. В. Гамкрелидзе и др. М.: Прогресс, 1987. С. 492–519.

2. *Трубецкой Н. С*. Основы фонологии. Пер. с нем. А. Холодовича. Ред. С. Д. Кацнельсона. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1960. 372 с.

3. *Трубецкой Н. С*. Избранные труды по филологии. Сост. В. А. Виноградова и В. П. Нерознака. Пер. с разных языков. Под общей ред. Т. В. Гамкрелидзе и др. Послесл. Т. В. Гамкрелидзе и др. М.: Прогресс, 1987. 559 с.

4. *Трубецкой Н. С*. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. 735 с.

5. *Трубецкой Н*. Наследие Чингисхана. Сост. А. Дугин, Д. Тараторин. М.: Аграф, 2000. 554 с.

6. N. S. Trubetzkoy's letters and notes. Prep. for publ. by R. Jakobson with the assistance of H. Baran e.a. The Hague-Paris: «Mouton», 1975. — XXIII. 506 p. (= Yanua linguarum. Studia Nicolai Van Wijk dedicata. Ser. minor. 47).

7. *Клейнер Ю. А*. Н. С. Трубецкой: Биография и научные взгляды // Kalbotyra. Vilnius: Mokslas, 1985, XXXV (3). С. 98–110.

8. *Топоров В. Н*. Николай Сергеевич Трубецкой — ученый, мыслитель, человек (к столетию со дня рождения) // Советское славяноведение. М.: Наука, 1990. № 6. С. 51–84; То же // Там же. М.: Наука, 1991. № 1. С. 78–99.

9. *Нерознак В. П*. Слово о Н. С. Трубецком (к 100-летию со дня рождения) // Известия АН СССР. Серия литературы и языка, 1990. Т. 49. № 2. С. 148–151.

10. Н. С. Трубецкой и современная филология / РАН. Отделение лит-ры и языка. Комис. по истории филол. наук. Редколл.: Панченко А. М. (гл. ред.) и др. М.: Наука, 1993 [1994]. 286 с.

11. *Трубецкой Н. С*. [Рец. на] «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа». Вып. XXXVII, отд. III. Тифлис, 1907 // Этнографическое обозрение. М., 1909. Кн. LXXVIII. № 3. С. 146–151.

12. *Н. С. Т*. Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (-земли) // Этнографическое обозрение. М., 1909. Кн. LXXVIII. № 3. С. 88–92.

13. *Трубецкой Н. С*. Редедя на Кавказе // Этнографическое обозрение. М., 1911. Кн. LXXXVIII–LXXXIX. №. 1–2. С. 229–238.

14. Этнография на XIII съезде естествоиспытателей // Этнографическое обозрение. М., 1913. Кн. XCVI–XCVII. №. 1–2. С. 333.

15. *Fürst N*. Trubetzkoy. Erinnerungen an einen Aufenthalt bei den Tscherkessen des Kreises Tuapse. Dem Andenken an V. F. Miller gewidmet // Cauasica. Begründet von A. Dirr. Herausgegeben von Gerhard Deeters. Leipzig: Verlag Asia Major. GMBH, 1934. Fasc. 11. S. 1–39.

16. *Трубецкой Н. С*. Фольклорное общение между восточными славянами и народами Северного Кавказа // Записки Русского научного института в Белграде. Белград, 1941. Вып. 16–17. С. 15–22.

17. Jakobson R. Necrologie/ Nikolai Sergeevič Trubetzkoy (16 April 1890 — 25 Juni 1938) // Acta Linquistika. Revue Internationale de Linquistique Structurale. Copenhaque, Einar Munksqaard, 1939. V. I. S. 64–78.

18. *Трубецкой Н. С*. Стефан Кирович Кузнецов (Личные впечатления) // Этнографическое обозрение. М., 1913. Кн. XXV. № 1–2. С. 325–331.

19. *Трубецкой Н. С.* [Рец. на] V. I. Mansikka: Das Lied von Ogoi und Hovatitsa / Finnisch-Ugrische Forschungen VI, 1906 // Этнографическое обозрение. М., 1904. Кн. LXXIV. № 3. С. 124–125.

20. *Трубецкой Н. С.* Финская песнь «Kulto neito» как переживание языческого обычая // Этнографическое обозрение. М., 1905. Кн. LXV–LVI. №. 2–3. С. 231–233.

21. *Трубецкой Н. С.* О стихе восточно-финских песен // Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1914. IX. С. 175–178.

22. Письмо Н. С. Трубецкого к V. I. Mansikka от 25/IV-1923 г. // Отдел рукописей и редких книг Славянской библиотеки Национальной библиотеки г. Хельсинки. Coll. 143.1.

23. *Ярхо Б. И.* Эпические элементы, приуроченные к имени «Михаила Потыка» // Этнографическое обозрение. 1910. М., 1911. Кн. LXXXVI–LXXXVII. №. 3–4. С. 49–79.

24. *Соколов Б. М.* [Рец. на] Сборник Отделения русского языка и словесности. Т. 87 // Этнографическое обозрение. 1911. М., 1911. Кн. LXXXVIII–LXXXIX. С. 282–283.

25. *Елеонская Е. Н.* [Рец. на] Б. и Ю. Соколовы. Сказки и песни Белозерского края // Этнографическое обозрение. 1914. М., 1914. Кн. CIII–CIV. №. 3–4. С. 195.

26. *Богатырев П. Г.* Верования великоруссов Шенкурского уезда // ЭО. 1916. М., 1918. Кн. CXI–CXII. №. 3–4. С. 42–80.

27. Хроника // Этнографическое обозрение. 1910. Кн. LXXXVI–LXXXVII. №. 3–4. С. 263.

28. Отчет о деятельности Этнографического отдела и состоящей при Отделе музыкально-этнографической комиссии за 1910–1911 гг. // Этнографическое обозрение. М., 1912. Кн. XC–XCI. С. 284.

29. Письмо зам. начальника Управления федеральной службы безопасности РФ Л. Б. Павленко № 14402/127 от 18.02.2004 г. // Личный архив автора статьи.

30. Письмо директора Государственного архива Ростовской области Н. А. Чумакова от 20.09.2004 г. №. 20–35/132 // Личный архив автора статьи.

31. Госархив Ростовской области. Ф. 527, оп. 1, д. 358, лл. 114–115. Л., 120; ф. 493, оп. 2, д. 10, л. 9 // Личный архив автора статьи.

32. Письмо Н. С. Трубецкого к V. I. Mansikka от 28/IV-1923 г. // Отдел рукописей и редких книг Славянской библиотеки Национальной библиотеки г. Хельсинки. Coll. 143.1.

33. *Trubetzkoy N.* [Рец. на] Труды Подразряда. Исследования северно-кавказских языков при Институте востоковедения в Москве — № 1. / Н. Яковлев. Таблицы фонетики кабардинского языка. М., 1923; — № 2: Н. Яковлев. Словари примеров к таблицам фонетики кабардинского языка. М., 1923. — № 3. Л. Жирков. Грамматика аварского языка. М., 1924 // Bulletin de la Société de Linguistique de Paris. Paris, Librairie Ancienne Honoré Champion, Editeur Edouard Champion, 1925. XVI, 3. P. 277–287.

34. *Миллер В. Ф.* Кавказско-русские параллели. [Ч.] 1–2 // Этнографическое обозрение. 1891. Кн. 10. №. 3. С. 166–189; [Ч.] 3 // Этнографическое обозрение. 1891. Кн. 11. № 4. С. 1–20.

35. *Миллер В. Ф.* Кавказско-русские параллели. [Ч.] 1–2 // Этнографическое обозрение. 1891. Кн. 10. № 3. С. 170.

36. *Трубецкой Н. С.* Из области северно-кавказского эпоса: встреча нарта Сосрыко с великаном // Труды XIII съезда естествоиспытателей и врачей в Тифлисе 16–24 июня 1913 г. Тифлис, 1913. Т. VI. С. 627–628.

38. *Миллер В. Ф.* [Рец. на] «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 4. Тифлис, 1884 // Журнал Министерства народного просвещения. 1885. Май. С. 83–96.

39. *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология / Сокр. пер. с франц. А. З. Алмазовой; под ред. Б. А. Калоева, послесл. В. И. Абаева. М.: Гл. ред. вост. лит-ры, 1976.

40. *Семенов Л. П.* Фригийские мотивы в древней ингушской культуре // Известия ЧИНИИЛЯЛ. Грозный, 1959. Вып. 1. С. 197–219.

41. *Абаев В. И.* Нартовский эпос // Известия СОНИИ. Т. X. Вып. 1. Дзаурджикау, 1945. С. 75–82.

42. *Ардзинба В. Г.* Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. М., 1985. С. 128–169.

43. *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963.

44. *Burkert W.* Von Ulikummi zum Kaukasus: Die Felsgeburt des Unholds zur Kontinuität eines mündlichen Erzählung // Würzberger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft. Neue Folge, 1979. Bd. 5. S. 188–192.

* * *

Далее публикуется русский перевод статьи Н. С. Трубецкого «Erinnerungen an einer Aufenthalt bei den Tscherkessen des Kreises Tuapse von Fürst N. Trubetzkoy // Caucasica. Begründet von Adolf Dirr. Herausgegeben von Gerhard Decters. Leipzig: Verlag Asia Maior. G.M.B.H., 1934. Fasc. 11. S. 1–39.

Перевод на русский язык с немецкого языка — доктора филологических наук Т. В. Кудрявцевой.

Транслитерация адыгейских текстов, записанных Н. С. Трубецким посредством собственной транскрипции, на современную адыгейскую графику была выполнена крупнейшим исследователем языков и фольклора адыгских народов доктором филологических наук М. А. Кумаховым.

Общая редакция перевода, дополнение комментариев — д.ф.н. А. И. Алиевой.

II
ВОСПОМИНАНИЯ О ПРЕБЫВАНИИ У АДЫГЕЙЦЕВ В ОКРЕСТНОСТЯХ ТУАПСЕ КНЯЗЯ Н. ТРУБЕЦКОГО

Посвящается академику
Всеволоду Федоровичу Миллеру

Интерес к языкознанию и этнологии пробудился у меня довольно рано. Еще гимназистом я регулярно посещал заседания Этнографического отдела Московского Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Решающим для кавказоведческого направления моих научных интересов стал доклад известного исследователя осетин Всеволода Федоровича Миллера, прочитанный на одном из таких заседания[1]. Я усердно изучал кавказоведческую литературу и даже опубликовал после окончания средней школы небольшие кавказоведческие сочинения в журнале «Этнографическое обозрение»[2]. В 1909 году я поступил в Московский университет, где изучал общее и индоевропейское языкознание, но остался верен Кавказу и продолжал мои кавказоведческие штудии. Всеволод Федорович Миллер, знавший меня лично и постоянно поощрявший мои занятия в области кавказоведения, пригласил меня в 1910 году провести часть летних каникул на его даче на кавказском побережье Черного моря[3] и заняться изучением адыгейского языка живущих в этой области. Я принял это дружеское приглашение и съездил туда также летом следующего года, и в результате провел в краю адыгейцев чуть больше пяти месяцев. Я использовал это время, чтобы записать возможно больше как связных адыгейских текстов, так и отдельных выражений и слов. Я был тогда еще очень молод и не имел опыта собирания языковедческих материалов, поэтому позднее, при обработке своих записей в Москве, я должен был признать, что в них иногда были пробелы, требующие дополнений. На многие особенности адыгейской

---

[1] Доклад этот был опубликован: *Миллер В. Ф.* Кавказское языкознание и вопросы исторической этнографии Передней Азии // ЭО. 1906. Кн. 70–71. № 3 и 4. С. 1–15. (А.А.)

[2] Подписано буквами Н.С.Т. (Николай Сергеевич Трубецкой), — например, «Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня» в Этногр. Обозр. XX (1910). I. С. 88. См. рецензии на книги, там же, с. 146.

Приведем точные ссылки на эти публикации Н. С. Трубецкого: *Н.С.Т.* Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (-земли) // ЭО. М., 1909. Кн. LXXVIII. № 3. С. 88–92; *Он же*. [Рец. на] «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа». Вып. XXXVII. Отд. III. Тифлис, 1907 // Там же. С. 146–151 (А.А.).

[3] В районе Туапсе, примерно 45 километров южнее города Туапсе, в километре южнее устья реки Аше.

системы звуков и строения языка я обратил внимание лишь при обработке моих записей. Многие детали исследованного мною шапсугского диалекта были мне еще неясны[4]. Поэтому я решил еще раз посетить адыгейские аулы на побережье и на месте проверить все мои материалы, собрать, если удастся, новые, и только потом приниматься за публикацию моих записей. Однако различные обстоятельства помешали мне осуществить этот план в ближайшие годы. А затем была мировая война, русская революция, гражданская война на юге России и на Кавказе… Мои планы новой научной поездки к адыгейцам на побережье не осуществились. И когда во время гражданской войны на юге России я покинул родину, то оставил свои записи 1910–1911 годов, а также многие другие рукописи и книги в России, где они и пропали.

Результаты двух моих поездок к адыгейцам, живущим на побережье, погибли. Чисто лингвистическую сторону моих адыгейских исследований нельзя ни реконструировать, ни как-то оценить. Однако моя память сохранила содержание записанных тогда текстов, и этот материал еще может пригодиться фольклористам. В последнее время я замечаю, что и эти воспоминания постепенно начинают стираться из моей памяти, поэтому считаю возможным опубликовать их, причем лишь то, что не вызывает у меня сомнений. Все детали, вызывающие сомнения, я сопровождаю знаком вопроса в скобках или соответствующей сноской. Кроме того, я решил приводить в соответствующей форме те предложения, точный адыгейский текст которых я хорошо запомнил. Эти фрагменты адыгейских текстов не претендуют на абсолютную точность, поскольку прошло уже более двадцати лет, как я их записал, однако они представляют определенный интерес — ведь они записаны на диалекте, значительно отличающемся от сегодняшнего адыгейского письменного языка.

I. *Языковые соотношения адыгейских аулов, которые я посетил*

Нижне-адыгейские аулы, в которых я побывал в 1910 и 1911 году, назывались Псеушхо, Божьи Воды (черкесск. ПсышIо — «пресная вода») и еще три аула: Красноалександровский (адыгейское название — Къалэжъ — «старая крепость»), второй — Лыгъуэтх — «обгоревший горный хребет», название третьего, в мое время очень маленького, я не помню.

[4] Многое для меня и сегодня остается неясным, несмотря на опубликованную «Грамматику» Н. Ф. Яковлева (*Яковлев Н. Ф.* Краткая грамматика адыгейского [кяхского] языка для школы и самообразования. М., 1930).

Ни один из этих аулов не был населен исключительно адыгейцами: в Псеушхо наряду с шапсугами (составлявшими там основное население) жили также несколько абадзехских и бжедухских семей, в остальных аулах, обследованных мною, наряду с шапсугами, абадзехами и бжедухами жили еще хакучины, которые составляли в них большинство. Это были потомки адыгейцев, по какой-либо причине не переселившихся в Турцию после окончательного завоевания русскими Северного Кавказа и рассеявшиеся в лесах; они жили в покинутых адыгейских аулах на побережье до тех пор, пока русская администрация не собрала их в восьми «аулах» Черноморского побережья, а именно: в Красноалександровском, Божьи Воды, Псеушхо, Наджиго, Кичмай, Карповский, Чипка и Псебе[5]. Несмотря на то, что в одном ауле жили представители различных племен, по крайней мере в мое время в этих аулах не образовалось действительно смешанных диалектов. Различные диалекты, разумеется, несколько «окрасили» друг друга. Но в принципе каждый житель говорил на диалекте своего рода, что, однако, при небольшом сходстве адыгейских диалектов, не мешало взаимопониманию[6]. Хотя мне и говорили, что многие молодые хакучинцы старались говорить по-шапсугски — что, вероятно, связано с тем, что хакучинский был единственным кяхским диалектом, над которым все остальные адыгейцы насмехались[7]. Потеря родного диалекта наблюдалась лишь у тех адыгейцев, которые избрали духовную стезю. А так как единственное адыгейское медресе (духовная школа) на-

[5] Аульские общины в Красноалександровском разделились на три, а в Псеушхо — на две общины лишь позднее. Н. Ф. Яковлев упоминает («Краткая грамматика адыгейского (кяхского) языка, с. 14) еще адыгские поселения Мухортово и Голубева дача. В мое время адыгейцы там не жили. Это были частные владения, принадлежавшие русским хозяевам, где адыгейцы были заняты как сельскохозяйственные работники и батраки. Эти частные владения во время революции были отданы адыгейцам.

[6] Непосредственное понимание возможно даже между кабардинцем и «кяхами»-адыгейцами. Я знал кабардинца, у которого жена была адыгейка из Майкопа. Он говорил с ней по-кабардински, а она отвечала ему по-адыгейски. Вообще же подобные ситуации возникают и в русско-украинских селах Северного Кавказа, где представители различных великорусских и украинских диалектов живут в одном селе, а иногда и в одной семье и пользуются при общении своими родными диалектами.

[7] Многие адыгейцы сообщали, что хакучинцы — не настоящие адыги, а только «адыгезированы», и что они поэтому не могут выговаривать естественные для нормального адыга звуки — хриплое *хь*, аспирированное /придыхательное *ш*, слабые (аспирированные) *къ*, *къу*, *ку*. Возможно, что это утверждение основывается на исторической традиции. Географическое положение хакучинцев на границе между адыгами и убыхами не делает их убыхское происхождение таким уж невероятным. Отсутствие *хь* в хакучинской системе звуков напоминает убыхский. Ср. замечание Л. Люлье (в предисловии к его русско-черкесско-французскому словарю), что говорящие по-адыгейски убыхи узнаются по выговору буквы «*х*», вероятно, подразумевается Ш. Также и хакучинская субституция адыгейского *I* (*Іу*) посредством *къI* (*или къIу*) напоминает об убыхском.

ходилась на Кубани, то воспитанники этого медресе за время многолетнего обучения осваивали диалект тамошних адыгейцев и забывали родной диалект.

Моим учителем языка был некий Калобат Богусов (Къалэубыт Богъус) из аула Красноалександровский. Он принадлежал к шапсугскому роду натхъокъуадж (русск. натухаджцы) и кроме своего родного диалекта говорил также на отличном русском и турецком. От него я записал большинство текстов. Те тексты, которые я записал от других лиц на других адыгейских диалектах, я также переводил затем с помощью Калобата Богусова на его родной диалект. Таким образом, все адыгейские слова и предложения, которые я привожу далее, даны на том же шапсугском диалекте[8].

II. *Воспоминания о язычестве*

Хотя адыгейцы уже в сороковых годах XIX столетия обратились в ислам, воспоминания о язычестве в мое время были у них еще вполне живы. Всюду мне показывали старые языческие места жертвоприношений (в особенности священные деревья), а в каждом ауле можно было найти стариков, родившихся еще при язычестве. Старцы в возрасте 90, 100 и более лет у адыгейцев нередки. От таких стариков 20 лет назад я мог еще многое узнать о язычестве древних адыгов. Конечно, многие из них были уже не так бодры духом. Другие подчеркивали свое исламское благочестие и разговоры о язычестве считали грехом. Счастливым исключением в этом смысле был абадзех Карбек Хут (КъарбэчI Хъут), которому перевалило за сто, в свое время принявший ислам и как фанатический магометанин сражавшийся против русских. Затем он переселился в Турцию, где, однако, его преследовали лишь несчастья, и, наконец, он вернулся на Кавказ. Казалось, что во всех своих невзгодах он винил ислам, ненавидел Турцию, смеялся над заповедями пророков и демонстративно объявил себя язычником. Я записал от него некоторые данные о прошлой религии адыгейцев, причем эти данные частично подтверждают сообщения Л. Люлье[9],

[8] Далее, на с. 5–6 Н. С. Трубецкой охарактеризовал транскрипцию, которой он пользовался при записи текстов на адыгейском языке. Поскольку по техническим причинам здесь невозможно воспроизвести эти тексты в том виде, как они были зафиксированы ученым с помощью его транскрипции, все примеры на адыгейском языке приводятся в современном написании, а характеристика транскрипции Н. С. Трубецкого исключена из перевода статьи (А.А).

[9] *Люлье Л. Я.* Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкес // Записки Кавказского отдела Императорского Русского Географического Общества. Тифлис, 1862. Кн. V. С. 123–137.

а частично дополняют их. Согласно этим данным, религия адыгов перед принятием ислама могла быть своего рода «одичавшим христианством», смесью христианства и язычества. Карбек перечислил старые адыгейские праздники (названия которых я, к сожалению, забыл), и оказалось, что все они идентичны праздникам восточно-христианской церкви: весенний праздник полнолуния (— Пасха), другой, — через пятнадцать дней, когда жилища украшались ветками деревьев (— Троица); два летних праздника, из которых один связан с зажиганием костра (– Иванов день), а другой был посвящен богу грозы Шыблэ (— Илья Пророк, 20 июля); два праздника в честь Мерэм (Св. Мария), один осенью (— Успение Богородицы 15 августа или Рождество Богородицы 8 сентября?), другой в день зимнего солнцестояния (— Рождество). Подробности я уже не помню. Мое внимание привлекло следующее сообщение Карбека о том, что в зимний праздник Мерэм (— Рождество) маленькое деревце с ветками, срезанными до половины, украшают пестрыми лентами и лоскутками, его вносят в дом и при этом поют песню с припевом «Мерэмышхо, Тхьашхоянэ, тыгъэун, тыгъэбай, тыгъэпсо!» («Великая Мерем, мать великого Бога, пошли процветание нашему дому, дай нам богатства и здоровья!»). Пестро украшенное дерево называлось «Сосырышъ» (или Сосырыс? Сосырыжъ?). Когда я спросил о смысле этого обычая, то Карбек ответил, что Сосырэш — имя мужчины, совершившего много чудес — например, он мог ходить по воде; но когда этот Сосырэш возгордился своими чудесными способностями, то Бог его наказал, отняв у него ногу; украшенное дерево — это и есть память о том самом наказанном чудо-дереве Сосырэш[10].

Примечание издателя: Ср. описание этого праздника, данное Taitbout de Marigny, посетившим в 1817 году адыгейское побережье, помещенное в книге графа Яна Потоцкого (Jan Potocki) «Voyage dans les steps d'Astrakhan et du Caucase (Paris, 1829) II, 309, изданной Клапротом (Klaproth): «Séossérès (Séozérès был великий путешественник, коему подчинялись ветры и воды. Он особенно почитаем теми, кто живет у берега моря.) — это молодое грушевое деревце, которое адыгейцы срубают в лесу и которое, очистив его от веток так, чтобы оставался только кол, несут домой и поклоняются ему как божеству. Оно есть почти у всех: по осени, в день его праздника, его, следуя торжественной церемонии, заносят внутрь дома, под звуки различных инструментов и под радостные

[10] Если бы это имя собственное оканчивалось на -жъ (в чем я теперь не уверен), то это означало бы «старый Сосыр» и могло бы быть соотнесено с именем нарта Сосырыкъо. Если бы можно было связать этого нарта с ритуалом летнего солнцестояния, то это могло бы опереться на предположения, высказанные Дюмезилем (*Dumézil G*. Légendes sur les Nartes. P. 190).

крики всего поселения, приветствующего его счастливое появление. Оно усеяно маленькими свечками, а на верхушке его привязан круг сыра; собравшись вокруг него, люди пьют бузу, едят, поют, после чего его выставляют вон и возвращают во двор, где оно и проводит оставшуюся часть года, прислоненное к стене, безо всякого божественного знака. Сеозерес является покровителем стад; у него есть еще два брата».

Публичные богослужения адыгейцев-язычников проводились — согласно данным Карбека — всегда под открытым небом, в особо священных местах, у священного дерева, причем каждая семья приносила с собой стол (Іанэ) с жертвенными кушаньями, а деревенский священник забивал жертвенных животных (подобное встречается у языческих вотяков, черемисов и чувашей). Священные места отмечались так называемыми «джор» посредством деревянных палок с поперечной доской в форме Т (ср. груз. švari, сван. švär — «крест», осет. дзуар — «крест», «святыня»). Такие джор встречались в домах, на дорогах, у колодцев и т. п. и почитались адыгейцами-язычниками.

Карбек назвал мне имена адыгейских языческих богов, в большинстве случаев совпадающие с упоминаемыми Л. Люлье. Сегодня я помню только еще бога леса и пчеловодства Мэзытхь, которому поклонялись как охотники, так и пчеловоды, бога-кузнеца Лъэпшь, который был не только покровителем кузнецов и хранителем договоров и клятв (как и другие кавказские боги-кузнецы), но и оказывал помощь при родах. Поэтому многие женщины, особенно первородящие, боявшиеся родов, устраивали свои роды в кузнице, причем новорожденный посвящался богу-кузнецу, а в дальнейшем — богине Пщыщан[11] (или Пшъышъан?), покровительнице коз и овец, богу Тыгъуплъэку, который, как явствует из его имени (тыгъу — «вор», плъэ — «смотреть», — къо — суффикс nomina agentis), был, вероятно, покровителем воров и разбойников (ср. со сходными «воровскими» богами в мифологии других кавказских народов). От других стариков я слышал еще имя бога ХьакІуцутхь, вероятно, бога — покровителя хакучинов. Мне также рассказывали легенду о священном месте под названием къаныкъо, содержание которой я, к сожалению, забыл: припомню только, что эта святыня названа по имени героя, которого на этом месте поразила молния. — Я также забыл описание языческих погребальных обрядов, при которых (если мне не изменяет память), определенную роль играла обернутая покрывалом лошадь умершего.

[11] Имя этой богини я считаю иранским, ср. мои «Remarques sur quelques mots iraniens empruntés par les langues du Caucase Septentrional» // Mémoires de la Société de Linquistique. Paris, 1921. 22. P. 248. Далее — MSL.

В мое время исламу еще не удалось вытеснить старые адыгейские имена собственные магометанскими и выкорчевать суеверия, связанные с получением имени. Магометанские имена собственные были распространены не так широко, как исконные адыгейские. Наряду с лестными и обозначающими пожелание счастья именами бытовали и такие, как ГъучIыпс — «железная душа», Чылэзахь — «тот, кто несет аул на себе (— на своих плечах»), Къалэубыт — «завоюй крепость!». Пшъымаф — «счастливый князь», Шъаумаф — «счастливый парень», а также и такие «безобразные» имена, как Шъаупаш (хакуч. Шъаупач) — «безглазый» (— одноглазый) парень», Шъаусай — «уродливый парень», ШъаушIуц (или ШъаушIушI) — «черный парень», ЛIыхъудыкъ — «горький герой», Нэхъурей — «круглый глаз (пучеглазый)», Хьафыжь — «белый пес», Хьагъо — «коричневый пес», ХьашIуцI — «черный пес», Хьатат — «толстый пес», или такие женские имена, как Хабзыфыжь — «белая собака», ХьабзышIуцI — «черная собака», Хьабзыгуашъ — «княгиня среди собак» и т. д. Рассказывали, что такие «уродливые» имена даются новорожденному, чтобы уберечь его от злых духов. С языческим обрядом рожать детей в кузнице связаны, вероятно, такие имена, как: Лъэпшъэкъан — «воспитанник (аталык) бога кузнецов», Лъэпшъыкъо — «сын бога кузнецов», Кышъыкъо — «сын кузнеца», Кышъхъан (женское имя) — «госпожа кузнецов» и т. д. В мое время такие имена еще давали детям, хотя бога кузнецов уже не почитали.

III. *Адыгейские песни*

Адыгейская народная поэзия достаточно богата и многообразна. Хотя я записал в основном прозаические тексты и относительно мало песен[12], однако я мог установить наличие многих содержательных и формальных категорий песен. Я перечисляю здесь только те категории песен, которые были представлены в моих записях. Это были:

А) Орэдыжъ (букв. «старая песня») — воинственные хоровые песнопения, которые, как мне рассказывали, сочиняли, возвращаясь из похода, причем основной текст пели многие певцы соло, сменяя друг друга, а остальные всадники повторяли определенный рефрен. Такие песни состояли из довольно свободно соотносящихся восклицаний и намеков на различные моменты битвы, в которой певцы только что приняли участие. Большинство записанных мною орэдыжъ относятся к войне с русскими,

[12] Я старался делать это основательно, хотя, с одной стороны, у меня не было граммофона и, с другой стороны, я не владел языком в достаточной мере, чтобы записывать одновременно с пением.

однако некоторые из них, вероятно, возникли гораздо раньше, так как в них рассказывается о боях между различными адыгейскими родами / племенами и не упоминается огнестрельное оружие, а лишь стрелы, луки и мечи.

Б) Пшьыналъэ исполнялись соло, изначально в сопровождении пшьынэ (адыгейского струнного инструмента с двумя струнами из конского волоса). По содержанию они примыкают к прозаическому рассказу, предполагается давно уже известному, но иногда исполнитель пшьыналъэ может и не знать его. Так я записал от моего учителя Калобата Богусова (Къалэубыт Богъус) пшьыналъэ, где прославлялся нарт Шэбатынокъо[13], однако соответствующее сказание [об этом герое] было ему совершенно неизвестно[14].

В) Другая категория песен (которая, как помнится, определяется ни как орэдыжъ, ни как пшьыналъэ) была представлена в моем собрании одной-единственной песней, записанной от того же Калобата Богусова. Это была бранная / оскорбительная песня или порицающая / осуждающая песня, направленная против человека, который во время разразившейся в стране эпидемии осквернял останки умерших[15].

Г) Отдельную, своеобразную категорию образовали так называемые чIэпшьэкIоорэд — хоровые песни грубовато-юмористического содержания, которые пелись у постели раненого, страдающего бессонницей, чтобы развлечь его (!).

Единственная песня, содержание и структура которой еще сохранилась в моей памяти, следующая:

---

[13] От этой песни, воспевающей силу, храбрость и скромность героя, в моей памяти запечатлелся только один стих: «шатер ногайца служит стойлом для твоего коня» (ногъуае отэур-ушэшъ). Герой сравнивается с чакъибл (шакъибл) — вероятно, это слово означает «дракон». (Калобат, живший ранее в Петербурге и охотно употреблявший иностранные слова, объяснял это слово как «вид крокодила»).

[14] Это должно быть то самое сказание о нартах, которое опубликовал Л. Г. Лопатинский (СМОМПК XII, отд. II. С. 21) под названием «Пшъыбадынокъо», и Паго Тамбиев (СМОМПК XXI. С. 258 сл.) под названием «Ешъэ-Батынокъо». Оба названия, как мне представляется, основываются на неправильном понимании: П. Тамбиев наверняка записал неправильно, ибо в кяхском *е* не может стоять в начале слова. Правильная форма этого имени нарта — кях. Шъэба-тынокъо (в каковой форме это записано А. Н. Дьячковым-Тарасовым в «Записках Кавк. Отдела Имп. Рус. Геогр. Общ.» XXII, 28). У старых адыгейцев Шъэба-тын было весьма распространенным именем мальчика, рожденного в субботу.

[15] Эта песня, вероятно, возникла еще до поголовного обращения адыгейцев в ислам. Она начиналась с описания всеобщего траура по поводу эпидемии: «мусульмане сидят с Кораном в руках и молятся Аллаху, язычники стоят у джор и молятся тыгъуплъэкIу.

Песня Боруко (Борыкъо ипшьыналъэ)

Вечером, когда уже стемнело, меня кто-то, находящийся на улице, позвал по имени и дал мне срок (пIуалъэ)[16]. Моя первая (старшая) жена, у которой я спросил совета, сказала мне: «Все знают, что ты всегда был героем. Оставайся спокойно (дома), на своей шелковой постели». Моя молодая жена, у которой я спросил совета, сказала мне: «Если ты герой, то не можешь оставить без внимания вызов на поединок». Я оседлал своего коня, взял оружие и отправился в путь. В предрассветном сумраке, когда взошла утренняя звезда, я увидел приближающихся всадников, у последнего всадника кто-то сидел за спиной. Я взял стрелу и натянул лук, нацелился и еще раз прицелился. Стрела попала во всадника слева, он (всадник) свалился в правую сторону, я поспешил к нему, я посмотрел на его лицо… О несчастный, проклятый богом Борыкъо. Он убил своего единственного сына…[17] — Советами жены из старого дома (унэжъи шъузы) никогда нельзя пренебрегать, даже если она (жена) уродлива и стара. Словам жены из нового дома (унакIэ шъузы) доверять не следует, даже если у нее красивые брови и грациозная походка.

Примечание. — Эта пшьыналъэ, что я записал от старого хакучинца по имени ШъаупакI (Шъаупашэ) из аула Къалыжъ, примыкает к прозаическому рассказу, широко известному в мое время у адыгейцев побережья, и который был рассказан мне почти в том же виде, как его недавно опубликовал G. Dumézil. La lanque des Oubyhks. Paris, 1931. P. 161–167.

IV. *Сказания о нартах*

Намного лучше, чем песни, сохранились в моей памяти прозаические рассказы, записанные мною. Среди них сказания о нартах (нарты — къабар) образуют особую категорию. В мое время в каждом ауле еще было, хотя и очень немного, стариков, которые могли рассказать эти сказания. При этом их было не так легко уговорить, потому что исполнение нартских сказаний считалось не особенно благочестивым поступком. Мне удалось записать сказания о нартах только от уже упоминавшегося Карбека Хута из аула Красноалександровский и от старого шапсуга Шяупуха (Шъаупыху) из аула Псеушхо, а именно от первого — сказание о Сосруко и Шаофыже (Шъауфыжь), и о походе для завоевания Гъудэгъудкъалэ и о рождении Сосруко, от второго — сказание о Сосруко и великане и об убийстве Сосруко, а также о мести Хамышыко Петереза. Из этих нарт-

[16] Имеется в виду назначение места и времени встречи для поединка.

[17] Далее следовали еще причитания и жалобы.

ских сказаний в моей памяти сегодня хорошо сохранились лишь три, которые я привожу ниже[18].

Сосруко и Шъауфыжь

Нарт Шъауфыжь пришел к нартам. Так как кроме Сетеней никого дома не было (нартхэр Сэтэнайм нахь дэмысу), он спросил Сетеней: «Где нарты?». Сетеней не сказала ему, где находятся нарты (Сэтэнайм нартхэр здэшъыIэхэр къысиIуэтыгъэп), однако пригласила его войти: «Входи же, я заколю для тебя коричневого быка с красными рогами, принесу тебе красного вина, свою уже замужнюю[19] старшую дочь положу к тебе в постель» (еблагъ, цугъобжэпоплъ фысыукIын, сэпэрлъыкIадэ фэсхьын, спхъужьи — тышасэ ивгъадызгъалъэн). Но Шъауфыжь ответил: «Пусть волк сожрет твоего коричневого быка с красными рогами! Твой чан красного вина волью в дыру на земле! А твоя только что вышедшая замуж дочь да превратится в ведьму! Я не обжора, не пьяница, и не забавляюсь по пустякам!» (уицугъобжэпоплъ тыгъужъым ешх! Уисэпэрлъи кIадэ ычIэкъэекI! Упхъужьи — тышасэ салебастэ тхьам ешI! Сэ сешхакIо — ешъуакIоп, джегокIо шаоп!). Сказав так, воткнул он с силой свой железный посох в землю и удалился.

Когда нарты вернулись домой, то увидели в земле железный посох и узнали от Сетеней о случае с Шъауфыжь. Сосруко сказал: «Тому, кто выдернет из земли железный посох, не раскачивая его, я что-то дам» (зыгорэ естын). Все нарты напрасно старались вытащить посох. Тогда подошел сам Сосруко, помочился вокруг посоха, так, что земля стала мокрой и рыхлой, тогда он без всякого труда вытащил посох (этим он хотел показать, что хитростью можно достигнуть больше, чем грубой силой).

Сосруко оседлал своего волшебного коня по кличке Тхъожьые и поехал искать Тъауфыжь. Вскоре он увидел, что тот скачет по степи. Сос-

---

[18] Из сказания о рождении Сосруко мне запомнились лишь следующие детали. Сетеней замечает на другом берегу реки спящего пастуха коров, изо рта которого вырывается пламя. Она задирает юбку и обнажается. (Спящий?) пастух коров извергает свое семя. Сетеней собирает его семя в платок, который подвязывает под юбку, и из этого семени затем рождается Сосруко. Итак, вариант напоминает тот, о котором сообщает G. Dumézil (La lanque des Oubyhks. P. 141). От сказания о походе против Гъудэгъудкъалэ у меня остались лишь неопределенные воспоминания. Определенную роль там играют «волшебные предметы», среди которых шэанижь (дословно «старая кожаная скатерть»), соответствующая «столик — накройся» («скатерти-самобранке» из немецких сказок. Если не ошибаюсь, там было и соответствие «семимильным сапогам».

[19] Дословно: «сидящую еще в тышэ (тышасэ). У адыгов жених обычно крадет невесту и прячет в доме друга. Первое время после свадьбы новобрачные не должны показываться своим родителям, и поэтому новобрачная еще некоторое время живет в доме, куда ее привез жених. Это пристанище называется тыш(э).

руко подъехал к нему. Внезапно Шъауфыжь обернулся и с громким криком бросился на Сосруко. Тот обратился в бегство. Его Тхъожьые скакал очень быстро, но конь противника бежал еще быстрее. Шъауфыжь догнал Сосруко и так сильно ударил его своим копьем, что Сосруко упал на землю. Шъауфыжь выхватил саблю и хотел отрубить противнику голову. Сосруко сказал: «Если хочешь со мной сразиться, дай мне срок и приходи сюда снова». Шъауфыжь согласился, и Сосруко поехал домой.

Когда Сосруко рассказал об этом происшествии своей матери (Сетеней), то Сетеней разгневалась и начала ругать Тхъожьые: «Ты собачья сыть! Я убью тебя стальными ножницами! Из-за тебя герой терпит поношение!» Но Тхъожьые ответил: «Оставь меня три (?) дня голодать в деревянных яслях, повесь на меня бубенчики и пестрые лоскутки, и если я не принесу голову Шъауфыжь на моем хвосте тебе в дом, тогда отдай мое мясо собакам на съедение!». Сетеней последовала этому совету.

В условленный день Сосруко поехал на своем увешанном бубенчиками и пестрыми лоскутками Тхъожьые на условленное место. Там он остановился и окутался туманом. Через некоторое время подъехал Шъауфыжь и увидел среди степи густой туман. Он обратился к туману и сказал: «Если ты стоишь на благо, то оставайся. Иначе — рассейся! (Шъу — фытэто, утетымэ-те, амырымэ — текIыжь!). Тогда Сосруко громко закричал и выскочил на своем коне из тумана, причем пестрые лоскутки развивались, и бубенчики громко звенели. Так как конь Шъауфыжь был воспитан в сумасшедшем доме (Шъауфыжьи иш алэгъунэм шьигъэсагъэти), то он не мог вынести такое. Он испугался и отпрянул. Шъауфыжь не смог сдержать его. Он так сильно натянул узду, что оторвал нижнюю челюсть у коня и вместе с ним рухнул на землю. Сосруко спрыгнул <с коня> и вынул саблю. — «Когда ты просил меня о сроке, я тебе его назначил», — сказал Шъауфыжь. — «Если это зависит от меня, то я никому не даю срока», — сказал Сосруко, отрубил своему противнику голову, привязал эту голову к хвосту Тхъожьые и поскакал домой. Прискакав домой, Тхъожьые крикнул Сетеней: «Не говорил ли я тебе, что если я не привезу голову Шъауфыжь на своем хвосте тебе в дом, то ты можешь отдать мое мясо собакам на съедение! Ну что, разве я не привез голову?»

Примечание: В этом сказании соединены два известных сказания о нартах. Начало (отклоненное приглашение) принадлежит специально-адыгейскому сказанию о Шебатыныкъо (ср.: G. Dumézil. Legéndes sur les Nartes, N 23), остальное — сказание о бое Сосруко с Тотрадзом, Тотрешем и т. д. (ср.: G. Dumézil, op. cit., N 24 и «La Lanque des Oubykhs». P. 167 и др.). Имя нарта, которого Сосруко одолел хитростью — Шъауфыжь («бе-

лый парень») вероятно, идентично встречающемуся в убыхском тексте у Ж. Дюмезиля <имени> Софы.

Сказание о Сосруко (Сосэрыкъо икъабар)

Самым сильным среди нартов был Сосруко, который, кроме того, был волшебником / колдуном и мог наколдовать как холод, так и жару. Однажды сделал он сильный холод. Нарты, у которых не было огня, попросили Сосруко достать огонь. Сосруко отправился на поиски огня. Вскоре он набрел на великана, который лежал у большого костра и спал. Сосруко вытащил из костра горевшую головню (пхъэцакIэ) и уже хотел уйти. Но потом он подумал: «Зачем мне уходить тихо, как будто бы я боюсь этого великана (мы иныжи сэшьэшьтэ пIоно сабрэу сыкIонэп) Букв.: «я не хочу тихо уйти, чтобы ты не сказал, что я боюсь этого великана»), — и он произвел шум руками и ногами (Iэмакъ-лъэмакъу ыгъэIугъ). Великан проснулся и крикнул Сосруко: «Остановись» (къауцу!) — «А что ты мне скажешь, если я остановлюсь? <(сыкъауцумэ сыд къэсапIошьт?)>, — спросил Сосруко. — «Я спрошу тебя об играх Нартов, а также об обычаях (уэсоупчIышьт нартымэ якъэ яунэшьэ къабарэ), — ответил великан. — «Если ты спросишь, то я скажу (къысаупчIымэ осIон)» — сказал Сосруко: «Нарты раскаляют лемех, кладут его и проглатывают, — такая у них игра (чабзэ-шабзэ агъэплъи ажэ дыралъхай адырэ — арары якъэкъукIьэ). Великан взял лемех, подержал его в огне, пока он не раскалился, и проглотил его. Его внутренности загорелись, и он почувствовал, что приходит ему конец. Он сказал Сосруко: «Ты погубил меня хитростью. Когда я на тебя смотрел, то думал: уж не тот ли это кривоногий Сосруко, по прозванию «Хитрый» / «Хитроумный» (уэ къызэскьлъерлэм сепокъуегъагъиᵖ лъэкъэпашэ-ти. Сэусэрыкъо «шхъуаше» зэрыIорэр). Теперь я умираю. Когда я умру, вытащи мои спинные сухожилия и сделай себе из них пояс (силъакъи сʲтхынэф къыхэхыи вгырырхыу). Потом великан умер. Сосруко вытащил его спинные сухожилия, намотал их на дерево и оно упало, перерезанное в том месте, где соприкоснулось с сухожилиями (чыгым къыздэчешэᵑкIьым чыгы зэрыриурчIыгъ).

Сосруко взял огонь и возвратился к нартам. Он развел большой огонь, велел, чтобы каждый нарт обогревал лишь одну часть тела (унашъо афишIыгъ пкъыпэ зэрызы нахь чамэгъоунэу). Сам же он встал над костром, растопырив ноги и руки и согревал все тело (ежьырэ хьабэкъахъуу машIом тауцуи зигъафэвагъ).

Нарты были возмущены высокомерием Сосруко и решили убить его. Они узнали, что тело Сосруко неуязвимо до бедер, состоящих, как у

всякого нормального человека, из мяса и костей[20]. Однажды в праздник нарты играли на Эльбрусе (харамуасхьа). Они катали «острое колесо» (шийан-кушарх) с Эльбруса, и Сосруко, который стоял у подножья горы, должен был одним ударом снова вкатить колесо [на Эльбрус]. И всякий раз это ему удавалось. Нарты кричали ему: «бей рукой» или «бей головой» и т. д. — и он делал это всякий раз с одинаковым успехом. Потом нарты закричали: «ударь бедром». Сосруко принял катящееся колесо на бедра, «острое колесо» разрезало ему оба бедра, и он упал на землю, обливаясь кровью. Сосруко закричал: «Эй вы, звери и птицы! Идите сюда, пейте кровь, ешьте костный мозг героя!» Звери и птицы приблизились, но не дотронулись до него. Только ворон пил его кровь и ел мозг из его костей. За это проклял Сосруко ворона…[21], и стал с тех пор ворон черным, и питается он гнилыми трупами, и его все презирают.

Нарты положили Сосруко в металлический (медный?) гроб и забили этот гроб железными гвоздями. Одного гвоздя не хватило, и они заменили его петушиной шпорой. Потом они отнесли гроб на высокую гору и оставили там. Сосруко лежит там и до сего дня. Каждый день он начинает выдавливать из своего гроба по одному гвоздю, чтобы открыть крышку, так он работает день и ночь. Но как только он доходит до петушиной шпоры, то петухи во всем мире начинают петь, и все железные гвозди снова сами по себе входят в свои дыры. Крышка гроба снова оказывается накрепко забитой, и Сосруко должен снова начинать свою работу. Он никогда не откроет своего гроба.

Примечание: Начало этого сказания соответствует известному мотиву о Сосруко и великане (G. Dumézil. Légendes sur les Nartes, № 21), причем основной момент — ныряние великана и замораживание моря — утрачен, но содержится в другом адыгейском варианте этого сказания (А. Н. Дьячков-Тарасов, цит. выше, с. 34 сл.). Эпизод со «спинными связками» великана попал у кабардинцев в цикл «Братья Ешанокъо», причем человек, чьи спинные связки (кабард. тхыныху = адыгейск. тхынэфэ)[22]

---

[20] Когда я спросил, откуда нарты узнали об уязвимости бедер Сосруко, то кто-то (может быть старый Шяупух, от которого я записал это сказание?) сообщил мне, что эту тайну, вероятно, выдал нартам черт. Черт превратился в лежащий на дороге кошелек с деньгами; Сосруко поднял его и сунул в карман, а черт обыскал все тело Сосруко, пока, наконец, не открыл уязвимости его бедер.

[21] За этим следовало пространное проклятие, которое Сосруко посылает ворону, и которое я совершенно забыл. Если я не ошибаюсь, в этой формуле проклятия речь шла о том, что ворон будет убит своим птенцом.

[22] Л. Г. Лопатинский, опубликовавший это сказание в русском переводе (СМОМПК, XII, отд. I. С. 32) неправильно поняло это слово и перевел его как «прямая кишка». То, что речь здесь идет именно о слове тхыныху, доказывает приводимый Л. Г. Лопатинским стих

обладают чудесной силой, зовется КъуйцIыкIукъо («сын маленького лысого»). Это имя, вероятно, идентично осетинскому имени Кусаги-фырт (Елтаган), которое носит великан в осетинском варианте нашего сказания (Ср.: Вс. Ф. Миллер. Осетинские этюды, I. С. 30 сл.). Смерть Сосруко, точнее, его ранение волшебным колесом — вариант известного сказания — G. Dumézil. Légendes sur les Nartes, № 29), — к которому примыкает типично кавказский «миф о Прометее».

Хамышыко Петрез и гибель Нартов

…»[23] Если это мальчик, то положите его в чемодан (?) и бросьте его в море» … Родился мальчик по имени Петрез (Пэтырэзы). Его бросили в море в чемодане (?). Он разбил чемодан (?). Его пищей была морская пена, его питьем — морская вода. Когда он вышел из моря, то нашел на берегу оседланного коня и оружие. Он вооружился и сел на коня. Узнали об этом нарты и сказали: «Увы нам! Петрез, сын Хамыша, вышел из моря!» (Хъамышыкъо Петырыз хым къыхэкIыгъ!).

Петрез поехал к нартам и начал убивать их своим мечом и топтать своим конем. Так он убил многих из них. Взмолились нарты: «Требуй от нас цену крови (лъуасэ[24])». — «Ладно! — ответил Петрез. — Сожгите шелк и принесите пепел от него в своих колчанах на Эльбрус, пока не насыпете там кучу в человеческий рост. Это и будет цена крови. Нарты сожгли шелк и попытались внести пепел на Эльбрус в своих колчанах. Но ветер развеял легкий пепел. Когда нарты напрасно извели весь свой запас шелка, то Петрез напал на них снова и снова убил многих из них. Нарты просили его назначить другую цену крови. Петрез сказал: «Постройте из двух… кустов[25] (кустарников) ворота, через которые я смогу проехать, не нагибаясь. Это и будет цена крови». Напрасно искали нарты … кустарник подходящей величины, и так как они не смогли справиться с поставлен-

---

(там же. С. 33): «уитхыныхур зэшэхэлъым хыгъуэ» («где лежат твои спинные связки, они должны высохнуть»).

[23] Старый Шяупух не хотел рассказывать начало этого сказания, потому что считал его непристойным. Я могу лишь сообщить, что Петрез был рожден неким неестественным способом из тела своего отца (Хъамыш), причем сам Хамыш умер. Предложение, которым начинается рассказ, вероятно, принадлежит умирающему Хамышу.

[24] «Цена крови» (лъуасэ) — так называются денежные взносы, ценные предметы или работа, которые устанавливаются по соглашению между сторонами в качестве отмщения за кровь. То обстоятельство, что нарты рассматриваются как должные платить цену крови, показывает, что Хамыш нашел свою смерть не без их участия.

[25] В тексте называется растение, название которого я забыл: во всяком случае, это должен быть мелкий кустарник.

ной задачей к установленному сроку, то Петрез напал на них и снова убил многих из них…[26] После того, как Петрез долго неистовствовал и убил много нартов, он удалился[27].

Оставшиеся в живых нарты собрались в одном доме и устроили праздничное пиршество от радости, что Петрез оставил их в живых. Петрез узнал об этом. Он приготовил много острых копий из твердого дерева и положил их у двери дома, где собрались нарты. Затем он послал к ним мальчика с вопросом: «Что было сделано раньше: молот, щипцы или наковальня?» Нарты сразу же начали спорить: одни были за приоритет молота, другие — за наковальню, третьи — за щипцы. И так как они уже выпили много вина и меда (шъон), то спор очень быстро перешел в рукопашную. Нарты поспешили к двери, увидели лежащие там острые деревянные копья и начали колоть ими друг друга, пока все они не полегли смертельно раненые или мертвые. Так Хамышыко Петрез уничтожил нартов.

Примечание: Сказание о мести Батраза — Петрэза — Патрижа (G. Dumézil. Légendes sut les Nartes. № 18[28]) имеет несколько необычный конец. Куча деревянных копий, которые Пэтрэз бросает к двери дома нартов, напоминает деревянные поленья, которые в другом сказании о Патразе принесли сами нарты, о чем говорит и G. Dumézil (Légendes sur les Nartes. P. 185 sq.). Относительно имени Пэтэрезы ср. уже упоминавшуюся мою статью в MSL. 22. P. 250 сл.).

Сказания о происхождении

Сказания о происхождении образуют особую категорию адыгейских прозаических рассказов, не отмеченных, однако, какими-либо особыми стилистическими особенностями. Зафиксировано только содержание этих сказаний, но не форма. Адыгейцы рассматривают их не как вымы-

---

[26] Я не могу припомнить, назначал Петрез цену крови дважды или трижды. Возможно, что он и в третий раз потребовал что-либо невыполнимое (принести воду в решете?).

[27] Удалился ли Петрез потому, что просто устал от своего неистовства, или уже по другой причине — сегодня я этого сказать уже не могу. У меня осталось смутное воспоминание о мольбе нартов, которые говорят Петрезу: «дай нам пожить еще только один день!» Но относится ли эта строка сюда или же связана с просьбой о назначении цены крови — восстановить не могу.

[28] Собрание вариантов Ж. Дюмезиля должно быть дополнено ингушскими сказаниями о Хамчи Патриже, опубликованными Б. К. Далгат: *Далгат Б. К.* Страничка из северо-кавказского богатырского эпоса. Ингушско-чеченские сказания о нартах, великанах, людоедах и героях, записанные со слов стариков-ингушей в 1892 году // Этнографическое обозрение. М., 1901. Кн. XLVIII. № 1. С. 35–85 (А.А.).

сел, а как сообщения о реальных исторических событиях. Оба сказания о происхождении, которые я здесь привожу, записаны от Калобата Богусова, которые он недавно слышал от Карбека Хута.

Карлики (Спыхэр)

Еще задолго до того, как адыгейцы пришли на то место, где они живут теперь, в этих местах жили карлики (спы, мн. ч. спыхэр), причем великаны были их слугами, а зайцы — их ездовыми животными (иныжъхэр япшылIэу, тхьакIумекIахьыхэр яшыу). Карлики были высокомерны (пагэу хъугъэх) и решили убить бога. Взяли они свои луки и стрелы и начали стрелять в середину неба, потому что думали, что бог находится там. Бог послал одного ангела узнать, чего, собственно говоря, хотят карлики. Ангел спросил: «Что вы делаете, карлики?» — «Разве ты не видишь?» (плъагъурыба?), — ответили карлики: «мы хотим убить бога (тхьар тыукIьын). «Но так у вас ничего не выйдет, — сказал ангел. — Когда все вы целитесь в одну точку в небе, то бог перебегает в другое место на небе, и ваши стрелы его не достигают. Если вы действительно хотите убить бога, то соберитесь все в одном месте и одновременно выстрелите в небо во всех направлениях». — Ангел удалился, и карлики последовали его совету. Когда они собрались в одном месте и начали стрелять в небо во всех направлениях, то бог сбросил на них большой, тяжелый, как черное облако, камень. Карлики увидели, что с неба падает что-то большое, и радостно закричали: «Смотри, смотри! Мы убили бога! Он уже падает!» В этот момент тяжелый камень упал на них и раздавил. Так погибли все карлики. — А в это время их ездовые животные, зайцы, паслись со спутанными передними ногами. Такими они и остались на вечные времена.

Примечание: Часто встречающиеся на берегу Черного моря дольмены адыгейцы считали бывшими жилищами карликов (спы) и поэтому называли их спы-уне («дом карлика»)[29]. Эти дольмены обычно состоят из четырех вертикально поставленных каменных плит, образующих четырехугольник, покрытых пятой плитой. В одной из вертикальных каменных плит находится отверстие, обычно закрытое камнем. Отверстие обычно совсем маленькое (самое большее 30 см), а весь дольмен не достигает в вышину нормального человеческого роста. В то же время каменные плиты, из которых он состоит, такие большие и тяжелые, что обыкновен-

[29] Об этом сообщает барон П. К. Услар (Этнография Кавказа. Языкознание. Абхазский язык. Тифлис, 1887. Приложение II. С. 102), однако он ошибочно считает слово спы-уне (причем в искаженной звуковой форме: sipuni) обозначением карлика. Вообще же он оговаривает, что это слово он приводит по памяти и «быть может неверно».

ный сильный человек не мог бы сдвинуть их с места. К тому же такие дольмены часто располагаются на вершине холма, причем поблизости не наблюдается ни осколков камня, ни подобных скал. Все это дало адыгейцам повод верить, что эти дольмены построены великанами, которые служили рабами умным карликам. Этимология слова спы «карлик» — неизвестна; во всяком случае, сообщение барона П. К. Услара, что слово карлик означает «осколки, щепки» (Этногр. Кавк. Приложение II. С. 102), совершенно неправильно[30].

Ашинег и происхождение адыгейцев

Адыгейцы (адыги) происходят из Аравии. В старые времена у арабов был обычай — за каждую рану платить такой же раной[31]. Однажды мальчик, играя, выколол стрелой глаз другому мальчику. Его родители знали, что по старому обычаю у их сына тоже должны выколоть глаз (ячIале ыне раIутэжыныр якъупшъыси), и решили, чтобы этого не случилось, убежать со своим ребенком. К ним присоединились еще шесть семейств, находившихся в таком же положении. Эти семь семейств с женами и детьми, со всем имуществом поднялись ночью на корабль и тайно покинули свою родину. После долгого плавания по морю, они пристали к Кавказу и высадились на берег у Богъурэ (sic!). Здесь они прожили некоторое время. Так как они боялись, что земляки, от которых они бежали, будут их преследовать, то они выбрали главного по имени Ашинег, который был очень умен.

Кроме хижин, в которых жили беглецы, Ашинег приказал построить еще много других хижин, а также слепить из глины фигуры скота и лошадей и поставить их. И когда пришло из Аравии небольшое войско, посланное вслед за беглецами, то, увидев уже издалека многочисленные хижины и большие стада, оно решило, что беглецов слишком много. Поэтому они не решились пристать к берегу и возвратились назад, в Аравию.

Ашинег и его спутники собрались и пошли в горы. В пути дочь Ашинега заболела. Она сказала: «теперь я должна умереть. Похороните меня

---

[30] Так как сочетание звуков ***сп*** в истинно-адыгейских корнях не встречается, то все же не исключено, что в слове спы присутствует древнее заимствованное слово или название какого-то чужого народа. Так как предки адыгов в очень древние времена соприкасались с северо-иранскими («скифо-сарматскими») племенами, то иранское происхождение имени *спы* не представляется невероятным: приходят на ум, например, иранские личные и народные имена, связанные с *aspa* «лошадь» или с древне-ир. **spaina* (авест. *spaeno*) «белый, светящийся» и т. п.

[31] В тексте было: «Iуофехэр къыщъэзыкъэ аIухыхо» — «они имели обыкновение дела заканчивать посредством совершения того же». Калобат Богусов дал этому предложению приведенное выше толкование.

там, где земля, которую вы вынете из моей могилы и которой засыпете мой гроб, ляжет ровно, не образуя возвышения». Потом она умерла. Ее положили в гроб и возили его с собой. Странствуя в горах, они пытались на каждой остановке похоронить гроб и вынутую из могилы землю уложить на него без остатка. И если при этом образовывался холм, то Ашинег приказывал снова выкопать гроб и везти его дальше. Наконец, им удалось похоронить гроб без могильного холма, причем выкопанная земля ушла без остатка. Здесь и лежит умершая девушка, а место это и сегодня называется «могила девушки» (пшъашъэм ичIалъхьа).

Между тем беглецы шли дальше и дальше, пока не достигли места, которое их предводитель, Ашинег, посчитал очень хорошим для поселения. Это была долина, попасть в которую можно было лишь через узкое, труднопроходимое ущелье (мыкIо зэжъу горэ). В этой долине и поселились беглецы. По краям долины рос густой лес. Ашинег приказал подпилить деревья, а чтобы они не упали, связать их вьющимися растениями (бжъалэгьэ зыхапхаггэх). Концы вьющихся растений были сведены в одно место и связаны. Достаточно было перерезать на этом месте веревку, связывающую концы вьющихся растений, чтобы все деревья рухнули в ущелье. На этом месте у беглецов была постоянно сменяемая стража (кьэзигье икъэреулыхо), потому что Ашинег опасался, что арабы могут еще раз послать войско, чтобы наказать беглецов. Так и случилось. Однажды страж увидел большое войско, собиравшееся войти в ущелье. Когда все войско уже было в ущелье, то стражи в большом возбуждении перерезали веревку (къузажъокъэ кIьапсэр зэпиIупчIыгъ), и деревья рухнули в ущелье. Таким образом все вражеское войско было уничтожено, кроме одного-единственного человека (зы нобгы мытэкъе), и с тех пор больше никто не пытался преследовать беглецов[32].

Люди были тогда еще язычниками. Каждую неделю они молились у большого священного дерева, причем Ашинег руководил молебствием, как главный священник. Каждая семья стояла у своего жертвенного стола. Сначала их всегда было там только семь (епаигьэ аниблэ нахь къахьоу щытэгъэп гъауныжь). Однажды Ашинег заметил, что был поставлен восьмой стол. После окончания богослужения Ашинег осведомился об этом и узнал, что из уничтоженного в ущелье вражеского войска спасся один-единственный воин, потому что когда рухнули деревья, уже он миновал опасное место. Этот воин до сих пор прятался, а теперь пришел к священному дереву, чтобы помолиться со всеми. Ашинег принял его

[32] Кроме первой и последней неудавшейся попытки арабов преследования беглецов, сообщалось еще об одной (такой же неудачной) попытке. Но я не могу сегодня ничего вспомнить об обстоятельствах приготовления к этой попытке.

дружески, разрешил ему построить в селении дом и дал ему прозвище Гъауныжь («Умножающий хозяйство»). Этот Гъауныжь стал основателем абадзехского племени, получившего его имя.

Однажды, когда все собрались у священного дерева для молитвы, Ашинег долго не появлялся. Когда же он наконец пришел и провел богослужение, то люди спросили его о причине опоздания. — И Ашинег рассказал: «Я заснул и видел чудесный сон. Мне снилось, что я иду мимо двух мужчин, которые стоят у лестницы и спорят, кто поднимется первый. Причем у первого обувь из красного сафьяна, а у другого — из черной буйволовой кожи. Я пошел дальше и увидел большую беременную суку, сидящую на дороге. Я хотел сломать прут, чтобы прогнать суку, если она на меня нападет. Я протянул руку к кусту, но большие ветки отклонились назад, а маленькие и тонкие прутики сами лезли мне в руки. Я сорвал несколько прутьев и приблизился к собаке. Я хотел спугнуть ее, но она сидела молча и не двигалась, а еще нерожденные щенки в ее брюхе залаяли на меня. Я пошел дальше и увидел нечто похожее на облако дыма, которое выходило из земли, распространялось во все стороны и окутывало все вокруг, а затем снова уменьшилось и постепенно возвращалось в ту же дыру в земле, из которой вышло. Тут я проснулся и увидел, что уже очень поздно». — Все начали думать, что означает этот чудесный сон. Тогда старая женщина сказала: «я могу истолковать этот сон. В этой стране, где сегодня живет мало людей, будем мы, адыгейцы, когда-нибудь многочисленны (мы нэбкъы — мачIэ щисыхытгъе боутэхъушт), и со временем заполним эту страну; но затем мы вновь исчезнем из этой страны (текIодыкIыжьынэу зэхъгъе) — букв.: «когда мы вокруг снова исчезнем») произойдет тогда, когда дети перестанут почитать родителей (— что означают щенки, лающие в брюхе беременной суки), когда младшие братья не будут больше уважать старших (— что означают пробирающиеся вперед маленькие ветки куста), и крепостные начнут спорить с благородными (что означает спор между человеком в обуви из кожи буйвола и человеком в сафьяновой)». — Это пророчество также сбылось.

Через некоторое время Ашинег послал разведчиков поискать новые места для поселения. Разведчикам, видевшим побережье, оно понравилось, земля на берегу (хыIушъо), другим, побывавшим в степи, понравилась степь (губгъо). Таким образом, четыре семьи отправились на побережье, и от них произошли шапсуги (шапсыгъ), а другие четыре семьи поселились в степи, и от них произошли абадзехи (абзахэ).

Примечание: Сон Ашинега и его толкование напоминают «чудеса», рассказываемые в осетинских сказаниях о нартах о путешествии Сосруко в царство мертвых (ср. G. Dumézil. Légendes sur les Nartes. № 28) и

о путешествии Сослана к Сайнаг Алдару (там же. № 31). — Из заключительного абзаца нашего сказания вытекает, что адыгейская традиция признает тесное родство между шапсугами и абадзехами. Примечательно также, что остальные адыгейские племена совсем не упоминаются. Карбек Хут, которого я спросил об этом обстоятельстве, сообщил, что только шапсуги и абадзехи являются «настоящими адыгами», и что остальные только позднее переняли адыгейский язык, причем одни научились у шапсугов, а другие — у абадзехов. — Я записал также названия восьми племен, которые, согласно вышеприведенному сказанию, должны быь адыгейцами. У каждого было двойное имя. Сегодня я могу вспомнить лишь четыре шапсугских племени. Это были: нэтхъо-нэтахъо («Серые глаза — Широкие лбы») (также нэтхъо-къуаджэ — «Аул сероглазых» — откуда русское название «натухаджцы», къоблы-шъхьапытэ — «Семеро сыновей — Крепкие головы», гъогъу-шъао-тыхъу — «Громовые ловкие (?) парни» и гъуае-емысэ. Это последнее имя не поддается истолкованию из адыгейского. Некоторые адыгейцы сообщают, что гъуае-емысэ (среди которых много рыжих) — еврейского происхождения. Если принять эту гипотезу, то название этого рода можно объяснить из древнееврейского qoye-'emeϑ — «народ правды», «верный, честный / прямой / правдивый / порядочный / настоящий / сильный народ»[33]. Названия абадзехских родов я, к сожалению, забыл: помню только ашынэгь — шъошъу гъаупыжь… и къубэдзыбе (?).

V. Сказки

Самую любимую категорию адыгейской прозаической литературы составляют сказки (тхыдэжъ). Их можно подразделить на две группы согласно цели, которой они служат. Особую группу составляют бесконечно длинные сказки, рассказываемые много часов подряд или для развлечения дорожных спутников в скучной поездке или для того, чтобы усыпить знатного гостя после щедрого угощения. Они состоят из свободно следующих друг за другом приключений, архитектурно равноправных, стилистически и содержательно довольно нейтральных, поэтому не существует ясно выраженного членения и единого плана. Я попытался записать одну–единственную такую сказку (на бжедухском диалекте) от муллы в ауле Красноалександровском: после четырех часов записи я почувствовал

[33] Возможность еврейского происхождения некоторых адыгейских родов, во всяком случае, не исключена, так как евреи смешивались с некоторыми северокавказскими племенами. Ср. A.v. Löwis of Menar в «Archiv für Religionswissenschaft» XIII. S. 520, также как и упомянутую там предшествующую литературу.

себя таким усталым, что прервал запись, причем мулла заявил мне, что он не надиктовал еще и половины сказки. — Другую группу образуют более короткие сказки, значительно отличающиеся от вышеназванных «длинных сказок» своим четким членением, обозримостью их общего плана (их объем может быть при этом довольно различным, — от нескольких минут до получаса). С точки зрения стилистики и содержания их (как и соответствующие сказки других народов) можно подразделить на две подгруппы, — назидательные и развлекательные. Их содержание образуют обычно международные странствующие сказочные сюжеты. — Профессиональных сказочников в мое время у адыгейцев не было. Конечно, были люди, знавшие очень много сказок и считавшиеся особо хорошими рассказчиками. Но и совсем обыкновенный «средний адыгеец» знал по меньшей мере дюжину сказок и рассказывал их очень живо. Кроме сказки «Сова», которую я записал в ауле Лыгъотх от молодого адыгейца (имя которого я, к сожалению, забыл), остальные сказки были рассказаны мне Калобатом Богусовым, который вообще-то не считался особенно хорошим рассказчиком сказок.

Отцовские советы

В старые времена люди не давали своим родителям умирать естественной смертью. Каждого старика, достигшего определенного возраста, его близкие относили на определенную высокую скалу и сбрасывали оттуда. Однажды сын тащил своего старого отца на скалу, чтобы сбросить его вниз. Старик зацепился ногой за углубление в скале, так что сын должен был прервать свой путь, чтобы освободить его. Тут старик рассмеялся. — «Почему ты смеешься?» — спросил его сын. — «Когда я был в твоем возрасте и тащил своего отца, чтобы сбросить его со скалы, то он застрял на этом самом месте», — сказал старик. — «А теперь я думаю, что так будет и с тобой, когда твой сын потащит тебя этой дорогой. Поэтому я и смеюсь». — Эти слова произвели на сына глубокое впечатление. Некоторое время он раздумывал, а затем отвел отца обратно домой и спрятал его в погребе.

Вскоре умер хан этой страны. Было объявлено, что трон будет принадлежать тому человеку, кто наполнит человеческую кожу золотом доверху (цIыфышъом изэу дышъэ зышъырыр), первым увидит утром свет солнца и научит собаку говорить. Сын, навещавший своего отца в погребе каждый день, рассказал старику об этом объявлении. Старик дал сыну три совета, которым тот и последовал. Пока другие люди напрасно старались доверху наполнить человеческую кожу золотыми предмета-

ми[34], сын старика по совету своего отца натолкал в человеческую кожу глины и сухих листьев (ятIэрэ-пхъарчIэрэ) и только на самый верх положил слой золотых предметов (дышъэ токIу ычIыIу тэрилъхьэжэг), так что человеческая кожа казалась доверху наполненной золотом, — так решил он первую задачу. В то время как другие люди перед восходом солнца смотрели на восток, сын старика по совету своего отца смотрел на запад. За несколько минут перед восходом, когда на востоке солнца еще не было видно, на горных вершинах на западе уже были видны солнечные лучи. «Здесь солнечный свет!» (мырары тыгьэнэфыр!), — закричал сын старца, указывая на освещенные горные вершины на западе, — и тем решил вторую задачу. В то время как другие люди старались особенно хорошо кормить своих собак и ласкали их, сын старца по совету своего отца несколько дней не давал своей собаке есть и беспрестанно бил ее плеткой. Когда же люди собрались и принесли своих собак, то каждый рассказал о том, как хорошо он относился к собаке. Один сказал: «Моя собака наверняка заговорит, потому что я кормил ее нежнейшим мясом ягненка». — Другой говорил: «Я кормил свою собаку молоком и маслом («сэ сихьа шэрэ-тхъурэгьэ езгъэтхъагъ» — она, конечно, не оставит меня в беде и заговорит». Сын старца сказал: «Я обращался с моей собакой самым лучшим образом. Она все время лежала на мягкой шелковой подстилке и досыта ела оленьих мозгов»[35]. — «Ты бессовестный лжец!» (Шъыхьэ-куцIыгъэ зэзгъегъэшхечIагъ)[36], — вскричала с негодованием собака: «Ты совсем не кормил меня, и от тебя мне пришлось многое претерпеть» (бо къин сыбгъалъагъугъ) — так была решена третья задача. Так сын старика стал ханом.

Его подданные удивлялись его мудрости. Некоторые говорили: «этого он не мог придумать своим разумом (ащ сакъылэу исамыгъэ ар къыгъотэгъэп) и спрашивали его об этом сами. — «Обыщите мой дом, и вы получите ответ на ваш вопрос», — ответил новый хан. Обыскали его дом и нашли в погребе его отца, которого, как они думали, он сбросил со скалы. — «Если вы не будете убивать своих родителей, то тоже будете получать от них хорошие советы и извлекать из этого пользу», — сказал новый хан.

---

[34] В тексте стояло: «цIыфышъор адырэмы дышъэгъе изэу афышыгъэп» — букв. «человеческая кожа для других не стала полной золота», т. е. «другие не увидели, что человеческая кожа наполнилась золотом».

[35] Мозг оленя (сыхьыкуцI) считался особым лакомством.

[36] Форма «зэзгъэгъэшхэчIагъ» является каузатиком «интенсивного» глагола. «Интенсивы» образуются посредством приставки жэ… гъэ и суффикса чIэ, жь, например, «зэгъэшхэчIенэу» — «наесться до отвала», «зэгъэкуечэнэу» — «идти до полной усталости» («уходиться») и т. д. Каузативы образуются посредством приставки гъе: «гъешхэноу» — «дать поесть», «кормить».

С тех пор люди решили оставлять в живых стариков, пока они сами не умрут.

Два путника

Два путника шли одной дорогой. Так как они должны были быть в пути четыре дня, то каждый взял еды на четыре дня (мефипIлI гъогум зырытытынхэу гъомылапхъэ зэгъехьазырыгъ). Из двух путников один был Скупой, а другой — Щедрый. Два дня Щедрый давал скупому еду из своих запасов, а на третий день у него больше не было припасов. В полдень путники устроились на отдых. Скупой ел свою провизию, но своему спутнику ничего не предложил. И когда тот решился попросить у него немного еды, то Скупой потребовал, чтобы он выколол себе глаз. Делать было нечего (самал шиIэтыпи), и Щедрый выколол себе глаз. Он получил еду, и оба продолжили путь в молчании. На следующем привале повторилось то же самое. Щедрый долго не мог решиться выколоть себе второй глаз. Но так как он был очень голоден и должен был идти еще целый день, то не мог оставаться без еды и, наконец, решился выполнить требование Скупого. Но как только он выколол себе другой глаз, то Скупой быстро скрылся, не дав своему спутнику обещанной еды.

Несчастный Щедрый остался слепым и голодным на дороге. Изможденный, сел он под деревом. Тут прилетели два голубя, опустились на сук дерева, под которым сидел несчастный слепой, и заговорили человеческими голосами. Один сказал: «Город, куда ведет эта дорога, страдает от недостатка воды, и жители города отдадут половину своего состояния тому, кто укажет им источник воды (щихьарым дэсыхэр мылъкъо ясэм ыпыкъо псы къычIэрыгъекIыырэм къыратышт). Но источник найти очень легко: нужно только откатить большой камень, что лежит на опушке леса за городом». — Другой сказал: «В этом городе живет король, дочь которого слепа, и он обещал руку своей дочери, а также половину королевства тому, кто возвратит зрение принцессе. А для этого нужно лишь разжевать лист этого дерева и натереть этим глаза слепой». Сказав это, голуби улетели. Щедрый нарвал на ощупь листьев с дерева, разжевал один лист, натер глаза — и снова стал видеть.

Он так обрадовался своему выздоровлению, что от радости забыл голод и усталость и продолжил свой путь. Он достиг города (шихьары дахьэи) и вошел в дом, где жила вдова (унэм ихьагъ шъузабэ исэу). Он спросил ее: «Действительно ли дочь короля в этом городе слепа?» Когда она это подтвердила, он сказал, что может вылечить королевскую дочь. Вдова сказала: «Если ты сможешь ее вылечить, то они (король и его

дочь?) будут очень рады (бгъахъужын плъэкIыштэме, бо якъупэшт), я пойду и объявлю это им (сэ сыкIони ар ясIон). Она поспешила в королевский дворец и рассказала, что пришел врач, который обещает вылечить королевскую дочь. Когда Щедрый путник натер глаза королевской дочери разжеванным листом, то глаза девушки стали видеть так же хорошо, как и прежде (пшъашъэм ынэхэр апэу зэрышыытыгъэхем фэдэу, нэфы алъагъужыгъ), и девушка побежала к своему отцу (ятэ ыдэжи рэчагъ). Король очень обрадовался, отдал Щедрому свою дочь в жены и половину королевства в приданое. Так как Щедрый знал, где находится источник воды, то он добыл воду для жителей города[37] и получил за это половину состояния жителей города. Так он сделался богатым человеком и царем (баеу хъугъэ, пачахьо хъугъэ).

Через некоторое время Скупой случайно оказался в этом городе, встретил своего бывшего спутника и сильно удивился, увидев его здоровым и к тому же еще и царем. Щедрый рассказал ему, что с ним случилось (зырыхъугъэр риIотагъ). Скупой исполнился завистью. Он отправился к дереву, у которого он оставил тогда своего слепого спутника, выколол себе глаза и стал ждать голубей. Но голуби не прилетели, и Скупой умер от голода.

Сова (Тыгъурыгъур)[38]

У одного старого бедняка было совсем нечего есть, и он отправился искать пропитание. Было холодно. На дороге старик нашел полумертвую от холода сову и взял ее с собой. Вечером он пришел к одному дому и постучался. Хозяйка открыла, но сказала, что никого не пустит, потому что ее мужа нет дома. Старик попросил ее принести огня, чтобы хоть немного согреться. Хозяйка дала ему немного дров, он разжег у дома огонь и обогрелся. Вскоре он увидел человека, которого хозяйка сразу же впустила в дом. Старик внимательно наблюдал за всем, что делали и что говорили (женщина и ее гость) в доме (зеужэу аIуагъэрикIь — ашIагъэрикIь кIьэлъэплъэу). Через некоторое время подъехал хозяин и старик увидел, что хозяйка быстро спрятала своего гостя и еду, которую она ему подала. Затем она вышла из дома и приветствовала своего мужа. Тот увидел старика и пригласил его войти [в дом]. Старик последовал приглашению хозяи-

[37] В тексте было: «псыр къыздычIэкIьыштыр ышIэти щыхьарым дысымы псыр къычIыраригъашыгъ», букв.: «так как он знал, где вода снизу выходит, то он дал воде притечь (снизу) к жителям города.

[38] Я не уверен, что тыгъурыгъу действительно означает «сова». Во всяком случае, это ночная птица, о которой сообщается, что она кричит «тыгъурыгъу».

на дома, а свою полузамерзшую сову положил у печки. Хозяин приказал своей жене принести ужин. Жена принесла поленту (пIастэ)[39]. Между тем сова, которая сидела под печкой, начала согреваться (тыгъурыгъур жъартэм чIэсыти рафабэжыгъ) и закричала: «Тыгъуру! Тыгъуру!» — «Молчи!» — крикнул ей старик: «об этом нельзя говорить!» — «А что она говорит?» — спросил любопытный хозяин. — «Если ты спрашиваешь, то уж так и быть, отвечу» — сказал старик. — «Сова говорит, что на полке у стены спрятана миска с горячей хьалыжъо[40]. — Хозяин посмотрел и действительно нашел в указанном месте миску с хьалыжъо. — «Ах, я совсем забыла, что эта хьалыжъо там стоит!» — сказала, потупившись, хозяйка. Пока хозяин и старик с удовольствием ели хьалыжъо, сова снова закричала: «Тыгъуру! Тыгъуру!» — «Да замолчи же! Тебя это не касается!» — сказал старик. — «А что она говорит?» — спросил хозяин. — «Если ты спрашиваешь, то так уж и быть, скажу» — отвечал старик: «Она говорит, что вон там, у трубы, на потолке, висит жареная курица». — «Ах да, правильно!» — сказала, потупившись хозяйка, — «я совсем забыла!» — и она принесла жареную курицу. В то время как хозяин и старик ели жареную курицу, сова снова закричала: «Тыгъуру! Тыгъуру!» — «Ну, это уже слишком!» — крикнул ей старик: «Об этом ты помалкивай!» — Хозяин дома снова спросил, что означают слова птицы, но старик не захотел ему рассказать. А сова все кричала и кричала, и старик делал вид, будто унимает ее. Хозяину стало невтерпеж. «Сейчас же говори, о чем кричит сова! Или я тебя убью!» — набросился он на старика. — «Эта сова рассказывает совершенно невероятные вещи (мы тыгъурыгъуу ыIорэр гъашъагъо)», — сказал старик: «Но если ты требуешь, то, так и быть, скажу. Сова говорит, что за тем большим сундуком в углу…» — не успел он договорить до конца, как спрятанный за сундуком любовник хозяйки быстро выскочил из своего укрытия и выскочил из дома. Хозяин дома побежал за ним, но не смог его догнать и вернулся. Он попросил старика продать ему сову. Старик отказался, объяснив, что такой волшебной птицы больше нигде не найдется, и поэтому ее нельзя продавать. В конце концов хозяин предложил за нее двух быков и целую повозку зерна, и старик отдал ему сову.

Когда на следующее утро старик выезжал со двора с двумя быками и повозкой, то его догнала хозяйка, тайно выбежавшая за ним через заднюю калитку (адырэ къалап-чэмгье), протянула ему кусок сукна на цыепхъэ и

---

[39] ПIастэ — паста — крутая пшенная каша, сваренная на воде. Заменяла адыгам хлеб. В немецком тексте Н. С. Трубецкой заменил слово «паста» более понятным европейскому читателю словом «полента» — так в Италии называют такую же крутую пшенную кашу (А.А.).

[40] Своего рода жирная коврижка с сыром внутри. Считается лакомством.

сказала: «я подарю тебе это сукно, если скажешь, как можно уничтожить волшебную силу совы». — Старик взял сукно и сказал: «Если ты хочешь уничтожить волшебную силу совы, то пусть придет твой любовник, затем вы оба разденетесь и одновременно покажете сове своим срамные части» — и как можно быстрее уехал. — А хозяйка позвала своего любовника. Оба разделись и одновременно показали сове свои срамные части. Она схватила своими когтями (ылъабжэгьэ) срамные части мужчины и женщины и начала кричать. И чем больше они оба пытались освободиться, тем сильнее она кричала. Прибежали соседи и позвали хозяина дома. Тот схватил палку и бил свою жену и ее любовника так сильно и долго, что они полумертвыми свалились на землю.

Старый мужичонка и великаны

Жил однажды старый мужичонка (лIыжъыцIыкIу). Он был очень труслив (бо шинапхъу), и к тому же очень хвастлив. Когда он ночью должен был выходить по нужде, то всегда брал с собой свою старуху (ныожъыр дэришэу-штэгъ) и при этом рассказывал ей о своих предполагаемых подвигах. Однажды, когда он сидел под сараем и хвастался, а его жена стояла над ним (лIыжъыцIыкIур копэм чIэсэу, ныожъыр шъхьащытэу), то старуха сказала: «О ты, храбрый старик! Храбрый старик!» (лIыдогъужъ! лIыдогъужъ!) — «Что?! Ты говоришь, здесь волки?» (тыгъужъи къакIо?) — закричал старый мужичонка и от страха вскочил так быстро, что стукнулся головой о низ сарая[41]. А так как такое повторялось весьма часто, то старухе это надоело, и она решила проучить своего мужа. Однажды, когда он снова хвастался под сараем, в то время как она должна была стоять на выступе сарая и терпеливо слушать, она быстро убежала домой и закрыла дверь. Старый мужичонка начал стучаться в дверь и жалобно кричать. Но старуха сказала: «Я не впущу тебя! Если ты мужчина, иди туда, куда ходят мужчины!» (укъизгъахьаштэп! ОлIымэ, лIыхэр здакIорэм кIо!) — «Но у меня нет ни го платья, ни еды на дорогу», — возразил старый мужичонка. «Все нужное тебе (в дорогу) лежит на выступе сарая (зеожъо узыфаер конытхьапэм щылъы») — сказала старуха. И действительно, он нашел там всё, что было ему нужно для путешествия. Теперь у него уже больше не было отговорок, и он должен был отправиться в путь.

После того, как старый мужичонка уже прошел некоторое расстояние, он пришел к реке и увидел великана, стоящего на другом берегу (…гъогум рэкIори — пэтэу псым нэсыу, зеплъым адырэ-чыгъе зы иныжъ

[41] Адыгские сараи (коны) стоят на сваях и окружены открытыми террасами или выступами (конэтхьапэ).

щытэу ылъагъугъ). Великан закричал: «Эй, старый мужичонка! иди сюда и перенеси меня через реку, иначе я поступлю с тобой вот так!» — и он раздавил камень в своей руке. Старый мужичонка вынул из своего дорожного мешка горсть муки и закричал: «Ты, дерзкий великан! Если ты не подойдешь и не перенесешь меня через реку, то я перемолю тебя, как вот этот камень!» — и он рассыпал муку. Великан, который еще никогда не видел муки, думал, что старик де и вправду размолол камень в пыль, и испугался. Он перешел реку, посадил старого мужичонку на плечи и перенес его на противоположный берег. Переходя реку вброд, великан пустил ветры. Старого мужичонку подбросило вверх (жыбгъэм тарихъи), и он упал в воду. Но, к счастью, на мелком месте. «Что с тобой стряслось?» — спросил великан. — «Когда ты меня нес, я заметил в воде рыбу и полетел на моих невидимых крыльях в воду, чтобы поймать ее»[42], — ответил старый мужичонка и показал великану рыбу, которую он случайно нашел в воде между камнями. Великан снова испугался. — «Ты, наверное, отличный охотник», — сказал он, — «давай охотиться вместе!» — Сначала старый мужичонка должен был ловить зверей, в великан — загонять их. Великан ушел в лес, поднял большой шум и выгнал множество лесных зверей. Старый мужичонка вскарабкался на дерево и не мог пошевелиться от страха. Когда дичь пробежала мимо, старый мужичонка слез с дерева и пошел навстречу великану, держа в руках дятла, которого он нашел в дупле дерева. — «Ты не вспугнул никакой дичи», — сказал старик великану. — «Сюда прилетела только эта птица, и я поймал ее на лету» (мы бзыуэ къабыбыгъати късибытыгъ). На этот раз старый мужичонка пошел в лес, чтобы выгнать дичь на великана, а тот должен был ее ловить. Великан поймал и убил много дичи. Всех пойманных зверей они сварили и разделили мясо на две одинаковые кучи. Тогда сказал великан: «Давай есть на спор!» (тызэфыгъашх!). Каждый уселся перед своей кучей мяса. В то время как великан действительно ел мясо, старый мужичонка выкопал рядом с кучей яму и незаметно сбрасывал в нее мясо. Наконец, великан так наелся, что уже не мог больше съесть. Но в его куче осталась еще рыба. А почти вся рыба из кучи старого мужичонки исчезла. Великан должен был с удивлением согласиться, что старый мужичонка съел больше. — «Теперь давай ср… на спор!» (тызыфыгъас!), — сказал великан. Оба они присели, но старый мужичонка устроился около своей ямы с рыбой. В то время как великан напрягался / старался / тужился, старый мужичонка вынимал из ямы одну рыбку за другой, так что снова получилась

[42] В тексте было: «пщэжъые блэкIыыу слъагъугъати къасубытынгъэ псым сылъыкIуагъ тхьам къагашIэ тамы сиIэу», букв.: «когда я увидел плывущую мимо рыбу, я вошел в воду, чтобы поймать ее, причем я обладаю крыльями, созданными богом».

большая куча, покрытая экскрементами только сверху. Великан увидел, что его превзошли и в этом споре. Он смутился, испугался и пригласил старого мужичонку к себе. «Ну, так неси меня туда!» — приказал старый мужичонка, и великан отнес его в свой дом.

Дома великан рассказал своим семерым братьям о необыкновенных свойствах своего нового знакомого. Великаны как раз собирались по дрова и предложили старому мужичонке помочь им. Старый мужичонка потребовал длинную веревку. Веревки, которые ему приносили, были для него слишком короткими. — «Уж если мы пойдем по дрова, то должны принести запас на целых полгода!» (тызыкIогьи илъэсныкъо икъун пхъа къатхьышт), — сказал он. Семь братьев испугались и сказали: «Оставайся лучше дома! Такой большой веревки у нас нет!» А между собой они решили убить старого мужичонку. Старый же мужичонка слышал, как они говорили об этом, и принял свои меры. Когда вечером он отправился спать, то великаны сначала вышли из комнаты, чтобы гость заснул. А тот сразу же вскочил с кровати, положил под одеяло камни, а сам спрятался в углу комнаты. Через некоторое время, когда великаны решили, что гость уже заснул (хачIэр речыежыгъэ ашъошъо), они вошли в темную комнату и начали рубить саблями то, что лежало на кровати, пока сабли не затупились. Затем они ушли, убежденные, что убили старика (аукIыгъ ашъошъо блэкъижэгъэх). Старый мужичонка выбросил камни из кровати, лег в кровать и отлично выспался (мыжъохэр чIидзыхы ежыре пIом хэгоэлхьажи дагъоу чыягъ). Утром великаны вошли в комнату и с ужасом увидели, что их гость живой сидит на кровати. — «Как тебе спалось?» — спросили они его. — «Очень хорошо!» — ответил старый мужичонка: «Только первое время, сразу после того, как я лег, по одеялу туда и сюда бегали мыши и крысы (чэшу-арэу сызагъолъыжым, шъуаемэ — чIэрэп, цыгъомы — чIэрэп,[43] сипIом трухъу — трухъу рагъаIоу тытэгъех). Но это мне совсем не мешало». — Семеро великанов ушли и начали совещаться[44]. «Сегодня ночью мы приготовим много кипящей воды и через дыру в потолке зальем его комнату (нычепэ бо псыжъуу тыухьазырыпи хьачIэщым эшхьагье лъиткIьэн), — решили они. Старый мужичонка услышал это. Вечером он улегся в кровать, но как только великаны покинули комнату, он также выскользнул из комнаты. Великаны вскипятили много воды и лили ее через дыру в потолке в комнату, пока она не заполнилась. Когда они

[43] Букв.: «Крысы — я не знаю, мыши — я не знаю». Если персональный префикс первого лица *-с* стоит перед *ш*, то сочетание звуков *с+ш* будет *ч*: сшIэрэп → чIэрэп — «я не знаю»; сшхын → чхэн — «я буду есть».

[44] Букв. «были на моей кровати, в то время как было слышно, что они «трухъу = трухъу».

решили, что гость уже умер, то удалились. Старик же проделал дыру в стене, выпустил всю воду, незаметно проскользнул в комнату, снова лег в свою кровать и заснул. Утром великаны в замешательстве увидели, что их гость снова сидит на кровати живой и здоровый. — «Как тебе спалось?» — спросили они его. — «Очень хорошо!», — ответил старый мужичонка: «Только вначале на меня написала сверху кошка или крыса. Но это мне совсем не помешало». — Великаны снова собрались на совет. — «Итак, мы не в состоянии его убить (арымэ дгъакIодын тхьэкIьыштэп), — единодушно решили они: «Мы дадим ему много дорогих подарков, а ты должен доставить его домой так же, как доставил его сюда!» — Так сказали они своему старшему брату. Они собрали полный сундук золота и драгоценных камней (дышъэр — налмэс — налкъутхэрэ зы пхъатем дэзэу) и подарили всё старому мужичонке. Великан взял старого мужичонку на одно плечо, большой сундук с подарками — на другое и понес старого мужичонку к нему домой.

Когда они уже приблизились к дому, старый мужичонка позволил великану немного отдохнуть, а сам побежал домой, чтобы предупредить жену. Он все объяснил ей, как надо поступить, что говорить и добавил: — «Если нам повезет, то великан испугается, если же нет, — то он сожрет нас обоих» (тинасыпымэ иныжъыр къаштэн армырме сэчикIь, орикIь тишхъышт). Вскоре пришел великан, снял с плеча сундук и устало сел. Старый мужичонка приказал своей жене принести еду, и она принесла только одну миску поленты. — «Но мы устали и не можем насытиться только одной палентой (пластэ къодие). Принеси нам мяса!» — приказал старый мужичонка. Но у нас нет мяса (лы те тиIэп), — ответила его жена. — Не может быть / Как же так?»[45] — удивился старый мужичонка: «Когда я уходил, у нас на крыше лежали еще целых три убитых великана». — «Но я их уже давно съела, и еще вчера одолжила у соседей половину великана, потому что мне нужно было мясо для супа», — возразила хозяйка. — Когда великан услышал эти слова, то испугался так, что сразу же вскочил и убежал, причем дверной косяк остался висеть у него на плечах.

Когда он бежал, то повстречал лисичку (баджэжие). — «Почему ты так быстро бежишь?» — спросила лисичка. — «Я боюсь, что старый мужичонка и его жена меня съедят!» (лIыжъымикIь ныожъымикIь сашхынгьэ сашыни сачэ), — ответил великан. — «Не будь таким глупцом!» — возразила лиса: «Этот старик и его жена сами тебя боятся! Давай я пойду с тобой (сэ къыудэкIон), и мы их накажем!» — Великан поверил лисьим

[45] В тексте было: «лэ щимэIохуна»? — букв. «как случилось, что там нет мяса?»

словам, повернул назад (ышъошорахъуи къльэжагъ) и пошел вместе с лисой к дому старого мужичонки. Между тем старый мужичонка сказал своей жене: «Пойду посмотрю, не возвращается ли великан?» — и поднялся на крышу (лIыжъцIыкIум «иныжъыр мэкIожымэ сеплъын — ыIуи, унашхьам дэкIуеягъ»). Когда он увидел великана вместе с лисой, то сразу понял, что случилось, и крикнул лисе: «Ты, хитрая лиса! я знаю, что у тебя на уме! Ты хочешь отдать мне этого великана за того убитого, которого я одолжил тебе на прошлой неделе? Так не пойдет! Я не возьму этого великана за того, которого одолжил тебе (мы иныжъ сэ остэгъагъэ-эмгьэ сештэштэп), потому что тот был сочный и жирный, а этот совсем исхудал (уадеу хъугъэ), потому что я много дней ездил на нем!» — Когда великан услышал это, то дал лисе такого пинка, что она замертво растянулась на земле, а сам без оглядки убежал прочь. — Старый мужичонка и его жена забрала все дорогие вещи, принесенные в сундуке, разбогатели и зажили в довольстве.

Примечание: Эта сказка (вообще-то весьма распространенный международный сюжет) присутствует на адыгской земле во многих вариантах. Кабардинский вариант сообщил Л. Г. Лопатинский // «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа». Тифлис, 1891. Вып. XII. Отд. I. С. 137 сл.

Лесной получеловек (МэзылIыныкъо)

Однажды охотник охотился в лесу в верховьях Лабы (Лэбашъхьа) и внезапно встретил лесного получеловека, который схватил его и крепко держал. Охотник запросил пощады, но лесной черт сказал: «Вы, люди, настолько лживы, что не можете и слова сказать, не соврав. Я отпущу тебя только при условии, что три раза подряд ты скажешь мне правду». — Охотник немного подумал и сказал: — «В жизни не видел такого ужасного страшилища, как ты», — это моя первая правда. Если бы я знал, что ты здесь обитаешь, то никогда бы не пришел сюда, — это моя вторая правда. И если ты теперь меня отпустишь, то я наверняка никогда здесь не появлюсь, — это моя третья правда». — Лесной черт должен был признать, что охотник говорил только правду. Он отпустил охотника, и тот поспешил прочь, чтобы никогда не возвращаться в этот лес.

Примечание: Слово мэзылIыныкъо, которое здесь переведено как «лесной черт», означает, собственно говоря, «половина лесного человека», «лесной получеловек». Это человеческое существо, которое пред-

ставляют как гигантского человека с одним глазом, одной рукой и одним глазом (сходное с лесным чертом palesmurt) вотяков и других угро-финских народов. Мне не удалось установить, является ли этот лесной черт для сегодняшних адыгейцев только сказочным персонажем или же существует в народных верованиях.

Вена, январь 1933.

Серия «Фольклор» отдела фольклора
Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН
была основана в 1977 году.
Изданные книги серии:

Фольклор: издание эпоса. Отв. ред. А. А. Петросян. М., 1977.

Фольклор: поэтическая система. Отв. ред. А. И. Баландин, В. М. Гацак. М., 1977.

[Фольклор] Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР: поэтика и стилистика. Отв. ред. В. М. Гацак. М., 1980.

Фольклор: поэтика и традиция. Отв. ред. В. М. Гацак. М., 1982.

Фольклор: образ и поэтическое слово в контексте. Отв. ред. В. М. Гацак. М., 1984.

Фольклор: проблемы историзма. Отв. ред. В. М. Гацак. М., 1988.

Фольклор: песенное наследие. Отв. ред. А. Л. Налепин. М., 1991.

Фольклор: проблемы тезауруса. Отв. ред. В. М. Гацак. М., 1994.

Фольклор: комплексная текстология. Отв. ред. В. М. Гацак. М., 1998.

Фольклор: ранние записи. Отв. ред. Е. В. Минёнок. М., 2015.

Фольклор: традиция и эксперимент. Отв. ред. В.Л. Кляус, Е. В. Минёнок. М., 2018.

Научное издание

Утверждено к печати Ученым советом
Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН

А. И. АЛИЕВА

АДЫГСКИЙ ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС. СКАЗКА

Источниковедение. Текстология.
Типология. Семантика. Поэтика

Компьютерная верстка
А. З. Бернштейн

Подписано в печать 19.12.2019
Формат $60\times90^{1}/_{16}$
Усл.-печ. л. 46,0
Тираж 300 экз.

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт мировой литературы им. А. М. Горького
Российской академии наук
121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а
тел. (495) 691-23-01, 690-05-61

ISBN 978-5-9208-0587-4