

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Институт мировой литературы им. А. М. Горького



# СКАЗАНИЯ О НАРТАХ — ЭПОС НАРОДОВ КАВКАЗА



1969

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

*Москва*

*Монументальный эпос „Нарты“ — памятник устной народной поэзии, известный многим народам Кавказа — осетинам, адыгам, абхазам, балкарцам, корчаевцам, чеченцам, ингушам и др. Время формирования памятника, исторические корни древней культурной общности народов Кавказа, народное мировоззрение, нашедшее отражение в сказаниях о нартах, различные национальные версии нартиады, поэтика, художественная структура сказаний о нартах — таковы основные вопросы, рассмотренные в книге.*

Р е д к о л л е г и я :

А. А. ПЕТРОСЯН (ответственный редактор),  
А. И. АЛИЕВА, В. М. ГАЦАК, У. Б. ДАЛГАТ

А. А. Петросян

## РЕШЕННЫЕ И НЕРЕШЕННЫЕ ВОПРОСЫ НАРТОВЕДЕНИЯ

Сказания о нартах как памятник устной народной поэзии, достойный занять место в сокровищнице мирового искусства, стали известны за пределами Кавказа сравнительно недавно.

На протяжении многих столетий нартские сказания, переходя из уст в уста, сохранялись в памяти сотен поколений благодаря своему художественному обаянию. Но история мировой культуры до последнего времени не ведала об этом выдающемся произведении народной поэзии.

Первые упоминания о нартах как о героях народных сказаний мы находим в этнографических изданиях Российской Академии наук 40-х годов прошлого столетия. В середине XIX в. появились фрагментарные публикации отдельных вариантов эпоса. А в 80-х годах в трудах академика В. Ф. Миллера были сделаны первые попытки научного осмысления исторического факта существования нартских сказаний<sup>1</sup>. И вот уже более столетия длится записывание и собирание текстов эпоса<sup>2</sup>. Но в советское время эта работа получила исключительный размах в нашей стране особенно в последние десятилетия, когда на-

<sup>1</sup> В. Ф. Миллер. Кавказские сказания о циклопах. — «Сборник материалов по этнографии», вып. 1. М., 1885; Он же. Кавказские сказания о великанах, прикованных к горам. — ИЖМНП, 1883, ч. 225, вып. 1; Он же. Кавказско-русские параллели. — «Этнографическое обозрение», 1891, кн. X, XI; Он же. Осетинские этюды, ч. I—III. М., 1881—1887.

<sup>2</sup> См.: Б. А. Калоев. История записи и публикации нартского эпоса. — В кн.: «Нартский эпос. Материалы совещания 19—20 октября 1956 г.». Орджоникидзе, 1957, стр. 175—213.



роды Северного и Западного Кавказа получили возможность создать собственные научные и культурные очаги. Не случайно, что именно в наше время появился в советской фольклористике новый раздел — нартоведение. В республиках Абхазии, Осетии, Кабардино-Балкарии, Чечено-Ингушетии, Карачаево-Черкессии, где теперь работают национальные научно-исследовательские институты, вырос большой коллектив нартоведов, создавших целый ряд интересных исследований об этом уникальном древнем памятнике народной культуры<sup>3</sup>.

Раньше всех работа по изучению нартского эпоса развернулась в Осетии, и уже в 20-е годы осетинский вариант эпоса был опубликован с наибольшей полнотой<sup>4</sup>, в то время как другие национальные версии эпоса были известны в меньшей степени.

Разумеется, исследовательская работа по изучению этого памятника сначала опиралась главным образом на осетинский материал. И, может быть, этим объясняется, что вплоть до 50-х годов генезис нартского эпоса связывался по преимуществу с историей осетин.

Считалось, что он «проник» на Кавказ вместе с приходом туда аланских предков осетин. Появление доказательств о широком бытовании нартского эпоса также и у других народов Кавказа (многочисленные записи на адыгском и абхазском языках, на языке карачаевцев и балкарцев, чеченцев и ингушей) воспринималось как факт культурного заимствования и не более.

Так думали многие ученые, в том числе и крупнейший кавказовед, исследователь осетинского языка и фольклора В. И. Абаев. Но по мере накопления достижений советской науки (археологии, этнографии и фольклористики)<sup>5</sup>, по мере углубления изучения духовной и материальной культуры народов Кавказа все больше и больше становилась очевидной необходимость пересмотра и уточ-

---

<sup>3</sup> См. библиографию в последнем разделе данной книги.

<sup>4</sup> См.: «Нартовские народные сказания», вып. I. Владикавказ, 1925; «Памятники народного творчества осетин. Дигорское народное творчество», вып. II. Владикавказ, 1927; «Памятники народного творчества осетин», вып. III. Владикавказ, 1928.

<sup>5</sup> Здесь следует также сказать о несомненной значительности большой собирательской работы известного французского ученого Ж. Дюмезиля, опубликовавшего уникальные тексты эпоса, записанные у зарубежных адыгов.



*Обложка книги „Дигорские сказания“, одной из первых научных публикаций осетинского нартского эпоса. М., 1902.*

нения существующей точки зрения о генезисе нартского эпоса. И справедливости ради надо сказать, что именно В. И. Абаев положил начало пересмотру старой точки зрения. Развивая тезис академика Миллера о кавказской общности<sup>6</sup> и опираясь на новые достижения советской фольклористики, археологии и лингвистики, Абаев первый обратил внимание на уникальную многонациональность этого древнего памятника. В. И. Абаев писал, что

<sup>6</sup> Вс. Миллер. Экскурсы в область русского народного эпоса, I—VIII. М., 1892, стр. 2 (Приложение I. Кавказско-русские параллели): «Материалы, до сих пор изданные по эпическим кавказским сказаниям — кабардинским, балкарским, осетинским, чеченским, — позволяют установить факт, что богатырские сказания названных северо-кавказских народностей представляют собою один эпический цикл, который можно назвать северо-кавказским».

партский эпос «богато представлен у осетин, у всех адыгейских племен, у абхазцев, фрагментарно также у сванов, у некоторых грузинских племен, у чеченцев и ингушей, у дагестанцев»<sup>7</sup>. В своем докладе на первой научной конференции по нартоведению В. И. Абаев подчеркнул художественную самобытность национальных вариантов нартовского эпоса, сказав следующее: «Я беру на себя смелость утверждать, что безошибочно отличил бы в переводе тексты кабардинского варианта от осетинского — настолько отлично и своеобразно их построение, стиль, фактура, художественно-изобразительные средства. Уже одно это обстоятельство полностью опровергает представление, будто национальные варианты нартовских сказаний представляют простой перевод с одного языка на другой»<sup>8</sup>.

Так, уже в середине 50-х годов в советской науке был выработан общий взгляд на национальное своеобразие поэтики нартовских сказаний у различных народов Кавказа и одновременно провозглашен тезис о нартовских сказаниях как о едином общекавказском памятнике древней эпической поэзии. К тому времени стало уже абсолютно очевидным, что исторические корни, объединяющие нартовские сказания всех национальных версий, надо искать в основных факторах кавказской общности, таких, как: генетическое родство народов Кавказа; роль единого кавказского субстрата; сходные условия материального общественного существования и тесное духовное общение между этими народами в течение длительного исторического времени.

Таким образом, в решении проблем как происхождения, так и национальной принадлежности нартовского эпоса еще в середине 50-х годов советские ученые, рассматривая эпос с позиций объективной истории, нашли общую научную точку зрения, подкрепленную достоверными материалами археологии, этнографии и лингвистики.

Дальнейшие споры о том, где, в какой части кавказской земли и у какого племени имело место зарождение

---

<sup>7</sup> В. Абаев. Нартовский эпос. — ИСОНИИ, т. X, вып. 1. Дзауджикау, 1945, стр. 7.

<sup>8</sup> В. Абаев. Проблемы нартовского эпоса. — В кн.: «Нартовский эпос. Материалы совещания 19—20 октября 1956 г.», стр. 29.

первоначального ядра эпоса, представляли бы несомненный научный интерес, если бы эти споры не скатывались на рельсы неплодотворного *противопоставления* одного национального варианта другому, с попытками все же вручить лавры первосоздателя тому или иному племени, неизбежно оставляя другим «ущемленную долю» заимствования<sup>9</sup>.

Слов нет, древнейшие пласты эпоса в одном национальном варианте сохранились в большей мере, чем в другом, но дает ли это основание объявить сказания одного народа первозданными, а другого — нет? Задача, диктуемая объективными интересами науки, требует, чтобы глубоким и точным анализом определить «возраст» и характер тех или иных напластований, образовавшихся в течение многих веков существования и развития эпоса, установить «объективные» и «субъективные» источники возникновения каждого «круга» напластований. Разумеется, эта сложная работа требует от исследователя глубоких знаний в области истории общественного развития народов, создавших эпос «Нарты», и высокого мастерства филологического анализа художественной ткани эпоса. Надо прямо сказать, что наши фольклористы пока еще по-настоящему не взялись за решение этой, на мой взгляд, центральной, задачи современного нартоведения.

Этот пробел, или это осязаемое отставание в нартоведении, в значительной степени можно объяснить отсутствием научных публикаций полного собрания текстов сказаний. Нартский эпос до сих пор был представлен в большинстве случаев в популярных изданиях, будучи

---

<sup>9</sup> К сожалению, подобные попытки нередко приобретают неоправданно наступательный характер. Таким примером может служить досадный перекося в труде известного адыгейского ученого А. М. Гадагатля «Героический эпос «Нарты» и его генезис» (Краснодар, 1967), где автор охвачен лишь одной задачей — доказать, что создателем эпоса о нартах были только предки адыгов, а адыгская культура — наидревнейшая. Игнорируя интернациональную суть подлинно научной трактовки исторического значения эпоса о нартах, А. М. Гадагатль стремится во что бы то ни стало утвердить превосходство истории духовной жизни одного народа над другой, не считаясь ни с самой историей, ни с ее творцами. Досадно, что редакторы и рецензенты претенциозного труда А. М. Гадагатля не помогли автору избежать скатывания назад от завоеванных советским нартоведением рубежей.

лишен текстологической достоверности. Последние годы знаменуют начало большой трудоемкой работы над подготовкой академического издания текстов эпоса, записанных из уст народных сказителей<sup>10</sup>.

Публикация абхазского варианта эпоса явилась большим событием для советской фольклористики. Не случайно, что она послужила поводом созыва второго всесоюзного совещания по нартоведению в городе Сухуми (1963). Дело в том, что абхазский вариант содержит образы и мотивы, отличающиеся большой архаичностью. Чрезвычайно уникальная типология нартского эпоса породила огромную пестроту суждений о его генезисе. Как известно, большинство эпических памятников устной поэзии народов Советского Союза — русские былины, армянский «Давид Сасунский», киргизский «Манас», азербайджанский «Кёр-Оглы», украинские думы и многие др. — являются эхом определенной исторической эпохи и отражают события определенного отрезка времени истории народа. События истории обуславливают характер деяний героев и образуют те временные рамки и те пространственные границы, в которые плотно заключен сюжет эпоса.

Сравнивая «Нарты» с таким типом эпоса, который мы обозначаем термином *исторический*, — трудно не заметить некую временную *безбрежность* существования нартского эпоса: в нем как бы спрессованы приметы многих эпох, — это приметы и матриархата, и патриархата и, наконец, «военной демократии». Развитие и смена этих эпох, как известно, протекали на протяжении многих тысячелетий.

Именно это обстоятельство, на мой взгляд, и породило противоречивость суждений о времени зарождения нартского эпоса. Но надо сказать, что в решении этого вопроса нартоведение в минувшее десятилетие значительно шагнуло вперед. Известная гипотеза о времени зарождения нартского эпоса (VII в. до н. э.), впервые выдвинутая В. И. Абаевым, получила блестящее подтверждение благодаря новым достижениям советской археологии и этнографии. И особенно важная роль в освещении сложного соотношения между нартским эпосом и объективным

---

<sup>10</sup> Утвержден к печати том адыгских текстов в академической серии публикаций «Эпос народов СССР».

ходом истории общественного развития кавказских народов принадлежит научным открытиям Е. И. Крупнова, удостоенным Ленинской премии<sup>11</sup>. Вывод о том, что зарождение и развитие эпоса о нартах протекало в течение многих столетий до нашей эры, теперь ни у кого не вызывает сомнений.

Однако следует сказать, что мы находимся пока лишь на подступах к решению многих загадок этого уникального памятника древней художественной культуры. Научная конференция в Сухуми<sup>12</sup> показала, что интерес к проблемам нартоведения принял огромные масштабы. Северокавказские институты прислали на эту конференцию более двадцати докладов, посвященных различным национальным вариантам эпоса. Весьма активно и плодотворно работала над подготовкой Сухумской конференции группа абхазских ученых и писателей во главе с Б. В. Шинкубой. Сухумская встреча превратилась в большой всесоюзный форум. В работе конференции принимали участие ученые не только Кавказа и Закавказья, но также и представители научной общественности Москвы, Ленинграда, республик Средней Азии.

Отмечая характерную особенность Сухумской научной конференции, надо прежде всего сказать о той активной переключке древнего культурного памятника с живой современностью, которая здесь прозвучала весьма отчетливо. Знаменательно, что в течение всех пяти дней работы конференции зал ее заседаний был переполнен. Газеты и радио республики систематически информировали о содержании докладов и выступлений. Из сельских районов республики поступали приглашения приехать послушать народных сказителей на месте. В заключение своей работы конференция в полном составе выехала в один из сельских районов республики, где ученые убедились в том, что в условиях массовой доступности худо-

---

<sup>11</sup> Е. И. Крупнов. Древняя история Северного Кавказа. М., 1960.

<sup>12</sup> См. А. Алиева. Всесоюзная конференция, посвященная проблемам изучения нартского эпоса народов Кавказа. — ИОЛЯ, т. XXIII, вып. 2. М., 1964, стр. 174—178.

Некоторые материалы конференции были напечатаны в периодических изданиях, выпускаемых научно-исследовательскими институтами Адыгеи, Кабардино-Балкарии, Северной Осетии. Чечено-Ингушетии.

жественной литературы, радио, телевидения, театра, кино продолжается устное бытование эпоса и не затухает интерес людей — как старшего, так и молодого поколения — к героям нартского эпоса.

В чем загадка неувыдаемости художественного обаяния этих устных народных сказаний? Нартоведы пока еще не дали удовлетворительного ответа на этот вопрос. Этот пробел особенно ясно был выявлен на Сухумской конференции, в работе которой отразился стихийно сложившийся в нартоведении *уклон в сторону от проблем современного бытования эпоса*. Не случайно, что в содержании конференции преобладало все же историко-археологическо-этнографическое освещение проблем этого эпоса. Слов нет, там были интересные в научном отношении доклады и выступления, которые вносили много нового, дополняя и уточняя уже известное. Но общественная атмосфера, в которой протекала работа Сухумской конференции, показала, что в двери нартоведения давно стучатся *проблемы эстетики нартского эпоса, задачи анализа его поэтики*. Именно здесь лежит главный путь раскрытия истоков силы его художественного обаяния.

Сухумская конференция показала, что пора подвести черту, обозначающую завершение определенного этапа развития нартоведения. В ходе конференции отчетливо выяснилось, что в освещении ряда проблем нартоведения намечилось известное топтание на месте. В ряде случаев сравнительное изучение национальных версий эпоса подменялось механическим коллекционированием описаний отдельных художественных компонентов сказаний, без энергичного стремления к научным выводам о развитии эпоса в целом как многонационального памятника культуры.

Задача теперь заключается в том, чтобы, подытожив немалые достижения нартоведения, идти дальше, и главным образом по пути эстетического анализа художественных особенностей эпоса.

С проблемами поэтики нартского эпоса тесно связаны задачи изучения истории развития национальных версий. Сопоставительная поэтика нартского эпоса пока еще делает первые робкие шаги, которые и на Сухумской конференции были еле видны. Если нартский эпос открыт как древний памятник кавказской общности именно бла-



*Обложка книги В. Абаева „Из осетинского эпоса“. М.—Л., 1939.*

годаря успехам прежде всего исторической науки, то филологическая наука должна объяснить идейно-художественные истоки объединяющей сущности эпоса и его активной роли в общественной жизни кавказских народов.

Данная книга является попыткой ответить на некоторые вопросы, особенно отчетливо прозвучавшие на Сухумской научной конференции, которая дала большой толчок новому развитию советского нартоведения, повернув его лицом к эстетике народной поэзии. Книга опирается не только на материалы конференции, но также и, главным образом, на исследования, созданные после конференции. Вопросы поэтики эпоса, не нашедшие на конференции должного места, в книге занимают специальный раздел.



Подчеркивая особую актуальность задачи изучения эпоса как памятника художественного слова, мы не считаем правомерным ослабление внимания к проблемам исторического и философского аспектов. Безусловно, по-прежнему немало работы остается на долю археологии, этнографии и лингвистики, углубляющих освещение великой роли нартского эпоса в развитии духовной жизни народов Кавказа на протяжении минувших тысячелетий. Вот почему и в этом труде представители исторической науки получили широкую трибуну.

*Е. И. Крупнов*

**О ВРЕМЕНИ ФОРМИРОВАНИЯ  
ОСНОВНОГО ЯДРА НАРТСКОГО ЭПОСА  
У НАРОДОВ КАВКАЗА<sup>1</sup>**

Известно, что нартский героический эпос народов Кавказа является высшим проявлением духовной культуры древнего аборигенного населения Кавказского перешейка. В разной форме в нем нашли отражение особенности общественной жизни, бытового уклада и идеологии многих кавказских обществ периода их еще доклассового состояния. В этом и заключаются непреходящие сила и значение нартского эпоса в истории кавказских народов.

Несмотря на относительную давность изучения эпического творчества народов Северного Кавказа, у которых бытовал нартский эпос (у осетин, у черкесов и кабардинцев), в целом он до сих пор не подвергся еще всестороннему и сравнительному изучению в различных аспектах. Нет до сих пор ни свода, ни академического издания эпоса. Но если четверть века тому назад нартские сказания приписывались только осетинской и отчасти адыгской этнической среде<sup>2</sup>, то в последнее время специалистами-нартоведами признается наличие на Кавказе трех центров бытования нартского эпоса (осетинского, адыгского и абхазского)<sup>3</sup> и допускается существование еще одной

---

<sup>1</sup> Публикуемая работа является дополненным и переработанным вариантом статьи «Изучение нартского эпоса и археология». — ИЧИННИИЯЛ, т. VII, вып. 1. Грозный, 1966, стр. 29—41.

<sup>2</sup> В. И. Абаев. Нартовский эпос. — ИСОНИИ, т. X, вып. 1. Дзауджикау, 1945; Он же. Проблемы нартского эпоса. — Сб. «Нартский эпос». Орджоникидзе, 1957; Он же: Осетинский язык и фольклор. М.—Л., 1949.

<sup>3</sup> «Нарты. Кабардинский эпос». М., 1950; Ш. Д. Инал-Ипа. Об абхазских сказаниях. — «Труды АБНИИ», т. XXIII. Сухуми, 1949, стр. 87; Он же. Абхазы. Сухуми, 1960, стр. 376; Е. М. Ме-

«версии» в нартском эпосе — у вейнахов (чеченцев и ингушей) и у народов Дагестана<sup>4</sup>. Таким образом, устанавливается, что эпическое творчество в виде нартских сказаний проявилось не у одной какой-либо определенной народности Кавказа; его создателями были почти все без исключения народы Северного и Западного Кавказа — от Дагестана до Абхазии включительно, в том числе и сваны<sup>5</sup>.

К сожалению, нартский эпос не может еще считаться безупречным историческим источником, хотя он может и должен стать полноценным подспорьем при воссоздании древней истории и культуры определенных народов Кавказа. Для этого он подобно «Илиаде» и «Одиссее» должен подвергнуться глубокому, притом комплексному, исследованию на всей территории его бытования.

Сейчас становится совершенно очевидным, что все эпическое творчество народов Кавказа прежде всего должно быть определено как во времени, так и в пространстве, ибо эти факторы являются важнейшими. Вопрос об установлении более или менее точного времени образования основного ядра нартского эпоса до сих пор остается открытым. А ведь хронология — это основная канва любого исторического процесса, в том числе и такого сложного явления в истории местного общества, каким является нартский эпос. Отсутствие возможно точного датирования времени сложения хотя бы основных циклов кавказского нартского эпоса, безусловно, затрудняет задачу подлинно исторического осмысления древнего устного творчества народов Кавказа.

---

летинский. Происхождение героического эпоса. М., 1963, стр. 204; А. Алиева. Сосруко в адыгском героическом эпосе о нартах. — УЗ КВНИИ, т. XX. Пальчик, 1964, стр. 178—200; Ш. Х. Салакая. Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1966.

<sup>4</sup> Л. П. Семенов. Нартские памятники в фольклоре ингушей и осетин. Владикавказ, 1930; У. Б. Далгат. К вопросу о нартском эпосе у народов Дагестана. — Сб. «Нартский эпос». Орджоникидзе, 1957, стр. 174; И. В. Тресков. Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик, 1963, стр. 53; С. Ч. Эльмурзаев. Новые данные о чечено-ингушских нарт-эртхоевских сказаниях. Сб. статей. — «Труды ЧИНИИ», т. IX. Грозный, 1964, стр. 129; А. О. Мальсагов. Нарт-эртхойский эпос ингушей и чеченцев. Автореферат канд. дисс. М., 1966.

<sup>5</sup> Ш. Х. Салакая. О героическом эпосе абхазов. — «Труды АБНИИ», т. XXIII—XXXIV. Сухуми, 1963, стр. 278.

Следует признать невероятную сложность этой важнейшей задачи, обусловленную самой спецификой эпоса. В отличие от письменной художественной литературы нартский эпос характеризуется прежде всего коллективностью и безымянностью<sup>6</sup>. М. Горький говорил: «В мифе и эпосе, как и в языке... определенно сказывается коллективное творчество всего народа, а не личное мышление одного человека». Нам неизвестны конкретные творцы — создатели нартского эпоса. Кроме того, как всякое устное народное творчество, появившись в определенный исторический период, героический эпос подвергался некоторой трансформации, обрстая различными добавлениями и напластованиями последующих периодов человеческой истории. Это, конечно, очень затрудняет разработку его периодизации. Но отражая в себе различные реалии прошлой действительности, пусть даже в гиперболических формах, эпос все же содержит определенные данные, которые могут служить хронологическими эталонами.

Но их надо подвергнуть тщательному анализу. При подобных попытках прежде всего должна преследоваться главная цель — установить время формирования ведущей основы или ядра нартского эпоса. Но что под этим следует разуметь? На мой взгляд, эту основу составляют: 1) главные герои кавказского эпоса — Сасрыква, Сосруко, Соска-Солса, Сослап, Сырдон и др., во главе с матерью всех нартов Сатаной (Сатанай, Сатаней-Гуаша); 2) основные подвиги и деяния нартов, совершенные ими как всадниками, часто с помощью коня и 3) перечень ведущих материальных атрибутов их быта (в данном случае железных предметов), составляющих реальный исторический фон и окружающую нартов действительность.

Любопытно, что при разработке этих вопросов почти все исследователи сходятся в одном, что все наиболее архаичные и главные герои основных сюжетов героического эпоса, безусловно, жили и действовали в эпоху первобытно-общинного строя. И это, конечно, верно. Но первая общественно-экономическая доклассовая и догосударственная формация была самой длительной в истории человечества и охватывала десятки и сотни тысячелетий. К какому же конкретному периоду этой древнейшей

---

<sup>6</sup> Ш. Х. Салакал. О героическом эпосе абхазов, стр. 280.

эпохи в истории кавказских обществ можно приурочить создание основного ядра героического эпоса? Разумеется, не к первоначальному — периоду палеолита или каменному веку, периоду становления человеческого общества; для этого в самом эпосе не содержится никаких серьезных оснований, если, конечно, не считать космогонических и тотемических мифов<sup>7</sup> и богоборческих мотивов, в частности похищение огня у великанов (абхазские сказания о подвигах богоборца Абрскила, нарта Сасрыквы, грузинский эпос об Амирани и др.). Ибо вероятнее всего эти подвиги, отразившие открытия или изобретения самого первобытного человека древнекаменного века (изобретение огня), дошли до нас в эпосе уже во вторичной «редакции», когда в сознании человека появился целый пантеон конкретных языческих божеств, по существу уже в раннежелезном веке<sup>8</sup>.

Известно, что некоторые исследователи, основываясь на анализе отдельных нартских сказаний, содержащих матриархальные черты (например, Сослан, Сосруко и Сырдон вошли в нартское общество по матрилокальному признаку; Сатана — Шатана — Сатаней-Гуаша являлась общей матерью всех нартов и т. п.), пытались установить наиболее раннюю дату возникновения нартского эпоса, относя ее к периоду бытования на Кавказе матрилокального рода<sup>9</sup>.

По данным археологии, матрилокальные общества существовали на Северном Кавказе в неолитическую эпоху (т. е. в V—IV и не ранее III тыс. до н. э.)<sup>10</sup>. Но судить об этой эпохе по данным эпоса весьма затруднительно. Сами сказания о нартах, кроме уже упомянутых признаков, не содержат никаких других убедительных данных, которые можно было бы приурочить к столь отдаленному времени. Поэтому все элементы, содержащиеся в нарт-

---

<sup>7</sup> Рец. Б. М. Гарданова на кн.: В. П. Абаев. «Нартовский эпос». — «Советская этнография», 1947, № 2.

<sup>8</sup> М. Я. Чиковани. Амираниани. Тбилиси, 1960, стр. 5, 294.

<sup>9</sup> Ш. Д. Инал-Ипа. Указ. соч., стр. 113; К. Д. Кулов. Матриархат в Осетии. Орджоникидзе, 1935; Н. Мамиева. Образ Сатаны в публикациях осетинского нартского эпоса. Орджоникидзе, 1964, стр. 14.

<sup>10</sup> Е. И. Крупнов. Древняя история и культура Кабарды. М., 1957, стр. 39—40; А. А. Формозов. Каменный век и неолит Прикубанья. М., 1965, стр. 61.

ском эпосе и указывающие на матриархат, на мой взгляд, являются не чем иным, как глубокими, пережиточными признаками, сохранившимися до более позднего времени, а кое в каких формах почти до современности. Подлинных же элементов матриархата так мало, что они не могут составлять основу нартского эпоса, являясь в эпосе лишь глубоко пережиточными явлениями.

По существу это признается почти всеми современными исследователями, в том числе и Е. М. Мелетинским, который тем не менее склонен преувеличивать значение матрилокальных пережитков у сарматов; переоценивая же историко-культурную роль этнически родственных им алан, он даже появление древнейших циклов нартского эпоса на Северном Кавказе приписывает аланскому союзу (I тыс. н. э.)<sup>11</sup>. Таким образом, мощная местная этническая и праиндоевропейская среда, по Е. М. Мелетинскому, оказывается творчески бесплодной и лишь питательной средой, в которой позднее пышным цветом расцвели занесенные иранскими племенами — скифами, сарматами и особенно аланами — знаменитые нартские сказания. Но ведь нартский эпос, причем в архаичных формах, бытовал и у таких кавказских горцев, как ингуши и чеченцы, не говоря уже о сванах и абхазах, тесная связь которых с аланскими племенами была наименее возможной.

Я уже имел случай полемизировать с Е. М. Мелетинским<sup>12</sup> по поводу его, на мой взгляд, ошибочных исторических построений, скажем, о сармато-меотском обществе, якобы «с исключительно развитыми матриархальными тенденциями». В действительности же у синдомеотов господствовал патриархат и даже складывались основы для образования государства<sup>13</sup>. И сейчас я вновь со всей категоричностью хотел бы подчеркнуть свой главный тезис о том, что героический нартский эпос — это результат самобытного (а не заимствованного) творчества

---

<sup>11</sup> Е. М. Мелетинский. Указ. соч., стр. 163.

<sup>12</sup> Е. И. Крупинов. Древняя история Северного Кавказа. М., 1960, стр. 373.

<sup>13</sup> «Очерки истории Адыгей», т. I. Майкоп, 1957, стр. 51; В. И. Мошинская. О государстве синдов. — ВДИ, 1946, № 3, стр. 194; «Очерки истории Карачаево-Черкессии», т. I. Ставрополь, 1967, стр. 45; «История Кабардино-Балкарской АССР», т. I. М., 1967, стр. 52.

сугубо местных кавказских племен, носителей родственных языков, развившихся на основе древнего и единого кавказского субстрата<sup>14</sup>. Поэтому не случайно партский эпос возник и развивался в таких районах Северного и Западного Кавказа, на территории которых на рубеже бронзового и железного веков бытовали морфологически близкие между собой так называемые, археологические культуры: кобанская, прикубанская и колхидская<sup>15</sup>. Они возникли и развивались также на базе более древних родственных культур эпохи бронзы<sup>16</sup>. Ныне же на этой территории проживают чеченцы, ингуши, кабардинцы, черкесы, адыгейцы, абазинцы и абхазы, т. е. народы, принадлежащие к особой, так называемой кавказской языковой семье, отличной от всех языковых систем мира. Здесь я сознательно не упоминаю прапоязычных осетин, проживающих на северном склоне Центрального Кавказа и тюркоязычных балкарцев и карачаевцев, также представляющих один и тот же единый так называемый кавкасионский антропологический тип, как и все адыги и вейнахи<sup>17</sup>. И наличие у них, в особенности у осетин, развитых циклов партского эпоса, для меня служит одним из доказательств их сугубо местного, а не пришлого происхождения. Только на протяжении столетий они сменили свой язык: одни племена, как осетины — на прапский, другие — балкарцы и карачаевцы — на тюркский язык<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Е. И. Крупинов. Древнейшее культурное единство Кавказа и кавказская этническая общность. — «Доклады делегации СССР на XXVI Международном конгрессе востоковедов». М., 1963, стр. 7; Он же. Древнейшая культура Кавказа и кавказская этническая общность. — «Советская археология», 1964, № 1, стр. 26.

<sup>15</sup> Е. И. Крупинов. Древняя история Северного Кавказа, стр. 50 (см. карту).

<sup>16</sup> В. П. Маркович. Культура племен Северного Кавказа в эпоху бронзы (II тыс. до н. э.). — «Материалы и исследования по археологии СССР», вып. 93. М., 1960, стр. 147.

<sup>17</sup> Е. И. Крупинов. Проблема происхождения осетин по археологическим данным. — В кн.: «Происхождение осетинского народа. Материалы научной сессии, посвященной проблеме этногенеза осетин». Орджоникидзе, 1967, стр. 40.

<sup>18</sup> М. Г. Абдушелишвили. Антропология древнего и современного населения Грузии. Тбилиси, 1964; В. П. Алексеев. Некоторые проблемы происхождения балкарцев и карачаевцев в свете данных антропологии. — Сб. «О происхождении балкарцев и карачаевцев». Нальчик, 1960; Е. П. Алексеева. Карачаевцы и балкарцы — древний народ Кавказа. Черкесск, 1963.

Я не случайно называл здесь древние археологические культуры Кавказа, бытовавшие на рубеже II и I и в особенности в I тыс. до н. э., т. е. на заре раннежелезного века. Много лет занимаясь археологией Кавказа и пытаясь исторически осмысливать вещевые исторические источники, сопоставляя их с сохранившимися эпическими сказаниями кавказских горцев, я пришел к заключению, что первоначальными творцами замечательных нартских сказаний и были носители этих прославленных археологических культур Кавказа позднебронзовой эпохи. В первую очередь это прямые предки абхазов, адыгов, осетин и вейнахских племен. Крайне важно отметить, что последними работами СКАЭ доказано, что и территория Чечено-Ингушетии также входит в ареал прославленной кобанской культуры<sup>19</sup>. Раньше же восточная граница этого ареала была прослежена только по верховьям Террека и ограничивалась Осетией.

Приступая к освещению вопроса о времени формирования основного ядра нартского эпоса, здесь уместно будет сказать о том, что в последнее время стала известна еще одна попытка значительного углубления начала создания этого ядра, в частности в абхазском эпосе. Она принадлежит Л. Н. Соловьеву<sup>20</sup>, который рядом интересных соображений, основанных на анализе исторических событий, имевших место в хеттской среде Малой Азии, пытался датировать время сложения основных циклов абхазского эпоса концом III или самым началом II тыс. до н. э.

Мне лично эта дата представляется необоснованной прежде всего потому, что она находится в явном противоречии с таким важным историческим фактом, как использование лошади под верховую езду. Если трудно себе представить любое кавказское сказание без общей матери и хозяйки нартов — Сатаны, то не менее трудно представить и подвиги нартов без коня — Арфана (у осетин), Бзоу (у абхазов) и т. д. Ведь даже по абхазскому эпосу (наиболее архаичному), нарт Сасрыква появился

---

<sup>19</sup> А. А. Иерусалимская, В. И. Козенкова, Е. И. Крудинов. Древние поселения у сел. Сержень-Юрт в Чечено-Ингушетии. — «Краткие сообщения ИА АН СССР», вып. 94. М., 1963, стр. 42.

<sup>20</sup> Доклад Л. Н. Соловьева был прочитан на группе кавказской археологии ИА АН СССР в апреле 1964 г. в Москве.



на свет вместе с крылатым конем «арашем». Время же взнуздания и седловки коня, т. е. широкое пользование удилами и всем набором конской сбруи для верховой езды, на Кавказе установлено довольно точно. В Закавказье — в XI—IX вв. до н. э.<sup>21</sup>, на Северном Кавказе — не ранее IX—VIII вв. до н. э.<sup>22</sup> Как выясняется, не Кавказ является местом первого приручения лошади и ее использования для верховой езды. Известно, что на Древнем Востоке это произошло в XVI в. до н. э. при XVIII династии в Египте<sup>23</sup>; в Месопотамии — не ранее середины II тыс. до н. э.<sup>24</sup> В степях же Нижнего Поволжья и Северного Причерноморья, судя по самым ранним находкам роговых и костяных псаллий, — в основном в середине и во второй половине II тыс. до н. э.<sup>25</sup> Следовательно, даже наиболее ранние циклы нартских сказаний (включавшие коня как органически необходимую атрибуцию) никак не могут иметь столь глубокую дату — рубеж III и II тыс. до н. э.

Что касается меня, то я склонен считать, что ведущее ядро нартских сказаний складывалось в последующую эпоху — поздней бронзы и особенно раннего железа. В этом утверждении я не оригинален; но полностью разделяя этот тезис, давно высказанный почти всеми кавказоведами, специально и глубоко занимающимися нартским эпосом (В. И. Абаевым<sup>26</sup>, Л. П. Семеновым<sup>27</sup> и др.), я лишь попытаюсь усилить его аргументацию анализом соответствующих объектов материальной культуры.

---

<sup>21</sup> Б. Б. Пиотровский. Кармир-Блур, III. Ереван, 1955, стр. 44.

<sup>22</sup> А. А. Иессен. К вопросу о памятниках VIII—VII вв. до н. э. на юге Европейской части СССР. — «Советская археология», 1953, XVIII, стр. 70.

<sup>23</sup> «Всемирная история», т. 1. М., 1955, стр. 338.

<sup>24</sup> Хорст Кленгель. Экономические основы кочевничества в дневней Месопотамии. — ВДИ, 1967, № 4, стр. 64.

<sup>25</sup> К. Ф. Смирнов. Археологические данные о древних всадниках Поволжско-Уральских степей. — «Советская археология», 1961, 1, стр. 71.

<sup>26</sup> В. И. Абаев. Нартовский эпос, стр. 117.

<sup>27</sup> Л. П. Семенов. К вопросу о происхождении осетинского нартского эпоса. — ИСОНИИ, т. XIX. Орджоникидзе, 1957, стр. 166; Он же. Нартский эпос и памятники материальной культуры. — Сб. «Нартский эпос». Орджоникидзе, 1957, стр. 82, 89.

Ведь даже рассматривая нартский эпос как выражение первобытного мифотворчества, нельзя не признавать реальности всех содержащихся в нем жизненных деталей, которые окружали создателей эпоса. И если можно справедливо сомневаться и даже не признавать точного отражения в эпосе прошлых конкретных исторических событий, то вряд ли возможно не считаться со значимостью тех вещевых реалий прошлого быта, которыми насыщены почти все циклы нартского эпоса.

Прежде всего резко бросается в глаза одна особенность нартских сказаний, связанных с ведущей в прошлом производственной деятельностью кавказских народов — металлургией и металлопроизводством. Тут налицо определенное стремление творцов-сказителей воспеть и как-то опоэтизировать самый процесс добычи, обработки и использования металла. Известно, что это особенно характерно для начального периода освоения нового материала. Все исследователи, знакомые с содержанием кавказских нартских сказаний, знают, что упоминание золота, меди и медных изделий в них ничтожно мало по сравнению с количеством случаев упоминания железа<sup>28</sup>. Лишь в абхазском эпосе, в рассказе об «ацанах» (карликах — предшественниках нартов) упоминается ребенок в «золотой люльке», спустившийся с неба; иногда названы «золотые щипцы», принадлежавшие нартскому кузнецу Айнар-ижи. Медные же предметы названы такие, как котел, пояс Гунды Прекрасной, «накладки» на раненные головы героев, или первый серп, изготовленный кузнецом Тлепшем (в адыгском эпосе). Но все эти вещи трудно приурочить к медно-бронзовому веку Кавказа, ибо они более характерны для переходного периода от бронзы к железу и являлись типичными для кобанской и колхидской культур Кавказа (начиная с рубежа II и I тыс. до н. э. и позднее). Упоминаниями же железных орудий труда, оружия и предметов быта, описаниями приемов закалки железных предметов и даже эпических героев буквально пестрят все циклы нартского эпоса, начиная от абхазского и кончая вейнахским и даже дагестанским. Тут и «железная скамья», и «железные во-

---

<sup>28</sup> И. В. Тресков. Указ. соч., стр. 85; А. Алиева. Эпитет в адыгском героическом эпосе. — УЗ КБНИИ, т. XXIV. Нальчик, 1966, стр. 17—29.

рота», и «железное седло», «очажная железная цепь», «железные соха, сошники и плуг», «железные столб и палка», «железные меч и стрелы» и т. п. У Сасрыквы одна нога «железная», а другая «стальная». Тело у адыгского нарта Сосруко «стальное», глаз — «железный». У осетин главный нартский герой Сослан, закаленный кузнецом Курдалагоном, имеет «булатный» меч. Другой герой — Батрадаз — «стальногрудый», у Бадыпоко и у Батрадаза — «стальные усы» и т. д.<sup>29</sup>

Появление железа имело огромное значение для дальнейшего развития хозяйства и культуры первобытного общества. Не случайно Ф. Энгельс назвал железо «последним и важнейшим из всех видов сырья, игравших революционную роль в истории»<sup>30</sup>. Столь значительное явление, как хозяйственное освоение железа древними племенами и народами Кавказа, нашло блестящее отражение и в нартском эпосе: у абхазов — в образе нартского кузнеца Айнар-пизи, у адыгских народов — в образах Тленша, у балкарцев — в образе чудесного кузнеца Дебета, у осетин — в образе Курдалагона. Но они не только обычные кузнецы, их деятельность не ограничивалась изготовлением орудий труда и оружия, боевых доспехов и т. п.; нартские кузнецы — это изобретатели, новаторы; они первыми изготовили серп и молот, наковальню, соху. Они умели закалять героев при рождении и даже ремонтировали поврежденные в бою части человеческого тела (особенно головы). А это уже указывает на идеализацию новой и важной для общества того времени производственной специализации — кузнечного дела. Поэтому фольклористы справедливо сопоставляют кавказских нартских кузнецов — Айнар-пизи, Тленша, Дебета, Сафу и Курдалагона с такими европейскими образами великих кузнецов мирового фольклора, как Гефест и Вулкан в древнегреческой мифологии, Ильмаринен в карело-финском эпосе и др.

Все это заставляет видеть в нартском эпосе народов Кавказа отражение самой сущности хозяйства и быта именно раннежелезного века, когда началась зоря повои

---

<sup>29</sup> Очень показательны в этом отношении таблицы, составленные И. В. Тресковым (см.: И. В. Тресков. Указ. соч., стр. 71—78).

<sup>30</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 163.



*Сторожевые башни в нагорной Чечено-Ингушетии.  
Фото Б. К. Далгата. 1904 (публикация У. Б. Далгат).*

железной эры, заканчивающейся только в наши дни, в связи с появлением продуктов химии — полимеров.

Определенную роль в уточнении времени сложения основного ядра нартских сказаний играют и другие признаки. Так, например, упоминание именно трехгранных железных наконечников стрел значительно уточняет время их бытования на Кавказе: это — скифское время (VII—IV в. до н. э.), время наибольшего, притом вполне реального, контакта местных племен кобанской, прикубанской и колхидской культур со скифскими племенами Юго-Восточной Европы. Скифские типы оружия были наиболее совершенными для того времени; они получили широчайшее распространение в районах Евразии. Их типология хорошо разработана, и поэтому они могут служить отличными хронологическими эталонами<sup>31</sup>.

Выше уже говорилось о времени первого использования коня для верховой езды; фиксация в сказаниях та-

<sup>31</sup> А. И. Мелюкова. Вооружение скифов. — СЛН, М., 1964, стр. 19.

ких орудий коневодства, как аркан, путы, удила, плеть и, наконец, наличие целых табунов лошадей также самым положительным образом уточняет дату существования на Кавказе такой формы коневодства и даже выведения особой породы коня — далекую основу кабардинского коня. Это — рубеж II—I тыс. и первые века I тыс. до н. э.<sup>32</sup>

О глубоких местных истоках основного ядра нартского эпоса свидетельствуют и памятники материальной культуры, причем такие, которые являются наиболее типичными для прославленной кобанской культуры — одной из самобытных археологических культур Северного Кавказа. Еще два десятилетия тому назад один из лучших знатоков духовной культуры, быта и археологии Осетии, Л. П. Семенов, доказал, что известная сцена «змееборца», выгравированная на одном из бронзовых топоров из селения Кобан (борьба героя, вооруженного луком и стрелами, с семьей змеями), в точности воспроизводит один из эпизодов из нартских сказаний осетин<sup>33</sup>. О «местном, так сказать, осетинском стиле» кобанской культуры говорил в свое время А. С. Уваров<sup>34</sup>. «Наличие кобанского орнаментального мотива на современных бытовых предметах осетин» признавал и Н. Я. Марр<sup>35</sup> и многие исследователи.

Все это указывает не только на генетическую преемственность духовной культуры осетин от кобанских племен, но проясняет и этногенез осетинского народа<sup>36</sup>.

Всем археологам известны скульптурные изображения сцен охоты и многочисленные фигурки диких животных из кобанского могильника. Давно признано существование у кобанских племен культа бога охоты и покровителя

---

<sup>32</sup> Е. И. Крупнов. Древняя история и культура Кабарды, стр. 105.

<sup>33</sup> Л. П. Семенов. Нартские памятники Северной Осетии. — Сб. «Нартский эпос». Дзауджикау, 1949, стр. 58.

<sup>34</sup> А. С. Уваров. К какому заключению о бронзовом периоде приводят сведения о находках бронзовых предметов на Кавказе? — «Труды V археологического съезда». М., 1887, стр. 3.

<sup>35</sup> Н. Я. Марр. Избранные работы, т. V. Л., 1935, стр. 310.

<sup>36</sup> Е. И. Крупнов. Об этногенезе осетин и других народов Северного Кавказа. — В кн.: «Против вульгаризации марксизма в археологии». М., 1954, стр. 159; Он же. Проблема происхождения осетин по археологическим данным. — В кн.: «Происхождение осетинского народа», стр. 35.

зверей и охотников. Это позволяет считать, что известный по осетинскому нартекскому эпосу образ бога охоты Афсати восходит к древним культам кобанской эпохи. В этой связи заслуживает особого внимания заключение лучшего нашего ираниста-осетиноведа В. И. Абаева о том, что сам образ Афсати совершенно чужд иранской мифологии; несомненно, он проник в осетинскую среду из древнейших местных кавказских верований<sup>37</sup>. Поэтому не случайно он известен по нартекским сказаниям почти всем народам Северного Кавказа, а также абхазам и даже сванам. У сванов он носит близкое осетинскому имя — Апсат. Понятно, насколько подобные факты и наблюдения важны для определения времени создания основного ядра знаменитого героического эпоса кавказских горцев.

Обратившись к другим признакам, содержащимся в эпосе, например, к упоминаниям виноградной лозы и вина (в абхазском эпосе), просяной браги (в адыгском), пива (в осетинском), садов и фруктовых деревьев, мы также должны будем признать, что именно в I тыс. до н. э. все это и стало важным хозяйственным достоянием народов Кавказа<sup>38</sup>. Убедительным примером наиболее раннего использования сельскохозяйственных зерен и семян на Северном Кавказе являются находки зерен проса, пшеницы и косточек винограда, обнаруженные нами при раскопках в 1963—1966 гг. кобанского поселка IX—VII вв. до н. э. близ селения Сержень-Юрт ЧИ АССР.

Наконец, нельзя не обратить внимания и на самый характер нартекского общества, в котором нарты больше занимаются организацией межродовых и межплеменных войн и пиров, чем производительным трудом. Известно, что большинство нартекских сказаний заполнено сообщениями о различных набегах и походах нартов (для угона скота, ради удалства и т. п.). Члены нартекского общества давно уже далеко не все равноправны и имущественно одинаковы. Эпос рисует борьбу рода «с чувя-

---

<sup>37</sup> В. И. Абаев. Проблемы нартекского эпоса. — Сб. «Нартский эпос». Орджоникидзе, 1957, стр. 30.

<sup>38</sup> К. Фляксбергер. Археологические находки хлебных растений в областях, прилегающих к Черному морю. — «Краткие сообщения ИИМК АН СССР», вып. VIII, 1940, стр. 117; П. М. Жуковский. Об отечественных и пришлых культурных растениях в СССР. — «Материалы по истории земледелия в СССР», сб. II, М., 1956, стр. 7.

камн из сыромятной кожи против рода с чувьяками из сафьяновой кожи». Важные вопросы на Совете могли решать только те, «кто способен надеть чувьяки и поднять меч»<sup>39</sup>. Исходя из конкретного анализа нартекского эпоса кавказских народов, можно полагать, что основные циклы нартекских сказаний, если и отражают эпоху первобытно-общинного строя, то в его последней стадии — стадии разложения, в период так называемой военной демократии<sup>40</sup>, «во время которого все культурные народы переживают свою героическую эпоху, — эпоху железного меча, а вместе с тем железного плуга и топора»<sup>41</sup>. Вполне закономерно, что именно в героическую эпоху и сложилось основное ядро героического эпоса у кавказских народов. Ведь не случайно и знаменитый гомеровский эпос также сложился на рубеже бронзового и железного веков в древней Греции (XI—IX вв. до н. э.). Это вполне закономерное явление. В этом отношении историко-культурный процесс на Кавказе мало чем отличался от процесса, протекавшего в I тыс. до н. э. в южных районах Евразии. Здесь также полностью заканчивался процесс приручения и наиболее рационального использования всех полезных животных и в первую очередь коня; завершается выращивание основных видов культурных растений (ячменя, пшеницы, проса, винограда, плодовых деревьев), полностью стабилизируется хозяйственная основа оседлых земледельческо-скотоводческих племен; наконец, происходит производственное освоение нового металла — железа, определившее собою весь дальнейший процесс развития древнего населения нашей страны и создания им своей культуры.

В прямом соответствии со сдвигами в хозяйстве происходят изменения и в общественной жизни. Повсюду завершается консолидация крупных племенных групп и образование союзов племен. Расширяются и оживляются межплеменные и более широкие связи, чаще проявляющиеся в бранных делах. Это в значительной мере облегчалось и массовым использованием коня. Теперь мы знаем, что все эти показатели социально-экономической жизни

---

<sup>39</sup> «История Кабардино-Балкарской АССР». т. 1, стр. 59.

<sup>40</sup> Е. И. Крупнов. Древняя история Северного Кавказа, стр. 331.

<sup>41</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 162—163.

были характерны и для кавказских обществ начала I тыс. до н. э. Это был один из активнейших периодов в истории распадающихся патриархальных отношений у племен Северного и Западного Кавказа, — та общественная ступень, которая именуется «военной демократией». Несколько позднее этот процесс завершился созданием в западной Грузии классового общества и образованием Колхидского царства<sup>42</sup>, а на Северном Кавказе Синдского государства (с V в. до н. э.)<sup>43</sup>.

По моему глубокому убеждению, именно эта чрезвычайно бурная эпоха I тыс. до н. э., изобиловавшая брачными делами и героическими подвигами горских сынов Северного и Западного Кавказа — носителей кобанской, прикубанской и колхидской культур, этнически родственных между собой, и ознаменовалась чрезвычайно важным и высшим достижением духовной культуры — созданием эпической песни и оформлением самых существенных основ знаменитого нартского эпоса кавказских народов. Поэтому основное ядро эпических сказаний народов Кавказа так отчетливо и отражает сущность раннежелезного века, периода разложения патриархального строя и зарождения классового общества.

---

<sup>42</sup> Г. А. Меликишвили. К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959, стр. 236; «История Грузии», т. I. Тбилиси, 1962, стр. 36; З. В. Анчабадзе. История и культура древней Абхазии. М., 1964, стр. 142.

<sup>43</sup> В. И. Мошинская. О государстве синдов. — ВДИ, 1946, № 3, стр. 204; «История Кабардино-Балкарской АССР», т. I, стр. 52; «Очерки истории Карачаево-Черкессии», т. I, стр. 45.



*Ш. Д. Инал-Ипа*

**ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ  
ДРЕВНЕЙ КУЛЬТУРНОЙ ОБЩНОСТИ  
КАВКАЗСКИХ НАРОДОВ**

**(Опыт сравнительного изучения нартского эпоса)**

Многонациональность является одной из отличительных черт нартского эпоса. Народные сказания о нартах широко известны среди абхазов, убыхов, адыгов (адыгейцев, черкесов, кабардинцев), осетин, а также карачаевцев, балкарцев, ингушей, чеченцев, отчасти дагестанцев, сванов и др. Наиболее глубокие корни и широкое распространение эпос «Нарты» имеет в фольклоре абхазского, адыгских и осетинского народов. Сказания этих народов и положены в основу настоящей работы.

Сравнительное изучение этого уникального памятника устной народной поэзии освещает как древнюю культурную общность народов Кавказа, так и национальное своеобразие художественного творчества каждого из них<sup>1</sup>.

**I**

**Осетинские сказания**

Хозяйственная жизнь нартов во всех национальных версиях отражена весьма сходно. Осетинским нартам знакомо хлебопашество и скотоводство, металлообработка.

---

<sup>1</sup> Автор опирается на публикации нартских сказаний, печатавшиеся в различных периодических изданиях, а также на тексты сводных вариантов в русском художественном переводе. Отсутствие академического издания национальных вариантов нартского эпоса с соответствующим научным аппаратом, а также незнание автором языка ряда оригиналов, несомненно, ограничивают возможность охватить все важные самобытные черты или детали тех или иных национальных версий нартских сказаний (а они нередко имеют весьма существенное значение).

Они занимаются охотой. Много времени они проводят в походах.

Жилищами для нартов служат обычно хадзары<sup>2</sup>.

Земледелие в осетинском эпосе нашло довольно широкое отражение. Здесь говорится о сохе (носатой), которую дал нартам бог грозы и урожая, о бороне из дуба<sup>3</sup>, о пахоте, о быках как тягловой силе, о мельницах на реках, дарованных Донбегтрами — владыками вод, о возделывании пшеницы и ячменя, о приготовлении пива и т. д. В других национальных версиях (например, в абхазской) нет такого разнообразия реалий сельскохозяйственного производства, зато здесь мы находим описание весьма архаических способов пахоты на волах (ее занимают великаны).

Осетинские нарты занимаются овцеводством, разводят коз, содержат табуны лошадей. Охота — любимое занятие всех нартов. У многих из них своя охотничья собака. Происхождение собаки, как и первого коня (Арфан), осетинская мифология связывает с красавицей Дзерассой, которая вместе с Сатаной родила и первую собаку на земле. Главнейший объект охоты — олени; иногда нарты доят оленьих самок, как, впрочем, и волков (их молоко используется для закалки героев)<sup>4</sup>.

Как и в других вариантах, в осетинских сказаниях содержится описание обработки металла. Мифические кузнецы с их несложным инструментарием (наковальня, клещи, меха, кувалда) обрабатывают железо, чугун, делают стальные мечи, медные кувшины, накладывают медные заплаты на разбитые в бою черепа. Встречаются упоминания и о кладях золота. Часто фигурирует кольцо, в котором заключены счастье и сила богатыря. Некоторые из выдающихся героев (чаще всего Батрадз) называются булатными или стальносусыми.

Среди женских образов осетинского эпоса особое место занимает Сатана<sup>5</sup>. С рождением Сатаны не связано ни

---

<sup>2</sup> «Хадзар» — дом, строение, вообще помещение, где горит семейный очаг и готовится пища.

<sup>3</sup> «Нартские сказания. Осетинский народный эпос». М., 1949, стр. 42; «Нарты. Эпос осетинского народа». М., 1957, стр. 28.

<sup>4</sup> Очевидно, это делалось в порядке приобщения к тотемному животному; вспомним также встречающиеся в нартских сказаниях облачения в волчьих шкуры.

<sup>5</sup> См.: В. Абаев. Нартовский эпос. — ИСОИИИ, т. X, вып. 1. Дзауджикау, 1945, стр. 36—47.

«начало», ни «конец» рода нартов. Сатана у осетин выступает не как общая мать всех нартов, прародительница народа (как, например, в эпосе абхазов), а как мудрейшая из женщин, прорицательница и советчица, как «лучшая из нартских матерей»<sup>6</sup>. Трудовая деятельность героини осетинского эпоса несколько ограничена по сравнению с абхазской Сатаней-Гуашей — великой труженицей нартского братства.

Двойник главного героя адыго-абхазского эпоса Сосруко—Сасрыквы Сослан Булатный, сын Урызмага, рожденный из камня (скалы) и закаленный кузнецом Курдалагоном в волчьем молоке, является и в осетинских сказаниях одним из главных нартских героев.

В абхазских сказаниях нет каких-либо различий между нартами по их родовой либо территориальной принадлежности или каким-либо другим социальным признакам. В осетинском же эпосе все нарты подразделяются на три территориально-родовые группы: Верхний Нарт, населенный родом Алагата, Средний Нарт, занимаемый родом Ахсартаггата, и Нижний Нарт, где жил род Бората (в частности, Уархаг принадлежал к роду Бораевых)<sup>7</sup>. Упоминаются и другие роды (например, Быцента, Кармага, Алага, Ацата). Иногда войны отправляются в поход по родам. Отчетливо проходит различие и даже некоторое противопоставление молодых нартов старшим нартам, простых — именитым: Урызмагу, Хамыцу, Сослану, Батрадзу и др. Так, между Урызмагом и Сатаной, с одной стороны, и молодыми нартами — с другой, возник спор, кто лучше и храбрее из нартов — мужчины и женщины<sup>8</sup>.

В осетинском эпосе весьма ярко отразился длительный процесс распада первобытно-общинного строя, возникновения имущественной и социальной дифференциации, образования начатков государственности. Так, видное место в обществе нартов занимает алдар — владыка, господин, позднее князь, феодал, помещик (подобные образы в абхазских сказаниях отсутствуют). Нартам приходится бороться не только с великанами, злыми кадзами и алдрами, но и с маликами — феодалами, князьями, во главе

<sup>6</sup> «Нарты. Эпос осетинского народа», стр. 192.

<sup>7</sup> Там же, стр. 86; «Яблоко нартов». Обработка для детей и перевод С. Бритаева. Орджоникидзе, 1954, стр. 62.

<sup>8</sup> «Нарты. Эпос осетинского народа», стр. 304.

которых стоит царь<sup>9</sup>. Все эти всеильные владыки — непримиримые враги нартов — обладают несметными богатствами: у них много золота и серебра, воинских доспехов, конских табунов и другого добра, которое нарты иногда захватывают и делят между собой<sup>10</sup>. В некоторых текстах содержатся представления о захвате и межевании земли, о «высокой знати» и «черном народе».

Встречаются в осетинском эпосе и упоминания о пленных, обреченных на тяжкие мучения или занятых непосильным трудом (в сказаниях говорится о том, что пленники дробили камни, готовили строителям раствор и т. д.).

В осетинских сказаниях видим отражение того, как постепенно война становится источником накопления богатства в одних руках. Побежденные платят дань стадами (в частности, быками) и пленными самодуру Мукаре, алдарам, маликам (нарты платили Мукаре дань девицами<sup>11</sup>, пока Батрадз не убил его и не освободил пленниц)<sup>12</sup>.

Генеалогия и порядок наследования в осетинских сказаниях носят явные следы отцовского права, что отнюдь не характерно, например, для абхазского эпоса. Герои осетинского эпоса ведут родство по отцовской линии: в сказаниях выступают Тар и его сыновья; Кандзаргас, его сын Хамыц, его внук Батрадз; Уархаг и его потомки образуют как бы особые «патронимии»: Уархаг и его сыновья Ахсар и Ахсартаг и др.

Нередко в эпосе говорится о долгах отцов, о наследии прадедов, о наследовании по мужской линии, о доспехах предков, об их завещаниях, об имуществе, оставшемся от отца, о мести и т. п.<sup>13</sup>

В осетинских сказаниях содержится яркое изображение древнего народовластия патриархального типа. В этом отношении заслуживает особого внимания нихас (в современном осетинском языке это слово значит «беседа» или «место народных собраний»). На нихасе нарты решали важнейшие дела: вопросы войны, мира, общественного хозяйства и пр. На нихас допускались только мужчины,

<sup>9</sup> Там же, стр. 174.

<sup>10</sup> «Нартские сказания», стр. 65.

<sup>11</sup> Там же, стр. 92, 154, 160, 271.

<sup>12</sup> «Нарты. Эпос осетинского народа», стр. 97.

<sup>13</sup> Там же, стр. 171, 178, 192, 202, 206, 210, 237, 264 и др.

причем правили здесь только старшие мужчины, восседавшие на строго определенных местах, как и на пиршествах (кувд), что также вполне соответствует патриархальной идеологии.

Как мы уже говорили, в осетинских сказаниях нарты подразделяются на три рода. Они живут отдельными семьями в одном «нартском селении», где были «верхние», а следовательно, и «нижние» кварталы отдельных поколений. Нередко в сказаниях читаем: «Ведут в село, в бораевский квартал», где имеется «большой бораевский двор»<sup>14</sup>. Поэтому понятны сетования мудрейших нартов на то, что «коварные» нарты «станут делить табуны и стада», на то, что происходит разлад «общего очага»<sup>15</sup>.

Таким образом, в осетинском эпосе отразились наиболее типичные черты патриархального общества: патронимальный счет родства, порядок наследования, носящий следы отцовского права, древнее патриархальное народовластие и обычай кровной мести.

Не случайно, видимо, кровная месть — классический мотив патриархально-родового строя — является основой многих сюжетов осетинского эпоса.

Весьма показательно в этом плане сказание о мести Батрадза за смерть отца. Родовая вражда между потомками Боры с нартом Хамыцем привела к тому, что Хамыц был убит. Как только сын Хамыца Батрадз узнал имя убийцы своего отца, он отправился искать его. «Через некоторое время, убив Сайнага, он отсек у него правую руку и, придя в нартское селение, швырнул ее к ногам матери со словами: «Отомстил я врагу за кровь отцовскую. Снова можешь, нана, свой покой обрести»<sup>16</sup>.

В осетинских сказаниях встречаем упоминания и об откупе за убийство. Так, Батрадз требует с нартов плату за кровь отца: «Так платите, нарты, — говорит он им, — без слова лишнего мне за гибель отца, за обиду матери»<sup>17</sup>.

Вопрос о том, кто отомстит за кровь, является одной из важнейших забот осетинских нартских героев. «Кто

---

<sup>14</sup> «Нарты. Эпос осетинского народа», стр. 89, 194, 289, 290, 308, 346.

<sup>15</sup> Там же, стр. 290, 346.

<sup>16</sup> «Нартские сказания», стр. 337, 333.

<sup>17</sup> Там же, стр. 285, 346.

отомстит за меня, тому оставлю меч свой и коня», — говорит Созырко перед своей смертью. В ответ на это Батрадз обещает: «Клянусь землей родной, что колесо Бальсага мечом булатным разрублю я сам»<sup>18</sup>.

Мстят не только братья и вообще родичи, но и родственники по женской линии. Так, Хамыц освободил своих семерых братьев, плененных чудовищем<sup>19</sup>.

В осетинских сказаниях отразился и обычай примирения кровных врагов путем материального вознаграждения потерпевшей стороны. «Заплатим-ка дасть крови нартам лучше», — читаем в сказании «Батрадз и Хафтагур»<sup>20</sup>.

Очень большое место в осетинском эпосе занимают вопросы брака и семьи. Этой теме посвящены сказания о женитьбе и разводе Урызмага с Сатаной, женитьбе Сослана на Бедохе — дочери Челахсартага и на дочери солица Ацырухе, о женитьбе Хамыца, женитьбе Батрадза (Симд нартов), сватовстве Ацамаза к красавице Агунде, браке Хамыца с Быценой, женитьбе Хамыца на дочери карлика Бицента Дыченага<sup>21</sup> и др.

С точки зрения истории брачного института в этих сюжетах отразились как архаические, так и сравнительно более поздние формы брака. В сказаниях представлено немало брачных пар, которые живут со своим потомством на территории мужа.

Принцип патрилокального поселения супругов четко выражен, например, в следующих словах матери Дзэрассы: «Тех, кто рождается не на землях партов, уж во веки парты за своих не сочтут». Это подтверждают и сами парты: «Все невестки наши при нас проживают, ни одна не живет у своих родичей»<sup>22</sup>. В случае размолвки или развода жена возвращается к родителям или ближайшему родственнику из ее рода. Так, Урызмаг, рассердившись, говорит жене своей Сатане: «Отправляйся скорей к своим ты родичам»<sup>23</sup>.

На основе осетинских сказаний трудно составить ясное представление об эндогамном или экзогамном браке.

<sup>18</sup> «Нарты. Эпос осетинского народа», стр. 285, 346.

<sup>19</sup> Там же, стр. 98.

<sup>20</sup> Там же, стр. 184.

<sup>21</sup> Там же, стр. 140 сл.

<sup>22</sup> «Нартские сказания», стр. 18.

<sup>23</sup> «Нарты. Эпос осетинского народа», стр. 46.

Так, Урызмаг был женат сперва на красавице Эльде из рода Алагата, а потом стал мужем своей сестры Сатаны<sup>24</sup>.

В осетинском эпосе отразился и обычай левирата и платы за невесту выкупа — калыма. Обычай левирата, согласно которому жена умершего брата становилась женой его неженатого брата или другого ближайшего родича, даже не упоминается в других национальных версиях, например, в абхазских сказаниях, как и калым — выкуп за невесту скотом, оружием, а впоследствии и деньгами. Согласно же осетинскому эпосу, Сослан, чтобы получить в жены дочь солнца Ацырухс, должен был возвести дворец у самого моря, обсадить его мифическими деревьями Аза да еще пригнать три сотни звериного стада. Дочь Сайнаг-алдара, красавица Агунда, сама назначила Ацамазу в качестве свадебного выкупа пригнать в загоны се отца сто оленей-однолеток<sup>25</sup> (не является ли это отзвуком приручения оленей на Кавказе?)<sup>26</sup>. Упоминается и приданое невесты («семь повозок чудных, в них впряжены выносливые зубры; они везут приданое невесты»).

Вместе с тем в осетинских сказаниях не последнюю роль играют сватовство, похищение невест, а также такие мотивы, как любовь, ревность, верность, измена и т. п.<sup>27</sup> В южноосетинских сказаниях встречаются пышные описания женской красоты и страстные монологи о любви, равно как и рассуждения о тайнах вселенной, судьбах поколений и т. д.

Интересна топонимика и гидронимика осетинского эпоса. Нарты знакомы не только с реками (повелитель рек — Гатаг могучий) и озерами, но и с морями, главным образом с Черным морем (Сау денджыз); на дне моря жили братья Донбеттры и их красавица-сестра Дзерасса. Сослан был обречен навеки жить у Донбеттров, пока нарты не вызволили его из этого плена. И вообще Донбеттры — владыки морей, озер и рек и описание их подводного царства занимает видное место в осетинской мифологии. Разгневанный Уархаг загоняет нартские табуны в море<sup>28</sup>. Урызмаг ведет нартов вдоль Белого и

<sup>24</sup> «Нартские сказания», стр. 31, 33.

<sup>25</sup> Там же, стр. 136, 388.

<sup>26</sup> «Нарты. Эпос осетинского народа», стр. 260.

<sup>27</sup> Там же, стр. 106, 107, 163, 201, 204, 234.

<sup>28</sup> «Нартские сказания», стр. 7, 17.

Черного морей<sup>29</sup>. В одном из сказаний говорится о том, что река подхватила сундук Урызмага и унесла его в Черное море<sup>30</sup>, где жил всеильный алдар — владыка Черноморья. Небесный кузнец Курдалагон, закаляя героя, хватает клещами раскаленного на огне Батрадза за колени и бросает в море<sup>31</sup>. Ацамаз, чтобы попасть к алдару Мысыра, переплывает на своем коне Черное море<sup>32</sup>. В осетинском эпосе упоминается и другое — Восточное море (Уартдзаф-море).

Весьма часто называется Гумское ущелье (Гумская долина) — географическое название, сходное с такими, как Гума, Гумста в центральной Абхазии и на Северном Кавказе (река Кума, селение Гумлокт и др.)<sup>33</sup>.

Среди осетинских нартов живут разные боги и покровители природы, паходящиеся то на дне моря (Донбеттры, как мы уже говорили, обитают в Черном море), то на небесах (Уастырджи, покровитель мужчин-путников, живет высоко на небе, но частенько спускается на землю на своем трехногом коне и со своей борзой). Большая роль принадлежит и небесному кузнецу Курдалагону, который закалил главных героев осетинского эпоса, подарил нартам первое пахотное орудие и др. Часто упоминаются в осетинских сказаниях Уацилла — божество урожая, кривой Афсати — властитель зверей (туров, оленей, коз, кабанов и др.), Галагон — повелитель ветров, Донбеттр — владыка вод, дочери солища — Ацырухе и Хорческа, дочь луны — Мысырхан и др.

В осетинских сказаниях отразились не только языческие, но и более поздние религиозные представления, особенно христианские, такие, как конец света, рай, преисподняя, Страна (или Владения) мертвых («Безыменный» сын Урызмага вернулся из загробного мира, ходил

<sup>29</sup> Там же, стр. 41.

<sup>30</sup> Там же, стр. 53—55.

<sup>31</sup> Там же, стр. 270.

<sup>32</sup> Там же, стр. 369.

<sup>33</sup> Из других топонимических названий осетинского эпоса укажем следующие: Уазовская гора, Верипина Уаскуппа, Вершина Дывардаха, ущелья Адай и Урбына, реки Царцу и Уайс, Поляна Уарыппа, Степь Зилахарская (Зилахар), Земля Луана, Земля Гумира, Ворота Цыза, Пещера Сека и др. («Уазовскую гору» ср. с абх. «Ауаз-абаа», т. е. Уазовская крепость, что в ущелье р. Гумисты близ Сухуми).



с отцом в поход, а потом снова вернулся на тот свет, напомним, однако, своим родичам справить поминки по нему»<sup>34</sup>).

В эпосе осетин упоминаются ангелы и святые (Никкола, Елна небесный, Мкалгабр, т. е. архангел Гавриил и др.), а также бесы (кадзи), дьяволы, русалки.

Согласно осетинским сказаниям, тела умерших предаются земле на родовом кладбище; покойников хоронят обычно в чугунном гробу, а затем насыпают могильный курган (сапада); погибшему в бою посвящали коня, усопшему на грудь клали прядь волос, а врагу отрезали руку и ухо.

Для идеологии осетинских нартов характерно понятие бога и даже единого «бога богов» как высшего верховного существа, которое пребывает на небе. В осетинском эпосе сильны богоборческие мотивы (в цикле сказаний о Батрадзе они занимают основное место).

Нарты не хотели покориться никому, даже богу, и поэтому погибли. Разгневанный бог выслал против них Уастырджи. «Стали все нарты рыть себе могилы, бросились в могилы и смерть себе нашли, ибо решили они, чем в рабстве жить, лучше умереть: «вечная слава — вечной жизни ценней»<sup>35</sup>.

В нартском эпосе осетин, как и других народов, постоянно фигурируют определенные эпические числа — семь, девять, двенадцать, сто (последнее упоминается только в абхазских сказаниях). Во всех национальных вариантах, в том числе и в осетинских, чаще других встречается число «семь».

### Адыгские сказания

В системе образов адыгского нартского эпоса, как и абхазского, главное место занимают нарт Сосруко и Сатаней-Гуаша. Сатаней показана в эпосе как красивейшая, многоопытная и мудрейшая мать или воспитательница главных нартских богатырей.

Сосруко — сын камня, воспитанник Сатаней; в младенчестве он, как и его конь, питался кремнем; тело его булатное; он был закален нартским кузнецом Глепшем,

<sup>34</sup> «Нарты. Эпос осетинского народа», стр. 300.

<sup>35</sup> «Нартские сказания», стр. 348, 351, 352, 419, 420.

незакаленными остались только его бедра (по некоторым вариантам — колени).

Главным подвигом адыгского Сосруко, как и абхазского, является возвращение огня<sup>36</sup>. Кроме него, Сосруко совершает многие другие подвиги, которые характеризуют его как самого могучего, ловкого и бесстрашного нарта. Погибает Сосруко от волшебного колеса жан-шерх.

Кроме самих нартов, в адыгском эпосе упоминается карликовое племя испов (в абхазских сказаниях они известны под именем ацанов), одноглазые великаны-ицжи, чинты — извечные враги нартов, а также знатный род Гуазо и др.

В адыгском эпосе, как и в осетинском, говорится о пашенном земледелии: «восемь волов попарно, друг за другом, плуг тянули». Нарты возделывают просо, которое убирают серпами. Они знают также коноплю, орех, тыкву и другие культуры. У них имеется яблоня — «золотое дерево», полученное от бога плодородия, плоды ее созревали за день. Нарты любят виноградное вино (сано).

Часто говорится о скотоводстве (нарты разводят овец, коз, коров, лошадей, зубров, буйволов, свиней).

Ярко изображается в адыгском эпосе (как, впрочем, и в других национальных вариантах) металлургия. Здесь одинаково часто упоминаются медь (огромный медный котел, в котором готовят пищу, медный амбар, медный гроб, медная конюшня и пр.<sup>37</sup>), бронза и свинец (бронзовая и свинцовая плеть), железо и сталь (железное заостренное бревно в качестве иголки у великанши, желез-

---

<sup>36</sup> Сказание о том, как Сосруко принес нартам огонь, оценивается исследователями по-разному. Е. М. Мелетинский, напр., видит здесь «добывание» или «похищение» огня как «...тишичные деяния культурного героя» (см.: Е. М. Мелетинский. Место нартских сказаний в истории эпоса. — Сб. «Нартский эпос». Орджоникидзе, 1957, стр. 49). А. И. Алиева предпочитает термин «возвращение огня», поскольку он вернее отражает фактическое содержание сказания, где отсутствует совершенно новая эпическая ситуация и идет речь не о первоначальном добывании, а о принесении огня, которого нет в данный момент (оставлены дома кресала, напр.). — См.: А. И. Алиева. Сказания о Сосруко в нартском эпосе адыгских народов. Автореферат дисс. М., 1964, стр. 9.

<sup>37</sup> Крохотные исны разбились в сражении голову Джилахстана, и бог-кузнец Тлепш, как и абхазский Айнар-ижи и осетинский Курдалагон, спаял разрубленную голову, наложив на нее медную заплату.

ные подруги, скованные Дабечем, стальное колесо жан-шерх со спицами и т. д.)<sup>38</sup>.

В эпосе адыгов выразительно показано кузнечное ремесло. Здесь представлены как бы три поколения кузнецов. Первый из них — Дабеч — работает в первой кузне; молотом ему служит глыба скалы, а наковальней — валун; он кует богатырские мечи. Центральное место занимает Тлепш — бог железа и оружия. Он — ученик и подмастерье Дабеча, единственный его наследник в области металлообработки, пращур молотобойцев, родоначальник всех грядущих кузнецов. У него железные ноги, которые легендарный молотобоец выковал себе сам, когда лишился ног. Тлепш берет раскаленное железо без клещей, голыми руками. Вместо наковальни у него камень, вместо молота — кулак. Все кузнечные орудия, в частности молот и клещи (наподобие двух скрещенных змей), он смастерил сам. Тлепш — всемогущий оружейник: он кует нартам боевое снаряжение, а также чинит-лечит разбитые в бою стальные бедра нартов. Вместе с тем бог-кузнец Тлепш — могучий и мудрый наставник, и даже прозорливая Сатаней обращается к нему за советами.

В адыгском эпосе выступает еще один кузнец — это старый Худим, ученик Тлепша. Он кузнечил молотом Тлепша, который они перебрасывали друг другу через «семь краев».

Военные походы в адыгских сказаниях (как и во всех других версиях) составляют основу многих сюжетов. Нарты находятся во враждебных отношениях с племенем чинтов и ведут постоянную борьбу с великанами. Угон скота, прежде всего табунов коней, — один из побудительных мотивов нартских набегов. Нарты нередко отправляются в походы и без видимой причины — на поиски дальних краев, где герои могут проявить свое мужество и удаль. В походе воина нередко сопровождают прирученные орлы и гончие псы<sup>39</sup>.

Верными друзьями и помощниками нартских богатырей являются их кони (особое место занимает умный и отважный конь нарта Сосруко Тхожей).

На вооружении у нартов — лук и стрелы, мечи, железное древко, пика, копьё с раздвоенным острием, щиты,

<sup>38</sup> «Нарты. Кабардинский эпос». М., 1951, стр. 39, 356, 440 и др.

<sup>39</sup> Там же, стр. 232.

кольчуги из красной меди, стальные налокотники, стальные ножницы (обычно в руках женщин). Нарты упражняются в метании тяжелых камней, сбивании всадника, стрельбе из лука. Часты упоминания о тайных и неприступных пещерах, входы в которые закрыты абра-камнем. Адыгские сказания содержат упоминания и о крепостях с бойницами и башнями, которые берутся с боем. Некоторые жилища даже напоминают собою крепость: большие каменные дома, огороженные плетнем из колючего терновника, с воротами. В таких жилищах, закрываемых тем же абра-камнем, живут нарты и их извечные враги — великаны-иныжи.

В адыгском эпосе, как и в осетинском, довольно четко прослеживается патрилинейный счет родства. Происхождение, как и личные имена героев, устанавливаются по отцу: Канжоко — сын Канжа, Тотреш — сын Альбека, Батраз — сын Химыша, Ашамез — сын Аши, Бадыноко — сын Бадына и др.

Мотив кровной мести в адыгском эпосе занимает более значительное место, чем в абхазских сказаниях (ей посвящены сказания о Батразе и Ашамезе).

В нартском обществе, как оно предстает перед нами в адыгском эпосе, отложились следы разложения первобытно-общинного строя и дальнейшей социальной дифференциации. Мотив имущественного неравенства нередко звучит в адыгских сказаниях (как и в осетинских). Все большее почтение вызывает богатство, появляются бедные (например, Малеч и Жагиша) и богатые (например, родители Унаджоко, Тлебица Малый — обладатель конного табуна, пасущегося между двух морей, и др.)<sup>40</sup>

Нарты имеют работников (например, свинопаса по имени Горгоныж). Заметно выделяются могучие владыки (у племени испов, живущих в неприступной крепости, был властелин по имени Белобородый). Некоторые нарты в эпосе адыгов называются князьями: князь-дедушка нартов (Пши-дада), Насренжаке — нартский князь с золотой бородой в волчьей шубе. Князем именуют и Бадыноко (или Пшибадиноко) — «непримиримого врага кинтов» и т. п.

В адыгском эпосе видим неоднородную массу нартов: есть нарты — витязи, славные и родовитые, герой-воины.

---

<sup>40</sup> Там же, стр. 355.

гордецы. Некоторых из самых выдающихся партов величают «тхамадой», т. е. главой всех партов или отдельной их группы (ср. абх. «атахмада» — старейшина, старик). Таков Насренжаке — тхамادا партов — и Уазырмес. Рядом с ними выступают мирные жители, пастухи, немощные слуги (их было много, например, у злого и могучего Джилахстана, который жил в неприступной крепости со своей красавицей-дочерью).

Яркое представление о далеко зашедшем социальном расслоении, отразившемся в эпосе, дает сказание о смерти Сосруко, где возлюбленная объясняет ему целый ряд странных явлений, которые ему встретились на пути к ней. Она растолковала Сосруко, что борьба сыромятных чувяков с сафьяновыми, которую он наблюдал на дороге, — это столкновение двух враждебных родов. «Чувяки из сыромятной кожи — бедный род. чувяки из сафьяновой кожи — богатый род... Предстоит, значит, война между бедным родом и богатым, и победит бедный род...»<sup>41</sup>

В нартском эпосе отразились обычаи разных кавказских народов. Некоторые из них, например, аталычество, сохранились в этнографическом быту современных народов Кавказа — абхазов, адыгов, осетин и др.

В частности, в адыгском нартском эпосе имеются сказания, свидетельствующие о знакомстве партов с обычаем аталычества: нарты Сосруко и Бадыноко воспитываются чужими людьми в подземелье, в тайне от всех партов (в том числе и от своего отца).

Согласно некоторым адыгским сказаниям, нарты, как, впрочем, и великаны, живут большими патриархальными семьями (у нартского кузнеца Дабеча было восемнадцать сыновей от одной матери и от одного отца)<sup>42</sup>. Мальчик и девочка, родившиеся в одну ночь, должны были стать мужем и женой, в знак чего на углах колыбелей вырезали знаки обручения<sup>43</sup>. Так, например, Шужей перевязал руку Малечинх повыше запястья шелковой лентой, желая обручиться с ней.

Еще в недавнем прошлом в горском быту было немало и других обычаев, перекликающихся с нартскими. Так,

---

<sup>41</sup> «Нарты. Кабардинский эпос», стр. 130.

<sup>42</sup> Там же, стр. 429.

<sup>43</sup> Там же, стр. 355.

у нартов, как это было принято у абхазо-адыгских племен, после победы оставшиеся в живых противники отпускались домой невредимыми в качестве вестников гибели вражеского войска (абх. ашэацъдэаэ — «вестник скорби»). Упомянем и такие военные игры, как метание камней, скачки, бой на лошадях и др.

В нартских сказаниях изображается щедрое гостеприимство и почитание старших.

В адыгских сказаниях о нартах отразились и такие обычаи, как существование специального дома (или комнаты) для гостей («кунацкой»), культа надочажной цепи, коновязи перед жилищем и др.

Из сказаний мы узнаем, что единицей измерения длины у нартов служил локоть, на ноги они надевали сыромятные чуваки, имели трехногий обеденный столик (ана) и др.

В адыгских сказаниях содержится описание музыкального и танцевального искусства древних адыгов. Состязание в танце было одним из любимых их занятий.

Среди этнографических параллелей привлекают внимание такие, как почитание дуба, ношение волчьей шубы, связанное, вероятно, с древними тотемистическими представлениями; обычай класть в гроб умершего мужчины прядь волос его жены<sup>44</sup>, принесение в жертву богу Псатха белой козы, гадание на фасоли и др.

Мы уже говорили, что во всех вариантах нартского эпоса особое значение придается эпическому числу семь. В адыгских сказаниях оно встречается также весьма часто<sup>45</sup>.

В топонимике адыгского нартского эпоса привлекают внимание прежде всего названия нартских поселений: Земля нартов, Село нартов, Страна нартов, Нартское Поле, селение Аледжа и др. Гор сравнительно мало: вершина Харам, где происходят поединки нартских богатырей; хребет Майкуана, горы Старости и Ошхамахо (или гора Счастья — обитель богов). В горах нарты охотятся на оленей, кабанов, иногда и на буйволов.

Почти в каждом сказании можно найти упоминание о пещерах, нередко используемых в качестве подземного

<sup>44</sup> Там же, стр. 389.

<sup>45</sup> Там же, стр. 322, 323, 325, 326, 333, 337, 376, 383, 385, 467, 469, 571.

жилища (сын Канжа, Шауей, вырос в ледяной пещере на вершине Ошхамахо).

В адыгских сказаниях наиболее часто упоминаются следующие реки: Индыл (или Идыль) — Волга, Тэн — Дон, Псыж, Ибг, Шхагуаша, Уля и др. Часто упоминается море (Хазас-море), междуморье, заморские табуны и кони — «настоящие альпы», морская рыба, заморские враги и т. п. Нартские герои нередко переправляются через море верхом на своих конях (Джамидеж — конь нарта Шауея — свободно перепрыгивает через море и перегоняет обратно табуны могучих великанских лошадей).

### Абхазские сказания

Согласно абхазским сказаниям, нартское общество, организованное в материнский род, состоит из ста братьев и их единственной сестры, рожденных одной матерью. Такого большого семейного коллектива, символизирующего собою весь народ, нет в других национальных версиях.

В основе хозяйственной жизни нартов лежит коллективное производство и потребление.

Нарты осваивают культуру винограда, из которого делают вино и хранят его в зарытых в землю глиняных кувшинах (аҭацшьа). Они занимаются пашенным земледелием — разводят просо, лен, коноплю. Пахота, как и работа мастериц и кузнеца, изображается необычайно ярко и выпукло. В сказаниях говорится о том, что обработка почвы производится с помощью тягловой силы животного (как правило, пахотой занимаются только великаны). Например, один работник так глубоко пахал землю, что каждая вывороченная глыба была величиной с дом.

Земледелие, охота и скотоводство составляют главное хозяйственное занятие мужчин. Нарты содержат стада овец, коров, свиней, табуны лошадей и пр. Пастухи имеют при себе палку «алабашья» и собак (ала-мацуаркуа, т. е. «собаки прислуживающие»). Интересны упоминания о том, что в качестве домашних собак нартам служили волки (акуцьмақуа нартаа рлақуа рақун).

С именем нартов в народе связывают обычай, согласно

которому абхазы еще недавно из каждой тысячи голов своего скота одну сотню отпускали в лес — в честь тех, кто «находится в лесу». Когда они отправлялись в поход, за скотом смотрел народ, потому что «нарты владели своим скотом совместно со всем народом»<sup>46</sup>.

Сасрыква и другие нарты приручили впервые лошадей, и первые всадники, согласно преданиям, были нарты. Им же принадлежала особая порода коней под названием «арашь». Нарты разводили и зубров, которых в сказаниях называют «нартскими буйволами».

Наглядное представление об охоте нартов дает следующее сказание. Герой Алхуз был женат на женщине из нартского рода. Однажды, когда к нему явились нарты, он решил преподнести почетным гостям достойные дары, отправился в горы и, пока не кончился иир, пригнал много всякой дичи.

В нартских сказаниях часто упоминаются изделия из металла — меди и особенно железа. Эпитет «железный» употребляется для выражения твердости, крепости, особой ценности предмета. Помимо орудий кузнечного ремесла, называются медные заплаты на черепах раненых нартов, медные котлы и мосты, железная надочажная цепь и скамья, железный вертел, железная коновязь, железные миски, железное седло, железные ворота, железные перекладыны, на которые опирается крыша дома, железное (или стальное) человеческое тело, железные усы и т. д. Вместе с тем железо и сталь являются иногда пищей для людей и их коней (новорожденного Сасрыкву кормят железом). Золото в абхазском эпосе упоминается очень редко.

Живут нарты (и даже карлики — «ацаны») в больших высоких каменных домах, огороженных каменной же оградой (в одном месте говорится, что на камнях этой ограды были высечены какие-то знаки — письма).

Коллективному производству и потреблению соответствуют общественное сознание и ряд таких бытовых черт, как общий «нартский дом», общесемейный котел, длинная скамья для совместных трапез, винный кувшин «на сто человек», общее кладбище и т. п. Вместе с тем позд-

---

<sup>46</sup> «Нарт Сасрыква и его девяносто девять братьев. Абхазский народный эпос». Сухуми, 1962, стр. 56 (на абх. яз.).



ние слои эпоса отражают распад и разложение первобытно-общинного строя. С появлением частной собственности усиливается разлад внутри нартского общества, учащаются споры из-за общего котла, кувшина, винограда и пр.

Существенное значение имеет описание военных походов. Весь быт нартв пронизан героикой боевой жизни. Геройство, признающееся наивысшей добродетелью, проявляется главным образом в походах. Нескончаемые походы «для добывания славы» (хьызрацара) образуют основные сюжетные линии эпоса. Всякий нарт, когда подрастет, должен был отправиться в поход — «на добывание славы». Нартская конная дружина вооружена луком и стрелами, а также кольчугами, гигантскими мечами, плетью и другими доспехами. В сказаниях упоминается боевое колесо под названием аджинчархь (ср. адыгск. жак-шерх, осет. Бальсагово колесо). Цель войны — добыча сокровищ, взятие неприступных крепостей, принадлежащих злым существам, защита людей от великанов и чудовищ, открытие новых земель и т. п.

В походах нартв постоянно сталкиваются с многочисленными опасностями, но нет такой трудности, которую не смогли бы преодолеть эти суровые и непобедимые богатыри. Так, нартв ведут успешную борьбу с насильниками, злыми силами природы, дивами, драконами и, особенно, с великанами-людоедами (адауы, ашыжэ). Рассказы об этой борьбе составляют основное содержание эпоса. Важное значение имеет и борьба за утверждение брака и семьи.

Наиболее архаичным в абхазском эпосе (как и в осетинском, и в адыгском) и в то же время необычайно ярким, художественно совершенным и значительным является образ всемогущей матери нартв — Сатапей-Гуаши. Сатапей — воплощение черт идеальной женщины, которая «без солнца греет, без луны сверкает». Она выступает как родоначальница и глава рода, устроительница семейного очага, домоуправительница, чародейка и мудрая прорицательница, предсказывающая будущее, не стареющая и бессмертная мать и наставница народа.

Это один из самых ярких женских образов мировой поэзии.

Из других женских образов выделяется единственная сестра нартв — светозарная Гунда Прекрасная (с именем

ее связано несколько названий местностей в горной Абхазии) <sup>47</sup>.

Главнейшим героем абхазского партского эпоса является Сасрыква. Это его в первую очередь абхазы называют «афырхаца» (букв.: «герой молнии», «повелитель молнии»). Когда говорят, что героизм — главная черта партов, то имеют в виду прежде всего Сасрыкву. С его именем абхазы, как и другие народы Кавказа, связывают большое число легенд, преданий, поговорок. В разных местах Абхазии на берегах горных потоков до сих пор показывают места, связанные с его именем <sup>48</sup>.

Цикл сказаний о Сасрыкве — важнейший и наиболее законченный в абхазском эпосе. В нем рассказывается о рождении, подвигах и гибели героя. В абхазских сказаниях Сасрыква — самый младший и любимейший сын Сатаней-Гуаши, рожденный чудесным образом из камня.

В образе Сасрыквы нашел свое воплощение гуманистический прометеевский миф. Ему, как и некоторым другим партам, присущи черты так называемого «культурного героя», оставляющего после себя человечеству те или иные неизвестные ранее навыки и культурные ценности <sup>49</sup>.

Сасрыква совершает множество подвигов: укрощает дикого коня, одерживает победу над прожорливым драконом в подземном царстве, избавляет народ от несчастья и др. Однако главнейшая тема этого цикла в абхазском эпосе, как и в адыгском, — добывание огня.

В абхазском эпосе на протяжении всего цикла подчеркивается сложность взаимоотношений Сасрыквы

---

<sup>47</sup> В частности, по словам старого окумского жителя, на одной из священных гор Абхазии под названием Напи-Гунда каждую субботу выпадал снег, и не всякому было дано подняться на нее.

<sup>48</sup> По преданию, в урочище Айцера близ Сухуми находится древняя каменная гробница Сасрыквы (см.: Вл. Чернявский. Записка о памятниках Западного Закавказья... — «Пятый археологический съезд в Тифлисе», вып. I. М., 1882, стр. 22). Другую его гробницу, датируемую ранним средневековьем, народная память помещает в окрестностях селения Амзара в Кодорском ущелье (см.: «Памятники культуры Грузинской ССР, взятые государством под охрану». Тбилиси, 1959, стр. 286).

<sup>49</sup> Е. М. Мелетинский. Происхождение героического эпоса. М., 1963, стр. 169.

с остальными нартами. Уже по рождению он считается перавноправным, незаконным, не настоящим (анппа) нартом (Сасрыква родился от случайной встречи Сатаней-Гуаши с нартским пастухом). На этом основан проходящий через весь эпос антагонизм между ним и другими нартами, которые не признают его своим братом. Зато Сатаней целиком на его стороне, и потому он может не только противостоять нартам, но и превосходит их во всем. Вместе с тем нарты завидуют ему и, не желая делить с ним славу, губят того, кто не раз выручал их из беды.

Мы уже говорили, что в абхазских сказаниях нашел яркое отражение век металла, когда человек научился плавить из руды металл, обрабатывать его и делать такие орудия, как молот, наковальня, клещи. Культ кузнии и железа олицетворен в обобщенном образе кузнеца Айнар-пжи (имя его буквально означает «нартский кузнец»), который делал «исключительно только медные изделия»<sup>50</sup>. В сказаниях говорится, что правая рука служит ему молотом, левая — щипцами, а колени — наковальней. Айнар-пжи не только кует сородичам оружие и орудия труда, но с помощью своих клещей и молота искусно чинит разбитые в бою черепа и другие кости, делая на них медные заплаты, а также закаляет юных богатырей.

Из оригинально-абхазских нартских богатырей наиболее выдающимися являются Хважарпыс (имя его означает «Рододендроновый молодец») и Нарджхьюу — достойные женихи сестры нартов, непримиримые, но благородные соперники, многоопытный Сит — старейший из братьев и его сын Уахсит; бескорыстный Цвицв — с виду скромный и невзрачный, кажущийся иногда даже жалким, а по существу — один из самых выдающихся нартов; могущественный Шьаруан, преисполненный чувства долга и дружбы; колкий и язвительный Гутсакья и др. Каждый из них имеет свой характер и наделен реальными чертами.

Для героев абхазского нартского эпоса характерны высокие нравственные качества — правдивость, честность, чувство собственного достоинства, преданность родной

---

<sup>50</sup> Н. Джанашиа. Абхазский культ и быт. — «Христианский Восток». Пг., 1917, стр. 174.

земле, свободолюбие, стремление к подвигам, презрение к смерти. Геройство (ахацара) для них превыше всего.

Действующими лицами в эпосе являются не только люди, но и звери, птицы, животные, особенно легендарные кони — «араши»; они, как правило, наделены речью и разумом; нарты нередко советуются с ними.

С точки зрения мировоззрения нартов, реальное существование мира представляется чем-то само собой разумеющимся. В абхазском эпосе нет упоминаний о боге (в отличие, например, от осетинского, где находим и бога, и бога богов, и влияние христианства с его представлениями о рае, аде и прочих атрибутах «того света»). Абхазские нарты не знают ни молитв, ни жертвоприношений. Существует только неопределенное сверхъестественное начало (адоуха), которым проникнута Сатаней (адоуха лыман). Вот почему все ее желания сбываются. В нартском пантеоне мы видим также покровителей грозowych явлений Афы, лесов и дичи Айргъ-Ажвейпшаа и др., которые, однако, представляются такими же в сущности обыкновенными людьми, как и сами нарты.

В абхазском эпосе, как и в других национальных версиях, сказания группируются вокруг имен главных героев, составляя малые и большие циклы. Циклы эти, вполне законченные, вместе с тем связаны друг с другом. Основное содержание циклов составляет описание подвигов героев. Жизнь и деятельностью главного героя — Сасрыквы — абхазские сказания объединяются в единое целое. Это отличает абхазский эпос от других национальных версий.

Препятствия на пути героев и их преодоление создают сложную композиционную структуру и способствуют нарастанию конфликта (например, эпизод единоборства Сасрыквы с великаном, а также ряд сюжетов добывания жены и др.).

В сказаниях ярко выражена эпическая героизация и идеализация богатырей, прежде всего Сасрыквы. Все нарты — герои, но они не показаны всемогущими: в эпосе нередко выступают другие богатыри, превосходящие по силе каждого из нартов.

Поражает монументальность образов основных героев абхазского эпоса, краткость характеристик, простота и строгость изложения, драматизм ситуаций, юмористическое описание некоторых героев. В то же время нартский

эпос широко обращается к фантастике как к изобразительному средству.

Важнейшим художественным приемом абхазских сказаний является гиперболизм. Гиперболизация достигает наивысшей степени в описании великанов, их внешнего вида, образа жизни и действий. Неприятно гигантские размеры этих безобразных существ вызывают чувство брезгливости; гипербола подчеркивает их низкую природу и нечеловеческую трудность борьбы с ними.

Абхазские сказания не отличаются вычурностью стиля. Из художественных средств наиболее употребительны эпитеты и сравнения. Имени матери нартов — Сатаней постоянно сопутствует эпитет «гуашья» («опора», «основа»). Эпитет «красивая», «прекрасная» настойчиво употребляется рядом с именем сестры нартов Гунды. Почти в каждом рассказе можно встретить образные описательные сравнения, характеризующие отдельные стороны жизни нартов и внешность действующих лиц.

Абхазские сказания отражают топонимику Абхазии и Северного Кавказа<sup>51</sup>.

К абхазским сказаниям близки убыхские нартские рассказы (так, например, абхазское сказание о сватовстве Нарджхьоу к Гунде Прекрасной почти тождественно соответствующему убыхскому преданию об Ерешхау, Хуазерини и Гунде Пшидзе)<sup>52</sup>.

### **Балкаро-карагаевские сказания**

Поразительные совпадения устанавливаются между абхазскими и балкаро-карачаевскими сказаниями. Это объясняется, вероятно, не только глубоко уходящими культурно-историческими связями, но является и результатом длительного процесса взаимной этнической инфильтрации между этими народами.

Согласно балкаро-карачаевским сказаниям, нарты — люди огромного роста и силы. Они проводили жизнь в поисках опасностей и приключений, в набегах с целью добычи, в странствиях, где можно было проявить удалство.

<sup>51</sup> Подробнее об этом см.: Шалва Инал-Ипа. Героический эпос абхазского народа. — «Литературная Абхазия», № 3 (8), 1959, стр. 265.

<sup>52</sup> G. Dumézil. Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase. Paris, 1960.

Они вели постоянную борьбу с гигантскими многоголовыми и глухими одноглазыми великанами эмегенами — людоедами. Увеселительные собрания с играми и танцами нарты устраивали в доме Алиговых, где всегда висел над очагом котел, вмещающий мясо сорока быков. Место действия балкаро-карачаевских сказаний локализуется на Северном Кавказе, в частности в бассейне р. Кубани, где, по свидетельству С. Урусбиева, много памятников связывается с их именами (например, замки Чуана и Сынты, камень со следами копыта коня Сосруко по р. Теберда и др.). В своих походах они доходили и до Волги (Эдилля) <sup>53</sup>.

В балкаро-карачаевских сказаниях Сатаней выступает как княгиня и жена Сосруко, которого считали «нарт-бием», т. е. главою, «князем» нартов (иногда его заменяет Урызбек). Сосруко изображается как непримиримый враг великанов («Сосруко и Эмеген Пятиголовый»), а мать его — как грациозная и умная женщина — княгиня («Сказание о княгине Сатаней»).

В балкаро-карачаевском сказании прожорливый силач Алауган — муж великаниши — приручил явившегося к нему по морю жеребца — «тарпана» (в других сказаниях он называется Гемуда) для своих «нартских поездок». Это был легендарный конь, понимавший человеческую речь, питавшийся только железом (если не было железа, то он сам находил в горах железную руду и грыз ее), а седло и подпруги его были стальными. Рассказывали и про нарта Урызбека, у которого тело ниже пояса было сотворено из свища <sup>54</sup>.

Одна из песен повествует о подвигах Чюэрды, который княжил у абазин. В его отсутствие приехали к нему нарты из Кабарды. Принял их отец Чюэрды, сленой Курж (по преданию, древнейшим абхазским родом считается Куржв), и пригласил их в свою кунацкую, которая была сделана из меди. Вернулся вечером Чюэрды и зашел к гостям в волчьей шубе, а затем отправился вместе с ними в поход «грабить аулы», где и был убит выстрелом дяди его матери, селение которого вместе с нартами он

<sup>53</sup> С. Урусбиев. Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского округа Терской области. — СМОМПК, вып. I, ч. 2. Тифлис, 1881, стр. 1.

<sup>54</sup> А. Н. Дьячков-Гарасов. Заметки о Карачае и карачаевцах. — СМОМПК, вып. XXV. Тифлис, 1898, стр. 75—83.

грабил<sup>55</sup>. У нартов был бочонок «агуна» (ср. у осетин — чудесная чаша «амонга»), который обычно наливался до половины питьем, а если рассказ о подвиге был правдив, то в конце рассказа бочонок сам собой наполнялся и три раза переливался через край.

Другие сюжеты и детали балкаро-карачаевского эпоса обнаруживают сходство с соответствующими абхазскими и адыгскими сказаниями. Так, Рачикау мечем отсек злоязычному Гиляхсыртану полчерепу, но партский кузнец Дебет (Деует) наложил ему медные зачлаты, и после этого он жил долго.

Балкаро-карачаевские сказания и в других случаях совпадают с адыгскими и с осетинскими. Так, например, в балкаро-карачаевском эпосе говорится о том, что нарты платили дань могущественному князю Пуку, считая его божеством, пока Урызбек не освободил их от этого. «Богоравный» Пук, спасаясь от преследований Урызбека, укрылся в небесном стеклянном дворце и, разгневавшись на нартов, напустил на них страшную засуху. Нарты начали роптать, и Урызбек решил добраться и до небесного жилья Пука. По совету всеведущей Сатапей, Урызбека выпалили из пушки, хранившейся в доме Алиговых, и он полетел на небо, где ловкий нарт отсек Пуку голову. После этого на земле опять наступил «берекет» — довольство и благоденствие, а любимец народа Урызбек, женившийся на прекрасной княжне Сатапей, сделался главою нартов<sup>56</sup>.

## II

Таким образом, быт, нравы, обычаи, религиозные представления различных народов Кавказа, отразившиеся в сказаниях о нартах, свидетельствуют о глубокой архаичности эпоса о нартах, об отражении в нем огромных сдвигов, крупнейших качественных изменений в материальной и духовной жизни древнего населения Кавказа на протяжении многих веков. Сказания о нартах являются очень древним по типологии эпосом и, несомненно, имеют мифологическую подоснову; вместе с тем они в обобщенно-

<sup>55</sup> А. Н. Дьячков-Тарасов. Указ. соч., стр. 84—86.

<sup>56</sup> С. Урусбиев. Указ. соч., стр. 1—6.

художественной, нередко фантастической форме рисуют картину исторического прошлого создавших его народов.

В нартском эпосе нашли отражение разные периоды социально-экономического и культурного развития народов Кавказа, начиная, может быть, с эпохи матриархата и вплоть до развития классовых, феодальных отношений. Многие из созданного за это время разрушилось, многое изменилось, но первоначальная идейно-художественная сущность нартского эпоса сохранилась удивительно стойко.

Нартский эпос органически и неразрывно связан с местной почвой, с кавказскими, прежде всего западнокавказскими, условиями культурного и этнического развития.

Следует подчеркнуть прослеживаемое на археологическом материале единство и непрерывность этнического и культурного развития местных племен, начиная с древнейших эпох.

Возможно, однако, что кавказская почва является не единственным компонентом формирования нартского эпоса<sup>57</sup>. Но мотивы, образы, сюжеты иного происхождения, пропикавшие сюда в течение веков тем или иным путем, постепенно подвергались сильному воздействию мощного местного этнического субстрата и его культуры. Этим слетением и синтезом основного, кавказского, с иноплеменными элементами и объясняется в значительной степени необычайная сложность нартского эпоса.

Наиболее ранние пласты нартского эпоса формируются, по-видимому, с начала бронзового века, а не в VIII—VII вв. до н. э., как это принято считать в существующей научной литературе<sup>58</sup>. В такой необычайной архаичности эпоса о нартах убеждают нас как редкая типологическая древность эпоса, так и яркое отражение в нем начала освоения металла, а также другие черты глубокой старины.

Распространение металла, следовавшее за неолитом, повлекло за собой целую революцию не только в области материального производства, но и в сфере идеологии.

<sup>57</sup> См., напр.: В. И. Абаев. Скифо-европейские изоглоссы. М., 1965, стр. 83.

<sup>58</sup> См.: В. Абаев. Нартовский эпос, стр. 117; Е. И. Крупнов. Древняя история Северного Кавказа, стр. 373 и др.



Красноречивым доказательством этого является сам нартский эпос.

Исключительно важные изменения происходят в жизни местных племен в энеолитическую эпоху, охватывающую на Кавказе в основном III тыс. до н. э. (на Северном Кавказе — конец III—II тыс. до н. э.). Это так называемый медный век, который является органическим продолжением предшествующей неолитической культуры. Самое главное в этих изменениях — начало местной металлургии. Месторождения меди в достаточном количестве имеются как в горах Кавказского хребта, так и в Закавказье, что не исключает привоза изделий из меди (особенно в ранний период медного века) из Передней Азии. Древнее население Кавказа, которое впервые познакомилось с металлом еще в конце эпохи неолита, к концу энеолита постепенно осваивает выплавку меди из руды и технику литья в формах.

Анализ археологического материала энеолитического времени приводит к выводу, что в этот период в хозяйственной жизни местных жителей происходят крупнейшие сдвиги и изменения. Суть этих изменений состоит не только в употреблении неизвестных ранее металлических изделий, но и в том, что на смену охоте и собирательству, составлявшим основу существования людей предшествующего неолитического периода, приходят земледелие и скотоводство. О сочетании примитивного земледелия со скотоводством свидетельствуют многочисленные находки кремневых вкладышей серпов, каменных мотыг, больших зернотерок, зерен пшеницы и ячменя (близких к диким видам, известным в Закавказье), керамической посуды, костей крупного и мелкого рогатого скота. Эти весьма выразительные материалы получены при раскопках энеолитических оседлых поселений.

Все это означает, что впервые в истории края хозяйство аборигенов из присваивающего готовые продукты природы превращается в хозяйство производящее. Это было в основном одностороннее хозяйство, хотя уже в энеолитическую эпоху в развитии культуры Северного Кавказа и Закавказья намечаются и значительные различия, связанные с природно-климатическими и племенными особенностями.

Эпоха меди и бронзы представлена на Кавказе многими выдающимися памятниками: куро-аракский энеолит, очам-

чирское поселение, позднэнеолитические степанакертские курганы, так называемые «большие кубанские курганы» (майкопские, новосвободненские), дольмены и др. Она достигает своего наивысшего развития в трех близких локальных культурах — колхидской (западная Грузия с Абхазией), прикубанской (западная часть Северного Кавказа) и кобанской (центральная часть Северного Кавказа).

А. А. Иессен выделяет на Кавказе три этапа медно-бронзового века: памятники раннекубанской группы, среднекубанские и, наконец, кобанская культура и все синхронные ей кавказские памятники. Причем «при выделении для этого последнего этапа отдельных районов или очагов металлургии и металлообработки район Прикубанья не был отделен от области кобанской металлургии в Центральном Кавказе и ближайшим образом с ней связанной западнокавказской или колхидской металлургии в Грузии»<sup>59</sup>. В результате дальнейших исследований им же устанавливается особый Прикубанский очаг металлообработки — местный очаг производства медных и отчасти бронзовых изделий во второй половине II и начале I тыс. до н. э. Характеризуя этот очаг, А. А. Иессен пишет: «В целом мы имеем вполне выраженный комплекс орудий и иных предметов, распространенных только в северо-западной части Кавказа и отличающихся от продукции остальных кавказских очагов развитого бронзового века полным или почти полным господством изделий из меди, а не из бронзы»<sup>60</sup>.

Медный век на Северном Кавказе был более продолжительным, чем в Закавказье, причем рудной базой во II тыс. до н. э. служили, вероятно, месторождения Главного Кавказского хребта (большинство литых изделий этого периода сделано из чистой меди). Вместе с тем исследователи приходят к выводу, что «юго-западные склоны Главного Кавказского хребта были экономически и культурно теснее связаны с Северным Кавказом, чем с более

<sup>59</sup> А. А. Иессен. К вопросу о древнейшей металлургии меди на Кавказе. — ИГАИМК, вып. 120, 1935, стр. 7—237; Он же. Прикубанский очаг металлообработки во второй половине II и в начале I тыс. до н. э. — «Краткие сообщения ИИМК», вып. XVIII. М., 1947, стр. 19—20.

<sup>60</sup> А. А. Иессен. Прикубанский очаг металлообработки во второй половине II и в начале I тыс. до н. э., стр. 19—20.

южными районами Закавказья, где во II тыс. до н. э. была распространена совершенно иная культура ранней бронзы»<sup>61</sup>. Однако «в эпоху развитой и поздней бронзы, т. е. примерно с XVIII по XV в. до н. э., культура населения отдельных местностей приобретает чрезвычайную пестроту и многообразие»<sup>62</sup>.

Бронзу сменяет культура железа, с которым раньше (еще в период поздней бронзы) знакомятся южные области Закавказья в результате торговых связей и военных столкновений с государствами Передней Азии (в Малой Азии и Египте железо было известно уже в середине II тыс. до н. э.).

Таковы некоторые археологические материалы кавказской архаической индустрии металла. А что говорят об этом сказания о нартах?

При характеристике основных версий нартского эпоса мы стремились показать, что древняя металлургия во всех вариантах нартского эпоса является одним из важнейших и ископных элементов материального производства. Такое внимание к производству металла, в частности кузнечному ремеслу, могло иметь место лишь в период широкого освоения неизвестных ранее меди и железа, оказавших огромное влияние на весь ход истории древнего общества.

В образе абхазского Айнар-ижги отразилась, вероятно, древнейшая ступень освоения кузнечного ремесла. Айнар-ижги еще не настоящий бог; у него нет даже собственного имени, как у адыгского Тлепша или осетинского Курдалагона.

Мы уже говорили, что нартские сказания содержат ценные сведения по истории земледелия и скотоводства. Археологический материал, правда, пока еще скудный, подтверждает существование на северо-западном Кавказе оседлого (или полуседлого) населения и примитивного (мотыжного) земледелия еще в середине III тыс. до н. э. Например, на стоянке Псоу (западная Абхазия) найдены каменные мотыжки этого времени, напоминающие соответствующие малоазиатские орудия. В нартском эпосе

---

<sup>61</sup> С. Н. Замятнин, Л. Г. Нечаева и А. А. Формозов. Древнее население Кавказа и его культура. — «Народы Кавказа», вып. 1. М., 1960, стр. 51.

<sup>62</sup> Там же, стр. 53.

отразилось несравненно более развитое сельскохозяйственное производство. Здесь говорится о пахотном земледелии с применением пахотного орудия и тягловой силы животного (быка, осла).

Невозможно представить себе нартов без оружия и боевого друга — коня. Как известно, коневодство начинает развиваться со второй половины II тыс. до н. э.<sup>63</sup> В Закавказье этого времени главнейшим нововведением было именно распространение коневодства и использование лошади для верховой и колесничной езды, о чем свидетельствуют разнообразные археологические бронзовые удила, рассчитанные на управление полудикими конями. Что же касается Северного Кавказа, то, по мнению И. М. Дьяконова, данных о коневодстве в этом крае ранее конца II тыс. до н. э., по-видимому, не имеется<sup>64</sup>.

Если древнейшие слои нартского эпоса отражают, вероятно, ранний этап медно-бронзового века, а расцвет нартского общества падает на начало широкого использования железа и лошади (конец II — начало I тыс. до н. э.), то в плане социального и этнического развития в нем также отложились различные напластования.

Трудно, по-видимому, отрицать существование первоначального ядра нартского эпоса, о чем свидетельствует, прежде всего, наличие единого, общего для всех носителей эпоса, термина «нарт»<sup>65</sup>. Наличие такого ядра служит доказательством ближайшего генетического родства тех племен, среди которых формировался нартский эпос. Как термин «нарт», так и те древнейшие пласты, мотивы и образы, которые составляют самую раннюю часть нартских сказаний, являются общими для всех трех основных версий эпоса — абхазской, адыгской и осетинской.

Таким общим первоначальным ядром являются, на мой взгляд, те сказания, которые связаны с матерью нартов Сатаней и ее любимым сыном Сасрыквой. Это ядро условно можно назвать матриархальным.

Сатаней-Гуаша в абхазском эпосе занимает недостижимо высокое положение. Это, несомненно, характеризует абхаз-

<sup>63</sup> «Всемирная история», т. I. М., 1955, стр. 460.

<sup>64</sup> И. М. Дьяконов. История Мидии. М., 1959, стр. 125.

<sup>65</sup> Ср.: В. И. Абаев. О собственных именах нартовского эпоса. — «Язык и мышление», т. V. М.—Л., 1935; Он же. Нартовский эпос, стр. 18.

ские сказания как наиболее архаическую часть общекавказского нартского эпоса.

Почти на всем протяжении абхазского эпоса эта героиня занимает центральное место, сохраняя в то же время полностью свой демократический облик и свою первостепенную роль в хозяйственной и общественной жизни нартов. Абхазская Сатаней — это вечно молодая, могучая великанша поразительной красоты. Мудрая и независимая женщина, она никак не рождена и никому не принадлежит как жена. Отец нартов, о котором изредка упоминается в абхазских сказаниях (и то очень кратко и глухо), не смог ни в какой степени ни замешить, ни затмить ее. Сатаней бессмертна (если не считать единственного сказания о том, что ее отравляет Нарджхьоу). Это великий образ прародительницы и наставницы целого народа. Все это рисует матриархальную родовую общину, правда, на стадии ее разложения.

Нартский эпос содержит немало и других материалов, изображающих яркую картину родового общества. Вот, например, как описывается в одном абхазском сказании жизнь карликового племени ацанов: «Ацаны вместе пасли скот, вместе работали, вместе выходили на охоту, по данному знаку они одновременно стреляли в дичь, которую делили потом поровну между собой; на войну также шли все вместе — мужчины, женщины, молодежь; все их жилища одинаково были обращены в сторону восхода солнца. Так и жили ацаны, не зная ни бога, ни владык»<sup>66</sup>.

С именем Сатаней-Гуаши особенно близко и неразрывно связан Сасрыква — образ, являющийся ярким отражением переходного периода от матриархата к патриархату. Происхождение всех нартов, в том числе и Сасрыквы, по материнской линии имеет важное значение для доказательства необычайной древности абхазских сказаний.

Вместе с тем следует учитывать, что характер Сатаней и ее роль в абхазском эпосе изменяются в направлении определенного снижения ее роли. Эта нисходящая линия развития завершается смертью ее любимого сына Сасрыквы, вражду которого со всем нартским братством и гибель которого она не смогла предотвратить. Вместе

---

<sup>66</sup> «Нарт Сасрыква и его девяносто девять братьев». Сухуми, 1962, стр. 188—189 (на абх. яз.).

с уходом Сасрыквы как бы незаметно сошла и сама Сатаней, хотя о ее смерти ничего не говорится.

Большое место занимает в эпосе борьба за утверждение брака и семьи. Почти единственный способ заключения брака, который упоминается в абхазских сказаниях, — это похищение невест. Нарджхьюу насильно увозит сестру нартов Гунду Прекрасную, умыканием добывают себе жену Сасрыква (он взял ее из божественного рода Аиргь) и Шьаруан (из такого же рода Ажвейпшаа). В этом факте, вероятно, отразилась ломка матрилокальных поселений и переход к патрилокальности. Характерно, что дяди по матери и племянники по сестре помогают друг другу в брачных делах. Не случайно, видимо, и то, что при довольно развитом словаре кровно-родственных отношений в абхазском эпосе менее употребительна терминология свойства, выражающая отношения, возникающие при индивидуальном браке.

Все это также свидетельствует о том, что в абхазском эпосе о партах нашли отражение пережитки матриархальной родовой организации и переходной эпохи от матриархата к патриархату<sup>67</sup>.

Пережитки материнского рода (в частности, происхождение по матери при полном отсутствии культа предков) нашли наиболее яркое отражение в абхазских сказаниях в упоминаниях о ста братьях и их сестре, рожденных одной матерью. Есть основания предполагать, что такой совместно живущий коллектив братьев по своему происхождению восходит к дуальной экзогамии и фратриальному делению древнего общества.

В целом абхазские сказания ближе к адыгским; совпадения с осетинскими являются более редкими и менее полными. Это, видимо, объясняется этнокультурным единством абхазов и адыгов.

Как в абхазских, так и в адыгских сказаниях главными героями являются кампорожденный Сасрыква, закаленный, как и у абхазов, кузнецом, и его мать — Сатаней. Рождение Сосруко—Сасрыквы сходно описывается в адыгской и абхазской версиях. Как в абхазских, так и в адыгских сказаниях важнейшим является цикл Сосруко—

<sup>67</sup> Е. М. Мелетинский. Сопоставление по вопросам изучения нартовского эпоса народов Кавказа. — ИЮЛЯ, т. XVI, вып. 1, 1957, стр. 92.

Сасрыквы, а его главнейшей темой — возвращение огня. При этом весь эпизод борьбы с великаном представляет в обеих версиях почти идентичное повествование.

Таким образом, при наличии во всех вариантах общего ядра, восходящего, вероятно, к одному первоисточнику, нартекские сказания у каждого народа имеют и черты глубокого национального своеобразия.

Своеобразие абхазских сказаний состоит в том, что здесь центральное место занимает родоначальница нартов, безмужняя Сатаней-Гуаша, которая играет первостепенную роль в жизни большой матриархальной общины. Производство и потребление нартов — коллективное, хотя уже упоминается развитие индивидуальной собственности, разрушающей единство нартекского общества. Оригинальным является и мотив неравенства Сасрыквы, непризнание и вражда нартов с этим «не настоящим» сородичем. Укажем и на такие самобытные черты, как столкновение нартов из-за сестры и по поводу раздела имущества; слабое воплощение кровной мести — классического патриархального мотива и др.

Ряд мотивов и сюжетов абхазских сказаний о нартах совпадают с распространенными мотивами абхазских и других сказок, особенно волшебных (мотив чудесного рождения и закалки героя, борьбы с чудовищами — великаном «адауы», драконом «агулшьап» и др., посещения подземного мира, героического сватовства, магической неуязвимости и др.). Видимо, это — результат взаимодействия жанров фольклора — эпоса и сказки.

Патриархальный быт и патриархальная идеология, процесс социальной дифференциации слабо отразились в абхазских сказаниях. Порядки отцовского рода сильнее отразились в адыгском и осетинском вариантах нартекского эпоса, где мы находим патриархальный брак, обычай левирата и калым, патронимальный счет родства, существование больших патриархальных семей, культ старших, патриархальное пародовластие в форме общих мужских собраний (осет. — нихас, адыг. — хаса), выделение патриархального главы родовой группы, называемого у адыгов «тхамადю», т. е. главою нартов; кровную мечь — признанный классическим мотив патриархального общества, появление покровителя мужчин-путников (осет. Уас-

тырджи), мотив имущественного неравенства и даже начинающейся социальной борьбы.

Однако в целом нартский эпос — памятник доклассового общества, отразивший в процессе своего длительного бытования особенно последний — заключительный этап первобытно-общинного строя.

Оседлые поселения, постоянные укрепления, сооружение крепостей, множество оружия, о котором говорится в нартском эпосе, свидетельствуют об огромном значении войн в жизни населения, находившегося на грани перехода от родового строя к «военной демократии», основанной на частной семейной собственности. Это было общество, где интенсивно протекал процесс выделения отдельных богатых семей из рода и образования племенной знати.

Военно-демократический строй составляет едва ли не наиболее яркий фон нартских сказаний. Вероятно, именно в эту «героическую» эпоху завершается в основном оформление нартского эпоса как единого фольклорного памятника. Однако нарты, очевидно, еще не представляли собой выделившегося из общества «военно-дружинного слоя». Нарты всегда, по крайней мере в абхазских сказаниях, выступают еще как единый род, единое племя или народ. Термин «нарты» вряд ли означает специально «воинов или героев, решительно отличающихся от мирных пастухов» (как это утверждает Я. С. Смирнова<sup>68</sup>), а служит, возможно, обозначением какой-то родоплеменной группы или объединения. Нартское общество в основном сохраняет свое социально-экономическое и идеологическое единство. Но это — единство периода разложения первобытно-общинного строя. Уже наступил век «топора и меча», происходит интенсивный распад родового строя, и выражением его является нартское военно-демократическое общество с его нескончаемыми походами как промыслом и военно-дружинным бытом. Само появление героического эпоса обычно связывается с процессом разложения первобытно-общинного строя, с образованием племен и их союзов. Нартский эпос является одним из важнейших источников для воссоздания основных черт этого общества, в котором можно видеть древнюю родовую организацию,

---

<sup>68</sup> Я. С. Смирнова. Военная демократия в нартском эпосе. — «Советская этнография», 1959, № 6, стр. 64—66.



но вместе с тем уже и начало подрыва, «и первое крупное разделение общества на два класса»<sup>69</sup>.

Поразительна многонациональность нартского эпоса, выражающаяся в общности термина «нарт», ряда центральных героев сказаний (Сатаней, Сасрыква и др.), многих сюжетов и мотивов и единой в сущности хозяйственной основы и идеологии нартского общества. По-видимому, многонациональность сказаний о нартах следует объяснить той однородностью древней западнокавказской этно-культурной среды, в которой жили создатели эпоса в течение тысячелетий.

Этот вывод об этническом и культурном единстве древнего населения северо-западного Кавказа подтверждают данные антропологии, лингвистики, археологии и этнографии. Вместе с тем невозможно не учитывать и того, что различные этнического порядка имеют многовековую историю.

То, что является общим для всех национальных вариантов нартского эпоса, очевидно, и является палеодревнейшим. Таким объединяющим элементом выступает прежде всего все еще загадочное название «нарт», а также некоторые из основных сюжетов и собственных имен (Сатаней, Сосруко и др.). По мере развития этнической дифференциации, все сильнее начинают проявляться национальные особенности: у каждого народа эпос пополняется новыми самобытными сюжетами, героями и пр.

В частности, этимологию некоторых имен героев абхазского эпоса можно объяснить только исходя из данных абхазского языка. Таковы, например, Хважарпыс — «Рододендроновый молодец», Цвицв — «Строгающий (палочку)», Нарджхьоу и др. Эти имена, связанные иногда с архаическими религиозными (например, тотемистическими) представлениями, относятся к древнейшему слою абхазской лексики, образовавшемуся задолго до новой эры.

Многие из важнейших абхазских культурно-исторических терминов, в частности почти вся религиозная ономастика, относящаяся также к древнейшей части основного словарного фонда языка, являются самобытно-абхазскими: названия божеств, связанных с охотой (Ажвейишаа), пчеловодством (Анапа-Гупда), ранней стадией развития скотоводства (Цъабран, т. е. «Мать коз»), Жэаб-

<sup>69</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 161.

ран, т. е. «Мать коров»), земледелием (Цаца) и др. Они не встречаются в языке родственных племен, в том числе адыгских. Подобные примеры также служат подтверждением глубокой давности выделения абхазов как особой, самостоятельной этнической единицы.

Данные партского эпоса свидетельствуют о том, что абхазо-адыгские племена некогда составляли более тесную этническую группировку и занимали сплошную территорию не только современной Абхазии, но и прилегающую к ней значительную площадь за Кавказским хребтом. В этом отношении представляют интерес абхазские топонимы Ашвы (Ашэы), Страна Ашвы (Ашэтэыла), Поле Ашвы (Ашэадэы), как отмечал еще Л. Г. Лонатинский, — так абхазы называли весь Северный Кавказ.

Почти весь инвентарь абхазских дольменов близок к инвентарю знаменитых северокавказских курганов: это также указывает на этническую однородность населения всего северо-западного Кавказа в эполеолитическую эпоху.

Общеизвестна необычайная близость замечательных колхидской (территория современной Западной Грузии, в том числе Абхазии), прикубанской и кобанской (территория центрального Северного Кавказа, в том числе Осетии), синхронных археологических культур, расцвет которых падает на первые века первого тысячелетия до н. э., когда, по-видимому, в основном завершается формирование ядра партского эпоса. Устанавливается, что основной комплекс джебелдлинских археологических материалов, исследованных покойным М. Трапш, обнаруживает ближайшие связи с предшествующими родственными колхидской и кобанской культурами в одинаковой степени. Из этого факта вытекает, что очерченную территорию от Западной Грузии через Кавказский хребет до современной Северной Осетии занимали в древности племена, очень близкие между собой по культуре, а, возможно, и по языку.

На последующее этническое развитие народов Кавказа, особенно Северного Кавказа, оказывали влияние как внутренние процессы дифференциации и консолидации, так и многочисленные вторжения различных иноплеменных масс (скифы, сарматы, аланы, гуины, хазары и др.). Они повлекли за собой уничтожение многих местных племен; другие, уйдя в горы, сумели сохранить свою самостоятельность. Западное Закавказье было в основном из-

бавлено от этих нашествий, что, в частности, содействовало усилению абхазов в период раннего феодализма, их консолидации в сравнительно крупную народность.

Проникновение иноэтнических элементов заканчивалось, как правило, растворением в местной среде, хотя язык аборигенов иногда оказывался побежденным языком пришлого населения.

Одной из важных проблем этногенеза народов Кавказа является установление принадлежности того этнического субстрата, во взаимодействии с которым с течением времени образовался современный осетинский народ. Для решения этой задачи немаловажное значение имеет рассмотрение абхазо-осетинских связей.

Невозможно отрицать значение кавказского элемента в истории формирования осетинского языка. В противном случае остаются без объяснения «многие важные структурные и материальные элементы, составляющие специфику осетинского языка и резко отличающие его от других иранских языков. Кавказский элемент вошел в осетинский язык не как внешнее заимствование, а как органический структурный фактор, как субстрат»<sup>70</sup>.

Одного признания субстрата, однако, еще недостаточно. Нужно определить конкретно, что это за субстрат. И здесь возникает вопрос: что могут дать абхазо-адыгские материалы для выяснения природы этого субстрата?

Глубокие связи языкового и культурного порядка прослеживаются между осетинами и народами абхазо-адыгской группы. Признано, что антропологически осетины являются близкими родственниками черкесов. Что же касается языка, то, говоря словами В. И. Абаева, «зачастую абхазо-осетинские схождения слишком глубоки, чтобы их можно было свести к простому заимствованию. Они заставляют думать об общем местном субстрате».

Можно считать установленным, что между современными абхазами и осетинами, несмотря на принадлежность их языков к совершенно различным семьям, наблюдаются удивительные соответствия и параллели — языковые, этнографические и археологические. Подобные, нередко тождественные совпадения, трудно объяснимы одними только взаимовлияниями, заимствованиями и пр.

---

<sup>70</sup> В. И. Абаев. Предисловие к кн.: В. Миллер. Язык осетин. М.—Л., 1962, стр. 7.

Здесь я ограничусь лишь несколькими примерами. Прежде всего о термине «ауапс», которым абхазы называют осетин.

Известный кабардинский ученый середины XIX в. Ш. Б. Ногмов считал, что под именем «оссов» («яссов») в исторических источниках и преданиях выступают абазини, а не осетины<sup>71</sup>, причем он настолько убежден в этом, что неоднократно полемизирует с Карамзиным, который отождествлял «яссов» русских летописей с предками осетин. При этом Ногмов пишет обычно не «оссы» или «яссы», а «опсы»: «опские князья», «опские племена»<sup>72</sup>.

Заметим, что балкарцы называют осетин «ебзе», сванов — «абзе», т. е. терминами, имеющими общий корень с самоназванием абхазов — «апсуа».

Можно предполагать, что «опсы», о которых говорит Ногмов, — это абхазские «ауапсы» (так абхазы и в наши дни называют осетин). Однако не исключено, что «ауапсами» в древности назывались предки современных абазин или какие-нибудь другие абхазо-адыгские племенные союзы или объединения, вошедшие в состав будущих осетин.

Заслуживает внимания еще один термин. Это абхазское слово «акуджма» (акудьма) — волк, которое в осетинском выступает в форме «куджи» и означает «собака». «Кудж» у абхазов до сих пор встречается в качестве мужского имени, а в недавнем прошлом оно было широко распространено среди абхазской знати (в III в. до н. э. существовал колхидский царь по имени Куджи). Общими являются и такие слова, как «нана» — мать, «дада» — старейшина, «ахш» — молоко, «апшвма» — хозяин, «азар» — песня и др.

В. И. Абаеву удалось установить более шестидесяти абхазо-осетинских лексических встреч<sup>73</sup>.

Как совершенно справедливо указывает В. И. Абаев, «абхазо-осетинская близость... является настолько яркой, глубокой и интимной, что можно было бы, в рамках общей этнографии, говорить об едином абхазо-осетинском

<sup>71</sup> Ш. Б. Ногмов. История адыгейского народа. Нальчик, 1958, стр. 112 сл.

<sup>72</sup> Там же, стр. 112—113.

<sup>73</sup> В. И. Абаев. Осетинский язык и фольклор. М.—Л., 1949, стр. 317, 318—322.

этнографическом типе, отмеченном общими чертами религиозных верований, мифов и обрядов».

Так, тождественным или близко сходным выглядит ряд моментов религиозного быта, в том числе культы божеств грозы, оспы, пчеловодства, кузницы, охоты («абхазский охотничий бог Ажвейпшаа — родной брат осетинского Афсати, сванского Апсат», — пишет В. И. Абаев)<sup>74</sup>.

Обращаясь к данным эпоса, мы видим, что общность абхазских нартских сказаний с осетинскими проявляется не только в типологии памятника, но и в сходстве ряда важнейших сказаний и сюжетов, единстве самого названия «нарт», общности основных героев: Сатаней (осет. Сатана, Шатана), Гунда (осет. Агунда), Сасрыква (осет. Созыр, Созырко, Сослан) и др.

Все эти факты мы не можем упускать из виду, когда говорим о кавказском языковом и этническом субстрате осетинского народа, чтобы судить об этом, теперь уже никем не оспариваемом, субстрате по возможности конкретно-исторически. Возможно, этот субстрат не был однородным (об этом свидетельствует и наличие в современном осетинском языке двух основных диалектов, появление которых, как известно, всегда тесно связано с этнокультурным развитием народа).

Во всяком случае абхазо-осетинские этнографические параллели, не говоря об абхазо-адыгских, свидетельствуют о том, что далекие предки этих народов, или часть из них, некогда находились в непосредственном длительном общении друг с другом. Более того, не исключено, что тот этнический субстрат или какая-то его значительная часть, с которой в процессе длительного исторического взаимодействия органически слились позднейшие ираноязычные пришельцы, воспринявшие целиком местную культуру, в том числе героический нартский эпос, и в свою очередь давшие части аборигенного населения свой язык, представлял собой родственную или, во всяком случае, близкую протоабхазской среде не только в культурном, но, может быть, и этническом отношении.

Однако сам субстрат мог быть не единым (хотя, несомненно, кавказским в своей основе), что, возможно, нашло свое отражение в осетинских племенных назва-

---

<sup>74</sup> В. И. Абаев. Осетинский язык и фольклор, стр. 317, 318—322.

ниях — Ир, Двал, Дигор. С этой точки зрения особенно интересно самоназвание одного из основных осетинских племен — дигорцев, которое В. И. Абаев считает окаменелым множественным числом распространённого на Западном Кавказе племенного названия «диг» (адыги-черкесы)<sup>75</sup>.

\* \*

Краткий сравнительный анализ абхазских, адыгских, осетинских и карачаево-балкарских сказаний о нартах позволяет сделать вывод о том, что нартский эпос полистадиален. Древнейшие пласты его отражают в основном медно-бронзовый век, а расцвет нартяды как более или менее законченной эпопеи относится к началу применения железа (конец II—начало I тыс. до н. э.). Несмотря на такой большой хронологический диапазон, охватываемый нартским эпосом, в нем наблюдается во многом одинаковый уровень социально-экономического развития, что объясняется чрезвычайно медленными темпами изменений жизни древнего общества.

Героический нартский эпос является самым крупным памятником духовной культуры многих народов Кавказа — абхазов, адыгов, осетин, балкарцев, карачаевцев, ингушей и чеченцев, народов Дагестана.

Многонациональность нартского эпоса может быть веским аргументом в пользу того, что были три самостоятельных центра формирования нартских сказаний — осетинский, адыгский и абхазский и, следовательно, с самого начала существовали разные «национальные» варианты. Однако вряд ли это снимает проблему моногенетизма — проблему существования единого первоначального ядра нартского эпоса. К этому ядру относятся прежде всего общие для всех версий термины «нарт» и собственные имена таких важнейших героев, как Сатаней, Сосруко — Сасрыква и др. Эти интернациональные термины, имена и сюжеты восходят скорее всего к одному первоисточнику — этническому субстрату, в результате исторического развития которого образовались впоследствии три указанных народа с родственными культурами.

Такие исследователи нартского эпоса, как В. И. Абаев, Л. П. Семелов, Е. И. Крупнов и некоторые др., относят

<sup>75</sup> Там же, стр. 105.

время возникновения нартского эпоса к VII в. до н. э.<sup>76</sup> Новые исследования по древней истории и археологии народов Кавказа позволяют уточнить эту дату и отнести время формирования основного ядра эпоса к III—II тыс. до н. э.

Такая датировка, на мой взгляд, точнее отражает ту политико-экономическую обстановку, которая была на Западном Кавказе и нашла художественное отражение в эпосе о нартах.

Известно, что с VI в. до н. э. здесь существовали такие классовые государства, как Колхида, Боспорское и Синдское царства, поддерживавшие между собой оживленные торгово-экономические отношения. Интенсивное обращение монет в Колхиде VI—III вв. до н. э. (серебряных «колхидок» с изображением человеческой и бычьей, реже львиной, головы, с загадочными начертаниями, найденных в большом количестве в Западной Грузии, а также в районе Сочи и даже в Крыму в слое второй половины IV в. до н. э.) является одним из веских доказательств классового характера колхидского общества указанного времени.

Из всех вариантов нартского эпоса, как мы стремились показать в процессе анализа, наиболее архаичными и являются абхазские сказания, наиболее явно отразившие матриархальную стадию развития древнейших местных племен. Из этого вытекает, что древнеабхазские и ближайшим образом с ними связанные родственные племена были той этно-культурной общностью, в недрах которой следует искать самые ранние истоки нартского эпоса.

---

<sup>76</sup> В. Абаев. Нартовский эпос, стр. 117; Л. П. Семенов. Нартский эпос и памятники материальной культуры. — Сб. «Нартский эпос», стр. 89—89; Е. И. Крупнов. Древняя история Северного Кавказа, стр. 373.

## К ВОПРОСУ О НАРОДНОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ В НАРТСКОМ ЭПОСЕ

Нартский эпос — важный источник познания прошлого создавших его народов, их образа жизни, материального и культурного быта, психологии, мировоззрения. Именно поэтому все больше ученые разных специальностей обращаются к его изучению. Эпическим сказаниям о нартах посвящено много работ, однако некоторые важные вопросы нартоведения пока еще либо вовсе не исследованы, либо освещены сравнительно слабо. Одним из них является вопрос о народном мировоззрении в нартском эпосе. Подобный пробел существует и в изучении эпоса других народов. Задача, сформулированная В. И. Лениным, — создать «связные исследования», посвященные отображению в многовековом творчестве народных масс «их миросозерцания в разные эпохи»<sup>1</sup>, сохраняет всю свою актуальность.

Нельзя сказать, что исследователи нартского эпоса совсем не касались вопросов народного мировоззрения. Однако в целом, во всем их комплексе, эти вопросы пока еще не были предметом исследования.

Данная статья не претендует на всестороннее освещение мировоззрения нартского эпоса. У нее более узкая задача, которая сводится в основном к постановке вопроса. От правильной постановки вопроса, как известно, зависит успешное его решение. Поэтому целесообразно в первую очередь определить самое содержание понятия «мировоззрение эпоса».

<sup>1</sup> В. Д. Бонч-Бруевич. В. И. Ленин об устном народном творчестве. — «Советская этнография», 1954, № 4, стр. 120.



По моему мнению, оно включает в себя следующие компоненты:

1. Понимание создателями эпоса окружающего мира, сущности предметов и явлений природы, а также человеческой жизни. Сюда относятся, в частности, богоборческие мотивы эпоса и религиозно-мифологические воззрения его создателей.

2. Толкование общественной жизни и общественного устройства, охватывающее как фактически пройденные создателями эпоса этапы развития, так и их общественный идеал.

3. Народную этику, тесно связанную с традициями, правами, обычаями, психологией создателей эпоса.

4. Эстетические взгляды, понимание прекрасного и безобразного, комического и трагического.

Из этих вопросов в данной работе будет рассмотрен лишь один — богоборческие мотивы эпоса и религиозно-мифологические воззрения его создателей, определяющиеся их пониманием окружающего мира, природы и человеческой жизни.

\* \*

Как уже было сказано, некоторые исследователи в своих работах касались мировоззрения, зафиксированного в нартском эпосе, в частности — понимания окружающего мира. Так, например, К. Д. Кулов в предисловии к «Осетинским нартским сказаниям» писал: «Не опасаясь впасть в преувеличение, о творцах эпоса можно сказать словами Маркса и Энгельса о древних греках, что они были стихийными материалистами и наивными диалектиками»<sup>2</sup>. Аналогичный тезис выдвигает С. Батиев<sup>3</sup>. Однако ни один из названных авторов ничем не подтверждает это положение по той простой причине, что в нартском эпосе, на мой взгляд, нет ни материализма, ни диалектики как таковых. Нельзя не учитывать, что говоря о стихийном или естественно-научном материализме в Древней Греции, Маркс и Энгельс имели в виду не всех греков и не их мифологию или эпос, а гре-

<sup>2</sup> «Осетинские нартские сказания». Дзауджикау, 1948, стр. XXVI.

<sup>3</sup> «Нартские сказания. Осетинский народный эпос». М., 1949, стр. XVI.

ческую философию, в частности ее родоначальников Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена и др.<sup>4</sup> Эти философы действительно были материалистами, так как первоосновой всего существующего, носителем всех изменений и превращений в природе считали материю: Фалес — воду, Анаксимандр — апейрон (неопределенную и беспредельную материю), Анаксимен — воздух.

Этими материалистами, по словам Герцена, был сделан «первый полудетский, но твердый шаг науки», была дана отставка олимпийским богам, играющим столь важную роль в греческой мифологии, в частности в «Илиаде» и в «Одиссее». «Судьба Олимпа была решена в ту минуту, как Фалес обратился к природе: отыскивая в ней истину, он, как и другие ионийцы, выразил свое воззрение независимо от языческих представлений... В Элементе, в котором двигались ионийцы, лежал зародыш смерти элевзинских и всех языческих таинств»<sup>5</sup>.

Само собой разумеется, что такого материализма, отрицающего языческую религию, не было и не могло быть в нартском эпосе.

Если иметь в виду воззрения создателей нартского эпоса (как и греческой мифологии), то можно говорить не о стихийном материализме, а лишь о наивном реализме, свойственном каждому нормальному человеку, не побывавшему, выражаясь словами Ленина, в сумасшедшем доме или в науке у философов-идеалистов, человеку, который сознает, что мир существует независимо от него. Такая уверенность простых людей обычно теоретически не осознава, они могут даже не подозревать, что кто-нибудь может думать иначе. Наивный реализм несовместим лишь с субъективным идеализмом, отрицающим реальное существование объективного мира; что же касается, например, религии, то она вполне может быть свойственна наивному реалисту.

Примерно так же обстоит дело и с диалектикой; создатели эпоса о нартах, как и все обыкновенные смертные, не отрицали движения; наоборот, их герои за самый короткий промежуток времени объезжают весь мир.

---

<sup>4</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 142, 502—504, 513, 640.

<sup>5</sup> А. И. Герцен. Избранные философские произведения, т. I. М., 1948, стр. 147.

Не могли же творцы нарских сказаний думать, что, например, Батрадз, который в один миг спускается с неба на землю и своим булатным телом сокрушает вражеские крепости, все время находится в одном месте, в неподвижном состоянии. Но на этом основании считать их диалектиками никак нельзя.

Говоря о наивной диалектике древних греков, Энгельс разумел при этом их философию, и в первую очередь Гераклита. Охарактеризовав диалектическое понимание природы, Энгельс говорит: «Этот первоначальный, наивный, но по сути дела правильный взгляд на мир был присущ древнегреческой философии и впервые ясно выражен Гераклитом: все существует и в то же время не существует, так как все *течет*, все постоянно изменяется, все находится в постоянном процессе возникновения и исчезновения»<sup>6</sup>.

Чтобы определить мировоззрение создателей нарских сказаний, не следует представлять их философами и приписывать им различные теоретические положения, о которых они и представления не имели. Необходимо строго учитывать историческую специфику эпоса.

Для раскрытия сущности мировоззрения, отраженного в нарском эпосе, очень важно понять и определить характер религиозно-мифологических воззрений и богоборческих устремлений создателей этого эпоса.

Нельзя оспаривать положение, согласно которому нарские сказания, несмотря на свой героический характер и связь с реальной жизнью, имеют мифологическую подоплеку. И, видимо, неправы те ученые, которые считают такое понимание данного вопроса ошибочным, объявляя его «религиозно-мифологическим истолкованием» эпоса.

Исследователи нарского эпоса писали об историческом и мифологическом в эпосе, но никто из них пока не ставил вопроса: мифология и религия в нарских сказаниях.

Вообще вопрос о взаимоотношении между мифологией и религией принадлежит к числу недостаточно ясных. Одни исследователи (Ю. П. Францев, А. Ф. Анисимов)<sup>7</sup> считают миф явлением в основном религиозным, другие

<sup>6</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 20.

<sup>7</sup> Ю. П. Францев. У истоков религии и свободомыслия. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1959, стр. 223—337; А. Ф. Анисимов. Природа и общество в отражении сказки и мифа. — «Ежегодник музея истории религии и атеизма», т. I, 1957.

(А. Ф. Лосев, С. И. Радциг) склонны к противопоставлению мифологии и религии<sup>8</sup>.

Между этими двумя явлениями духовной культуры древних народов, безусловно, имеется много общего, но было бы неправильно отождествлять их. Религия и мифология, в особенности так называемая религиозная мифология, имеют одну и ту же сущность — они представляют собой фантастическое отражение в сознании людей окружающего мира, как природы, так и общественной жизни. Они имеют одни и те же гносеологические и психологические корни и причины возникновения: низкий уровень производительных сил, невежество народов глубокой древности, когда о науке не могло быть и речи, бессилие и беспомощность древнего человека в борьбе с природными явлениями, слепое им подчинение; сочетание чувства зависимости со стремлением к удовлетворению потребностей и желаний.

Вряд ли можно согласиться со следующим положением С. А. Токарева: «По своему происхождению мифология не связана с религией... Она имеет иные корни и связана с элементарной любознательностью первобытного человека, расширяющейся по мере трудового опыта»<sup>9</sup>. С. А. Токарев, к сожалению, не указывает отличие корней мифологии от религии. Если они кроются в любознательности человека, то ведь она не чужда и религии. «Но уже на ранних шагах своего развития, — продолжает С. А. Токарев, — мифология органически связывается с религиозно-магическими обрядами, отчасти служа их идейным обоснованием»<sup>10</sup>. Если бы мифология имела иные корни, она не связывалась бы с религией органически на ранних этапах своего развития.

Нельзя забывать, что религия имеет единые гносеологические корни не только с мифологией, но и с идеалистической философией. Хотя религия является врагом науки, просвещения, она сама возникла из потребности и стремления объяснить мир. То же самое, если не больше, можно сказать и о мифологии.

<sup>8</sup> А. Ф. Лосев. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957, стр. 584; С. И. Радциг. Античная мифология. М., 1939, стр. 6.

<sup>9</sup> С. А. Токарев. Что такое мифология? — Сб. «Вопросы истории религии и атеизма», 1962, № 10, стр. 363.

<sup>10</sup> Там же, стр. 364.

Мифология исчезает в результате познания и укрощения человеком сил природы, чего нельзя сказать о религии, ибо они не одно и то же. Религия еще не есть мифология, и мифология может уже не быть религией.

Различие между мифологией и религией особенно ярко выражается в их отношении к искусству.

Мифология стоит как бы между религией и искусством; в то же время частично совпадает и с религией, и с искусством. В ее развитии, по моему мнению, имеется следующая закономерность, уяснение которой требует диалектического подхода. При своем возникновении и на самых ранних ступенях своего существования мифология почти полностью по содержанию совпадает с религией, но чем дальше она развивается, тем больше приближается к искусству. Известно указание Маркса, что греческая мифология составляла не только арсенал греческого искусства, но и его почву. Совершенно очевидно, что в данном случае Маркс имел в виду не архаическую, так называемую хтоническую мифологию с ее звероподобными, уродливыми, дисгармоничными существами, а мифологию «олимпийскую», когда боги полностью становятся антропоморфными, принимая человеческий облик.

В религии люди лишь поклоняются своим богам, а в мифологии, в развитой ее форме, они заставляют их говорить и действовать, волноваться земными страстями. Мифология хотя и возникла на одной почве с религией, но позже, как бессознательно-художественная переработка природы и общественной жизни, в какой-то мере превратилась в искусство, чего нельзя сказать о религии. Например, в гомеровских поэмах мифология и поэзия сливаются воедино, становятся нераздельными. Гомер в одно и то же время и мифологичен и поэтичен, что дает основание называть его поэмы «художественной мифологией» (см., например, работы А. Ф. Лосева).

То же самое можно сказать и о героических партских сказаниях, имеющих для духовной культуры своих создателей не меньшее значение, чем «Илиада» и «Одиссея» для греческого народа.

Мифологические основы партского эпоса исследованы Ж. Дюмезилем, В. И. Абаевым и Е. М. Мелетинским<sup>11</sup>,

<sup>11</sup> G. Dumézil. *Legendes sur les partes*. Paris, 1930; В. И. Абаев. Партский эпос. — ИСОИИ, т. X, вып. 1.

но это, конечно, не значит, что данный вопрос не нуждается в дальнейших изысканиях. Говоря о мифологических мотивах в нартском эпосе, следует обратить внимание и на религиозные воззрения его создателей, ибо мифология и религия здесь тесно переплетены между собой.

В нартском эпосе нашли отражение почти все формы первобытной религии: тотемизм, магия, анимизм, антропоморфизм.

Вопрос о тотемизме изучен В. И. Абаевым в его монографии «Нартский эпос». На основе историко-лингвистического анализа В. И. Абаев доказал, что нарты имели своим тотемом волка; имя родоначальника нартов Уархаг означало «волк», но впоследствии это слово попало под табу и было заменено словом «бирæгъ». Таким образом, нарты в плане тотемическом являются детьми волка, о чем свидетельствует не только имя Уархага, но и многие данные эпоса, приведенные В. И. Абаевым.

Значительное место в нартских сказаниях занимает такая форма первобытной религии, как магия. Однако в эпосе мы не видим профессиональных магов, жрецов, колдунов, шаманов<sup>12</sup>, представляющих, по-видимому, явление более позднего времени. К магическим средствам воздействия на окружающую природу и людей прибегают многие нарты, несмотря на свою богатырскую мощь. Но эти действия ни в какой мере не связаны с поклонением языческим богам, к которым нарты относились как равные к равным.

Самая могущественная чародейка среди нартов, — безусловно, вещая и мудрая Сатана. Воздействуя своей колдовской силой на природу, она изменяет погоду в желательном для нее направлении, вызывает дождь, снег, бурю, жару, превращает день в ночь и наоборот; сама она по желанию превращается то в старуху, то в молодую обольстительную девушку. Не напрасно ее называли «арвы хин æмæ зæхы кæлаен» («хитрость неба и колдовство земли»).

---

Дзауджикау, 1945; Е. П. Мелетинский. Происхождение героического эпоса. М., 1963, стр. 156—206.

<sup>12</sup> Их функции в какой-то степени выполняет «къулбадаг ус» — вещая женщина, популярный персонаж осетинского сказочного фольклора.

Нарты не раз обращаются за помощью к Сатане, и она благодаря своей мудрости, чародейству и хитрости спасает их из самых затруднительных положений.

Сатана не только сама владеет тайнами магии, колдовства, чародейства, но делится ими с нартами, в особенности с Сосланом—Сосруко, благодаря чему он побеждает своих врагов, если даже они намного сильнее его. Так, когда в стране нартов наступила суровая зима и на долю Сослана выпало перегнать погибающий от бескормицы нартский скот в теплую страну Мукары, сына великана Тара, он советуется с Сатаной, и она учит его, как вести себя. Сослану путем обмана удается заманить Мукару в море. По молитве Сослана море покрывается толстым льдом, из-под которого Мукара не в силах выйти. Таким же способом расправляются кабардинский Сосруко и абхазский Сасрыква с великаном, у которого они похитили огонь.

В осетинском сказании Сослан терпит поражение в единоборстве с юным героем Тотрадзом. Чтобы победить его во втором бою, он, по совету Сатаны, наряжается в волчьи шкуры. Увидев его в таком одеянии, конь Тотрадза, возвращенный далимонами (чертями)<sup>13</sup>, поворачивает обратно и уносится прочь. Сослан стреляет вдогонку из лука и убивает Тотрадза. Таким же способом в адыгском варианте сказания Сосруко расправляется с Тотрешем, с той разницей, что здесь Сосруко наряжается не в волчью шкуру, а в сшитый нартскими девушками (по совету Сатаней) кафтан; во время боя, по совету той же Сатаней, Сосруко день обращает в ночь. В абхазском эпосе Сасрыква сражается уже не с Тотрадзом, а с великаном и побеждает его с помощью пононы, сшитой Сатаней-Гуашей для его коня. Во всех трех случаях Сослану—Сосруко—Сасрыкве в борьбе против его врагов помогают и магические колокольчики, которые специально выкованы небесными кузнецами Курдалагоном—Тлепшем—Айнар-ижи по просьбе Сатаны.

В нартском эпосе шкура животного имеет особую магическую силу. Свидетельство тому — победа, которую приносит Сослану волчья шкура. Но это не единственный случай. В адыгском сказании великаны-пныжи, узнав

---

<sup>13</sup> Согласно старым повериям осетин, волки — самые страшные существа для чертей.

о том, что подошвы Тхожея (коня Сосруко) являются мягкими, заставили его скакать по каменному руслу мелкой реки. Тхожей не выносит этого и погибает, но перед смертью он советует тяжелораненому Сосруко (колесо жап-шерх отрубило Сосруко ноги) снять с него шкуру, влезть в нее и продолжать биться с врагами. Сосруко так и поступает и сражается с великанами еще семь дней и семь ночей, пока не кончаются его стрелы.

В осетинском варианте старый Урызмаг, решив приести нартам еще какую-нибудь пользу, залез в шкуру буйвола<sup>14</sup> и уговорил нартов бросить его в море. Волны принесли Урызмага к черноморскому князю, которого Урызмаг побеждает благодаря своей хитрости и с помощью других нартов; им достался многочисленный скот и другие богатства этого князя.

К магическим средствам часто прибегают и другие нарты: в осетинском варианте — Ацырухс, Бценон, Ацамаз, Хамыц, а иногда даже всемогущий Батрадз<sup>15</sup>, в абхазском — Уахсит, в кабардинском — Шауей, Ашамез, Аднх, Шхацфица.

Особенно большое место в нартском эпосе занимает так называемая лечебная магия. Правда, в эпосе нет профессиональных знахарей. Однако сами нарты магическим способом моментально вылечат даже безнадежно больных людей. Так вылечил Ахсартаг им же самим раненую Дзерассу, дочь Донбеттра (которая потом стала его женой); Сослан — «дочь семи братьев». Жене Мысыралдара стоило провести руками по телу тяжело больного, как он моментально выздоравливал. А дочь солнца, красавица Ададза «пролезала между кожей и мясом» и самые тяжелые раны ее мужа Субалца мгновенно заживали. В адыгском эпосе жена Тлебицы, Бидох, исцеляет любые раны своим теплым дыханием. В абхазском в роли чудесного исцелителя выступает голубь. Своим прикосновением он исцеляет трех братьев, раненных Уахситом.

В нартском эпосе мы часто встречаем и такие, относящиеся к магии, явления, как чудесное превращение и

<sup>14</sup> «Произведения юго-осетинского народа», кн. I. Цхинвали, 1928, стр. 48 (на осет. яз.); «Фольклор Южной Осетии». Сталинград, 1936, стр. 49 (на осет. яз.).

<sup>15</sup> «Произведения юго-осетинского народа», кн. I, стр. 48; «Фольклор Южной Осетии», стр. 42; «Осетинские нартские сказания», стр. 330.



оборотничество, которые объясняются анимистическими воззрениями. Раз вся природа одухотворена, все может превращаться во все в самом прямом смысле этого слова.

Выше мы говорили, что Сатана способна принимать вид старухи и молодой девушки. Такими способностями обладает не только она. Дочь Донбеттра Дзерасса похищает у нартов золотое яблоко, превращаясь в голубя. Свою будущую жену, дочь солнца Ацырухе, Сослан встретил впервые, когда она приняла вид оленя. Сам же Сослан, чтобы проникнуть в башню красавицы Косер, был превращен Сатаной в вихрь, а когда проник в башню, стоявшую между небом и землей, опять обернулся в самого себя. Дочь Бальсагова колеса, послужившая причиной гибели Сослана, первый раз явилась к нему в образе прекрасной лани. Бог водной стихии Донбеттр превращается в рыбу, Уастырджи — в лису; Афсати — в медведя; жена Хамыца Бцепон днем имела вид лягушки, а вечером превращалась в писаную красавицу; жена Мысыр-алдара по желанию тоже принимала вид голубя и т. д.

Самым же «многоликим» оборотнем в нартском эпосе является Сырдон, которого совершенно справедливо прозвали «нарты фыдбылыз», т. е. злым «геншем нартов». Нартам он оказывает большие услуги, но часто обманывает их и вредит им. «Хоть частенько не ладили нарты с Сырдоном, но все же они крепко любили его». Сырдон может принимать вид старика, старухи, молодого человека, молодой девушки. В одном сказании он обращается даже в лисий хвост, а потом в шанку, и все это для того, чтобы повредить Сослану, которого он считает своим давнишним врагом. В этом отношении в адыгском варианте роль Сырдона выполняет старая колдунья Барымбух. Она обращается в шелковые путы, в трехрогую золотую рукоять плетки, в золотой шлем, чтобы узнать, как можно погубить Сосруко и его коня Тхожея. В абхазском эпосе уязвимое место Сасрыквы и его коня Бзоу узнал великан, превратившийся в огниво.

В нартских сказаниях наряду с магией действия мы встречаем и магию слов, выражающуюся в основном в молитве, обращении к богу в тех случаях, когда персонаж эпоса хочет призвать на помощь божественную силу. В осетинских сказаниях нарты с такой просьбой часто обращаются к богу богов, т. е. к христианскому богу,

вошедшему в нартский эпос лишь после принятия христианства осетинами; этот бог немедленно выполняет их просьбу<sup>16</sup>. Что касается языческих божеств, то к ним нарты в осетинском эпосе с такими молитвами никогда не обращаются.

Такие обращения встречаются в адыгских сказаниях. Например, красавица Адюх, чтобы испытать мужество незнакомого всадника и отношение его к ней, просит бога морей и рек Псыхогуашу превратить ясный день в темную ночь, поднять ураган, чтобы река Инджиг затопила землю и пебо разрывалось на части от грома и молнии; все происходит так, как хочет Адюх<sup>17</sup>. Шауей просит гору Ошхамахо (обитель богов) послать на землю сильный ветер, стужу и снег. Просьба эта тоже удовлетворяется<sup>18</sup>.

К магическим примыкают и представления о волшебных предметах, обладающих необыкновенными свойствами. Такие предметы встречаются чуть ли не в каждом сказании о нартах.

Среди них главное место занимает, безусловно, знаменитая чаша Уацамонга, обладающая свойством отличать правду от лжи. «Много сокровищ было у нартов, но среди них больше всего дорожили они чашей своей Уацамонга. Драгоценное свойство имела эта чаша — если кто-либо из пирующих говорил правду о своих подвигах и о доблести своей, она сама поднималась прямо к губам человека. Если же кто-либо хвастался понапрасну, не трогалась она с места»<sup>19</sup>.

Другим сокровищем нартов считалось их золотое яблоко, способное исцелять от всяких болезней и залечивать любые раны. В некоторых вариантах упоминается и другое яблоко, воскрешающее мертвых. Оно было отнято у далимонов (чертей) Хсаром и Хсартагом. В эпосе фигурирует также дерево, которое цветет от заката до полуночи, а к утру на нем созревают плоды. Оно тоже не принадлежало нартам, пока его не похитил Айсана.

Чудесный котел нартов таков, что напиток, сваренного в нем, хватает на семь лет. Если напитком из этого котла

<sup>16</sup> «Осетинские нартские сказания», стр. 12, 43, 50, 102, 107.  
261 II т. II

<sup>17</sup> «Нарты. Кабардинский эпос». М., 1957. стр. 130.

<sup>18</sup> Там же, стр. 477, 479.

<sup>19</sup> «Осетинские нартские сказания», стр. 292.

смочить лоб поворожденного, то ребенок целый год не нуждается в груди, — рассказывается в эпосе.

Кроме яблока, в эпосе о нартах упоминаются и другие чудесные предметы, которые воскрешают мертвых: волшебная бусинка (цыкурайы фæрдыг)<sup>20</sup>, войлочная плеть (ею еще можно превратить человека в любого животного). Упомянуто и чудесное молоко, которое возвращает человеку молодость. В волшебное зеркало можно видеть, что происходит во всей вселенной; под чудесной шапкой человека никто не видит, а ему самому все видно; на волшебном ковре можно полететь в любое место; коса косит сама, без человека, вертел сам жарит шашлык, а свирель сама играет. У Сатаны такое кольцо, что когда Сослан чертит им круг на берегу моря, там поднимается вдруг большой железный замок, который от Сослана потребовали великаны в качестве выкупа за его невесту — дочь солнца Ацырухс.

Возможно, что некоторые чудесные предметы и даже отдельные эпизоды, связанные с ними, проникли из волшебных сказок, но это ничуть не умаляет их значения для характеристики магических представлений, отразившихся в нартском эпосе.

Магические представления нартов тесно связаны с их анимистическими воззрениями и, в особенности, с аниматизмом, который в духовном развитии первобытного общества предшествовал собственно анимизму и представляет собой веру во всеобщую безличную одухотворенность природы.

В нартском эпосе неодушевленных предметов нет; вся природа живет единой жизнью: радуется, печалится, смеется, плачет. Когда Сослан поехал свататься к дочери солнца Ацырухс и в ее доме на многострунном фандыре заиграл чудесную песню, «закачались в лад песне высокие стены замка и горы стали подпевать Сослану»<sup>21</sup>. В этом отношении особенно выделяются сказания об Ацамазе, который волнуется своей игрой на золотой свирели всю природу<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> «Цыкурайы фæрдыг» букв. означает: «бусинка, проси чего хочешь». По старинным поверьям осетин, она бывает в пасти ядовитой змеи, у которой ее отнимают люди; она обладает свойством исполнить любые желания своего обладателя.

<sup>21</sup> «Осетинские нартские сказания», стр. 139.

<sup>22</sup> Там же.

В сказаниях об этом герое мы ясно видим и аниматизм и магию. Совершенно прав В. И. Абаев, ставящий Ацамаза в один ряд с такими певцами-чародеями, как Орфей в греческой мифологии, Вяйнямейнен в Калевале. Горант в «песне о Гордуне», Садко в русской былине. В осетинском варианте песня Ацамаза имеет силу солнца, влекущего за собой весну, что дало основание В. И. Абаеву считать Ацамаза солнечным героем, а его брак с Агундой весенним мифом<sup>23</sup>.

Оружие тоже является одушевленным, как и все, что окружает нартов. Оно не выносит бездействия. (Когда молодой герой Саууай, собравшись в бой, попросил у своего отца Кандза оружие, тот ответил: «Стальной клинок меча моего в жажде боя изогнулся, острием вонзился в рукоять и синее пламя испускает, лук мой железными цепями к железным столбам прикован, и в жажде боя испускает он красное пламя. Если сможешь овладеть им, будет оно твое, а не сумеешь — убьет»<sup>24</sup>. Как только Саууай открыл дверь того помещения, где находилось оружие, меч устремился к нему и срубил железный столб, который стоял на пути, но Саууай схватил меч за рукоять и усмирил. Лук тоже рванулся и выпустил три стрелы: он чуть не сорвался с железных столбов, но Саууай его подхватил.) У нартов есть и чудесная непробиваемая цереква кольчуга, которая сама является к герою в минуту опасности. В адыгском эпосе железо хватает небесного кузнеца Тлепша за пальцы, а огонь шипит «не тронь», меч Батраза при появлении врагов сам выскакивает из ножен и говорит: «Больше невозможно ждать»<sup>25</sup>.

В еще большей мере «очеловечены» в нартском эпосе дикие звери, птицы, животные. Можно сказать, что они являются почти такими же действующими лицами эпоса, как и люди. Они наделены человеческим разумом, волей, чувствами и речью.

Многие из них — друзья нартов, оказывают им большие услуги, помогают в трудные моменты, а некоторые вредят им.

<sup>23</sup> В. Абаев. Нартовский эпос, стр. 74.

<sup>24</sup> «Осетинские нартские сказания», стр. 449. См. также: «Творчество осетинского народа», т. I. Орджоникидзе, 1961, стр. 327 (на осет. яз.).

<sup>25</sup> «Нарты. Кабардинский эпос», стр. 294.

Например, ласточка является верным другом нартов. Когда кто-нибудь из них попадает в беду, ласточка извещает его соратников. Сатана обычно посылает ее за Батрадзом и Сосланом, призывая их на помощь. Когда Сослана смертельно ранит Бальсагово колесо и он истекает кровью в поле, из всех птиц, которых он просит сообщить нартам об этом несчастье, только ласточка выполняет его просьбу. (Орел, коршун, ворон, лисица относятся к Сослану враждебно, и он их проклиняет: ворон, медведь, волк, увидев Сослана в таком положении, плачут от горя, и он их благодарит.)

Среди животных, друзей героя, особенно выделяется конь. «Огнеподобные кони нартов» (как их называют в абхазском эпосе) являются лучшими их друзьями. Пока они ничем не заняты — стоят в подземной конюшне и питаются железными опилками, а если остаются без хозяина и за ними некому ухаживать — грызут удила. В случае необходимости нартские кони вместе со своими всадниками мгновенно облетают весь мир, поднимаются в небеса, преодолевают любые препятствия; они дают нартам разумные советы, помогают им на войне, выручают их из самого трудного положения.

О всеобщем одухотворении природы свидетельствует и отношение нартов к небесным светилам, в частности к солнцу, которое занимает большое место в религии и мифологии почти всех древних народов. Среди этих народов вряд ли можно найти такой, в жизни и идеологии которого в той или иной форме и степени не проявлялся бы культ солнца. В этом отношении не составляли исключения и создатели нартского эпоса. Причем культ солнца здесь проявляется не в том, что нарты поклоняются ему как фетишу или божеству, а в том, во-первых, что некоторые сказания, в частности циклы Ацамаза и Сослана, очень близко стоят к солнечным мифам, а сами эти персонажи являются солнечными героями и что, во-вторых, само солнце — одно из центральных действующих лиц эпоса. Солнце в сказаниях о нартах имеет человеческий облик и человеческие свойства и даже находится с нартами в родственных отношениях. Еще большую активность, чем само солнце, проявляют его дочери (сыновей солнца эпос не знает). Одна из них — Ацырухе — становится женой Сослана. Именно из-за нее Сослан вынужден посетить Царство мертвых, чтобы достать лист

Аза. Нарты очень дорожат Ацырухс и охраняют ее, как сокровище. Когда ее похищает Хизы Алдар (владелец крепости Хиз), Батрадз, сокрушив эту крепость, освобождает Ацырухс и с триумфом приводит обратно к Сослану.

Другую дочь солнца, Хорческу, вместе с дочерью луны Мысырхан похищает семиглавый крылатый великан Карандзаргас. Освобождая своего предка Уона, находившегося в плену у того же великана, Батрадз выручает и этих красавиц и приводит к нартам. Хорческу выдают замуж за Хамыца — отца Батрадза, а Мысырхан — за Уона (предварительно оба старика окунаются в молоко молодости, которое Батрадз привез из страны Карандзау, и превращаются в молодых людей). Третья дочь солнца, Адэдза, любит нартского героя Субалца (родившегося в один с нею день) и становится его женой. Своему свекру Уархтанагу она доставляет подарок отца-солнца — чудесную кольчугу, у которой воротник цел песни, отвороты подпевали, рукава хлопали в лад, а полы плясали. Наконец, еще одна (безыменная) дочь солнца выступает в роли названной сестры Батрадза и помогает ему разыскать Сослана, который томится в плену у казиев.

Действующим лицом эпоса является и ветер: он тоже друг и блажелатель нартов. Но в отличие от солнца и его дочерей, ветер фигурирует в эпосе гораздо реже (в частности, он сообщает Батрадзу, что Сайнаг-алдар убил его отца Хамыца).

Таковы некоторые факты, говорящие об аниматизме в нартских сказаниях. Было бы неправильно видеть во всем этом лишь художественное олицетворение. Но нельзя считать приведенные факты проявлением чисто религиозного мирозерцания, каковыми являются, например, магия и развитый анимизм. Всеобщее одухотворение природы, аниматизм, непосредственно вытекает из идеологического синкретизма представлений древних людей и наглядно иллюстрирует их сложность. Аниматизм появился на той ступени развития общества, когда человек не отличал себя от природы и уподоблял ее самому себе. Те аффекты и ощущения, которые вызывали в нем предметы и явления природы, он считал их свойствами, превращая их, таким образом, в одушевленные существа. Аниматизм одушевляет, одухотворяет природу, но это не значит, что он предполагает существование души. Он уподобляет природу человеку как живому существу, по

ничего не говорит о наличии души даже в самом человеке. В аниматизме пока еще нет речи об объяснении природы и самого человека, потому что человек, как уже было сказано, пока не отделяет себя от природы.

Когда человек в своем развитии доходит до осознания своего «Я», возникает необходимость объяснить самого себя, понять те физические и духовные процессы, которые происходят в нем как в природном существе. К этим процессам относятся сон и сновидения, болезни, смерть и т. д. На этой ступени и возникает анимизм (от латинского анима — дух, душа) — вера в духов, в существование «души», которая якобы есть у человека, животных, растений, предметов и явлений природы и управляет ими. «Начальное недифференцированное представление об оживленности или одухотворенности человека в этой природе раздваивается. Возникает представление о душе и теле, их раздельности и возможности самостоятельного существования души»<sup>26</sup>.

Исторически аниматизм предшествует анимизму. Однако в нартском эпосе они сосуществуют. По представлению нартов, человек умирает лишь тогда, когда душа покидает тело, а пока душа находится в теле, человек бессмертен<sup>27</sup>. Это представление особенно хорошо иллюстрирует абхазский эпос. Например, мужественный Алхуз два дня и две ночи бился с великаном и никак не мог одолеть его: «Алхуз смог попасть в уязвимое «место смерти» и выпустить душу из могучего тела великана». Но когда Алхуз увидел, что великан хочет погубить его жену Гунду Прекрасную, «от бешеной злобы запустил стрелу с такой силой, что она пронзила великана насквозь, поразила его в самое «место смерти»<sup>28</sup>. Аналогич-

---

<sup>26</sup> М. О. Косвен. Очерки истории первобытной культуры. М., 1953, стр. 149.

<sup>27</sup> Следы этого религиозного верования сохранились даже в современном осетинском языке. Напр., когда человек очень хочет чего-нибудь или находится в тяжелом состоянии, он говорит: «Мæ уд схауы» («Душа покидает меня»); в таких случаях русские скажут: «умираю» (от голода, от жажды и т. д.). Об умирающем же человеке осетины говорят: «Йæ уд исы» («Душа покидает его»). Об умершем человеке: «Йæ уд систа» («Душа ушла от него»). Последнему выражению соответствует русское «испустил дух». Но осетинское «уд» соответствует «душе».

<sup>28</sup> «Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. Абхазский народный эпос». М., 1962, стр. 122—123.

ное объяснение видим в описании битвы между великанами и Сасрыквой. («Не знали великаны, где то самое место на теле героя-нарта, в котором душа заключена. Поэтому не имели никакой силы ни стрелы их, ни шашки».)<sup>29</sup>

В осетинских сказаниях о душе Сослана ничего не говорится, но и у него уязвимое место — колени, оставшиеся незакаленными. Колесо Бальсага, узнав об этом от Сырдона, ударяет Сослана по коленям, перерезает их и таким образом губит героя. В адыгском эпосе колесо жан-шерх поражает уязвимое место Сосруко — его ноги. Однако Сосруко не умирает даже тогда, когда враги закапывают его в землю; он не умер, так как «не расстался со своей душой». Сосруко, говорится в сказаниях, продолжает жить под землей, в Царстве мертвых; он возрождается весной, подобно всей природе, и тянется к свету земли: тогда даже слышен его голос.

Е. М. Мелетинский связывает этот мотив с мифом об умирающей и воскресающей природе. В плане же мировоззренческом это не что иное, как анимизм.

В нартском эпосе отразилось и представление о «внешней душе», характерное для древней религии и мифологии многих народов. Согласно этому представлению, души некоторых людей находятся не в них самих, а в каком-нибудь предмете или животном. В нартском эпосе «внешней душой» обладают великаны, с которыми приходится бороться эпическим героям. Борьба осложняется тем, что для победы нужно сперва найти, где спрятаны души великанов.

Уахсит — герой абхазского сказания — узнает, что душа великана — одна из трех пичужек, спрятанных в глиняном горшочке, который находится в желудке у зайца, сам заяц — в желудке у серны, а серна в брюхе у зубра, который живет на высокой горе<sup>30</sup>.

В адыгском эпосе говорится, что душа чудовища Еминежа, похитившего у нартов семена проса, в его трехногом скакуне<sup>31</sup>. В осетинском сказании Сатана узнает, что на вершине Бурхох в железном ларце сидят три голубя; в первом из них — сила великана Бабыца, во втором —

<sup>29</sup> Там же, стр. 246.

<sup>30</sup> Там же, стр. 87.

<sup>31</sup> «Нарты. Кабардинский эпос», стр. 77.



его смелость, в третьем — душа. Только поймав этих голубей, Сослан вместе с ними убивает Бабыца<sup>32</sup>. (Ср. вариант, согласно которому местонахождение души великана Мукары описано так: на горе пасется олень, у него в желудке ларец, в ларце три ласточки: в одной из этих ласточек заключена сила Мукары, в другой его надежда, в третьей его душа.)<sup>33</sup> Душа, сила и надежда великана Бызгуана оказывается в трех стрелах, находящихся на его башне<sup>34</sup>. Душа сына Битара заключена в его кинжале<sup>35</sup>.

Представления о душе не всегда были одинаковыми. Душа как нечто нематериальное — продукт сравнительно высокого развития сознания древних людей. Первоначально же она мыслилась как нечто, имеющее материальную форму; ее местопребыванием считали печень, сердце, глаза и пр. «Это представление о телесности души, — говорит Л. Я. Штернберг, — конечно, должно было пережить очень долгую эволюцию прежде чем человечество пришло к убеждению, что если существует душа, то она должна быть другой природы, абсолютно противоположной природе телесности — подобно тому, как представление о божестве, которое сначала мыслилось существом абсолютно антропоморфным, т. е. человекоподобным, потом превратилось в представление о существе особого порядка, духовного»<sup>36</sup>.

Телесность души принимала столь конкретную форму, что если человек имел какой-нибудь физический недостаток или был калекой, то считалось, что «на том свете» (куда переселяется душа) выглядит точно так же: хромота, не имеет руки и т. д.

Нам кажется, что в нартском эпосе налицо именно представление о телесности души; душа мыслится чем-то материальным и находящимся в какой-то определенной части тела. Как мы видели, у Сасрыквы таким местом является правое колено; у великана, которого убивает Уахсит, душа находится «в месте смерти». Можно пред-

<sup>32</sup> «Нартские сказания», стр. 111—114.

<sup>33</sup> «Творчество осетинского народа», стр. 90.

<sup>34</sup> Там же, стр. 102.

<sup>35</sup> «Фольклор Южной Осетии», стр. 67.

<sup>36</sup> Л. Я. Штернберг. Первобытная религия. М., 1939, стр. 319. См. также: М. О. Косвен. Указ соч., стр. 149.

положить, что душа коня Сослана — Сосруко — Сасрыквы спрятана в его копытах (подошвах) — единственном его уязвимом месте. Представление о «материальности души» в нартском эпосе отражено и в тех случаях, когда говорится о ее пребывании вне тела великана.

С анимизмом в нартском эпосе тесно связано представление о загробной жизни. Ко времени формирования нартских сказаний вера в то, что физическое существование человека не прекращается вместе с его смертью, а продолжается как таковое, по-видимому, уже ушла в прошлое. Загробную жизнь нартский эпос связывает с отделением души от тела и переходом ее в Страну мертвых. Когда Урызмаг в подводном царстве печально убил своего безыменного сына, «земле отдали Донбеттры тело мальчика, а душа его улетела в Царство мертвых, и владыка той страны Барастыр посадил мальчика к себе на колени»<sup>37</sup>.

Наиболее детальное изображение загробного мира рисует сказание «Сослан в Стране мертвых», во многом напоминающее «Божественную комедию». Посещение Царства мертвых живым человеком является весьма архаичным религиозно-мифологическим мотивом (ср. посещение загробного мира Гильгамешем, Вайньямейином, Кухуллином, Одиссеем, Гераклом и другими героями древнего эпоса и мифологии).

Из сказания о путешествии Сослана в Страну мертвых видно, что, по представлению создателей нартского эпоса, загробный мир выглядел почти так же, как и земной, с его горами, равнинами, лесами, озерами, реками. У входа к мертвым стоит привратник Амюн; подобно греческому Харону, он не впускает никого из живых. Сослану удастся проникнуть туда благодаря помощи его умершей жены Бедохи, по некоторым вариантам — Агунды, к которой он пришел за чудесным листом Аза, предназначенным для его невесты Ацырухс. Бедоха по-прежнему предана Сослану, достает ему лист Аза и помогает поскорее выбраться из Страны мертвых.

Благодаря помощи Бедохи, Сослан часто побеждает своих врагов. Здесь отразилось верование, согласно которому покойники с «того света» могут помогать своим живым родственникам (ср. старое осетинское выражение,

<sup>37</sup> «Осетинские нартские сказания», стр. 41.

произносимое на поминках: «Хардмæ уыл ауд æнт» (Да покровительствуют они вам).

Царство мертвых имеет своего владыку — Барастыра, который определяет меру воздаяния каждому покойнику за его земные дела. Мы узнаем, какие поступки считались добродетельными и какие дурными. Хорошие, честные, благородные люди попадают в рай, говорит сказание; там они блаженствуют. Люди дурные, вредные, нечестные находятся в аду, где подвергаются тяжким мукам.

В Царстве мертвых люди нуждаются во всем, чем они располагают на земле. Их могут обеспечить этим лишь живые, в первую очередь — их родственники. Обеспечиваются мертвые по-разному. Прежде всего нарты заботятся, чтобы склеп для покойника был поудобней. А Сослан даже сам перед смертью поручает Урызмагу и Хамыцу сделать в его склепе три окна: одно на восток, другое на юг, третье — на запад, чтобы солнце светило ему с утра и до вечера. Вместе с покойником, согласно сказаниям, в склеп кладут вещи, которыми он должен пользоваться в загробном мире. Тот же Сослан перед смертью просит положить рядом с ним его лук и стрелы. (Любопытна и такая деталь: Сослан настаивает, чтобы показали ему его гроб и погребальную одежду, так как Сырдон, извечный антагонист Сослана, сообщил ему, что нарты якобы сделали гроб из змеиной кожи, а погребальную одежду сшили из кожи лягушки. Но оказывается, что погребальные одежды сотканы из драгоценного шелка, а гроб выкован из червонного золота.)

Важное место среди похоронных обрядов, зафиксированных в нартском эпосе, занимают посвящение<sup>38</sup> и поминки, как бы призванные снабдить покойника съестными припасами и напитками. Поминки мыслятся как нечто совершенно обязательное; без них, как следует из

---

<sup>38</sup> Этот обряд продолжал существовать у осетин до сравнительно недавнего времени, главным образом в форме «бæхфæл дисын» (посвящение коня покойнику), легшего в основу стихотворения Коста Хетагурова «Уæлмæрдты» («На кладбище»). Подробнее его описание см.: Б. Багиев. Суеверия и предрассудки осетин. — ССКГ, вып. IX. Тифлис, 1876, стр. 4—10. Ср.: Б. А. Калоев. Обряд посвящения коня у осетин. (VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Доклады). М., 1964.

сказаний, умерший будет голодать. (Ср. сказание о том, как сыну Урызмага пришлось вернуться на землю, чтобы добыть все необходимое для «годовых поминок», так как Урызмаг не справлял их по сыну.)

По моему мнению, именно верой в загробную жизнь объясняется такой известный нартскому эпосу и зафиксированный в прошлом у многих народов обычай, как кровная месть. Люди, находившиеся в плену пагубных религиозных представлений, верили, что погибшему от чужих рук не будет покоя на том свете, пока за него не отомстят его родственники, пока они не уничтожат убийцу. Обычай кровной мести был страшным бичом в дореволюционной Осетии, как и у других горских народов. На почве кровной мести, переходившей из поколения в поколение, порою целые семьи уничтожали друг друга. (Широкое распространение имел термин «Маэ тугисæг» — мой кровомстител, — которым осетин обычно называл своих сыновей, братьев, а также ближайших родственников-однофамильцев.)

Нартский эпос дает достаточный материал для подтверждения мысли о том, что кровная месть основывалась именно на вере в загробную жизнь. Например, Сослан перед смертью говорит нартам, что не найдет покоя в Царстве мертвых, пока не отомстит убийце — Бальсагову колесу, и один из его племянников дает обещание выполнить эту просьбу. (По некоторым вариантам, за смерть Сослана мстит Батрадз, а по другим — его сыновья Кайтар и Битар, погибшие вместе с Бальсаговым колесом.) У самого Сослана в Стране мертвых много врагов, погибших от его руки. Когда он приезжает туда за листьями Аза, они пытаются отомстить ему за себя. Самый страшный среди них, юный Тотрадз, сын Албега, по некоторым вариантам возвращается из загробного мира для совершения мести и убивает Сослана. По другим же вариантам последний поединок между Сосланом и Тотрадзом происходит в Стране мертвых; побеждает юный герой. Исполнена жестокой мести Батрадза Сайнаг Алдару или Бурафарныгу за смерть своего отца Хамыца.

Говоря о вере в загробную жизнь, отразившейся в сказаниях о нартах, необходимо отметить и то, что отношение нартов к Царству мертвых в общем отрицательное, неприязненное. Можно сделать вывод, что создатели эпоса



гие самым определенным образом отражали веру в тотемы и древние тотемические культы (фигурки животных и птиц), и, наконец, третьи были связаны, очевидно, с магией»<sup>42</sup>.

\* \*

В нартском эпосе большое место занимает антропоморфизм. Если аниматизм является началом, исходной точкой анимизма, то антропоморфизм (очеловечение природы) представляет высшую ступень его развития.

Антропоморфизм нартского эпоса, проявлением которого служат в основном образы языческих богов, предстает как бы связующим звеном между религией и мифологией, которая уже приближается к искусству. Здесь мы находим конкретное подтверждение выдвинутому выше тезису о том, что в религии люди своим богам лишь поклоняются, а в мифологии заставляют их говорить и действовать; образы богов становятся художественными.

Характером мифологии создателей сказаний о нартах определяется такая важная сторона мировоззрения нартского эпоса, как объяснение вселенной, т. е. космогонические представления. Согласно нартскому эпосу, вселенная делится на пять частей:

1. Земля, на которой живут люди — нарты, их друзья и враги; 2. Небо — местопребывание богов и других небожителей; 3. Вода, где обитают Донбеттры, морские жители во главе с владыкой водной стихии; 4. Подземелье, преисподняя — обиталище хайрагов, далимонов, кадзи (чертей, бесов) и, наконец, 5. Загробный мир — Царство мертвых, находящееся внутри земли<sup>43</sup>.

Центр вселенной — земля. Люди имеют доступ во все части мира, обитатели других частей посещают только землю; друг к другу они не ходят.

Главными действующими лицами сказаний, после самих нартов, являются языческие боги создателей эпоса. По их количеству и разнообразию нартский эпос напоминает греческий эпос, скандинавскую «Эдду», карело-финскую «Калевалу», ирландские саги.

<sup>42</sup> Е. И. Крупнов. Древняя история Северного Кавказа. стр. 368.

<sup>43</sup> Подобное деление налицо в осетинском эпосе.

Нартские боги представляли собой олицетворение различных сил и явлений природы и общественной жизни. По ним можно судить о главных отраслях хозяйственной жизни создателей нартского эпоса. Приведем перечень богов, выступающих в нартском эпосе.

1. Общим для всех национальных версий нартского эпоса и наиболее популярным является бог-кузнец: в осетинском Курдалагон, в адыгском — Тлепш, в абхазском — Айнар-ижги<sup>44</sup>.

2. Осетинский Афсати — бог охоты, покровитель охотников и благородных зверей. Адыгский Мазитха — бог лесов и охоты. Абхазский — Ажвейпшаа — бог охоты.

3. Осетинский Фалвара — покровитель мелкого рогатого скота. Адыгский Амыш — бог животных, покровитель стад. Абхазский бог лесов и дичи (имя не упоминается).

4. Осетинский Уацилла — бог грома, молнии и урожая. Это божество в адыгском представлено в двух лицах: Шибле — бог грома и молнии, Тхаголедж — бог плодородия. Абхазский Афа — бог грома и молнии и Джаджа — бог плодородия в эпос не вошли.

5. Осетинский Донбеттр — бог водной стихии. Адыгская Псыхогуаша — богиня морей и рек. В абхазской мифологии такого божества нет.

Помимо этих богов, общих для всех национальных вариантов, в каждом из них есть свои боги, отсутствующие в других. В осетинском: Уастырджи — покровитель мужчин, путников и воинов. Сафа — покровитель домашнего очага и надочажной цепи; Тутыр — бог волков, Галагон — бог ветров; Барастыр — владыка загробного мира. В адыгском: Тха — бог богов, Уашхо — бог неба; Псатха — бог жизни; Пако — бог зла. В абхазском Адоуха — высшая сила, некое сверхъестественное начало; Саунау — богиня мукомольного дела.

Нартские боги, кроме адыгской Псыхогуаши и абхазской Саунау, все являются мужчинами. В осетинском пантеоне богов нет ни одной женщины. Это интересно тем более, что среди богов у скифов (наиболее древних

---

<sup>44</sup> В абхазском варианте кузнец Айпар не называется богом, но фактически он выполняет те же функции, что и Курдалагон и Тлепш. Покровитель кузнечного ремесла в языческой религии абхазцев — Шашва — в эпосе не упоминается.

предков осетин) было три женщины, в том числе верховная богиня<sup>45</sup>. Такое различие объясняется, по-видимому, тем, что у создателей нартского эпоса все более укреплялись патриархальные отношения; одним из отзвуков данного факта и было вытеснение женщины из числа богов.

Характерной особенностью нартского эпоса является то, что в нем религиозно-мифологические представления, пройдя сквозь призму художественной фантастики, приобретают своеобразную окраску, приближаясь к земной жизни. Это относится и к богам; в них нет той мистики и иррационализма, которая составляет главную характерную черту позднейших монотеистических религий. Вообще в них мало специфически «божественного»; нарты своим богам не поклоняются, не молятся, не приносят жертв. Боги нартов своим обликом и поведением почти не отличаются от земных людей. По мнению нартов, боги первоначально жили на земле<sup>46</sup> и лишь впоследствии (в силу причин, которые не разъясняются) были вынуждены подняться на небо.

В отличие, например, от греческих, боги нартского эпоса не обладают даже бессмертием; осетинский герой Батрадз истребляет небожителей десятками, в адыгских сказаниях бог зла Пако погибает от рук нарта Уазырма, а бога Амышпа умерщвляет красавица Ахумида.

Нартским богам свойственны все обычные качества людей — как физические, так и нравственные и психологические. Подобно людям, они едят, пьют, устают, отдыхают, спят, любят, ненавидят, злятся, радуются. Их отношения с людьми отличаются простотой, непосредственностью и даже интимностью. В некоторых сказаниях говорится, что нарты были сотрапезниками богов: «Нарт æмхæрд æмнуæзт уыдысты дауджытимаæ»<sup>47</sup>. Они гостят друг у друга неделями. Боги даже пытаются заигрывать с Сатаной (но она выгоняет их из своего дома; только Сафæ удается обольстить Сатану, которая не устояла

<sup>45</sup> В. И. Абаев. Культ семьи богов у скифов. — «Древний мир». Сб. статей. М., Изд-во АН СССР, 1962, стр. 448—449.

<sup>46</sup> «Фольклор Южной Осетии» стр. 105; Архив Северо-Осетинского научно-исследовательского института, д. 18 (сказание «Уастырджы и нарт Маргудз»).

<sup>47</sup> «Нартские сказания». Дзауджикау, 1946, стр. 64 (на осет. яз.)



перед его подарком, выкованным им самим чудесным по-жичком) <sup>48</sup>.

Нартский эпос может служить хорошей иллюстрацией к известному положению древнегреческого философа Ксенофана (развитому впоследствии Спинозой и в особенности Фейербахом) о том, что люди создали богов по своему образу и подобию.

Отношения между богами и людьми в нартском эпосе напоминают подобные отношения в греческой мифологии, с той разницей, что в нартском эпосе боги вмешиваются в дела людей меньше, чем в греческом. Как правило, нарты совершают свои подвиги без помощи богов (греческие боги принимают активное участие в повседневных делах людей, в особенности в войнах; вспомним хотя бы, как вели себя боги в Троянской войне; на стороне греков выступали богини Гера и Афина Паллада и боги Посейдон и Гест, а на стороне троянцев — богини Афродита, Артемида Латона и боги Арес и Аполлон).

Взаимоотношения между самими богами в нартском эпосе тоже несколько иные, нежели в греческом. Греческие боги находятся между собой в более тесной связи: брачные отношения между ними — обычное явление. Мы знаем их родителей, братьев, сестер. Они друг друга или любят, или ненавидят, или дружат, или враждуют, обманывают друг друга, мужа и жены изменяют друг другу и т. д. Таких интимных отношений между нартскими богами нет и быть не могло хотя бы потому, что все они являются мужчинами. В некоторых сказаниях осетинского варианта упоминается о сыновьях Афсати, Фалвара, Уацилла, но ничего не известно об их женах и вообще об их семейной жизни.

Подобно греческим богам, постоянно находящимся на Олимпе, нартские боги в адыгском эпосе пребывают на «горе счастья» — Ошхамахо (Эльбрус), а в осетинском — на небе. Но в отличие от греческих богов, все время находящихся вместе, нартских богов мы редко видим в сборе. Правда, в адыгском сказании «Божественное сапо» говорится, что боги каждый год собирались у бога жизни Псатха пить чудесный божественный напиток сапо. Но фактически мы их видим вместе лишь один раз, когда они пригласили на санопитие нарта Сосруко. В осетин-

<sup>48</sup> «Творчество осетинского народа», т. I, стр. 31—35.

ском варианте боги собираются всего четыре раза: 1. У родоначальника нартов Уархага, на пиру в честь новорожденных его сыновей Ахсара и Ахсартага; 2. В доме покровителя домашнего очага Сафа, когда они преподносят Сослану разные подарки; 3. На свадьбе Ацамаза и дочери Сайнаг-алдара Агунды. 4. Вновь у Сафа, на пиру в честь его воспитанника, сына Урызмага Аусапы, или Крымсолтана. Интересно, что боги всегда собираются из-за людских дел.

Среди нартских богов нет главного и всемогущего, каким был греческий Зевс (авторитету и власти которого подчинялись все остальные боги). В нартском языческом пантеоне все боги «равноправны»; иерархия, характерная для греческого пантеона, отсутствует. Вероятно, это объясняется тем, что в самом нартском обществе не было свойственного гомеровской Греции классового расслоения (А. М. Горький назвал олимпийских богов «вполне реальными аристократами») <sup>49</sup>.

Среди нартских богов нет ни злых, ни вредных. Все они относятся к нартам весьма благожелательно и оказывают им разные услуги. Вспомним хотя бы сказание «Чем небожители одарили Сослана»: Уастарджи дарит герою замечательный меч; Афсати — часть своего скота; Фалвара учит магическим словам, благодаря которым он может охранять нартские стада от хищных зверей; Уацилла дарит хлебные зерна; Курдалагон — соху; Дюбеттр обещает вертеть колеса нартских мельниц, а Галагон — посылать благоприятные ветры, когда нарты будут везти зерно. Подарки, приносимые в лице Сослана всем нартам, означают новый этап в их жизни, так как они впервые начинают пользоваться этими благами. Боги одаривают также и Айсану (Крымсолтана), сына Урызмага, воспитанника Сафы; Уастарджи дает ему своего скакуна, «обгоняющего ветер», Елиа — своего «громовика», который одним выстрелом уничтожает любое войско; Тутыр — лук-самострел; Уацилла — булатный меч.

В адыгской версии Сосруко, гостивший у богов, сбрасывает на землю их чудесный папшток сано с его семенами, и с тех пор нарты сами приготавливают его. Бог плодородия Тхаголедж дарит нартам семена проса и учит выращивать его.

<sup>49</sup> А. М. Горький. Собр. соч., т. 27. М., 1953, стр. 187.

Из всех нартских богов самую значительную роль в эпосе играет небесный кузнец Курдалагон — Тленш — Айнар-ижи. Он делает для нартов панцири, кольчуги, шлемы, мечи (например, для Сосруко им выкован меч из чудесной косы бога плодородия Тхаголеджа), щиты, копыя, стрелы, стремена и подковы для их боевых коней. Больше того, им закалены в небесной кузнице Батрадз и Сослан, вследствие чего они становятся неуязвимыми. Бог-кузнец мгновенно залечивает нартам разбитые в бою головы, прикрепляя к ним медные заплаты, или даже изготавливает новые черепа. В одном из сказаний говорится, что бог-кузнец зажал разрез на спине Хамыца, после того как Сатана вынула оттуда раскаленного Батрадза; бог-кузнец способствует появлению Сосруко на свет; по просьбе Сатаней он вырубает его из камня. Видимо, все эти факты говорят об отражении в эпосе эпохи овладения людьми железом<sup>50</sup>. Век железа в развитии общества знаменателен тем, что люди впервые начинают широко заниматься земледелием. Это тоже отразилось в нартском эпосе. Данный мотив в большой мере связан с образом небесного кузнеца Курдалагона — Тленша — Айнара-ижи. Свои пашни нарты впервые вспахивают сохой, полученной от Курдалагона. Тленшем изготовлен первый серп; кроме того, он кует плуги, молоты и другие орудия.

Из сказанного видно, что Курдалагон — Тленш — Айнар-ижи играет в нартской мифологии такую же роль, какую играет Гефест в греческой мифологии, Вулкан в римской, Ильмаринен в карело-финской.

Насколько значительную роль играют железо и кузнечное дело в жизни нартов, доказывает тот факт, что в сказаниях фигурирует не только один небесный кузнец. Мастерством кузнеца в осетинских сказаниях владеет и Сафа. В адыгском эпосе этим ремеслом занимается, помимо Тленша, его учитель Дабеч и его ученик Худим.

В осетинской мифологии и языческой религии наиболее популярным божеством являлся Уастырджи<sup>51</sup> (святой Георгий) — покровитель мужчин, путников и воинов; по мнению В. И. Абаева, это слегка христианизированный образ старого солнечного божества. Уастырджи дарит

---

<sup>50</sup> Е. И. Крупнов. Древняя история Северного Кавказа, стр. 373 и др.

<sup>51</sup> «Фольклор Южной Осетии», стр. 41—42, 161—162.

Сослану свой меч, а Айсане — своего боевого коня. В некоторых сказаниях Уастырджи оказывает партам активную помощь на войне. Несмотря на это, по моему мнению, было бы неправильным считать его богом войны (вообще кажется странным и непонятным, что такого бога нет в партском эпосе).

Особое место в осетинской версии партского эпоса занимают бог водной стихии Донбеттр и его дочери, напоминающие русалок.

Возможно, что наличие этих образов обусловлено длительным проживанием предков осетин — скифов, сарматских и аланских племен у моря. В адыгских и абхазских сказаниях подводное царство, насколько нам известно, не изображается. Богиня морей и рек Псыхогуаша упоминается в адыгском эпосе лишь один раз (так же, как и безымянные «бог богов» и бог неба, не участвующие в эпическом действии).

Донбеттр постоянно находится в своем подводном царстве.

На землю он поднимается только однажды, по приглашению Уархага (когда у него рождаются сыновья-близнецы). На небе мы его видим также один раз, в сказании, где боги одаривают Сослана («Отпрыск партов! — обращается он к Солнцу, — отныне пусть парты строят мельницы на моих бегущих водах, а я поручу разным моим дочерям, чтобы они днем и ночью вертели в воде колеса. Вот мой подарок земным людям»<sup>52</sup>).

Донбеттр по сравнению с другими богами в эпосе выглядит менее активным, порою даже безличным, безмолвным. Несмотря на это, он играет в жизни партов очень важную роль. От его дочери Дзерассы, вышедшей замуж за парта Хсартага, рождаются парты Урызмаг, Хамыц и Сатана. Бценоп из рода Донбеттров становится женой Хамыца, матерью знаменитого Батрадза. В некоторых вариантах Урызмаг и Хамыц проводят свое детство у Донбеттров, у них воспитывается и безымянный сын Урызмага, пока случайно не погибает от руки отца. Таким образом, Донбеттров можно считать предками партов по материнской линии.

В других национальных версиях не обнаруживается кровно-родственных связей между партами и их богами.

<sup>52</sup> «Осетинские партские сказания», стр. 81.

Лишь в одном абхазском сказании говорится о том, что нарт Уахсит женится на сестре бога охоты Ажвейпшаа.

Во взаимоотношениях между нартами и их богами отразился тот этап развития общинно-родового строя, когда людям удалось в известной мере покорить силы природы и пользоваться ее благами, преобразованными человеческим трудом.

Мотив богоборчества в нартском эпосе связан с именем Батрадза, главного героя осетинских сказаний.

Ж. Дюмезиль и В. И. Абаев, не отрицая достоинств Батрадза как земного человека, идеального витязя, неукротимого и бесстрашного борца против зла, считают его грозным божеством или богом-мечом по подобию скифского<sup>53</sup>. Е. М. Мелетинский, отрицая божественное начало в этом образе, считает Батрадза типичным эпическим героем, воплощающим «новую, законченную форму эпико-героической идеализации. Вместе с тем, — пишет он, — сила Батрадза выражена средствами фантастической гиперболизации»<sup>54</sup>.

Не подлежит сомнению, что Батрадз — эпический герой. В то же время, нельзя не учитывать специфики этого образа. На мой взгляд, Е. М. Мелетинский недооценивает тот факт, что Батрадз — герой-полубог, типа Геракла и Гильгамеша. Об этом говорят как его поведение и весь его облик, так и некоторые важные моменты его «биографии».

1. Мать Батрадза происходит из морских божеств Донбеттров, а его отец Хамыц является их племянником по матери.

2. Батрадз рождается необычным путем. Оскорбленная нартами Бцепон, перед тем как покинуть их страну, магическим способом вызывает в спине своего мужа Хамыца опухоль и туда вдвухает зародыш ребенка. Через некоторое время Сатана извлекает из опухоли раскаленного младенца — Батрадза. Это напоминает рождение Афины из головы Зевса, а Диониса из его ребра.

3. Детство свое Батрадз проводит под водой, возможно у родичей своей матери, ибо земля не может прокормить его. Нарты выманивают его из воды путем обмана, которому научила их мудрая Сатана:

<sup>53</sup> G. Dumézil. Указ. соч., стр. 179—189; В. Абаев. Нартовский эпос, стр. 62—68.

<sup>54</sup> Е. М. Мелетинский. Указ. соч., стр. 199.

4. Батрадз постоянно пребывает на небе вместе с небожителями, спускаясь на землю по зову своих соплеменников, когда они нуждаются в его помощи.

5. Батрадз обладает такими необыкновенными качествами, такой сверхчеловеческой силой, что сравнительно легко одолевает даже самих богов.

6. Верховное божество — бог богов — признает, что смерть Батрадза от него не зависит, ибо он появился на свет помимо его воли.

В предисловии к изданию абхазского нартского эпоса Ш. Д. Инал-Ипа пишет: «В представлении нартов реальный мир существует как что-то само собой разумеющееся. О сотворении мира богами не сказано ни слова»<sup>55</sup>.

Это правильно постольку, поскольку речь идет о языческих богах. Но в осетинском варианте мы имеем дело не только с ними, но и с христианским богом, с именем которого связывают сотворение мира. Этот бог появился в эпосе позже, с проникновением христианства в Осетию, но нельзя упускать из виду, что мы должны изучать нартские сказания и отраженный в них общественный и культурный быт, психологию, мировоззрение создавших его народов не только на первоначальном его этапе, но и на всем протяжении их исторического развития, пока формировался эпос.

Нарты, попадая в трудное положение, часто обращаются к богу: «Хуыцæутты хуыцау, маæхи, хуыцау, кæд маæ истæй тыххæй сфæлдыстай... уад æуый æмæ æуый сараз» («Бог богов, мой бог, если ты для чего-нибудь меня сотворил... сделай то-то и то-то») и бог немедленно удовлетворяет их просьбу. В некоторых сказаниях встречается выражение: «Хуыцау адамы куы сфæлдыста...» («Когда бог сотворил людей...»).

Здесь речь идет, конечно, не о языческих богах, а о безымянном боге, являющемся единым, бескопечным, всемогущим, всеведущим и вездесущим, т. е. о христианском боге, который управляет миром с помощью бесчисленного множества духов высшего и низшего ранга, составляющих его свиту или воинство.

Против них и выступил на борьбу Батрадз. Он беспощадно истребляет небожителей, зедов, дуагов (ангелов)

---

<sup>55</sup> «Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев», стр. 10.

и прочих святых и в конце концов выступает против самого «бога богов».

Батрадз борется против христианского бога, его святых и христианизированных языческих богов Уастырджи и Уацилла (святого Ильи). Подлинно языческие (и по имени и по своей сути) боги Курдалагон, Афсати, Тутыр и др. в этой борьбе участия не принимают.

Было бы неправильно усматривать в борьбе Батрадза с богами прометеевские мотивы, так явно проявляющиеся в адыгской версии нартского эпоса. Батрадз бьется с богами не из-за огня или каких-либо других земных благ, а потому, что он их ненавидит. А ненавидит оттого, что они христианские боги, а он язычник. Таким образом, здесь мы видим борьбу между двумя религиями, языческой и христианской.

Как доказывают исследователи, нартский эпос возник в VII—VI вв. до н. э. и формировался до XIII—XIV вв., т. е. до нашествия монголов, разгромивших средневековую Аланию. Христианская же религия начала проникать из Византии в Осетию в V в. и одержала победу в X в., когда она была принята официально. На протяжении этого времени происходила борьба между двумя религиями (языческой и христианской), что не могло не найти своего отражения в эпосе.

Своеобразие богоборчества нартского эпоса на этом этапе заключается еще и в том, что против «бога богов» выступили не отдельные герои, а все нарты. Неприязнь к богу доходит до того, что они совсем перестали молиться ему и делают свои двери высокими, чтобы, входя в них, им не приходилось нагибаться и бог не подумал, что они ему кланяются. «Долго служили мы богу, — говорят нарты, — а он ни разу нам не показался даже. Теперь пусть выходит он против нас, пусть померяется с нами силой»<sup>56</sup>.

Гибель Батрадза и всех нартов в борьбе против бога символизирует поражение языческой религии и победу христианства в Осетии.

Природные и общественные силы олицетворяются в нартском эпосе не только в образе богов, но и в образе великанов (осетинские уанги, адыгские иныжи, абхазские адау). Великаны — извечные, непримиримые враги нартов, ведущих с ними непрерывную борьбу. В отношениях

<sup>56</sup> «Осетинские нартские сказания», стр. 482.

нартов к великанам отразилась их борьба, с одной стороны, с природой за жизненные блага, с другой — против враждебных им иноземных племен.

Среди материальных благ, добытых людьми в борьбе с природой, наиболее важным для них был огонь. Приобретение огня означало качественно новый этап в жизни человека, оно ознаменовало новую эпоху в развитии общества. Отсюда понятно, почему культ огня занимает такое большое место в религии, мифологии и эпосе древних народов.

В борьбе за добывание огня явно выделяется Сосруко — Сослан. В абхазском сказании Сасрыква своей стрелой сбивает самую яркую звезду, излучающую тепло и свет, чтобы помочь нартам, замерзшим от холода. Но эта звезда не может согреть нартов, им необходим земной огонь, которым владеет великан.

Сасрыква побеждает его, добывает огонь и спасает нартов от холода. То же самое видим и в адыгском сказании «Как Сосруко добыл огонь». В осетинском эпосе Сослан не добывает для нартов огня, он гонит нартекий скот, гибнущий от холода и бескормицы, в теплую страну Мукары, побеждает великана в магическом соревновании и убивает. Здесь огонь заменен солнечным теплом, что в сущности одно и то же<sup>57</sup>. Земной огонь для нартов в осетинском эпосе добывает Сырдон.

Мы уже упоминали, что бог плодородия Тхаголедж подарил нартам семена проса, что положило у них начало земледелию.

Но просо похитил Еминеж, «заклятый враг человеческой радости. . . чудовище с телом дракона и лицом великана». Сосруко уничтожает Еминежа и возвращает нартам семена проса, что равнозначно добыванию проса у первоначального его хранителя<sup>58</sup>.

В абхазском сказании «Почему нарты пошли походом на великанов» нарты побеждают великанов и добывают виноград, яблоки, персики, инжир, черешню.

Нетрудно понять, что в перечисленных сказаниях в лице великанов мы имеем дело с силами и явлениями природы, в борьбе с которыми нарты добывают себе различные жизненные блага. В пользу такого толкования данного вопроса говорит и то, что великаны изобра-

<sup>57</sup> Ср.: В. Абаев. Нартовский эпос, стр. 51—52.

<sup>58</sup> См.: Е. М. Мелетинский. Указ. соч., стр. 169.



жаются как существа глупые, но обладающие необычайной физической силой. По сравнению с великанами нарты кажутся карликами, но побеждают их умом и хитростью.

Великаны, однако, — не только олицетворение враждебных сил природы. В сказаниях о борьбе с ними запечатлелась и борьба с враждебными набегами и нашествиями<sup>59</sup>.

Яркой иллюстрацией двойкой роли великанов в нартском эпосе служат сказания о борьбе двух главных героев эпоса — Сослана — Сосруко и Батрадза против них. Сосруко борется с великанами за огонь, семена проса, пастбища. Батрадз же в основном противостоит великанам, которые нападают на нартов, грабят их страну, похищают детей и женщин.

Носителями зла в нартском эпосе (в осетинском варианте) выступают, кроме великанов, еще и далимоны — хайраги — кадзи (черти, бесы). Они фигурируют не только в нартских сказаниях, но и во всем осетинском фольклоре, занимают значительное место в религиозных верованиях осетин.

Далимоны вредят нартам как только могут. По наущению Сырдона, они убивают коня Сослана, пустив в него из подземелья свои смертоносные стрелы. В одном сказании ими схвачен даже сам Сослан, и хозяйка далимонов прибавляет его за рукава и шаровары к стенке, где нартский богатырь висит, пока его не освобождает Батрадз. Далимоны берут в плен Уархага — Уархтапага и мучают, пока Хсар и Хсартаг не выручают их.

\* \*

Таковы религиозно-мифологические и богоборческие мотивы в нартском эпосе. Несмотря на мифологизм мировоззрения создателей нартского эпоса, в нем имеется довольно сильная струя реализма. В данном случае мы имеем в виду не наивный, а, главным образом, художественный реализм, благодаря чему нартский эпос имеет большую познавательную ценность и является незаменимым источником изучения материального и культурного быта создавших его народов в далеком прошлом.

---

<sup>59</sup> См., напр.: «Нарты. Кабардинский эпос», стр. 364, 434. (Здесь великаны рисуются как существа, которые грабят, убивают людей, уводят их в рабство. Ср. абхазский народный эпос.)

У. Б. Далгат

КАВКАЗСКИЕ БОГАТЫРСКИЕ  
СКАЗАНИЯ ДРЕВНИХ ЦИКЛОВ  
И ЭПОС О НАРТАХ

Образы великанов в кавказском эпосе представляют его древнейший пласт, занимая в нем исключительное место.

Великаны фигурируют не только в героических сказаниях. Мы встречаем их и в сказках — волшебных и богатырских, и в генеалогических преданиях и легендах типа «*legendes des origines*», и в древних сказаниях о богатырях. Надо сказать при этом, что жанровое оформление образов не всегда является их доминирующим признаком, хотя и зависит от него определенным образом.

В нашем исследовании мы не затрагиваем вопроса о центрах происхождения и формирования нартского эпоса, потому что он требует еще более глубоких комплексных изысканий со стороны историков, археологов и лингвистов. Из этого, однако, не следует, что мы стоим на позициях равномерного и пропорционального распространения нартского эпоса на Кавказе. Бесспорно, что у осетин и адыгов нартиада сохранилась значительно лучше, чем у других народов. Абхазские сказания о нартах представляют еще одно архаическое разветвление нартиады. Вместе с тем даже признание определенных центров формирования нартского эпоса не исключает более широких представлений о богатой эпической традиции и сложных процессах ее внутреннего развития у многих кавказских народов. Герико-эпическая традиция, на наш взгляд, не всегда укладывается в рамки циклов нартской эпопеи, имея более широкие границы своего выражения.

Остановим внимание на некоторых вопросах, имеющих отношение к художественной специфике нартского

эпоса. В данном случае мы имеем в виду художественную организацию эпических сюжетов в нартском эпосе вообще.

Применение сравнительно-исторического метода исследования эпических произведений различных кавказских народов приводит к убеждению, что в эпосе — в его доциклической и циклической формах (и в богатырской сказке) — довольно часто встречаются общие места — так называемые «*loci communes*».

Здесь выделяются устойчивые по своей конструкции сюжетные комплексы мотивов, деталей, эпизодов. Те или иные сюжетные комплексы как общие места в эпосе подчинены общей динамике повествования. В силу известной направленности его в сторону героической разработки сюжетов и образов обозначенные сюжетные комплексы имеют довольно постоянные эстетические функции, выступая в роли своеобразных определителей героических объектов эпоса. Однако при всей внутренней устойчивости здесь они подвержены довольно частым перемещениям. Перемещаемость и определенная текучесть наблюдаются как внутри эпического жанра, так и вне его границ, как внутри национальных версий нартского эпоса, так и за их пределами. Вопрос этот очень сложен, и мы не ставим себе цели подробно рассмотреть его, а лишь фиксируем само явление, характерное для определенных эпических форм (в конкретном случае для нартских сказаний).

Приведем некоторые примеры.

В нартском эпосе широко известен мотив рождения героя из камня. Этот мотив признается исследователями очень древним, рождение из камня почти всегда, во всех национальных версиях, связано с именем Сосруко — Сасрыквы — Сослана. Вместе с тем в осетинском эпосе подобное рождение приписывается другому знаменитому нартскому герою — Батрадзу, а в ином случае и Сырдону.

Вместе с тем в осетинском же эпосе есть вариант, где Сосруко рождается не из камня, а является сыном Сасана и даже принимает участие в рождении «своей перордившей матери» (см. сказание «Как родилась Сатана». — В. Миллер. Осетинские этюды, ч. 1). В некоторых же вариантах осетинского эпоса Сосруко, как и Урызмаг и Хамыц, — сын Дзерассы. Во всех подобных случаях имеет место явление художественного перемещения —

нарушение определенной устойчивости, отнесение черт одного героя к другому, поглощение признаков одного героя другим. Сам же мотив рождения из камня может рассцениваться как один из определителей эпического богатырства, когда «каменная природа» героя есть примета его несокрушимости и мощи. В таком случае этот мотив мог быть использован сказителем для характеристики героев вообще. Еще более заметно перемещение сюжетного комплекса в другом примере. Имеется в виду мотив спасения от смерти старого мужа. Обычно это спасение Урызмага в осетинских вариантах, Уазырмеса — в адыгских. В состав рассматриваемого сюжетного комплекса постоянно входят эпизоды о «чаше с отравленным напитком», наполненной ядовитыми змеями, гадами; о стальных усах героя, совершающего подвиг в спасении «старого мужа». В адыгских вариантах стальные усы героя и подвиг спасения старого мужа обычно приписаны Сосруко или Бадыпоко. В осетинском эпосе подвиг проглатывания гадов стальными усами героя отнесен и к Хамыцу и к Батрадзу одновременно. В. И. Абаев замечает, что в батрадовском цикле кое-где «проглядывают признаки того, что Хамыц и Батрадз — одно и то же лицо. В дигорских вариантах имя Хамыц встречается часто с эпитетом Болат «стальной» (Болат-Хамыц). Между тем тело из стали является отличительным признаком Батрадза, а не Хамыца. . . В частности, когда герой концами своих стальных усов проглатывает гадов в чаше, то этот подвиг приписывается то Хамыцу, то Батрадзу»<sup>1</sup>. В. И. Абаев склонен объяснять эту двойственность лингвистически от монгольского Хабичи-Батыр, которое в аланском превратилось в Хамыц и Батрадз. Приведенные нами примеры перемещения не составляют исключения. Многие черты и свойства осетинского Сырдона, как и сопровождающие этот образ сюжетные комплексы, повторяются, например, в чечено-ингушских вариантах, где все это отнесено к Батоко-Ширтга; его сын, как и сын Сырдона, оказывается сваренным в кипящем котле; лошади Батоко-Ширтга, как и лошади Сырдона, режут губы. Оба они мстят партам, а затем выручают их из беды и т. д. (см. ССКГ, вып. V, стр. 38—39).

<sup>1</sup> В. Абаев. Партовский эпос. — ИСОПНИ, т. X, вып. 1 Дзауджикау, 1945, стр. 62.

Вместе с тем текучесть «общих мест», их национальное варьирование как явление художественного перемещения «определителей героизма» от одного героя к другому, из одного национального варианта в другой не только свидетельство общности и национального многообразия нартского эпоса. Это явление мы склонны рассматривать как в известной мере закономерное, связанное с особенностями устного народного словесного эпического искусства, где канонический текст сказания почти исключается, где возможны самые непредвиденные, конечно в пределах эпической традиции (но не в пределах жанра!), художественные варьирования.

В этой связи обратим внимание еще на одно иррациональное с точки зрения логики эпического повествования явление. В нартском эпосе всех народов без исключения Сатана — Сатаней — Села-Сата и т. д. почти всегда выступает в роли «неродившей матери» Сосруко — Сослана — Сасыквы — Сеска-Солсы. Однако в осетинском сказании о рождении Сатапы от мертвой Дзерассы, так же, как в древнем ингушском мифе о рождении Села-Саты, Сослан и Сеска-Солса фигурируют до рождения своей неродившей матери. Именно они караулят умершую, от которой, после осквернения трупа небожителем родится Сатана — Села-Сата.

Указывая на явление передвижения определенных сюжетов, мотивов и деталей повествования, либо на иррациональное смещение сюжетно-логических структур, устоявшихся в эпосе, мы должны оговориться, что все это не исключает представления о наличии в нем довольно стойких характеристик эпических героев. Однако сам факт вариативности противостоит односторонности суждений об эпических образах как первоначальных, вечно устойчивых и будто бы неизменных в своей древней основе.

Благодаря указанному явлению перемещаемости, те или иные сюжетные комплексы входят и в эпическую поэму, и в самостоятельные сказания, и в сказку, преимущественно богатырскую. Естественно, что в эпосе они звучат в буквальном значении, т. е. как эпическая быль. В художественной атмосфере сказки эпические элементы теряют тенденцию к «достоверности» повествования.

Не ставя себе задачи определить генетическое соотношение сказки и сказания, мы вместе с тем отмечаем важ-

ность изучения эпоса не только в пределах его жанра, но и в более широких границах.

У дагестанских народов нет нартского эпоса, подобного сказаниям их соседей. Однако весьма распространенными здесь являются так называемые нартские сказки, в которых, как мы уже отмечали, сохранились эпические сюжеты, типичные для кавказского богатырского эпоса. Это следует сказать и о богатырских сказках чеченцев и ингушей в наиболее арханческой их редакции.

Здесь, по-видимому, мы встречаемся не столько с явлениями деформации эпического рассказа и перерождения его в сказку, сколько с фактом одновременного сосуществования эпических сюжетов в разных повествовательных жанрах. Вполне можно предположить, что дагестанские сказки о великанах-богатырях, как и сказания, в которых фигурируют богатырские образы и присутствуют другие эпические компоненты, исходят из одного общекавказского фольклорного фонда.

Что касается циклического эпоса, то в сравнении с разрозненными сказаниями он представляет собой более позднюю по времени и сложную по своей системе художественную форму. В эпических циклах, а тем более эпической поэме, очевиден процесс переработки и художественной организации ранее разрозненных героических сюжетов в конгломерате сложных исторических, эпических, географических, языковых, эстетических и прочих образований.

Все это полностью относится и к нартнаде.

Не случайно В. Ф. Миллер, ссылаясь на известное положение Г. Герланда<sup>2</sup> и В. Гримма<sup>3</sup> по поводу древнегреческого эпоса об Одиссее о том, что вся «Одиссея» составилась из отдельных эпических сказаний, связанных в одно целое, в свою очередь, указывал на «переработку в нартском эпосе древних сказочных сюжетов» и на процесс «вовлечения в круг богатырских сказаний отдельных сказок»<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> G. Gerland. Altgriechische Marchen in der Odyssee. Magdeburg, 1869.

<sup>3</sup> W. Grimm. Die Sage von Poliphem. Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1858.

<sup>4</sup> В. Ф. Миллер. Кавказско-русские параллели. — «Этнографическое обозрение», 1891, кн. X, стр. 187.

Кстати, в рассуждениях по поводу сказания об одноглазом великане в кавказском эпосе В. Ф. Миллер писал: «Осетины ввели сюжет о похождениях с одноглазым людоедом в цикл своего национального эпоса, приурочив к своему богатырю Урызмагу. Таким образом, заключил ученый, «сказка» переходит в былинку»<sup>5</sup>.

По наблюдениям В. И. Абаева, в нартском эпосе имеется много пережитков начальной стадии становления эпоса. Ученый справедливо считает, что на данной стадии отдельные сюжеты и мотивы, до того как они определились в циклы, имели «разрозненное и самостоятельное существование»<sup>6</sup>. Эта фрагментарность — явление первичного состояния эпоса в его разрозненном виде.

С другой стороны, наблюдается фрагментарность вторичного состояния эпоса. Она — результат такого видоизменения эпоса, которое обусловлено известной степенью его деформации на поздней ступени бытования.

В богатырских сказках и героических сказаниях многих народов Кавказа наблюдаются и первое, и второе состояния нартской эпопеи.

О втором следует сказать, что отдельные части, как осколки нартской эпопеи, возвращались на родственную основу общекавказской эпической традиции, сложившейся у народов Кавказа в развитой форме. Здесь известные сюжеты знаменитого нартского эпоса соприкасались с не менее древними эпическими комплексами местного происхождения, которые, со своей стороны, тоже воздействовали на него.

Изучение древних сказаний, преданий и богатырских сказок позволяет определить несколько типов великанов, встречающихся в кавказском фольклоре:

- 1) мифические великаны-чудовища;
- 2) одноглазые великаны-людоеды;
- 3) великаны-богатыри. Сюда относятся:
  - а) исполины, выступающие в роли древних поселенцев Кавказа и предшественников нартов;
  - б) великаны-силачи, по-своему олицетворяющие трудовую мощь человека: могучие рыболовы, пахари, косари, способные совершать колоссальную работу;

<sup>5</sup> В. Ф. Миллер. Кавказские сказания о циклопах. — «Этнографическое обозрение», 1890, кн. IX, стр. 37.

<sup>6</sup> В. И. Абаев. Нартовский эпос, стр. 22.

в) богатыри-родоначальники, легендарные основоположники отдельных фамилий и родов;

г) великаны — защитники народа.

Следует заметить, что великаны первой и второй групп (мифические чудовища и одноглазые людоеды) и в сказках и в сказаниях всегда оцениваются как персонажи сугубо отрицательные. Великаны же — богатыри в большинстве случаев воспринимаются как положительные образы.

В процессе анализа упомянутых образов великанов мы не будем ограничиваться пределами их жанровой градации. В данном случае мы придерживаемся того мнения, что вопрос о первичности либо вторичности того или иного жанрового осмысления образов и сюжетов не всегда является основным критерием их художественной оценки. Это, однако, не исключает важности и жанрового разграничения идейно-эстетических функций великанов там, где они выявляются достаточно определенно.

Выяснение идейно-художественной сущности образов кавказских великанов и их характеристика проливают свет на многие стороны эпического творчества народов Кавказа. Это дает не только возможность проследить эволюцию эпических образов, выяснив генетическое соотношение древних великанов с героями нартского эпоса, но показать общие истоки их формирования на Кавказе в условиях древней эпической традиции.

### Мифические великаны-чудовища

Мифические великаны-чудовища встречаются и в сказках, и в сказаниях. В сказках эти великаны чаще называются дэвами, иногда каджами, а у большинства дагестанских народов (исключая лезгин) и у плоскостных чеченцев — партами<sup>7</sup>.

Все мифические великаны, как правило, представляются страшными фантастическими чудовищами, олицетворяющими зло.

По наблюдениям Г. Халатьянца, в древнейших армянских преданиях дэв — это злой дух, борющийся против

---

<sup>7</sup> В данном случае имеются в виду сказочные нарты-великаны, а не герои эпоса.



всякого добра. В армянских же сказках, по свидетельству того же автора, указанное представление о злых духах-дэвах заметно изменяется. Здесь это «не дух бестелесный, бессмертный, а полудемон и получеловек, т. е. нечистый дух в образе гиганта, исполина, нередко снабженного несколькими головами»<sup>8</sup>. Он подлежит смерти, даже человек может его убить, обмануть, утратить; он может взять себе жену из людей. Он живет в подземном царстве или царстве мрака, иногда в пещерах высоких гор и в чащах дремучих лесов. Он постоянно является обладателем неисчерпаемых богатств, похитителем прекрасных девиц. Его огненные кони и буйволы вмиг облетают всю вселенную. И все это представляется захваченным, унесенным у царей и богатырей, которые, в свою очередь, проводят много лет над истреблением злых дэвов и возвращением своего добра<sup>9</sup>.

Дэвы хорошо известны и в грузинских, мингрельских, сванских и других кавказских сказках, где они изображаются как чудовищные великаны-людоеды непомерной силы, иногда со многими головами.

В картвельских сказках, по характеристике А. Грена, «дэвы имеют свои замки на высоких горах; часто такой дэв носится по небу на трехногой лошади, похищая с земли красавиц. Дэв силен, но неповоротлив и даже глуповат, отчего смертные часто убегают от его преследований»<sup>10</sup>.

В картвельских горных легендах упоминаются каджи. А. Грен считает их местным эквивалентом дэвов. Он объясняет этимологию слова «кадж» первоначально в значении храбрец, удалец, потом злой дух. Каджи живут под предводительством Ешмы (очевидно, от Аешма Авесты). Подобно дэвам они имеют свои замки, они также увозят красавиц; каджи почти всегда являются победителями в борьбе. Известно, что Амირани, посланный богом на землю для истребления дэвов, приковывается каджами к вершине Эльбруса за то, что он хотел даровать людям

---

<sup>8</sup> Г. А. Халатьянц. Общий очерк народных армянских сказок. — «Сборник материалов по этнографии», вып. 1. М., 1885, стр. 151.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> А. Грен. Заметка. — «Этнографическое обозрение», 1890, № 1, стр. 259—260.

беззаботную жизнь. Примерно то же происходит и с армянским Прометеем — Артаваздом, которого каджи приковывают к вершине Арарата.

Известно, что в эпоху, когда создавалась Авеста, существовали верования в каких-то полубогов или ангелов духа зла, Ааграмайлууса (Аримана), которых называли даева (дэвы). Верования эти выработались в определенные доктрины, запечатленные в книге «Vendidad» или «Vi-daeva-data», т. е. законы против дэвов<sup>11</sup>.

Многие ученые, в числе которых были Г. Халатянц и А. Генко, видели в дэвах и каджах кавказского фольклора отражение древнеиранского учения Зороастра.

Признавая определенное влияние древнеиранской мифологии, выразившееся в представлении о духах зла и злобных чудовищных дэвах и каджах, следует сказать, что первоначальное понятие об этих образах на Кавказе изменилось. Изменение это обусловлено воздействием местной фольклорной традиции (мифологической, сказочной, эпической), которая, в основном, и определила характер этих образов.

Следует отметить, что мифические великаны, однотипные дэвам и каджам, чаще всего встречаются в сказках. Вместе с тем они фигурируют в несколько измененном виде и в сказаниях. Великаны-чудовища наделены всеокрушающей физической силой. Но основное могущество их состоит в силе волшебной. Как правило, эти великаны всегда враждебны людям, которые борются с ними. Злобные великаны никогда не выступают ни в положительной роли, ни в роли древних кавказских аборигенов.

Рассмотрим несколько примеров.

Великан-чудовище из аварской сказки «Черный нарт» — это, прежде всего, мифическое существо. Он появляется как щит тучи, как буря, налетающая на человека и бесследно упосящая его. В сказке говорится, что молодец «оглянулся назад и увидел: идет щит черной тучи, догоняющий их; как буря, нагнал их черный нарт, сидя верхом на трехногом коне; ударил конь молодца по

---

<sup>11</sup> James Darmestepfer. Le Zend Avesta. Traduction nouvelle, vol. 1—3. Paris, 1892—1893; Ch. Harlez. Avesta. Livre sacré des sectateurs de Zoroastre, vol. 1—3. Liège, 1875—1877.

голове копытом; в сто сторон полетели сто частей его тела»<sup>12</sup>. В данном случае невольно возникает мысль о том, что представление о великане в виде тучи и бури есть древнее олицетворение грозового явления.

«Черный нарт» обладает способностью оживлять мертвое тело и вдвухать в него жизнь; он имеет «две жизни». Великан-чудовище обладает метаморфическими свойствами, он способен принять облик волка, ястреба и т. п. Великан-чудовище может превратить своего врага в камень, рассыпать живое тело на мелкие кусочки и, в свою очередь, оживить его.

Следует заметить, что великаны-чудовища встречаются в тех дагестанских сказках, сюжет которых развивается в эпико-богатырском направлении. Подобные великаны представляют враждебную силу, с которой сталкивается герой-богатырь. И в этой борьбе героя с великаном выявляется наряду с другими еще одна черта, а именно глупость великана, которая обычно побеждается умом и смекалкой сказочного героя.

В ингушских и чеченских сказках встречаются гигантские фантастические чудовища-гарбашаи. Живут они в безлюдных местах. Их представляют иногда девятиголовыми. По словам Ч. Ахриева, гарбашаи «имеют оселок, оживляющий мертвого человека, стоит только провести им по телу мертвого»<sup>13</sup>. По некоторым ингушским сказаниям, гарбаш представляется в виде женщины огромного роста и непомерной силы, которая способна «одним своим волосом связать тринадцать могучих богатырей». Она людоедка, готовая встретить с острым ножом заблудившегося путника, принять его на почлег и сожрать на утро<sup>14</sup>. Гарбаш подобного рода всегда отрицательный персонаж.

В балкарско-карачаевских сказаниях гарбашам соответствуют эмегены. Эмегены, по замечанию С. Урусбиева, едят человеческое мясо, они безобразны на вид, иногда имеют много голов. Образ эмегены так рисуется в сказаниях: «Глазам его представилась громадной величины женщина «эмегена» с откинутыми назад через плечо пер-

---

<sup>12</sup> ССКГ, вып. II. Тифлис, 1869, стр. 38.

<sup>13</sup> См. примечание Ч. Ахриева к сказанию «Орхустойцы и Ботоко-Ширтга». — ССКГ, вып. V. Тифлис, 1871, стр. 38.

<sup>14</sup> Там же, стр. 38.

сями; она чинила трещины земли при помощи иглы, которая была величиной с хорошее бревно, а питки — как аркан», герой решился «потихоньку подойти к ней сзади и тотчас взять ее перси себе в рот и таким образом сразу стать ее молочным сыном»<sup>15</sup>. Дочь эмегеи тоже громадная и страшно уродливая дева: «зубы у нее были так велики, что нижние клыки доставали до поса, а верхние опускались ниже подбородка; увидев детей, эмегеи их «тут же прищипала глотать»<sup>16</sup>.

К этим образам близко примыкают великанши дагестанских партских сказок.

В аварской сказке «Морской конь»<sup>17</sup> сообщается, что сказочный герой «нашел человеческий след шириною в локоть, длиною в три, глубиною в локоть в землю». Он идет по этому следу и добирается до конца леса; глядит — гладкая поляна, посредине поляны семь башен, верхушками до неба достают, вокруг железный забор со стальными кольями, на каждом коле по человеческой голове». Герой вошел в дом, где сидела великанша. Головой она в потолок упиралась. Герой приложился губами к ее груди. «Теперь ты мой сын, а я твоя мать», — сказала великанша, — если бы ты не прикоснулся к моей груди, то вот что я бы с тобой сделала». Она разорвала надвое кошку, сунула в золу, затем проглотила ее.

В лакской сказке «Мачеха и пасынок»<sup>18</sup> у великанши тоже каждая грудь переброшена через плечо. Герой подошел к ней и, незаметно схватив за грудь, быстро высосал молоко, после чего великанша признала его молочным сыном.

В сказочном фольклоре народов Дагестана вообще известен образ лесной женщины-ведьмы со свисающими до пола грудями, одна из которых перекинута через плечо. Эту лесную женщину называют у аварцев и кумыков албашти, у даргинцев баяжук. Сам термин «албашти», прикрепленный к женщине-людоедке со свисающими до земли грудями, по-видимому, проник в дагестанские сказки с Востока. Не случайно нечто подобное мы встречаем, например, в турецкой сказке «Салкым-зюмбюль»<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> СМОМПК, вып. I. Тифлис, 1881, стр. 8.

<sup>16</sup> Там же, стр. 9.

<sup>17</sup> ССКГ, вып. II, стр. 9—16.

<sup>18</sup> Рукон. фонд ДАГНИИЯЛ, д. 106, ск. 209.

<sup>19</sup> «Турецкие народные сказки». М., 1967, стр. 96.

Здесь на высокой горе «находится мать сорока дэвов», которая рисуется в следующем виде: «сидит женщина-дэв, словно минарет, одну ногу протянула на одну гору, другую на другую; груди, подобные бурдюкам для масла, закинула за спину и жует камень величиной с узел; рычание ее слышно за полчаса пути, дыхание вылетает как зимний ветер и смешивает землю с пылью, руки у нее в восемь аршин».

Обратим внимание еще на одну существенную деталь. Во всех кавказских вариантах герой, прикладываясь к груди гигантской людоедки, становится ее молочным сыном.

Обычай установления молочного родства является одним из древних обычаев кавказских горцев. Сам факт отражения этого обычая в сказаниях и сказках народов Кавказа<sup>20</sup> указывает на их древнюю формацию. Вместе с тем он подтверждает своеобразие оформления рассматриваемых образов на кавказской почве.

Мифические великаны дагестанских, ингушских сказок, карачаево-балкарских и других сказаний имеют много общего.

Вполне вероятно, что на Кавказе представление о злых, жестоких и всемогущих существах восходит к древнеиранским дэвам. Вместе с тем нельзя при этом исключать значительное влияние и местной фольклорной традиции, в том числе и мифологической, которая проявилась в изображении чудовищных фантастических образов.

Влияние кавказской традиции можно проследить в том видоизменении мифического образа, которое очевидно во многих случаях.

Рассмотрим для примера аварскую сказку «На горе нартов», сюжет которой хорошо известен народам Северного Кавказа<sup>21</sup>.

В поисках сражения герой-богатырь отправляется на «зеленую гору». Богатырь слышит страшный громовой голос, который кричит ему: «Птицы даже не смеют оставливаться на моей горе, а ты, человеческий сын, как

---

<sup>20</sup> Любопытно, что в упомянутой турецкой сказке о матери сорока дэвов деталь о прикосновении героя губами к груди отсутствует. Это, по-видимому, объясняется тем, что данный обычай вообще неизвестен огузам.

<sup>21</sup> Рукоп. фонд ДАГНИИЯЛ, д. 118, ск. 335.

смел прийти сюда?». К герою-молодцу приближался большой нарт. Нарт и молодец начали борьбу, но пули и стрелы обоих не поражали ни того, ни другого. После долгой борьбы герой победил нарта. На другой день герой вновь отправляется на своем черном богатырском коне на зеленую гору в поисках сражения. Достигнув вершины горы, он видит дворец, обнесенный высокими железными стенами. Растворив сильным ударом ворота, он въезжает во двор, где встречает несколько нартов.

«— Привет вам, нарты, — крикнул он.

— Если бы не приветствие, сделал бы из тебя закуску, — пробормотал один из самых старых нартов.

— Откуда и зачем ты явился на нашу гору, куда не смеет прилетать даже птица? — гневно кричали возмущенные нарты.

— Потому-то я и пришел сюда, что ищу с кем сразиться, — гордо ответил молодец.

Около нартов находились железный лом и большой камень. Нарт спросил сына бедняка, чем он мог бы убедить его в своей храбрости и ловкости.

— Вот если бы ты смог с разбегу броситься на этот острый камень! — ответил молодец, надеясь, что нарт при этом непременно умрет.

Но нарт не умер и благополучно выполнил это.

— Ну, еще что прикажешь исполнить? — спросил нарт сына бедняка.

— Желательно было бы посмотреть, сможешь ли ты бросить вверх этот стальной брус и поймать его руками, — ответил молодец, надеясь, что нарт не в состоянии будет сдержать брус, который ударит его по голове, и он умрет.

Однако нарт легко взял стальной брус и бросил его так высоко, что тот совсем почти скрылся из глаз, а затем поймал одной рукой. Такую силу и ловкость молодец видел впервые.

— Давай лучше драться, — смело сказал молодец нарту. На это нарт согласился. Они схватились друг с другом и боролись с утра до вечера, но никто из них не смог одолеть другого.

С утра следующего дня борьба возобновилась. Она продолжалась до полудня; нарт высоко поднял молодца и ударил его о землю так, что тот по колени вошел в землю.

— Вот уже ты побежден, — сказал нарт молодцу. И он стал обнажать саблю, чтобы отрезать ему голову.

— Что же, ударь саблей, умолять о пощаде я не буду, — ответил молодец.

— Нет, я передумал, не стоит убивать такого храбреца, как ты, — сказал нарт и вложил саблю в ножны. Нарт был отчаянным храбрецом и огромным силачом. Он любил показывать свою силу перед другими. И на этот раз захотелось ему покрасоваться перед молодецом, показать смелость, силу и могущество. Он заявил, что сможет войти в воду под лед и, разбив головой лед пятидесятиметровой толщины, выйти оттуда. Нарт и молодец отправились на берег моря. Нарт опустил в море под лед. Молодец думал, что нарт не сможет разбить лед и замерзнет там. Не успел он подумать об этом, как лед с грохотом треснул, и нарт вышел невредимым. И когда нарт вторично залез в море под лед, молодец стал просить бога, чтобы он увеличил толщину льда еще на пятьдесят метров, так, чтобы нарт не смог высвободиться.

Теперь нарт напрасно карабкался, бился и метался. При всем напряжении всех своих могучих сил он смог высвободить только голову. Видя, что ему нечего ждать спасения, нарт сказал молодцу:

— Ничего ты не сможешь сделать своей саблей, она не отрубит моей головы. Лучше ты сходи в мой дом. Там над дверью находится меч: тем мечом ты и отруби мою голову.

Молодец пошел за мечом нарта и когда вернулся, нарт попросил:

— После моей смерти вынь из моего живота кусок сала и съешь его, а кишкой моей опояшься.

Молодец, отрубив нарту голову, принялся ломать лед, чтобы добраться до его живота. Он вскрыл живот великана и вынул оттуда кусок сала. Только он это сделал, как увидел свою запыхавшуюся жену, бежавшую к нему вместе со своей собакой.

— Я тебя давно ищу, потому что знала об опасности, которая тебе грозит. Отдай это сало собаке, — произнесла жена.

— Если ты обязательно хочешь попробовать это сало, ты можешь взять себе еще кусок, а этот отдай собаке, она голодная, — настаивала жена.

Молодец послушал жену и бросил сало собаке. Собака, съев его, упала замертво.

— Вот, видишь, если бы ты съел его, значит, ты бы умер; ну теперь бери кишку и опояшь ею это дерево, — сказала жена, указывая на дерево. Когда молодец вынул у нарта кишку и опоясал ею дерево, кишка так врезалась в дерево, что оно разлетелось пополам. Молодец погиб бы, если бы жена его вовремя не подоспела. Убитого, обезглавленного нарта они оставили во льду. . .»

Сказка представляет интерес во многих отношениях. Прежде всего она имеет прямую аналогию со многими нарскими сказаниями, в которых встречается тождественный образ могучего великана.

Возьмем для примера осетинское сказание «Сослан и Мукара», распространенное во многих вариантах<sup>22</sup>.

В страшно холодную зиму нарты, жестоко страдая от бескормицы, решили послать стада в богатые пастбища великана Мукары. . . Сырдон подстроил так, что жребий гнать скот выпал Сослану. Когда Мукара увидел на своих владениях чужие стада, он пришел в ярость: «Что ты за пес, что ты за осел, что смеешь пасти свой скот на моей земле!» Сослан не сказал великану, кто он такой и назвался простым нарским пастухом. Мукара много слышал о нартах и о знаменитом их герое Сослане. Он решил разведать у пастуха, насколько силен и опасен Сослан. «Не знаешь ли ты, в какие игры любит играть Сослан?» «Кое-что знаю, — отвечает Сослан, — одна из его игр такая: он велит нартам получше отточить свои мечи, затем подставляет шею, и нарты бьют по ней мечами изо всех сил, от мечей сыплются искры, а на шее Сослана не остается даже царапины».

Мукара желает немедленно испытать на себе эту, весьма понравившуюся ему игру, подставляет шею и просит «пастуха» ударить по ней изо всех сил. Сослан надеется одним ударом отсечь голову у Мукары, однако нанесенный им сокрушительный удар не причиняет великану ни малейшего вреда. Так же безболезненно принимает Мукара и другие «игры» Сослана: он ловит ртом

---

<sup>22</sup> См.: ССКГ, вып. VII. Тифлис, 1873, стр. 1; «Памятники народного творчества осетин», вып. I. Владикавказ, 1925, стр. 76; «Сказания о нарских богатырях». М., 1960, стр. 94; В. Абаев. Нартовский эпос, стр. 48.



пущенные «пастухом» стрелы и выплевывает их, подставляет лоб под громадные каменные глыбы, которые скатывает на него «пастух», и ударом лба вкатывает их обратно на вершину горы. Сослан придумывает, наконец, еще одну «игру»: он предлагает Мукаре влезть в море и ждать, пока лед над его головой достигнет условленной толщины, после чего проломить лед и вылезти наружу. По молитве Сослана, над головой Мукары намерзает лед такой толщины, что великану удается высунуть только голову. Мукара — в плену, но знает, что смерть ему суждена только от собственного меча. Сослан выпытывает у него эту тайну и отрубает ему голову. Перед смертью Мукара предлагает ему опоясаться его, Мукары, спинным мозгом. Осторожный Сослан опоясывает им сперва толстое дерево, которое мгновенно распадается на две части. Забрав с собой все богатство Мукары, а также его жену, Сослан с победой возвращается домой.

В одном из осетинских вариантов говорится, что Мукара, как и Черный нарт из одноименной аварской сказки, приближается, как «черная туча».

В нартском сказании, как и в дагестанской сказке, эпический герой сам идет во владения великана: Сослан гонит на пастбища Мукары нартский скот, а молодец отправляется на «зеленую гору», чтобы «найти там сражение», проявить свою доблесть, храбрость, силу и победить того, «кто храбрее его». Появление Сослана на земле великана приводит его в ярость. «Что ты за пес, что ты за осел, что смеешь пасти свой скот на моей земле!», — кричит великан. Присутствие молодца на «зеленой горе» тоже вызывает страшное негодование великанов-нартов, которые кричат, что на их землю не смеют прилетать даже птицы.

В отличие от осетинского варианта сказания, в дагестанской сказке появляется традиционно-эпический эпизод рукопашной схватки молодца с великаном, когда великан после упорной борьбы, высоко подняв героя, так ударяет его о землю, что тот входит в нее по колени<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Мотив вбивания в землю борющихся богатырей часто встречается в сказках народов Северного Кавказа и Дагестана. В русских народных сказках он зафиксирован у А. Н. Афанасьева лишь в сказке «Иван Быкович». См.: А. Н. Афанасьев. «Народные русские сказки», т. 1. М., 1855—1864, стр. 335.

И в сказании, и в сказке великан сильнее, могущественнее, но глупее героя, который побеждает великана не силой, а превосходством ума и хитростью.

Мотив состязания в виде богатырских игр героя с великаном присутствует не только в нартских сказаниях, но и в дагестанской сказке. Здесь великан по наущению молодца бросается с разбегу на острые глыбы, бросает ввысь огромный стальной брус и свободно ловит его. В осетинских сказаниях эпический герой пытается сразить великана тем, что предлагает ему ловить ртом пущенные стрелы, подставлять лоб под каменные глыбы и т. д.

В адыгских сказаниях о нартах<sup>24</sup> Сосруко состязается подобным же образом с великаном — иныжем с целью погубить его. Иныж отталкивает лбом пущенные камни, глотает отравленные стрелы, раскаленный сошник.

Из всего сказанного видно, что образы великанов-чудовищ не имеют ярко выраженных жанровых контуров. Более того, художественное оформление этих образов в сказке и в сказании во многом совпадает.

Великан, несомненно, имеет мифическую природу; кусок сала или кишки, вырезанные из живота чудовища после его смерти, продолжают действовать как «pars pro toto» исполина. Они обладают волшебной силой и способны умертвить героя при условии, если тот съест сало великана, либо опояшется его кишкой. Хотя этот образ и отражает древние мифологические представления человека, на нем заметно уже значительное воздействие эпико-богатырской традиции, определившейся в кавказском фольклоре достаточно явственно.

К числу древних образов, содержащих многие мифологические черты, относятся и одноглазые великаны, получившие на Кавказе довольно широкое распространение в различных фольклорных жанрах.

### Одноглазые великаны-людоеды

Тип великана-циклопа принадлежит древнейшей эпохе. Этот тип зафиксирован еще у Гесиода в «Теогонии». Здесь в числе детей Урана и Геи были три цик-

<sup>24</sup> СМОУИК, вып. XII. Тифлис, 1889, стр. 16.

лона: Бронтес, Стеропес и Аргес, что соответствует Грому, Молнии и Блеску. Это были страшные великаны, обладавшие огромной силой и сверхъестественными свойствами. На лбу они имели один круглый глаз, от которого и произошло название циклопов — круглоглазых.

В теогоническом мифе у Гесиода циклопы выступают в роли ковачей молний и помощников Гефеста, который в глубине Этны выковывал для Зевса и других богов и героев чудесное оружие. В более поздних сказаниях циклопы представлялись как исполинское племя отдаленных времен. Оно будто бы и оставило после себя громадные «циклопические сооружения». В эпоху Гомера циклоп перестает быть божественным, попадая в героический эпос, где встречается то один, то несколько циклопов.

Как известно, в IX песни «Одиссеи» циклоп назван Полифемом. У Гомера он — порождение моря, сын Посейдона и нимфы Тоозы. Циклоп древних греков представлен грубым исполином-людоедом, живущим вне человеческого общества. Полифему сопутствует определенный сюжет, который после Гомера принято считать «классическим».

Помимо классического сюжета о Полифеме и кавказских вариантов, известно более двенадцати сходных с греческим сказаний у разных европейских и некоторых азиатских народов. Они зафиксированы у арабов в сборнике «Тысяча и одна ночь» (впервые в публикации Лангле<sup>25</sup>, который издал сказку в подлиннике с буквальным переводом. Он считал арабскую версию заимствованной из древнеперсидских источников); у огузов впервые в публикации Диеца<sup>26</sup>; здесь великан называется Депен-Гецом-теменглазым, так как его единственный глаз находится на темени; у сербов — Дивльан<sup>27</sup>, у русских — Лихо одноглазое<sup>28</sup>. Об одноглазе известно пемцам, и румынам, французам и другим народам.

---

<sup>25</sup> L. Langlès. Les voyages de Sindbad le marin. Paris, 1814.

<sup>26</sup> H. Diez. Der neuentdeckte Oghuzische Cyklop verdlichen mit dem homerischen. Berlin, 1811.

<sup>27</sup> В. С. Караджич. Српске народне приповјетке. — «Беч», 1821, № 37.

<sup>28</sup> А. Н. Афанасьев. «Народные русские сказки», т. IV, № 449; Он же. Поэтические воззрения славян на природу, т. II. М., 1868, стр. 699.

В. Гримм, систематизируя сказания об одноглазых в своей известной работе «Die Sage von Polyphem»<sup>29</sup>, указывал на то, что «внутренняя поэтическая сила каждого народа, хотя и сохраняет основы сказаний, однако таинственно накладывает на них печать его собственной жизни»<sup>30</sup>.

Основная идея образа, его сущность во многом определялись характером народа, у которого эпический тип получал художественное развитие.

По совершенно правильному наблюдению М. Н. Комарова, арабы, греки, латыши и другие приморские народы помещают великана на острове; народы, удаленные от моря, относят его к горам и лесам. Огузский Делё-Гец, как и сербский Дивлян, живут в горных пещерах, русская великанша — Лихо-одноглазое — в лесной избе, арабский циклоп — во дворце<sup>31</sup>.

Однако в большинстве случаев одноглазый исполин сохраняет тишеские черты древнейшего типа. Это давало основание многим ученым видеть в циклопе воплощение мифологических представлений. С круглым красным глазом великана ассоциировалось древнейшее мифологическое представление о солнце-глазе. По преданиям индусов, солнце создано из глаз Брамы; в Ведах солнце называется глазом Варуна, у древних персов оно — глаз Ормузда. Глаз Одина в скандинавском эпосе тоже ассоциировался с солнцем.

Ф. Буслаев искал в основе предания о циклопах у различных народов общность в истории их верований и мифологии<sup>32</sup>. Он, как и некоторые ученые (М. Мюллер, Л. Воеводский), видел в Полифеме солнечное божество, другие признавали в нем грозное божество (Н. Кун, А. Афанасьев и др.).

М. Комаров, однако, верно усмотрел в циклопе не только бога-громовика. Он обращает внимание на эволюцию этого образа, который из области религиозного мифа со временем «спускается в героический эпос»<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> W. Grimm. Указ. соч.

<sup>30</sup> Там же, стр. 28.

<sup>31</sup> М. Н. Комаров. Экскурсы в сказочный мир. Этюды в области мифов и народных преданий. М., 1886, стр. 53.

<sup>32</sup> Ф. Буслаев. Исторические очерки русской народной словесности и искусства, т. I. СПб., 1861, стр. 328.

<sup>33</sup> М. Н. Комаров. Указ. соч., стр. 106.

Образ великана-пастуха-одноглаза широко известен на Кавказе в партских сказаниях и сказках — у мингрельцев<sup>34</sup>, кабардинцев<sup>35</sup>, осетин<sup>36</sup>, дагестанцев<sup>37</sup>, чеченцев и ингушей<sup>38</sup>.

В кавказском эпосе мы как раз и встречаемся с явлением чисто эпического оформления образа, хотя одноглазый людоед и здесь не лишен многих мифологических черт.

В. Миллер в своих интересных работах о кавказских великанах<sup>39</sup> определяет разные циклы. Ученый отделяет цикл сказаний, относящихся к «формуле Полифема», от цикла сказаний, «живо напоминающих греческое — о скованном Прометее». В. Миллер считает, что кавказские сказания типа Полифема, распространенные у различных народностей Кавказа, занимают и среди других народов весьма видное место. Сюжеты об одноглазе, как и сам образ исполина, подверглись на Кавказе влиянию других сказаний о великанах, которые, по наблюдениям В. Миллера, тоже весьма распространены в кавказских горах. По его убеждению, «все кавказские рассказы вообще ближе стоят к древнегреческому, чем европейские»<sup>40</sup>.

Миллер считает, что можно объяснить это необычное совпадение древнегреческого сказания, восходящего за тысячелетия до н. э., с мингрельским, записанным недавно, тем, что первоначально родиной рассказа об одноглазом великане-людоеде следует признать Малую Азию. Отсюда он перешел и в греческий эпос. Миллер полагает, что рассказ о великане-людоеде, проникший в греческий эпос из Малой Азии, некогда ходил из уст в уста среди древнего населения по берегам Черного моря и без зна-

---

<sup>34</sup> СМОМПК, вып. V, отд. 2. Тифлис, 1886, стр. 97.

<sup>35</sup> «Сказка о Хагоре». — СМОМПК, вып. XII, отд. 1. Тифлис, 1891, стр. 80.

<sup>36</sup> ССКГ, вып. VII. Тифлис, 1873, стр. 9.

<sup>37</sup> Д. Н. Анучин. Отчет о поездке в Дагестан летом 1882. — ИРГО, XX, СПб., 1884, стр. 40.

<sup>38</sup> ССКГ, вып. IV, отд. 2. Тифлис, 1870, стр. 12; «Этнографическое обозрение», 1901, № 1, стр. 43—45.

<sup>39</sup> В. Миллер. Кавказские предания о великанах, прикованных к горам. — ЖМНП, 1883, ч. 225, вып. 1; Он же. Кавказские сказания о циклопах. — «Этнографическое обозрение», 1890, кн. IV, № 1; Он же. Кавказско-русские параллели. — «Этнографическое обозрение», 1891, кн. X, № 3.

<sup>40</sup> В. Миллер. Кавказские сказания о циклопах, стр. 34.

чительных изменений сохранился у некоторых народов и до наших дней. Свою позицию в этом вопросе он подкреплял высказываниями В. Гримма, который в своей работе «Die Sage von Polyphem» указывал на явную привнесенность рассказа о Полифеме в эпическое повествование «Одиссеи». Этот сюжет, по его мнению, с одной стороны, представляет вполне законченное целое, с другой — он не совсем согласуется с характером героя. Рассказ привнесен в греческий эпос и включен в число приключений Одиссея, как и приключения некоторых героев восточных сказок. Вообще же ученый уверен в том, что колыбелью «Илиады» и «Одиссеи» была Малая Азия.

Мингрельский вариант Миллер признавал настолько близким к греческому, что относил его не только к одному сказочному сюжету, но и к «одной редакции» этого сюжета. Из ингушских сказаний о великанах циклопического типа Миллеру был известен только вариант Чаха Ахриева, опубликованный в IV выпуске «Сборника сведений о кавказских горцах» в 1870 г. О нем Миллер высказывал мнение, что это сказание бедно и вставлено в другой рассказ, передаваемый Батерхом богатырю Лял-Султа.

По наблюдениям ученого, этот вариант более всего напоминает осетинский, что вполне естественно вследствие географического соседства ингушей и осетин. В обоих рассказах герой встречает гигантского пастуха, пасущего стадо овец. Но в дальнейшем версии расходятся. В чеченской нет намека на то, что великан имеет лишь один глаз и отсутствует главный мотив — ослепление его героем. Миллер предполагал, что чеченский рассказ случайно оборван и существуют другие варианты, кончающиеся ослеплением великана<sup>41</sup>. По его убеждению, громадный человеческий череп, в котором прячутся братья, зашел в рассказ из других сказаний о великанах, в которых такой череп, по молитве партов, облекается плотью и на время воскресает («Осетинские этюды», 1, 137). Здесь череп — только случайная и не имеющая значения подробность. Наконец, герой в чеченском сказании не обнаруживает ни малейшего героизма и только кое-как доползает до ближайшего оврага, так что вся соль подобных сказаний, подчеркивающих ум и находчи-

<sup>41</sup> Там же, стр. 38.

вость человека в противоположность глупости великанов, совершенно «испарилась» в чеченском варианте <sup>42</sup>.

В то время В. Миллер не располагал многими другими кавказскими сказаниями об одноглазах, которые стали известны несколько позже.

Б. Далгату, спустя 20 лет после публикации Ч. Ахриева, удалось записать у ингушей такое сказание, которое полностью восполняло сюжетные пробелы предшествующей записи.

Б. Далгат отмечает «основные» и «специальные» черты сходства между греческим и записанным им ингушским вариантами.

Полифем представляется пастухом-скотоводом, ухаживающим за своим стадом; точно так же изображен ингушский одноглаз. Дубина Полифема — это «свежий ствол из обрубленной маслины дикой»; ингушский одноглаз имеет также огромную палку, которую он вдевает в череп и приносит на плече сидящих в нем богатырей. Придя домой, Полифем прежде всего раскладывает «яркий огонь». И ингушский одноглаз раскладывает огонь и, зажаривши пятерых богатырей, поедает их и ложится спать <sup>43</sup>.

И в ингушском варианте ослепление великана производится острым орудием. По ослеплении одноглазого исполина и в греческом, и в ингушском рассказах герои уходят живыми, хотя в ингушском герой и получает увечье.

Ученый обращает внимание на то, что в рассматриваемом ингушском сказании заметно противопоставление ума и хитрости героя — глупости великана, что присуще почти всем кавказским сказаниям и сказкам такого рода.

Несмотря на имеющееся сходство ингушского и греческого сказаний об одноглазом циклоне, в первом наблюдается локализация некоторых деталей, вообще свойственная специфически кавказской разработке темы о великанах-богатырях.

В этом соответствии и сам образ одноглазого пастуха (несмотря на общие типологические черты) получил на

<sup>42</sup> В. Миллер. Кавказские сказания о циклопах, стр. 39. «Чеченский» здесь употреблено в широком смысле, в данном случае речь идет об ингушском варианте.

<sup>43</sup> Б. Далгат. Страничка из северо-кавказского богатырского эпоса. — «Этнографическое обозрение», 1901, кн. XLVIII, № 1, стр. 49.

Кавказе своеобразную разработку. И здесь заметно сказывается общекавказская традиция в изображении великанского богатырства.

Образу великана-одноглаза в большинстве случаев в кавказских сказаниях сопутствует определенный сюжет, напоминающий или в известной мере совпадающий с древнегреческим сюжетом об одноглазом циклопе Полифеме.

Вместе с тем у кавказских народов наблюдается своеобразное дробление темы одноглаза. При этом характерно вариативное скрещивание отдельных эпизодов и деталей в различных художественных контурах.

Надо сказать, что само насыщение кавказских сказаний осетин, ингушей, чеченцев, дагестанцев, адыгов, карачаевцев, балкарцев и др. эпизодами и деталями, относящимися к теме одноглаза-пастуха, носит устойчивый характер. Одноглазому великану посвящено и множество сказок, в которых сюжет о встрече с ним братьев богатырей стал почти общим местом. Все это говорит о широкой распространенности и живучести на Кавказе данного сюжетного комплекса.

В чем же проявляются эпическая амплификация данного сюжета на Кавказе и специфика художественного изображения кавказского Полифема?

Рассмотрим некоторые примеры.

В осетинском сказании «О том, как великан поймал Урызмага»<sup>44</sup> рассказывается, как Урызмаг, отправившись с нартами за добычей, заметил у подошвы горы пастуха громадного роста, со стадом овец. Прискакав к пастуху, Урызмаг соскочил с лошади и поймал лучшего барана, величиною с порядочного быка. Он не мог удержать барана: баран поволок его за собой, и Урызмаг попался в руки одноглазому великану-пастуху. «А, мое солнышко Бодзол! Спасибо тебе, что доставил мне чем можно будет вечером помазать себе по крайней мере по губам и по пальцам», — обрадовался великан и бросил Урызмага в пастушью суму. «Что ты там шевелишься? Ведь если придавлю вот этак, ребра у тебя посыпятся вовнутрь! Сиди там смиренно!» — грозил великан шевелившемуся в суме Урызмагу, который принялся за съестные припасы великана. Великан пригнал свое стадо в пещеру,

<sup>44</sup> ССКГ, вып. VII. Тифлис, 1873, стр. 9—10.



вход в которую заваливал за собой громадной скалой, а она так плотно приходилась, что не пропускала в пещеру ни одного луча дневного света. «Поди принеси, сынок, вертел, я вот лакомый кусок зажарю, который сегодня притащил мне Бодзол», — обратился великан к сыну. Сын принес железный вертел. Великан взял вертел, надел на него Урызмага и поставил его у огня, а сам, усталый, в ожидании шашлыка, повалился у очага спать. Вертел не прошел сквозь Урызмага, а прошел между телом и платьем, поэтому, только великан повалился спать и захрапел, Урызмаг соскочил с вертела, разжег вертел докрасна и воткнул его в хороший глаз великана. Урызмаг убил и сына его. С досады и злости великан кусал себе пальцы, но ничего не помогало. Настало утро, и великан, отвалив от входа скалу, сел на порог и стал по одной выпускать овец. В стаде великана был большой белый с длинными рогами козел, любимый козел великана. Урызмаг наскоро зарезал этого козла, снял с него шкуру с рогами, оделся в нее и пошел на четвереньках первым. «Это Гурчи, — иди умница, Гурчи, иди понаси стадо, и пригони вечером домой. . . Иди, иди! . . .» Он погладил его по шерсти и пустил. Когда стадо вышло, Урызмаг вскрикнул: «А я здесь ведь, слепой осел!» Великан с досады тут же окошел, а Урызмаг погнал большое стадо к нартам.

Приведенные варианты сказаний иллюстрируют некоторые примеры кавказской «переработки» общей темы о циклоне.

В греческом варианте, как известно, людоед разрывает людей и тут же пожирает их. В кавказских сказаниях людоед обязательно зажаривает или «поджаривает» свои жертвы, для чего вводится такая предметная деталь, как шомпол или вертел; в осетинском варианте одноглаз протыкает Урызмага шомполом, но он проходит не через его тело, а сквозь одежду. Наличие шомпола вызывает и своеобразный вид увечья героя, который оказывается либо зажаренным, либо с обгоревшими боками<sup>45</sup>, при этом несколько видоизменяется и способ расправы с людоедом (при помощи раскаленного шомпола).

---

<sup>45</sup> В чеченских сказаниях известны, напр., такие, как: «Тимур с обгоревшим боком», «Обгоревший Али», «Ичхархо и нарт» и др.

В качестве примера кавказской переработки темы о циклопе можно указать и следующее: великан прячет богатыря в пастушью сумку-хурджию или дупло своего зуба. Способность великана помещать богатыря в сумку или в карман штанов иллюстрируется в тех сказках и сказаниях, где речь идет о великанах. Здесь часто упоминается и «огромный череп» лошади (в ингушских, мингрельских) либо чудовищного гиганта (в осетинских), где прячутся могучие великаны-богатыри. Такой череп приносит хозяину его «огромная собака», сопровождающая одноглазого пастуха. В приведенном осетинском варианте неожиданно упоминается сын великана, который в сюжете не играет никакой роли.

В роли предводителя стада кавказского Полифема довольно часто фигурирует говорящий козел-великан с длинными рогами. Возможно, что образ говорящего козла из кавказских сказаний и сказок имеет какое-либо отношение к тем мифологическим представлениям, которые засвидетельствованы в древней религии некоторых кавказских народов.

У ингушей, например, в прошлом существовало поверие о трех языческих божествах, которые считались братьями. Божества эти — Амгали-ерда, Тамыж-ерда и Мятцели. О Тамыж-ерда Б. Далгату удалось записать интересное предание. Тамыж-ерда — значит Крылатый дух. Этот дух, по преданию, являлся людям в виде говорящего козла с длинными рогами.

Предание повествует о следующем. Житель аула Хули, некто Борц, пас однажды стадо баранов у подошвы Красных гор. На закате солнца к нему вдруг подходит козел с длинными рогами и повелительно говорит: «Иди за мной!» Борц ответил: «Как я могу следовать за тобою, когда мне некому поручить свое стадо?» «Не бойся, стадо твое будет цело», — говорит козел. Борц последовал за ним. Когда они поднялись до середины Красных гор, козел говорит Борцу: «На этом месте вы, хулохойцы, когда будете ходить к нам на поклонение, должны ужинать, а после ужина до утра соблюдать пост». Не доходя до вершины горы, козел опять говорит: «Здесь вы, возвращаясь из моей пещеры, должны остановиться и проговорить нараспев: «Ар дац, бер дац» (не буду говорить, не буду делать). На вершине горы, у самой пещеры, козел сказал: «Вот здесь будет мое местопребывание. Сюда

вы должны приходите поклоняться мне и уходить отсюда до восхода солнца. Если лучи его застанут вас в этой пещере, вы все попадаете без памяти на землю». После этих слов козел превратился в эфир, объявив пастуху, что он — не козел, а Тамыж-ерда. С тех пор жители стали ходить на Красную гору на поклонение этому «ерда». В честь этого «чудесного и великого ерда» ежегодно, во время покосов, совершалось местными жителями оригинальное торжество, обрядовая сторона которого проходила в порядке, указанном в приведенном предании о явлении козла <sup>46</sup>.

В даргинской сказке «Одноглазый великан», записанной Д. Н. Анучиным <sup>47</sup> в 1882 г. в Дагестане, сюжет и образы (великана-одноголаза, а также героя, ослепившего его, эпизод со шкурой козла или барана и т. д.) схожи с сюжетом и образами вышеупомянутых северокавказских сказаний, с которыми дагестанского одноголаза роднит общекавказская великанская традиция. Однако даргинская сказка по своему характеру и сюжету значительно ближе к древнегреческому эпизоду (Одиссей у Полифема).

В даргинской сказке рассказывается о том, как буря разбила корабль. Все находившиеся на корабле погибли, спаслись только два человека. Их выбросило на остров, поросший травой. Пройдя несколько шагов, они встретили одноглазого великана, гнавшего стадо, присоединились к нему и пришли в его пещеру. Великан схватил одного из своих гостей и зажарил на вертеле. Тогда другой решил убежать. Когда великан спал, он раскалил железный кол и проткнул ему его единственный глаз. Великан взревел от боли и ослеп. На другое утро он стал выпускать свое стадо, а потом думал покончить со вторым своим гостем, ослепившим его. Но гость убил барана, снял с него шкуру, надел ее на себя и на четвереньках вышел из пещеры. Не найдя человека, великан стал кричать, на крик сбежались другие великаны. Но человек успел добраться до моря, сел на доску и поплыл. Попутный ветер пригнал его к другому берегу.

---

<sup>46</sup> Б. Далгат. Первобытная религия чеченцев. — «Терский сборник», вып. III, кн. 2. Владикавказ, 1893, стр. 102—103.

<sup>47</sup> См.: Д. Н. Анучин. Указ. соч., стр. 40.

В приведенном примере, как и в других дагестанских сказках с подобным сюжетом, говорится о море, о буре и разбитом корабле, с которого снаслись два человека, чего совершенно нет в чеченском и осетинском вариантах Полифема. Вместе с тем буря на море и гибель корабля, необитаемый остров — все это приближается к эпизоду с Одиссеем.

В даргинской сказке сохраняется и общее для всех кавказских сказаний и сказок на эту тему сюжетное ядро: тот же одноглазый великан-пастух, гнавший свое стадо, зажаривание на вертеле его жертвы, ослепление великана раскаленным железным шомполом, переодевание героя в шкуру — в данной сказке барана, а не козла. В отличие от чеченского и осетинского вариантов, здесь в конце сказки герой не угоняет стада великана, а бежит к морю и отплывает на доске, спасаясь от преследования других великанов, сбегавшихся на крик одноглаза. Появление в сказке многих великанов есть специфически дагестанское привнесение в сюжет, которое, между прочим, встречается довольно часто.

Несколько иную разработку образ одноглазого великана получает в кумыкской сказке «Об одноглазом великане, вырывавшем плодовые деревья из ханского сада»<sup>48</sup>.

Характерно, что наблюдаемое в сказке некоторое видоизменение образа одноглазого великана сравнительно с приведенной нами даргинской сказкой, а также и партскими сказаниями, сопряжено с известными изменениями и сюжетной линии повествования.

В этой сказке рассказывается следующее.

У одного хана был прекрасный фруктовый сад, расположенный возле берега моря. Когда поспели фрукты, хан стал замечать в саду вывернутые с корнем плодовые деревья. (Здесь опять, как и в кавказских сказаниях и сказках о великанах, вывороченные с корнем деревья — свидетельство присутствия великанов.) Слуги хана обнаружили на земле следы каких-то огромных босых ног. Хан посылает своих людей (слуг) по следу, который приводит их к пещере под большой скалой. Здесь они увидели следующее: «Возле пещеры были сложены сухие деревья из ханского сада. В пещере, куда они вошли,

---

<sup>48</sup> Рукоп. фонд ДАГНИИЯЛ, д. 91, стр. 212—221. Перевод с кумыкского выполнен автором статьи.

были кучи разных фруктов из того же сада. В углу в скале была выбита печка, возле которой лежал длинный железный шомпол-лом (шампур). В другом углу находился большой глиняный кувшин с водой, а в глубине пещеры — широкая и длинная постель, сложенная из мягкой травы. Люди сели тут отдохнуть. В это самое время в пещеру зашел, держа в руках мясо дичи, одноглазый великан. Увидев людей в пещере, он положил мясо на выступ и на языке, непонятном людям, сказал, указав на фрукты: «Ешьте», — что дал им понять и знаками. Но перепуганные до смерти несчастные люди при виде одноглазого великана не только не подумали есть фрукты, но, услышав ужасный голос этого чудовища, прижались друг к другу. Между тем он вышел из пещеры, закрыв вход огромным камнем; несчастные люди очутились в ловушке.

Спустя некоторое время одноглазый великан вернулся с большим деревом на плечах, оттолкнул камень, закрывавший вход в пещеру, и, ударив дерево о край входа, разбил его вдребезги. Щепками он наполнил печь и зажег ее. Когда печь раскалилась докрасна и образовались уголья, он выбрал среди людей самого жирного и тяжелого. Одним рывком оторвал ему голову и, нанизав тело на большой железный шампур, начал есть, как жареную курицу, легко отделяя мясо от костей пальцами. Съев всё, он подошел к большому кувшину с водой и, опрокинув его в рот, выпил сразу всю воду. Подойдя к выходу, он закрыл его огромной глыбой, лег на постель и крепко заснул. Лишь тогда девять человек, опомнившись от ужаса, решили действовать. Они влезли на верхний выступ, и все сразу пустили стрелы в глаз великана, который тут же вытек, разбрызгавшись во все стороны. Великан страшно заорал и, вскочив на ноги, вытащил и выбросил стрелы из глаза, затем подбежал к выходу и, схватив обеими руками огромную глыбу, закрывавшую вход, бросил ее в угол, где раньше сидели люди. Тут же он начал обшаривать внутренность пещеры вдоль и поперек, не догадавшись протянуть руки к уступу, где сидели люди; великан вышел из пещеры и стал прислушиваться. В это время люди спустились с выступа и на цыпочках выбежали из пещеры. Увидя подстерегавшего их ослепшего великана, люди решили его перехитрить: став за стволы девяти деревьев, они с разных сторон

пускали в великана стрелы, а он метался вправо и влево в надежде поймать своих врагов, и при этом натываясь на деревья и ломая их в ярости. Люди тем временем убежали к морю, где увидели корабль, на который успели сесть. Великан же, выбившись из сил, свалился, заорав страшным могучим голосом. На крик великана прибежал другой одноглазый великан. Он схватил руками большое дерево и, вырвав с корнем, побежал за людьми, отчалившими от берега. Тогда великан, подбежав к берегу, изо всех сил швырнул в корабль огромное дерево, которое не попало в него, вызвав лишь волну, чуть не захлестнувшую корабль. Люди же благополучно возвратились домой».

Приведенная сказка содержит традиционные для сказаний об одноглазом циклопе сюжетные детали и образы. Здесь только необычно само ослепление одноглаза, которое производится не раскаленным шомполом, а пущенными в глаз стрелами из луков. Одноглазого великана из кумыкской сказки многое роднит с кавказскими великанами вообще, существующими в сказаниях и сказках, и вне связи с сюжетом кавказского Полифема. Обратим внимание на то, что одноглаз, представленный в данной сказке, не пастух, а скорее охотник, так как о нем говорится, что он появился «с мясом дичи». Как и многие кавказские и дагестанские великаны, он оставляет на песке «огромный след от ноги», обладает «ужасным голосом», вырывает с корнями деревья, которые носит на плечах, и способен одним ударом о землю разбивать их вдребезги. Он швыряется не только огромными деревьями, но и огромными глыбами, наподобие того, как бросаются глыбами великаны из партских сказаний, например, могучий пастух Колой-Кант из чечено-ингушского сказания<sup>49</sup>.

Следует сказать, что образ одноглазого великана встречается и в других дагестанских сказках, например, в лакской сказке «О трех великанах-партях», среди которых есть и одноглазый великан-пастух, в даргинской сказке «Семь братьев и семь сестер»<sup>50</sup>, аварской сказке «Сулейман и циклоп»<sup>51</sup> и многих других.

<sup>49</sup> Б. Далгат. Страничка из северо-кавказского богатырского эпоса, стр. 37—38.

<sup>50</sup> Рукоп. фонд ДАГНИИЯЛ, д. 95, ск. № 121 (сказку рассказала Аминат Адзы Кизы из селения Урахц).

<sup>51</sup> «Аварские сказки». М., 1965, стр. 184.

Отмеченное нами разнообразие в изображении одноглазого великана, варьирование известного сюжета, свидетельствует о полнокровной жизни этого образа в кавказском фольклоре. Все это подтверждает органическое родство кавказского одноглазого циклопа с традицией великано-богатырского эпоса, на почве которого он, по-видимому, и сформировался на Кавказе.

Таким образом, специфика художественного изображения одноглазого великана в кавказском фольклоре сводится к следующему.

Здесь представление об одноглазом великане смешивается с представлением о других великанах, которые заполняют кавказский эпос, составляя его древнейший пласт. Это, в свою очередь, способствует развитию архаического образа в эпико-богатырском направлении. И тогда мифологические, сверхъестественные черты и свойства циклопа известным образом подавляются богатырской традицией, развитой у народов Кавказа. Благодаря ей одноглазый великан, спускаясь в героический эпос, так сказать, приобщается к «миру людей».

Прежде чем приступить к характеристике других образов великанов, заметим, что тип одноглазого циклопа не только воспринимал определенные черты других кавказских великанов, но и сам воздействовал на них.

В некоторых сказаниях чеченцев одноглазым изображается и чудовищный «ногаец». У него есть трехногий конь, быстрый, как стрела. Этот образ олицетворяет в историческом эпосе отрицательное восприятие в прошлом северокавказских пришельцев-завоевателей<sup>52</sup>, на что указывал и У. Лаудаев в статье «Чеченское племя», когда писал: «... Говорят, что Чечнею завладели неведомые до того чеченцам пришельцы... Предание говорит, что они... имели исполинский рост, часто представляют их одноокими...»<sup>53</sup>

В кабардинской сказке «Кто больше» калмыки в представлении народном, может быть под влиянием каких-нибудь исторических испытаний, являются с атрибутами сверхъестественной силы и чудовищного роста<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> «Терские ведомости», Владикавказ, 1880, № 45 («Про молодца-чеченца и богатыря Ногаю»).

<sup>53</sup> ССРГ, вып. VI. Тифлис, 1872, стр. 17.

<sup>54</sup> СМОНІК, вып. XII. Тифлис, 1891, стр. 93.

В некоторых мифологических преданиях чеченцев и ингушей одноглазыми рисуются и могучие лесные женщины-великаны, пляшущие при лунном свете с закинутыми за плечи грудями.

Б. Далгат в прошлом веке записал у ингуша Ганыжа Абиевича Келигова-Фельханова предание об алмазах, которое представляет интерес наличием известного по «Одиссее» мотива.

Полифем, как известно, объясняет сбежавшимся циклопам, что его ослепил «Никто». Аналогичный случай повторяется и с ингушским алмазом, который на вопрос, кто его ранил, — отвечает: «Я сам», имея в виду охотника, назвавшего себя таким именем<sup>55</sup>.

Еще более наглядный пример взаимовлияния эпических образов встречается в адыгском эпосе (кабардинский вариант). Здесь в одном из сказаний в роли кавказского Прометея предстает «богатырь с одним глазом во лбу», который, по словам сказания, «дерзнул проникнуть в тайны Тха<sup>56</sup> и пробрался в расщелину между обеими вершинами, в то самое место, где поднимается огромная, видимая для глаза, скала... Не потерпел бессмертный Тха дерзновенного поступка... и приковал его к скале длиною цепью за шею... Много лет прошло с тех пор; богатырь состарился... В наказание за дерзкую попытку богатыря, Тха послал хищную птицу: коршун прилетает к нему каждый день и безжалостно клюет его сердце»<sup>57</sup>.

Примечательной особенностью данного сказания является не только смешение типов великанов разных циклов. В могучем прикованном богатыре можно заметить следы древнейшего представления о циклопах, заточенных в подземелье. Оно, как известно, запечатлено в древнегреческой мифологии Геспода и не совпадает с более поздним изображением циклона в гомеровскую эпоху. Само же помещение циклопов в недра не характерно для кавказских сказаний об одноглазых великанах. Кабардинский вариант составляет исключение.

Предания о великанах, прикованных к горам, известны многим народам Кавказа. В. Миллер, глубоко изучивший

<sup>55</sup> Б. Далгат. Первобытная религия чеченцев, стр. 116.

<sup>56</sup> Тха — у адыгов всемогущий языческий бог.

<sup>57</sup> СМОМПК, вып. XII. Тифлис, 1891, стр. 37.



этот вопрос, указывает на цикл сказаний на Кавказе, «живо напоминающих греческое — о скованном Прометее»<sup>58</sup>.

Все кавказские сказания типа «Прометей» — об Амირани — у грузин, Амирани из рода Даредзановых — у осетин, Рокани — у имеретин, Абрскиле — у абхазов, Артавадзе — у армян — В. Миллер считает родственными. Все они, как и разные чудища Востока — Шидар, Мхер, Зохах, по мнению ученого, представляют «ближайшую родню» греческого Прометея. Его же В. Миллер, основываясь на древнегреческих источниках (Pausan, 1, 30, часть ССХХV, отд. 2), определяет как «древнего бога огня», «огнепопного бога», в честь которого в Афинах ежегодно устраивались бега с зажженными факелами.

Нам представляется важным наблюдение В. Миллера, который в образе кавказского Прометея (в частности, в грузинском варианте об Амирани, записанном А. Геловани) увидел богатырские «черты из других кавказских преданий о великанах»<sup>59</sup>.

### Великаны-богатыри

В кавказском фольклоре — в сказках, сказаниях и преданиях — ярко и красочно обрисованы разнообразные великаны эпического склада, напоминающие «старших богатырей»<sup>60</sup> русского былинного эпоса.

В отличие от мифологических существ, великаны-богатыри представляют в некотором роде уже «общественную категорию», определяющую их жизнь по человеческому подобию. Несмотря на то, что великаны эти различаются и своим видом, и степенью архаичности, и другими признаками и свойствами, все они изображаются людьми, а не демоническими существами, состоящими из полуплоти. Великаны-богатыри в большинстве случаев (в сказаниях, преданиях, сказках) не противоборствуют человеку, как мифические великаны. Действие рассматриваемых персонажей разворачивается в условиях и

---

<sup>58</sup> В. Миллер. Кавказские предания о великанах, прикованных к горам, стр. 100.

<sup>59</sup> Там же, стр. 106.

<sup>60</sup> По терминологии М. Халанского («Великорусские былины Киевского цикла». Варшава. 1885, стр. 183).

обстоятельствах, приближающихся к условиям человеческого существования.

Основными атрибутами рассматриваемого типа великанов являются такие черты и свойства, которые представляются исключительно богатырскими. Огромный рост, непомерная сила, способность выполнять колоссальную работу, съесть невероятное количество пищи — все это является своеобразным критерием их богатырства. Определяя идейно-художественную роль и назначение великанов-богатырей в кавказском фольклоре, следует сказать, что в данном случае уже можно наблюдать некоторое жанровое разграничение в характеристике указанных образов.

Особенно наглядно это прослеживается в преданиях и сказаниях. Здесь специфика восприятия и толкования великанов-богатырей определяется тем, что они довольно часто выступают в роли древних насельников, будто бы живших до появления нартов. Нартские же герои, как известно, осмысляются в эпосе как особый народ, который предшествовал теперешним людям.

Этно-историческое обоснование поэтических образов (великанов-богатырей и нартов) в кавказском эпосе, пожалуй, и является проявлением их особой роли, которую они там играют. Зато в сказках, где великанам-богатырям тоже отведено значительное место, эти образы не имеют подобного этно-исторического толкования. В сказке на первый план выдвигается другое — любование силой великана-богатыря, идеализация трудовой способности большого могучего человека (какими выглядят здесь великаны), его возможностей совершать огромную работу — пахать, косить, тащить одной рукой сразу тринадцать аров сена и т. п. Надо отметить, что любование силой и трудовым могуществом великанов-богатырей имеет место не только в сказках, но и в кавказских преданиях и сказаниях.

Естественно, что представление народа о великанах прежде всего основывалось на гиперболе. Для кавказского фольклора следует иметь в виду по крайней мере два вида гиперболы.

Первый вид — это гипербола прямолинейная; она обусловлена определенным мировоззрением народа, его «реальными» представлениями, что не исключает поэтической фантазии о далеком прошлом, о событиях и лю-

дах или загадочных существах и т. п. При этом возможно преувеличение и стихийной силы, либо олицетворение человеческого могущества в образах великанов, либо понятие о каком-то «историческом» народе, жившем когда-то; наконец, гиперболическое изображение предков, всегда положительных, могучих богатырей, полумифических, но вполне «исторических» личностей.

Второй вид — гипербола относительная. Она имеет сугубо поэтическое назначение. В большинстве случаев эта гипербола основывается на художественных построениях и приемах эпического действия. Тогда любой «преувеличенный» объект (могучее божество, либо враг в виде чудовища и т. п.) теряет свое первоначальное значение.

В условиях конфликтной ситуации эпического рассказа преувеличение могущества, величины и т. п. отрицательного персонажа может достигать различных превосходных степеней — возрастающей гиперболы. Тогда она служит раскрытию героической сущности положительного персонажа, показу его превосходства даже в условиях неравной борьбы с исполином (мотив Давида и Голиафа).

Указанные виды гиперболизма не исключают и его другие формы, но именно эти наиболее характерны для богатырских сказок и героических сказаний многих кавказских народов.

Прежде чем охарактеризовать все эти образы, показав их специфику на общекавказском фоне, обратим внимание на некоторые особенности тех сказаний, в которых вообще присутствуют великаны.

В сказаниях моносюжетного плана, какими представляются нам наиболее архаические редакции рассказов о великанах, преобладает богатырская среда; здесь фигурируют великаны, со всеми присущими им богатырскими качествами. Вместе с тем отсутствует ярко выраженная ситуация конфликта — борьба героя с великанами, как в эпосе. Здесь преобладает конфликт внутренний, когда имеет место только столкновение между великанами.

В сказаниях полисюжетного состава преобладает эпическая среда. В таких повествовательных рассказах обычно действуют различные эпические персонажи. Среди них и мифические великаны, и исполины-богатыри, и подлинные эпические герои. Характерно при этом, что сюжет насыщается коллизиями не только внутреннего, но и внешнего характера.

Возвращаясь к образам тяжеловесных великанов-богатырей, рассмотрим первоначально их наиболее архаическую разновидность.

Во всех сказаниях о них говорится как о явлении далекого прошлого. Эти великаны жили на земле «раньше нартов», — говорит столетний сказитель ингуш Газбык Газиевич Буржаев<sup>61</sup>. Другой сказитель, Ганыж, передавший Б. Далгату в 1892 г. архаическую редакцию сказания о Гарбаше, утверждал, что среди этих великанов были мужчины и женщины; жили они совершенно отдельно от обыкновенных людей и вели особый образ жизни<sup>62</sup>. Эти великаны оставили после себя исполинские костяки, с которыми обычно встречаются герои.

Мотив встречи богатырей с костяком весьма древен и очень распространен в нартских сказаниях<sup>63</sup>. В двух известных вариантах сказаний у Ч. Ахриева (запись 1870 г.)<sup>64</sup> и Б. Далгата (запись 1892 г.)<sup>65</sup> рассказывается о том, как герой — нарт-орштхоец Соска-Солса увидел тазовую кость таких колоссальных размеров, что смог проехать через ее отверстие на коне. Соска-Солса удивился и стал просить бога, чтобы он воскресил великана, но без глаз. Бог сделал это, но великан стал просить его, чтобы он дал ему глаза. Соска-Солса испугался, как бы бог не исполнил просьбу великана, и взмолился, чтобы Гарбаш опять умер.

В варианте Ч. Ахриева воскрешенный по просьбе Соска-Солсы человек — такой большой, как гора. Он передает интересные сведения о жизни в далекие времена. «Большой человек» говорит, что раньше всюду был один лес. На вопрос Соска-Солсы, что он прежде ел, большой человек пошарил кругом и, взяв большой камень, растер его руками и начал есть. «Мы ели это (т. е. песок и камень). Но был у нас и хлеб такой, что с двумя хлебами люди могли путешествовать и кормиться четыре месяца».

---

<sup>61</sup> Б. Далгат. Страничка из северокавказского богатырского эпоса, стр. 50.

<sup>62</sup> Там же, сказание «Гарбаш». Здесь образ Гарбаша отличается по своему существу от гарбашей — мифических чудовищ, но по ошибке сказителя имеет то же наименование.

<sup>63</sup> В. Миллер. Кавказско-русские параллели, стр. 181.

<sup>64</sup> ССКГ. выш. VIII. Тифлис, 1875, стр. 28.

<sup>65</sup> Б. Далгат. Страничка из северокавказского богатырского эпоса, стр. 50.

Исполнин говорил, что в их времена они стыдились спастись себя от смерти и убивали друг друга чинарами. Большой человек сказал, что люди, смеившиеся их, должны быть умнее, но зато у них не будет той благодати, какая была в те времена.

О встрече нартов с тазовой костью или черепом подобного исполина рассказывается и в осетинских сказаниях. В одном из них нарты, отправившиеся на охоту, в темноте набрали на что-то похожее на пещеру и започевали в ней. Утром они обнаружили, что это череп погибшего гиганта. Они помолились, чтобы костяк ожил, но только лишенный зрения. Молитва их исполнилась, и перед ними, крихтя и охая, встал во весь рост великан невиданных размеров. . . «Кто ты такой? — спрашивает Сослан. — Я из племени Гумири (великанов); мы владели раньше всей землей, но вымерли. А вы кто такие? — Мы — нарты. — А чем вы питаетесь? — Мясом и хлебом. — Несчастные! . . — А чем вы питались? — Соком земли. — С этими словами великан зачерпнул полную горсть чернозема и попросил Сослана подставить ладошь. Великан выжал из земли сок и предложил его выпить Сослану. «Теперь, — сказал он, — в течение недели ты будешь сыт».

Сослан просит показать, в какие игры играли Гумири. Великан вырывает с корнем огромное дерево и, метнув его, спосит до основания холм<sup>66</sup>.

По замечанию В. И. Абаева, в этом сказании отразились, во-первых, распространенные представления о том, что нынешним людям предшествовало племя гигантов во-вторых, тут слышится отзвук легенды о золотом веке, когда люди могли жить просто соком земли<sup>67</sup>.

Как видно, фабула всех рассмотренных вариантов сказаний смещается в далекое прошлое, что подтверждает глубокую архаичность самого сюжета. Мысль о том, что племя гигантов предшествовало поколению нартов и теперешних людей, проходит и в адыгском эпосе о нартах, на что указывал Л. Лопатинский, который писал: «Еще до появления в Кабарде теперешних людей жили нарты. Это

---

<sup>66</sup> Отрывок сказания цитируется по кн.: В. И. Абаев. Нартовский эпос, стр. 84. См. также: «Памятники народного творчества осетин», вып. I. Владикавказ, 1925, стр. 64—65; «Сказания о нартских богатырях. Осетинский эпос». М., 1960, стр. 297—300.

<sup>67</sup> В. И. Абаев. Нартовский эпос, стр. 84.

были люди огромного роста и необыкновенной физической силы, но не отличавшиеся, подобно жившим раньше их великанам (иньж), умом и находчивостью»<sup>68</sup>. Эту же мысль фиксировал С. Урусбиев в отношении карачаево-балкарских сказаний о нартах<sup>69</sup>.

В Далгату посчастливилось записать одно из древних сказаний о Гарбашах. В отличие от указанных вариантов, Гарбаша изображены здесь не как люди, воскресшие из глубины веков, а как действующие персонажи, напоминающие эпических героев. В сказании о Гарбашах показаны богатыри тяжеловесного вида, их встретил нарт — орштхойский герой Чона Борганов, проезжая по лесу. Из мизинца одного Гарбаша вытекала кровавая река. Оказывается, он порезал свой мизинец, чтобы не заснуть и не пропустить своего соперника. Великан так могуч, что его можно разбудить не иначе, как свалив на его голову огромную подрубленную чинару, к которой он прислонился. Прославленный нарт-орштхосвец Чона кажется ему всего-навсего мухой.

Приближение второго Гарбаша сопровождается туманом<sup>70</sup>.

В этом сказании имеет место конфликт внутреннего характера, здесь бьются между собой великаны, а не герой с великанами, как обычно бывает в героическом эпосе. Враждебные встречи нартов с великанами, или карачаево-балкарскими эмегенами, или осетинскими ойгутами, как известно, составляют одни из главных мотивов, варьирующихся в северокавказском нартеком эпосе.

В рассматриваемом сказании о Гарбашах основу конфликта составляет борьба за невесту. Само изображение борьбы передается в архаических красках. Вот как изобра-

---

<sup>68</sup> СМОМПК, вып. XII. Тифлис, 1894, стр. 47. Это же зафиксировано и в «Заметке» собирателя кабардинских сказаний о нартах. — ССКГ, вып. V. Тифлис, 1871, стр. 48.

<sup>69</sup> СМОМПК, вып. I. Тифлис, 1881, стр. 2.

<sup>70</sup> Нечто похожее встречаем в осетинском эпосе. В сказании «Сослан и сыновья Тара» приближение богатыря сопровождается появлением тучи: «Вдруг видит Сослан — показалась вдали туча. Двигается туча, а под нею бежит по земле глубокая борозда... Но вот приблизилась к нему туча, и увидел он, что эта не туча, а всадник скачет к нему. Конь под всадником ростом с гору, а сам всадник на копе, как стог сена. От дыхания всадника и коня его туман поднимается над степью». — «Сказания о нартских богатырях». М., 1960, стр. 96.

жается битва за невесту, когда борьба идет не на жизнь, а на смерть: «Когда туман приблизился, то Гарбаш схватил чинар, вырвал его с корнями, обчистил, как траву, и приготовился в ожидании врага. Когда противник приблизился к тому месту, он кинулся на него. Тот тоже схватил чинар, и они начали бить друг друга; чинары поломались. Тогда они схватили тоноры и стали наносить удары, но у них обоих были волшебные оселки и, потеряв ими, они заживляли раны. В конце концов они оба заревели и упали мертвыми».

Оба Гарбаша имеют облик обыкновенных людей, но их особенностью являются колоссальная сила и величина. Единственную волшебную принадлежность их (которую можно рассматривать как атрибут более древнего типа великанов) составляют оселки, заживляющие раны. В числе Гарбашей, по сказанию, оказывается и их невеста, доставшаяся Чопе. Богатырша так велика, что на предложение героя выйти за него замуж соглашается лишь при одном условии: «... я расставлю ноги, и если ты, вытянувшись во весь рост и протянув плеть, рукою доставишь до моих колен, то ты для меня годишься, а если не доставишь, то я и ты не годимся друг для друга». Чопа сделал так и не достал. Он отпустил великаншу домой, но забрал быков, арбу и все, что в ней находилось».

Проба пригодности жениха для невесты-богатырши является своеобразным показателем его богатырских достоинств. Но и в данном случае герой вообще отнесен на второй план. В сравнении с богатырской ролью Гарбашей, он не несет никакой эпической нагрузки; здесь он не действует, а только созерцает великую силу, на фоне которой прославленный нарт-орстхоец Чопа блекнет и всего-навсего кажется мухой. Не может он выполнить и условий, поставленных ему невестой-богатыршей.

Рассматриваемое сказание известно у ингушей в разных вариантах, отличающихся некоторыми самобытными штрихами. Не все варианты, дошедшие до нас, сохранили всю полноту художественного повествования, как это зафиксировано в рассказе Гапыжа, записанном Б. Далгатом.

Кстати, в варианте Ч. Ахриева «О Чопа Борган и встрече с лесными людьми»<sup>71</sup> совершенно ошибочно, на

<sup>71</sup> ССКГ, вып. VIII, стр. 28.

наш взгляд, великаны-богатыри фигурируют в числе «лесных людей». Как известно, «лесные люди» — это персонажи из области народной мифологии, имеющие в фольклоре ингушей и чеченцев довольно определенную типологию. Гарбаши рассматриваемого вида представляют уже не мифическую, а богатырскую категорию. Это совершенно очевидно следует из самого сказания; настоящие «лесные люди» наделены мифическими свойствами (они могут внезапно появляться и исчезать в виде огненного чудовища) и по своей сущности отличаются от тяжеловесных богатырей, олицетворяющих физическую силу и могущество человека. В данном сказании о Гарбашах говорится, что это были «настоящие мужи», а не какие-то существа, состоящие из полуплоти. О Гарбашах сообщаются вполне реальные подробности. Они полюбили одну ногайскую княжну, предложив ей выбрать достойного. Один из Гарбашей, притом тайком, воротился к ней, за что другой Гарбаш подстерегает его, чтобы отомстить, когда тот проедет на арбе с невестой и деньгами. Между ними происходит драка, и Гарбаши убивают друг друга. Герою же остается невеста и огромное богатство.

Как видно, весь сюжет насыщен бытовыми деталями. Мотив кровавой реки, вытекающей из мизинца великана, в данном варианте отсутствует; выпало и красочное изображение богатырской схватки — только сказано, что между лесными мужами произошла драка и они убили друг друга; исключены подробности и богатырской пробы жениха. Эпизод этот, кстати говоря, специфически вейнахский и не встречается в других кавказских сказаниях.

Мы отмечали уже, что в преданиях о происхождении в роли полупсторических, полуполегендарных родоначальников тоже фигурируют великаны-богатыри.

Не имея возможности более подробно остановиться на их рассмотрении, приведем для примера лишь одно из этих преданий. Оно касается переселения цоринцев из Галгая в Цори<sup>72</sup> и представляет интерес эпической трактовкой темы, что очевидно из самого рассказа: «В селении Тумги Галгаевского общества ... находятся два каменных столба; это памятники, поставленные жителями предкам их — Гуй и брату Цикма. Гуй, говорят, был дву-

---

<sup>72</sup> Цоринцы, они же цовтушинцы, или бадбийцы, проживающие ныне в Ахметовском районе Грузинской ССР.



ротый: один рот — спереди, а другой сзади; мясо ел он передним ртом, а суп — задним; в передний рот он брал мясо с костями, а в задний выбрасывал кости; когда он кричал, то его слышали из Хамхинского общества в Джераховском через горы и леса; роста был огромного, богатырского (могила его, по уверению сказителя, имеет 5—6 сажень длины).

Тумгинцы себя называют «гуйнбух», что значит — потомки Гуя. Само переселение Цикмы в Цори произошло, по преданию, по следующим причинам. Однажды Цикма, рассердившись на брата Гуя, повез его в Тифлис и там отдал его в руки ханов, которые заковали его в цепи. Но Гуй одним движением разорвал цепи и возвратился домой. На пути к родине, верст за 20 от Галгая, из Мецхальского общества, он крикнул брату: «Смотри, берегись, брат, я иду; не попадайся мне на глаза!» Цикма, услышав грозный голос Гуя, бежал в Цори. Гуй остался жить в Тумги один; его потомки и по сей час живут в Тумги»<sup>73</sup>.

Родоначальник Гуй изображен подлинным эпическим богатырем. Он наделен непомерной силой, одним движением разрывает он цепи, в которые его заковали враги. Могучий голос Гуя гремит над ущельями. Как и подобает богатырям, родоначальник Гуй зараз съедает целого быка и т. п. Такова же богатырская природа и другого «родоначальника» — Орцхаг Кэрцхал Малсэга, о котором рассказывают: «Сам он был богатырь: руками крутил мельничное колесо и, паложив путы на коня, один поднимал его с земли»<sup>74</sup>.

### Вамполы

В системе образов великанов кавказского эпоса вамполы еще более приближаются к эпическим героям.

«Вамполож» — это ингушское слово, означает «великаны» (единственное число «вампол»). Эти образы очень ярко запечатлены в богатырских сказаниях вейнахов. Вамполы — это люди богатырского склада, они больше и сильнее обыкновенных людей. Впервые в печатных источниках о них упоминает Ч. Ахриев в своей небольшой заметке<sup>75</sup>. Здесь о них говорится как о народе, т. е. в этно-

<sup>73</sup> Б. Далгат. Родовой быт чеченцев и ингушей в прошлом. — ИНИИЦ, вып. IV. Грозный, 1934, стр. 21.

<sup>74</sup> Н. Яковлев. Ингуши. М., 1925, стр. 25.

<sup>75</sup> ССКГ, вып. VIII. Тифлис, 1875, стр. 6.

историческом смысле. По преданиям, вамполож были после джелтов (греков), которые жили в одно время с Соска-Солсой. Тогда в долине Терека проживали кабардшцы, с которыми вамполы вели непрерывную войну. По ингушским народным преданиям, сообщенным Ганыжем Б. Далгату, вамполы некогда обитали в стране, где живут ингуши. Предания говорят, что в пещере возле старинной церкви Тхаба-ерда в Галгае находятся огромные тазовые кости вамполож; во время засухи их берут и держат в воде, чтобы вызвать дождь<sup>76</sup>. Весьма ценным является сказание о вамполах, которое Б. Далгат записал у того же рассказчика. Оно представляет наиболее полный вариант известных сказаний о великанах определенного вида.

Надо сказать, что особенностью сказаний о вамполах является тот философско-этический смысл, который определен следующей народной сентенцией: не будь самоуверен, не гордись, не хвались своей силой. Сильнее сильного всегда можно пайти!

По-видимому, мысль эта постоянно занимала народный ум, что подтверждается и тем, что она пронизывает многие сказания — не только чеченцев, ингушей, но и кавказских горцев вообще.

«Сказание о вамполах»<sup>77</sup>, несмотря на художественные приемы гиперболизации, тоже носит характер реального бытового повествования. Рассказ начинается с уверения, что все в нем правда, но было это давно.

«Было это давно, но старики передают так. Был в одном селении человек, который в присутствии своей жены поднимал корову за хвост, переносил через забор, опускал на землю, опять поднимал и переносил назад, после этого всегда он бил свою жену и спрашивал у нее: «Скажи, кто сильнее меня на свете?» Жена не могла указать никого. Об этом узнала жена Пез-Амиева; она пришла к жене силача и сказала ей: «Что же ты не знаешь, когда я, последняя женщина в селении, и то знаю это; пусть он переправится через гору; на той стороне горы люди удят рыбу; пусть он с ними померяется силою — они сильнее

---

<sup>76</sup> В действительности, по словам В. Миллера, это кости обыкновенной величины (см.: «Труды экспедиции, снаряженной на высочайше дарованные средства», т. 1. М., 1888).

<sup>77</sup> Б. Далгат. Страничка из северокавказского богатырского эпоса, стр. 43—45.

его». . . Силач перешел через гору и увидел трех человек, удививших рыбу. Он сказал им: «Давайте силу попробовать!» — «Зачем нам силу пробовать. Мы не знаем, зачем ты пришел, иди лучше сюда, а там мы и силу попробуем». Он подошел к ним. Тогда один из братьев сказал: «На, держи удочку, пока я схожу на двор». Тот взял удочку; тотчас же зацепилась за нее рыба и стала его тянуть в воду. Тогда тот, который сидел поблизости от него, сидя, схватил силача одной рукой и привлек его к себе с рыбой. «А, ты пришел эту силу пробовать с нами?» Сказав это, он подул на него и отбросил его к среднему брату, тот дунул и отбросил его к третьему брату; и так он стал летать от одного брата к другому. «Вот бог послал нам забаву, есть чем позабавиться», — говорили они. Возвращаясь домой, они также дули на него, и он летел впереди их по дороге. Остановившись отдохнуть, они пообедали, легли спать и оставили в стороне силача, намереваясь опять поиграть с ним, когда проснутся. Он, однако, убежал, когда они заснули. На дороге он встретил одного человека-вампола огромного роста, без одной руки и без одного глаза<sup>78</sup>; одной рукой он вез тринадцать арб сена. Он обратился к вамполу со словами: «Хи дели хашушь» (я твой и божий гость). После этих слов вампол не мог его не принять<sup>79</sup>, и он предложил ему влезть на арбу и укрыться рогожкой. «Нет, ты мне дай более безопасное место». — «Куда же поместить тебя?» — «Ну, полезай в штаны». И силач весь скрылся в его штанах<sup>80</sup>. Вампол пошел себе дальше. Навстречу ему бегут три брата-рыбака. «Не видал ли ты нашей игрушки?» — «Какой игрушки? Ничего я не видал». — «Нет, ты, должно быть, видел, лучше скажи». — «Уходите прочь от меня, а то я побью вас». — «Нелегко нас побить, и мало найдется таких», — отвечали те. Тогда он размахнулся и ударил рукою одного из них по щеке, и все три повалились от одного удара. Вампол обратился к своему гостю:

---

<sup>78</sup> Как увидим из рассказа, этот великан не был одноглазым от рождения.

<sup>79</sup> Тут выступает вся сила обычая гостеприимства у ингушей, перед которым преклоняется и великан.

<sup>80</sup> По другому чеченскому сказанию, записанному Н. Семеновым (см. «Туземцы Северо-восточного Кавказа». СПб., 1895. стр. 107—121), огромный великан прячет богатыря Говда в свой карман вместе с конем и оружием.

«Вырви-ка один волос сзади у меня». Тот уперся обеими ногами (о зад) и, надрываясь, насилу вырвал один волос и передал вамполу. Он взял волос, перевязал всех троих братьев и сказал: «Ну, теперь расскажите мне, что такое у вас произошло? . . .»<sup>81</sup>

Остановим внимание на образах вамполов. Все они люди, которые отличаются друг от друга своей физической силой и некоторыми другими признаками.

О первом великане в сказании сообщается, что «был в одном селении человек», следовательно, великан этот признается человеком, жившим в селении, а не в лесах и пещерах. У него была жена. Этот силач брал корову за хвост и переносил ее через забор. Три брата великана-рыбака предстают такими могучими богатырями, что забавляются с первым силачом, как с игрушкой, они дуют на него, перебрасывая, как пушнику.

Но великан «без одной руки и без глаза» (но не одноглаз) оказывается сильнее трех братьев-рыбаков. Он везет одной рукой «тринадцать арб сена», а первого силача запросто помещает в свои штаны. Одним ударом валит он трех братьев, «которых нелегко побить», и перевязывает их своим волосом, напоминающим толстую бечевку.

Любопытно, что само повествование об этих богатырях в сказании идет в первом лице. Здесь все они являются непосредственными, живыми участниками эпического действия, за исключением одноглаза, который фигурирует только в воспоминаниях одного из вамполов; все это служит своеобразным подтверждением «реальности» эпических богатырей.

Несмотря на некоторое различие, все упомянутые образы представляют определенный тип великанов-богатырей эпического склада. На вамполов распространяются те же обычаи, что и на людей, например обычай гостеприимства. Все они не людоеды и занимаются мирным трудом. Художественный замысел этих образов и их, так сказать, философия заключаются в идеализации крестьянского труда, в любовании силой и трудовым могуществом человека.

<sup>81</sup> Далее следует традиционный рассказ о встрече с одноглазым исполином-людоедом, который съел его шестерых братьев, и т. д.

Подобный же тип великанов встречается в богатырских сказках других народов Кавказа. Так, в сказке «О богатырях-великанах»<sup>82</sup>, известной у кумыков и других горцев Дагестана, речь идет об одном бедном парне.

Однажды он отправился в поисках работы в Табасаранский район<sup>83</sup>. Там он нанялся на работу к богатому купцу. Хозяин поручил ему пасти на хуторе девять буйволов, дав для животных фураж и для работника один мешок кукурузной муки. Парень этот отличался непомерным аппетитом. Он не только быстро съел мешок кукурузной муки, но каждую ночь резал и съедал по буйволу. Всех буйволов он съел в течение девяти дней. После этого, взвалив на себя девять оставшихся от буйволов голов, он отправился на Урахинский<sup>84</sup> базар. За девять голов он купил конопли и, сделав нитки, вернулся на хутор, где из девяти буйволиных шкур сшил бурдюк<sup>85</sup>. В Кизляре у богатого купца-винодела он наполнил бурдюк спиртом и поволок его до селения Карабудахкент<sup>86</sup>. Там парень остановился у возвышенности Джанджамахар, ибо не смог поднять бурдюк, сшитый из девяти буйволиных шкур и наполненный спиртом. Возле бугра парень нашел губденца<sup>87</sup> с большим животом, лежащего на спине. Губденец пообещал поднять бурдюк на бугор при условии, что парень даст ему выпить часть спирта. Но губденец, подняв бурдюк на бугор, выпил весь спирт. Тогда между парнем и губденцем началась драка. К этому месту подъехал на коне один карабудахкентец. Узнав причину драки, карабудахкентец схватил обоих и, сунув их в правый и левый карманы, поехал к себе домой. Дома карабудахкентец велел жене приготовить обед, вынул своих пленников из карманов и усадил их за стол. После еды карабудахкентец спросил жену в присутствии гостей: «Есть ли в мире сильнее меня и красивее тебя?» — «Есть сильнее

<sup>82</sup> Рукоп. фонд ДАГНИИЯЛ, д. 48, № 584. Перевод сказки на русский язык с кумыкского выполнен автором.

<sup>83</sup> Табасарань находится в южной части Дагестана.

<sup>84</sup> Урах — селение в Даргинском округе. ныне Сергокалинского района.

<sup>85</sup> Бурдюк — мешок для вина или воды, сшитый из кожи животных.

<sup>86</sup> Карабудахкент — селение в плоскостной части Дагестана в Даргинском районе, заселено кумыками.

<sup>87</sup> Губденец — житель даргинского селения Губден Карабудахкентского района.

тебя человек», — ответила жена. — «Где он?» — «В местности Гирейтуза<sup>88</sup>, что возле Озера лягушек, там он орошает поля. Тот человек сильнее тебя», — сказала жена. Узнав это, карабудахкентец сел на лошадь и поехал искать того человека. Не доезжая Озера лягушек, карабудахкентец приблизился к болоту, возле которого увидел человека, орошающего землю.

«Не иди туда, утонешь!» — крикнул ему орошающий землю, но карабудахкентец не послушался и провалился в болоте вместе с конем. Орошающий землю подошел, вытянул из болота одной рукой карабудахкентца с конем и поставил возле оросительного канала. Затем он смыл грязь с карабудахкентца, посадил возле костра и сказал: «Скоро придет моя жена с едой, тогда и поешь!» Долго они сидели в ожидании. Вдруг подул сильный ветер. Карабудахкентец удивился и спросил: «Что за ветер?» — «Это моя жена идет», — сказал орошающий землю. Карабудахкентец действительно увидел женщину. Она шла прихрамывая. На одном плече эта женщина несла корзину с хлебом, на другом — огромную корзину с котлами супа. Хозяин стал есть и съел большую часть еды, так что гость не смог насытиться. Тогда орошающий землю попросил жену взять гостя домой и там накормить его. Хромая богатырка, нагруженная корзинами и котлами от обеда, шла так быстро, что карабудахкентец на копе не поспевал за ней и без конца терял ее из виду. Издали он успел заметить, в какой дом она вошла.

В ожидании обеда карабудахкентец увидел, что богатырка занялась любовными делами со стариком. Разозлившись, он схватил столб под крышей, чтобы разрушить ее и опустить на любовников. Это не смутило женщину-богатырку: она одной рукой поддержала и выпрямила столб, а ногой поправила бревна... Разозленный карабудахкентец уехал. Когда он проезжал поле, то увидел другого человека-пахаря. Пахарь одной ногой пахал, другой ногой бороновал. Одной рукой сеял семена, другой рукой доставал из хунжура<sup>89</sup> хлеб и ел его. Карабудахкентец попросил пахаря спрятать его от богатырки, и тот поместил его в хунжур вместе с лошастью. В тот момент подошла богатырка, пустившаяся на поиски карабудахкентца.

<sup>88</sup> Тоже Карабудахкентского района.

<sup>89</sup> «Хунжуры», или «хуржины», — шерстяные сумы переметные.

Она спросила: «Не проезжал ли здесь верховой?» Пахарь ответил, что никого не видел. Женщина отошла, а пахарь продолжал есть хлеб, доставая его из хунжура. Вдруг он заметил что-то, попавшее ему вместе с хлебом и застрявшее в расщелине зубов. Это был карабудахкентец с лошадьё. Пахарь вытащил их изо рта, поставил на землю и сказал: «Иди». Карабудахкентец отъехал от пахаря, но вернулся к нему и спросил, отчего у него выпал зуб, в расщелину которого он попал вместе с лошадьё.

Далее следует традиционный рассказ о встрече «семи братьев» с пастухом-исполином, о котором говорится:

«К нам подошел пастух вместе с овцами, впереди которых шел козел огромного роста. Пастух бросил свою пастушьё палку в козла, чтобы повернуть стадо, а козел махнул головой, чтобы избежать удара; при этом он задел рогами всех нас, семерых братьев, и одним движением разбросал во все стороны. Кончик его рога коснулся моего зуба и выбил его».

Мы привели эту кумыкскую сказку, которая неизвестна в печати, для того, чтобы показать ее аналогию с кавказскими сказаниями, сходными по сюжету и образам. Кумыкская сказка, несмотря на определенную локализацию темы, впитала в себя ту богатырскую традицию, которая заметно проявляется в эпическом творчестве народов Кавказа.

Общность кавказской традиции в изображении богатырей указанного типа наглядна и в мингрельской сказке, записанной И. Цхакая<sup>90</sup>. По художественной композиции, развитию сюжета и характерам богатырских персонажей она очень близка и к ингушским сказаниям о вамполах и к дагестанским сказкам о великанах-богатырях. В мингрельской сказке красной нитью проходит та же идея — сильнее сильного всегда можно пойти. Здесь имеет место идеализация могущества человека и его труда.

В сказке рассказывается об одном великани-силаче, который вместе с тем был и большой обжора, по имени Хечо. Бывало сядет Хечо за обед и съест более ста пудов хлеба, и выпьет более ста пудов вина. Зато Хечо всегда прилежно занимался как земледелием, так и виноделением,

---

<sup>90</sup> СМОМПК, вып. X, отд. II. Тифлис, 1890, стр. 326—331 и отд. III, стр. 32—33.

и потому хлеб и вино у него были в достаточном количестве. Случилось так, что в один неурожайный год у Хечо не стало вина. Великан с бурдюками пошел к царю просить вина, и просителя отвели в марани (винный погреб), в котором стояли пребольшие сосуды, наполненные вином. Великан, к общему удивлению, осушил все сосуды до дна, в бурдюке великана поместилось более 1000 пудов вина, и он преспокойно понес их домой. По дороге Хечо устал и сел отдохнуть у подошвы одной горы, на которую должен был подняться. В это время подошел к нему один человек и предложил свою помощь. Хечо обрадовался и обещал незнакомцу в награду за труд напоить его вином на вершине горы. Незнакомец взвалил бурдюк на плечи и вмиг дотащил до вершины горы. Хечо, развязав ушко бурдюка, предложил незнакомцу пить, сколько он хочет. Тот опорожнил весь бурдюк. Пошла ссора между ними. В это время подъехал к ним один человек по имени Кажж<sup>91</sup> и, разняв их, одного положил в один карман, другого — в другой и повез к себе домой. Дома, вынимая пленников из карманов, Кажж похвастался перед женой, что такого силача и великана, как он, нет в целом мире. Жена на это возразила, что в мире найдется такой великан, перед которым он покажется букашкой. Рассердило это Кажж. Взял он лук и несколько стрел, каждую в сто пудов, поехал искать соперника. Ехал он три года и три месяца и доехал до обширного поля, среди которого был разведен большой огонь. Над огнем висел преогромный котел, в котором что-то варилось, а около огня спал еще невиданной им величины человек. Кажж пустил стрелу и попал в спину великана, но тот не пошевелился. Он пустил другую стрелу в него — и великан проснулся, а когда он пустил третью, то поднялся великан в виде горы. Кажж испугался, и давай бог ноги! Бежит Кажж без оглядки, а за ним гонится лесной человек Нгиу. В это время на одном поле видит Кажж странного и вместе с тем страшного пахаря<sup>92</sup>, который, запрягнув в плуг несколько десятков пар буйволов, пахал землю. Кажж направился к нему и, подойдя, попросил спасти его от преследователя. Земледелец взял

<sup>91</sup> «Кажж» — кремень в переводе с мингрельского.

<sup>92</sup> Ср. образ великана-пахаря в сванских сказаниях о Кягуа. Великан-пахарь прячет Кягуа с конем под глыбу вспаханной земли, а затем отдает детям как игрушку (И. Микава. Сказки и легенды гор. М., 1960, стр. 49—52).



его с катером и положил в сумку, из которой он доставал семена. Лесной человек подошел к пахарю и попросил его выдать того, который беспокоил его мирный сон... Земледелец велел ему отстать, но, когда лесной человек стал настойчивее требовать, земледелец отрубил сохой его голову, а тело выбросил за ограду. Настал час обеда, и, к великому удивлению своему, Кажжи видит, что жена пахаря несет обед, состоящий из нескольких сваренных быков и более ста пудов вина, а еще более поразило его то, что обед этот она положила в корыто, а корыто себе на голову — сама же преспокойно прядет шерсть и идет... После обеда земледелец попросил жену взять домой Кажжи. Та взяла Кажжи, положила в корыто, а корыто на голову и пошла домой. Вечером пришел домой и земледелец и стал спрашивать Кажжи, откуда он, куда и зачем путешествует. Кажжи рассказал пахарю все. В свою очередь пахарь рассказал Кажжи свою историю о встрече его и шестидесяти братьев с великаном-пастухом. И эта сказка завершается сентенцией: сильнее сильного всегда найти можно!<sup>93</sup>

Во всех кавказских сказаниях великаны-богатыри живут не в лесах, а вблизи и среди людей, с которыми они общаются. Как и у людей, у них есть жены и они готовят им пищу, но богатыри съедают огромное количество пищи, при этом аппетит их постоянно подчеркивает их мощь и силу. Все они занимаются полезным трудом и в этом смысле представляют народный идеал трудолюбия. Один из них ловит рыбу, другой везет тринадцать арб сена, третий орошает землю, четвертый одновременно пашет и боронует. При этом их труд, способность выполнять большую работу тоже есть проявление их богатырства. Все эти великаны не обладают никакой волшебной силой превращений, колдовства, не имеют волшебных оселков, оживляющих мертвых, и т. п. Это прежде всего люди-силачи, что является их основным отличительным признаком. Примечательно и то, что в этих образах глухость не фиксируется как неперемненное их качество, что как раз характерно для мифических великанов.

Таким образом, перед нами предстает еще один вид великанов — не мифических, а могучих богатырей. Как

---

<sup>93</sup> Настоящее несколько сокращенное изложение сказки сделано по тексту Ивана Цхакая.

мы видели, особенность рассказов о них состоит в явном преобладании бытовой, а не героической тематики.

Характерно и то, что эти великаны скорее отличаются миролюбием, чем воинственностью. В большинстве случаев они действуют сами по себе и их богатырские свойства не находят героического применения. Последнее, однако, не исключает наличия в сказаниях и богатырских сказках о великанах-богатырях некоторых эпических мотивов, тоже культивируемых в связи с этими образами.

Укажем на некоторые из них.

1. Эпический мотив — испробовать силушку богатырскую, зафиксированный во многих кавказских сказаниях и сказках, известный и в русском былинном эпосе.

2. Мотив — богатырское дуновение. Кавказские великаны дуют на менее сильного богатыря, который перелетает при этом, как перышко. Это напоминает богатырское дуновение Святогора, от которого отлетает Илья Муромец.

3. Кавказские великаны часто помещают богатырей в карман, подобно тому, как это делает Святогор, засаживающий Илью «в глубокий карман».

4. Мотив нечувствительности великана к ударам богатыря — тоже повсеместно распространен в кавказском эпосе. Здесь, как это было видно из примеров, изображены такие исполины, которых можно разбудить не иначе, как ударом по голове огромной подрубленной чинарой. Нечувствительны также богатыри и к ударам стрел, каждая из которых «в сто пудов», как Святогор и Поленица в русском былинном эпосе, воспринимающие богатырские удары Ильи и Добрыни, как комариные укусы.

5. Эпического крестьянского богатыря-пахаря Микулу Селяниновича напоминают и могучие кавказские пахари и косари.

Все это определенным образом характеризует эпическую природу кавказских великанов, в которой трудно усомниться.

Многие исследователи русских былин разделяли эпических героев на «старших» богатырей и «младших». К «старшим» богатырям, как известно, относили: Святогора, Микулу Селяниновича, Вольгу, Сухмана, Дона и Душаня, Полкана, Колывана и Самсона.

О Святогоре, в частности, в русском былинном эпосе говорится, что он нашел на всей земле только одну гору,

могущую выдержать его. «На ней лежит огромный богатырь, сам, как гора».

В характеристике былинного эпоса сравнительно-историческим методом В. Миллер и М. Халанский, как известно, придавали особое значение изучению кавказских сказаний о горных великанах. По утверждению М. Халанского, здесь образ «старших» богатырей очерчен весьма ясно» в отличие от былин, которые, по мнению ученого, «не заключают в себе определенных указаний на великанов, представителей добогатырского периода «старших» богатырей<sup>94</sup>. В своих сравнительных поисках М. Халанский, кстати сказать, обращался к примеру из осетинского нартского эпоса, сказанию о встрече Сосруко с великаном Мукарой<sup>95</sup>. Он фиксировал внимание на этимологии самого названия: «Тых-Фирт Мукара», т. е. «сын силы», «Силач Мукара», который, по сказанию, «был князь скал». «Это название, — писал М. Халанский, — напоминает нашего Святогора» и отмечал при этом «возможное влияние на него кавказских сказаний о горных великанах»<sup>96</sup>.

В то время исследователю не были известны многие другие сказания о кавказских великанах, которыми мы располагаем теперь. Все они, на наш взгляд, вполне подтверждают интересный вывод русского ученого о том, что в кавказском великано-богатырском эпосе образ «старших богатырей» действительно «очерчен весьма ясно».

В дополнение ко всему сказанному относительно кавказских великанов-богатырей укажем еще на одного их представителя. Мы имеем в виду образ великана в дагестанском предании о богатыре Шарвели. По многим богатырским признакам, Шарвели — это великан эпического склада, со всеми присущими ему древними атрибутами. Тем не менее, в отличие от мирных великанов — пахарей, рыболовов и т. п., перед нами героический образ защитника народа и родной земли. Шарвели обладает и сверхъестественными свойствами, однако отличается от грубых мифических исполинов. Существенная особенность образа Шарвели выражается в его рационализме. Он воплощает не только силу, но и мудрость народа, чего нельзя сказать о глухих великанах. Сочетание в образе Шарвели

<sup>94</sup> М. Халанский. Указ. соч., стр. 183—184.

<sup>95</sup> Сказание было опубликовано в ССРГ, вып. VII. Тифлис, 1874, стр. 1—4.

<sup>96</sup> М. Халанский. Указ. соч., стр. 186.

мифо-богатырских свойств только усиливает представление о могуществе героя, не умаляя его реально-эпического восприятия. Таким образом, Шарвели — это богатырь иного идейно-эстетического оформления. Он — великан, отличающийся от древних примитивных гигантов.

Вот что рассказывают в народе о Шарвели<sup>97</sup>. «В давние времена лезгины имели очень сильного, могущественного, храброго богатыря-великана (пехлевана). Говорят, что он был неуязвим, его не брали ни стрелы, ни удары сабли и меча. Шарвели не боялись ни горные туры, ни маралы, ни джейраны, молоком которых он питался и доил их на бегу. Когда шел он по дороге, птицы и соловьи садились к нему на плечи. В один миг мог он добраться до вершины Шалбуз-Дага и вернуться обратно. У него был волшебный меч огромной величины, и если он ударял им по скале, то огромная гранитная скала разрушалась. У него был такой страшный громовой голос, что когда кричал он во время боя, оглушенные враги умирали от страха. Шарвели всегда вел борьбу с врагами народа. Его никто не мог победить. Один, без младших богатырей и друзей, он мог воевать со стотысячной армией. Никогда в жизни не знал он поражения и не унывал. Но однажды в горы пришла такая тьма вражеских войск, что небо и земля стали черными. На Шарвели, когда возле него было мало его друзей, напали вражеские войска. Сколько ни убивал он врагов, они были неисчислимы. Враги нанесли Шарвели столько ран, что они не успевали заживать, и от крови его образовались кровавые реки. Тогда Шарвели крикнул небу, прося помощи. Крикнул земле, но ни от неба, ни от земли не получил ее<sup>98</sup>. Наконец, он устал и почувствовал свою гибель. Тогда Шарвели позвал своих друзей и сказал им: «Я

<sup>97</sup> Лезгинский текст, записанный в 1941 г. в ауле Хпех; опубликован в сборнике «Лезгийрин фольклор». Махачкала, 1941, стр. 17. Перевод на русск. яз. Е. Ахмедова.

<sup>98</sup> Подобное обращение великана-богатыря во время битвы к небу, солнцу, земле можно расценивать как атрибут древней астральной религии и солярного культа. Его отражение довольно часто встречается в памятниках материальной культуры народов Дагестана и Чечено-Ингушетии. Астральная религия, как известно, культивировалась в древней Албании, в состав которой, по имеющимся историческим данным, входила и часть территории нынешнего Дагестана. (См.: К. В. Тревер. Очерки по истории и культуре Кавказской Албании. М.—Л., 1959).

скоро умру, но вы не забывайте меня. Когда вам пужна будет помощь, приходите в полночь к горе Келедхев (гора в Ахтах) и закричите три раза: Шарвели, Шарвели, Шарвели! Тогда я приду к вам на помощь». Говорят, что после этого, когда враги напали на лезгин, они звали Шарвели, он вставал, шел на помощь, и народ побеждал врага. По преданию, Шарвели бессмертен, и даже в наши дни старики, услышав в ночной тиши щебет птиц, говорят: «Это разговаривает Шарвели».

Очень интересно и замечательное чеченское сказание «Гезама Али и Толом-Аго». Оно недавно записано в Чечено-Ингушетии у Ихвана Ибрагимова фольклористом Ахметом Мальсаговым<sup>99</sup>.

Действующие лица этого сказания изображены великанами и в этом отношении не отличаются от своих кавказских собратьев. Однако здесь эти образы получают новое содержание, пронизываясь идеями высокого гуманизма и народной морали, пронизывающими все повествование.

О Гезама Али, т. е. сыне Гезама, говорится, что он был хорошим пастухом-хозяином, который в поисках пастбища отпирался со своими овцами в дальние горы.

О Толом-Аго (здесь это просто двойное имя) сказано, что это «был среди нартов именитый нарт», который наводил ужас на окружающих. Если облик Гезама Али рисуется в обыкновенном виде человека-богатыря, то Толом-Аго изображен как исполин: «На коне величиной с гору, сам величиной с половину горы».

В отличие от мирного занятия пастуха Али, Толом-Аго выступает в роли захватчика. Он отправляется к Гезама Али с намерением пленить его и отобрать отары овец.

Первое столкновение богатырей выходит за пределы обычной эпической борьбы и по существу сводится к психологической схватке. При появлении Толом-Аго «величиною с полгоры» хозяин не выпроваживает незваного гостя. Более того, вопреки установленному на Кавказе обычаю, по которому первым должен «отдать салам» гость, а не хозяин, Гезама Али внезапно первым гостеприимно приветствует неизвестного пришельца. Этим он фактически обескураживает его, что и подчеркивается

---

<sup>99</sup> Впервые опубликовано на чеченском языке в газете «Ленинский путь» («Ленинан некъ»), 24 мая 1967 г.

в сказании, когда говорится, что после этого, т. е. после неожиданного дружелюбного приветствия, «робость закралась в сердце Толом-Аго». Физическая проба сил между богатырями фактически начинается с момента трапезы-угощения: «Не успел Толом-Аго съесть и половину барана, как Гезама Али съел целого барана. Не успел Толом-Аго выпить и одной чашки навара, как Гезама Али опорожнил весь котел». После всего этого Толом-Аго вернулся домой ни с чем. Через четыре года он отправляет к пастуху 63 партов, которые должны пригнать овец и пленить их хозяина. Когда 63 парта пришли к Гезама Али, он сказал им: «Сам я не пойду, а овец забирайте». Они взяли овец и ушли. В ответ на это мирный пастух, вернувшись в свой отчий дом без овец, принялся за изготовление лука и 63 стрел. С этим он и отправился к партам. Появление богатыря рисуется в подлинно эпических красках: «Что это за огни горят?» — «Это пламя от копыт Гезама Али, бьющихся о гору». — «А что это за туман стелется?» — «Это пар из ноздрей коня Гезама Али». Запросто расправившись с 63 партами и взяв своих овец, герой возвратился домой. Спустя некоторое время Гезама Али просит у отца разрешения навестить «друга» и отправляется к Толом-Аго, и на этот раз бросает ему вызов к битве. «Как же я буду с тобой драться, когда я величиной с полгоры и тебе не поднять меня?» — говорит Толом-Аго своему «сопротивнику». В данном случае противник народного героя преувеличен до гигантских размеров для того, чтобы резче подчеркнуть богатырскую доблесть Гезама Али, имеющего обыкновенный вид. (Здесь мы имеем мотив Давида и Голиафа и, кроме того, пример гиперболизма «от противоположного».) Сама схватка изображается в сказании по всем правилам традиционного эпического боя: «Гезама Али приподнял Толом-Аго и по голень вогнал его в землю, Толом-Аго приподнял Гезама Али и тоже по голень вогнал в землю. Схватил Али Толома и вогнал его в землю по самую грудь».

Традиционность богатырской битвы подтверждается многими примерами из кавказского богатырского эпоса. Так, в одной из дагестанских сказок могучий великан говорит герою по имени Ахмат: «У тебя к еде большие способности, но на что ты еще способен?» На это Ахмат говорит великану: «У меня есть и другие способности, давай биться». Тогда великан хватает Ахмата и, крикнув:

«Солнце — мое!» — бьет его об землю. Ахмат до колен входит в нее. Потом Ахмат хватается великана и, крикнув: «Аллах — мой!» — по пояс погружает его в землю. Великан поднимается и снова, схватив Ахмата, крикнув — «Солнце — мое!» — бьет об землю и с трудом втыкает его по пояс. Ахмат, выбравшись, кричит: «Аллах — мой!» — и бьет великана о землю с такой силой, что тот входит в нее по горло.

Ахмат отрубает ему голову и, забирая баранов и голову великана, уходит к своему кунаку»<sup>100</sup>.

Но в чеченском сказании народный герой не отрубает голову врагу, как это бывает по традиционному эпическому стандарту. Богатырский поединок завершается торжеством нравственной силы народного героя, который окончательно повергает врага тем, что заставляет совершить полезную для народа работу, как раз носильную такому исполнцу, как Толом-Аго. Гезама Али приказывает ему натаскать издалека «три больших кургана земли, разровнять их и вспахать землю».

Таково содержание и образы этого замечательного героического сказания чеченцев.

В анализируемом сказании мы имеем наглядный пример художественного воплощения глубокой мысли народа. Как продуманны и завершены здесь эпические образы! Для яркости их изображения используется поэтическая гипербола. Преувеличение одного из персонажей до размеров «половину горы» определяет замысел эпического рассказа. А состоит он в идеализации народного героя, каким предстает могучий и смелый пастух Али. Преимущества народного героя раскрываются, с одной стороны, с помощью преувеличения, с другой — художественного контраста. Однако контрастная гипербола применяется только в изображении врага, который рисуется в гигантском виде (величиной «с полгоры»). Пастух же Али выглядит обычным человеком. Могущество героя подчеркивается не преувеличенными его размерами. Оно состоит не только в физической силе, но в силе его духа и разума. Все это как раз и обеспечивает торжество народного идеала, которым венчается сказание.

---

<sup>100</sup> Рукоп. фонд ДАГНИИЯЛ, д. 92, стр. 227—231; сказка эта из репертуара известного дагестанского сказителя Аю Акавова, который слышал ее в 1915 г.; запись этой сказки произведена у него в июле 1934 г.

Приближение образов великанов к богатырям героического склада можно наблюдать и в нартских сказаниях абхазов, где два пласта кавказского эпоса — великано-богатырский и героический — представлены в своеобразном художественном единстве. В абхазском нартском эпосе заметны значительные совпадения с однотипными богатырскими сказаниями о великанах у вейнахов, осетин, адыгов и сказками дагестанских народов. Здесь есть и мифические многоголовые чудовища типа авестийских дэвов с явными элементами древнего каннибализма и т. п. Одно из чудовищ, например, настолько могущественно, что «проглатывает Сасрыкву с конем, другое — поглощает кипящий отвар с мясом ста быков»<sup>101</sup>.

Здесь также постоянен и рельефен образ великана-богатыря, наделенного громадной физической силой, — великана-пастуха, который, наподобие многих кавказских великанов, «кончиком палки выбросил в пропасть какой-то обглоданный череп с помещавшейся в нем целой армией людей, которым череп показался пещерой. . .»<sup>102</sup>

Любопытно, что великанов-богатырей в абхазских сказаниях окружает почти тот же, специфический для великано-богатырского эпоса чеченцев, ингушей, дагестанцев и других кавказских народов, сюжетный комплекс мотивов, эпизодов и деталей.

В нартских сказаниях абхазов переход от великанского богатырства к эпическим героям-нартам общекавказского характера наглядно прослеживается на образе Сасрыквы.

Сасрыква — это и великан-пастух, и нартский герой, с присущими ему героическими чертами.

Как великан-богатырь чечено-ингушских сказаний и дагестанских сказок, абхазский Сасрыква непробудно спит семь суток (в дагестанской сказке «Черный нарт» как ляжет, «неделю спит»). Как и все великаны-богатыри, он легко перепрыгивает верхом на лошади через нартский дом, держа под мышкой корову (также держит за хвост корову и перепрыгивает с ней один из великанов в ингушских сказаниях). Подобно великану-богатырю многих кавказских сказаний и сказок, Сасрыква встречает

<sup>101</sup> Все ссылки делаются по статье Ш. Инал-Ина «Нартский эпос абхазцев». — В сб.: «Нартский эпос». Орджоникидзе, 1957, стр. 107.

<sup>102</sup> Там же.



«наполовину высохшего пахаря», накрывшего его, вместе с конем, глыбой земли, поднятой пахарем (в чечено-ингушских сказаниях и дагестанских сказках герой попадает в карман исполина!). Сасырква, так же как это делают великаны, «отправляется в одиночку в далекий и опасный путь с единственной целью: выяснить, есть ли где-нибудь на свете герой, более могущественный, чем он, и померяться с ним силами»<sup>103</sup>.

И вместе с этими великано-богатырскими чертами Сасырква имеет уже общепартскую «эпическую биографию», которой обычно у великанов нет.

Он, как Сосруко, Сослан, Соска-Солса и др., рожден из камня, в его рождении принимает участие Сатаней-Гуаша и небесный кузнец. Сасырква, в отличие от великанов, наделен умом, хитростью и смекалкой.

Сасырква, унаследовавший от великанов-богатырей их многие черты в гораздо большей степени, чем адыгский Сосруко, осетинский Сослан и др., вместе с тем уже подлинный герой общепартского типа.

Абхазский Сасырква, как и осетинский, адыгский Сосруко, — это высшее воплощение культа воинской доблести, физического могущества и ловкости.

Образ абхазского Сасырквы весьма интересен с точки зрения сочетания черт и свойств общекавказского великанского богатырства и общепартской устойчивой героики.

В абхазских сказаниях встречается и образ великанши, которая сажает могучего героя на колени, и специфически кавказский мотив, характерный для сказаний о великанах, — прикосновение героя к ее груди как знак усыновления. Здесь даже тот же образ старухи-матери грозных великанов, у которой безобразно большие груди, перекинутые через плечо. «Герой незаметно подкрался к ней и, желая усыновиться, прикусил зубами ее груди»<sup>104</sup>. Эта великанша, которая (точно как в дагестанских партских сказках) «поместила несчастного абхазца», как именуется Сасырква, вместе с конем в свое корыто, поставила все это себе на голову и пошла домой, преспокойно продолжая прясть. В абхазском эпосе великаншей оказывается и Сатаней-Гуаша — мать ста сыно-

<sup>103</sup> III. Д. Инал-Ипа. Указ. соч., стр. 100.

<sup>104</sup> Там же, стр. 103.

вей. В кавказской нартиаде Сатана, как правило, не рисуется в таком виде, в абхазских же сказаниях она могучая богатырша:

Питою своею толкнув, Сатаней-Гуаша  
Громадный бук с корнем вырвала, Сатаней-Гуаша.  
Ноги кончиком толкнув, Сатаней-Гуаша  
И скалу большую вырвала, Сатаней-Гуаша,  
Ногтем ее вдавила, Сатаней-Гуаша <sup>105</sup>.

Совершенно очевидно, что образ абхазской Сатаней-Гуаши в части своих богатырских качеств во многом перекликается с подобными ей женскими типами кавказского фольклора (и в особенности с богатыршами вейнахских сказаний и дагестанских сказок).

Бесспорно, что «вторая», так сказать, великано-богатырская натура абхазской эпической героини — свидетельство архаичности этого образа.

\* \*

Итак, в качестве древнего исходного начала общекавказского героического эпоса мы признаем сказания о великанах, образы которых расцениваются нами как весьма архаическая типовая категория, во многом определяющая сущность эпических образований. Изучение архаических образов богатырей проливает свет на природу эпических героев более позднего периода развития эпоса, когда он сформировался в эпопею, а также на процессы становления эпического жанра у народов Кавказа вообще. Выяснение всего этого тем более необходимо, что, несмотря на крупные успехи нартоведения, говоря словами известного кавказоведа Н. Дрягина, «до сих пор остается спорным вопрос, чем являются распространенные среди горцев Северного Кавказа (а в вариантах, встречающиеся и в Закавказье, включая Армению) сказания о нартах» <sup>106</sup>.

Сравнительное изучение этих образов у дагестанцев, чеченцев и ингушей, осетин, кабардинцев, балкарцев, карачаевцев, абхазов, сванов и т. д. привело к полному

<sup>105</sup> Там же, стр. 108.

<sup>106</sup> «Яфетический сборник», вып. VI. Л., Изд-во АН СССР, 1930, стр. 19.

убеждению в значительном сходстве их у всех кавказских народов. Степени соприкосновения образов великанов-богатырей настолько поразительны, что нужно говорить не о случайных совпадениях, а чуть ли не о версиях древнего богатырского цикла. При этом совпадение прослеживается не только в образах, но и в сюжетах, эпизодах, деталях, окружающих великанов-богатырей.

Сказания и сказки о великанах-богатырях на Кавказе настолько распространены, образы великанов настолько разнообразны, что это обстоятельство, по-видимому, привело в свое время М. Халанского<sup>107</sup> и В. Миллера<sup>108</sup> к мысли о том, что великаны из кавказских сказаний повлияли на былинных великанов и великанш.

Образы великанов-богатырей фигурируют в сказаниях двух видов, которые условно можно разграничить на сказания моносюжетного и полисюжетного состава.

В первом случае богатыри действуют как единственные, вполне самостоятельные персонажи единообразного сюжета. Хотя эти образы и различаются по своему виду (в зависимости от степени их могущества и проявления других «богатырских качеств»), в сказаниях такого рода их героические функции еще весьма ограничены. По характеру своей деятельности и самой художественной природе богатырские образы определены здесь в статическом плане. Это богатыри внутренней силы, богатыри-силачи, которые не совершают активных действий, соответствующих подвигам героических личностей в эпосе.

Сказания моносюжетного плана почти исключают конфликтную ситуацию героико-эпического характера. Здесь обычно статическим образам соответствует и относительно «бесконфликтный» сюжет, в котором героическое действие еще слабо выражено.

Однако, несмотря на то, что великаны-богатыри принадлежат к «статическому типу», не являясь эпическими героями в полном значении этого слова, в действительности это наиболее древние их прототипы.

В деятельности великанов-богатырей, которые больше только упражняются в своей силе, съедают невероятное количество пищи, совершают огромную работу, будучи в роли пастухов, пахарей или рыболовов, определяются

---

<sup>107</sup> М. Х а л а н с к и й. Указ. соч., стр. 35.

<sup>108</sup> В. М и л л е р. Кавказско-русские параллели, стр. 166.

многие эстетические функции будущих эпических героев. В сказаниях о великанах-богатырях выявляются и постепенно накапливаются такие черты богатырства, которые в состоянии полисюжетного развития эпоса приобретают новое качество. В этой связи, на наш взгляд, и определяется генетическая проблема качественного перехода «статического» богатырства к «динамической» героике, т. е. к героическому проявлению этого богатырства. Эта проблема может быть сформулирована и как проблема конфликта, противопоставления одних эпических образов другим, одних сюжетных ситуаций и мотивов — другим. Мы старались на протяжении нашего исследования на материале кавказского фольклора сформулировать определенную концепцию; сущность ее состоит в признании у многих кавказских народов древней великано-богатырской и эпической традиций. На ее основе, на наш взгляд, и развивался героический нартский эпос.

Традиция эта сказалась на формировании эпических образов, которое проходило в процессе их сложного художественного взаимодействия и обогащения.

Нартские герои кавказского эпоса во многом унаследовали черты и свойства древних кавказских титанов. Образы мифических исполинов, олицетворяющих грубую физическую силу, в процессе их эволюции проникались новым содержанием. Если древние титаны характеризуются чертами грубого примитивного существования, то о богатырях типа вампиров — пахарях, рыболовах и т. п. — этого нельзя сказать. Не случайно поэтому с ними связано и нравственно-философское осмысление эпической темы, на что мы уже обращали внимание.

Формирование богатырских образов в эпическом направлении происходит не только за счет их героизации. Наличие у эпических героев «интеллектуальных данных», отсутствующих у великанов, на наш взгляд, является основным критерием их качественного преобразования. Рационализация богатырства осуществляется на более высоком уровне развития народной эстетической мысли.

Естественно, что само складывание героических характеров в нартской эпоху происходило в определенных исторических, этнических, идейно-эстетических условиях, в которых бытовал героический эпос на Кавказе и которые безусловно надо учитывать.

## НЕКОТОРЫЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ К ОСЕТИНСКОМУ НАРТСКОМУ ЭПОСУ

Осетинские нартские сказания содержат обширный этнографический материал, который представляет большой научный интерес и является ценным дополнением для познания культуры осетинского народа и многих элементов его быта в далеком прошлом.

В этнографической науке нартский эпос, в частности осетинский его вариант, еще не стал объектом серьезного научного исследования. Правда, в трудах В. Ф. Миллера<sup>1</sup> и В. И. Абаева<sup>2</sup> даны примеры использования эпического материала в качестве одного из важных нарративных источников этнографической науки. Так, в статье В. Ф. Миллера «Черты старины в сказаниях и быту Осетии», на основе данных нартского эпоса рассматривается этническая преемственность некоторых черт осетинской культуры. В. Ф. Миллер впервые обратил внимание на то, что в сказаниях о нартах нашли отражение не только элементы материальной и духовной культуры алан-осетин, их мировоззрение, нравы, обычаи и т. д., но и некоторые отголоски и следы скифского быта (известные, например, по описанию Геродота).

Между тем осетинский нартский эпос содержит данные для воспроизведения тех важных сторон мировоззрения осетин, народного быта, нравов и обычаев, многие из которых давно утрачены.

---

<sup>1</sup> В. Миллер. Черты старины в сказаниях и быту Осетии. — ЖМНП, 1882, VIII, стр. 191—207.

<sup>2</sup> В. Абаев. Нартовский эпос. — ИСОНИИ, т. X, вып. I. Дзауджикау, 1945.

Этнографические данные, которые содержатся в осетинском эпосе, могут быть серьезным подспорьем при определении территории формирования эпоса.

Некоторые сказания осетинского эпоса сложились еще в I тыс. до н. э., хотя в целом в эпосе нашли отражение черты многих эпох. Однако основное ядро его создавалось, как уже известно из работ В. И. Абаева, в период средневековья в пределах центральной части Северного Кавказа. Об этом свидетельствует, например, наличие в нем ряда конкретных топонимических названий равнинной и горной полосы: Татартуп, река Кума, Кумская равнина Адаихох (гора Ада) и др., которые встречаются под теми же названиями и на ныне существующих картах этого края. О формировании главных частей эпоса в предгорьях Северного Кавказа говорят также многократные упоминания в нем гор, перевалов и т. д.

Наличие в осетинских сказаниях монгольских черт (привнесенных, по-видимому, ордами Тимура, вторгнувшимися в горы Западной Осетии и т. д.) может служить также, как нам кажется, аргументом, свидетельствующим о формировании основного ядра эпоса в пределах Центрального Предкавказья в период средневековья. Но вместе с тем в осетинских сказаниях о нартах отражена прежняя территория расселения алан; об этом свидетельствует постоянное упоминание в эпосе рек и морей, в том числе Черного моря. Известно, что современная Осетия не имеет больших рек и находится далеко от морей. Тем не менее в осетинской мифологии значительную роль играют такие божества, как владыка морей Донбеттр и рек — Гатаг, занесенные на Центральный Кавказ, по-видимому, предками осетин из прежнего места их обитания. В осетинском эпосе отводится исключительно большое место Донбеттру. Достаточно отметить, что от него ведет свое начало род нартов, он является отцом выдающихся нартских героев — Батрадза и Сырдона. «Связь нартов с водной стихией и ее властителями — Донбеттрами, — пишет В. И. Абаев, — проходит настойчиво через весь эпос»<sup>3</sup>. Все это свидетельствует о том, что некоторые сказания складывались тогда, когда предки осетин находились вдали от современной Осетии и населяли низовья Дона, побережья Черного и Азовского морей. Однако

<sup>3</sup> В. Абаев. Нартовский эпос, стр. 34.

наиболее ярко в нартских сказаниях запечатлелись территория расселения алан в эпоху позднего средневековья и их соседство со многими современными кавказскими народами. В эпосе говорится о том, что нарты живут в окружении многочисленных соседей; с одними они враждуют, не раз вторгаясь в пределы их территории с целью грабежа, угона скота, а с другими находятся в дружбе и даже совершают совместные военные походы. Можно составить представление и о размере страны нартов (стоит нартам совершить двухдневный поход, как они оказываются на территории соседнего народа). Во всем этом нетрудно усмотреть упоминания о расселении алан в эпоху средневековья в центральной части Северного Кавказа, где они близко соседствовали с абхазами, с адыгскими племенами, с современными горцами Грузии, народами Дагестана и Чечено-Ингушетии. Арабский географ X в. Масуди, совершивший путешествие по Северному Кавказу, отмечает наличие у алан такого соседства. К числу народов, близко примыкавших к аланам, Масуди относит и абхазов. «Рядом со страной аланов, — пишет он, — живут абхазы, исповедующие христианскую религию, и в наше время у них есть царь (царь аланов сильнее их, и область их простирается до гор Кабхль)»<sup>4</sup>. Аланская территория отличалась в эту пору густой населенностью. Для аланских сел и хуторов на равнине Центрального Предкавказья было, по-видимому, характерно смешанное родовое поселение; это подтверждается и данными нартского эпоса осетин, где говорится о том, что в нартском селении было три рода (фамилии), каждая из которых занимала определенный квартал. Однако в горах у алан, как и у осетин, несомненно, преобладало родовое поселение. Известно, что каждый из пяти древних осетинских родов, вышедших (по данным средневековой грузинской надписи в известной нузальской церкви XIII в.) из селения Нузал, имел сначала здесь же, в Алагирском ущелье, свое родовое селение. Позже от этих родов образовались, по преданию, многие осетинские роды, которые переселились в другие районы горной Осетии. Однако о поселениях алан в горах в эпосе ничего не говорится. Это, на наш взгляд, еще раз свидетельствует о том, что

<sup>4</sup> Н. А. Караулов. Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Азербайджане. — СМОМПК, вып. XXXI. Тифлис, 1902, стр. 54.

осетинские нартские сказания формировались главным образом в пределах степной полосы Центрального Предкавказья.

В осетинских сказаниях довольно точно отразился тип поселения алан на плоскости. Во многих сказаниях встречается упоминание о том, что в селении нартов живут три рода: в верхнем квартале располагается род Ахсартаггата, в среднем — Алагата и в нижнем — род Бората. Каждый из этих родов имел свои особенности: нарты из рода Бората были счастливы и богаты, род Ахсартаггата отличался мужеством, а род Алагата — храбростью и ловкостью. Эти особенности уже есть свидетельство классового расслоения в нартском обществе; подобные явления наблюдались и у алан, а позже и у осетин, у которых имелись сильные и слабые, знатные и незнатные роды.

Важную роль в общественной жизни нартов играл нихас — древнейший орган управления родо-племенных организаций создателя эпоса. В осетинском эпосе нихас встречается часто под названием «большой нартский нихас», что дает возможность предполагать наличие в нартском селении и фамильных нихасов, на которых обсуждали и решали вопросы, касающиеся отдельных родов. Видимо, «большой нихас» был органом управления племен или нескольких родов, что мы видим и у нартов. Судя по некоторым фольклорным и этнографическим данным, нихас у алан, как и у осетин, в далеком прошлом представлял собой совет родо-племенных старейшин. Позже у осетин на нихасе уже могли присутствовать все взрослые мужчины, хотя решающим голосом пользовались по-прежнему только родовые старейшины. Отметим также, что до присоединения к России и введения русской администрации, в период так называемого Особа, когда Осетия распадалась на несколько самостоятельных обществ, на нихасе решались важнейшие общественные дела, вопросы войны и мира, суда, рассматривались всякие действия как отдельного члена общества, так и целого аула. Здесь же созревали планы походов («балцев»). Однако значение нихаса этим не ограничивалось. На нихасе проводились упражнения в стрельбе, в рубке, в красноречии; здесь сказители создавали лучшие произведения народного творчества. С установлением царской административной власти на Кавказе некоторые функции нихаса были упразднены, и все же он продолжал играть в об-



щественной жизни осетин важную роль (теперь на нихасе распределяли подворные земские повинности, расходы на общественные постройки и т. д.)<sup>5</sup>. Анализ этнографического и фольклорного материала дает возможность предполагать, что нихас (мужские собрания), ведущий свое происхождение от родового строя, имел распространение также и у некоторых народов Северного Кавказа (у адыгских народов он известен под названием «хаса»). Нихас был важнейшим общественным учреждением у алан-осетин и в период средневековья. Наличие нихаса у алан подтверждается и некоторыми памятниками материальной культуры, сохранившимися в ряде мест горной Осетии. К числу таких, например, относится так называемый Нартский нихас в селении Лац Куртатинского ущелья Северной Осетии. Судя по археологическим раскопкам, село это было основано аланами после гуннского вторжения. По-видимому, тогда же возник и ныне существующий здесь нихас, как неотделимая часть любого аланского села. Нихас этот находится в центре поселения и представляет собой небольшую площадь; на одной стороне ее расположены полукругом большие камни для сидения, причем некоторые из них имеют вид кресла; на них, по преданию, садились именитые нарты: Урызмаг, Сослан, Батрадз и др. Учитывая, что нартский нихас в селении Лац — единственный памятник своего рода в Осетии, можно полагать, что он основан не современными осетинами — позднейшими поселенцами этих мест, а их предками — аланами.

Нихас как родо-племенной совет у алан-осетин имел, несомненно, много сходных черт с подобными учреждениями у соседних кавказских народов — ингушей, чеченцев, кабардинцев и др. Вместе с тем, как показывает анализ этнографического материала, истоки нихаса, возможно, уходят и в скифо-сарматский мир. В этом аспекте нельзя не заметить большого сходства между осетинским нихасом и михман-ханой (домом для гостей) горных таджиков, в частности ягнобцев, которые близки осетинам по языку. В отличие от других народов Средней Азии, у ягнобцев до наших дней сохранились специальные постройки, куда собирались мужчины селения для об-

<sup>5</sup> А. Б. В горах Осетии (Из путевых набросков). — «Казбек», 1902, № 139; Б. В. Пфаффа. Путешествие по ущельям Северной Осетии. — ССКГ, вып. I. Тифлис, 1871, стр. 198.

суждения общественных дел или проведения свободного от работы времени<sup>6</sup>.

Нартский эпос содержит интересный материал и для выяснения вопросов, характеризующих хозяйственную деятельность населения края от древнейших времен до эпохи раннего средневековья. В сказаниях о нартах нашли отражение почти все виды занятий обитателей предгорьев Центрального Кавказа: охота, рыболовство, скотоводство, ремесла, земледелие. Охотились нарты главным образом на оленей<sup>7</sup>. Упоминание о других диких животных, в том числе и о самых распространенных в современной Осетии — турах, в эпосе встречается весьма редко. Широкое распространение оленей в древности на Северном Кавказе подтверждается и археологическими раскопками. Так, во многих скифских городищах (VI—IV вв. до н. э.) не обнаружено костей других диких животных, кроме оленя и кабана<sup>8</sup>. На археологических раскопках в кобанских и особенно скифских могильниках, найденных на территории Северного Кавказа, Поволжья, Средней Азии и горного Кавказа, встречаются два вида изображения оленей: так называемого «скифского» оленя и благородного оленя. Из них первое изображение считается более древним, способствовавшим появлению и развитию второго вида изображения. По мнению некоторых исследователей<sup>9</sup>, проникновение скифского

<sup>6</sup> С. П. Толстов. Древний Хорезм. М., 1948, стр. 315; А. Н. Кандауров. Патриархальная домашняя община и общинные дома у ягнобцев. — «Труды Института этнографии АН СССР», т. III, вып. 1. 1940, стр. 23.

<sup>7</sup> «Осетинские нартские сказания». М., 1948, стр. 13: «Дверь шатра открылась, вошел Ахсартаг, он принес тушу убитого оленя». Там же: «Разделил гумский человек оленя на три части и сказал Сослану: Твое право, нарт Сослан, выбирать первому — любую часть» (стр. 91); «Побежали нартские юноши исполнять слова Урызмага — вот уже волокут они тушу оленя...» (стр. 194); «Стало уже смеркаться, и вот среди леса на поляне пасется на земной траве большое стадо оленей...» (стр. 328). Нередко образ оленя в эпосе принимает женщина, в частности дочь солнца Ацырухс.

<sup>8</sup> Е. И. Крупнов. Краткий очерк археологии Кабардинской АССР. Нальчик, 1946; Он же. К вопросу о поселениях скифского времени на Северном Кавказе. — «Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях ИИМК», вып. XXIV, 1949.

<sup>9</sup> Н. Л. Членова. Скифский олень. — «Материалы и исследования по археологии СССР», № 115; «Памятники скифо-сарматской культуры». М., 1962.

«звериного» стиля, в частности изображения «скифского» оленя, в кобанскую культуру находит здесь богатую почву, что способствовало развитию местного изобразительного искусства, в котором особое место отводится благородному оленю.

Все это не случайно. Как известно, олень считался тотемным животным у скифов, и все изображения, связанные с ним, имеют, по-видимому, тотемическое происхождение. Как доказано В. И. Абаевым, одно из больших племен скифов Сака, обитавшее в Средней Азии, носило тотемное название — саг (в переводе с осетинского означает — «олень»). Это же слово повторяется во многих скифских личных именах и племенных названиях<sup>10</sup>. И хотя в нартском эпосе олень уже не является тотемным животным, пережитки тотемизма обнаруживаются еще во многих его сказаниях.

Охота занимала значительное место в хозяйстве осетин и в более позднее время. Богом охоты и покровителем охотников и диких животных, особенно оленей, туров и коз, считался Афсати, занимающий среди персонажей эпоса далеко не последнее место. Этому божеству охотники молились в надежде убить «хоть какого-нибудь самого последнего невзрачного оленя, козу или другое животное»<sup>11</sup>; ему посвящали песни, в которых Афсати рисуется покровителем «бедных охотников». Одна из таких песен была обработана Коста Хетагуровым и стала самой популярной народной песней в Осетии. В ней, в частности, говорится, что из «белых рогов оленя сделана для Афсати кровать»<sup>12</sup>. О важности охоты в жизни осетин говорит и наличие у них особого «охотничьего языка», которым пользовались во время охоты.

Приведенные этнографические сведения об Афсати находят многие аналогии в осетинском эпосе о нартах<sup>13</sup>. В сказании «Чем небожители одарили Сослана», например, говорится, что «все благородные звери в горах и на равнинах» находятся под охраной Афсати, который сторожит их и не пропускает к ним «земных людей». Когда

<sup>10</sup> В. И. Абаев. Осетинский язык и фольклор. М.—Л., 1949, стр. 37, 179, 198.

<sup>11</sup> Г. Цаголов. Охотничий язык и обряды у осетин (этнографические заметки). — «Терские ведомости», 1895, № 53.

<sup>12</sup> Коста Хетагуров. Собр. соч. в пяти томах, т. I, М., Изд-во АН СССР, 1959, стр. 96.

<sup>13</sup> «Осетинские нартские сказания», стр. 79.

Сослан попросил Афсати пожалеть бедных людей и дать им часть своего скота, тот согласился, но потребовал от нартов, чтобы они, отправляясь на охоту, брали с собой три пирога и упоминали его имя, а также отдавали правую лодыжку убитого зверя первому, кто встретится им на охоте<sup>14</sup>. Указанные обычаи свято соблюдались в Осетии почти всеми охотниками.

В эпосе Афсати наделен волшебной свирелью, при помощи которой он созывает «свой скот»<sup>15</sup>.

Анализ археологического, этнографического и фольклорного материала дает возможность предположить возникновение образа этого божества в глубокой древности в пределах Центрального Предкавказья. В осетинской мифологии Афсати является одним из древнейших элементов кавказского субстрата, восходящих к кобанской эпохе. Многочисленные кобанские привески в виде оленей, туров, медведей и других животных, а также изображения сцен охоты, найденные в могильниках Северной Осетии<sup>16</sup>, свидетельствуют не только о важном значении охоты в хозяйстве древних кобанцев, но и, по-видимому, о глубоком почитании ими культа божества Афсати. Ареал распространения Афсати охватывал, кроме осетин, и ряд других народов Центрального и Западного Кавказа. При этом у балкарцев, карачаевцев, сванов и абхазов имя его — Алсай — сходно с осетинским — Афсати<sup>17</sup>. На основании этого некоторые авторы заключают, что культ божества Афсати проник к этим народам из Осетии<sup>18</sup>. Абхазское божество охоты имеет очень много сходных черт с осетинским<sup>19</sup>; абхазы, как и осетины, широко пользовались охотничьим языком.

В отличие от осетинского эпоса, в абхазском<sup>20</sup> и адыгском<sup>21</sup> его вариантах божество охоты почти не запечат-

<sup>14</sup> Там же, стр. 166.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Е. И. Крупнов. Древняя история Северного Кавказа. М., 1960, стр. 374.

<sup>17</sup> В. И. Абаев. Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. I. М., 1958, стр. 374.

<sup>18</sup> «Материалы и исследования по балкарской диалектологии, лексике и фольклору». Нальчик, 1962, стр. 146.

<sup>19</sup> Ш. Д. Инал-Ипа. Абхазы. Историко-этнографические очерки. Сухуми, 1960; Г. Цаголов. Указ. соч.

<sup>20</sup> «Нарты. Кабардинский эпос». М., 1951.

<sup>21</sup> «Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев». М., 1962.

лено. Все это позволяет предположить, что первоначально образ мифического божества Афсати зародился у древних кобанцев. Аланы-осетины, смешавшиеся с носителями кобанской культуры, восприняли это божество и сохранили его в своем быту и в устной народной поэзии.

Наряду с охотой в осетинских сказаниях отразилось и рыболовство; оно было вторым подсобным занятием древних обитателей Северного Кавказа. Видимо, не случайно, что в осетинском, адыгском и абхазском эпосе о рыболовстве упоминается почти исключительно в цикле Сосруко — Сослана, который исследователи считают самым древним пластом эпоса. Фольклорные свидетельства о рыболовстве как об одном из древних занятий племен Северного Кавказа находят особенно яркое подтверждение в памятниках кобанской культуры, среди которых немало предметов с изображением рыбы<sup>22</sup>. Данными археологии установлено, что в эпоху бронзового века и в более поздний период рыболовство получило особенно большое развитие в бассейнах Кубани и Дона<sup>23</sup>, а также в Керченском проливе, где находились крупные рыбные промыслы Боспорского царства. Археологические сведения довольно убедительно подкрепляются материалом нартского эпоса: в ряде сказаний говорится о том, что нарты ловили рыбу исключительно в больших реках или в море. Так, в одном из осетинских сказаний рассказывается, что во время путешествия Сослан встретил на берегу «большой реки» трех братьев-великанов, занимавшихся рыболовством. Удилищем для каждого из них служило огромное дерево, а вместо червяка — крупное животное<sup>24</sup>. В осетинском эпосе, в отличие от адыгского и абхазского, довольно часто упоминается повелитель рыб — Хиандон-алдар или Кафты-сар-хиандон-алдар, который относится к нартам то враждебно, то дружелюбно. Так, в сказании «Смерть Сослана», он предложил знаменитому нарту, преследуемому

<sup>22</sup> «Более мелкие изображения животных, преимущественно змеи и рыбы, — пишет С. П. Уварова, — повторяются весьма часто на шейке топоров, на их боковых гранях» («Материалы по археологии Кавказа», т. I. М., 1900, стр. 19). Б. В. Тихов. Об одном погребальном комплексе из города Цхинвали. — ИЮОНИИ, вып. XI, 1962, стр. 310.

<sup>23</sup> Е. И. Крупнов. К вопросу о поселениях скифского времени на Северном Кавказе. — «Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях ИИМК», вып. XXIV, 1949, стр. 41.

<sup>24</sup> «Осетинские нартские сказания», стр. 181.

колесом Бальсага, убежище, но тот категорически отказался, заявив, что от него «рыбой воняет». В другом сказании Хиандон-алдар характеризуется иначе: прибывших к нему нартских героев Урызмага, Хамыца и Со-слана он встречает без всяких почестей и даже поселяет их в своем курятнике<sup>25</sup>.

По объяснению В. И. Абаева, имя Кафты-сар-хиандон-алдар<sup>26</sup> означает «глава рыб, владетель пролива»; в этом названии он видит правителя Боспорского царства, владевшего Боспорским проливом с его огромным рыбным богатством. «Отношения нарттов к «Алдару пролива», — пишет В. И. Абаев, — напоминают отношение скифов к боспорским царям, когда расчетливая дружба нередко сменялась открытой враждой и взаимная помощь военной силой легко переходила во взаимные распри»<sup>27</sup>.

Известный востоковед В. Ф. Минорский в своей последней работе<sup>28</sup> считает интерпретацию В. И. Абаева вполне убедительной. Известно, что в глубокой древности из Боспора, имевшего огромные рыбные промыслы, экспортировали рыбу в большом количестве в Грецию, а затем в Рим. Скифы называли Азовское море «Карба-лукъ» — «Гигантская рыба, осетр». Само название города Пантикапей В. И. Абаев объясняет как иранское «пантикапа» (путь рыб) и отождествляет Кафты-сар с властителем Пантикапея.

Таким образом, в осетинском эпосе запечатлелся не только древний рыболовный промысел, но и некоторые данные о взаимоотношениях скифов с другими народами. В современной осетинской мифологии сохранилось старое скифское название Каф (большая рыба — осетр), относящееся, по определению В. И. Абаева, к группе восточноиранских слов<sup>29</sup>.

Отметим также, что еще до недавнего времени в горах Северной Осетии, в некоторых селах, там, где нет даже

<sup>25</sup> Там же, стр. 385.

<sup>26</sup> Хиандон — имя, «алдар» — владетель, князь. Кафты-сар — глава рыб.

<sup>27</sup> В. И. Абаев. Осетинский язык и фольклор, стр. 237.

<sup>28</sup> К. Гагкаев. Рец. на кн.: V. Minorsky. Balgitz — Lord of the Fishes. — Sonderabdruck aus «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», 56 Bd., 1960. — ИСОИИИ, т. XXIII, вып. 1, 1961, стр. 179.

<sup>29</sup> В. И. Абаев. Историко-этимологический словарь осетинского языка, стр. 575.

и речек, жители ежегодно устраивали празднества в честь покровителя рыб — Донбетра, для чего накануне праздника они отправлялись в город или в казачьи станицы и закупали там рыбу. Этот факт свидетельствует о том, что у предков осетин было широко развито рыболовство; отголоски его сохранились в осетинском быту до недавнего времени (праздник в честь покровителя рыб)<sup>30</sup>.

Основу хозяйства нартов составлял мелкий и крупный рогатый скот и табуны лошадей. В сказаниях, действие которых происходит в пределах предгорной равнины, говорится о том, что нарты разводили в основном крупный рогатый скот и лошадей. В этом упоминании довольно точно отразился характер занятий населения Центрального Предкавказья с древнейших времен до наших дней. По свидетельству Е. И. Крупнова, из 88 экземпляров костей животных, найденных здесь в скифских поселениях, 44 принадлежали крупному рогатому скоту и 4 кости — лошадям<sup>31</sup>. В отличие от равнинных районов, в горах разводили главным образом овец и коз. В ряде осетинских сказаний упоминается об отарах «черных овец», содержащихся в горах. Развитие скотоводства и особенно овцеводства привело к заселению еще в I тыс. до н. э. самых высокогорных районов Кавказа<sup>32</sup>. К этому же периоду относится и появление здесь отгонной системы скотоводства, которое также упоминается в некоторых сказаниях эпоса. Основным занятием горцев (алан) было отгонное овцеводство, летом — на высокогорные пастбища, а зимой — в Прикумские малоснежные степи<sup>33</sup>.

Отгонное скотоводство широко бытовало у горцев Главного Кавказского хребта и в более позднее время. Однако в осетинском нартском эпосе в основном нашел отражение быт алан и их хозяйственная деятельность в период средневековья. В этом убеждают нас свидетельства о наличии у нартов табунов лошадей, разведением которых могли заниматься аланы, владевшие обширными просторами Центрального Предкавказья. Глубокое социальное

---

<sup>30</sup> Полевые материалы автора статьи 1959—1962 гг.

<sup>31</sup> Е. И. Крупнов. К вопросу о поселениях скифского времени на Северном Кавказе, стр. 38.

<sup>32</sup> Е. И. Крупнов. Древняя история Северного Кавказа, стр. 307.

<sup>33</sup> М. И. Артамонов. История хазар. Л., 1962, стр. 363.

расслоение, происходившее в их среде до начала монгольского нашествия, вызвало выделение крупных табунщиков и скотоводов. Это зафиксировано и в эпосе, где в одном из сказаний говорится о крупном владельце стад, имевшем большое количество крупного и мелкого рогатого скота и «множество одинаковых коней серой масти»<sup>34</sup>.

Из всех домашних животных нарты больше всего любили и ценили коня. В сказании повествуется о том, что когда нарты однажды переживали суровую зиму, в которой глубокие снега скрыли все их пастбище, они больше всего боялись за судьбу своих коней.

По-видимому, аланы предпочитали разводить для своей конницы лошадей так называемой «северокавказской породы», известной ныне под названием кабардинской<sup>35</sup>. Превосходные качества аланского коня воплощены в образе знаменитого Арфана — коня Урызмага. Арфану не страшны даже грозные снежные обвалы, он переходит их смело, разбрасывая «тучи летящего снега своей могучей грудью»<sup>36</sup>. После монгольского нашествия, когда аланы-осетины были оттеснены в горы, они из-за ограниченности территории и сурового климата уже не имели возможности содержать табуны лошадей; постепенно у них исчезла эта порода коней.

В эпоху средневековья аланам-осетинам был известен и колесный транспорт: это подтверждается и данными фольклора. Так, в одном осетинском сказании говорится о том, как красавица Агунда, вышедшая замуж за Ацамаза, была доставлена в дом своего супруга на серебряной колеснице, запряженной семью оленями, а вещи невесты были привезены на семи нагруженных повозках<sup>37</sup>.

Конь играл большую роль и в других, в частности погребальных, обрядах алан-осетин в период раннего средневековья. По данным археологии, аланы продолжали соблюдать, вплоть до VIII в., а может быть и до монгольского нашествия, древний погребальный обычай скифов захоронения коня с покойником<sup>38</sup>. У них существовал и

<sup>34</sup> «Осетинские нартские сказания», стр. 302.

<sup>35</sup> Е. И. Крупнов. Краткий очерк археологии Кабардинской АССР, стр. 38.

<sup>36</sup> «Осетинские нартские сказания», стр. 44.

<sup>37</sup> Там же, стр. 363.

<sup>38</sup> «Материалы по археологии Кавказа», т. VIII; Б. А. Калоев. Обряд посвящения коня у осетин. М., 1964.



другой обычай, по которому в могилу покойника клали снаряжение его коня<sup>39</sup>. Поселившись в горах, осетины сохранили древние погребальные традиции своих предков: они посвящали коня покойнику, устраивали скачки в честь умершего, изображали коня на многих могильных камнях и на древних усыпальницах и т. д.

Таким образом, конь играл важную роль во многих областях жизни алан-осетин.

Вторым после скотоводства важнейшим занятием нартов было земледелие: в эпосе упоминаются почти все виды хлебных злаков, чаще всего — просо, одна из древнейших и наиболее распространенных культур степной полосы Центрального Предкавказья. По определению лингвистов, современное осетинское название проса (йау) идет из скифского языка, что свидетельствует о возделывании этой культуры еще скифо-сарматскими племенами Северного Кавказа<sup>40</sup>. После монгольского периода культура проса совершенно исчезла из быта алан-осетин, поселившихся в горах. Она была заменена более морозоустойчивыми зерновыми злаками, в частности ячменем, из которого нарты, как и аланы-осетины, готовили пиво.

Важное значение в хозяйстве алан-осетин в период средневековья получило развитие ремесел и кузнечного дела: это подтверждается многими сказаниями эпоса. Судя по данным археологии, в предгорьях Центрального Кавказа, по-видимому, было несколько крупных ремесленных центров вроде Верхнего Джулата<sup>41</sup>, в которых располагались компактно гончары, мастера по обработке металла, кузнецы и др. Упоминания о таких «специализированных» селениях находим в одном из нартских сказаний. В нем говорится, что, когда нарты захватывали чужие селения, они старались «сохранить кварталы кузнецов»<sup>42</sup>. Особенно большого развития у алан достигла обработка металла. Наиболее распространенным видом металла у осетин-алан были железо и сталь, из которых они делали вооружение, сельскохозяйственные орудия, пред-

<sup>39</sup> «Археологические раскопки в районе станицы Змейской в Северной Осетии». Орджоникидзе, 1961.

<sup>40</sup> В. И. Абаев. Осетинский язык и фольклор, стр. 198.

<sup>41</sup> «Археологические раскопки в районе станицы Змейской в Северной Осетии», стр. 129—135.

<sup>42</sup> «Памятники народного творчества осетин», вып. I. Владикавказ, 1925, стр. 41.

меты домашнего обихода. Слава о высоком мастерстве аланских оружейников была известна далеко за пределами Алании. Так, византийский историк VI в. Халкендилас писал: «Аланы простираются до горы Кавказа... они делают превосходные кольчуги... из меди изготовляют оружие, называемое аланским»<sup>43</sup>. Находки образцов оружия и украшения конской сбруи и костюма алан-осетин в змейских катакомбах говорят о широком использовании в то время многих видов металлов, в том числе золота и серебра, которые применялись главным образом для украшений. Среди находок в змейских могильниках имеется 13 сабель, большая часть которых местного, аланского производства, много бронзовых золоченых бляшек, височных колец и т. д.<sup>44</sup>

Данные письменных источников и археологии о высоком развитии ремесла и оружейного дела у алан находят убедительное подтверждение в осетинском фольклоре. Так, в нартских сказаниях упоминаются многие виды оружия<sup>45</sup> нартов: меч (кард), копья (арц), секирообразные топоры (цирхъ), луки (ардын), стрелы (фат), щиты (уарт), кольчуги (зьяр), шлемы (така)<sup>46</sup> и т. д. В эпосе говорится также об изготовлении нартами предметов домашнего обихода и сельскохозяйственных орудий из железа, в частности лемехов для плугов и серпов (археологи нередко находят их в аланских катакомбах). Значительное применение имела у нартов и медь, из которой делали котлы для варки пива. Производство медных пивоварных котлов было развито у осетин, по-видимому, с древнейших времен и до недавнего прошлого. С ростом производства металлов развивалось и кузнечное дело. Наличие двух богов — кузнецов Курдалагона и Сафа — в осетинском нартском эпосе свидетельствует о важном значении кузнечного дела в хозяйстве алан-осетин в эпоху средневековья. Небесный кузнец Курдалагон «не только ковал оружие для героев, но и закалял самих героев»<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> «Материалы по археологии Кавказа», вып. 1. М., 1888, стр. 118.

<sup>44</sup> «Археологические раскопки в районе станицы Змейской в Северной Осетии», стр. 129—135.

<sup>45</sup> «Осетинские нартские сказания», стр. 305.

<sup>46</sup> Е. И. Крупнов. Краткий очерк археологии Кабардинской АССР, стр. 39; В. И. Абаев. Нартовский эпос, стр. 99.

<sup>47</sup> Е. И. Крупнов. Краткий очерк археологии Кабардинской АССР, стр. 39; В. И. Абаев. Нартовский эпос, стр. 99.

Наиболее яркие параллели в материальной культуре осетин и в сказаниях о нартах находим в описании их жилищ и оборонительных сооружений — башен и замков. В эпосе представлены почти все формы жилища обитателей степной полосы и горных районов Центрального Предкавказья. Так, в сказании «Как появился фандыр» упоминается один из древнейших типов жилья — землянка, которая была тайным домом Сырдона. По данным археологии, подобного рода жилища были широко распространены в древности на Украине и в степных и предгорных районах Северного Кавказа. В землянках жили древние кобанцы, скифы, а также, по-видимому, и часть алан. Интересно отметить, что в предгорных районах Юго-Осетии еще в начале XX в. многие осетины иногда использовали землянки в качестве жилья. В нартских сказаниях часто упоминаются шалаши, строившиеся просто из веток, а иногда из звериных шкур. В сказании «Красавица Дзерасса» говорится о том, что Ахсар имел свой шалаш из звериных шкур на берегу моря. Кстати, кочевым аланским племенам были известны только кибитки<sup>48</sup>. Однако в эпосе об этой форме жилья нет никаких упоминаний и говорится только о шалахах. Для древних обитателей гор жилищем служили также пещеры, которых так много по обоим склонам Главного Кавказского хребта. В качестве жилья пещеры использовались и героями нартских сказаний: в одной из таких пещер, например, жила дочь солнца Ацырухс, оберегаемая семьей великанами. Чаще всего в пещерах жили великаны, охранявшие огромные отары овец.

Наряду с древними формами жилища в эпосе упоминаются жилища горцев и более позднего происхождения, прежде всего горский каменный дом с плоской земляной крышей, состоящий из одного или двух ярусов. Жилая часть такого дома называлась хадзар. В сказаниях подчеркиваются огромные размеры хадзара: во время свадебного пиршества ворвавшийся сюда на коне смельчак мог устроить джигитовку. В одном из нартских сказаний говорится, что Батрадз вскочил на своем коне в Большой Нартский дом (т. е. хадзар), проджигитовал по всему дому, затем, хлестнув коня, выскочил в дымовое отверстие<sup>49</sup>. Вся крыша осетинского хадзара держалась па

<sup>48</sup> ВДИ, 1949, № 12, стр. 304.

<sup>49</sup> «Осетинские нартские сказания», стр. 316.

огромных столбах, находившихся в центре помещения. Согласно другому сказанию, тот же Батрадз, ворвавшись в «Большой дом» Бората, схватил «столб, на котором держалась крыша», и поднял его<sup>50</sup>. Или: от крика Батрадза с порога «Большого дома Бората содрогнулись потолочные балки» хадзара и «многолетняя сажа посыпалась на пирующих»<sup>51</sup>. Хадзар считался самым почетным местом в доме. Здесь устраивались ширшества в честь родовых и патронимических богов, отмечались семейные празднества и т. д. В хадзаре находился неугасающий очаг, над которым свисала с потолка очажная цепь, считавшаяся святыней осетинской семьи. С очажной цепью прощалась девушка, выходящая замуж. Вокруг очага обводили молодую невесту, чтобы приобщить ее к новой семье. Очаг, располагавшийся большей частью в центре хадзара, делил его на две половины — на мужскую (правая) и на женскую (левая). Все эти характерные черты, связанные с хадзаром и уходящие в глубь веков, упоминаются в ряде сказаний эпоса.

Большой интерес представляют также приводимые в эпосе сведения о башнях и замках, появление которых у алан-осетин относится к эпохе раннего средневековья. Однако количество этих оборонительных сооружений особенно выросло в Осетии после монгольского периода и оттеснения алан-осетин в горы, когда строительство башен стало необходимостью в связи с начавшейся межплеменной и межродовой борьбой. Сооружение башен, которые подразделялись на жилые, боевые и сторожевые, продолжалось в Осетии почти до начала XVIII в. Башни строились до семи ярусов высотой; они были собственностью не только родов, но и отдельных больших семейств. Жилая башня состояла обычно из трех ярусов; первый служил помещением для скота, второй — для жилья, а третий — для обороны. В одном из осетинских сказаний говорится о том, как Урызмаг и Хамиц, найдя своего деда Уархага, привели его в старинную давно заброшенную жилую башню их рода. Они поднялись на второй ярус, где находился хадзар, «то священное место, где пылает огонь»<sup>52</sup>. В старину в качестве жилья у осетин не-

<sup>50</sup> Там же, стр. 362.

<sup>51</sup> Там же, стр. 261.

<sup>52</sup> Там же, стр. 21.

редко использовались и семиярусные башни (в одном из сказаний говорится о том, что Урызмаг и Сатана жили в семиярусной башне)<sup>53</sup>. В далеком прошлом, когда в горах Осетии еще продолжалась междоусобная борьба, в нижнем ярусе боевой башни обычно держали военнопленных. Упоминание об этом находим в сказании «Последний поход Урызмага». Урызмаг, захваченный в плен черноморским алдаром, был заключен в нижнем ярусе башни<sup>54</sup>. В нартском эпосе упоминаются различные типы башен, даже железная и летающая башни, в которых жили нартские красавицы Акола и Косер<sup>55</sup>.

Приведенные данные о башнях, содержащиеся в нартских сказаниях, свидетельствуют о том, какое значение придавалось этому виду оборонительных сооружений в жизни алан-осетин в средние века и особенно после монгольского периода их жизни. В этой связи уместно заметить, что еще в первой половине XIX в. при заключении брака у осетин родственники невесты давали свое согласие лишь в том случае, если семья жениха или его род имели свою башню.

Не менее важную роль в жизни алан-осетин играли замки (галуаны), строившиеся, по-видимому, и в предгорных районах Центрального Предкавказья. Об этом свидетельствуют данные археологии и письменные источники. По данным Масуди, в центральной части Северного Кавказа находилась не только столица Алании Масс, но и ряд крепостей<sup>56</sup>. Галуаны представляли собой комплекс оборонительных, жилых и хозяйственных построек, обнесенных высоким каменным забором. В период феодализма галуаны были принадлежностью осетинских алдаров, бадилат, а также некоторых зажиточных горцев. В нартском эпосе галуаны изображаются неприступными крепостями наподобие крепости Хизи, которой посвящается отдельное сказание<sup>57</sup>. К древним горным постройкам Осетии относятся также западзы (усыпальницы), которые подразделяются на три группы — на подземные, полуподземные и надземные. Появление западзов в горах Кавказа было вызвано острой земельной теснотой, стремлением горцев

<sup>53</sup> «Осетинские нартские сказания», стр. 289.

<sup>54</sup> Там же, стр. 62.

<sup>55</sup> Там же, стр. 132, 294.

<sup>56</sup> П. А. Караулов. Указ. соч., стр. 54.

<sup>57</sup> «Осетинские нартские сказания».

использовать «каждый мало-мальски пригодный земельный участок под пашню, а не под могильник»<sup>58</sup>. В нартских сказаниях упоминаются главным образом надземные склепы, датируемые VI в. н. э. Их распространение охватывает только северный склон Главного Кавказского хребта от горной Чечни до Балкарии. Надземные склепы, принадлежавшие обычно отдельным родам, сооружались высотой до трех ярусов. Особенно много таких склепов встречается в известном «Даргавском мертвом городе» в Северной Осетии по р. Гизельдон. И в осетинских нартских сказаниях основной формой погребения являются именно надземные склепы, в которых были похоронены выдающиеся нартские герои Батрадз, Сослан и Дзерасса и где родилась знаменитая Сатана. Многоярусные надземные склепы имели обычно несколько отверстий в стенах. Назначение этих окон довольно четко поясняется в одном из сказаний: умирающий Сослан позвал своих братьев Урызмага и Хамица и велел им построить для него склеп с тремя окошками. Одно из них он просил поставить на восточной стороне склепа, чтобы по утрам его озаряли солнечные лучи, другое — над ним в середине стены, «чтобы солнце светило ему в полдень», а третье — на западной стороне, «чтобы вечером оно прощалось с ним». Данные этнографии подтверждают наличие большого количества склепов в горной Осетии с подобным расположением окошек<sup>59</sup>. Более того, в рассматриваемой форме захоронения нашли отражение древние погребальные традиции алан-осетин эпохи средневековья, связанные с верой в продолжение жизни в потустороннем мире. Небезынтересно отметить также, что к числу надземных склепов в эпосе относится и небесный склеп Софии, где был похоронен, по указанию бога, Батрадз. Много пришлось потрудиться духам и даугам, чтобы оттащить туда стальное тело нартского героя: двенадцать пар волов не могли сдвинуть его с места. И когда им, наконец, удалось доставить тело Батрадза, они никак не могли внести его в склеп. Когда его проносили головой, он упирался локтями, когда же вносили ногами, они расходились и за-

<sup>58</sup> Е. И. Крупнов. Галиатский могильник. — ВДИ, 1938, № 2 (3).

<sup>59</sup> В. В. Бунак. Черепа из склепов горного Кавказа в сравнительно-антропологическом освещении. — «Сборник Музея антропологии и этнографии», т. XIX, 1953.

стревали в проходе. Так продолжалось до тех пор, пока бог не уронил три слезы, из которых образовались в горной Осетии три самых популярных полуязыческих-полухристианских святилища: Тараджелос, Мыкалгабыр и Реком.

Эпизод этот можно объяснить исторически как отражение борьбы у алап-осетин христианства с язычеством. Победителем при этом оказывается осетинский языческий бог (что свидетельствует о слабом развитии христианства в Осетии). Здесь запечатлен первоначальный период христианизации алап-осетин византийскими миссионерами, выступавшими против языческих верований этого народа и, в частности, против архаических погребальных обрядов, одним из которых было захоронение в склепе.

Близкие параллели с партами отмечаются также в пище и напитках, в одежде, в предметах домашнего обихода и т. д. Особый интерес представляют пиво и исчезнувший ныне, так же любимый, как и пиво, напиток — ронг. Данные языкознания о происхождении пива и ронга подкрепляются и археологическими находками, в частности, в змейских аланских катакомбах обнаружены многочисленные глиняные кувшины с носиками-сливами, в которых, по предположению археологов, содержался какой-то напиток, которым, несомненно, могло быть пиво или ронг, широко бытовавшие у алап-осетин в период средневековья<sup>60</sup>. Пиво и сейчас является самым распространенным напитком у осетин.

Яркое отражение нашли в эпосе религиозные воззрения алап-осетин и особенно дохристианские верования, уходящие в глубокую древность. Выше уже отмечалось, что некоторые языческие божества у осетин, упоминаемые в эпосе, восходят к эпохе кобанской культуры (например, охотничье божество Афсати). С развитием других отраслей хозяйства у древних племен центрального Северного Кавказа, в частности, скотоводства, земледелия и ремесел, в их быту появляются и соответствующие божества-покровители, которые были восприняты от них пришлыми ираноязычными народами — скифами, сарматами и аланами.

---

<sup>60</sup> «Археологические раскопки в районе станицы Змейской в Северной Осетии», стр. 105.

Наряду со многими божествами в эпосе упоминается единый бог, которому подчиняются все остальные божества. Этот единый бог, возникший, по-видимому, в период христианизации алан-осетин, является не чем иным, как прежним племенным божеством этого народа. Новая религия занесла к аланам-осетинам и ряд других христианских божеств (в частности, Уастырджи — святой Георгий), которые в осетинском эпосе именуются небожителями. Уастырджи был известен в осетинском пантеоне еще до монгольского нашествия; об этом свидетельствует изображение его на стене известной нузальской церкви, датируемой XIII в. В нартском эпосе Уастырджи выступает как полухристианское-полуязыческое божество, которое находится в сложных отношениях с нартами: то он дружен с ними и даже дарит Сослану свой меч, то враждует с ними. Вероятно, здесь отразилась борьба христианства с язычеством у алан-осетин в период раннего средневековья. Согласно описанию в эпосе и повериям осетин, Уастырджи — небожитель; услышав призыв о помощи, обращенный к нему, он мигом спускается на своем трехногом коне, обгоняющем ветер; нередко Уастырджи появляется среди земных обитателей в образе простого человека, а в сказаниях о нартах — и в образе черной лисицы. В осетинской мифологии и этнографии Уастырджи известен как покровитель мужчин, воинов и путников. Именно поэтому осетины боялись произносить имя этого божества, называя его всегда иносказательно — «лагты дзаур» (бог мужчин). Отправляясь на войну или в дальний путь, горцы просили благословения у Уастырджи, который должен был вселить в них мужество, отвагу и пожелать им счастливого пути. Часто Уастырджи появляется на земле со своими сыновьями, которые также упоминаются в фольклоре и мифологии осетин, но не играют значительной роли (в одном сказании говорится, что Батрадз убил троих из семи сыновей Уастырджи).

В осетинском эпосе объясняется происхождение трех популярнейших у осетин полуязыческих-полухристианских святых: Реком, Мыкалгабыр и Таранджелос и описываются их характерные черты. Появление их относится, по-видимому, к эпохе монгольского нашествия (цикл Батрадза, в котором они фигурируют, отражает, по определению В. И. Абаева, жизнь алан-осетин этого пе-



риода<sup>61</sup>). В это же время, по-видимому, появилось и другое известное божество осетин — Татартуп, который считался у осетин «покровителем равнины». Важно отметить, что эти божества почитались не по всей Осетии, а только в районах их расположения. В отличие от эпоса, в языческих молитвах осетин в любых районах Осетии всегда упоминались имена Рекома, Мыкалгабыра и Татартупа; это, на наш взгляд, свидетельствует о том, что в далеком прошлом они были хорошо известны на всей территории расселения осетин.

Наличие близких фольклорных и этнографических параллелей в нартском эпосе отмечается и во многих других случаях. В первобытной религии осетин известно, например, поклонение деревьям, горам или даже куче камней, где могли пребывать дзауры (духи-покровители). В таком месте ежегодно в определенный день устраивалось пиршество — кувандон — в честь покровителя, сюда же приходили на поклонение верующие, принося для этого три пирога и нашиток. Все это нашло отражение и в ряде сказаний эпоса. Так, в сказании «Как Батрадз спас Урызмага» имеется упоминание о священной горе, куда нарты ходили молиться с пирогами и кувшином ронга.

Из области общественной и семейной жизни наиболее ярко отражены в эпосе представления осетин о загробной жизни. В сказании о путешествии Сослана в Страну мертвых, например, описано, как одни люди получают возмездие за совершенные на земле преступления, а другие — вознаграждение за добрые дела. Здесь отразились нравственные понятия древних осетин о дурных поступках — непочитании родителей и неуважении к старшим, супружеской неверности, скупости, негостеприимстве и др., за что на том свете, в аду (зиндон), люди получали соответствующее наказание; к хорошим делам причислялись: помощь бедным, умение не брать чужого добра, гостеприимство и т. д., что обеспечивало человеку на том свете, в раю (дзанат), — блаженство. Вершителем судеб людей в Стране мертвых являлся Барастыр, который определял людям наказание или поощрение.

---

<sup>61</sup> В. И. Абаев. Нартовский эпос, стр. 66—67.

По представлению осетин, как и нартов, ворота загробного мира были открыты только до заката солнца. Поэтому осетины в прошлом строго придерживались обычая хоронить покойников до заката солнца, «дабы им не пришлось бродить у закрытых ворот загробного царства вплоть до зари»<sup>62</sup>. Согласно мифологическим представлениям, вторым лицом после Барастыра в Стране мертвых является Аминон. Он сидит на дороге, спрашивает покойника о его делах на земле и указывает праведному путь в рай<sup>63</sup>. В нартских сказаниях Аминон выполняет не менее ответственную задачу: он охраняет железные ворота Страны мертвых, которые открываются по указанию Барастыра. Подъезжая к этим воротам, Сослан крикнул: «Аминон, открой мне ворота!» — «Когда умрешь ты, сами откроются перед тобой эти ворота, — ответил ему Аминон. — Не может живой войти в Страну мертвых, и не властен я открыть тебе эти ворота».

В нартском эпосе запечатлелись погребальные обряды осетин, часть которых (посвящение копия покойнику, оплакивание, устройство многочисленных поминок и т. д.) восходит к скифской эпохе. Так, в сказании «Смерть Сослана» ярко описано оплакивание нартами умирающего Сослана: мужчины с горя царапали щеки, а женщины рвали на себе волосы. По обычаю осетин, покойника одевали во все новое от головы до ног, одежды шили ему из дорогой ткани. В названном сказании Сослан потребовал, чтобы ему показали приготовленные для него погребальные одежды из драгоценного шелка, его гроб из червонного золота. В старину у осетин исключительно важное значение в погребальных обрядах придавалось поминкам, устраивавшимся по умершему в течение года. По словам Миллера, на поминки горцы смотрели как на «кормление мертвых». «Нельзя более оскорбить осетина, — пишет автор, — как сказать, что его мертвые голодают»<sup>64</sup>. Данные этнографии о наличии в прошлом у осетин этого разорительного обычая находят большое количество фольклорных подтверждений. В нартском эпосе этому обряду посвящено целое сказание «Как Сырдон устроил поминки по своим покойникам». В нескольких строках сказания

<sup>62</sup> В. Миллер. Осетинские этюды, ч. II. М., 1882. стр. 245.

<sup>63</sup> Там же, стр. 246.

<sup>64</sup> Там же, стр. 287.

раскрывается подлинная сущность этого обычая: упрекая Сырдона за нарушение традиционного обычая по устройству поминок, нарты хотели съесть его единственную корову. О соблюдении поминальных обычаев у нартов говорится и в ряде других сказаний. В нартском эпосе содержатся упоминания и о более древних погребальных обрядах — например, захоронении коня с покойником. В литературе уже не раз указывалось, что выезд Сослана на коне-чучеле из загробного мира отражал древний скифский погребальный обряд. По описанию Геродота, при погребении скифы убивали лошадей, предназначенных покойнику для путешествия в загробном мире, снимали с них шкуры и набивали их соломой, обкладывая этими чучелами могилу. Говоря об этом, Ж. Дюмезиль, а за ним В. И. Абаев справедливо замечают, что нельзя отделить «этих траурных коней» скифов, на которых царь въезжает в загробный мир, от «траурного коня» Сослана, на котором он возвращается из загробного мира<sup>65</sup>.

После монгольского периода обряд конского жертвоприношения был заменен у осетин обрядом посвящения коня покойнику (взамен приношения в жертву целого животного отрезали кончик его уха и клали в могилу).

В осетинском эпосе содержится подробная характеристика древнейшего струнного щипкового инструмента осетин — арфы (ей посвящено целое сказание «Как появился фандыр»). Это — несомненное свидетельство того, что нарты придавали особое значение арфе и ценили ее больше другого популярного у них музыкального инструмента — свирели, которая принадлежала знаменитому Ацамазу. Создание первой арфы-фандыр связано с именем Сырдона и произошло при весьма печальных обстоятельствах. Придя домой, Сырдон обнаружил с большим ужасом останки своих сыновей, павших от мести Хамыца. Он взял кисть руки старшего сына и натянул двенадцать струн, «а струны те были из жил, что несли кровь сердцам его сыновей». Сел он над останками своих сыновей, «по звонким струнам ударил и запел-зарыдал».

Сырдон преподнес свой фандыр в дар нартовскому обществу. Беря фандыр, нарты сказали: «Если даже всем нам суждена погибель, то навеки останется жить фандыр. Он расскажет о нас».

---

<sup>65</sup> В. Абаев. Нартовский эпос, стр. 55.

По словам Коста Хетагурова, игра на арфе была «исключительной привилегией наиболее даровитых мужчин. Эта отрасль народного творчества, — говорит он, — особенно любима и полна прелести»<sup>66</sup>. Под аккомпанемент арфы народные певцы обычно исполняли высокопоэтические нартские песни. По данным этнографии, арфа сохранялась как наиболее уважаемый музыкальный инструмент еще до недавнего времени во многих районах горной Осетии. В настоящее время арфа вышла из употребления и встречается лишь в республиканском ансамбле песни и танца, а также в некоторых художественных самодеятельных коллективах. Осетинская арфа всегда имела двенадцать струн и по своему устройству отличалась весьма большой архаичностью. Это говорит о древности ее происхождения, что подтверждают и данные нартского эпоса.

Интересно отметить, что в других национальных версиях нартского эпоса народов Северного Кавказа упоминания об арфе не встречается. Между тем у абхазов и народов адыгской группы арфа еще в конце прошлого столетия имела значительное распространение<sup>67</sup>. По данным Ш. Д. Инал-Ипа, абхазам была известна четырнадцатиструнная (аюмаа) и даже двадцатиструнная (ахымаа) арфа<sup>68</sup>, адыгские народы пользовались семиструнной. Среди народов Закавказья этот музыкальный инструмент бытовал только у сванов (чанги). Сванская арфа имела от 8 до 12 струн и отличалась, по словам В. И. Абаева, большим сходством с осетинской<sup>69</sup>. Особенно широкое распространение арфа получила у осетин.

Определить появление арфы на Кавказе помогают данные археологии и языкознания. Вероятно, оно было связано со скифами, принесшими ее из Средней Азии, где, судя по находкам Хорезмской археологической экспедиции Института этнографии АН СССР, она имела значительное распространение (в первую очередь у ираноязычных народов, в частности у древних хорезмийцев). В раскопках этой экспедиции в районе нижнего течения

<sup>66</sup> Коста Хетагуров. Собр. соч. в пяти томах, т. III, стр. 235.

<sup>67</sup> С. И. Танеев. Заметка о музыке, танцах и песнях урусбиевцев. — «Вестник Европы», 1886, № 1.

<sup>68</sup> Ш. Д. Инал-Ипа. Абхазы. Историко-этнографические очерки. Сухуми, 1965.

<sup>69</sup> В. И. Абаев. Осетинский язык и фольклор, стр. 322.

Аму-Дарьи обнаружено два изображения типа арфы: одно — большая угловая девятиструнная арфа — датируется IV в. до н. э., другое — трехструнная — относится к III в. до н. э.<sup>70</sup> О значительном распространении арфы в центральной части Средней Азии в период так называемого Кушанского государства (I—IV вв. н. э.), основанного сако-тохарскими завоевателями, свидетельствует также изображение женщины с девятиструнной арфой на фрагменте Айртамского фриза, найденного близ Термеза и хранящегося ныне в Государственном Эрмитаже<sup>71</sup>. Наличие арфы у скифов еще в VI в. до н. э. подтверждается археологическими раскопками в горном Алтае. Так, во втором Пазырыкском и особенно Башадарском скифских курганах были обнаружены археологом С. Р. Руденко следующие части арфы: «Стенки и основание корпуса, ушко для прикрепления струнодержателя». По замечанию автора, длинный корпус арфы «был выделан из цельного дерева: кожная дека-мембрана приклеена к корпусу»<sup>72</sup>. Таким образом, археологическими раскопками устанавливается распространение арфы на огромной территории от Средней Азии и горного Алтая до Кавказа, что свидетельствует о популярности этого музыкального инструмента, прежде всего у скифо-сарматских племен. В отличие от Средней Азии и горного Алтая, время появления арфы на Кавказе, к сожалению, пока невозможно установить из-за отсутствия археологических данных. Тем не менее есть все основания полагать, что проникновение ее на Кавказ было связано со скифской колонизацией этого края. По мнению В. И. Абаева, современное название народного музыкального инструмента, включая и арфы-фанды, происходит от слова пандура, проникшего в глубокой древности из Малой Азии и получившего широкое распространение на юге Украины и Кавказа. Появление пандуры на Кавказе В. И. Абаев относит ко времени скифо-сарматской эпохи<sup>73</sup>. Данные археологии и языко-

<sup>70</sup> «Труды Хорезмской экспедиции», т. I. М., 1952; С. П. Голстов. По следам древнехорезмской цивилизации. М.—Л., 1948, стр. 76.

<sup>71</sup> «Народы Средней Азии и Казахстана», т. I. М., 1962, стр. 63, 64.

<sup>72</sup> С. И. Руденко. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.—Л., 1960, стр. 62, 63.

<sup>73</sup> В. И. Абаев. Историко-этимологический словарь осетинского языка, стр. 448.

знания о наличии арфы на Кавказе с древнейших времен подтверждаются и грузинской исторической хроникой. Так, исследователь грузинского музыкального фольклора Г. З. Чхиквадзе, основываясь на древних письменных источниках, считает, что сванская арфа (чанги) появилась еще во II в. до н. э., причем прародиной арфы он считает Иран<sup>74</sup>, откуда и проникла в Грузию современная сванская чанги.

Приведенные этнографические параллели к эпосу свидетельствуют о большом сходстве материала, находимого в сказаниях о нартах и в осетинском быту. Все это говорит о том, что исследование всех национальных вариантов нартского эпоса в свете этнографии является одной из важных задач, стоящих перед этнографической наукой на Кавказе.

---

<sup>74</sup> Г. З. Чхиквадзе. Историография грузинского музыкального фольклора. — «Материалы по этнографии Грузии», т. XII—XIII. Тбилиси, 1963 (на груз. яз.).

А. Т. Шортанов

ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС АДЫГОВ  
«НАРТЫ»

Под общим названием «адыги» (адыгэ) объединяются современные кабардинцы — основное население Кабардино-Балкарии, адыгейцы, которые живут в Адыгейской автономной области, и черкесы, проживающие в Карачаево-Черкессии.

Адыги — аборигены Северного Кавказа. История адыгских племен насчитывает несколько тысячелетий: их предки под названием меотов и синдов, а позже — зихов и керкетов были хорошо известны древнему миру.

Адыги непосредственно соприкасались с древнейшими поселенцами Причерноморья, Керченского и Таманского полуостровов, Северо-Западного Кавказа, Кавказа в целом и жителями Малой Азии. Позже на формирование материальной и духовной культуры адыгов оказали влияние киммерийцы (VIII в. до н. э.) и скифо-сарматские племена (VII в. до н. э.)<sup>1</sup>.

Предки адыгов в V в. до н. э. образовали одно из первых раннерабовладельческих древних государств на территории нашей страны — Синдику, которое впоследствии вошло в состав Боспорского царства<sup>2</sup>. Еще до становления Синдского государства началась греческая колонизация Северного Причерноморья. Здесь греки закладывали торговые фактории, которые затем превратились в античные города-государства, такие, как Пантикапей (на месте современной Керчи), Гермонасса (нынешняя Тамань), Фа-

<sup>1</sup> «История Кабардино-Балкарской АССР с древнейших времен до наших дней», т. I. М., изд-во «Наука», 1967, стр. 27—28.

<sup>2</sup> В. И. Моштинская. О государстве синдов. — ВДИ, 1946, № 3, стр. 203—208.

нагория (на Таманском полуострове, около поселка Сенного) и др.

Раскопки майкопского кургана, датируемого концом III тыс. до н. э.<sup>3</sup>, погребальные памятники кобанской и прикубанской культур (рубеж II—I тыс. до н. э.)<sup>4</sup>, множество открытых городищ, имеющих отношение к адыгским племенам, — все это свидетельствует о развитой культуре предков современных адыгейцев, кабардинцев, черкесов.

К концу III тыс. до н. э. на Северном Кавказе уже существовало местное производство железа. Довольно высокого уровня достигло керамическое производство. Уже в ту пору здесь, на Северном Кавказе, складывается «яйлажный», или «кошевой», тип скотоводства. Особое внимание обращалось на овцеводство и коневодство. Ученые полагают, что с середины I тыс. до н. э. земледелие было плужным. Основными возделываемыми культурами были мягкая пшеница, ячмень, просо.

Прогрессу духовной и материальной культуры адыгов помешало нашествие гуннов, напавших в последней трети IV в. н. э. на Боспорское царство и разоривших его до основания. Села и города синдо-меотских племен, обитавших в то время между Азовским морем, устьем Дона и нижним течением Кубани, были разрушены и сожжены, а значительная часть населения истреблена или угнана в рабство.

Предки адыгов вынуждены были уходить с насиженных мест. Они стали селиться по левому берегу Кубани и на Черноморском побережье Кавказа. Здесь они близко граничили на юго-западе с предками современных абхазов, на юго-востоке с аланами — предками осетин, на севере, за Кубанью, с кочевниками утургурами и болгарами. В этих краях они выдерживают натиск готов-тетракситов. С середины VI в. н. э. предки современных адыгов выступают на историческую арену как мощное племенное объединение под общим этническим названием

<sup>3</sup> А. А. Иесен. Хронология «больших кубанских курганов». — «Советская археология», 1960, т. X, стр. 157—162; Е. И. Крупнов. Древнейший период истории Кабарды. — В кн.: «Сборник статей по истории Кабарды», вып. 1. Пальчик, 1951, стр. 43.

<sup>4</sup> В. И. Маркович. Культура племен Северного Кавказа эпохи бронзы. — «Материалы и исследования по археологии СССР». М., 1960, № 93, стр. 131.



зиков. Они устанавливают тесные экономические и культурные связи с Римской империей.

Однако зихский племенной союз не сумел завершить объединение родственных племен Северо-Западного Кавказа. Этому помешало, как устанавливается последними исследованиями, возникновение по соседству с зихами двух новых самостоятельных союзов: абхазского на юге и косожского на севере, разъединивших зиков на части.

В состав косожского племенного объединения вошли все малые и большие адыгские этнические группы, и начиная с X в. адыги выступают уже как один народ под общим именем косогов. Теперь они занимают все пространство от реки Лабы до берегов Черного моря. Единым народом считают адыгов и русские летописи, которые, начиная с XI и до середины XIII в., называют их «косогами».

В период консолидации общеадыгского ядра эпическая культура адыгов переживала период широкого развития и становления своего единства. Именно тогда получила национальное оформление адыгская версия нартского эпоса.

\* \*

Героический эпос адыгов «Нарты» уходит своими корнями в глубокую древность.

Разумеется, что до возникновения нартского эпоса у адыгов уже существовали определенные формы художественного мышления, система поэтического восприятия внешних сил и явлений природы. Сохранившиеся в фольклоре древнейшие хохи<sup>5</sup> и речитативы, а также трудовые песни знакомят нас с поэтическим миром адыгских племен еще до создания нартского эпоса.

В адыгском фольклоре сохранилось большое количество обрядовых и культовых хохов, песен, напевов, здравниц, посвященных различным языческим божествам, как, например, «Шибле удж» (танец в честь бога грома Шибле).

«Когда гремит гром, — писал Жак-Баптист Тавернье, — все тотчас же выходят из селения и вся моло-

---

<sup>5</sup> «Хохи» — в данном случае стихи и песни в честь языческих божеств и покровителей; в более широком значении — здравницы и благопожелания.

дежь обоего пола начинает петь и танцевать в присутствии пожилых людей, сидящих вокруг. Если молния убивает кого-нибудь из них, они хоронят его с почестями и считают счастьем, признавая такую смерть милостью бога. Если молния ударит в один из их домов, то даже если не убиты ни мужчина, ни женщина, ни ребенок, ни животное, вся семья, обитающая в этом доме, содержится в течение целого года, ничего не делая, за исключением танцев и пения»<sup>6</sup>.

А вот текст этой песни-танца:

Еллэ, Еллэ, ди жылэ укьемыуэ  
Еллэ, Еллэ, ди гьащлэри кьэхьумэ  
Еллэ, Еллэ, Тхьэщлагь мэз кьумыгьэс  
Еллэ, Еллэ, кхъужьыпсым дегьяфэ  
Еллэ, Еллэ, фадафэм елэбых,  
Еллэ, Еллэ, хьэмывихыр кьыдэзыт,  
Еллэ, Еллэ, зыдедгащтэу доуджь,  
Еллэ, Еллэ Тхьэщлагь жыгхэр доуджьыхь.

Елле, Елле<sup>7</sup>, не бей по жилищам нашим,  
Елле, Елле, охраняй нашу жизнь,  
Елле, Елле, не воспаменяй лес Тхашага<sup>8</sup>,  
Елле, Елле, дай напитокя грушевой воды,  
Елле, Елле, и ты испей нашего напитка,  
Елле, Елле, ты даришь нам шесть камней

*(для молотьбы на току),*

Елле, Елле, мы все разом тебе пляшем,  
Елле, Елле, под деревьями Тхашага землю трамбуем  
*(т. е. танцуем в честь тебя)*<sup>9</sup>.

И музыка и текст здесь служили прежде всего задаче умилостивления этого сверхъестественного существа, которое, по представлениям древних адыгов, было творцом неба и земли. Нередко в этих хохих и песнях слышится трепетный страх человека перед таинственными силами природы.

<sup>6</sup> Ж. Б. Тавернье. Шесть путешествий, т. I. Гаага, 1781, стр. 387.

<sup>7</sup> Возможно, что это христианский Илья, но ясно, что в песне-танце речь шла о языческом боге-громовике Шибле, ибо этот танец вместе с напевом известен адыгам под общим названием «Шибле удж», что в переводе значит «Танец в честь Шибле».

<sup>8</sup> Букв. «под богом находящийся лес».

<sup>9</sup> «Адыгэ луэрылуатэхэр». Налшык, 1963, стр. 19.

В этих песнях видную роль играет ритм, хотя мелодия и текст тоже имели существенное значение. Мелодия, как правило, состоит из нескольких параллельно идущих тактов. В этом плане весьма любопытна древнеадыгская песня «Стрижка овец». В ритмике ее явственно слышится клацанье ножниц и четкое движение руки стригущего овцу чабана. В соразмеренном ритмическом движении песни «Косари» подчеркивается характер процесса труда, определяющий и архитектонику стиха, и его ритмику.

Клапэр ес,	Курдюк сгорает,
Лэпсыр кьокI,	Навар стекает,
Бэлагъыкыр мэсыс,	Заворачивай, джарума <sup>10</sup>
	ссыхается,
Жэрумэ кьуэпсыр мэгъж.	Заворачивай! <sup>11</sup>

Синкретическая первобытная идеология порождала синкретическое единство песни, хоха, танца и музыки. Идеология эта выражалась не только и не столько в религиозных представлениях, сколько в первобытно-материалистическом понимании древним человеком явлений природы. Искусство и поэзия нераздельно служили общим целям общества — коллективному началу труда.

И этот дух коллективизма ощутим в различных древнеадыгских хохах и песнях. Например, в «Охотничьей песне» говорится:

Щаклуэ, щаклуэурэ жыжьаплтэ,  
 Зытеплтэр зыэццэмькI,  
 Зи хъэ гьуабжэжьыр кIэлъэф,  
 Къызэдалтэфыр зэдэдиусу,  
 Гьуэм исхэри дыздихуэдэу,  
 Пхафэм хэсхэр эдыдибузуу... .

О охотник, ты — охотник дальнозоркий,  
 Что приметит твой глаз — не уйдет,  
 Чья серая собака волочит по земле свой хвост,  
 Что добыли — всем нам поровну еда,  
 Что в норах остается — всем нам поровну добыча,  
 Что в жнивье скрывается — всем нам поровну  
 дичь<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> «Джарума» — скрученное и сваренное мясо.

<sup>11</sup> «Адыгэ IуэрыIуатэхэр», стр. 8.

<sup>12</sup> Там же, стр. 10.

Наряду с трудовыми хохами и песнями, такими, как «Стрижка овец», «Валяние кошмы», «Молотьба», «Тхаголедж», «Амыш» и др., широкое распространение у адыгов имела ритуальная и культовая поэзия, посвященная космическим божествам и покровителям животного и растительного мира, а также всякого рода обрядам, связанным с рождением и смертью, свадьбой, излечением больных, освящением урочищ, гор и ущелий и т. д.

В языческом пантеоне адыгов большое количество божеств и покровителей. Главные среди них — Мезитха (бог лесов и охоты), Амыш (покровитель скотоводства), Тхаголедж (покровитель растительного мира), Тлепш (бог железа и кузнечного ремесла) и др. Почти все они имеют «производственное» происхождение, и каждое из них закреплено за определенной формой труда. Каждому боже-ству посвящался хох-гимн.

Сохранились довольно устойчивые тексты поэтических гимнов в честь ряда божеств языческого пантеона адыгов, связанных с производственной деятельностью людей (Тхаголедж, Амыш, Тлепш и др.). Хохи в честь таких языческих богов, как Уатха, Шибле и др., пока записать не удалось.

В хохе, посвященном богу охоты — Мезитхе, видим элементы художественной типизации образа:

Тобя именуем Тха лесов. Усы твои — червонное пламя.  
Тебе в моленях возливаем щедро кровь-питье красное.  
Зарезан в дар-жертву тучный белый козел, угодный тебе.  
Перед тобою молодая жена неплодная на колених долго  
стоит.

Белорукий — ты знаешь все.  
Могучий — низко клонишь вершины дубов,  
Одежда твоя — шкура тучного тура.  
Ложе твое — место для тела слона.  
Чистым серебром оковано тело твое,  
Стрела — сердцевина красного кизила ядерного,  
Лук у Мезитхи из ореха — белого дерева.  
Головою тряхнешь — по лесу шум идет.  
Тогда зверь — о горе! — в норе содрогается.  
Нынче расскажем все о Мезитхе<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> «Кабардинский фольклор». М.—Л., 1936, стр. 79.

Подобные хохи-гимны имеют и другие языческие божества. С именем бога плодородия Тхаголеджа связано несколько хохов, в которых он рисуется великим тружеником: даже в неурожайный год, говорится в одном из них, Тхаголедж убирает на своем поле богатый урожай:

læklʷæцищэр зы ихыру  
И ихырищэр зы мæлIэтэу  
Мэщ Iэтищэр зы гъэсэгуу,  
Гъэсэгууищэр зы щэджу,  
Щэдж щий къырихаш.

В сто ладоней — в один обхват —  
один сноп.

Сто снопов — в один стог,  
Сто стогов проса — в одну скирду,  
Восемьсот скирд сvez с поля<sup>14</sup>.

Некоторые языческие божества, пройдя сложный путь развития, со временем стали персонажами адыгских сказаний о нартах. Особенно наглядно это прослеживается на примере образа Тлепша. В языческих гимнах он выступает как «огневой бог»<sup>15</sup>, иногда выполняя функции и другого бога — громовика Шибле. Позже этот «огневой бог», имевший весьма печеткое выражение в культовой поэзии адыгов, приобретает конкретные черты «покровителя рабочих по металлическим изделиям и крестьян», которых он снабжает «плугом и мотыгой»<sup>16</sup>. Это — второй этап развития образа Тлепша. На третьем этапе, уже в нартском эпосе, Тлепш сохраняет атрибуты покровителя кузнечного ремесла и одновременно является первым кузнецом нартского рода. Теперь он выступает в конкретных жизненных обстоятельствах. Тлепш — герой нартского эпоса — наделен всеми человеческими страстями и слабостями, он имеет определенный характер и даже свою манеру речи. Иначе говоря, в эпосе Тлепш — художественный образ, чего не наблюдается в хохах, ему посвященных.

Тлепш — огневой бог — стал покровителем кузнечного ремесла с появлением железных орудий труда. В этом

<sup>14</sup> «Адыгэ Iуэрылуатэхэр», стр. 13.

<sup>15</sup> Э. Тейлор. Первобытная культура. М., 1939, стр. 428.

<sup>16</sup> Там же, стр. 428.

и заключается диалектика одного из интереснейших образов адыгского фольклора.

Древние адыги поклонялись огню и воде, животным и растениям, заповедным рощам и скалам, грому и молнии и т. д. Арханческий культ адыгов «Тхальэо» (просьба к божествам) сопровождался обязательным ритуалом «Мафэщхэтыхь» (жертвоприношение) с пеннем хохов в честь определенных божеств (Псатха — бог души, Уэтха — бог неба, Шибле — бог грома). Пеннем, музыкальным речитативом или хохами сопровождалась и всякого рода заклинания и причитания. Язык этих заклинаний нередко представлял собою набор непонятных слов. К заклинаниям и причитаниям адыги прибегали при тяжелых заболеваниях — оспы, чумы, лихорадки, а также для «спасения» новорожденного от дурного глаза; в годы засухи заклинаниями стремились вызвать дождь. Чтобы волк не зарезал пропавшую скотину, считалось необходимым «заклинить» волчью пасть особым заклинанием «хапэщыпха».

Вот песня, которую пели при исполнении обряда «вызывание дождя». Во время засухи группа людей, преимущественно молодежь, носила по берегу реки чучело богини рек Псыхогуаша, окропляя его водой и напевая:

Мы лопату <sup>17</sup> наряжаем  
И водою поливаем,  
Дай дождя нам, боже.  
Без дождя нам трудно жить,  
Нечем дань тебе платить,  
Дай дождя нам, боже <sup>18</sup>.

Среди древних культов и символических обрядов особое место занимает драматизированное представление «Ажагафа» («танец козла»). Ни одно народное празднество, связанное с аграрным календарем и животноводством, не обходилось без участия «Ажагафы», в котором отразились тотемистические представления адыгов <sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Чучелом служила лопата, наряженная в женский костюм.

<sup>18</sup> «Из кабардинской народной лирики». Нальчик, 1956, стр. 75.

<sup>19</sup> Подробнее об этом см.: А. Т. Шортанов. Театральное искусство Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1961, стр. 8—9.

В обрядовой поэзии адыгов имеется большой и разнообразный слой песен и хохов, связанных со свадебным обрядом. Интересно отметить, что почти все они обращены к невесте. Не случайно, видимо, и то, что в этих песнях и хохах находим всякого рода сравнения невесты с животными и птицами.

В одной из таких песен содержится пожелание, чтобы невеста была

Всем известна,  
Как конь знаменитый,  
Как ягненок,  
Ластилась к матери,  
Как квочка,  
Плодила цыплят-ребят.

К древней поэзии адыгов следует отнести и такие произведения, как «Дахаж», «Жалоба буйволицы», «Пашарива», «Лягушка», «Волк», «Жалоба вола», «Индюк», «Комар», «Хвала кошке», «Сетование дерева», и множество других, в которых одушевляются предметы домашнего обихода, животные, насекомые, растения и т. д.

Преднартовский фольклор еще плохо знает человека. В нем много элементов первобытной религии, зооморфных персонажей, чудовищ. Хохи и песни, включая и обрядовую поэзию, не всегда имеют внутреннее развитие, четкую композицию. Система поэтических средств почти не разработана: за исключением сравнений (чаще всего человека с животным), эта поэзия почти не знает иных поэтических приемов. Преднартовский фольклор пронизан тотемическими воззрениями и понятиями.

В этой поэзии человек, если он и присутствует, еще пассивен, подавлен внешним миром, не осознает своих сил. Он не показан в действии. И пройдет еще целая историческая эпоха, прежде чем народная «эпическая поэзия достигнет вершины своего развития, полного осуществления самой себя»<sup>20</sup> — «дойдет до живого источника событий, человека», т. е. будет создан героический эпос.

Вместе с тем невозможно не учитывать того, что многие художественные приемы древней народной поэзии

---

<sup>20</sup> В. Г. Беллинский. Собр. соч. в трех томах, т. II. М., 1947, стр. 271.

адыгов были использованы при формировании адыгских сказаний о нартах. Более того, отдельные мифологические и сказочные сюжеты и мотивы, как увидим дальше, послужили питательной почвой в процессе становления нартского эпоса. Но эти сюжеты и мотивы приобрели в эпосе новое — героическое качество, выразителем и носителем которого является человек.

Что вызвало к жизни такой грандиозный эпический памятник, каким являются сказания о нартах?

В начале первого тысячелетия до н. э. в социально-экономической жизни синд-меотских племен уже намечались разительные перемены. Наступила новая эпоха — эпоха «железного меча, а вместе с тем железного плуга и топора». Развивалось плужное земледелие. Хлеб стал производиться не только для личного потребления, но и для продажи. Скотоводство вступило в новую полосу — пастбищного нагула, коневодство — табуного разведения. Огромного размаха достигло овцеводство. Кузнечное и гончарное производство выделилось в самостоятельные отрасли. Появились первые ремесленники. Широкое развитие получила торговля. Происходила консолидация племен. Синд-меотские племена складывались в единый адыгский этнический массив. Все это вместе взятое и создавало те условия, которые были необходимы для возникновения эпических произведений: «Личный поэтический акт без сознания личного творчества, поднятие народно-политического самосознания, требовавшего выражения в поэзии; непрерывность предыдущего песенного предания, с типами, способными изменяться содержательно, согласно с требованиями общественного роста»<sup>21</sup>.

Наступившая новая эпоха требовала новых средств в искусстве и поэзии. Это было первой и главной силой, давшей толчок к созданию монументального нартского эпоса.

Известно, что с древнейших времен Кавказ был средоточием множества племен и народностей. Он служил важным звеном, связывавшим южные районы нашей страны с народами Закавказья, Передней и Малой Азии, Средиземноморья, с народами всего древнего Востока. Через его земли проходили орды гуннов, авар и других кочевых народностей.

<sup>21</sup> А. П. Веселовский. Историческая поэтика. Л., 1940. стр. 58.



Это была величайшая эпоха интенсивных встреч, торговли, взаимообмена, взаимообогащения народов, а также битв и сражений разноплеменных полчищ и народов. Здесь приходит на ум меткое определение А. Н. Веселовского: «Эпос зарождается от столкновения народностей». Во всяком случае, с отражением нашествий связаны патриотические мотивы и образы эпоса.

В такие исторически важные периоды, когда одна общественная формация сменяется другой, более высокой, чрезвычайно остро ощущается та жгучая жажда творчества, которая охватывает народные массы. Нартский эпос создавался именно в такой исторический период. Он — творение всего народа. Как отметил А. М. Горький: «... в древности устное художественное творчество трудящихся служило единственным организатором их опыта, воплощением идей в образах и возбудителем трудовой энергии коллектива»<sup>22</sup>.

Нартский эпос был не только «возбудителем трудовой энергии», но прежде всего воинской доблести народа. Нартский эпос — новое явление в эпической культуре адыгов. Выйдя из недр первобытно-родового строя, сказания о нартах отразили целый мир взглядов и понятий на жизнь. В нартском эпосе народ не только выразил свои идеалы, но и изобразил самого себя.

Почти все исследователи нартского эпоса считают его продуктом родового строя. Различные этапы родового строя нашли в нартском эпосе свое художественное отражение.

«Нарты» — один из самых древних памятников в кругу мировых эпосов. Как убедительно доказано в работах В. И. Абаева, Л. П. Семенова, Е. И. Крупнова, «основное ядро главных сказаний нартского эпоса, отчетливо отражающих сущность своей эпохи... было создано в ранний период железного века»<sup>23</sup>.

В сказаниях о нартах отразились формы общественной жизни адыгов, начиная с явных пережитков родственных отношений на матрилокальной дуальной основе, затем

<sup>22</sup> М. Горький. Собр. соч., т. 27. М., 1953, стр. 184.

<sup>23</sup> Е. И. Крупнов. Древняя история Северного Кавказа. М., 1960, стр. 373. Ср. В. И. Абаев. Нартовский эпос. — ИСОНИИ, т. X, вып. I. Дзауджикау, 1945, стр. 117; Л. П. Семенов. Нартский эпос и памятники материнской культуры. — Сб. «Нартский эпос». Орджоникидзе, 1957, стр. 82, 89.

патриархально-родовой организации общества с последующим напластованием мотивов рабовладельческого и даже феодального уклада жизни. От родового строя до появления феодализма — таков исторический период, отразившийся в адыгском эпосе.

Нередко в эпосе очень сильно выступают пережитки матриархата, когда дуальная система образования семьи подчеркивается матрилокальными фазами, которые являются, в конечном счете, определяющими и во всем комплексе родственных понятий и отношений. Однако в наибольшей степени адыгский эпос связан именно с эпохой патриархата, особенно с высшим его этапом — эпохой так называемой «военной демократии».

В истории изучения нартского эпоса различных народов Кавказа неоднократно делались попытки отыскания исторических параллелей к нартским сказаниям. В обширной статье В. Миллера «Черты старины в сказаниях и быте осетин»<sup>24</sup> приводится несколько исторических параллелей к нартскому эпосу: скифский обычай скальпирования, засвидетельствованный Геродотом, сравнивается со сказанием о шубе Сослана. Кроме того, Миллер обнаруживает сходство некоторых осетинских и скифских обычаев и обрядов (например, передача чаши по кругу, похоронные обряды).

Ученый выдвигает интересную гипотезу о том, что осетинское название великанов — гумрита (ед. ч. гумпр), возможно, восходит к древнекавказским киммерийцам, вытесненным с Северного Кавказа скифами.

На наш взгляд, этот факт заслуживает самого пристального внимания. Вряд ли можно не считаться с тем, что великаны в осетинском эпосе отождествляются с киммерийцами, а в адыгском — врагами нартов выступают таинственные «чинты». В названии и характеристике «чинтов», вероятно, отразились воспоминания о досиндских племенах и государстве Синдика, о межплеменной борьбе синдо-меотов в период образования адыгского этнического ядра.

Невозможно не учитывать и многочисленные упоминания в эпосе «Алиджева дома», в котором собираются парты для решения важнейших дел и проведения пиров,

---

<sup>24</sup> В. Ф. Миллер. Черты старины в сказаниях и быте осетин. — ЖМНП, ССХХІІ, август 1882 г.

празднеств, состязаний. «Алиджев дом» (ср. осетинский «большой нартский дом») — прямой отзвук связи адыгов с эллинским миром (адыги называли Элладу «Аллыдж»).

Называя эти исторические параллели к нартскому эпосу, мы вместе с тем учитываем специфику отражения истории в эпосе, который в обобщенной художественной форме повествует о различных исторических периодах в жизни создавших его народов. В связи с этим кажутся малоубедительными попытки некоторых нартоведов связать отдельные эпизоды эпоса с фактами истории или установить исторические параллели между героями эпоса и историческими личностями (Ж. Дюмезиль, например, отождествляет эпическую Сатаней с женой армянского царя Арташеса (V в. н. э.) — аланской царевной Сатиник, а Сосруко — Сослана — с мужем грузинской царицы Тамары — Давидом Сосланом)<sup>25</sup>. На наш взгляд, эти имена могли, наоборот, из эпоса перейти к историческим личностям.

В эпическом наследии народов мира существует, как известно, несколько типов эпоса, но в конечном итоге они сводятся к двум: героико-мифологическому (наиболее древнему) и историко-героическому. «Нартов» исследователи относят к героико-мифологическому типу эпоса<sup>26</sup>: мифология, вымысел, фантазия в нем занимают доминирующее положение, точнее составляют его «художественный арсенал». Однако это вовсе не означает, что «Нарты» неисторичны.

Историчность «Нартов» заключается прежде всего в том, что их эпические образы с достаточной полнотой и убедительностью выражают эпический дух и характер определенной исторической эпохи в жизни адыгских и других северокавказских народов, в том, что эти эпические герои создавались на реальном субстрате определенного времени и они, проходя сквозь призму народных представлений, понятий и обобщений, отражают типическое в жизни абхазо-адыгских, осетинского, балкаро-карачаевского и других народов. В этом и заключается историчность эпоса.

Народный идеал в нартском эпосе разных народов

<sup>25</sup> G. Dumézil. *Legendes sur les nartes*. Paris, 1930; ср. В. И. Абаев. *Нартский эпос*, стр. 42—43.

<sup>26</sup> См.: В. И. Абаев. *Указ. соч.*, стр. 118.

представлен с такой широтой и так всеобъемлюще, что почти все кавказские народы связывают с именами главных героев эпоса различные местности, пастбища и т. д. Абхазы, например, указывают конкретные места (урочище Айцера)<sup>27</sup>, связываемые с культами нартов и историей абхазского народа. Аналогичная тенденция наблюдается в фольклоре осетин и чеченцев. Последние местожительством нартов признают район Саниба и пойму реки Ассы. Осетины же под аулом Нар показали В. Ф. Миллеру усыпальницу нарта Сосруко и овальную площадку, обложенную камнями, — место нартского пихаса, а в аулах Стур-Дигора и Дзвигиса — древние святилища и кладбища.

Подобное приурочение имен нартских героев находим и в эпосе адыгов. В частности, вблизи бывшего Хумаринского укрепления, находившегося в замке «Чуана» (подземный дом), по преданиям адыгов, некогда жил Гилякстан злоязычный. Там же лежит большой камень, на котором «остались следы копыт» коня Сосруко<sup>28</sup>. В Адыгее нартской топонимикой отмечено несколько мест: здесь указывают «Звездный Путь» Сосруко, место расположения кузни Тлепша и Дабеча, прибрежные места, где купалась Сатаней в море, нартские урочища, курганы и т. д.

Как видим, почти у всех кавказских народов известны сказания о нартских богатырях, приуроченные к местной топонимике. И это закономерно: ко всему необычайному, выдающемуся прикреплялось слово «нарт». Название лечебной воды, именуемой адыгами «нарт-сано», дало новое слово «нарзан», кукурузу кабардинцы назвали «нартух», что в переводе значит «нартское просо». В Кабарде в роде Кардановых до настоящего времени хранится «полотенце Сосруко», оберегаемое самой старшей женщиной рода. Интересно, что при упоминании имени Сосруко все мужчины и женщины встают в знак почитания героя, которого род Кардановых признает своим предком<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> «Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. Абхазский народный эпос». М., 1962.

<sup>28</sup> С. Урусбиев. Сказания о нартских богатырях у татар — горцев Пятигорского округа Терской области. — СМОМПК, вып. I. отд. II. Тифлис, 1871, стр. 3.

<sup>29</sup> См.: «Кабардинский фольклор», стр. 581; Ср.: «Адыгэ лугрылуатэхэр», стр. 258.

В сказаниях о нартах основные мотивы носят ярко выраженный материальный характер. Конфликты разворачиваются вокруг жизненно важных проблем. Добыча материальных благ (хлебных припасов, скота), изготовление сельскохозяйственных орудий, ратного снаряжения, добыча невесты, угон табунов коней, борьба с мифическими чудовищами за огонь — таковы основные конфликты адыгского эпоса. В отличие от «Калевалы», например, где подобные мотивы решаются в более мирных тонах, в «Нартах» они подаются главным образом в героическом плане. Подвиг — не только движущая сила действий героев и всего сюжета; в подвиге раскрывается герой, его образ, его характер.

Цепь подвигов создает портрет нарта. Его внутреннее развитие раскрывается не описанием, не повествовательным приемом, а в динамическом движении самих подвигов, их остроте и сложности. Это одна из отличительных сторон адыгского эпоса. Циклы сказаний об основных героях эпоса складываются, как правило, из следующих сказаний: рождение богатыря, его подвиги и смерть; по такой схеме строятся циклы сказаний почти обо всех героях адыгского эпоса. Заметим, что, несмотря на присутствие в эпосе целой плеяды женщин — Сатаней, Адиюх, Акуанда, Уорсар, — в образах которых ярко отражены некоторые матриархальные черты, эпос «Нарты» по преимуществу «мужской», в нем бушуют сила и страсти воинво-богатырей, искателей доблести и славы.

В адыгском эпосе можно выделить три группы конфликтов. Первая группа — это борьба нартов с иньяжами-великанами за огонь, скот, за возвращение похищенного у нартов добра. Вторая группа — борьба нартов против иноплеменных захватчиков, в частности против «чинтов». Сказания третьей группы повествуют преимущественно о внутривидовой борьбе нартов и о многочисленных состязаниях и поединках между самими нартами. Первые две группы имеют ярко выраженный общественный характер. Здесь решаются проблемы общенародные, проблемы морали и чести всего нартского племени.

Что же касается третьей группы конфликтов, то здесь хотя и преобладают личные мотивы действий героев, но и они строятся на общественном фоне. Фон этот вырисовывается на столкновении старых, отживающих форм

семейно-брачных устоев родового строя с зарождающимися или зародившимися новыми формами брачных отношений. В нартском эпосе адыгов главенствует полиандрическая и полигиническая формы брака.

Главная героиня эпоса — Сатаней-Гуаша выступает в разных (а иногда в одних и тех же) циклах женой разных мужчин. В одних сказаниях ее мужем называется Сос, в других — нартский кузнец Тлепш, в третьих — Уазырмес, в четвертых — тхамата нартвов Насрен Длиннобородый.

Мировая эпическая культура, пожалуй, не знает столь величественной природы матриархального склада, какой является «мать рода нартского» Сатаней. Она олицетворяет собой такое состояние общества, где господствуют обычай, авторитет, уважение, власть, которой пользовались старейшины рода, и власть признавалась за женщинами.

Култ — почитание материнства — не случайное явление в эпической поэзии адыгов, он имеет глубочайшие исторические корни. Достаточно указать, что в языческом пантеоне адыгских божеств половина — женщины; Хадэ-Гуашэ (богиня садов и огородничества), Псыхо-Гуаша (богиня рек), Хы-Гуаша (богиня морей), Уна-Гуаша (покровительница домашнего очага). Это то, что сохранилось в фольклоре. Вероятно, у предков адыгов были и другие женские божества.

Впрочем, в эпосе налицо и более позднее, сугубо патриархальное отношение к женщине. В сказании о бое Сосруко с Тотрешем рассказывается о том, как, потерпев поражение, Сосруко возвращается домой. На вопрос Сатаней: «Что нового видел ты в пути и на Хасе?», он отвечает:

Женщина о Хасе не спрашивает,  
К женщине за советом не обращаются,  
Кто обращается, тот не мужчина!

Если в области хозяйственной жизни матриархат характеризуется собирательством, частично — охотой, примитивным рыболовством, разведением животных, преобладанием мотыжного земледелия и т. д., а в сфере семейных отношений господством женщин в большой материнской

семье, то при патриархате хозяйственная жизнь семьи определяется доминирующим положением мужского труда, введением плужного земледелия, широким развитием скотоводства, обработки металла и т. д., а в сфере семейных отношений — установлением патрилокальных форм родства с прочным утверждением отцовского счета родства и строгой моногамией.

В адыгском нартском эпосе широко отразилось преобладание прав мужчин над правами женщин. Переход от матриархальных устоев в жизни и семье к патриархальным совершался в жестокой борьбе двух противоположных сил — ослабевающего материнского права и крепнущей отцовской власти. Своеобразное отражение этой борьбы в нартиаде находим в сказаниях об Адиух светлорукой.

В адыгском нартском эпосе нашло свое отражение историческое поражение женского пола. Однако, расставаясь навсегда с матриархальным укладом жизни, создатели «Нартов» не смогли проститься с величественной фигурой Сатаней. Ее красота, мудрость и женское обаяние по-прежнему приковывали к себе сердце повествователя и его слушателей. Знаменательно, что создатели эпоса, дав всем своим героям физическую смерть, не пожелали расстаться с Сатаней, наделив ее бессмертием.

Нельзя не согласиться с В. И. Абаевым, когда он говорит, что можно представить себе эпос без какого-либо героя, даже без главного, а без Сатаней — нет<sup>30-31</sup>. Она — олицетворение добродетели, чистоты и неугасимой любви к очагу, к ближним, к миру людскому. Вот почему до сих пор кабардинцы и осетины, абхазы и адыгейцы, балкарцы и черкесы как высшую похвалу женщине говорят: она -- Сатаней!

Центральным героем адыгского эпоса является нарт Сосруко<sup>32</sup>. Его цикл представлен в эпосе наиболее полно. Здесь мы имеем все характерные особенности и традиции эпической поэмы: в цикле показывается рождение героя,

<sup>30-31</sup> В. И. Абаев. Указ. соч., стр. 36.

<sup>32</sup> Подробнее о цикле Сосруко см.: А. Алиева. Сосруко в адыгском героическом эпосе о нартах. — УЗ КБНИИ, т. XX. Нальчик, 1964, стр. 178—200; Она же. Сказания о Сосруко в нартском эпосе адыгских народов. Автореферат канд. дисс. М., 1964.

его богатырское детство, бой с Тотрешем, похищение огня у шныжа, сватовство героя и его гибель.

В сказаниях о Сосруко, в отличие от других героев адыгского эпоса, находим портретную характеристику богатыря. Из эпоса мы узнаем, что Сосруко небольшого роста, иногда даже прихрамывает, что он смуглый, с усами цвета соломы, что герой с «железным глазом» и т. д. Такая детализация внешности героя объясняется, на наш взгляд, особым вниманием народа к Сосруко.

Рождается Сосруко чудесным образом: во всех версиях его появление на свет связано с камнем.

Было высказано предположение о том, что сюжет сказания о рождении Сосруко — «древний неолитический»<sup>33</sup>. По-видимому, это не совсем так.

Исследователь абхазского эпоса Ш. Х. Салакая предполагает, что рождение Сосруко из камня олицетворяло собой «важнейшее значение камня как орудия труда в эпоху не только неолита, но даже и энеолита»<sup>34</sup>.

Конечно, есть основания усматривать в эпосе отражение «культа большого камня». Вместе с тем, надо полагать, здесь налицо более сложный процесс: трудно представить себе, чтобы в эпоху неолита художественное мышление людей могло быть столь высокоразвитым. Сложная структура образа Сосруко обращает наше внимание на следующий факт. Сосруко достают из камня. Он еще «руда». Его закаляет Тлеши, и он становится «железным». На протяжении всего эпоса его сопровождают эпитеты: «железный муж», «железноглазый» и т. д. Кроме того, судьба Сосруко постоянно связана с Тлешем — покровителем железа и кузнечного ремесла. Тлеши закаляет младенца, выковывает ему богатырскую саблю и т. д. Сосруко похищает у великана огонь. Все это, вместе взятое, дает нам основание заключить, что образ Сосруко не связан с солярной мифологией, как считает Ж. Дюме-зиль<sup>35</sup>.

Вероятнее всего, Сосруко — символ огня и металла. И рождение его из камня, и закалка (после которой он,

<sup>33</sup> Е. М. Мелетинский. Место нартских сказаний в истории эпоса. — Сб. «Нартский эпос. Материалы совещания 19—20 октября 1956 г.». Орджоникидзе, 1967, стр. 53.

<sup>34</sup> Ш. Х. Салакая. Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1966, стр. 81.

<sup>35</sup> G. Dumézil. Указ. соч., стр. 190—199.



как известно, становится «железным»), и похищение огня, наконец, его гибель от жан-шерха («жан-шерх» буквально «железное колесо») — все это с большой очевидностью говорит в пользу такой трактовки этого образа.

Мы не можем согласиться с попытками соотнести Сосруко с архаическим «культурным героем» первобытных мифов<sup>36</sup>. Сосруко — герой целого племени, его организующее начало, его сила, опыт, пример его отваги и геройства. Ни в одном сюжете адыгского эпоса с такой ясностью и прямоотой не проявляется деятельность героя для рода-племени, как в сказании о похищении Сосруко огня. В этом сказании — весь узел действий героя, и центральным моментом всего цикла является именно это сказание, имеющее исключительное общественное и идейное значение.

Сюжет сказания о похищении огня таков.

Нарты отправляются в поход. В пути их застает пурга. Нарты мерзнут. Мороз крепчает. Они гибнут. Спрашивают друг у друга: есть ли у кого огонь? Все поочередно отвечают, что огня нет. Наступают самые тяжелые минуты. Воинственные нарты теряют надежду на спасение. И вот появляется Сосруко. Стрелой он сбивает звезду с неба. Но она согревает нартов недолго. Нужен земной, вечный огонь.

Сосруко обещает принести его и отправляется в путь. Заметив вдали дымок, он направляет туда своего коня Тхожея. За стенами огромной крепости у костра лежит великан. Он спит, а в середине горит огонь. Сосруко выхватывает из огня горящую головню и скачет к нартам. Но вдруг великан просыпается: когда Сосруко выхватывал головню из огня, отскочивший от горящего полена уголек попал в ухо великана. Не сходя с места, он обшаривает всю округу и ловит Сосруко. Подтащив его к себе, великан спрашивает: кто он родом, знает ли Сосруко его излюбленные игры?

Сосруко отвечает, что знает, и задает великану игры, усложняя их с каждым разом. После нескольких испытаний Сосруко называет последнюю игру. Великан входит в море. Сосруко насылет мороз, и лед сковывает море. Великан должен выйти из моря и вынести на плечах весь

---

<sup>36</sup> Е. М. Мелетинский. Происхождение героического эпоса. М., 1963, стр. 170 и др.

лед. Когда Сосруко видит, что великану под силу это испытание, он посылает еще более сильный мороз. Теперь великан не в силах что-либо сделать.

Сосруко пытается своим мечом отсечь голову великана, но безрезультатно: только меч зазубрился. Только теперь великан узнает (по его «кривым стальным ногам»), что перед ним Сосруко.

Великан идет на хитрость — он советует Сосруко привезти его великанский меч. Только он может снести его голову. У великана меч-самобой, и он надеется, что, когда Сосруко прикоснется к нему, меч-самобой убьет его. Но предупрежденный своим конем о хитрости великана, Сосруко достает меч-самобой и сносит голову чудовищу. После этого герой возвращается к нартам с горящей головой.

До сих пор никто из исследователей не обратил внимания на своеобразный «антеевский» мотив в этом сказании. А он здесь палицирует. Сосруко велит великану стоять в море так, чтобы он не касался ногой морского дна, тем самым он хочет обессилить его. Если бы великан коснулся дна — земли, Сосруко не смог бы одолеть его.

Все эти мотивы приводят нас к мысли, что в образе Сосруко мы имеем древнейший образец типизации, когда мифологические элементы самым чудесным образом переплетаются с реалистическими элементами обрисовки героя; синтез этих двух начал создает образ героя.

Смелость, доходящая до отчаяния, умение быстро ориентироваться в самых сложных обстоятельствах, небывалая споровка, исключительное богатырское чутье, хитрость — вот основные качества богатыря. И все это, естественно, не могло не вызвать особой любви к Сосруко, так как эти качества по существу являлись народными.

Значительное место в цикле отведено борьбе Сосруко против самих нартов. До настоящего времени исследователям не удалось выяснить побудительные причины этого конфликта. Но одно можно считать несомненным: нарты не считают Сосруко «своим». Это особенно наглядно обнаруживается в абхазской и адыгской версиях. В адыгском эпосе нарты презрительно называют Сосруко «пастушьим сыном». Здесь явно звучат социальные мотивы.

Характерно, что борьба Сосруко с нартами начинается еще в пору его младенчества.

У нартов был обычай убивать стариков. По достижении 60 лет нарту-старик устраивал «последний пир». Он мог вдоволь поесть и выпить. После пира его сажали в корзину из хвороста и скатывали с обрыва. Подобный обычай засвидетельствован у скифов.

«У скифов был обычай, — пишет Гай Хирий Фортунатион, — спускать шестидесятилетних с моста. Один скиф в Афинах сбросил шестидесятилетнего отца с моста и обвинен в отцеубийстве. Он говорит, что сделал это по обычаю своего племени»<sup>37</sup>.

Естественно, что убийство стариков происходило не от отсутствия любви и уважения к старшему поколению, а вследствие тяжелых условий жизни, когда истребление нетрудоспособных членов общества было необходимо.

Одно из адыгских сказаний так и начинается: «У нартов был обычай убивать стариков». Речь идет об Уазырмесе. Нарты вызывают его на «последний пир». Уазырмес отправляется на свой предсмертный пир с пошкшей головой. Нет у него заступника — он бездетен. Но мудрая Сатаней успокаивает его. Она велит ему идти на «последний пир», но советует не торопиться выпить предсмертную чашу. К концу пира Уазырмес, потеряв всякую надежду, допивает последний глоток. И тут появляется Сосруко. Он раскидывает нартов, швыряет через окно Уазырмеса со словами: «А ты, старик, ступай домой!», выпивает все нартовское вино и возвращается к своей матери Сатаней. После этого случая, заключает сказание, нарты не стали убивать стариков.

В тематическом узле борьбы Сосруко с нартами немаловажное место занимает его бой с Тотрешем. Если конфликт Сосруко с нартами в приведенном выше сказании по-своему обоснован и объяснен, то этого нельзя усмотреть в сказании о бое с Тотрешем. Высказывались предположения, что здесь мы имеем дело с традиционной фабулой «первого выезда» или «поисков славы». Но вряд ли суть дела заключается только в этом.

Нам представляется, что у этого сказания более глубокие корни, хотя оно и варьирует известные сюжетные линии.

---

<sup>37</sup> В. В. Латышев. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. — ВДИ, 1949, № 3, стр. 991.

Сосруко выезжает на поиски добычи. Осматривая островки, лиманы, поля и долины Таманыке, он замечает вдали какого-то могучего нарта и, желая померяться с ним силой, пытается догнать его, но не может. Окликает, но тот не слышит. Пройдя полдневный путь, незнакомый нарт, оглянувшись, замечает Сосруко. Он окликнул — Сосруко услышал. Бросился вдогонку — нагнал. Копьем сбросил с коня Сосруко наземь, так что тот плечом вспахал столько, сколько восемь волов, запряженных в соху, не могут вспахать. . .

Посрамленный Сосруко возвращается домой и рассказывает своей матери Сатаней о том, что с ним случилось. Сатаней узнает этого могучего нарта — это сын ее сестры Тотреш, сын Альбека. Сатаней снаряжает сына на поединок: она обвешивает его коня множеством колокольчиков. Сосруко выезжает на место поединка и, настав туман, незаметно подъезжает к кургану — месту состязания. Испуганный звоном колокольчиков, конь Тотреша бросается в сторону. В ярости Тотреш разрывает ему челюсть. . . Как только он оказывается без боевого коня, Сосруко налетает на своего соперника и ударом меча отсекает ему голову.

Итак, двоюродные братья устраивают поединок. Во имя чего? Вероятно, их столкновение вызвано важными причинами.

Несколько вариантов сказания о бое Сосруко с Тотрешем подчеркивают причину ссоры богатырей: сестра Брамбух постоянно оскорбляла Сатаней. При каждой встрече сестра бросала в лицо Сатаней: «Не имея мужа, сына родила». Этот конфликт сестер имеет, на наш взгляд, немаловажное значение.

Только в этом сказании мы узнаем о существовании у Сатаней сестры. Во всех других сказаниях о сестре никогда не упоминается. А само сказание о Тотреше вклинивается в нартский эпос как бы самостоятельным звеном. Это положение наводит на мысль, что оно — продукт более позднего времени — эпохи зрелого патриархата, как справедливо заметил Е. М. Мелетинский:

«Этот сюжет относительно поздний, и оценка в нем Сослана большей частью отрицательная, потому что герой действует не силой, а магией и хитростью. Сослан фактически терпит поражение и все-таки убивает благородного и сильного Тотрадза, испугав его коня бубенцами и

волчьей шкурой или особым талисманом, данным ему Сатаней. Нартская героиня здесь же выступает в роли колдуньи — матери злого, трусливого Сослана (Сосруко)»<sup>38</sup>.

Тотреш — типичный представитель «битвы и славы идущего богатыря» патриархального строя. Не зря же он говорит Сосруко: «Если ты мужчина, давай биться на остром колесе!»

Обращаясь к своему испуганному кою, он произносит:

Пусть съедят тебя собаки,  
Хочешь к женщинам отнести меня?

или:

Чего испугался, кляча? Бабьих хитростей?

Совершенно контрастно всему этому «тотрешевскому духу» отношение Сосруко к Сатаней. Он говорит ей:

Моя мать, Сатаней,  
Ты — лучше всех гуаш,  
Твой лик — сиянье солнца,  
Подол твой — золотой.

(Надо заметить, что такое уважительное отношение к Сатаней не выдержано в сказании от начала до конца.)

При первой встрече с Тотрешем Сосруко терпит поражение, и лишь после совета с матерью он, исполняя ее указания, побеждает своего противника. Как и в сказании о похищении огня, Сосруко одерживает победу не силой, а хитростью и магией. Дает ли это основание упрекать его в богатырской нечестности?

Разумеется, если подходить к поступкам Сосруко с точки зрения более поздних времен, то он вполне заслуживает такого осуждения. Но при оценке нравственных качеств героя далекого прошлого важна сумма славаемых, важно понять, при каких условиях мог возникнуть данный конкретный сюжет или образ. Не выяснив причин, обусловивших появление в фольклоре тех или иных идей, столкновение этих идей, невозможно сделать и правильные научные выводы.

---

<sup>38</sup> Е. М. Мелетинский. Происхождение героического эпоса, стр. 182—183.

Во всем адыгском эпосе главные средства борьбы Сосруко — находчивость, смекалка, хитрость. Известно, что и Сатаней нередко обращается к средствам магии. В древние времена для борьбы и победы все средства признавались допустимыми и вполне «нравственными».

При анализе сказания о бое Сосруко с Тотрешем заслуживает внимания следующий момент. Здесь дважды встречается изречение:

Из нашего рода сегодня не убивают,  
А если кто убьет, тому не прощается.

Первый раз его произносит Сосруко, когда к нему с мечом в руке подступает Тотреш. Второй раз при подобных же обстоятельствах его произносит Тотреш. Что означают эти слова?

Вероятно, в нартском обществе существовал обычай «небранных дней», известный среди гуннов: в «небранный день» даже царь не мог повелевать своим войском.

В сказании о бое Сосруко с Тотрешем наличествуют и другие весьма интересные детали, мимо которых не может пройти исследователь. Вероятно, для усиления драматической коллизии всего сказания в него вводятся генеалогические элементы (например, объясняется, что Брамбух — младшая (именно младшая) сестра Сатаней). Эта параллель подчеркивается, переносится и на коней Сосруко и Тотреша (оказывается, копь Сосруко Тхожей и беломордый конь Тотреша происходят от одной кобылы). Посредством этого приема усиливается эмоциональная выразительность сказания.

Значительное место в цикле Сосруко занимает сказание о его женитьбе. Мы согласны с В. Я. Проппом, который подчеркивает, что тема «поисков жены» — одна из древнейших в героическом эпосе<sup>39</sup>.

В нашем распоряжении имеется целый ряд самостоятельных сказаний, повествующих о женитьбе Сосруко («Женитьба Сосруко на дочери Тлепша», «Женитьба Сосруко на Бадах» и т. д.). На наш взгляд, наиболее устойчивым является сказание «Женитьба Сосруко на Бадах, дочери Джилахстана». В нем, кроме центрального

---

<sup>39</sup> В. Я. Пропп. Русский героический эпос. М., 1959, стр. 42.

героя Сосруко, участвуют и другие богатыри — Бадыноко, Джилахстан, Батраз и др.

В крепости своего отца Джилахстана живет красавица Бадах. Когда-то Джилахстан обещал герою выдать свою дочь за него, но потом раздумал. Сосруко решает силой отобрать или похитить красавицу. Он штурмует крепость, но безуспешно. Тогда Сосруко притворяется мертвым. Джилахстан посылает своих людей (видимо, это слуги) к трупу Сосруко — велит просверлить ему пятки и достать костный мозг. Джилахстан нюхает мозг Сосруко и определяет, что Сосруко жив. Проходит еще несколько дней. Сосруко продолжает лежать. Но постоянно людей (особенно дочери), Джилахстан, который не верит в смерть Сосруко, выезжает из крепости, чтобы самому убедиться, что тот мертв. При его приближении герой вскакивает и ударом меча ранит Джилахстана в голову. Сосруко влетает в крепость, забирает красавицу Бадах и скачет к себе домой, а Джилахстан едет к кузнецу Тлепшу, который накладывает медные латы на его рану.

Вряд ли прав Ж. Дюмезиль, когда, анализируя сказание о бое Сосруко с Тотрешем, выделяет в образе героя черты «умирающего и воскресающего бога». Скорее всего, это в сказании налицо своеобразная военная хитрость героя.

Мы уже говорили о том, что в сказании о чудесном рождении Сосруко всегда подчеркивается, что во время «закалки» его колени (по некоторым вариантам — бедра), за которые Тлепш держал младенца щипцами, остались незакаленными.

Таким образом, в неуязвимом теле Сосруко есть уязвимое место: этот «ахилло-зигфридовский» мотив присутствует во всех вариантах сказания о гибели героя. Как видим, цикл Сосруко начинается мотивом «уязвимого места» и завершается гибелью героя от жан-шерха, которое перерезает «уязвимое место» — колени. Этот мотив становится своеобразной рамкой всего цикла.

Сосруко отправляется в путь. Сатаней предупреждает его — в пути ничего не поднимать с земли. Но Сосруко нарушает наказ матери и поднимает золотой шлем (в некоторых сказаниях — сумочку или плеть). После этого Сосруко рассказывает Тхожею о своем «уязвимом месте» и требует такого же призывания от коня. Признается и

конь. Золотой шлем (в него обратилась колдунья, чтобы выведать тайну Сосруко) слетает с головы героя. Она сообщает нартам об «уязвимом месте» Сосруко. Сосруко подъезжает к Харама-Горе, где вступает в спор с нартами: нарты скатывают с горы жан-шерх, Сосруко, ударяя его то рукой, то лбом, возвращает жан-шерх на вершину. Нарты требуют, чтобы Сосруко ударил жан-шерх коленом. Сосруко бьет, и колесо перерезает его колени. К умирающему герою слетаются птицы, сходятся звери. Одним он оставляет добрые пожелания, другим (тем, кто желает испить его кровь) посылает проклятья. Сосруко умирает. В некоторых вариантах его заканывают живым.

Во всех адыгских вариантах сказания о гибели Сосруко стабилен кульминационный пункт — разговор героя со своим конем Тхожеем, в котором раскрывается тайна «уязвимого места» как самого героя, так и его коня. Ни в одном цикле «культ коня» не выступает с такой силой и определенностью, как в этом. Сосруко и его конь Тхожей воспитываются и растут вместе. Тхожей, еще сосунком, на заре приходит к Сосруко и ложится около дверей его землянки. Конь в этом цикле (как и во всем адыгском эпосе) играет немаловажную роль. Он наделен даром речи. В трудную минуту нарты всегда советуются со своими конями. Например, когда Сосруко подступает к великану, чтобы похитить огонь, Тхожей подсказывает ему, как лучше неслышно пробраться к огню. А когда Сосруко отказывается рассказать своей матери Сатаней о причине своей печали, то последняя отправляется к Тхожею и узнает, что произошло. Культ коня настолько силен в этом цикле, что прямо утверждается мысль о своеобразном параллелизме обрисовки героя и его коня: Тотреш побежден потому, что он остался без коня. Сосруко гибнет потому, что не послушал своего коня. Жизнь Сосруко обрывается вместе с жизнью Тхожея. Как видим, у нартов исключительная любовь к лошади.

Во всех национальных вариантах нартского эпоса совпадает описание борьбы Сосруко с нартами и гибели героя от острого железного колеса жан-шерх.

Как мы уже говорили, чрезвычайно трудно установить причину неприязни нартов к Сосруко и того конфликта, который приводит к гибели героя. Станным кажется то



положение, что Сосруко погибает не в борьбе с великанами или другими носителями зла, а от руки нартов. Здесь следует обратить внимание на те социальные мотивы, которые явственно обнаруживаются в цикле Сосруко. Нарты часто называют его «пастушьим сыном»; нередко они бросают ему в лицо: «Мы не знаем, от кого ты рожден». Если в первом случае ясна социальная подоплека, то во втором подтверждается мысль о столкновении в цикле Сосруко двух противостоящих начал — матриархального и патриархального. Вполне очевидно, что социальное наслоение является более поздним.

Второй наиболее значительный герой адыгского эпоса — нарт Бадыноко (Бэдынокъуэ, Щэбытыныкъу). Он рожден и воспитан безвестной жепщиной-богатыршей, которая громит чинтов — врагов нартов, но в то же время именуется «грозою нартов». Об отце Бадыноко говорится очень кратко.

Нарт Бадыноко — типичный представитель патриархального уклада в нартском обществе. Он прежде всего — рыцарь «без страха и упрека», аскет, воин. Его рыцарский кодекс выражен отчетливо и бескомпромиссно в следующих словах:

Никогда я не стремился  
К угощениям богатым,  
К песнопениям веселым.  
К наслаждениям любовным  
Не шатаюсь по лагунам<sup>40</sup>,  
К юным женам и девицам  
В гости я не приезжаю,  
Презираю их утеху,  
А доспехи боевые  
Я надел для дел высоких.

В цикле Бадыноко центральным, эпически завершенным сказанием является пшинатль о нем — большая поэма, которая почти всегда имеет стихотворно-песенную форму.

В этой поэме с наибольшей художественной полнотой раскрывается образ Бадыноко. Мы узнаем, что Бадыноко — «одинокий наездник», что этот исполин в кольчуге «был душой для нартов и грозой для чинтов».

---

<sup>40</sup> «Лагуна» — женская половина дома.

Бадыноко — олицетворение мужества и отваги. Но он — герой-одиночка, он никогда не принимает участия в нартских походах. Он появляется неожиданно в разгар сражений и приводит врага в трепет. Все сказания и поэтические формулы, связанные с именем Бадыноко, говорят о том периоде, когда на смену теме «богатырского племени» пришла, по-видимому, тема обособленно изображаемого героя.

Бадыноко как бы противопоставлен всему «коллективному духу» нартского эпоса. Это подчеркивается прежде всего в описании его приезда на хасу нартов.

При встрече с Сатаней Бадыноко стойко противостоит женскому соблазну Сатаней, которая, пытаясь прельстить богатыря, обнажает поочередно то белоснежную шею, то белоснежные груди. Нарт Бадыноко решительно отвечает Сатаней: «Никогда не ночью я в гостях у красавиц». Здесь завязывается первый узел столкновения героя с нартской средой и с нартской моралью.

Но здесь есть и иное, подспудное начало: так же как в «Гильгамеше» блудница Шамхат срывает с себя одежду, показывая красоту своего тела Энкиду, чтобы у последнего «ослабели мышцы, остановились ноги», так и в нартском эпосе поступает Сатаней, чтобы лишить Бадыноко силы, боясь, что он в единоборстве одолеет ее сына Сосруко.

Вместе с тем здесь можно уловить также отзвуки столкновения противоположных жизненных устоев — матриархальных и патриархальных. Можно сказать, что окончательному формированию циклов адыгского эпоса способствовали те общественные идеи патриархата, которые, войдя в конфликт с матриархальным укладом жизни нартов, в конечном итоге и породили некоторые сюжеты и драматизм всего эпоса в целом.

Забегая вперед, отметим, что этот конфликт с особой силой отмечается в сказаниях об Адных.

Адных — светлорукая красавица. Когда ее муж Псабыда темной ночью пригонял табуны коней, Адных протягивала в окно свои руки, льющие свет, и темная ночь превращалась в светлый день. Но Псабыда не оценил этого. Однажды он расхвастался и сказал Адных, что не нуждается в ее помощи. Обиделась Адных, и, когда возвращался ее муж из набега в глухую почь, она не протянула своих рук из окон башни. Псабыда, не найдя брода,

вместе с табуном погиб в бурной Кубани. Это поэтическое сказание — олицетворение чудодейственных женских рук, женского труда. Но и здесь, в этом высокопоэтическом сказании, ощутимы мотивы борьбы разных исторических общественных сил — матриархата с патриархатом.

Свою богатырскую удаль Бадыноко с особой силой демонстрирует на хасе нартов. Прибыв на нартское санопитие, он взмахнул плетью так, что качнулся старинный дом, пошатнулся потолок, на пол чаши унали, тот, кто пил, — захлебнулся, кто сидел, — встал в испуге, а кто стоял, — пустился прочь. А потом, состязаясь в пляске с нартами, он вскочил на треногий круглый столик (ана) и пустился в веселый пляс, не пролив даже капли приправы. После пляски Батраза и Сосруко Бадыноко показывает невозможное: он вонзает свой меч рукоятью в землю и на лезвии его пляшет на носках.

Во всех состязаниях явное преимущество на стороне Бадыноко. И это не случайно: здесь разворачивается второй узел конфликтов между отдельно взятой личностью и нартами.

Становление личности, поступки и деяния отдельного героя находят свое яркое выражение в образе Бадыноко, который идеализируется во всю мощь. Прием противопоставления Бадыноко и Сосруко подчеркивает исключительное мужество, героизм первого. На протяжении всего цикла Бадыноко выступает соперником Сосруко, которого он превосходит в нартских играх и в состязаниях. В некоторых сказаниях Бадыноко выступает верным другом и сподвижником Сосруко.

Выезд героя в поход описывается весьма стабильно:

Справа — борзые, слева — борзые,  
Сверху — большие реют орлы.  
С шеей змеиной — конь сухопарый,  
Пики удары — грозам сродни.  
Всадник несется в светлой кольчуге, —  
Чинты в испуге, чинты — в тоске!<sup>41</sup>

Этот запев захватывает слушателя эпоса эпической величавостью.

<sup>41</sup> «Нарты. Кабардинский эпос». М., 1951, стр. 136—140.

Один из первых исследователей адыгского эпоса, М. Е. Талпа, высказал предположение о том, что «... Бадыноко — образ какого-то ассимилированного партами завоевателя, пришедшего с юга, из-за гор». И, наконец, в Бадыноко ощутимы слабые и глухие остатки мифов о боге-громовике, о забытых культах молнии, некогда сильно и до последнего времени уцелевших в Черкесии (божество Шибле).

На наш взгляд, М. Е. Талпа не прав. Он не учитывает основную черту этого богатыря, подчеркиваемую постоянным эпитетом Бадыноко «гроза чинтов». Мы полагаем, в этом постоянном определении Бадыноко отражено главное в его образе — борьба против чинтов, т. е. коренных жителей Сипдики.

Возможно, что в цикле Бадыноко в художественной форме отразились отзвуки консолидации древнеадыгских племен в единый этнический массив, которая происходила далеко не мирным путем. Образ Бадыноко — художественный образ покорителя и объединителя чинтских (синдских) родов. Что же касается мифологических наслоений, то в образе Бадыноко они отсутствуют.

Бадыноко — суровый воин, аскет. На протяжении столетий этот герой был для адыгов образцом мужества, честности и прямоты. Не случайно, видимо, все сказания о Бадыноко повествуют о его героических деяниях; в них почти нет семейно-бытовых мотивов. Это отличает Бадыноко от других богатырей адыгского эпоса.

Следующий значительный герой адыгского эпоса — нарт Батраз.

В цикле Батраза обращает на себя внимание то обстоятельство, что мать его происходит из племени карликовых людей. Больше ничего мы о ней не знаем. Но зато хорошо известен его отец. Весь цикл в адыгском эпосе (как и у осетин) называется: «Сказания о Батразе — сыне Хымыша». Таким образом, уже здесь обнаруживается полная победа отцовской линии родства над материнской. Это лишний раз свидетельствует о том, что образ Батраза вошел в адыгский эпос при развитом патриархате.

Такой вывод подкрепляется еще и тем, что основной конфликт в сказаниях о Батразе — кровная месть за уби-

того нартами отца Хымыша. Батраз еще в утробе матери рвется к месту. В адыгском пшшнатле поется:

Ери, ей Батраз, сын Хымыша,  
Батраз, одинокий юноша,  
У него одна боль сердца,  
Батраз, в чьем сердце —  
Боль ста сердец.  
Еще находясь в утробе матери,  
Он мстит за кровь отца.

Здесь, как видим, нашел свое отражение один из пагубных обычаев патриархальной формации — кровная месть.

Адыгский Батраз — вне круга мифологических мотивов, которые широко известны осетинскому эпосу. Зато все его «земные» дела хорошо известны адыгскому эпосу, где сказания об этом герое нередко имеют явно сказочный характер. Сказочным является и тот тростниковый сундук, куда кладут младенца Батраза и бросают в море (потом его находят нартекские табушники). Сказочен и поиск Батразом легендарного коня Дуль-Дуля. Все эти сюжеты, традиционные для сказок Востока, связаны с именем Батраза. Сказочным и по сюжету и по художественным особенностям является и сказание об Опе. Здесь содержится и традиционный мотив мирового сказочного эпоса — невеста ставит условия жениху, чтобы испытать его. Даже ковер-самолет присутствует в этом сказании.

В адыгском эпосе с именем Батраза устойчиво связан ряд таких сюжетов, как месть за отца и спор Батраза с нартами над кадкой белого сано. Весьма самобытным является сказание «Смерть Батраза», не имеющее параллелей в других национальных версиях нартекского эпоса.

В адыгском цикле о Батразе, в отличие от осетинского, отсутствует знаменитая Сатаней. Явление необычайное, если учесть, что Сатаней принимает активное участие в судьбе почти всех богатырей нартекского эпоса. Возможно, что отсутствие Сатаней в цикле Батраза объясняется и относительно поздним его вхождением в адыгский эпос.

Все это вместе взятое подтверждает справедливость наблюдения Ш. Х. Салакая о том, что «многие сюжеты относительно более позднего происхождения, особенно из

цикла Батраза, в адыгском и абхазском эпосе заимствованы уже из осетинского (вернее, из сармато-аланского)»<sup>42</sup>. Здесь налицо явление взаимообмена эпическими героями. Восприняв — если можно так выразиться — Батраза из осетинского эпоса, адыгский эпос воспринял его не полностью. Одни сюжеты и мотивы, сохранив осетинскую основу, стали органической частью адыгского эпоса. Другие осетинские сюжеты о Батразе не вошли в адыгский эпос. Возможно, адыгская эпическая культура не восприняла те «батразовские сюжеты», где герой ведет борьбу против христианских божеств и ангелов.

Вероятно, образ Батраза вошел в адыгский эпос в ту пору, когда адыги подверглись некоторой христианизации со стороны Византии. Это в свою очередь помешало стабильности батразовских мотивов на адыгской почве. Кроме того, следует отметить, что некоторые важнейшие мотивы цикла Батраза (рождение героя, закалка и т. д.) были уже разработаны в адыгском эпосе применительно к Сосруко — центральному герою адыгского эпоса.

Таким образом, адыгский языческий эпос не сладил с христианскими элементами. В результате этого в цикле о Батразе образовался вакуум, он был заполнен «заготовками» из восточных сказочных сюжетов со внесением в них элементов героического характера.

В свою очередь осетинский цикл Батраза использовал мотивы и сюжеты, устойчиво связанные в абхазо-адыгском эпосе с именем Сосруко (чудесная закалка и «уязвимое место в неуязвимом теле» героя). Произошел своеобразный обмен между осетинской и адыгской версиями нартского эпоса.

Суммируя сказанное, мы можем заключить, что адыгский цикл сказаний о Батразе лишен мифологического акцента, местами сказочен, тогда как его осетинский прототип имеет зримую мифологическую подоснову<sup>43</sup>.

В силу всех этих обстоятельств Батраз, хотя ему и посвящен самостоятельный цикл в адыгском эпосе, не мог стать в нем ведущим героем. Этого не случилось еще и потому, что в адыгском эпосе уже был могучий, неповторимо своеобразный нарт Сосруко.

<sup>42</sup> Ш. Х. Салака я. Указ. соч., стр. 70.

<sup>43</sup> Ср. G. Dumézil. Указ. соч., стр. 179—189; В. Абаев. Указ. соч., стр. 62—63.

Сторонники адыгского происхождения этого героя пытаются вывести этимологию имени Батраза из адыгского языка<sup>44</sup>. Более вероятен факт его алапского происхождения (Батыр асский), что убедительно доказал В. И. Абаев<sup>45</sup>.

Цикл об Ашамезе представлен в адыгском эпосе несколькими сказаниями, где говорится о том, как юный герой отомстил за смерть своего отца, проявив себя настоящим богатырем-нартом.

Однажды во время игры в «альчики» он узнает от «маленького плешивца», Куйцука, что его отец коварно убит. Ашамез приходит домой и, притворившись (по совету Куйцука) больным, просит у матери жареного ячменя. Когда она, ничего не подозревая, подносит жареные зерна, он сжимает ладони матери и не отпускает до тех пор, пока она не позовет убийцу его отца. Не выдержав боли, мать говорит сыну, что его отца убил злодей Тлебыца. Узнав имя кровника, Ашамез снаряжается и отправляется мстить за кровь отца. После жестокого поединка Ашамез убивает Тлебыцу.

Следует отметить, что в адыгском Ашамезе не обнаруживаются атрибуты «умирающего и воскресающего» мифологического божества, черты которого исследователи находят в образе осетинского Ацамаза. Образ Ашамеза, начиная с его рождения и спартанского воспитания, раскрывается в реалистическом плане.

Героической теме посвящены и сказания о Шауе, сыне Каяжа, единственном сыне Нарибгей. Некоторые исследователи не включают Шауея в число нартов, считая все сказания о нем исключительно сказочными. Не отрицая присутствия сказочных элементов в цикле о Шауе, мы не можем не обратить внимания на тот «нартский стержень», который является в конечном итоге определяющим. Во многих нартских сказаниях Шауей или его отец Каяж не только присутствуют, но и играют весьма важную роль. Но главное даже не это. Главное в том эпическом заряде, который несут в себе сказания о Шауе. Этот эпический заряд выражается в постоянстве

---

<sup>44</sup> А. М. Гадагатль. Героический эпос «Нарты» и его генезис. Краснодар. 1967, стр. 204—206.

<sup>45</sup> В. Абаев. О собственных именах нартовского эпоса. — Сб. «Язык и мышление», V. М.—Л., 1935.

героической борьбы, в непрерывности и нарастании этой борьбы, посредством которой Шауей добивается признания его принадлежности к роду нартов. Чтобы достигнуть своей цели, ему приходится постоянно состязаться с именитыми нартами (на скачках, на охоте, во время дальних походов и т. д.).

Эпически убедительно повествуется о его рождении и воспитании. В сказании говорится о том, что Канж составил бездетным. Он не знал, что его жена Нарибгей родила девятерых сыновей, но все они сгорели в огне. Всякий раз, когда наступали роды, она ложилась перед пылающим очагом, и ребенок падал прямо в огонь. Когда младенец метался и кричал, погибая в пламени, Нарибгей говорила: «Этот не достоин быть моим сыном, он горит в огне».

Не сгорел лишь десятый сын — Шауей. Саталей относит младенца на вершины Эльбруса. Став юношей, Шауей, как и другие нартские герои, ищет себе подходящего коня. А потом — походы, состязания, поиски невесты.

Весь сюжетный ход в сказаниях о Шауее героический. Только в сказании о поисках жены присутствует сказочный налет. Но и здесь сквозное действие пронизано героическим пафосом.

Сюжет этого сказания таков. Шауей встречает в пути всадника, который ищет хитрого нарта по имени Шауей. Скрыв свое имя, Шауей приглашает его в свой дом. Здесь, в кунацкой Канжа, гость и неузнавший им Шауей (он переоделся) состязаются в еде. Одновременно состязаются и их кони — кто больше съест стогов сена. Потом они отправляются в поход, чтобы испытать друг друга. После ряда героических дел и испытаний они оказываются достойными друг друга. Гость оказывается девушкой, и Шауей женится на ней.

В сказаниях о Шауее сильны социальные мотивы: нередко подчеркивается, что он всегда одет бедно, конь его выглядит клячей. Спесивые нарты не упускают случая поиздеваться над ним. Но всегда побеждает Шауей.

Говоря об одном из старейших нартов, Уазырмесе (в некоторых вариантах его зовую Уазырмедж), необходимо обратить особое внимание на сказание «Как Уазырмес спас нартов от голода». Мы считаем, что это сказание вошло в адыгский эпос сравнительно поздно, а образ



адыгского Уазызмеса возник на почве языческой поэтической культуры адыгов.

В пользу нашего предположения говорит такой факт: в осетинских сказаниях об Урызмаге говорится, что он — сын Хсартага и Дзерассы, дочери Донбеттра. Сатана — тоже дочь той же Дзерассы. Но отцом ее был небожитель Уастырджи. Следовательно, по матери Урызмаг и Сатана — брат и сестра. И все же Сатана выходит замуж за Урызмага<sup>46</sup>.

В отличие от осетинского эпоса, в адыгском нет даже намека на кровно-родственные брачные отношения Сатаней и Уазызмеса. Цикл сказаний об Уазызмесе интересен тем, что в нем дополняется и расширяется характеристика Сатаней, данная в других циклах. Так, в одном из сказаний говорится о том, что исны похитили Сатаней, и все нарты во главе с Уазызмесом и нартским свинопасом Горгоныжем выступают в поход и вызволяют ее из плена. В этом сказании подчеркивается исключительная роль Сатаней среди нартов.

Прозорливость и мудрость Сатаней особенно ярко раскрываются в сказании «Последний поход Уазызмеса» (в осетинском — «Последний балц Урызмага»).

Старый Уазызмес решает перед смертью совершить последний подвиг. Он заказывает нартам лодку и через море отправляется к давнему врагу нартов Ябгашха Стронтивому. Тот берет его в плен и хочет убить. Но Уазызмес убеждает Стронтивного, что нет смысла убивать старика, дни которого и так сочтены, а лучше послать двух вестников в Страну нартов. Нарты, узнав о пленении своего старейшины, дадут за него выкуп в пятьсот волов. Вестники приезжают в Страну нартов и говорят, что Уазызмес находится у них в плену и просит выкупить его за пятьсот волов. Нужно только, чтобы сто волов было безрогих, сто рогатых и триста — красного цвета с белыми рогами.

Нарты не понимают смысла этих слов. Они идут к Сатаней, и она разъясняет им, что сто безрогих волов — это сто пеших воинов, сто рогатых — сто всадников, триста красных — это триста всадников в кольчугах из красной меди.

Нарты выступают в поход и побеждают своего врага.

---

<sup>46</sup> См.: В. И. Абаев. Нартовский эпос, стр. 36—38.

Как видим, в сказании подчеркивается мудрость Сатаней. Но и Уазырмес тут не менее важная фигура. Он как бы говорит, что даже в преклонном возрасте человек должен бороться до последнего вздоха.

В адыгских сказаниях Уазырмес иногда именуется тхамадой нартов. Но чаще всего так называют Насрена Длиннобородого (Насрен-Жаке), роль которого в нартском обществе достаточно высока. Нартского тхаманду мы встречаем и во время походов, и на поле брани, и при разборе споров между нартами. На саноитии он поднимает первую заздравиую чашу, произносит первый и последний тосты.

В отличие от других героев адыгского эпоса, которые показаны в становлении (чудесное рождение, богатырское детство, «первый выезд»), Насрен-Жаке выступает в нартском эпосе уже седобородым старцем. Так же как Сатаней-Гуаша вечно молода, Насрен Длиннобородый вечно стар. Он вошел в эпос стариком и остался вечно живущим старцем. Его авторитет недостижим.

С именем Насрена Длиннобородого связаны и некоторые версии о прикованном к Ошхамахо (Эльбрусу) старике. Здесь наглядно выступают богоборческие мотивы. Мотив ссоры Старика с Тха (богом) в одном сказании объясняется попыткой Старика проникнуть в «расселину между обеими вершинами Ошхамахо — местопребывание Тха». В другом же сказании говорится о том, что «дерзнул Старик свергнуть владычество Тха, и вот отмщение Тха — вековечные цепи, которыми прикован Старик к камню на белой вершине Ошхамахо».

В адыгском эпосе о нартах много эпизодических лиц. Имыс, Сосым, Арыкшау, Моргуш, Худим, Пануко и др. Особое место занимает нартский пастух Куйцук. Он выступает ярким противником пныжей — великанов, которых всегда одурачивает.

Из женских персонажей наиболее значительны в эпосе Адных, Бодах, Уорсар. Последняя всегда выступает в роли всезнающей старухи-прорицательницы, покровительницы домашнего очага, благополучия нартского рода. Ее имя Уор-Сар буквально означает Ты-и-Я (т. е. Уорсар знает все, что знаем ты и я). С ее образом, вероятно, некогда был связан культ очага, и она была вторым лицом после Уна Гуаши — покровительницы домашнего благополучия. Вполне возможно, что Уорсар, будучи созданием языче-

ской культуры древних адыгов, впоследствии стала более «земной», но все же продолжала играть и свою первоначальную роль покровительницы очага (наряду с Уна Гуашей). Такое совмещение ролей в нартском эпосе наблюдается и в других случаях (наряду с главным богом кузнечного ремесла Тленшем в адыгских сказаниях фигурируют и другие кузнецы — Дабеч и Худым).

В сказаниях о женитьбе нартских богатырей женщины играют активную роль. Нередко от них зависит успех и счастье богатыря. В этом плане характерен цикл сказаний о Малечихх — единственной женщине, которой в эпосе адыгов посвящен самостоятельный цикл сказаний. Включение сказаний о Малечихх в адыгский эпос, несомненно, произошло очень поздно.

По своей натуре Малечихх порою строптива, но умна, кокетлива, но воздержанна, злоречива, но не зла, хитра, но верна. Малечихх во всем контрастна по отношению к нартам. Нарты — богатыри, великого сложения, а она — миниатюрна, малышка. Ее вызывают на грубость, а она ответит так ласково и находчиво, что грубияну придется краснеть. Слишком навязчивых нартов она отваживает от себя с тактом и юмором.

Мы полагаем, что образ Малечихх отразил тот период разложения первобытно-общинного строя, когда моногамия окончательно восторжествовала в семейной жизни. Видимо, не случайно все сказания об этой красавице посвящены семейно-бытовой тематике. Прежде всего Малечихх — олицетворение идеальной женщины, жены, хозяйки. Она — верная жена; очень бережливая, умная и находчивая. Малечихх говорит шпосказательно, заставляя нартов ломать голову над смыслом, заключенным в ее словах. Так, когда нарты спрашивают, где ее отец и мать, она отвечает: «куль с прорехой отец мой пошел наполнять, двум делам быть помехой ушла мать». Это значит: отец ушел трудиться, чтобы дом стал полной чашей, а мать, забросив дела, пошла поболтать к соседке. В этом духе выдержан весь стиль ее речи в эпосе.

Образ Малечихх уникален; он не имеет параллелей в других национальных версиях нартского эпоса.

Подведем итоги. Ко времени создания нартского эпоса адыги обладали определенной эпической культурой. Ведущим жанром были хохи-гимны, посвященные различным языческим божествам, в которых по-своему уже раскрылся поэтический дар предков адыгов. Судя по всему, уже существовала у адыгов и обрядно-ритуальная поэзия. Художественные традиции, выработанные в «преднартском» слое адыгского фольклора, были использованы при создании адыгской версии нартского эпоса.

Нартский эпос — один из древнейших в кругу мировых эпосов. В нем легко прослеживаются мотивы борьбы и столкновения сильных матриархальных пережитков с патриархальными основами жизни. Его центральные мотивы сформировались в патриархальном обществе, но в эпосе отразились и более поздние общественные формации — рабовладельческий строй и элементы феодализма.

В сказаниях о нартах очень часто говорится о материальной стороне жизни — плавке железа, хлебопашестве, скотоводстве, особенно — коневодстве. Сюжеты сказаний разворачиваются вокруг жизненно важных, конкретных тем и конфликтов, которые и составляют основу нартского эпоса.

Адыгский эпос «Нарты» многоцикличен. Основные узлы эпоса строятся на мотивах глубокого чувства любви к родной земле, защиты ее от врагов. Нарты ведут борьбу против инжей-великанов, носителей зла, и против чинтов и испов, часто нападающих на Страну нартов. Нередки столкновения и между отдельными нартами. Поиски невесты, воинские походы, испытание мужества и в связи с этим перенесение всяких трудностей — весьма характерны для нартских богатырей. Героический пафос — лейтмотив всего эпоса.

М. Я. Чиковани

## НАРТСКИЕ СЮЖЕТЫ В ГРУЗИИ

(параллели и отражения)

Данная работа имеет целью ввести в научный обиход нартоведения некоторые материалы грузинского фольклора, представляющие несомненный интерес для сравнительно-исторического осмысления нартского эпоса.

Кавказ — край разнообразных и богатых фольклорных культур, тесно связанных между собою.

Многие «вековые образы», созданные кавказскими народами, давно уже вышли за национальные рамки и стали общим достоянием, несмотря на языковые преграды. Глубоко содержательные сюжеты и образы, с которыми связаны возвышенные эстетические идеалы, нередко развивались и совершенствовались коллективными творческими усилиями. Процесс взаимообогащения фольклорных традиций кавказских народов имеет многовековую историю.

В работе, опубликованной в 1958 г., мы аргументировали научную правомерность общего понятия «кавказский фольклор» и разъяснили его смысл. Там же были прослежены пути распространения одного из популярнейших сюжетов, известного в устной словесности кавказских народов еще с античного периода<sup>1</sup>. Но число сюжетов, вошедших в общий фонд, не исчерпывается теми, что связаны с Амирани и Дареджанианами. Аналогичные примеры дает сюжетика эпоса о нартах.

Нартский эпос имеет сложный состав. Наша мысль будет более понятной, если сказать, что эпос о нартах не состоит из произведений одного сюжетного плана. Наиболее характерно для него, на наш взгляд, приключенческое

---

<sup>1</sup> М. Я. Чиковани. Сюжет Амирани в фольклоре народов Кавказа. — «Литературиლი дзиеნбани», 1958, т. XI, стр. 339—377 (на груз. яз.).

содержание. В этом случае необходимо определить и само приключение: оно всегда имеет героический характер.

Изложение героико-приключенческих событий весьма характерно для стиля нартских сказаний. Своеобразным подтверждением этой мысли служат характеристики описываемых действий, встречаемые в самих текстах. Так, например, в сказании о Хаткоко известный адыгский сказитель вкладывает в уста своего героя следующие традиционные слова: «Нужно рассказать приятелям о своих подвигах, обо всех своих приключениях... Иначе как же мои приятели узнают о том, чего никто из них не видел?»<sup>2</sup>

Когда нарт узнает о подвигах неизвестного ему богатыря, он, наподобие Амиран-Дареджанидзе у Мосе Хонели, тотчас же решает разыскать неизвестного витязя и отправляется в путешествие, чтобы побрататься с ним или померяться с ним силой.

В этом состоит одна из характерных черт сюжетного построения нартского эпоса. У разных народов, посетителей эпоса, эта черта не сохранилась в одинаковой мере, но присутствие ее можно считать неизменным. Адыгские сказания, в которых эта сторона проявляется достаточно рельефно, находят аналогии и в фольклоре других кавказских народов.

Рассказ о героических приключениях и поиски великих воинов для соревнования с ними — традиционный эпический мотив. Мы имеем возможность по литературным памятникам определить его «возраст».

На Кавказе, в частности в Грузии, он известен по источнику, восходящему к XII в., — мы имеем в виду повесть «Амиран—Дареджаниани».

Единство литературных и фольклорных традиций дает основание утверждать, что эта общая традиция может иметь один источник. Это станет более ясным, если изучить сочинение Мосе Хонели в сравнении с образцами нартского эпоса (вспомним, что в осетинские сказания о Даредзанах фольклорным путем проникли и мотивы литературного происхождения).

Сюжетное богатство эпоса о нартах, его разнородность выдвигают задачу конкретного исследования входящих в него сюжетов различных категорий.

---

<sup>2</sup> «Адыгейские сказки». Майкоп, 1957, стр. 64.

С самого начала мы возьмем в качестве иллюстрации одно адыгское сказание — «Красавица Тлетанай» — и рассмотрим его на фоне фольклорного материала грузин, которые в генетическом отношении далеки адыгам.

В «Красавице Тлетанай» в духе традиции описаны приключения трех братьев и трех сестер. Престарелый отец, умирая, велит сыновьям отдать сестер первому же, кто явится за ними. Кто бы ни пришел ночью и ни крикнул: «жиу» — они должны послать к нему сперва старшую сестру, потом среднюю и, наконец, — младшую. Старшие братья отказались выполнить это завещание; его соблюдает только младший брат, который в темноте отдает сестер чужеземным всадникам.

Этот сюжет хорошо известен и грузинскому фольклору, в частности грузинскому сказочному эпосу. Соответствующие тексты записаны за последние сто лет во всех частях Грузии. Сравним адыгское сказание и грузинскую сказку.

1. Старый Эрстен имеет трех сыновей и трех дочерей («Адыгейские сказки», стр. 53). В грузинской сказке у старика имеется столько же дочерей<sup>3</sup>.

2. Перед смертью старик завещает сыновьям отдать сестер первому же просителю, который придет ночью («Адыгейские сказки», стр. 53). В грузинской народной сказке отец обязывает сыновей отдать каждую из сестер тому, кто первый придет ее просить («Грузинские сказки», т. III, стр. 18, 33).

3. В обоих народных произведениях завещание выполняют только младшие братья, а старшие категорически отказываются последовать наказу отца.

4. В адыгском тексте младший брат покидает родной дом и идет в Страну нартов на поиски сестер (стр. 54); соответственно и в грузинской сказке младший брат отправляется в путешествие (там же, т. III, стр. 19, 36).

5. В обоих случаях младший брат находит сперва старшую сестру. Ее мужем является нарт или какое-либо существо, обладающее огромной физической силой (орел, дракон, туча, дэв, жар-птица и др.). Муж сестры приветливо встречает чужестранного гостя (там же, т. III, стр. 21—23, 36—37).

---

<sup>3</sup> «Грузинские народные сказки», т. III. Тбилиси, 1956, стр. 18, 33.

6. С помощью зятя-нарта младший брат узнает, что его будущая невеста Гуаша Тлетанай похищена непобедимым дэвом («Адыгейские сказки», стр. 54—55). В грузинской сказке младший брат узнает от мужа сестры, что та, которую он ищет, похищена непобедимым чудовищем («Грузинские сказки», т. III, стр. 36—37).

7. Младший брат не задерживается у сестры и направляется туда, где находится его невеста. Эта картина повторяется трижды при посещении всех трех сестер.

И дальнейшие звенья повествования столь же близки между собой.

Сопоставление обнаруживает полное сюжетное совпадение обоих произведений. Возникает вопрос, является ли указанная нами сказка единственной в своем роде, или же и у других народов встречаются аналогичные сюжеты? Обращение к материалу разных народов дает полноценный ответ на этот вопрос. Данный сюжет известен в Дагестане и Чечне, зафиксирован в международном сказочном каталоге (А-А-300А, 313). Это уже означает, что он не является специфически локальным.

Близкие параллели в героико-фантастических сказках разных народов имеют и некоторые другие сказания о нартах, например, осетинское сказание об Уархаге.

В саду нартов стояла волшебная яблоня. Ежегодно ее плоды похищала какая-то птица (или олень). Старейшина нартов Уархаг (Бора) поручил своим сыновьям Хсару и Хсартагу стеречь ее. Ночью младший брат ранил птицу, а утром пошел по кровавому следу и спустился на дно моря. Там он нашел во дворце трех дочерей Донбеттра; одна из них, Дзерасса, была смертельно ранена; он излечил ее и объявил своей невестой.

Так начинается приключение, которое в дальнейшем частично переросло во вражду братьев<sup>4</sup>. Аналогичное начало встречается в сказках различных народов; в частности, оно имеется в грузинском сказочном эпосе. В царском саду стоит яблоня. Ежегодно она приносит два-три волшебных плода, но когда плоды созревают, их крадет таинственное существо — жар-птица, дэв. Царь поручает сыновьям охранять яблоню. Вора удается увидеть млад-

---

<sup>4</sup> В. И. Абаев. Нартовский эпос. — ИСОНИИ, т. X, вып. I, Дзауджикау, 1945, стр. 30.



шему брату; он ранит птицу, спускается по ее следам в подземелье и находит там ужасного дэва и трех красавиц<sup>5</sup>.

Развитие повествования и структура сюжета идентичны. Различие проявляется в несовпадении некоторых функций и в разном изображении их носителей.

Возьмем другой пример из того же осетинского эпоса.

Урызмаг во время охоты убил зайца и принялся жарить из него шашлык. Внезапно заяц ожил и убежал. Урызмаг остолбенел от удивления. Заяц обернулся и сказал: «Удивительно не то, что я ожил, а то, что случилось с Цибир-Саулагом». Урызмаг находит Саулага и узнает, что Саулаг дал съесть семь коней и семерых сыновей ужасному великану, который, подобно Полифему, заключил отца и сыновей в пещеру<sup>6</sup>.

Это приключение Урызмага в сюжетном отношении близко напоминает эпизод грузинской сказки об охотнике, у которого ожил шашлык из лани, и лань сказала ему: «Удивительно не это, а то, что случилось с Георгием из Лило»<sup>7</sup>. Охотник навещает Георгия (существует много вариантов) и просит его рассказать, что с ним приключилось.

Приведенные примеры позволяют заключить, что одну из категорий сюжетов нартского эпоса составляют такие сюжеты, которые имеют близкие соответствия у народов, не знающих сказаний о нартах, и разработаны у них не в героико-эпических сказаниях, а в героико-фантастических сказках.

Отсюда следует вывод принципиального характера: северокавказский нартский эпос не представляет собой изолированного явления. Один из его возможных источников — сказка. Частичное совпадение сюжетного фонда нартского эпоса и сказок, при различии в целом жанровой природы этих явлений, представляет большой историко-фольклорный и теоретический интерес.

---

<sup>5</sup> «Грузинские сказки». М., 1937, стр. 69; Т. Разикашвилл. Сказки, собранные в Пшавии. Тифлис, 1909, стр. 7 (на груз. яз.).

<sup>6</sup> «Памятники народного творчества осетин», т. I. Владикавказ, 1925, стр. 23.

<sup>7</sup> «Грузинские народные сказки», т. II, стр. 197; Т. Разикашвилл. Сказки, собранные в Кахетии. Тифлис, 1909, стр. 129 (на груз. яз.); «Грузинские сказки», стр. 141.

Мы можем расширить сопоставительный анализ, обратившись к устной словесности южной части Кавказа.

Возьмем за основу сборник абхазского эпоса: «Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев»<sup>8-9</sup>. Сказание этого сборника «Удивительные превращения» трактует сюжет, который у других народов встречается в сказках и известен под условным названием «Метаморфоза пола» (Ларне-Андреев, № 514). Сказка об изменении пола (в грузинских сказках — о «дэве-юноше») известна в фольклоре более десяти народов Европы и Азии. В сказке звучит идея равноправия девушки и юноши, их одинаковой ценности в общественной и государственной деятельности.

Грузинская литература знакома с этой идеей уже с XII в. благодаря бессмертному «Витязю в тигровой шкуре». Мы уже имели возможность специально коснуться этого сюжета и предложить датировку его разработки в грузинской среде; по нашим данным, хронологически эта разработка предшествует эпохе Руставели. Соответствующие фольклорные записи на грузинском языке имеются с XVIII в.; и поныне распространение сюжета имеет массовый характер.

Рассмотрим абхазское сказание, отмечая параллели, содержащиеся в грузинской сказке.

1. У нартов жил старик, у которого не было сыновей («Приключения нарта Сасрыквы», стр. 100). Ср. в сказке: визирь Алмасхан состарился при царском дворе, не имея сына («Грузинские сказки», стр. 39).

2. Поседевший старик печалится, что не может послать сына к нартам, потому что имеет только дочерей («Приключения нарта Сасрыквы», стр. 100). В сказке: визирь Алмасхан (или заменяющие его персонажи) тяжело переживает отсутствие у него наследника-сына («Грузинские сказки», стр. 39).

3. Дочери просят отца, состарившегося на службе у нартов, разрешить им переодеться в мужскую одежду и отправиться вместо него (там же, стр. 100—101). В грузинской сказке: три дочери просят Алмасхана послать их на службу к царю переодетыми в мужскую одежду («Грузинские сказки», стр. 39).

---

<sup>8-9</sup> «Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. Абхазский народный эпос». М., 1962.

4. Престарелый отец вначале отказывается, но после настоятельной просьбы старшей дочери наряжает ее в свою одежду и отправляет к нартам («Приключения нарта Сасрыквы», стр. 101). Соответственно и визирь Алмасхан посылает переодетую старшую дочь во дворец («Грузинские сказки», стр. 39).

5. Сразу же с отъездом дочери престарелый отец наряжается разбойником и преграждает дочери путь с целью испытать ее мужество. Старшая дочь в страхе убегает домой («Приключения нарта Сасрыквы», стр. 101). Точно так же и визирь Алмасхан встречает свою старшую дочь («Грузинские сказки», стр. 39).

После старшей отправляется средняя сестра, но и с нею происходит то же, что со старшей. Испытание выдерживает только младшая сестра, и ее благословляет в путь престарелый отец. Полное соответствие этому имеется в упомянутой грузинской сказке. В рассматриваемом нартском сказании нет ни одного имеющего художественное значение мотива, для которого не нашлось бы соответствия в сказке. Сюжетное расхождение проявляется только один раз: это — замена окаменевшего города яблоневым садом. Во всех других отношениях положение совершенно одинаковое, если не принимать во внимание того, что переодетая юношей девушка находится при царском дворе и выполняет ряд трудных поручений царевны.

Вовсе не исключено, что нартское сказание «Удивительные превращения» имеет свои истоки в сказочном эпосе<sup>10</sup>.

Сказочное происхождение имеет, по-видимому, и абхазское сказание о том, как Сасрыква убил дракона, хотя в принципе змеборческий сюжет специфичен не только для сказки, но и для древнего эпоса.

Небезынтересно отметить и отражение в другом абхазском сказании — «Новое удивительное приключение Сасрыквы» — известного народного рассказа, который

---

<sup>10</sup> В абхазских народных сказках аналогичный сюжет встречается под названием «Царь и его визирь» («Абхазские сказки». Сухуми, 1959, стр. 174). Но в текстуальном отношении эта сказка более близка к грузинскому циклу о визире Алмасхане, чем к рассмотренному нартскому сказанию. Это значит, что источник последнего нет оснований рассматривать именно в той редакции сказки, какая дошла до нас.

был несколько раз напечатан в популярном учебнике Я. Гогебашвили до революции и называется «Сын рыбака»<sup>11</sup>.

По своему составу нартский эпос неоднороден. На ряду с исконно эпическими в нем есть сюжеты, характерные и для других жанров. Отдельные из таких сюжетов появились, по-видимому, в результате воздействия сказки на эпос. Причем в одних случаях они уже творчески освоены и стали чисто нартским явлением, а в других еще не переработаны соответствующим образом, и поэтому их происхождение легко установить.

Помимо сюжетных соответствий, сравнение нартских сказаний с героико-эпическими и сказочными произведениями грузинского и других народов позволяет установить несомненную близость ряда конкретных эпизодов и ситуаций. Устанавливая эту близость, исследователь получает возможность судить о типологическом сходстве структуры произведений древнего фольклора и ее своеобразии у разных народов.

Следует подчеркнуть, что такое сравнение плодотворно в тех случаях, когда предметом суждения являются значительные, устойчивые художественные элементы. Что же касается частных мотивов, то их сличение дает исследователю очень немного. С художественной точки зрения мотивы весьма подвижны, легко мигрируют из одного произведения в другое, из одного жанра в другой; их конкретное звучание легко меняется.

В сборнике «Абхазских сказок» Х. С. Бгажба (1959) среди «Героических сказаний о нартах» наше внимание привлекли три текста: 1) «Сасрыква и пахарь»; 2) «Гунда «Прекрасная»; 3) «Уахсит — сын Нартсита». Это весьма совершенные художественные произведения. Каждое из них имеет самобытный характер и обладает законченной формой. Их герои носят имена известных персонажей нартского эпоса. В то же время по своему содержанию названные произведения перекликаются со сказаниями соседних народов.

Повесть о Сасрыкве и хромом пахаре состоит из двух эпизодов: 1) Сасрыква прячется под вспаханной пахарем пластами земли, а потом жена пахаря уносит его как

---

<sup>11</sup> Я. Гогебашвили. Сочинения, т. V. Тбилиси, 1957, стр. 452 (на груз. яз.).

игрушку для своих детей; 2) Сасрыква проводит ночь вместе с товарищем того же пахаря в высохшем черепе, а на второй день пастух швыряет этот череп, и паходящиеся в нем погибают.

Как первый, так и второй эпизоды распространены в устной словесности разных народов, причем по большей части имеют вид независимых произведений, которые являются своеобразным связующим звеном между сказаниями об Амირани и о нартах (ср. осетинский эпос о Даредзанах, где пребывание героев в черепе гигантского существа представлено в виде характерного эпизода). Ночевка в черепе встречается в эпосе об Амīрани, причем в редакции весьма древнего оформления, представленной хевсурской записью<sup>12</sup>. Наконец, существует самостоятельная грузинская сказка аналогичного содержания (но с другими героями). Ее записал в 80-х годах прошлого века Т. Разикашвили в Восточной Грузии<sup>13</sup> и напечатал в сборнике, изданном в 1909 г.

То же следует сказать относительно эпизода с пахарем, который содержится в сказаниях об Амīрани и в грузинских сказках.

Сказочно-фантастические рассказы гиперболического характера широко распространены в международном фольклоре, и в них порою не наблюдается ничего специфически нартекского, за исключением имен соответствующих героев. В то же время, при всем сходстве, они представляют органическую часть оригинального устно-поэтического наследия каждого народа.

Эпос тесно связан с другими видами народного творчества. В его оформлении немалую роль играют предшествующие ему традиции, а также произведения параллельно развивающихся жанров. Изучение художественных связей эпоса, выявление его различных источников имеет большое значение для понимания истории древнего фольклора. В свете вышесказанного перспективной теоретической и практической проблемой представляется, в частности, изучение взаимоотношения героического

---

<sup>12</sup> М. Чиковани. Прикованный Амīрани. Тбилиси. 1947, стр. 344 (на груз. яз.).

<sup>13</sup> «Народные сказки, собранные Т. Разикашвили в Картли». Тифлис, 1909, стр. 66 (на груз. яз.).

эпоса со сказками на различных исторических этапах<sup>14</sup>. (Сюда относится и такое явление, как трансформация героических сказаний в сказку, отмеченная Ш. Д. Инал-Ипой в 1956 г.<sup>15</sup> Важным подспорьем при этом послужит привлечение широкого сравнительного материала разных кавказских народов.)

Сочетание анализа конкретного материала народов, носителей нартского эпоса, с учетом сходных данных фольклора соседних народов следует считать весьма уместным и при историко-фольклорной оценке ряда узловых мотивов сказаний о нартах. Для подтверждения этой мысли обратимся к некоторым моментам нартского эпоса, сопоставляя их с данными грузинского эпического фольклора.

### Родившийся из камня Сасрыква

Рождение древнего эпического героя всегда необычно. Существо, наделенное выдающейся силой и качествами, должно иметь и соответствующее происхождение. Таков художественный закон эпоса. Здесь проявляется древний способ типизации (хотя в основе всего «необычного», «чудесного» лежит обычная, повседневная действительность). Чудесное рождение — одно из проявлений героической идеализации, осложненной мифологическими и магическими представлениями. Сасрыква — центральный герой нартского эпоса у всех народов, знающих подобные сказания. Именно этот герой появляется на свет особым способом; как известно, он зарождается в камне, оплодотворенном нартским пастухом при виде Сатаней.

Эпизод рождения Сасрыквы — Сосруко — Сослана может быть расчленен на следующие мотивы: а) пребывание красавицы на берегу реки; б) купание девы в реке в полдень; в) появление на другом берегу пастуха нарттов; г) стремление девы и юноши друг к другу; д) невозможность преодолеть разлившуюся реку; е) невозможность

<sup>14</sup> Исследователями уже ведется работа в этом направлении. Ср. монографию В. М. Жирмунского «Сказание об Алпамыше и богатырская сказка» (М., 1960) и другие его работы. Конкретные наблюдения, касающиеся нартского эпоса, см. в статье У. Б. Далгат «К вопросу о нартском эпосе у народов Дагестана» (сб. «Нартский эпос. Материалы совещания 19—20 октября 1956 г.», Орджоникидзе, 1957).

<sup>15</sup> Ш. Д. Инал-Ипа. Нартский эпос абхазцев. — В кн. «Нартский эпос», 1957, стр. 93.

соединения девушки и юноши; ж) на основе символической связи зачатие зародыша будущего героя в камне; з) выход раскаленного ребенка из камня с помощью кузнеца.

Возникновение мотива рождения эпического героя из камня мы ранее увязывали с колхидскими амазонками. Рассмотрим доводы в пользу такого истолкования.

Об амазонках Кавказа имеется сведение древнегреческого писателя Псевдо-Каллисфена. Амазонки писали Александру Македонскому, что они живут в особых условиях, имеют 270 000 вооруженных девушек и среди них нет ни одного мужчины. Ежегодно они справляют праздник коней в течение 30 дней. Они живут на одной стороне реки, а на другой стороне — мужчины. Во время праздника та, которая желает соединиться с мужчиной, остается с ним несколько дней; всех детей вскармливают мужчины, а девочек в возрасте семи лет передают им, амазонкам<sup>16</sup>.

Мы считаем возможным, что в партском эпосе отразилась именно та традиция, о которой сообщает Псевдо-Каллисфен. Об этом свидетельствуют и совпадения между греческими литературными и партскими эпическими данными. (Сатаней-Гуаша находится по одну сторону реки, а партский пастух — по другую; женщина стремится возбудить любовное чувство у находящегося в отдалении мужчины и приманить его к себе; возбужденный пастух бросается в реку, чтобы переплыть на другую сторону; зачатие в камне говорит о символическом соединении.)

В рождении Сосруко-Сослана, кроме пастуха, иногда участвует и божество Уастырджи. В тексте, записанном В. Миллером в 1880 г., говорится: «Однажды Сатанай выстирала свое белье и расстелила для сушки на камне. В это время пришел Уастырджи и сказал: «Где теперь от меня спрячется твоя одежда. Присел Уастырджи . . . на разостланную на камне одежду. . . В результате этого внутри камня возникла жизнь. Узнав это, Сатанай стала ухаживать за этим камнем. Когда настал положенный день, женщина расколола камень, и оттуда вышел холодный, как лед, Сосрыко. . .»<sup>17</sup>

Рождение Сосруко—Сослана из камня встречается и

<sup>16</sup> В. Латышев. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. — ВДИ, 1947, № 3, стр. 248.

<sup>17</sup> В. Миллер. Осетинские этюды, т. I. М., 1881, стр. 30—31.

в сванском сказании (с той только разницей, что зарождению в камне здесь предшествует превращение зуба Бадри в женщину, а женщина эта окаменеваает)<sup>18</sup>.

По нашему мнению, обитание групп женщин и мужчин на противоположных берегах реки могло в виде отдаленного воспоминания проикнуть в эпос и получить такое художественное оформление, которое имеется в сказании о Сосруко. Здесь же нужно отметить, что мотив зарождения по ту сторону реки в камне прошел несколько ступеней своего оформления. Правда, мы не знаем, какой вид он имел первоначально, в эпоху возникновения нартского эпоса, но на основе последних записей можно с уверенностью сказать, что две ступени здесь все же очевидны. Первая из них незавуалированное, натурализованное оформление мотива (ср. адыгскую версию), а вторая — изложение его в художественно условных красках (ср. абхазскую и осетинскую версии).

Предположительно здесь же можно высказать еще одно соображение. Мотив зарождения будущего героя по ту сторону воды в древнейшей форме мог иметь такое оформление, какое он получил в одной из грузинских сказок, известной по записи XVII в. (оплодотворение при вхождении в воду). С течением времени соединение пары на берегу реки постепенно приобрело символический вид.

### **Кузнец, рассекающий камень**

В рождении Сосруко участвует и кузнец. От его искусства зависит многое. По абхазской версии, кузнец Айнар придает камню очертания человека, по адыгской — кузнец Тленш раскалывает камень, вынимает оттуда мальчика щипцами, опускает его в воду и закаляет. Пастух Зартыж заранее знает, что освободить ребенка из камня может только кузнец Айнар. Аналогичная ситуация встречается и в устной словесности других северокавказских народов.

Особое место занимает в сказании закалка Сосруко (она описана в осетинском, адыгском и абхазском сказаниях). Сам кузнец тоже обладает необычайными качествами. Правда, он работает в кузнице, где у него есть

<sup>18</sup> «Сванские прозаические тексты, собранные А. Давитяни, В. Тонурна, М. Калдани», т. II. Тбилиси, 1957, стр. 169 (на сван. яз.).



наковальня и горн. Вместе с тем образ кузнеца связан с очень древними фантастическими представлениями. Так, согласно абхазскому тексту, Айнар-ижи «вместо молота пользовался правой рукой, а вместо наковальни — коленом»<sup>19</sup>. (Адыгский кузнец Тлеши и осетинский Курдалагон — тоже кузнецы не простые, а мифические.) В образе кузнеца Айнара содержится, на наш взгляд, прослойка мифологических представлений колхов, по которым создателем кузнечного искусства является Соломон, причем этот последний не имеет ни молота, ни наковальни, а вместо них пользуется рукой и коленом. В обрисовке кузнеца сказывается колхское представление о сказочном искусстве первых металлургов. Кузнец предстает в роли демпурга. Он наделяет будущего героя выносливостью и твердостью, высекает его из камня и закаляет (ср. заковывание Амირани в железные игрушки).

### **Одновременное рождение героя и богатырского коня**

Появление на свет Сасрыквы в абхазской версии сопровождается одновременным появлением богатырского коня. Одновременное рождение героя и его коня, наподобие близнецов, является обычным мотивом героического и сказочного эпоса. (Ср., например, грузинскую сказку «Солнце-дева и солнце-роза», где одновременно рождаются царица и ее конь)<sup>20</sup>.

### **Сын, мстящий за отца**

Этот мотив также известен широкому кругу героических сказаний и сказок. За страдания матери или отца врагу мстит сын, который в детстве ничего не знает об участии своих родителей. Чаще всего сын мстит за отца. Покажем несколько совпадающих мотивов:

а) Амირани и Ашамез узнают об отце во время игры от побежденных ими мальчиков («Если ты такой сильный, то отомсти за кровь отца»);

б) Амირани и его братья (соотв. Ашамез) спешат домой, чтобы расспросить у матери об отце;

в) Из страха перед врагом мать не хочет рассказать детям о том, как был убит (или потерял глаз) их отец;

<sup>19</sup> «Абхазские сказки», стр. 48.

<sup>20</sup> «Грузинские народные сказки», т. II, стр. 50.

г) Сыновья просят мать выпечь хачапури (ссылаясь на необходимость отправиться в путешествие или на болезнь);

д) Амირани и его братья прикладывают горячее тесто матери на грудь; Ашамез заставляет мать держать руки в горячем тесте;

е) Не выдержав боли, матери открывают детям правду;

ж) Узнав тайну, Амīрани и Ашамез получают отцовское оружие и показывают, что они умеют и готовы к богатырскому бою;

з) И в нартекских сказаниях, и в сказании об Амīрани судьба противника предрешена: какой бы силой он ни обладал, он терпит поражение от нового поколения богатырей.

Как видно из сравнения сказаний, сформировавшихся на северных и южных склонах Кавказского хребта, общим для них является эпизод мести за отца, но в то же время они не лишены самостоятельного художественного оформления, своего национального облика.

\* \*

Одна из важнейших задач нартоведения — точное определение границ распространения нартекских циклов, создание полной карты, на которой было бы указано, где и на каком языке рассказывают подобные сказания, насколько часто они встречаются, в какой степени сохраняются в живом бытовании и т. д.

Основная масса народов, являющихся носителями нартекского эпоса, населяет Северный Кавказ. А какое положение мы имеем на юге? Для выяснения этого вопроса прежде всего необходимо обратить внимание на представителей разных национальностей, проживающих в этой части Кавказа. Здесь нартекские сказания зафиксированы на осетинском, абхазском и картвельских языках. Кроме того, имеются записи, сделанные у грузин.

Если говорить об осетинском и абхазском фольклоре, то можно констатировать, что нартекский эпос составляет органическую, исключительно важную их часть. С исторической точки зрения фольклор, традиции осетин, проживающих в Грузии, связывают их прежде всего с осетинами Северного Кавказа. Поэтому нартекские сказания, зафиксированные в Южной Осетии на осетинском и грузинском языках, входят в единый осетинский нартекский

эпос, имеющий собственные народно-поэтические основы и пути развития.

Абхазские сказания о нартах являются органической частью абхазского фольклора. Отдельные нартские сюжеты зафиксированы также на грузинском и сванском языках. В отношении мегрельского и чанского фольклора пока неясно. Но мы можем заранее сказать, что ни первый, ни второй в этом отношении не должны составлять исключения: если в настоящее время мы не можем зафиксировать соответствующие тексты, это вовсе не значит, что в прошлом мегрело-чанский фольклор не был знаком с нартскими сказаниями. Существующие в мегрельском фольклоре нартские имена (Сатанай), а также непосредственное соседство мегрело-чанского населения с одним из народов — творцов нартского эпоса, а именно с абхазами<sup>21</sup>, делают допустимым предположение, что нартские сказания имели отзвуки и в мегрело-чанском фольклоре.

На грузинском языке зафиксированы несколько сюжетов нартского эпоса. Соответствующие тексты впервые были записаны Ш. В. Дзидзигури в Верхней Раче. В других районах Грузии записать подобные сказания пока не удалось. Можно надеяться, что в процессе систематического обследования они будут обнаружены в Картли, в непосредственном соседстве с осетинским населением, носителем нартского эпоса<sup>22</sup>.

Что представляют собой варианты, записанные на грузинском языке? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно изложить краткое содержание каждой записи.

### Женитьба Батрибега

Так можно назвать сюжет, записанный Ш. В. Дзидзигури в 1937 г. в Верхней Раче и опубликованный в его диалектологической хрестоматии (1956). Батрибег — двадцатый младший брат. Мать его родила всех детей одновременно, и их отец, испугавшись такого количества детей, в ту же ночь бежал из дома. Братья разыскали отца, открылись ему и привели в построенный ими дворец. Далее описано, как братья разыскивают двадцать сестер, которые должны стать их невестами. Благодаря ловкости

<sup>21</sup> М. Чиковани. Указ. соч., стр. 218.

<sup>22</sup> «Осетинские сказки». Цхинвали, 1957, стр. 13 (на груз. яз.).

Батрибега братья выполняют все трудные задачи, которые ставит перед ними царь, отец двадцати дочерей; назначается свадьба. За двадцатью сестрами отправляются девятнадцать старших братьев. Батрибег говорит, что не может покинуть дом: «Мою девушку вы приведите с собой, младшая пусть будет моей». Свадебный поезд захвачен драконом. Младший брат бесстрашно идет к дракону, выручает братьев, а сам остается у дракона, чтобы добыть для него невиданную красавицу. Юному нарту удастся похитить небесную деву и привести ее к дракону, но по просьбе девы он не оставляет ее чудовищу, женится на ней сам.

На наш взгляд, упоминаемый в данном тексте Батрибег — тот же Батрадз, часто встречаемый в осетинских или адыгских сказаниях. Мать, родившая сразу двадцать сыновей, напоминает Сатаней-Гуашу; приключения этих персонажей с сюжетной точки зрения совпадают с известными балкаро-карачаевскими сказаниями о Дебете и Алаугане.

### Сын Гендже Шавай

Содержание этой записи состоит в следующем. Один человек женится на дочери дэва по имени Гендже. Она имеет ужасный обычай — пожирать своих новорожденных детей. Ловкая свекровь подает ей вместо сына щенка, а ребенка тайно вскармливает. Мальчика она нарекает Шавай; его кормилица — самка оленя. Шавай вырастает богатырем. Когда он становится взрослым, Гендже уже не в силах его погубить. Отец женит Шавая на деве-воительнице. (Браку предшествует состязание Шавая и девы.)

Главный герой повествования, Шавай, напоминает адыгского нарта Кянжоко Шаоя, который женился на сестре Сосруко, и героя балкаро-карачаевского эпоса Шауея. Аналогичный образ встречается и в Сванетии. Весьма своеобразен мотив, связанный с Гендже, которая глотает живых людей, в том числе и своих новорожденных детей (ср. с греческим Кроносом). В сказании упоминается Алуган (ср. образ Алаугана в сказаниях балкарцев и карачаевцев и в осетинских сказках); Шавай может быть сопоставлен с осетинским Севаем<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> «Осетинские сказки и легенды», стр. 13, 23; ср. «Сванские прозаические тексты», т. I, стр. 414; т. II, стр. 34.

## Джуджеби, Темирбей и Шибжи

История о трех братьях. Старшие отправляются на охоту в край повелителя черкесов Хадаоджухи. Охота оказывается неудачной, и они решают убить князя. Ворон предупреждает Хадаоджуху о приближении врагов. Князь собирает воинов и побеждает старших братьев, а затем отправляется погубить третьего. Шибжи узнает о приближении князя и вооружается. Однако бой не состоится; они мирятся. Повелитель черкесов и Шибжи клянутся друг другу в верности. (В дальнейшем Хадаоджуха нарушает клятву и убивает Шибжи, а сам погибает от руки его сына Шибжи.)

Как мы видим, это сказание напоминает историческое предание.

Как объяснить проникновение в рачинский фольклор нартовских сюжетов и имен? Причиной этого, безусловно, является контакт с осетинами и кабардинцами.

В заключение отметим отражение нартовского эпоса в сванском фольклоре. В 1947 г. мы указывали, что в одном здешнем варианте «Амираши» заметны следы осетинского нартовского эпоса («Прикованный Амираши», стр. 416). По этому тексту, записанному в 1936 г., Амбри Араб является нартом и его везут хоронить в «нартовской телеге». Нарт не в силах поднять его ногу, которая свисает с телеги; только Амираши удается сделать это. Далее упоминается о столкновении Амираши с двумя «нартовскими детьми», о путешествующем великом нарте и т. д. (там же, стр. 374). Видимо, сказитель хорошо знал нартовские сказания и ввел в эпос об Амираши образы нартов. Аналогичный процесс иллюстрирует сказка «Сослан», записанная в Верхней Сванетии. Здесь выступает Сослан, сын Сатанай; рядом с ним видим Виршилда и Бадри Сепетара, являющихся исконными персонажами «Амираши»<sup>24</sup>.

На сванском языке зафиксированы следующие нартовские сюжеты.

### Приключения Сослана

У Багатвира стояла яблоня, золотые плоды которой кто-то похищал. Сыновья Сатанай взялись обнаружить вора. Младший брат узнал, что яблоки похищают три

<sup>24</sup> «Сванские прозаические тексты», т. II, стр. 166—169.

красавицы. Он ранит их стрелой, а потом, достигнув дворца Чирхайля, сам же их исцеляет и среднюю берет в жены. (Средней сестре понравился святой Георгий Джграг.) По дороге домой старший брат убил младшего и взял себе его жену. Средний поступил так же: убил старшего брата, но потом покончил с собой. Женщина осталась одинокой. Появился Джграг, она испугалась, превратилась в водяную пепу и забилась в мельничный желоб. Мельник вывел ее оттуда и укрыл у себя. Женщина забеременела, родила троих сыновей — Сепетара, Вирспилда и Бадри. Бабушку детей — жену мельника — зовут Сатанай. Мальчики возмужали, начали охотиться. Когда Бадри ударял зубом о камень, камень рожал сына.

В той же деревне проживал повелитель пчел Хунтуз. Братья повадились к нему и поедали его мед. Хунтуз убил Сепетара и Вирспилда, но Бадри от него убежал. Убегая, Бадри стукнул зубом о камень, зуб выпал и превратился в дева. Хунтуз подоспел и отсек Бадри голову, тогда дева окаменела. Камень начал расти. Однажды по камню ударили мечом Хунтуза, и оттуда вышел Сослан. В конце концов Сослан отсек Хунтузу голову. Князь Эрчхав захотел сделать Сослана и его бабушку своими крепостными. Сослан вступил с ним в бой и одолел его. Сослан совершил много героических поступков и вместе со своей бабушкой зажил счастливо («Сванские прозаические тексты», т. II, стр. 166—172).

### Смерть Сосруквы

Отец привел маленького Сосрукву на обучение к Солому. У Сосруквы высохло все тело, кроме плеч. В сражении нарты забросали Сосрукву камнями; он сперва подставил под камни голову, затем — плечо, потом — бок. Наконец, нарты потребовали, чтобы он подставил колени. Тогда он сказал: они догадались, что колени у меня не закалены. Камень разбил непобедимому герою колени, и оттуда хлынула кровь. Волк не пожелал пить кровь Сосруквы, и поэтому герой благословил его и сила его передалась шее волка. Ворон же выпил кровь и был проклят. В третий раз герой предложил свою кровь перепелке, но она отказалась. Вскоре Сосруква умер. (Там же, т. I, стр. 394—395.)

## Женщина, пожирающая своих детей

Главный герой — Алавган. По сюжету текст близко напоминает изложенную выше запись. (Там же, т. I, стр. 414.)

\* \*

Приведенные данные говорят о том, что грузинский эпос содержит параллели к сказаниям о нартах, имеющие, как правило, типологический характер. Одновременно в нем прослеживаются и непосредственные отражения нартского эпоса. Трудно точно определить, когда начался процесс взаимопроникновения, но надо полагать, что это не новое явление и что оно имеет далекое прошлое.

## НАРТСКИЙ ЭПОС И ОХОТНИЧЬИ СКАЗАНИЯ В ГРУЗИИ

Изучение нартских сказаний прошло ряд этапов. На первых порах нартский эпос был воспринят как памятник, известный только осетинскому фольклору. На этом этапе внимание исследователей было по преимуществу направлено на выявление связей нартского эпоса с конкретными фактами истории и культуры Осетии.

В ходе дальнейшей собирательской и исследовательской работы было установлено наличие нартских сказаний у целого ряда других народов Кавказа. Это позволило В. И. Абаеву заключить, что «многонациональность» — одна из основных черт эпоса о нартах. Первостепенное значение приобрело изучение национальных версий, их своеобразия и самобытности. Одновременно велась разработка методики исследования нартского эпоса; значительное внимание стало уделяться выявлению места сказаний о нартах в кругу героико-эпических памятников народов мира<sup>1</sup>.

В настоящее время наряду с глубоким и всесторонним исследованием национальных особенностей отдельных версий большую актуальность приобретает изучение монументального нартского эпоса в целом, выяснение того общего, что объединяет эпос о нартах у различных народов Кавказа.

Большое значение имеет, с одной стороны, выявление связей нартского эпоса с фольклорными традициями каж-

---

<sup>1</sup> «Нартский эпос. Материалы совещания 19--20 октября 1956 г.» Орджоникидзе, 1957.



дого из народов, его носителей; с другой — установление той роли, какую играют в нартском эпосе некоторые представления и мифологические образы, общие для большинства иберо-кавказских народов.

Аналогичная работа, проведенная исследователями «Амирани», позволила тесно связать центральные образы этого эпоса с древнейшими грузинскими, а подчас и общекавказскими верованиями и мифологическими представлениями и проследить его истоки в древнейших охотничьих преданиях и ритуальных песнях мифологического характера<sup>2</sup>.

Говоря об общекавказских элементах нартского эпоса, мы не имеем в виду наличие отдельных эпизодов нартского эпоса в фольклоре соседних народов, являющееся результатом позднейших исторических заимствований (ср., например, существование подобных эпизодов в народной прозе сванов и рачинцев или горцев Восточной Грузии в пограничных с Осетией и Кабардой районах). В данном случае речь идет о древнейшей общности племен, следы которой, безусловно, сохранились в духовной культуре многих народов Кавказа. Это именно тот субстрат, скрещение которого с духовной культурой древних алан способствовало появлению неповторимых по своей силе и свежести образов нартского эпоса.

Как известно, к числу самых древних компонентов нартского эпоса принадлежат сюжеты, образы и отдельные мотивы, связанные с охотой. Нам представляется, что именно они связаны своим происхождением с кавказским миром, отражая древнейшие мифологические представления аборигенов Кавказа.

Сравнительное изучение сюжетов, образов и отдельных мотивов, которые имеются не только у носителей нартского эпоса, но и у других народов Кавказа, позволит говорить о древнейших кавказских корнях, кавказской природе этих сюжетов и образов, получивших различное оформление и воплощение в разных жанрах и памятниках фольклора.

---

<sup>2</sup> М. Чиковани. Грузинский эпос, т. I, Тбилиси, 1959, стр. 150—158 (на груз. яз.); Е. Вирсаладзе. Грузинский охотничий эпос. Тбилиси, 1964, стр. 74—91 (на груз. яз.); E. Virsaladze. Die Amiransage und das grusinische Jagdepos. — «Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae», t. X. Budapest. 1961, S. 3—4.

Археологические памятники времен энеолита, бронзы и железа содержат обильные материалы, свидетельствующие о глубокой традиции охоты на Кавказе. Для древнейших образцов искусства Кавказа характерен так называемый звериный стиль; изображение сцен охоты и диких животных занимает в их декоре весьма значительное место<sup>3</sup>.

Глубокие традиции института охоты в истории и культуре народов Кавказа подтверждаются многочисленными источниками (историческими, этнографическими и др.).

Согласно традиции, охота здесь считалась «святым», «чистым» делом. Идущий на охоту должен был соблюдать сложную систему табуировки, чтобы не «осквернить» охоту и не прогневать «хозяйку леса». Существовала детально разработанная символика снов, с которой охотник должен был считаться при выборе дня и маршрута охоты. Эти представления в некоторых районах Грузии (Сванетия, Рача, Восточная Грузия) до последнего времени определяли поведение охотников и сохранились в виде отдельных пережитков в быту охотников центральных районов. Ряд ограничений соблюдался и на охоте. Охотник не должен был иметь при себе ничего жирного или жидкого. Особые, покрытые ритуальными знаками хлебцы, которые он брал с собой, пекла ему мать.

Многочисленные табу, распространенные среди охотников в отношении некоторых животных (медведь, волк, тур, тигр и др.), указывают на определенные идеологические основы этих обычаев, на пережитки тотемистических верований и имеют свои аналогии в фольклоре и обычаях многих народов.

Об этом же свидетельствует регламентация количества убиваемых на охоте зверей и связанный с ней обычай «давать отдых» охотничьему оружию или периодически совершать над ним очистительные церемонии.

По существовавшим представлениям, у лесных и горных зверей есть свой сторож, покровитель, хозяин, от которого, в основном, зависит удача охотника. Представления о хозяине животных в Грузии весьма разнообразны и подчас кажутся противоречивыми. Однако знакомство

---

<sup>3</sup> Ш. Я. Амирапашвили. История грузинского искусства. Тбилиси, 1944, стр. 30 (на груз. яз.).

с конкретным материалом приводит нас к выводу, что мы имеем дело не с противоречивостью в представлениях, а с их эволюцией, видоизменением; система представлений включает в себя элементы, связанные с различными ступенями экономического и социального развития. Тем не менее не только в пределах Грузии, но даже у всех иберо-кавказских племен в целом наблюдается некоторая общность этих представлений.

Древнейший образ хозяина, или сторожа зверей, зооморфен. Его называли «сторожем зверей», либо «ангелом зверей», или «ангелом скал», «ангелом леса». Его представляли в виде тура, оленя, птицы или змея. В результате антропоморфизации он стал осмысляться в виде женщины. Согласно наиболее распространенным в Грузии представлениям, это прекрасная золотоволосая (иногда черноволосая) женщина с ослепительно-белым телом. Ее называют то «королевой Дал» (Сванетия), то «царицей леса» (Мингрелия), то «хозяйкой зверей», то их «сторожем». В центральных районах Грузии она звалась Али; это имя в результате переосмысления, под влиянием христианской церкви, стало обозначать злого лесного духа, женщину-русалку, пугавшую одиноких путников, больных и роженцев.

Согласно многочисленным грузинским преданиям, особенно распространенным в среде охотников, владычица Дал, или «царица леса» (ткаши мапа), как ее называют в Мингрелии, «ангел леса», или «хозяйка зверей» (Кахетия, Рача), встречая охотника в лесу, часто предлагала ему свою любовь. Избранника ждет награда: удача на охоте. Охотник, отвергающий любовь хозяйки зверей, рисковал навлечь на себя ее гнев и жестокое мщение. Однако женатый охотник пользовался в этом отношении большими правами и относительной свободой.

Взаимоотношения хозяйки зверей с охотником послужили сюжетной основой большого цикла эпических песен и преданий. В наиболее древних из них охотник гибнет; хозяйка леса губит его за отказ от ее любви или же за измену. Эта редакция сюжета характерна, например, для ритуального плача об охотнике, погубленном хозяйкой зверей; плач исполнялся на весеннем празднестве плодородия в Сванетии и Раче.

Более поздняя редакция мифа сохранена в эпосе об Ампиани, где гибнет не охотник, а сама владычица

животных, оставляя сына, которого она не смогла доносить.

Для всех национальных версий нартского эпоса тоже характерен мотив встречи охотника с лесной женщиной.

Мы находим его в целом ряде песен и сказаний, причем предстает он в различных вариациях. Герой осетинской версии нартского эпоса Урызмаг, находясь на охоте, ночует в пещере. Укладываясь спать, он слышит голос женщины, предлагающей ему разделить с ней ложе. Это богиня, тело которой ослепительно светится в темноте. Урызмаг отказывается исполнить ее желание, мотивируя отказ клятвой верности, данной жене. Разгневанная богиня проклинает его. В эту ночь в камне зарождается Сослан.

В известном эпизоде с черной лисицей Урызмаг во время охоты вновь ночует в какой-то пещере, где красавица со светящимся телом за попытку Урызмага разделить с ней ложе превращает его в мула.

Другой герой, Сахуг, видит в пещере огромного оленя-самку, которую сосут 12 сосунков. Олень превращается в красавицу, которая разделяет с Сахугом ложе, но на другой день умирает.

Особое внимание привлекает другой сходный мотив: зарождение героя вне материнского лона (зарождение Сослана в камне в упомянутом выше сказании об Урызмаге, либо в сказании о Сатаней и пастухе Зартыжве) или же удаление плода из чрева матери до срока и особо подчеркнутая роль отца в его дальнейшей судьбе. Этот мотив интересен как своеобразный отзвук установления патриархальной идеологии.

Если в эпосе об Амირани золотоволосая Дали, умирая, просит своего возлюбленного, смертного охотника, вырезать дитя из ее чрева, завернуть его в желудок быка и таким образом сохранить ему жизнь, то в нартском эпосе говорится о том, что жена Куна, рассердившись на мужа, вспарывает себе ножом живот, выбрасывает ребенка вон и велит кормить его расплавленным железом. Жена Хамыца, встреченная им в лесу во время охоты на оленя, также рождает до срока и либо вставляет плод в спину своему мужу Хамыцу (по осетинскому варианту), либо, рассердившись, рассекает себе живот и выбрасывает мальчика (абхазский вариант).

Согласно представлениям горцев Восточной Грузии, хозяйка зверей — женщина крошечных размеров, живущая на лесных полянах или среди скал<sup>4</sup>. Своим мужем она делает охотника, обычного смертного.

Нам кажется, что образ героини нартского эпоса — крошечной жены Хамыца, которую он встречает на зеленой поляне в лесу, роднится с образом грузинской хозяйки леса. Интересно, что и герой абхазского эпоса Кун находит свою крохотную супругу во время охоты на тура.

Образ грузинской хозяйки зверей, скал и леса имеет тесную связь с абхазским образом «матери воды и леса». Согласно абхазским преданиям, «мать воды» сидит в глухом лесу под дубом, расчесывая волосы. При виде юноши она показывает десять пальцев в знак того, что предлагает ему свою любовь на десять лет<sup>5</sup>.

Известно, что у ряда народов Кавказа божество охоты Мезитха, сидящее на золотоцветном кабане и украшенное рогами оленя, представляется женским существом.

Согласно абхазским представлениям, у божества охоты есть дочери или сестры, встречающиеся охотникам в лесу<sup>6</sup>.

В некоторых эпизодах абхазского нартского эпоса сохранилось прямое указание на то, что светящаяся или сверкающая, как молния, героиня — сестра бога охоты Ажвейшшаа и его шести братьев.

Подобные образы мы видим и в адыгских сказках, где герой встречает стадо оленей и старика и старуху, доящих это стадо в лесу. Там же находится и их маленькая дочь, которая достается герою вместе с удачей на охоте<sup>7</sup>.

Интересно, что имя Дал, сохраненное в Сванетии как имя владычицы зверей, имеет ряд параллелей в языках народов Кавказа. У чеченцев Dāle означает божество, у кистин божество называется Dāla. На цовском языке, по сведениям Гюльденштедта, божество называлось Дале, в настоящее время Дал, по-арчински божество называется hal; у удурцев Haluц означает властителя, владельца, хо-

---

<sup>4</sup> До недавнего времени среди горцев Восточной Грузии был распространен обычай оставлять в лесу или среди скал крохотную кожаную обувь, предназначавшуюся хозяйке животных.

<sup>5</sup> К. М а ч а в а р и а н и. Абхазия. Этнографические письма. — Газ. «Дроеба», 1885, № 19, 20 (на груз. яз.).

<sup>6</sup> Н. Дж а н а ш и а. Религиозные верования абхазцев. — «Христианский Восток», т. I, вып. 1, 1915, стр. 107—108.

<sup>7</sup> «Адыгейские сказки». Майкоп, 1957, стр. 224—225.

зяна, а Hallur — хозяйку и властительницу. У вайнахов верховное божество называется Dela, Deila или Diali<sup>8</sup>.

Думается, что образ хозяйки животных, скал, воды, деревьев, имя которой Дали, Дела, Али, Каллу, у иберо-кавказских народов обозначало хозяйку, владычицу и сохранилось у некоторых народов Кавказа как общее обозначение божества, святыни, следует признать одним из древнейших общекавказских созданий, порожденных патриархальным укладом.

Нам кажется, что этот образ, хотя и сильно переработанный, сохранился и в нартском эпосе. Причем он не является элементом, пришедшим из эпоса соседних народов, а представляет самостоятельную переработку древнейших общекавказских представлений.

Если сказания о жене Куна, рассекающей себе чрево и оставляющей сына, или о лесной женщине, встреченной Урызмагом и пожелавшей разделить с ним ложе (после чего в скале зарождается Сослан), перекликаются со сказанием о рождении Ампиани, то это не результат перехода мотивов из эпоса в эпос, а результат различной творческой переработки единого общекавказского комплекса древнейших мифологических представлений.

Одновременно с разложением матриархата рядом с хозяйкой зверей, воды, леса и скал, ведающей плодородием и погодой, появляется ее мужская ипостась в виде сына, брата, отца, мужа или возлюбленного. В различных уголках Грузии бытует предание о брате и сестре, поочередно являющихся хозяевами животных — один год сестра, другой год — брат.

Постепенно возрастает мотивация мужской ипостаси, и функции хозяйки зверей, скал и т. п. ограничиваются. В целом ряде случаев примат уже принадлежит мужскому божеству — хозяину. Так, в Абхазии богом охоты является мужчина, имеющий дочерей или сестер — хозяек зверей, подчиняющихся отцу или брату.

В различных районах Грузии мы встречаемся с представлением о лесном человеке Очокочи, т. е. о «человеке-козле» (Западная Грузия) или Очопинтре (Восточная Грузия), являющемся покровителем лесных зверей.

---

<sup>8</sup> И. Джавахишвили. Введение в историю грузинского народа. кн. I. Историко-этнографические проблемы Грузии, Кавказа и Ближнего Востока, Тбилиси, 1950, стр. 185.

Вера в существование хозяина зверей подтверждается многочисленными этнографическими данными. В Хевсуретии записаны тексты молитв в адрес Очопинтре: «О пастух зверей Очопинтре, тебя умоляю, даруй мне тура, дай его убить! Ведь души зверей принадлежат тебе»<sup>9</sup>.

Название его Очокочи, или Очопинтре, по мнению академика И. Джавахишвили, связано с культом мужского божества плодородия, покровителя животных Бочи<sup>10</sup>, имя которого упоминается в грузинских исторических памятниках.

Согласно многочисленным преданиям, повериям и обычаям, связанным с представлением об Очокочи, охотник, встречая последнего в лесу, по возможности не должен говорить с ним и не должен стрелять в него более одного раза. Для Очокочи характерен громадный рост, покрытое шерстью тело, а главное — грудь, заостренная в виде топора (по некоторым рассказам, из его груди торчит лезвие топора, которое служит орудием защиты и нападения).

Повсеместное распространение имеет рассказ о встрече охотника с Очокочи и спасении от него охотника благодаря хитрости или обращению к христианским святым.

В связи с этим привлекает внимание один из эпизодов адыгского нартского эпоса. Речь идет о встрече Уазырмеса с лесным великаном. Краткое содержание этого эпизода таково. Жили два брата, Имыс и Уазырмес. В отсутствие Имыса его жена воспылала страстью к Уазырмесу. Уазырмес вынужден был покинуть свой дом и поселиться в дремучем лесу. Он жил в шалаше, сделанном из звериных шкур, питаясь дичью. Однажды вечером, когда Уазырмес варил себе на костре похлебку и в ожидании ужина играл на пшине, он услышал страшный шум и увидел, что по лесу движется чудовище. Оно вырывало с корнем огромные деревья, вгоняя их вершинами в землю, рушило скалы. Лесные звери разбегались в страхе во все стороны. Чудовище оказалось великаном с головой человека и туловищем зверя. Из груди у него торчал обнаженный меч. Лесной великан вошел в шалаш

<sup>9</sup> Записал А. Шанидзе в 1914 г. от Бессариона Габуури. — См.: «Целицдеули». Сб. общества языкознания. Тбилиси, 1924, стр. 153—154 (на груз. яз.).

<sup>10</sup> И. Джавахишвили. История грузинского народа, т. I. Тбилиси, 1928, стр. 76—77 (на груз. яз.).

Уазырмеса. Тот встретил его, не произнеся ни слова; «молча указал он лесному великану на пенек, приглашая присесть, молча отрезал ему кусок мяса и разделил с ним свой ужин». Уазырмес не отвечал великану на его вопросы. Когда великан вышел, Уазырмес «положил на свое ложе пень, укрыл его буркой, а сам притаился с луком наготове». Ровно в полночь лесной великан вошел в шалаш и, приняв накрытый буркой пень за нарта, повалился на него и мечом, торчащим из его груди, пронзил пень насквозь. Уазырмес выстрелил в чудовище из лука, а затем ослепил его<sup>11</sup>.

Как было отмечено выше, вера в существование лесного человека, великана, встречающегося охотнику в лесу и являющегося позднейшей переработкой образа хозяина леса, зверей и т. п., — была распространена в Грузии повсеместно. И в наши дни почти в каждом районе Грузии можно встретить рассказы о ловком охотнике, сумевшем избавиться от лесного чудовища путем хитрости или благодаря упоминанию имени св. Георгия. Однако в приведенном выше эпизоде нартского эпоса есть одна деталь, привлекающая особое внимание: меч, торчащий из груди чудовища. Как мы указывали выше, по грузинским представлениям, у хозяина леса из груди торчит топор, являющийся для него орудием нападения и защиты.

В середине XIX в. французским путешественником было записано в Колхиде предание о лесном человеке, близко напоминающее адыгское сказание об Уазырмесе. Опубликовано оно лишь на французском языке<sup>12</sup>.

Однажды охотник Гуталия преследовал оленя по крутым горным вершинам. Охота оказалась счастливой, охотник убил оленя. Под вечер он зажег огонь и начал жарить шашлык. Откуда ни возьмись, появилось перед ним громадное человекоподобное чудовище, покрытое шерстью. Шерсть на нем стояла дыбом, а грудь была заострена подобно лезвию топора. Это был Очокочи.

Очокочи сел напротив охотника и знаками показал, что хочет есть. Охотник поделился с ним ужином. Очокочи исчез. Охотник был опытным человеком. Он срубил пень дерева, воткнул кинжал рукояткой в землю, оставив торчать его острие, прикрыл все это буркой, а сам взял

<sup>11</sup> «Нарты. Кабардинский эпос». М., 1957.

<sup>12</sup> J. Mouriet. La Mingrelie. Paris, 1884.



ружьё и спрятался за деревом. Через некоторое время из лесу выскочил Очочочи и, приняв покрытый буркою пень за охотника, грудью набросился на него. Однако кинжал охотника и выстрел из ружья сделали свое дело. Чудовище с ревом скрылось в лесу, и охотник тщетно преследовал его.

Как видим, сходство здесь разительное. Разница только в том, что адыгский Уазырмес вооружен луком со стрелами, а колхидский охотник стреляет из ружья.

Аналогичный рассказ, записанный в Имеретии, напечатан в «Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа»<sup>13</sup>.

Действие совпадает в мельчайших деталях опять-таки не потому, что оно перешло к адыгам из Грузии или наоборот, а потому, что оно отражает традиционные верования и представления, которые долгое время определяли, «регламентировали» поведение охотника на Кавказе.

\* \* \*

Анализ двух привлеченных нами сюжетов показывает, что настало время для углубленной сравнительной работы над эпосом. Сравнение не может, однако, ограничиваться установлением сходства отдельных мотивов. Оно должно базироваться на глубоком знании народа, его прошлого, должно вестись на фоне всей фольклорной и этнографической традиции кавказских народов, на основе комплексного изучения истории материальной культуры, религиозных представлений и богатого фольклорного материала. Подобная работа требует коллективных усилий исследователей Кавказа.

---

<sup>13</sup> СМОМПК, вып. V, отд. II. Тифлис, стр. 97—102.

А. О. Мальсагов

## О НАРТ-ОРСТХОЙСКОМ ЭПОСЕ ИНГУШЕЙ И ЧЕЧЕНЦЕВ

С незапамятных времен среди народов многонационального Кавказа, на северных склонах Кавказского хребта, по правому берегу Терека и на восток до реки Аксая, проживают родственные по происхождению, общности исторического развития и культуре чеченцы и ингуши. Языки их, близкие по лексическому составу, грамматическому строю и фонетической системе, относятся к вайнахской группе кавказских языков. Ингуши и чеченцы почти свободно понимают друг друга и сами себя называют «вайнах», а свой язык «вайнахва мотт», т. е. чечено-ингушский язык. В силу того, что в языковом, социально-экономическом, бытовом и других отношениях ингуши и чеченцы имеют много общего, справедливо говорить о чечено-ингушском фольклоре, где общность проявляется не только в тематике, в народных идеалах и мировоззрении, но также и в системе художественно-образительных средств, приемах и стиле. Глубоко правы Д. Д. Мальсагов и Х. Д. Ошаев, которые утверждают единство чечено-ингушского фольклора. Они отмечают, что каждое значительное произведение, в какой бы части Чечено-Ингушетии оно ни было создано, становилось достоянием всего народа, хотя одни произведения могли бытовать в большей степени в одних районах, другие — в других<sup>1</sup>.

Интерес к фольклору вайнахов впервые был проявлен в ту пору, когда началось интенсивное изучение истории, этнографии и устной словесности кавказских горцев.

---

<sup>1</sup> Д. Д. Мальсагов, Х. Д. Ошаев. Устно-поэтическое творчество чечено-ингушского народа. — «Очерк истории чечено-ингушской литературы». Грозный, 1963, стр. 9.

Собираньем и изучением фольклора занимались не только представители демократической части русской интеллигенции, но и образованные ингуши и чеченцы. Образцы народной поэзии вайнахов публиковались в таких дореволюционных изданиях, как «Сборник сведений о кавказских горцах», «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», «Этнографическое обозрение», на страницах газет «Кавказ» и «Терские ведомости».

Первая публикация образцов вайнахского эпоса содержится в статье тушинца<sup>2</sup> И. Цискарова «Картина Тушетин»<sup>3</sup>, носящей общий этнографический характер. Здесь помещен отрывок об узнике Амраани, прикованном к горе за какую-то дерзость против творца вселенной. Через несколько лет И. Цискаров публикует три тушинские песни<sup>4</sup>. Одна из них записана русскими буквами, а две другие — грузинским алфавитом.

Большое внимание к истории, языку и фольклору вайнахов проявили прогрессивные русские ученые и писатели.

Ранние записи лирических песен на чеченском языке принадлежат Л. Н. Толстому, который зафиксировал их в 1852 г. со слов своих кунаков — Садо Мисирбиева и Балты Исаева<sup>5</sup>. Тексты этих песен прокомментированы Н. Ф. Яковлевым<sup>6</sup> и получили весьма высокую оценку.

Значительное место в истории изучения и публикации устно-поэтических произведений вайнахов принадлежит первому ингушскому этнографу Ч. Ахриеву. Он опубликовал на русском языке 12 нарт-орстхойских сказаний и свыше десяти сказок героического характера. Отсутствие письменности у вайнахов фактически делало невозможным публикацию текстов на ингушском языке. Печатаемая тексты сказаний в адекватном русском переводе, Ч. Ахриев дает, где это необходимо, подробные комментарии, оставляет многие выражения и целые фразы на ингушском языке, сопровождая их разъяснениями или буквальными переводами. Большинство нарт-орстхойских сказаний Ч. Ахриев записал в горной Ингушетии в тече-

<sup>2</sup> Тушинцы родственны чеченцам и ингушам.

<sup>3</sup> «Кавказ». Тифлис, 1846, № 50.

<sup>4</sup> Там же, 1849, № 38.

<sup>5</sup> Л. Н. Толстой. Полн. собр. соч., т. 46. М., 1937, стр. 89.

<sup>6</sup> Н. Ф. Яковлев. Несколько слов о чеченской и ингушской народной песне. — «Сердало». Орджоникидзе, 1927, № 63 (на ингуш. яз.).

ние 1868—1870 гг. В ряде случаев он указывает место и время записи произведений, но ничего не сообщает о сказителях. Записанные им сказания, несомненно, служат ценным источником для нартоведов. Ч. Ахриеву принадлежит и заметка о нарт-орстхойском эпосе ингушей<sup>7</sup> (о ней будет сказано дальше).

Более поздние публикации нарт-орстхойских сказаний на ингушском языке<sup>8</sup> позволяют утверждать, что переводы Ч. Ахриева точно передают содержание и стиль подлинников.

Это с наглядностью подтверждают и записи Б. Далгата, произведенные 20 лет спустя, по следам Ч. Ахриева в тех же аулах и от тех же, видимо, сказителей — 100-летнего Казбыка Казиев Хабиева Буржаева и 60-летнего Ганыжа Абыев Келигова Фалханова<sup>9</sup>. Б. Далгат сообщает паспортные данные о сказителях, приводит их полную биографию. Некоторые его записи являются вариантами ахриевских; другие — такие, как «Рождение Сеска Солсы», «Сеска Солса и Охкар Кант», — записаны впервые.

Особый интерес представляет малоизвестное сказание «Рождение Села Саты», записанное Б. Далгатом от сказителя Ганыжа Абыев Келигова Фалханова в конце прошлого века. Адыго-абхазской версии сказание о рождении Села Саты (Сатаны, Шатаны, Сатаней)<sup>10</sup> неизвестно, в осетинском эпосе она — дочь водной и небесной стихий.

В этом мифологизированном сказании нарт-орстхойцы выполняют весьма пассивную роль, а действующими лицами являются боги. Напомним, что в ряде случаев и Сеска Солса наделен божественными качествами, ибо он произошел «прямо от бога». Данный вариант — единственный среди кавказских нартовских сказаний, в котором Села Сата фигурирует не как мать Сеска Солсы или его возлюбленная, а является дочерью бога грома и молнии Села.

Ярко проявились в сказании «Рождение Села Саты» и богоборческие мотивы. Безымянная мать Села Саты перед

<sup>7</sup> Ч. Ахриев. Несколько слов о героях в ингушевских сказаниях. — ССКГ, вып. IV. Тифлис, 1870, стр. 2—7.

<sup>8</sup> Д. Д. Мальсагов. Нарт-орстхойцы. — «Радость сердца». Фрунзе, 1957 (на ингуш. яз.).

<sup>9</sup> Б. К. Далгат. Первобытная религия чеченцев. — «Терский сборник», вып. III. Владикавказ, 1893.

<sup>10</sup> Села-Стела — бог грома и молнии. Сата — его дочь.

смертью просит парт-орстхойцев оградить ее от притязаний насильника Села. И это говорится в народном произведении ингушей, которые сто лет тому назад (а сказание записано в 1891 г.) еще поклонялись этому божеству, с исполнением определенных языческих ритуалов. Обряд этот в пережиточной форме среди вайнахов исполнялся до 30-х годов нынешнего века в сопровождении песни «Мустагударг»<sup>11</sup>.

В этой песне люди вымаливают у главного бога (даьла) и у бога грома и молнии (Села) дождь и просят хороший урожай, чтобы колосья были величиной с хвост кошки, а семена — размером с хвост лани.

Если в таких широко известных сказаниях, как «Амирани» и «Прометей», их герои похищают огонь для людей, обрекая себя на вечные муки, то в «Рождении Села Саты» Сеска Солса намеревается убить самого бога Селу, стреляет в него из лука и ранит его, а бог трусливо убегает. В другом сказании рассказывается о том, как Сеска Солса схватил бога Селу и поломал ему бока, после чего буря и гроза утихли<sup>12</sup>.

Б. К. Далгат посвятил эпосу вайнахов исследование<sup>13</sup>, в котором анализирует нарт-орстхойские сказания и предания ингушей героического содержания и определяет общекавказскую принадлежность основных нарт-орстхойских героев в сопоставлении с героями нартских сказаний других народов Кавказа.

В те же годы чеченец-этнограф У. Лаудаев в работе «Чеченское племя»<sup>14</sup> опубликовал в русском переводе два нарт-орстхойских сказания. Эти записи народных произведений представляют известную ценность как первая фиксация сказаний о нартах на территории Чечни (время и место записи сказаний У. Лаудаев не указывает). Первое из сказаний напоминает вариант «Об изобилии земном», второе же повествует о «нарте» Науре (мифическом

---

<sup>11</sup> Лорса Ахриев. Мустагударг. — «Устное народное творчество вайнахов», т. I. Орджоникидзе, 1932, стр. 19 (на ингуш. яз.).

<sup>12</sup> Ч. Ахриев. Ингуши (их предания, верования и поверия). — ССКГ, вып. VIII. Тифлис, 1875.

<sup>13</sup> Б. К. Далгат. Страничка из северо-кавказского богатырского эпоса. — «Этнографическое обозрение», вып. IV, 1901.

<sup>14</sup> У. Лаудаев. Чеченское племя. — ССКГ, вып. VI. Тифлис, 1872.

основателе селения Нижний Наур), убивающем «нарта» Гожака с целью овладеть его женой.

Не повторяя сюжетов, записанных Ч. Ахриевым и Б. Далгатом, известный просветитель Т. Эльдерханов опубликовал на чеченском языке несколько сказаний и сказок, сопроводив их подстрочным и литературным переводом<sup>15</sup>. Публикация выполнена на высоком научном уровне; к сожалению, отсутствуют паспортные данные о сказителях, от коих они записаны. Ко всем текстам Т. Эльдерханова Л. Г. Лопатинский приводит подробные комментарии лингвистического характера, дает анализ чеченских сказок в сравнении с русскими, характеристику их основных образов и т. д. Следует, кстати, заметить, что в чеченских сказаниях или, вернее сказать, в героических сказках, нарты отождествляются с великанами. Достаточно сравнить аварскую сказку «Морской конь»<sup>16</sup> с чеченской — «О Хане Гаммалте»<sup>17</sup> (а эти примеры можно увеличить), и станет ясно, что словом «нарты» в них именуются великаны, ничего общего не имеющие с героями общекавказского нартского эпоса, но напоминающие великанов дагестанского сказочно-богатырского эпоса.

Прекрасным подтверждением этому служат слова П. Услара, большого знатока фольклора северокавказских народов, отмечавшего, что по мере удаления от Центрального Кавказа на восток нартский эпос предается забвению, а сами герои превращаются в великанов. Вывод этот никем до сего времени не опровергнут, более того, все последующие фольклорные записи и некоторые исследования подтверждают верность наблюдений П. Услара<sup>18</sup>.

Данные чечено-ингушского нарт-орстхойского эпоса использовал в своих работах и Вс. Миллер. В «Осетинских этюдах» он упоминает о «нартах» вайнахов: «Из изданных материалов по народной поэзии горских народов видно, что нарты и сказания о них так же хорошо известны и другим, соседним с осетинами, народам Северного

<sup>15</sup> СМОМПК, вып. XXVIII. Тифлис, 1900; вып. XXIX, 1901.

<sup>16</sup> «Песни и сказки, собранные Айдемирком Чиркеевским». Перев. с авар. Темир-Хан-Шура. М., 1887.

<sup>17</sup> «Фольклор Азербайджана и прилегающих стран», т. 2. Баку, 1930, стр. 154—159.

<sup>18</sup> У. Б. Далгат. К вопросу о нартском эпосе у народов Дагестана. — «Нартский эпос. Материалы совещания 19—20 октября 1956 г.» Орджоникидзе, 1957.

Кавказа, чеченцам, балкарцам и особенно кабардинцам»<sup>19</sup>. Если в данной работе Вс. Миллер справедливо констатировал, что «нарты» хорошо известны чеченцам (до революции ингушей называли чеченцами. — А. М.), то несколько позже в «Кавказско-русских параллелях», ссылаясь на Ч. Ахриева, он отметил: «Что касается чеченцев, то их нартские сказания находятся под влиянием осетинских», исходя лишь из того, что «постоянное жительство нарт-орстхойцев есть соседняя с Чечней Осетия, именно Санаби»<sup>20</sup>. Указание о том, что нарт-орстхойцы проживали в Санаби, дало повод Вс. Миллеру и некоторым другим исследователям говорить об «осетинском влиянии» на эпос вайнахов.

Между тем никак нельзя недооценивать самобытность и оригинальность чечено-ингушских нарт-орстхойских сказаний. Их самостоятельное бытование ни в коей мере, на наш взгляд, не объясняется местожительством нарт-орстхойцев и совершаемых ими походов (во всех сказаниях они являются пришельцами, и в эпосе это явно подчеркивается), а, наоборот, лишний раз подтверждает самобытность нарт-орстхойских сказаний ингушей и чеченцев. В них встречаем сюжеты, которые неизвестны нартским сказаниям других народов Кавказа, хотя мы не должны забывать и о многих общих мотивах нартпады.

После победы Великой Октябрьской социалистической революции, в 1923 г., впервые в истории ингушского народа на родном языке вышла газета «Сердало» (Свет), а с 1925 г. стала выходить и чеченская газета «Серло» (Свет); эти газеты сыграли большую роль в свершении культурной революции в Ингушетии и Чечне.

В 30-е годы Ингушским литературным обществом в Орджоникидзе издаются фольклорные сборники, в которых встречаются и нарт-орстхойские сказания. Ингушский поэт Т. Беков опубликовал в одном из таких сборников замечательное сказание «Ачамза-боарз» (холм или курган Ачамаза)<sup>21</sup>. В этом интересном ингушском ска-

<sup>19</sup> Вс. Миллер. Осетинские этюды, ч. I. Осетинские тексты. М., 1881, стр. 8.

<sup>20</sup> Вс. Миллер. Кавказско-русские параллели. — «Этнографическое обозрение». 1891, № 3, стр. 177.

<sup>21</sup> Т. Беков. Ачамза-боарз. — «Литсборник». Ингушское литературное общество. Орджоникидзе. 1931, стр. 45—50 (на ингуш. яз.).

зании встречаются первые упоминания о героях Ачамазе, Нярт Нясаре и Нярт Орстхо<sup>22</sup>. Любопытно, что сюжет сказания не совпадает ни с одним из сказаний кавказских народов. Главным героем его является Ха, сын Лоама. Ха отбивает свою невесту у князей Салой и погибает в борьбе против Сеска Солсы, погайских и салойских князей. С большой любовью в сказании «Ачамза-боарз» обрисованы образы безымянной матери Ха и его невесты, которую постигает участь любимого. Сказание сопровождается небольшой комментарий.

В этом же сборнике помещена и нярт-орстхойская песня, записанная Ф. Мальсаговой от сказительницы Берсановой из села Нясар-корт. Она напевала ее под аккомпанемент чоңдырга<sup>23</sup>. Публикация дана в нотной записи, сделанной композитором Е. Колесниковым<sup>24</sup>.

В песне прославляется любовь к земной жизни и созидательному труду, в ней много солнца и радости. Села Сата — дочь языческого бога грома и молнии — прославляется как искусная швея; мусульманские пророки (пайхмар) — уподобляются землепашцам. С грустью упоминается и голубь Сеска Солсы<sup>25</sup>. Ингуши до сего времени лесного голубя называют «Солса кхокха», т. е. «Солсы голубь». В другом сборнике опубликованы два одноименных сказания «Колой Кант». Ценность их прежде всего в том, что они приведены в оригинале на ингушском языке, а одно из них имеет и паспортные данные о сказителе. Первое сказание «Колой Кант»<sup>26</sup> записал Лорса Ахриев со слов Гудиева Абдурахмана из селения Мужичи в 1930 г. По своему сюжету оно почти

---

<sup>22</sup> «Нярт Нясар» — значит Нясар, сын Нярта; «Нярт Орстхо» — Орстхо, сын Нярта.

<sup>23</sup> «Чоңдырг» — ингушский музыкальный инструмент.

<sup>24</sup> «Ингушская песня». Ингушское Литературное общество, Орджоникидзе, 1931, стр. 92 (на ингуш. яз.).

<sup>25</sup> Ср. со сказанием «Гибель нярт-орстхойцев», где «перед смертью Сеска Солса обращается к лесному голубю с просьбой принести ему глоток воды. С благодарностью за глоток воды умирающий Солса сказал: «С этого дня пусть люди называют тебя «Солса голубем», а вместо пряди на шейке пусть у тебя будут золотые перышки» (см.: Д. Д. Мальсагов. Указ. соч., стр. 236. Здесь и далее перевод мой. — А. М.).

<sup>26</sup> Лорса Ахриев. Колой Кант. — «Устное народное творчество вапнахов», т. I, стр. 11—13.



полностью совпадает со сказанием «Колой Кант»<sup>27</sup>, записанным Чахом Ахриевым. В поздней публикации вместо нарт-орстхойцев и Сеска Солсы действуют уже черкесские князья (свидетельство постепенной деформации эпического сказания). Второе сказание — «Колой Кант»<sup>28</sup>, включенное в сборник, записал Абдулвагап Аушев. Паспортные данные о сказителе и место записи не указаны. Вариант очень близок к тексту, записанному Ч. Ахриевым; представляет интерес прежде всего стиль и весьма архаический язык его. В публикации Чаха Ахриева говорится, что Терек стал многоводным по молитве Сеска Солсы, а в данном варианте — по просьбе одного путника, желавшего предотвратить столкновение между нарт-орстхойцами и Колой Кантом; иначе говоря, в сказании преобладают миролюбивые мотивы.

В 30-е годы в Чеченском музее в г. Грозном велась большая работа по сбору и изданию<sup>29</sup> народных произведений; к сожалению, изданные сборники не содержат ни одного нарт-орстхойского сказания.

Неутомимо изучает народную словесность ингушей и чеченцев известный археолог-кавказовед Л. П. Семенов. Он свидетельствует широкую распространенность нарт-орстхойских сказаний вайнахов. «В каждом горном селении, — писал Семенов, — можно услышать сказания о нартах»<sup>30</sup>. Л. П. Семенов привлекал данные нарт-орстхойского эпоса ингушей и чеченцев прежде всего для подтверждения археологических разысканий в горной Ингушетии<sup>31</sup>.

В 1934 г. Чеченская и Ингушская Автономные области были объединены в Чечено-Ингушскую Автономную

---

<sup>27</sup> Ч. А х р и е в. Колой Кант. — ССКГ, вып. IV. Тифлис, 1870. стр. 4—7.

<sup>28</sup> Абдулвагап Аушев. Колой Кант. — «Устное народное творчество найнахов», т. I, стр. 14—15.

<sup>29</sup> А. Н а ж а е в, С. И б р и е в. Чеченские песни. Грозный, 1927 (на чечен. яз.); Х. О ш а е в. Чеченские сказания. Грозный, 1927 (на чечен. яз.).

<sup>30</sup> Л. Семенов. Ингушская и чеченская народная словесность. — ИЧИНИИИЯЛ, т. I, вып. III. литература. Грозный. 1959, стр. 187.

<sup>31</sup> Л. Семенов. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925—1932 гг. Грозный, 1963; он же. Нартские памятники в фольклоре ингушей и осетин. Владикавказ, 1930.



*Стотридцатилетний исполнитель нарт-орстхойского эпоса  
вайнахов Соси Эльмурзаевич Патиев.*

область; в столице ее — г. Грозном — на базе двух институтов — ингушского и чеченского — был создан Научно-исследовательский институт истории, языка, литературы и искусства. В 1937 г. писатели С. Бадуев, О. Мальсагов, А. Нажаев и др. собрали богатый фольклорный материал, который и составил значительную часть сборника «Чечено-ингушский фольклор», где помещено семь «нартских» сказаний. В издании сборника не смогли принять участия сами собиратели фольклора; этим и следует объяснить некоторые его существенные недостатки. Так, например, сказания, вошедшие в раздел «Нартский эпос»<sup>32</sup>, приведены без паспортных данных, не указано, приводятся ли эти материалы впервые, или они перепечатаны из других источников, не все сказания, включенные в этот раздел, можно считать нартскими (нарт-орстхойскими).

В 1940 г. ингушские писатели Х.-Б. Муталиев и Х. Осмиев издали сборник «Ингушский фольклор»<sup>33</sup>. В него вошли ценные по качеству и разнообразные по жанрам фольклорные произведения. На первых страницах сборника помещены ранее неизвестные нарт-орстхойские сказания «Барахой Кант», «Нежно любимая Альбика», «Сиска Солса» и вариант сказания о «Колой Канте». Все тексты имеют документацию.

Наиболее полно нарт-орстхойские сказания представлены в сборнике «Радость сердца»<sup>34</sup>. Собрал их известный кавказовед проф. Д. Д. Мальсагов. Здесь встречаются варианты уже известных сказаний, в частности записанных Ч. Ахриевым, — такие, например, как «Сеска Солса и вдовая старуха», «Как погибли нарт-орстхойцы» и «Колой Кант». Многие сказания содержат малоизвестные сюжеты о новых героях — таких, как Селий Пирья, Кида Шоа, Пхагал Бяри и др. Все они приведены на ингушском языке, но отсутствует паспортизация. Среди материалов из личного архива Д. Д. Мальсагова мы обнаружили точный научный аппарат к этим текстам.

Ранее опубликованные нарт-орстхойские сказания вайнахов включены в сборник «Чудесные родники»<sup>35</sup>,

<sup>32</sup> «Чечено-ингушский фольклор». М., 1940, стр. 249—271.

<sup>33</sup> «Ингушский фольклор». Грозный, 1940 (на ингуш. яз.).

<sup>34</sup> Д. Д. Мальсагов. Указ соч.

<sup>35</sup> «Чудесные родники. Сказания, сказки и песни народов Чечено-Ингушской АССР». Грозный, 1963, стр. 23—40.

составленный чеченским писателем С. Арсаповым. В данный сборник вошли четыре сказания, ранее опубликованные в книге «Чечено-ингушский фольклор»<sup>36</sup> («Невиданное дело», «Как погибли нарты Эрстхуо», «Сеска Солса и сторожевой воин», «Колой Капт», «Ялхой-мохкское сказание»<sup>37</sup>, «Орхустойцы и Ботоко-Ширтга»<sup>38</sup> и другие жанры устного народного творчества чеченцев и ингушей).

Сказания о нарт-орстхойцах представлены в сборнике далеко не полно: например, отсутствуют такие сказания, как «Сеска Солса и старуха-вдова», «Холм Ачамаза», «Сеска Солса и Селий Пирья» и многие другие, а без них нельзя определить место, которое занимает чечено-ингушский нарт-орстхойский эпос среди нартских сказаний других народов Кавказа.

Значение сборника снижают некоторые фактические неточности: имя героя Сеска Солса, например, передано как Соска-Солса. Форма «Сеска» наиболее употребительна сказителями и отвечает нормам вайнахского языка; дефис же между именем отца и сына совсем не нужен, как, например, в русском «Евгений Захарович».

Собранный материал по нарт-орстхойскому эпосу (опубликованный и архивный) позволяет говорить о богатстве и своеобразии эпоса вайнахов и некоторой сюжетной близости его с нартскими сказаниями народов Кавказа.

Как видим, записи и публикации героического нарт-орстхойского эпоса вайнахов имеют свою продолжительную историю. Но все те сказания, которые были до сих пор изданы, еще не стали предметом пристального внимания исследователей, хотя чечено-ингушская народная словесность и, в частности, нарт-орстхойские сказания являются высокохудожественными произведениями, основанными на лучших эпических традициях вайнахов.

Данные чечено-ингушского нарт-орстхойского эпоса использовались главным образом в работах сравнительного плана (Г. Дюмезиль<sup>39</sup>, В. И. Абаев<sup>40</sup>, Е. М. Меле-

<sup>36</sup> «Чечено-ингушский фольклор», стр. 249—271.

<sup>37</sup> «Сказки и легенды чеченцев, собранные Л. Семеновым, с предисловием и примечаниями собирателя». Владикавказ, 1882.

<sup>38</sup> Ч. Ахриев. Из чеченских сказаний. — ССКГ, вып. V. Тифлис, 1871, стр. 38—46.

<sup>39</sup> G. Dumézil. Legendes sur les nartes. Paris, 1930.

<sup>40</sup> В. И. Абаев. Проблемы нартского эпоса. — Сб. «Нартский эпос. Материалы совещания 19—20 октября 1956 г.» Орджоникидзе, 1957, стр. 35.

тинский<sup>41</sup>). Как правило, в этих работах в разных вариантах повторяется тезис Вс. Миллера о том, что многие народы Кавказа, как позднейшие пришельцы, заимствовали некоторые типы героев-нартвов у кабардинцев или нашли их на новой родине, раньше их населенной осетинами<sup>42</sup>.

Такие утверждения Вс. Миллера нуждаются в тщательной проверке. Нет никаких оснований предполагать, что чеченцы и ингуши как более поздние пришельцы заимствовали некоторые типы героев у осетин и кабардинцев. Свидетельства о том, что ингуши и чеченцы — древнейшие обитатели Северного Кавказа, содержатся в трудах средневековых авторов и в «Армянской географии VII века», а также в работах советских археологов, историков и лингвистов<sup>43</sup>.

Предварительное исследование нарт-орстхойских сказаний позволяет утверждать, что эпос вайнахов является глубоко самобытным и оригинальным. Справедливость этого может быть показана, конечно, лишь на основе сплошного сравнительного анализа всей совокупности вариантов нарт-орстхойского эпоса вайнахов.

В данной статье мы постараемся ответить на ряд вопросов, непроясненность которых ведет к неправильному истолкованию чечено-ингушского нарт-орстхойского эпоса.

Вот эти вопросы:

1. Каково представление народа о нарт-орстхойцах? Составляют ли «нарты» и «орстхойцы» одну эпическую группу героев или относятся к двум разным?

2. Кто такие, собственно, вайнахские местные герои-богатыри и какое место они занимают в нарт-орстхойских сказаниях?

3. Какова локализация нарт-орстхойского эпоса и этимология имен его героев?

---

<sup>41</sup> Е. М. Мелетинский. Место нартских сказаний в истории эпоса. — Там же, стр. 40, 59.

<sup>42</sup> Вс. Миллер. Кавказско-русские параллели. — «Этнографическое обозрение», № 3, 1891, стр. 167.

<sup>43</sup> Е. И. Крупнов. Древняя история Северного Кавказа. М., Изд-во АН СССР, 1960; он же. О чем говорят памятники материальной культуры чечено-ингушской АССР. Грозный, 1961; Г. И. Меликишвили. К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959; Ю. Д. Дешериев. Сравнительно-историческая грамматика нахских языков и проблема происхождения и исторического развития горских кавказских народов. Грозный, 1963 и др.

Ученые-кавказоведы, анализируя устное поэтическое творчество вайнахов, в частности нартский эпос (для сказаний ингушей и чеченцев более верным был бы термин «нарт-орстхойский» эпос), как на самый достоверный источник, ссылались на заметку Ч. Ахриева «Несколько слов о героях в ингушевских сказаниях». Ч. Ахриев отметил как отличительную особенность эпоса вайнахов то, что, в отличие от, например, осетинских сказаний, здесь речь идет как бы о двух типах героев — нартах и орстхойцах. Он писал: «Во всех ингушских сказаниях и песнях героями являются нарты и орхустойцы<sup>44</sup>, с противоположными характерами. Первых изображают как людей в высшей степени добрых и нравственных, а потому не удивительно, что слово «нарт» сделалось между ингушами нарицательным именем»<sup>45</sup>.

В известных нам сказаниях редко встречается самостоятельно употребляемый термин «нарт» (нарт) или «орхустоец» (орстхоец), но если такая терминология имеет иногда место, то она, как правило, адекватна понятию «нарт-орстхоец». Дело в том, что «нарты» и «орхустойцы» всегда выступают как единое и нерасторжимое целое, а именно — «нарт-орстхойцы». Сеска Солса всегда предстает предводителем 60 нарт-орстхойцев. У ингушей есть даже выражение: «Пусть придет тебе на помощь Сеска Солса со своими 60 нарт-орстхо (йцами)». У чеченцев же говорят: «Вошел нарт-эрстхо (ец) с глазами (величиною) чаша-чаша, с зубами (величиною) серп-серп»<sup>46</sup>. С появлением нарт-орстхойцев, говорится в одном из сказаний, исчезла благодать с земли, а в другом — о том, что Сеска Солса гибнет за свои преступления вместе с 60 нарт-орстхойцами<sup>47</sup>.

Ошибочность деления нарт-орстхойцев на «добрых нартов» и «злых орхустойцев», предложенную Ч. Ахриевым, отметил еще Б. Далгат. Он, напротив, считал нарт-орстхойцев одним типом героев и совершенно верно срав-

---

<sup>44</sup> Термин этот сказителями и исследователями эпоса употребляется различно: орхустойцы, орстхойцы, орштхойцы, эрстхойцы и т. д.

<sup>45</sup> Ч. А х р и е в. Несколько слов о героях в ингушевских сказаниях. — ССКГ, вып. IV. Тифлис, 1870, стр. 1.

<sup>46</sup> Записано нами в г. Грозном в 1963 г. от Э. Хаджалиева.

<sup>47</sup> Д. Д. М а л ь с а г о в. Указ. соч., стр. 237.

пывал их с героями-нартами осетинских и адыгских сказаний, убедительно показав при этом, что орстхойцев ни в коем случае нельзя отождествлять ни с адыгскими иныжами, ни с осетинскими уапгами: в сказаниях ингушей последним соответствуют вамполы (великаны) <sup>48</sup>. Однако и Б. К. Далгат ошибочно называл положительных героев Колой Кант, Охкар Кант и др. «нарт-великанами».

В статье «У истоков искусства слова», предпосланной сборнику «Чудесные родники», В. Б. Корзун повторил тезис Д. Д. Мальсагова о том, что в чечено-ингушском нарт-орстхойском эпосе одно из первых мест занимают местные герои, добрые и могучие пастухи Колой Кант, Охкыр Кант и др., занявшие в нарт-орстхойских сказаниях то место, которое Сослан, Сосруко, Батраз и др. занимают в адыгском и осетинском эпосе. Однако В. Б. Корзун, как и некоторые предыдущие исследователи, без всяких на то оснований «добрым и злым великанам противопоставляет нартов и неких эрстхойцев, выступающих в союзе и под водительством Соска-Солсы и Ботоко-Ширтги» <sup>49</sup>.

И. В. Тресков, анализируя чечено-ингушский эпический узел, вслед за Б. Далгатом справедливо подчеркивает: «Деление на нартов и орхустойцев кажется несколько условным. Правильнее, видимо, было бы считать их всех нартами (нарт-орстхойцами. — А. М.), но различать по поступкам, по той конкретной функции, которую они выполняют в чеченском (чечено-ингушском. — А. М.) фольклоре» <sup>50</sup>.

Вопрос о том, что нарты — это одни герои, а орстхойцы — другие, даже не возникает у исследователей, знакомых с эпосом вайнахов на ингушском и чеченском языках. Из самих сказаний с совершенной очевидностью вытекает, что нарт-орстхойцы — одна эпическая группа, единый тип героев. К ним относятся: Сеска Солса, Ачамаз, Боткий Ширтка, Гермича, Патараз и другие герои, хорошо известные в нартском эпосе многих народов Кавказа.

---

<sup>48</sup> Б. К. Далгат. Страничка из северо-кавказского богатырского эпоса, стр. 81.

<sup>49</sup> «Чудесные родники», стр. 8.

<sup>50</sup> И. В. Тресков. Фольклорные связи Северного Кавказа. Пальчик, 1963, стр. 55.

Центральное же место в нарт-орстхойском эпосе вайнахов занимают местные герои, известные только чечено-ингушскому эпосу. Это Колой Кант, Кинда Шоа, Пхагал Бяри, Бийдолг Бяри, Барахой Кант и др. Они наделены только положительными качествами. Им присущи щедрость, широкое гостеприимство, поддержка слабых, верность слову и т. д. В столкновениях с нарт-орстхойцами они — всегда обороняющаяся сторона.

В Галгаевском ущелье до сегодняшнего дня сохранилась гора Колой (Колой лоам) и башня Колой (Колой гла). Ингушская фамилия (род) Колосовых считает своим родоначальником-предком Колой Канта, а фамилия (род) Барахановых — Пхагал Бяри<sup>51</sup>. Из сказаний ясно, что это любимые герои эпоса.

Следует отметить, что если к местным героям народ относится с любовью и уважением, то к нарт-орстхойцам у него отношение двойственное. Иногда нарт-орстхойцы выступают совместно с местными героями. Например, в сказании «Жена Пхагал Бяри и нарт-орстхоец» говорится следующее: «В далекое старое время Пхагал Бяри, Колой Кант и Сеска Солса охраняли Галгай Коашке от врагов, наступавших с низу (равнины)»<sup>52</sup>. А в сказании «Сеска Солса и Кинда Шоа» Сеска Солса выдает свою дочь за Кинда Шоа, предварительно договорившись о выкупе. Кинда Шоа, по уговору, «должен был выгонять из загона (хлева) упитанных синих белоголовых коров до тех пор, пока Сеска Солса не улыбнется»<sup>53</sup>.

Нарт-орстхойцам покровительствуют боги (их молитва в сказании «Колой Кант» доходит до богов); они сильны, их предводитель Сеска Солса рассекает шашкой скалы, его конь перепрыгивает через горы. С другой стороны, нарт-орстхойцы — корыстолюбивые и бесчестные люди, действия их не лишены коварства. Так, в сказании «Колой Кант» Сеска Солса обманом угоняет баранту Колой Канта, а в сказании «Вампол в Ассиновском ущелье» говорится о том, как он подлым образом убивает вампола, чтобы увести его жену. В сказании «Жербаба и Сеска

<sup>51</sup> Д. Мальсагов. К постановке изучения чечено-ингушского фольклора. — «Революция и горец», 1933, № 5, стр. 60.

<sup>52</sup> Д. Д. Мальсагов. Нарт-орстхойцы, стр. 238.

<sup>53</sup> Там же, стр. 242.



Солса» Жербаба<sup>54</sup> кормит своих гостей и, не зная, что они нарт-орстхойцы, говорит: «Когда на свете еще не появились Сеска и Солса и его 60 нарт-орстхойцев (род оборвался бы их!), мясо и зерно, которое до них было, я приготавливаю. Они, эти проклятые, пока не забрали беркат (благодать), на земле все было в изобилии»<sup>55</sup>.

«По какому-то странному обстоятельству, местом действий как орхустойцев, так и няртов, служит Галгаевское ущелье, между тем постоянное жительство этих героев, как уверяет народное сказание, есть Осетия, именно Санаби»<sup>56</sup>, — пишет Ч. Ахриев, удивленный локализацией «непримиримых няртов и орхустойцев».

Действительно, если ареной действий служило Галгаевское ущелье, то стоило ли «нартам и орхустойцам» прибывать сюда для борьбы, чтобы затем вновь возвращаться в Санаби? Все дело в том, что никакой борьбы «нарты» с «орхустойцами» не ведут и вести не могут, так как они составляют одну дружную группу, объединенную предводительством Сеска Солсы и именуемую общим названием нарт-орстхойцев. Но с кем же и против кого они ведут борьбу? Они ведут борьбу против местных героев-богатырей по всей нагорной Чечено-Ингушетии. Нарт-орстхойцы в большинстве случаев являются агрессивной стороной: они жаждут борьбы, подвигов и добычи, но местные герои (Колой Кант, Пхагал Бяри, Барахой Кант) всегда одерживают над ними победу. Но между нарт-орстхойцами и местными героями в других случаях имеют место мир и дружба, гостеприимство и установление кровного родства. Все это говорит не о раздвоении нарт-орстхойцев, а о двойственном к ним отношении народа, ибо они выступают и как положительные герои, и как отрицательные.

Нарт-орстхойский эпос вайнахов привлек внимание участников нартской конференции в 1956 г. Некоторые исследователи вслед за Ч. Ахриевым утверждали, что в фольклоре вайнахов наблюдается раздвоение нартов на собственно нартов — добрых героев и демонических орхустойцев. Дело в том, что в некоторых нарт-орстхойских

<sup>54</sup> «Жербаба» — старуха-вдова, положительная героиня, персонажифицированный народный образ.

<sup>55</sup> Д. Д. Мальсагов. Нарт-орстхойцы, стр. 235.

<sup>56</sup> Ч. Ахриев. Несколько слов о героях в ингушевских сказаниях. — ССКГ, вып. IV. Тифлис, 1870, стр. 2.

сказаниях порою трудно бывает определить, какие герои относятся к нарт-орстхойцам, а какие — к местным героям-богатырям. Например, Нясар, Шоа у других кавказских народов выступают как нарты, а в эпосе вайнахов они — местные герои-богатыри. Не следует поэтому смешивать двойственное (положительное и отрицательное) отношение народа к нартам с искусственным раздвоением их на не существующих в эпосе отдельно взятых «нартов» и «орстхойцев».

И, наконец, в нарт-орстхойском эпосе вайнахов встречается третий тип героев — вамполы, иногда одноглазые, ешапы (армянские вишапы), алмасы (лесные женщины). Сказания, где они фигурируют («Сеска Солса и вампол в Ассиновском ущелье», «Сеска Солса и тазовая кость» и др.) являются архаичными и носят явно фантастический характер. Видимо, эти сказания — наиболее древние среди нарт-орстхойского эпоса; они имеют некоторую общность с древнегреческими мифами и эпосом народов Передней Азии. По сравнению с вамполами, местные герои и нарт-орстхойцы являются малышами, однако Сеска Солса одолевает хитростью глупых и наивных вамполов. Бывает, что вамполы дерутся и между собой, вырывая с корнями столетние чинары; они иногда имеют и жен-вампол.

Близко к вамполам примыкают и «великаны» в чеченских сказаниях, выступающие под именем нарт-орстхойцев, но ничего общего с кавказскими нартами не имеющие; они лишь «служат, как это верно отмечал П. К. Услар, синонимами великанов в самом общем значении»<sup>57</sup>.

Так, в сказании «Кхежиг» говорится: «В то время проживавший в Иласханюрте нарт-эрстхоец кричал другому нарту, живущему на Брагунском хребте: «Э-эй! Брось-ка топор!».

Живущий на Брагунском хребте нарт-эрстхоец отвечал иласханюртовскому нарт-эрстхойцу: «Лови! Бросаю тебе топор!» (расстояние между Иласханюртом и Брагунским хребтом составляет километров 11—12)<sup>58</sup>. Как повест-

<sup>57</sup> П. К. Услар. Кое-что о словесных произведениях горцев. — ССКГ, вып. I. Тифлис, 1868, стр. 29.

<sup>58</sup> «Чеченский фольклор. Нарт-эрстхойские сказания и сказки», т. III. Грозный, 1964, стр. 81 (на чечен. яз.).

вуется далее в сказании, нарт-эрстхойцы увели у Кхежига брата, жену и сестру. Когда Кхежигу удалось отбить у них одну девушку, нарт-эрстхойцы попросили его вернуть им ее, обещая взамен любого пленника. Кхежиг ответил, что если они возвратят ему брата, то он выдаст им девушку<sup>59</sup>.

Нарты (в данном сказании великаны) обладают незаурядной силой. Самое же интересное, пожалуй, состоит во взаимоотношениях между обыкновенными людьми и нартами-великанами. Вначале эти отношения основываются на силе, а затем устанавливается перемирие, причем первый шаг в этом направлении делают нарты-великаны.

В другом, например, сказании — «Иччархо и нарт» герой Иччархо отправляется в путь в надежде встретить достойных по отваге и силе противников. В одной из башен он встречает семь нарт-эрстхойцев и их мать. Оберегая гостя от своих сыновей, мать семерых нарт-эрстхойцев прячет Иччархо в подоле своего платья. Иччархо убегает от семи братьев и по дороге встречает нарта-великана по имени Гонча, который на семи кабанах мирно пашет землю. Иччархо молит о помощи Гончу, нарт-великан прячет его от семи братьев в дупле своего зуба и таким образом спасает. Затем он рассказывает Иччархо: «Нас было семь братьев, и самым хилым был я. Была у нас и одна сестра. Эту сестру увел у нас одноглазый нарт-эрстхоец Сарган»<sup>60</sup>. Уже из одного этого эпизода можно выделить великанов, обладающих невероятной силой: а) семь братьев-великанов (нартов), которые, играя, перебрасывают Иччархо из рук в руки, будто мячик; б) пахарь-великан (нарт) Гонча, такой огромный, что спрятал Иччархо в дупле зуба; в) одноглазый циклоп Сарган (тоже нарт) настолько велик, что без усилий зажарил на вертеле шесть старших братьев Гончи.

Мать семи нартов и Гонча встречают Иччархо дружелюбно, а семь братьев желают его погубить, как в свое время Сарган погубил шесть братьев Гончи. Но духу своему к типу Гонча относится и Колой Кант, но последний не является великаном и в большинстве случаев выступает антиподом Сеска Солсы и его сподвижников нарт-эрстхойцев.

<sup>59</sup> «Чеченский фольклор. Нарт-эрстхойские сказания и сказки», т. III, стр. 82.

<sup>60</sup> Там же, стр. 81.

Важной особенностью нарт-орстхойского эпоса вайнахов является то, что места действия большинства его героев строго локализованы.

В Арамхинском ущелье расположена так называемая «гробница Солсы». Острые вершины Передового хребта, к западу от реки Ассы, называются: места, псеченные шапикой Сеска Солсы (Сеска Солса тур дийтта моттиг).

Неподалеку от святилища Сеска Солсы встречается историческое название: «Вампала Чож», что означает: «Ущелье великана».

В сказании «Две дочери и мать» упоминается Доккой-корта, Шатоевское ущелье, где, гарцуя, Сеска Солса перескакивает на коне с одного берега на другой; наличие болотистых мест объясняют тем, что здесь пасся конь Сеска Солсы.

Источник в горном ауле Накыст, по сказанию, образовался от удара копыт коня Сеска Солсы.

Перевал Лесистого хребта называется. «Перевал, где убил Сай (Сай вийна дукъ); сказание локализует здесь гибель этого героя.

Проникновением ислама можно объяснить и явную мусульманизацию некоторых сказаний. Вот одно из них: «Когда Сеска Солса почувствовал приближение смерти, поехал он проститься с родной страной. Ночь застала его в земле Галгай, в ущелье Ассы, у подножья Гяль-корта. Он слез с коня, стреножил его и уснул под камнем. Ночью к нему явился аллах и сказал: «Сеска Солса, ты завтра умрешь. Когда взойдет солнце, влезь на камень, под которым ты спишь, и помолись за свой народ... Проснулся Сеска Солса. Солнце встало, и сотворил он первый намаз. Долго и крепко молился он, весь день не пил, не ел ничего и, когда кончил последний вечерний намаз — испустил дух. Теперь на камне остались выемки от ударов его лба, и место, где упирались руки»<sup>61</sup>. Этот камень носит имя Сеска Солсы; упоминание о нем встречается во многих сказках и преданиях вайнахов.

В Ассиинском ущелье имеются сторожевые башни Гагиевых, которые, как говорит сказание, охраняли от вторгшихся с равнины врагов Сеска Солса, Колой Каит и Пхагал Бяри.

<sup>61</sup> Бы в а л ы й. Молитва Сеско Солсы. — «Терские ведомости», 1911, № 127.

В центре плоскостной Ингушетии имеется речка Нясаре, где жил, по сказанию, Нярт Нясар, прогнавший с равнины нарт-орстхойцев Ачамаза, Козаша и Германча.

В долине реки Арамхи вила гнездо благодатная птичка (фаъра). У ингушей говорят: «Будь благодатна для семерых сыновей»<sup>62</sup>.

«Фаъра», — по мнению В. И. Абаева, — несомненно иранизм неосетинского происхождения<sup>63</sup>.

На берегу реки Сунжи у селения Экажево имеется холм (курган) Ачамаза (Ачамаза-боарз), где, как говорится в сказании, была его крепость. Крепость нарт-орстхойцев была и на берегу Камбилеевки-Козашка (Къозашка).

В Ингушетии встречаются названия местностей и святилищ, связанные с именем бога грома и молнии Села: Бейни Села, Ауш Села, Дика Села, Морч Села и др.

Относя нартские сказания к той или иной эпохе, необходимо наряду с анализом их идейно-художественного содержания проследить этимологию имен нартских героев.

Мы придерживаемся мнения, что независимо от того, возникли ли эти сказания среди народов абхазо-адыгской группы или в Осетии, у каждой народности Кавказа выработывалось свое собственное, неповторимое отношение к нартам. Яркий пример тому — вайнахские сказания о нарт-орстхойцах.

---

<sup>62</sup> Выражение «Ворх вола фаърал йойла хьо» привожу из свадебной песни, в которой девушки восхваляют невесту, жениха и его родственников:

Даькъала йойла хьо  
КӀайча кера.  
Хьо даькъала ма йойла, —  
Хьан оал хетард? —  
Из оала долча бӀарга  
Сигале ма йойла.  
Фаьрал йойла хьо  
ВорхI вола, —  
Хьо фаьрал ма йойла, —  
Хьан оал хетард? —  
Из оала долча кога  
Лаьтта ма хьешалда.

Будь ты на радость  
Белому ястребу.  
Будь ты несчастна, —  
Кажется, кто так скажет! —  
Сказавшего глаз  
Пусть неба не увидит.  
Будь ты благодатной  
Семерым сыновьям, —  
Будь ты не благодатной —  
Кажется, кто так скажет? —  
Сказавшего нога  
Пусть на землю не ступит.

(«Ингушский фольклор». Грозный, 1940, стр. 138)

<sup>63</sup> В. И. Абаев. Дохристианская религия алан. М., 1960, стр. 12.

Термин нарт-орстхойцы (набарт-ортсхой, набарт-эртсхой, набарт-орстхой, набарт-орштхой, набарт-аьртхой, набарт-аьрашхой, аьрт-маьстхой) не встречается ни в одной другой версии нартского эпоса, кроме чечено-ингушской.

Само слово «нярт» (нарт) в вайнахском языке расшифровке не поддается, но вторая его часть «орстхой», по мнению Д. Д. Мальсагова и Х. Д. Ошаева, происходит от имени родоначальника Сослана-Созруко (в осетинском эпосе) — Ахсартага<sup>64</sup>.

По всей вероятности, «орстхой — арштхой — аьрашхой» происходит от «аре» (равнина, плоскость), -н — показатель множественности, «тIа» — послеслог, «хо» — словообразовательный суффикс. Таким образом, «орстхо — арштхо — аьрашхо» (житель равнины) в противоположность «лоамаро» (горец).

Небезынтересно отметить, что все имена героям нарт-орстхойского эпоса даны по линии отцов: Хамчий Патараз, т. е. Патараз сын Хамча, Боткий Ширтка, т. е. Ширтка сын Ботка и т. д. Это, вероятно, свидетельствует о том, что наивысшего расцвета нарт-орстхойские сказания вайнахов, как и эпос других народов Северного Кавказа, достигли в эпоху патриархата; мотивы матриархального характера не получили в нем распространения, скорее всего это отголоски матрилокальных отношений. Образы женщины встречаются довольно часто, но главенствующей роли в семье, роде или племени женщина не играет.

Главная героиня нартского эпоса народов Кавказа Сатана (Шатана, Сатаней), в ингушских сказаниях Села Сата — дочь мифического бога грома и молнии Села (Сэла, Стэла). В вайнахском языке бытуют производные слова от Села: Селасат (Сэласат) — иволга, а также женское собственное имя Селаад (СэлаIад-СтэлаIад) — радуга (букв. «лук Селы»), Селахяштиг (Селахяштиг-Стэлахаьштиг) — молния (букв. «головешка» Селы). В одном из чеченских диалектов молния называется «дылахяцтиг» (букв. «божья головешка»).

В единственном мифологизированном сказании о «Рождении Села Саты»<sup>65</sup> нарт-орстхойцы выполняют пас-

<sup>64</sup> Д. Д. Мальсагов, Х. Д. Ошаев. Устно-поэтическое творчество чечено-ингушского народа. — «Очерк истории чечено-ингушской литературы». Грозный, 1963, стр. 22.

<sup>65</sup> Б. К. Далгат. Первобытная религия чеченцев. — «Терский сборник», вып. III. Владикавказ, 1893.

сивную роль, а действующими персонажами являются боги. Села Сата выступает в данном сказании дочерью бога грома и молнии Села. Млечный путь, называемый «Ча токхадаь моттиг», — т. е. место, по которому пропесена солома, — образовался, по сказанию, там где, Села Сата пронесла солому для брачной постели.

В записях Ф. И. Горепекина говорится, что ингушская богиня Села Сата является дочерью бога Дэла (Sal — dal), женой его помощника Гела (Sal resp. hal) и возлюбленной Сеска Солсы. Для него она якобы таскала по небу солому, следом от которой и является Млечный путь<sup>66</sup>.

Место осетинского Сырдона в ингушских сказаниях отводится герою по имени Боткий Ширтка (Боткый Ширткъа), т. е. Ширтка сын Ботко. Ширтка (Ширткъа) — ласка, маленький зверек. В народе о ласке существует поверье: «Ласка хороша, мышка плоха, если сказать, ласка начинает танцевать». Повадки этого зверька, ловкого, быстрого в движениях, напоминают характеристику этого героя в ингушских и осетинских сказаниях.

В отличие от осетинского Сырдона, Боткий Ширтка положительный и справедливый герой; он обладает способностью отправляться в «Іэл» (анд) и возвращаться в «маьлха дуне» (солнечный мир). Его способность отправляться на тот свет и возвращаться в этот солнечный мир — постоянная характеристика данного персонажа, напоминающего хтоническое божество.

В опубликованных до сего времени нарт-орстхойских сказаниях как на русском, так и на ингушском языках Боткий Ширтка оформлен в мужском классе разумных существ — классе людей, и не было намека о его тотемном происхождении. Правда, в сказании «Колой Кант», опубликованном еще в 1870 г., Ч. Ахриев сделал сноску к имени Ширтка, по которой оно в данном контексте, по его мнению, означает ласку и является каламбуром<sup>67</sup>. Трудно согласиться, будто речь идет не о ласке как тако-

---

<sup>66</sup> Архив Ф. И. Горепекина пока обнаружить не удалось. Цитирую по статье: Н. М. Дрягин. Анализ нескольких караеавских сказаний о борьбе нартов с еммеч в свете яфетической теории. — «Яфетический сборник», VI. Л., 1930, стр. 28.

<sup>67</sup> Ч. Ахриев. Из чеченских сказаний. — ССКГ, вып. IV. Тифлис, 1870, стр. 4.

вой. В подтверждение этого приведу недавно записанное сказание.

«— Во что ты оцениваешь моего коня? — спросил Сеска Солса у боткий ширтки<sup>68</sup>.

— Твой конь в голодный год стоит коровы, — ответил(а) ширтка.

Недовольный Сеска Солса взмахнул плетью, намереваясь его (ее) ударить, но боткий ширтка юркнул (а) в норку.

— Во что ты оцениваешь меня? — успокоившись, спросил Сеска Солса.

— В опасную ночь ты стоишь собаки, — ответил(а) ширтка.

— Как это ты говоришь, что это значит?! — спросил удивленный Сеска Солса.

— Жеребенок, родившийся от кобылы Няртбиэ, рожден моим конем, говорящему Сеска Солса подобен (подобна) и я, — ответил(а) ширтка.

Рассерженный Сеска Солса ударом шашки отсек от скалы большую глыбу. Люди становились молиться в том месте, где был сделан удар шашкой, так как это место точно указывало направление на юг<sup>69</sup>. Далее сказительница сказала, что «боткий ширтка деза лоархI, де мегаргдац из», т. е. «ласка почитается, ее нельзя убивать». Боткий Ширтка (боткий ширтка — ласка) занимает как бы промежуточное положение между парт-орстхойцами и местными героями-богатырями: он(а) участвует во всех походах и делах парт-орстхойцев, но в то же время принимает сторону местных героев-богатырей, отстаивая их интересы, как свои собственные.

Близок к образу Боткий Ширтка и Селий Пиръа из сказания «Сеска Солса и Селий Пиръа»<sup>70</sup>, который для облегчения человеческого труда принес с того света водяную мельницу, подобно знаменитому кузнецу Ильмаринену — создателю чудесной мельницы Сампо из карело-финского эпоса «Калевала».

<sup>68</sup> «Ширтка» я пишу со строчной буквы, так как оно означает ласку, а не собственное имя. На ингушском языке родовую принадлежность ласки невозможно определить. «Ширтка» оформлено в классе «д» — в классе неразумных существ.

<sup>69</sup> Записал сказание автор со слов Мальсаговой Кейпы (85 лет) 12 марта 1967 г. в г. Грозном.

<sup>70</sup> Сб. «Радость сердца». Фрунзе, 1957, стр. 237—238 (на ингуш. яз.).



Села Сата, Боткий Ширтка, Селий Пиръа и некоторые другие герои в своих древнейших чертах представляются нам мифологическими персонажами, но, рассматривая их, нужно исходить из положения о том, что мифология есть фантастическое осмысление человеком на ранних ступенях его развития непонятных для него природных явлений, когда человек стоял в подчиненном по отношению к богам положении. Постепенно с развитием человеческого общества, когда человек стал осознавать себя как личность, в результате развития производительных сил возникает эпос, по идейной направленности противоположный мифу<sup>71</sup>, но многое (образы, сюжеты, поэтические средства) заимствующий из него. К. Маркс отмечал, что «греческая мифология составляла не только арсенал греческого искусства, но и его почву»<sup>72</sup>.

В некоторых вайнахских именах мы встречаем окаменелое наращение — кья (Боткья, Ширткья, Суосаркья и др.). Оно подобно кабардинскому суффиксу — ко (куа), что в обоих языках обозначает одно и то же — ко (куа), кья — сын. На это указывали некоторые лингвисты<sup>73</sup>.

В настоящее время «кья» в вайнахских языках как «сын» не употребляется, но что ранее «кья» обозначало сын, проследить нетрудно. В современных вайнахских языках в значении «сын» употребляется слово «воI». По грамматическим законам из «воI» должно было получиться множественное число «воIаш» или «воIарий» — сыновья. Но эта форма не принята, а говорят «къонгаш». Переход кья—къо допустим, нг — словообразовательный суффикс, аш — показатель множественности. Помимо всего этого в одной чеченской песне<sup>74</sup> встречаем форму «къало», что означает ласкательное обращение к сыну, где «ло» — опять-таки словообразовательный суффикс, как, например, «болх» (работа) — «болхло» (работник).

В. И. Абаев говорит: «Илгушские и чеченские варианты создавались, по-видимому, под влиянием как осетинских, так и адыгейских. В этом отношении характерно

<sup>71</sup> В. Я. Пропп. Русский героический эпос. М.—Л., 1955.

<sup>72</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 12, стр. 736.

<sup>73</sup> В. И. Абаев. Нартовский эпос. — ИСОНИИ, т. X, вып. I. Дзауджикау, 1945.

<sup>74</sup> «Чеченские песни и частушки». Грозный, 1963, стр. 73 (на чечен. яз.).

имя популярнейшего в них героя Соска-Солса, где первая часть (Соска) примыкает к адыгейскому Сосруко, а вторая (Солса) к осетинскому Сослан»<sup>75</sup>.

Впервые имя главного героя нарт-орстхойского эпоса в русской передаче было дано Ч. Ахриевым как Соска Солса. Заметим, кстати, что разная огласовка имен присуща многим языкам народов Кавказа. Однако сказители обычно употребляют форму «Сеска», иногда «Сиска». Двойное произношение этого имени отмечал еще Чах Ахриев. Он писал: «В тексте некоторых ингушских сказаний у меня различно написаны имена героев: так, например, в одном месте значится Барким, а в другом Баркум. . . Это произошло оттого, что сказания мною были записаны в различных местах, т. е. в горах и на плоскости: в горах говорят Баркум, а на плоскости Барким; также в первой местности — Соска, а в последней Сеска»<sup>76</sup>.

В вайнахском языке произносится обычно прежде имя отца, а затем имя сына. Исключение составляет имя Сеска Солса (Сиэсага Солса), т. е. Солса сын Сеска (Сиэсага), где «Сиэсаг» — женщина («Сиэсага» — чей? родительный падеж от «Сиэсаг»). Таким образом, получается, что Солса — сын женщины, а из сказания известно, что этот герой, рожденный из камня, не имел отца и воспитан был женщиной Села Сатой, ставшей ему матерью.

Кинда Шоа (Кинда Шоа), т. е. Шоа сын Кинда. По звуковому строю двусмысленный кІ и пд, во втором слоге соответствует нормам вайнахских языков. Шоа — сычужина (фермент желудочного сока жвачных животных).

«Сай» в вайнахских языках, как и в осетинском, — олень. Здесь же Сай — имя человека, мужчины, оформленное в первом грамматическом классе: вийна — убитый, Сай вийна дукъ — перевал, где убит Сай — соответствует осетинскому Сайнаг-алдару.

Имя героя нартского эпоса Ачамаза, известного в сказаниях многих народов, в частности у осетин и адыгов, по всей вероятности, иранского происхождения.

В Ингушетии известно топонимическое название Ачамаза-боарз (холм Ачамаза) близ села Экажево. Имя

<sup>75</sup> В. И. Абаев. Проблемы нартского эпоса. — Сб. «Нартский эпос. Материалы совещания 19—20 октября 1956 г.» Орджоникидзе, 1957. стр. 35.

<sup>76</sup> Ч. Ахриев. Ингуши (их предания, верования и поверия). — ССРГ, вып. VII. Тифлис, 1875.

это встречается и в одноименном сказании, записанном Т. Бековым<sup>77</sup>. Другое сказание под названием «Кто впервые поселился в Нясар-корте»<sup>78</sup> повествует о борьбе между Нясаром и Ачамазом и победе местного героя Нясара над парт-орстхойцем Ачамазом.

По мнению К. П. Услара, известный персонаж чечено-ингушских сказок Пхагал Бяри (Пхьагал Бьэри) — заячий всадник, или русский мужичок с ноготок<sup>79</sup>. Выражение Пхагал Бяри нередко осознается именно как «заячий всадник» (пхьагал — заяц), что нельзя признать верным, ибо к герою этому ни по росту, ни по доблести эпитет «заячий» не подходит. Лингвистический анализ убеждает, что это имя состоит из двух слов: «Пхьа» — село, поселение (Пхьа-мат, Пхьале, ПхьатIе, Пхьеда) и «гал» — видеть («бIагал валар» — понасть на глаза, обнаружиться). Отсюда «Пхьагал Бьэри» значит «селение видящий», или, вернее, «селение сторожащий» всадник<sup>80</sup>.

Другой герой, Бийдолг Бяри (крошечный всадник, умечающийся со своим конем в сжатом кулаке), — ингушский прототип известного у многих народов удачливого мальчика с пальчик. Бийдолг Бяри: бий — кулак, дол — локоть, г — уменьшительный суффикс.

Определенную роль, причем в большинстве случаев отрицательную, в парт-орстхойском эпосе вайнахов выполняют и такие существа, как гарбаш (ГIарбаш), алмас и ешап<sup>81</sup>.

В вайнахском языке слово «гарбаш» в этом своем значении сохранилось в чеченском<sup>82</sup> и, реже, в ингушском<sup>83</sup> языках. В сказках ингушей оно означает чаще всего «ведьма», «оборотень», хотя не забывается и его

<sup>77</sup> Т. Беков. «Холм Ачамаза». — Литсборник «Красные искры». Орджоникидзе, 1931, стр. 45 (на ингуш. яз.).

<sup>78</sup> Ахмет Мальсагов. Сказания вайнахов о парт-орстхойцах. — Альманах «Утро гор», Грозный, 1964, № 3, стр. 44 (на ингуш. яз.).

<sup>79</sup> П. К. Услар. Кое-что о словесных произведениях горцев. — ССКГ, вып. I. Тифлис, 1868, стр. 29.

<sup>80</sup> Д. Д. Мальсагов. Устное творчество чечено-ингушского народа (рукопись). Краеведческий музей ЧИАССР, оп. 3, стр. 20.

<sup>81</sup> Консультации по данным словам мы получили в письменном виде от Н. Г. Ахриева, за что выражаем глубокую благодарность.

<sup>82</sup> А. Г. Мадиев. Чечено-русский словарь. М., 1961, стр. 112.

<sup>83</sup> З. К. Мальсагов. Грамматика ингушского языка. Грозный, 1963, стр. 100 («ГIарбаш» — рабыня).

искошное значение глам (баба-яга). Про невесту ингуши не так давно говорили: «Она вышла замуж и привела свою рабыню».

Объяснение слову ешан<sup>84</sup> необходимо искать в староармянском языке. Как известно, в Армении, стране, далеко находящейся от моря и не имеющей больших рек, и потому почти неизвестной с рыболовством (оно было распространено лишь по берегам озер Севан в Восточной Армении и Ван и Западной), существуют до сих пор сохранившиеся с древнейших, во всяком случае с дохристианских, времен гигантские изображения каменных рыб, высеченные из цельных кусков скалы и стоящие вертикально, называемые «вишан». Эти каменные рыбы имели, вероятно, какое-то культовое значение, связанное с водой, — они сооружались близ родников и озер. В древнеармянском пантеоне была богиня воды, именованная Нарини, или, по-другому, Цовини, выполнявшая примерно те же функции, что и чечено-ингушская Хиана (богиня воды). С вишанами связано и множество легенд у местного армянского населения. Установить их связь с чечено-ингушским фольклором пока трудно, так же как и решить вопрос о том, когда этот образ (или понятие, слово) возник, что он первоначально обозначал, как попал он к вайнахам и как приобрел здесь новое значение. Этому вопросу посвятил специальную работу Н. Я. Марр<sup>85</sup>. Интересные наблюдения содержатся и в монографии М. Я. Чиковани<sup>86</sup>.

Из сказанного можно сделать следующие выводы: 1. В нарт-орстхойском эпосе вайнахов необходимо выделить три группы героев: а) нарт-орстхойцы; б) местные герои-богатыри; в) фантастические вампопы (великаны), ешаны и алмасы. 2. В нарт-орстхойских сказаниях место действия строго локализовано. 3. Имена героев нарт-орстхойского эпоса, в особенности местных богатырей, — вайнахского происхождения.

<sup>84</sup> А. Г. Мацнев. Указ. изд., стр. 181.

<sup>85</sup> Н. Я. Марр. Вишаны (Каменные рыбы-стелы Армении). Л., 1931; Н. Я. Марр, Я. И. Смирнов. Вишаны. — ТГЛАИМК, т. I. 1931.

<sup>86</sup> М. Чиковани. Амираниани. Грузинский эпос. Тбилиси, 1960, стр. 88.

К ВОПРОСУ О БАЛКАРО-КАРАЧАЕВСКОМ  
НАРТСКОМ ЭПОСЕ

Родственные по происхождению и языку балкарцы и карачаевцы в прошлом составляли единый народ<sup>1</sup>. В настоящее время балкарцы (по данным 1959 г. — 42 тыс. человек) проживают в Кабардино-Балкарии (в Баксанском, Чегемском, Черекском (или Балкарском), Хуламо-Безенгийском ущельях и в ряде предгорных и равнинных населенных пунктов республики), а карачаевцы входят в состав Карачаево-Черкесской автономной области (они населяют Карачаевский, Мало-Карачаевский, Зеленчукский, Усть-Джегутинский, Прикубанский и Предградненский районы)<sup>2</sup>.

Карачаево-балкарский язык относится к кыпчакской (северо-западной) группе тюркских языков. Фольклорное наследие балкарцев и карачаевцев является общим. Это сказания о нартах, сказки (волшебные, бытовые, сказки о животных), песни (словом «джыр» объединяются самые разные песни — трудовые, обрядовые, историко-героические, лирические), своеобразные здравицы — алгыши, загадки (эл берген джомак или элберле), пословицы и поговорки (народ назвал их «нарт сёзле», т. е. «слова нартов»).

Общность фольклора не исключает, однако, того, что в настоящее время одни жанры более широко представлены на территории Балкарии, а другие (например,

<sup>1</sup> «Материалы научной сессии по проблеме происхождения балкарского и карачаевского народов (22—26 июня 1959 г. в Нальчике)». Нальчик, 1960; «Очерки истории балкарского народа (с древнейших времен до 1917 года)». Нальчик, 1961.

<sup>2</sup> «Народы Кавказа», т. I. М., 1960, стр. 243, 270.

песни -- исторические и историко-героические) наиболее распространены в Карачае.

Это относится и к балкаро-карачаевским сказаниям о нартах: основные нартские герои и сказания о них одинаково хорошо известны и балкарцам, и карачаевцам. Но есть и такие, которые встречаются только в балкарских или только в карачаевских вариантах (Хубун, Девлер, Чюэрды). Тем не менее правомерно говорить о едином балкаро-карачаевском нартском эпосе.

Балкаро-карачаевские сказания о нартах впервые были зафиксированы в конце прошлого столетия.

В 1881 г. в первом выпуске «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа» С. Урусбиев опубликовал сказания о нартских богатырях татар-горцев<sup>3</sup> Пятигорского округа Терской области: «Урызбек», «Шауай», «Рачикау», «Сосруко». Записанные Урусбиевым сказания повествуют о героях, не встречающихся в других национальных версиях нартского эпоса — Алаугане и Рачикау; что касается Сосруко и Урызбека, то они имеют общекавказский облик.

Тексты С. Урусбиева даны без оригинала, в русском литературном переводе. Сравнение их с более поздними записями свидетельствует о том, что перед нами перевод, а не пересказ текстов. Публикацию сопровождают ценные комментарии, объяснение малопонятных мест и — что особенно важно — сообщение о том, что данные сказания были записаны в 1879 г. со слов жителей Урусбиевского аула Исмаила Мисостова, Биаслана Джапуева, Кумы Джапуевой, Магомета Тилова, Чабакчи (Ахья. — А. Х.), Соттаева, Джуртубаева, Биляка Аюсова, Хусейна Абдулова (Абуллаева. — А. Х.), жителя аула Курхужан (Гирхожан. — А. Х.) Маила Этезова и жителя аула Чегем Али-Мурзы Балкарокова.

С появлением первой публикации балкаро-карачаевского эпоса стало ясно, что балкаро-карачаевские сказания, тесно связанные с общекавказской эпической традицией, отличаются значительным своеобразием, выражающимся и в том, какие герои выступают в них на первом плане, и в специфичности сюжетов, не известных другим национальным версиям, и в особенностях их поэ-

---

<sup>3</sup> До Великой Октябрьской революции балкарцев нередко называли «горскими татарами».

тики, во многом связанной с традициями тюркского фольклора, и в особенностях быта и правов, отразившихся в сказаниях.

Последующие публикации балкаро-карачаевского эпоса подтвердили этот вывод.

В 1883 г. в третьем выпуске «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа»<sup>4</sup> были напечатаны карачаевские сказания о нартах. Среди них — сказания об уже известных по публикации С. Урусбиева героях — Ерюзмеке, Сосруке и Гиляхсыртане — и о новых богатырях — Ачемезе, Хубуне, Девлере («Ачемез и Хубун», «Девлер», «Эметены»). Публикация принадлежала учителю Карачаевского горского училища М. Алейникову. Тексты даны в русском переводе, очень точно передающем содержание и стиль подлинника, но без каких-либо сведений о сказителях.

В 1898 г. А. Н. Дьячков-Тарасов опубликовал на русском языке новые варианты нартских сказаний карачаевцев: «Сосурка и Эмеген пятиголовый», «Алаугъан», «Генджакешауай», «Смерть Ерюзмека», «Чюэрды», «Гнякпа Сатанай»; они были записаны от жителей аула Карт-Джурт Будуюна Джанкезова и Хасана Алиева<sup>5</sup>.

В 1903 г. в шестом номере «Терского сборника» была помещена большая подборка текстов балкаро-карачаевского фольклора под названием «Поэмы, легенды, песни, сказки и пословицы горских татар Нальчикского округа Терской области». Записаны Н. П. Тульчинским<sup>6</sup>.

Впрочем, последнее не совсем верно: многие тексты сопровождает примечание Н. П. Тульчинского о том, что они «заимствованы из тетради Науруза Исмаиловича Урусбиева».

Науруз Урусбиев (брат Сафара Урусбиева) был одним из образованнейших людей своего времени. Он был хорошо знаком с П. И. Чайковским и С. И. Танеевым; по совету последнего Урусбиев занялся собиранием родного фольклора<sup>7</sup>. Вероятно, Н. Урусбиев передал свои мате-

<sup>4</sup> М. Алейников. Карачаевские сказания. — СМОМПК, III. Тифлис, 1883.

<sup>5</sup> А. Н. Дьячков-Тарасов. Заметки о Карачае и карачаевцах. — СМОМПК, вып. XXV. Тифлис, 1898.

<sup>6</sup> «Терский сборник», 1903, VI, стр. 249.

<sup>7</sup> «История Кабардино-Балкарской АССР с древнейших времен до Великой Октябрьской социалистической революции», т. I М., изд-во «Наука», 1967, стр. 434.

риалы Н. П. Тульчинскому, который выполнил перевод текстов на русский язык, сопроводив их интересными комментариями, содержащими ценные сведения по истории, этнографии, религии и фольклору балкарцев и карачаевцев.

В публикациях Н. Тульчинского четыре нартских сказания; одно из них посвящено Сосруку (у Тульчинского — «Сосук». — А. Х.) и четыре (легенда, песня и две сказки) — Орюзмеку<sup>8</sup>. Как явствует из комментариев, легенда об Орюзмеке и сказка «Созар Гезохов» были записаны Н. Урусбиевым, а сказание о Сосуке, песня и сказка об Орюзмеке зафиксированы Н. Тульчинским. Паспортных данных о сказаниях не приводится, сообщается только, что сказание о Сосуке записано в Балкарии, а сказка — в Хуламе (т. е. в Хуламском ущелье, тоже в Балкарии). Судя по заглавию публикации, все тексты записаны в Балкарии.

К этому перечню дореволюционных источников, уже привлекавших внимание исследователей<sup>9</sup>, необходимо добавить публикацию П. Острякова и рукопись, найденную в архиве акад. Вс. Ф. Миллера.

В журнале «Вестник Европы», № 4 за 1879 г. была напечатана статья П. Острякова «Народная литература кабардинцев и ее образцы»<sup>10</sup>. Она содержит характеристику Нальчика, его природных условий и краткие сведения о кабардинцах, их фольклоре и роли народных певцов в обществе. Кроме того, здесь помещены четыре текста, которые до сих пор рассматривались исследователями как адыгские. Мы предполагаем, что П. Остряков дал довольно близкий пересказ балкаро-карачаевских сказаний о нартах: о старце Деуете, его девятнадцати сыновьях, женитьбе его старшего сына — Алаугана — на дочери людоедки — эмегенши, рождении Шевая и его богатырских подвигах. Другое сказание повествует о том, как юный Сосрук спас Орюзмека от расправы нартов, а третье

<sup>8</sup> «Терский сборник», VI, стр. 296—301.

<sup>9</sup> См., напр.: А. Ю. Бозиев. О сборе и публикации произведений устного народного творчества балкарского народа. — В кн.: «Материалы научной сессии КБНИИ», стр. 49—57; ср.: А. И. Караева. О фольклорном наследии карачаево-балкарского народа. Черкесск, 1961, стр. 9—11.

<sup>10</sup> П. Остряков. Народная литература кабардинцев и ее образцы. — «Вестник Европы», IV, 1879.



представляет широко известное у всех кавказских народов сказание-загадку «Кто больше»?

Привлекают внимание в первую очередь сказания о Деуете, Алаугане и Шевае и сказание о том, как Сосрук спас Орюзмека. Сравнение публикации П. Острякова с записью С. Урусбиева показывает поразительное их сходство. В текстах «Народной литературы кабардинцев» выступают те же герои, что и в балкаро-карачаевских сказаниях, записанных С. Урусбиевым: кузнец Деует, Алауган, Шевай, Тейюр, Пук, эмегены<sup>11</sup>.

Сюжеты этих сказаний идентичны (правда, в записи С. Урусбиева они порой разработаны детальнее); запись П. Острякова скорее передает сюжетную канву сказания. Вместе с тем некоторые эпизоды обнаруживают и сходство уникальных деталей (даже если имена различны)<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Заметим, что ни в одной дореволюционной публикации адыгского эпоса такие имена эпических героев не встречаются; Кянкюко Шаой впервые упоминается в текстах, зафиксированных в 30-е годы (см.: «Кабардинский фольклор», М.—Л., 1936, стр. 62—66), а сказание об этом герое на сюжет, аналогичный балкаро-карачаевскому, опубликовано лишь в своде кабардинского нартского эпоса (см.: «Нарты. Кабардинский эпос». М., 1951, стр. 455—467).

<sup>12</sup> К сожалению, в нашем распоряжении пока нет оригиналов текстов, записанных С. Урусбиевым и П. Остряковым; поэтому мы сравним тексты в русском переводе.

*Запись С. Урусбиева:*

«Когда уже было все приготовлено и когда повесили на огонь котел с сорока ручками, положив в него сорок бугасв, то стали советоваться, кого послать за Урызмеком, чтобы позвать его на пир. Никто из нартов не решался сходить за ним. Вдруг вышел какой-то мальчик, с стоячим гребневидным хохлом на голове и тоненькими веретеноподобными ногами... Он сказал: «Я схожу, позову Урызмека».

*Текст П. Острякова:*

«Для этого устроили громадный пир (чтобы отравить Тейюра. — А. Х.). Котел повесили такой, что он едва-едва держался на сорока ушках, а в него положили вариться сорок быков... Но вопрос в том, кто пойдет звать Тейюра? Никто не решался. Долго судили, спорили, но охотника не нашли. Вдруг является мальчик лет десяти, на тоненьких, как спички, ножках, с большой головой, на затылке которой косичка торчит, словно спичка, и говорит, что он согласен пойти и позвать Тейюра».

Или другой пример:

*Запись С. Урусбиева:*

«— Эх, ответил Урызмек, — что касается брата, то это же кровный враг. Ну, а что же, может быть, ты желал бы, чтобы он был твоим сыном?»

— Где мне дожиться до такого счастья? — произнес Урызмек.

Наконец, немаловажным свидетельством в пользу принадлежности текстов, записанных П. Остряковым, к балкаро-карачаевскому эпосу, является и то, что они были зафиксированы одновременно с текстами С. Урусбиева — в 1879 г. и что П. Острякову всячески содействовали «князья У-Б-вы» — Урусбиевы, о помощи которых в собирании фольклора и народной музыки балкарцев очень тепло отзываются в своих воспоминаниях о поездке в «горские общества Кабарды» — т. е. к балкарцам — М. М. Ковалевский и С. И. Танеев<sup>13</sup>.

Вполне возможно, что тексты, опубликованные С. Урусбиевым и П. Остряковым, были записаны от одних и тех же сказителей. Только публикация С. Урусбиева содержит перевод сказаний, а П. Острякова — их близкий пересказ.

Несколько лет назад в Государственном Литературном музее (г. Москва) в архиве Вс. Ф. Миллера была обнаружена рукопись над названием «Нарты (черкесские былины)»<sup>14</sup>.

Она написана черными чернилами на двадцати тетрадных листах, с двух сторон. Последние листы сильно повреждены, а окончание рукописи утрачено. Почерк рукописи свидетельствует о том, что переписывалась она не самим Миллером, но кем-то, вероятно, из его корреспондентов: примечания подписаны инициалами «В. Г.».

Текст сказаний приведен без оригинала, в русском стихотворном переводе. Автор рукописи утверждает в примечании, что это вызвано необходимостью передать наиболее точно размер их. «Первые былины, — пишет он, — переложены размером по возможности близким к тому, каким былины поются кабардинскими народными пев-

---

— Так поверь мне, — сказала Сатаней, — что этот мальчик твой сын».

*Текст П. Острякова:*

«Нет, брата я не хочу! Кровный враг всегда злее, чем посторонний, а пусть будет он моим сыном.

— Так узнай же, что он и есть твой сын, но я укрыла его от тебя и отдала на воспитание подземным духам».

<sup>13</sup> М. Ковалевский. В горских обществах Кабарды. — «Вестник Европы», 1884, 4; С. И. Танеев. О музыке горских татар. — В кн.: «Памяти С. И. Танеева». М., 1947.

<sup>14</sup> Гос. литературный музей, ф. 11, оп. 144, инв. № 11. Сообщением об этой рукописи мы обязаны В. М. Гацаку, охарактеризовавшему ее на II Всесоюзном совещании по нартскому эпосу.

цами (гегуако). Это в большинстве случаев тот же размер, который слышится в малороссийских думах» (примеч. к стр. 1).

Вероятно, сближение автором перевода и рукописи кавказских сказаний с русским былевым эпосом обусловило то, что стиль приводимых сказаний, при бесспорно кавказском содержании, сильно напоминает стиль русских былили. Но, на наш взгляд, такая «стилизация» является чисто внешней и не затрагивает сущности содержания текстов.

Рукопись «Черкесских былили» хранится в банке, помеченной 1901 г. Вероятно, сказания были записаны в конце прошлого столетия.

В рукописи из архива Вс. Ф. Миллера излагаются сюжеты, известные по публикациям С. Урусбиева и П. Острякова — о парте Деуете, его девятнадцати сыпьях, о женитьбе Алаугана и о рождении его сына Шевая. Правда, в отличие от текстов Урусбиева и Острякова, здесь говорится о том, что старый Девет берет с Алаугана слово, что он не привезет ничего из «рода эмегенов», и нарушение им клятвы объясняется тем, что эмегена была девушкой необычайной красоты. (Заметим, что это единственный случай, когда говорится о красоте эмегени. Обычно подчеркивается необычайное уродство женщин-эмеген.) В остальном изложение сюжета традиционно. Текст из архива Вс. Ф. Миллера содержит типично балкаро-карачаевский сюжет сказания, имена героев балкаро-карачаевского эпоса — Девет, Алауган, конь Гемуда, эмегены, балкарские названия вещей — шашка — сыршы, балкарское название горы Казбек — Гурджишь; обязательной принадлежностью героев балкаро-карачаевских сказаний является «котел с сорока ручками, в котором варится мясо сорока быков». Характерен и типичный образ тюркского фольклора — сравнение героя с «быстроногим волком».

Вместе с тем здесь упоминаются и атрибуты осетинского эпоса — дом Алигате — Алагатэ, Церекова кольчуга и Бидасов шлем — и детали адыгского эпоса — Опахамахо (Эльбрус) и много раз — «тха могучий» (языческий бог адыгов).

Но типичные балкаро-карачаевские элементы преобладают, и это позволяет отнести текст Миллера к балкаро-карачаевскому эпосу.

Планомерная работа по сбору, публикации и научному изучению устного народного творчества балкарского и карачаевского народов началась после Великой Октябрьской социалистической революции. Этому способствовало создание письменности, появление литературы на родном языке, открытие высших учебных заведений и научно-исследовательских институтов национальной культуры.

В 1939—1940 гг. в Балкарии и Карачае были проведены экспедиции по сбору лингвистического и фольклорного материала. Материалы, собранные в Карачае — сказки, легенды, песни и мелодии их, — составили книгу «Старинные карачаевские песни»<sup>15</sup>. К сожалению, здесь нет ни одного нартского сказания.

В 1940 г. был опубликован интересный вариант балкарско-карачаевского сказания об Ачемеze<sup>16</sup>.

Одно из популярных сказаний о Сосурке — «Сосурка и эмеген пятиголовый» напечатано в книге «Карачаевский фольклор»<sup>17</sup>.

В 1939 г. КБНИИ была организована первая лингвистическая экспедиция в Черекское, Хуламо-Безенгиевское, Чегемское и Баксанское ущелья Кабардино-Балкарии. Ее участники собрали значительный лингвистический материал и записали большое количество текстов фольклора: нартские сказания, сказки, легенды, песни, пословицы и др.

На основании материалов экспедиции был составлен сборник, в который вошли не только материалы о диалектах и лексике балкарского языка, но и сказки, нартские сказания и песни. До оккупации г. Налчика сборник не был напечатан, а во время Великой Отечественной войны исчезли оригиналы, находившиеся в фондах института.

После восстановления автономии балкарского народа в 1957 г. сотрудникам КБНИИ удалось разыскать лишь небольшую часть материалов, в том числе фольклорных, у одного из участников экспедиции 1939 г., В. И. Филоненко. Они составили книгу «Материалы и исследования по балкарской диалектологии, лексике и

<sup>15</sup> «Эски къарачай джирла». Микоян-шахар, 1940.

<sup>16</sup> «Ачемеze (старинное карачаевское сказание)». Перев. С. Карачаева. Ворошиловск, 1940.

<sup>17</sup> «Къарачай фольклор». Микоян-шахар, 1940. В 1963 г. этот текст был вновь опубликован в кн.: «Къарачай халкъ таурухла». Черкесск, 1963, стр. 5—9.

фольклору»<sup>18</sup>. Наряду с образцами других жанров фольклора балкарцев здесь напечатаны три варианта сказаний о Сосруке, записанных в разных ущельях Балкарии. Тексты опубликованы на балкарском языке, с сохранением диалектных особенностей, и в переводе на русский язык. Все варианты имеют научную документацию и необходимые комментарии.

С 1958 г. КБНИИ развернул работу по сбору балкарского фольклора. Материалы фольклорной экспедиции КБНИИ 1959 г. вошли в книгу «Антология балкарской поэзии»<sup>19</sup>. Это — четыре песни о нартах: «Ерюзбек и рыжебородый Фук», «Ерюзбек и Ногайчик», «Сосрук и Эмеген», «Богатырь Карашауай»<sup>20</sup>. Все они были записаны от одного из талантливейших балкарских сказителей — 73-летнего Дауута Малкондуева. Примечательно, что все тексты имеют последовательно стихотворную форму. Однако сказитель не спел их, а продекламировал (без музыкального сопровождения).

В соответствии с жанром книги, эпические тексты не имеют научной документации.

Большой материал по балкарскому и карачаевскому нартскому эпосу собрала экспедиция, организованная КБНИИ в 1965 г. В ее состав входили научные сотрудники КБНИИ и КЧНИИ — А. З. Холаев, Х. И. Суюнчев, писатель С. О. Шахмурзаев, С. Б. Настуев. Экспедиция работала во всех районах Балкарии и Карачая. Был записан ряд вариантов сказаний, до сих пор неизвестных.

Материалы экспедиции КБНИИ 1965 года легли в основу книги «Нартла»<sup>21</sup>. Это — первое научное издание нартского эпоса балкарцев и карачаевцев на языке оригинала (балкарском и карачаевском, его диалектах), снабженное необходимой документацией и комментариями. Изданию предпослана вступительная статья А. З. Холаева.

Эпические тексты сгруппированы по циклам вокруг основных героев балкарско-карачаевского нартского эпоса:

---

<sup>18</sup> «Материалы и исследования по балкарской диалектологии. лексике и фольклору». Нальчик, 1962.

<sup>19</sup> «Малкъар поэзияны антологиясы». Нальчик, 1959.

<sup>20</sup> Еще одно нартское сказание — «Ширдан и Негер» — составители антологии по ошибке включили в раздел «Старинные песни».

<sup>21</sup> «Нартла. Малкъар-къарачай нарт таурухла». Нальчик, 1966.



*Обложка книги „Нартла“, первого издания  
нартского эпоса балкарцев и карачаевцев.  
Нальчик, 1966.*

Сатанай и Ерюзмеке, Сосруке, Деуете и Алаугане, Бедене и Рачикау, Карашауае. Во всех циклах отчетливо прослеживается принцип генеалогической циклизации сказаний (Сатаней рисуется женой старейшего нарта Ерюзмека, матерью Сосрука и воспитательницей других нартских богатырей, нартский кузнец Деует предстает отцом девятнадцати сыновей, а Рачикау является сыном рыболова Бедене).

Каждый цикл составляет значительное число сказаний, повествующих о рождении, богатырском детстве и подвигах героев в борьбе с чудовищами-эмегенами<sup>22</sup> или с притеснителями нартов (краснобородым Фуком и др.).

Цикл первый: «Ерюзмок и Сатаней». Он складывается из следующих сказаний: «Ерюзмок становится во главе нартов», «Ерюзмок убивает краснобородого Красного

<sup>22</sup> Эмегены — постоянные враги нартов в балкаро-карачаевском эпосе.

Фука», «Ерюзбек и Сатанай», «Сатанай спасает Ерюзбека от смерти», «О том, как нарт Ерюзбек истребил эмегенов», «Ерюзбек истребляет чертей», «Как Сатанай обманула Ерюзбека», «Ерюзбек и белый марал», «Ерюзбек и одноглазый эмеген», «Ерюзбек и Ногайчик».

Цикл второй: «Рожденный из камня», «Сосурук и эмеген», «Сосурук под землей», «Сосурук и игры с Колесом», «Сосурук и Сибильчи», «Нартский пастух Созукуку», «Соджук» и др.

Цикл третий: «Нартский кузнец Деует», «Алауган и Эмегена», «Как женился Алауган», «Карашауай испытывает Гемуду», «Приемная мать Карашауая», «Карашуай на скачках», «Дочь Ерюзбека Агунда и Карашауай» и др.

Цикл четвертый: «Бедене», «Рачикъау» («Злоязычный Гиляхсыртан»).

Каждый цикл образуется, таким образом, из нескольких сюжетов, связанных между собою мотивами, действиями героев, а иногда только отдельными эпизодами.

Кроме перечисленных, целый ряд сказаний посвящен второстепенным героям — Ширдап, Негер и др. Как правило, в этих текстах никогда не упоминаются основные герои балкаро-карачаевского эпоса.

Карачаевцы и балкарцы, как и другие народы Кавказа, связывают с именами эпических героев названия местностей, урочищ, пастбищ: Нартю (букв. «нартское гнездо»), Нартбора (название местности), Нарт таши («нартский камень»), Къарашауайны таши («камень Карашауая»), Сосрукъаны таши («камень Сосурука»), Нартланы шауданы («Нартский родник») и др.

Эпические тексты, опубликованные в книге «Нартла», свидетельствуют о том, что балкаро-карачаевские сказания о нартах представляют значительный интерес как самобытное художественное творение народа, в котором общекавказские традиции нартского эпоса органически сочетаются с традициями тюркского фольклора. Карачаевцам и балкарцам известны не только традиционные нартские герои (Ерюзбек, Сосрук, Сатанай, Шауай, Батраз), но и такие богатыри, которые выступают только в балкаро-карачаевских сказаниях (Алауган, Рачикау, Ногайчик и др.). Как правило, с именем каждого героя связан целый ряд сказаний. Эти сказания бытуют в прозаической и стихотворно-песенной форме. Нередко встречаются и тексты, где стихи чередуются с прозой. Записи

последних лет свидетельствуют о том, что значительную часть составляют стихотворно-песенные тексты. Нартские песни обычно исполняются под аккомпанемент смычкового национального инструмента «къыл къбуз».



Характеризуя публикации балкаро-карачаевского эпоса о нартах, мы отмечали, что почти все они снабжались комментариями, вступительными заметками. Но специальных исследований, посвященных этой национальной версии нартского эпоса, нет. Правда, упоминания о нартских сказаниях балкарцев и карачаевцев содержатся уже в работах Вс. Ф. Миллера, А. Н. Веселовского, Л. Г. Лопатинского и других исследователей. Вс. Ф. Миллер склонен был считать эти сказания заимствованными. Он писал: «Наибольшее число нартских сказаний сохранилось у кабардинцев и осетин. Горские татары (балкарцы. — А. Х.), жившие в горной, южной Кабарде (урусбиевцы, чеченцы, хуламцы, безенгиевцы), как позднейшие пришельцы, по-видимому, заимствовали некоторые типы нартов у кабардинцев или нашли их на новой родине, раньше их населенной осетинами»<sup>23</sup>.

Многие сюжеты и характеристика героев балкаро-карачаевского эпоса действительно сходны с осетинскими, другие — с адыгскими. Однако сходство это объясняется, как правило, не заимствованием, а исторически обусловленной общностью формирования нартского эпоса.

Краткая характеристика нартского эпоса балкарцев и карачаевцев и его героев содержится в исследовании А. И. Караевой «О фольклорном наследии карачево-балкарского народа»<sup>24</sup>.

Работа А. И. Караевой является первой попыткой показать место сказаний о нартах в фольклоре балкаро-карачаевского народа. К сожалению, ценность ее значительно снижается тем, что она основывается только на дореволюционных публикациях. Видимо, ограниченность материала обусловила неточность некоторых выводов —

---

<sup>23</sup> Вс. Миллер. Кавказско-русские параллели. М., 1892, стр. 3.

<sup>24</sup> А. И. Караева. О фольклорном наследии карачево-балкарского народа. Черкесск, 1960, стр. 9—15.



например, о том, что главным героем эпоса является Сосрук, а не Ерюзмек. Некоторая модернизация нартского эпоса сказывается в утверждении о преобладании в нем социальных мотивов.

И. В. Тресков выделяет нартский эпос балкарцев и карачаевцев в самостоятельный эпический узел и подчеркивает, что «балкаро-карачаевский нартский эпос так же древен, как и эпос соседних народов Кавказа». Вслед за В. Ф. Миллером он отмечает сходство балкаро-карачаевских нартских сказаний с кабардинскими и осетинскими, но подчеркивает их национальное своеобразие, которое проявляется прежде всего в том, что на первом плане здесь выступает нарт Ерюзмек.

Дальнейшее изучение позволит более подробно и широко раскрыть особенности балкаро-карачаевского нартского эпоса.

О СОВРЕМЕННОМ БЫТОВАНИИ  
НАРТСКОГО ЭПОСА У АБХАЗОВ

Абхазский институт языка, литературы и истории им. Д. И. Гулна АН Грузинской ССР на протяжении последних трех десятилетий систематически проводит фольклорные экспедиции, в работе которых особое внимание уделяется собиранию героического нартского эпоса.

И хотя нартские сказания привлекли внимание фольклористов значительно позже, чем другие жанры устного народного творчества абхазов, в настоящее время в институте собран значительный эпический материал.

Отмечая достижения в этой области, исследователи единодушно подчеркивают, что со сбором абхазского нартского эпоса мы опоздали<sup>1</sup>. Об этом свидетельствуют и современные абхазские сказители.

Известный 86-й летний абхазский сказитель Дамей Тапия с тревогой говорил участникам фольклорной экспедиции АБНИИ в 1963 г.: «Вы, наши грамотные сыновья и дочери, с собиранием нартских сказаний опоздали минимум настолько, сколько мне лет. Мой покойный отец Закры, который скончался на 120 году, мог рассказывать о нартах круглые сутки, так много сказаний он знал. Кое-какие сказания, что сейчас припоминаю, я выучил от отца, но они не составляют и сотой доли того, что знал Закры».

Такие справедливые упреки не раз приходилось выслушивать нам от многих сказителей. Эти замечания абхазских сказителей свидетельствуют о традиции быто-

---

<sup>1</sup> Ш. Д. Инал-Ипа. Об абхазских нартских сказаниях. — «Труды АБНИИ», вып. XXIII, 1949, стр. 83; Х. С. Бгажба. Об абхазском героическом эпосе. — «Вопросы изучения эпоса народов СССР». М., 1958, стр. 192.

вания нартского эпоса у абхазов до наших дней. Наглядным подтверждением этого является издание сводного текста абхазского нартского эпоса на абхазском и русском языках<sup>2</sup>.

Широкое бытование нартского эпоса у абхазов было отмечено известным нартоведом В. И. Абаевым. В 1945 г. он писал: «Особо следует остановиться на распространении в Абхазии нартских сказаний... Мы не предполагали, что северокавказский эпос пользуется у абхазов такой популярностью. Когда в селе Ачандара мы спросили у старого кузнеца Авидзба Лумана, знает ли он что-либо о нартах, он ответил: «Нартов знают все». И это было недалеко от истины...

Абхазский вариант нартских сказаний представляет несомненный интерес и заслуживает серьезного внимания»<sup>3</sup>.

Неоспоримая популярность нартских сказаний и песен в самых широких слоях абхазского народа особо была подчеркнута и на Всесоюзной конференции нартоведов 1963 г.

Широкое бытование нартских сказаний и других жанров устной поэзии у абхазов исторически обусловлено. Известно, что до Великой Октябрьской социалистической революции абхазы, как и некоторые другие народы Кавказа, не имели своей письменной художественной литературы; ее функцию выполняло устное народное творчество.

Чрезвычайно богато, красочно и разнообразно устное народное творчество абхазов. Оно сохранилось во всей своей полноте до наших дней, хотя в истории абхазского народа было немало мрачных страниц, когда под угрозой было поставлено само существование этого народа. Одним из мрачных периодов истории абхазов было насильственное выселение их в 1864 г. в султанскую Турцию — махаджирство. Но через все невзгоды пронесли они свой язык, культуру, устное художественное творчество. Ныне абхазский народ процветает в братской семье народов Советского Союза. Успешно развивается национальная художественная литература, созданная только после

---

<sup>2</sup> «Приключения нарта Сасрыквы и его девятинаста девяти братьев. Абхазский народный эпос». М., 1962.

<sup>3</sup> В. И. Абаев. Осетинский язык и фольклор. М.—Л., 1949, стр. 320, 321.

Великого Октября. Но устное народное творчество абхазов сохраняет силу своего художественного обаяния, а его носители — прославленные сказители — вместе с маститыми учеными выступают на всесоюзных конференциях, где обсуждаются проблемы устного народного творчества.

У абхазского народа были и есть прославленные народные певцы и сказители, имена которых известны всем абхазам. Творчество их пользуется большой любовью народа. В трудные времена меткое и острое слово талантливых певцов и сказителей имело и имеет огромное значение, вдохновляет на героические подвиги, умножает патриотические чувства, разжигает ненависть к врагу. Наиболее популярными и талантливыми абхазскими сказителями являются Жана Ачба, Чацв Чагу, Куарчей Сейдык, Амтон Пилна, Арстаа Кастей, Маадан Саканиа, Адамиз Константин, Тания Дамей и др.

Абхазские сказители понимают большое воспитательное значение образов эпических богатырей — «художественно совершенных типов героев, созданных фольклором» (А. М. Горький). Подрастающее поколение они воспитывают на примере этих благородных народных героев — таких, как нарт Сасрыква, Абрскил, Аджыр-ипа Данакей, Пшькяч-ипа Манча, Сатапей-Гуаша, Апхазоу-пха Ханифа, Кудх Капыт, Инапха Кягуа, Кяхь Хаджарат и др., в которых сказители, как и весь народ, видят носителей высоких человеческих идеалов.

Складывавшаяся веками традиция устного художественного творчества живет и в наши дни, приобретая некоторые новые черты.

Нартские сказания являются самым популярным жанром фольклора абхазов. Там, где рассказывают о нартах, всегда бывает многолюдно.

Исполняются абхазские нартские сказания по-разному. Манера исполнения их обусловлена формой различных сказаний. Прозаический текст (наиболее распространенная форма бытования абхазского нартского эпоса) излагает один сказитель. Текст целиком стихотворный поется одним или группой сказителей, либо исполняется на национальных музыкальных инструментах апхярце, авимаа, или ахымаа (арфы) или же на ачарпыне (свирель). Весьма редко встречаются сказания смешанной стихотворно-прозаической формы. Специальные хороводные нартские танцы исполняются обычно стариками.

Традиционным местом исполнения нартских сказаний у абхазов являются сельские сходы, свадебные пиршества, спортивные соревнования, торжественные приемы, устраиваемые в честь дорогого гостя.

Нартские сказания, как и произведения других жанров фольклора, исполняются во время «ачапшъара»<sup>4</sup> и на пастушеских стоянках в любое время суток<sup>5</sup>.

Исполнению нартских сказаний обычно предшествуют предварительные приготовления. Устраивают большой круг, по кругу садятся старики и пожилые люди, а за их спиной становятся те, кто помоложе. Вначале выступают шуты, которые развлекают присутствующих забавными выходками и остротами, потом приглашаются лучшие сказители героических сказаний, главным образом знатоки нартского эпоса. Им предоставляется самое почетное место.

Как правило, сказитель сам не вызывается исполнить рассказ о нартах, а делает это по просьбе присутствующих. Когда собравшиеся получают согласие сказителя, устанавливается абсолютная тишина. Стремясь привлечь внимание слушателей, сказитель, прежде чем приступить к рассказу, делает значительную паузу, как бы уходя в атмосферу нартской среды, а затем, не торопясь, начинает повествование. В процессе рассказа особый акцент делается на те картины, где раскрываются образы главных героев, подчеркивается их мужество и отвага. Во время исполнения эпоса внимание аудитории целиком принадлежит сказителю.

Как правило, перед большой аудиторией выступают самые признанные сказители. Но здесь же присутствуют и другие сказители; они строго следят за повествованием. Если кто-либо обнаружит какие-то отклонения от традиционных форм сказа, то он тут же вежливо задает во-

---

<sup>4</sup> По представлениям древних абхазов, раненый воин или больной с переломом костей во все время болезни не должен был засыпать, так как сонного человека болезни одолеть легче. С этой целью у постели больного собирались друзья и родственники, которые пели, танцевали, производили страшный шум с помощью различных железных предметов. Сказители рассказывали больному героические нартские сказания. Подобный обычай существовал и у других народов Кавказа (в частности, у адыгов).

<sup>5</sup> Мы особо подчеркиваем «в любое время суток», так как некоторые жанры абхазского фольклора, например, сказки, можно рассказывать только после захода солнца.



*Группа абхазских сказителей поет песни о нартах под аккомпанемент апхярцы (апхъарца).*

просы, которые порой переходят в своеобразное состязание на лучшее исполнение нартских сказаний.

Такие реплики, поправки и дополнения имеют целью не допустить никакого отступления от традиционно сложившихся устойчивых форм эпоса, свидетельствуя о бережном отношении народа к своему художественному творению. Выступления сказителей происходят не только на больших народных собраниях, но и в узком кругу слушателей. Нередко отдельные жители села по случаю какого-нибудь семейного торжества или в честь дорогого гостя приглашают к себе сказителя.

Иногда группа сказителей, договорившись, собирается в одном из домов, где обсуждение различных житейских дел сменяется исполнением интересных сказов из абхазского героического эпоса, пением народных песен о нартах под аккомпанемент абхазского музыкального инстру-

мента апхярцы. Такие встречи проходят очень интересно, увлекательно.

Сам сказитель, после трудового дня, в своей семье, пока хозяйка готовит ужин, нередко исполняет сказания о нартах или других народных героях. Если он умеет играть на каком-нибудь музыкальном инструменте, то время от времени он исполняет на этом инструменте героические песни, подпевая речитативом. В таких случаях вся семья, затаив дыхание, слушает сказителя — главу семьи. Часто бывает так, что и соседи вечером собираются с наслаждением послушать своего мудреца.

Любят слушать и рассказывать о нартах пастухи, особенно в горах, когда они находятся на высоких летних альпийских пастбищах, днем где-нибудь на возвышенной лужайке, откуда можно наблюдать за стадом, а вечером у костра. Между прочим, очень часто из пастухов выходят талантливые сказители и знатоки нартского эпоса.

В наше время наряду с вышеприведенными формами бытования и исполнения героических сказаний и песен возникли новые формы, порожденные новым бытом нашего общества — общества строителей коммунизма.

Героические сказания о нартах в наши дни можно слышать на таких торжествах, которые посвящены, например, вручению правительственной награды или присвоению звания Героя Социалистического Труда, окончанию высшего учебного заведения и т. д. Такие события в современном абхазском селе — не редкость. Здесь обычно присутствует большинство жителей данного села, а иногда и гости из соседних сел.

Нартские сказания звучат также на встречах сказителей с комсомольцами и пионерами, устраиваемых руководителями культурно-просветительных учреждений и учебных заведений.

Дом народного творчества Министерства культуры Абхазии проводит большую работу по записи и популяризации народного творчества вообще и нартского эпоса в частности. При Доме народного творчества организован хор и танцевальный коллектив столетних абхазских стариков, в репертуар которых входят и нартские песни и танцы. Дом народного творчества ежегодно устраивает районные и республиканские слеты сказителей, в программе которых предусматривается соревнование стариков на лучшее исполнение героических сказаний и песен.



*Абхазский сказитель Барцыц Смел у пионеров.*

На слетах сказителей всегда бывает очень много людей, которые с наслаждением слушают лучшие сказания героического абхазского эпоса.

Любители нартекских сказаний могут услышать их и во время записи образцов устного народного творчества фольклористами. Они проводятся, как правило, в клубе сельсовета или в школе, куда приглашают сказителей.

Весть о приезде экспедиции или отдельных собирателей в селение быстро облетает весь район. Тогда любители слушать героические сказания, отложив все свои дела, устремляются в сельсовет. Таких любителей много. В том случае, когда собиратели фольклора производят запись в доме сказителя, который по причине весьма преклонного возраста не в состоянии выходить из дому, любители нартекского эпоса тотчас собираются у него.



Иногда сами сказители приглашают к себе фольклориста, предлагая записать все, что они знают из героического эпоса. В 1963 г. я получил такое приглашение от жителя селения Дуришш Гудаутского района Абхазии Таркила Махты.

Как видно, формы бытования героического эпоса «Нарты» весьма разнообразны в наше время.

Широкое бытование нартского эпоса среди абхазского населения в наши дни подтверждается материалами фольклорных экспедиций, проводимых Абхазским институтом на протяжении последних лет.

Участниками этих экспедиций было выявлено значительное количество сказаний на неизвестные до сих пор сюжеты («Как нарт Сасрыква уничтожил болезни», «Девяносто девять нарттов», «Как Сасрыква уничтожил нарттов», «Поминки по нарттам» и т. д.).

Наблюдения над современным состоянием бытования нартского эпоса у абхазов свидетельствуют о том, что следы живой традиции его бытования видны во всем. Многие абхазы знают имена основных героев эпоса и содержание большинства сказаний, могут назвать имена лучших знатоков нартских сказаний, нередко не только своего, но и из соседних сел. Сказители хорошо знают друг друга.

Список популярных абхазских сказителей в последнее время пополнился новыми именами, которые до сих пор не были известны. Это Тапна Дамей, Барцыц Смел, Папба Чич, Хуарцкна Темыр и другие талантливые исполнители эпоса.

А. И. Алиева

## 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 неуывдаемую 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<sup>1</sup>. Между тем лишь комплексное исследование всех компонентов поэтики может позволить нам приблизиться к нашей цели. Свои заметки о поэтике нартского эпоса мы решили начать 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

<sup>1</sup> См., напр.: М. И. Мальцев. О некоторых особенностях поэтики кабардинского богатырского эпоса «Нарты». — УЗКНИИ, т. VIII, 1953, стр. 85—102.

Едва ли не единственная попытка разобрать поэтику нартского эпоса во всем ее комплексе на материале абхазского эпоса предпринята А. Аншбой (см.: А. А. Аншба. Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса. Автореферат канд. дисс. М., 1966).

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»<sup>2</sup>.

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<sup>3</sup>. 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 кшнтами) — 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»<sup>4</sup>.

Древнейшие сюжеты о борьбе Сосруко с чудовищем иныжем за возвращение огня нартам, о добывании героем

<sup>2</sup> А. Н. Веселовский. Собр. соч., т. 2, ч. 1. СПб., 1913. стр. 4.

<sup>3</sup> В. И. Абаев. Нартовский эпос. — ИСОННИ, т. X, вып. I. Дзауджикау, 1945, стр. 117; Л. П. Семенов. Нартский эпос и памятники материальной культуры. — Сб. «Нартский эпос». Орджоникидзе, 1957, стр. 82, 89; Е. И. Крупнов. Древняя история Северного Кавказа. М., 1960, стр. 373.

<sup>4</sup> В. М. Гацак. Восточнороманский героический эпос. Исследование и тексты. М., 1967, стр. 174.

жены сменяют сюжеты о битвах Бадыноко 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 Бадыноко, например, содержат упоминания о межплеменной борьбе в весьма обобщенной форме, без той конкретности, которая характерна для изображения патристической 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 получают наибольшее отражение в сказаниях о героях, воплотивших представления 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 «низкорожденного» 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 иньжем; чтобы предотвратить гибель старика-отца от расправы нартов, Бадыноко 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 Бадыноко, 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<sup>5</sup>. Ряд подобных текстов был записан также Ж. Дюмезилем у адыгов, проживающих в Турции<sup>6</sup>.

Нередко современные сказители исполняют как еди-

---

<sup>5</sup> 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. рождения, известного знатока нартского эпоса. Текст хранится в архиве АНИИ.

<sup>6</sup> G. Dumézil. Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase. I. t. IX. Paris, 1960, p. 91—96.

ное 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<sup>7</sup>. 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 дофеодалных времен<sup>8</sup>.

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 тхтэ — 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 иныжа, обращается

<sup>7</sup> См., напр., «Памятники народного творчества осетин. Нартовские народные сказания», вып. I. Владикавказ, стр. 27—38; стр. 41—50.

<sup>8</sup> В. Я. Пропп. Русский героический эпос. М., 1955, стр. 88.

с просьбой к богу, и тот посылает мороз<sup>9</sup>. Аналогичную ситуацию видим и в одном из абхазских сказаний<sup>10</sup>.

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 иньика, убивает Тотрена: Бадыноко 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 Бадыноко 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 Бадыноко, Батарез и Ашамез в адыгском эпосе бессмертны, что, вероятно, отразило укрепление патриархата в жизни адыгов.

<sup>9</sup> G. Dumézil. Указ. соч., стр. 91—96.

<sup>10</sup> «Абхазский нартский эпос» (русский подстрочный перевод). Составили: Б. В. Шинкуба, К. С. Шакрыл и Ш. Д. Инал-Ипа. — АБНИИ, Сухуми, 1958 (машинопись).

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.

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<sup>11</sup>.

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 пныжем, богатырские «игры» и победа — вот что создает облик Сосруко.

В сказаниях о других богатырях приемы сюжетосложения сочетаются с описательными характеристиками. Так, в цикле Бадыноко 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 Бадыноко 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

<sup>11</sup> СМОМПК. вып. XII. отд. I. Тифлис, 1891, стр. 56.



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 сэнэхуафэ щыгэти» («У нартов было санопитие») <sup>12</sup>. Иногда эта фраза расшифровывается — санопитие описывается подробно <sup>13</sup>. Эта начальная сцена принадлежит к числу повторяющихся, отчасти — дословно. Вместе с тем она все-таки 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 <sup>14</sup>.

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» <sup>15</sup>.

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 <sup>16</sup> и тем более — что он объяснялся преследованием ислама,

---

<sup>12</sup> «Санахуафэ» — санопитие; ииршество, совершаемое нартами после победы над врагом или удачной охоты, похода и др.

<sup>13</sup> «Нарт Сосруко и сын Альбска Сотреш», вариант А. Хавпачева. Архив ИБНИИ, фонд нарт. эпоса, пасп. № 68.

<sup>14</sup> М. И. Мальцев. Указ. соч., стр. 89.

<sup>15</sup> Там же, стр. 90.

<sup>16</sup> 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.

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 соотнобразуется с тем вниманием и бережностью, с которыми народ всегда относится к своим сказаниям.

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<sup>17</sup>, 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 — Тхожем;
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 рас-

<sup>17</sup> Ср.: В. М. Гацак. Указ. соч., стр. 182.

сказывались 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<sup>18</sup>, другие, сохраняя всю сюжетную канву, передают ее схематично, не вдаваясь в какие-либо детали<sup>19</sup>.

Аналогичный характер сюжетного и композиционного строения сказаний видим и в эпической истории о юном богатыре Ашамезе или в сказании о богатырском соперничестве Сосруко и Бадыноко.

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 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 Батараза:

Юнейм и быдэхэр и гуцэ натIэщ,  
Чэщейм и к'ябзэр и гуцэ дзажэщ,  
Бланэ тхыцIафэр а зи гуцэпсу  
Шамбырым и дахэр зи гуцэ бащ<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> В некоторых случаях выделенным и детально описанным оказывается не поединок, а разговор Сосруко с его матерью Сатаней, или разговор Тотреша с матерью.

<sup>19</sup> G. Dumézil. Указ. соч., стр. 91—96.

<sup>20</sup> Архив КБНИИ. фонд нарт. эпоса, насп. № 13.

Перед его люльки — из самого крепкого ясеня,  
Низ его люльки — из ченея,  
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 гуцэпс»<sup>21</sup> — «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»<sup>22</sup>.

В сказаниях об Ашамезе этот эпизод излагается обычно очень кратко:

Хывыфэ гуцэпсыр нызэпиудри	Порвав лямки колыбели из
Щалэ к'эн джэгум ар	кожи буйвола,
яхыхьаш.	Он пошел к мальчишкам,
	игравшим в альчики <sup>23</sup> .

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?

— 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»<sup>24</sup>.

Этот же эпизод в сказаниях об Ашамезе описан более кратко: «Когда принесла ему мать горячую мамалыгу

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Там же, пасп. № 61; сходно: пасп. № 11 (на кабард. яз.).

<sup>23</sup> «Нарт хыбархэр». Налшык. 1945, стр. 35—46; Сходно: ССКГ, вып. V, стр. 64—71; СМОМПК, вып. XII, стр. 38—59; «Кабардинский фольклор», М.—Л., 1936, стр. 43—48.

<sup>24</sup> Архив КБНИИ, фонд нарт. эпоса, пасп. № 61 (на кабард. яз.).

на своей ладони, Ашамез схватил руку матери и сжал ее»<sup>25</sup>.

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)»<sup>26</sup>.

Или вот описание одной из нартских «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<sup>27</sup>. Встречается оно и в различных вариантах другого сказания — о гибели Сосруко, где испытание проходит сам герой<sup>28</sup>. Сходное описание «игр» находим также в сказаниях о других героях — например, о Бадыноко<sup>29</sup>.

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.

Сосрыкьзуэу си къан,  
Сосрыкьзуэу си нэху,  
Зи мэлухур дыщафэ,  
Афэр зи джанэ куэщл.

Сосруко, наш воспитанник,  
Сосруко, наш свет,  
Чей щит — золотистый,  
Чья рубашка — кольчуга<sup>30</sup>

<sup>25</sup> «Нарт хьыбархэр», стр. 31—35.

<sup>26</sup> Там же, стр. 31—35.

<sup>27</sup> СМОМПК, вып. XII, стр. 44; ССКГ, вып. V; «Кабардинский фольклор», стр. 17. В поздних записях оно обычно отсутствует.

<sup>28</sup> СМОМПК, вып. XII, отд. I, стр. 46; G. Dumézil. Указ. соч., стр. 91—96; «Нарт хьыбархэр», стр. 71—74.

<sup>29</sup> «Нартхэр, Къэбэрдей эпос». Налшык, 1951, стр. 192.

<sup>30</sup> СМОМПК, вып. XII, отд. I, стр. 14.



И хьэм къыхигъэщтыр  
И бгъэм еубыд

То, что вспугнет его собака,  
Ловит его орел<sup>32</sup>.

И шы лъабжьэм  
кыщИидзэр  
КъуанцIащIэу махуарзэ,  
Гъуэгу напщIитIыр нелыгъуэ.  
Нартурэ пщы Бэдинокъуэ,  
Чынтыр зи ныкъуэжкъуэгъу,  
ХьэрхуэрыбэщI.  
Ебгэн щIыхъэху,  
Хьэхуншэ шу,  
Шу зынамышIыххэ.

То, что вылетает из-под копыта коня,  
Кружит грачиной стаей;  
пар из ноздрей коня  
Опалают обочины дороги.  
Нартский пщи Бадыноко,  
Чьи противники — чинты,  
У кого много соперников,  
Кто идет против зла,  
Неодолжающийся всадник,  
Всадник, ни с кем  
не сравнимый<sup>33</sup>.

А шу къакIуэр  
Нарт Шабатынокъуэщ,  
Чынтхэр зи ныкъуэкъуэгъуш,  
Хьэгъуэ хьэкъукъуэгъу бащэщ,  
Емызыр зыхъэхуш,  
Хьэхуншэ шуш,

Этот приближающийся всадник  
— Нарт Шабатнуко,  
Противник чинтов,  
У него много соперников,  
Он выигрывает неприступность  
Всадник, на ком нет ничего  
чужого,

Зи щхьэр дымылъагъуу,  
Зи гугъум димыкI.

Чью голову мы не видим,  
Но о ком постоянно говорим<sup>34</sup>.

Во всех вариантах сказания о Бадыноко сходно описывается дом Алиджевых — «большой нартский дом», где происходят пиры нартов и обсуждаются важнейшие дела:

Ар унэ къебэ — небэщ,  
КIасэн бэ щIэту,  
ПэIулъу щылыр  
Шыбгъэлыбэм къэсу.  
Нартым я санэхуафэщ,  
Ар зыщэфэ унэр,  
Унэ хужь бгъунжщ.  
Унэ бгъунж пхашащ.

Этот дом — шатающийся.  
Много подпор стоит у него,  
То, что лежит перед ним,  
Достает до груди коня.  
У нартов санопитие,  
Дом, где они пьют,  
Дом белый кривой,  
Дом кривой, покосившийся<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Архив КБНИИ, фонд нарт. эпоса, пасп. № 4; Сходно: СМОМПК, вып. XII; ССКГ, вып. V.

<sup>33</sup> Архив КБНИИ, фонд нарт. эпоса, пасп. № 55; Сходно: «Нарт пщы Бидэнокъуэ и пщыналъэ».

<sup>34</sup> Архив КБНИИ, пасп. № 44, 205.

<sup>35</sup> СМОМПК, вып. XII; ССКГ, вып. V.

Устойчиво повторяется и описание того, как угощают в этом доме:

Сэтэней и ешхэ — ефэщ,  
Гъуэгу щхьэлум щысщ ар,  
Къэсым абы щызэфIадзэ.

Санэхур и кIадэщ,  
Вы ехъур и ныщц,  
Гъэлъэхъу пшэри укIащ,  
Къан хъыджэбз дахэми  
удагъэджэгунщ,  
Хъыджэбз дахи я бащэщ.

У Сатаней пир,  
Она (ее дом) находится у дороги,  
Приезжающие привязывают там  
коней,

У нее кадка белого сано,  
Ее угощение — откормленный вол,  
Зарезан жирный валух,  
Тебе дадут поиграть с красивыми  
кан — девушками,  
Красивых девушек у них много <sup>36</sup>

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 за советом к другу. 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.

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

<sup>36</sup> Там же; Сходно: «Нарт пщы Бидэнокъуэ и пщыналъэ».



грусти, отправляется к его коню. Конь, не дожидаясь вопроса, рассказывает ей:

УкызымыушцI, гуацэ!  
Къалгулъмрэ  
Гуль удзымрэ щыцу

Къэракъурэ хэзгъэзакъм,  
Дыжнынгъузу хъэкхъуафэм  
Псы Iуб езгъэжэхакъм  
Нобэ мэхуищ мэхъури.  
Уэ удиIуэхукъм,  
Дэ гупсысапIэ дихуащ,  
Лшы мыгъуэр дэджэгугъу  
къэтцIащ.

(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<sup>37</sup>.

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 Iэр йогъэсыр, си щIалэ мыгъуэ!
- Си гур къосыкIыр, си анэу гуацэ!
- Сытыр къыпщыщI, си щIалэ закъуэ?
- Хэт зукIар си адэр — къызжеIэт!
- Ар зыукIам сыт епщIэфын?

Нэсрэн ЖъакIэ уи адэ и лъыщIэжжи  
Индылыжь Iуфэм ар Iуозэныхь.

- Ты сжигаешь мне руки, мой мальчик несчастный!
- Мое сердце горит, моя мать-гуаша!
- Что случилось с тобою, мой мальчик единственный?
- 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).

<sup>37</sup> Вариант И. Нырова; Сходно: G. Dumézil. Указ. соч., стр. 91—96.

Затем Ашамез узнает, где находятся богатырские доспехи его отца.

- Си адэжым и шыр дэнэ здэщыГэр?  
Си анэу гуащэ, щГэху кызыжыГэт!  
— Уи адэжым и шыр ищГэгъуалэ кГэщГщ  
Шы Гэл шынагъуэщи уиукГыжынщ  
Гъуаплъэ гуэн боми ар щГозэшыхъ.  
Абырэ мывэр и пхъэрыгъажэщ,  
СыткГэ апхуэдэм упэлъэщын?  
— Си анэу гуащэ, си адэм и уанэр  
Дынэ здэшГыГэр — кызыжыГэт!  
— Си щГалэ закъуэ, уи адэм и уанэр  
Пхъэцакъуэ мафГэщ — укьиукГынщ,  
Пхъуантэ фГыщГэжым ныдогъуэтыхъ!

- 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 <sup>37a</sup>

Если в цикле Сосруко и Ашамеза диалог несет прежде всего специфическую эмоциональную нагрузку и содержит некоторые элементы характеристики героев, то в цикле Бadyнoкo у него несколько иная функция. Как мы уже говорили, отличительной чертой сказаний о Бadyнoкo 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 Бadyнoкo с нартским пастухом, с Сатаней, с нартами, собравшимися на пир в доме Алиджевых и т. д.

<sup>37a</sup> «Нарт хъыбархэр», стр. 31—35, Сходно: СМОНПҚ, вып. XII; ССКГ, вып. V; «Кабардинский фольклор», стр. 45.

Как мы уже видели, эти диалоги принадлежат к числу постоянных или устойчивых частей одного сказания.

О достоинствах Бадыноко рассказывают другие персонажи (старый пастух нартов, унаутки (дворовые) Сатаней, сама Сатаней), а иногда и сам Бадыноко. В монологах и диалогах этих персонажей Бадыноко характеризуется через их восприятие. Каждая из этих характеристик добавляет какую-то деталь к образу богатыря. Вместе с тем в диалогах содержится характеристика не только Бадыноко, 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 Сатаны; 3. цикл Сырдо́на; 5. цикл Хамыца и Батрадза; 5. цикл Сослана<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> Г. З. Калоев. Нартский эпос осетин. — Сб. «Нартский эпос», стр. 112—113.

В эпосе адыгов и абхазов на первое место выдвигаются сказания о Сосруко—Сасрыкве: они занимают главное место среди сказаний о других героях — Бадыноко, 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, Бадыноко, 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 Бадыноко, 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 результат 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<sup>39</sup>.

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 Бадыноко, 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<sup>40</sup>).

В абхазском эпосе генеалогичность выражается в том, что нарты составляют огромную матриархальную семью: безмужняя Сатаней-Гуаша является матерью ста сыновей, которые живут одним домом<sup>41</sup>.

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

---

<sup>39</sup> Ср.: А. А. Аншба. Указ. соч., стр. 7.

<sup>40</sup> В. Абаев. Указ. соч., стр. 21.

<sup>41</sup> «Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев». М., 1962.

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 Бадыноко), 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.

\* \*

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<sup>42</sup>. 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 былинку»<sup>43</sup>.

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

<sup>42</sup> См. в наст. сборнике статью: А. А н ш б а. Стих и проза в абхазском нартском эпосе.

<sup>43</sup> М. Т а л п а. Устное творчество кабардинцев. — «Литературный критик», № 12, 1935, стр. 174.

эпоса<sup>44</sup>, грузинских сказаний об Амирани<sup>45</sup>, 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 народного эпоса могут быть выделены: 1) полностью песенные (в народе их называют «уэрэд» — песня или «ишыналь» — поэма); 2) смешанные — прозаические с песенными вставками; 3) полностью прозаические. Тексты, целиком излагаемые прозой, и те, где проза чередуется со стихом, называются «хыбар» или «таурыхъ» — сказание, рассказ, предание.

Характерно, что исполнители адыгского эпоса всегда четко различают эпические тексты по форме и никогда не назовут сказание, излагаемое прозой, «уэрэд» или «ишыналь».

Основное место в адыгском эпосе принадлежит текстам прозаическим. Прозой излагаются многие эпические, «ископно-нартские» сюжеты — такие, например, как рождение, женитьба и гибель Сосруко. В прозаической форме бытуют и некоторые сказочные сюжеты, прикрепляемые к имени нартских богатырей, — «Золотое дерево партов» (о рождении Химыша), «Как Батарез спас Опа 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<sup>46</sup>.

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

<sup>44</sup> В. Я. Пропп. Указ. соч., стр. 358.

<sup>45</sup> М. Чиковани. Амираниани. Грузинский эпос. Тбилиси, 1960, стр. 166—176.

<sup>46</sup> См.: «Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев».

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 Бадыноко и о Батарезе, песня об Ашамезе. Все стихотворные тексты имеют специальную мелодию и исполняются в сопровождении национальных адыгских инструментов — шычепшины<sup>47</sup> или пхацыка<sup>48</sup>.

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 Бадыноко). Понятно, что во многих случаях тексты народных сказаний варьируются (таков закон жизни 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

---

<sup>47</sup> «Шычепшина» (шыкIэпшIына) — один из старинных адыгских народных музыкальных инструментов типа скрипки; струнами служит натянутый конский волос («шыкIэ» — конский волос, «пцIынэ» — собирательное название музыкального инструмента). Под аккомпанемент шычепшины исполняются соло или хором народные эпические и историко-героические песни.

<sup>48</sup> «Пхацыч» (пхъэцыч) — древнейший адыгский национальный инструмент («пхъэ» — дерево, «цIыч» — подражание звуку при ударе сухих деревянных пластинок друг о друга). Пхацык состоит обычно из нечетного числа (3, 5, 7) таких пластинок, которые свободно привязываются тонким кожаным ремешком к такой же пластинке с рукояткой. Зажав ручку пхацыка в ладони, исполнитель встряхивает инструмент; раздается звук, напоминающий цоканье копыт.



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 Бадыноко 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:

Узырокъуатхъузу шыуей

Урдэсэрейм нафЮкЮэ

Уардэхъымышыр зи уанэу

Сэтэней гуашэр

къебгъэлъхуш.

Озрокатхо — отважный  
наездник,

Неприступную крепость берет  
(Тот), чьим сердцем был

Уардэхымыш,

Ты родил Сатаней-Гуашу<sup>49</sup>.

С именем нарта Бадыноко связывается народная колыбельная песня, в которой воспеваются достоинства будущего богатыря. Сказитель так и назвал ее: «Песня, которой убаюкивали Бадыноко». В колыбельных адыгских песнях отразились идеальные представления горцев о настоящем богатыре воине — прекрасном наезднике, метком стрелке, беззаветно храбром в бою. Этими же качествами наделяет сказитель и Бадыноко. На наш взгляд, не слу-

<sup>49</sup> «Сосрыкъуэ кызыэралъхуам и хъыбар». Архив КБНИИ. пасп. № 19.

чайно 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<sup>50</sup>.

Эта колыбельная песня отличается высокими художественными достоинствами:

Уэу-уэ, уэредэ-редэ,  
Нартурэ лыхъу нэху,  
«Дыгъэ махуэ» щыжытIэ,

Фыуэ хужытIэ псори  
кыльгос,  
Зиусхъэн дэшэсыр хъэ  
самырц,

ЗерыдэшэсыкIыр хуарэ  
ТхъуэкъэрапцIэщ.

Дэнагъуэр зи шхуэмылакIэ,

Я кIэхэр зи дыщэ Iунэ.

О-о, о-о, о-о, о-о, о-о, о-о, о-о, о-о,  
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<sup>51</sup>

Тхакарапце

Его поводья — из желтого

шелка,

Его подол — золотые гвоздики

и т. д.

В сказания об Адюх светлорукой нередко вводится «гыбзэ» (песня-плач) по мужу — отрывок из широко известной народной адыгской песни:

ЩыфыщIэм ущызолъхъэри —  
ХъэпIацIэм усфIашхынуц,

Положу в землю —  
Черви съедят, —

<sup>50</sup> Исследовательница адыгского фольклора С. Ш. Аутлева доказывает, что некоторые колыбельные песни являются одной из разновидностей историко-героических песен, и высказывает предположение, что создание их связано с обычаем атальчества. Обычай атальчества был широко распространен 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. (См.: С. Ш. Аутлева. Адыгские историко-героические народные песни XVI—XVIII веков. Автореферат дисс. Тбилиси, 1965, стр. 26.)

<sup>51</sup> «Хуаре» — лошадь, особо ценная по своим боевым качествам. «Чистой «хуаре» считался конь буланой масти с черной гривой, черной полосой вдоль хребта и черным хвостом.» — См.: «Кабардинский фольклор», стр. 640.

Жыгыщхэм утызолхьэри —  
Къуалэбаум усфIапхынуц,  
Дэнэ мыгъуэм усхьып?

Оставлю на верхушке дерева —  
Птицы поклюют,  
Куда я тебя дену, горе мое? <sup>52</sup>

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 Бадыноко — сказание о богатырском соперничестве Сосруко и Бадыноко; 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 методическим 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 несрав-

<sup>52</sup> Ср. с песней «Адыгф», опубликованной в кн.: «Адыгэ орадыжхэр». Адыгнациздат, 1940, стр. 64—65.

ненно 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<sup>53</sup>.

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»<sup>54</sup>.

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»<sup>55</sup>.

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:

Сосрыкъуэу си къан,  
Зп мэлүху дыщэфэр,  
Афэр зи джанэ куэщыр,

<sup>53</sup> «Терские ведомости», 1869, № 13, стр. 14.

<sup>54</sup> С. Хан-Гирей. Черкесские предания. (Отрывки из рукописи.) — «Русский вестник», т. II, кн. 4—5. СПб., 1842. стр. 326.

<sup>55</sup> «Нарты. Кабардинский эпос». М., 1951, стр. 17.

Дыгъэр зи пылэ щыгъу,  
Йошчыгуауэри ныдокIри,  
Нарт хасэм и пыхуокIуэ.

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.

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<sup>56</sup>.

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 тхамеды 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<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> Интересные наблюдения над строением стиха в адыгском нартском эпосе находим в статье А. Хакуашева «Некоторые вопросы стихосложения Али Шогенцукова» в кн.: «Сборник статей о кабардинской литературе». Нальчик, 1957, стр. 290—295.

<sup>57</sup> Подробнее см.: А. Алиева. Эпитет в адыгском героическом эпосе. — УЗ КБНИИ, т. XXIV, серия филологическая. Нальчик, 1967, стр. 17—28.

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 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 Бадыноко, 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: копьё у них — всегда двуглавое («бжы дыкъуакъ-уэр»), а меч непременно стальной («джатэ маисэ», «жыру маисэ»). ●

Постоянные эпитеты употребляются в описании нартского угощения: для почетного гостя режут рыжего быка, годовалого теленка, откормленного барана.

Ер цугъожъы пэллъыхэр, о-орэда!	Рыжий бык будет пищей для тебя,
О тихъагуэ Iусыба, о-орэда!	Годовальный теленок будет шипс (соус) к этому,
Ор гъэлъэхъу пшэрыри, о-орэда!	Кадушка белого сано
Шыпсэу ащ дыкIэтэуи, о-орэда!	Будет ко всему напитком.

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 жьакIэр уэсци бынжэгум нос» («Его борода-снег доходит до нупа»).

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 Бадыноко. Кольчугой ему служит рубашка из золотых петель («зи афэ джанэр дыщэ щыIунэ»), 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 зэрылгэщ.	Отделаны серебром.

«Дыжьын уанэр дыщэ гъэискIащ» — 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 Бадыноко — шелковая плеть (данэ кIэншыр).

Постоянным является и эпитет «дахэ» — красивая, красавица. В нартском эпосе красивы все женщины. У одних героинь красота является главным достоинством.

вом — и тогда их имя без этого эпитета и не употребляется: Акуэндэ-дахэ (в абхазском эпосе ей тождественна Гуида 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 Бадыноко, 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 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 нартлы 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 «родо-



словной», 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: «жэмышъ-уэрылъхууэ емына» — «дьявол, рожденный от пастуха коров» — позже оно станет еще более презрительным — «чувячник», «лъапэкІэрыхъ».

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»<sup>58</sup>. Содержание адыгских сказаний позволяет утверждать, что Сатаней действительно выступает в обществе нартов в роли хозяйки, распорядительницы нартского рода, «главной экономки» его. Это — основная черта, которая выделяет Са-

---

<sup>58</sup> И. Д. Инал-Ипа. Абхазы. Историко-этнографические очерки. Сухуми, 1960, стр. 383.

таней 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 — «гуаши», 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 сыпацI,

Меня считают за нартского  
всадника,

Сэ фызми сапумышI.

Меня с женщинами не равняй<sup>59</sup>.

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 Бадыноко, где Сатаней стремится увлечь своей красотой этого героя, чтобы предотвратить его возможное столкновение с Сосруко, привлекательность Сатаней рассматривается как источник беды или зла.

---

<sup>59</sup> Песомненно, тут следует видеть отзвук уже утверждавшихся патриархальных отношений, когда сравнение женщины, ее ума и способностей, с мужчиной должно звучать высшей похвалой.

В эпитетах — устойчивых индивидуальных определениях, характеризующих Сатаней, явственны отзвуки некоторых обычаев, широко распространенных у адыгов. Иногда сказания называют ее так: «Сэтаней-Гуаша, джэшыр зи гушыІэгу» (Сатаней-Гуаша, фасоли собеседница). Издавна у адыгов, как и многих других народов Кавказа, существовал обычай гадания на фасоли (по расположению и окраске зерен). Вероятно, эта характеристика должна свидетельствовать о многосторонности дарований Сатаней — хозяйки, распорядительницы партского рода.

Стабильные индивидуальные определения занимают главное место также в характеристике других героев адыгского эпоса. Качества нарта Бадыноко, 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. Бадыноко — обладатель «полной меры нартского мужества» всегда рисуется в столкновениях с племенами, враждебными нартам. Постоянное определение его — «противник (соперник) кинтов» («чинтыр зи ныкъуэжкъуэгъу»).

В характеристике главных героев адыгского нартского эпоса — Сосруко, Бадыноко 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 тхамеды» Насрена постоянным является эпитет «борода» («Нэсрэн-ЖлакІэ» — «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 Глебыцы, убийцы нарта Аши, постоянно сопутствует эпитет «коварный» («лІы ета емьшет»). Не вызывает симпатий народа и старуха Уорсар, которая помогает нартам в осуществлении злых замыслов. Старуха Уорсар умна и проницательна. Однако ум ее направлен на вы-

полнение тех дел, которые народ не одобряет, и потому ни мудрость, ни почтенный возраст ее («седая голова») не вызывают уважения нартов. Напротив, постоянный эпитет «шхъэлъащІэуэсу Уэрсрыжъ» (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 Бадыноко 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 Бадыноко: «всадник-огонь» («шу — мафІэ»), «пылающий всадник» («шу — маскІэ»).

Этот величественный воин очень храбр. Сказания настойчиво напоминают, что Бадыноко — «лІыхъу» (храбрый муж), «бэлэрыгъ зекІуэкІэ» (неукротимый в бою), «нарт хахуэщ» (храбрый нарт) и даже «лІыхъуми я лІыхъужъ» (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 («Нэсрэныжъ» — «старый 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 тхамеде» («Нарт тхъэмэдэ Нэсрэн ЖъакІэщ»). Оно звучит в обращении «Нэсрэн ЖъакІэр-дидыщІэ жъакІэщ» (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 джэды-гуц» (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»<sup>60</sup>.

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.

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 — Тхожей (булапый маленький), у Бадыноко — «чегый» (желтый с белой мордой), конь Батареза — «къэрапцІэ» (вороной), Апамеза — «къэтран» (черный, как смоль) либо «пцІэгъуэплъ» (гнедой), Шауея — «чемыдэжь» (темногнедой), конь Тлебицы — «хакъу къэрапцІэ» (смолисто-черный).

Эпитеты — индивидуальные определения преобладают и в описании «внешности» коня. Характерно, что представление о внешнем виде коня создает упоминание отдельных деталей, например: «Уи пцІэгъуэплъ блащэу щхъэгъурыр ІэкІуэцІижыну гъэпсащ» (с лебединой шеей твоей, гнедой, тонкий, в две ладони шириной, готов к взлету), «Тхъуэжьейжъри, тъэкІумэ лалэу» (Тхожей, вислоухий скакун).

В характеристике Тхожея, например, последовательно выдержан принцип «предварительной недооценки» (А. П. Скафтымов) коня, и эпитеты играют тут основную

<sup>60</sup> «Характер адыгских песен». — «Терские ведомости», 1869. № 13, стр. 2.

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 Бадыноко. В отличие от Тхожея, коня Сосруко, у Бадыноко 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 Бадыноко, оттеняют лишь одну его черту: сухость, поджарость, «тонкий стан», обуславливающие 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 Сатаней с Тхожеем, Сатаней с Бадыноко; 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,  
Сосрыкъуэ си нэху!

Сосруко, мой воспитанник,  
Сосруко, мой свет!

или:

Сосрыкзүэ си кѳан,  
Сосрыкзүэ си нэху,  
Сосрыкзүэ си мыгзүэ!

Сосруко, мой воспитанник,  
Сосруко, мой свет,  
Сосруко, горе мое!

В сказаниях о Бадыноко эпитет-обращение характеризует отношение нартов к этому герою не непосредственно. Оно звучит в той высокой оценке, которую дают нарты его воинским доблестям:

Нартхэ ди Бадынокзүэ, Нартхэ ди лы икзүгзэ; Шопцзүэгзүэр	Нартский наш Бадыноко, В ком средоточие нартского мужества. От удара его плети
кѳищымы	
Санэ ефэм уретьэж Шытыр кѳыщегзэж	У пьющего чаша падает из рук, Стоящих заставляющий выскочить
Шысыр кѳынщегзэлъэт».	из дома, 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 щлалэ ес, А си щлалэ псыгзүэ.	О, мой сыночек единственный, О, мой сыночек тонкостанный.
---------------------------------------	--

или:

Уэ си Ашэмэз, Уэ си щлалэ ес, Уэ си щлалэ псыгзүэ, Си щлалэ мыгзүэ, Си щлалэ закзүэ!	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 Бадыноко, Батарез, Ашамез. Не случайно в характеристике персонажа более древнего происхождения, как, например, Сосруко, гипербола совершенно отсутствует.

В характеристике нарта Бадыноко гипербола становится одним из основных средств героической идеализации.

Обращаясь к Бадыноко-младенцу, лежащему в колыбели, старцы говорят.

Уи зыджэ макъыр шууицэу,	Пусть твой один зов будет подобен шуму ста всадников,
Нартицэ лыгъэр уи зэ уэгъуэу,	Пусть твой один удар (будет равен) мужеству ста нартов.
Хуарэжь жэрыгъэр уи лъэбакъуэу.	(Пусть) твой один шаг (будет равен) пробегу выносливого хуары.

Целиком гиперболическим оказывается описание Бадыноко в походе в полном богатырском снаряжении:

ЯпкIэ пшагъуэгъуэ цыплъагъур,  
Шы пэшхъын гъуэзщ.  
ИужымкIэ къуалэбэгъуэ цылъатэр  
Шы лъэгъуэ вабдзэ ятIэщ  
ШыгущIыIум шатыргъуэрэ цыухуар,  
Сагъындакъ зэпылъщ.  
МаскIэгъуэрэ къыIурихгъуэ цыплъагъур,  
И шы тхъурымбэщ.

То, что видится впереди туманом. —  
Пар из ноздрей коня,  
Птицы, что летают сзади (него), —  
Грязь из-под копыт коня,  
Шатер, что раскинут на спине коня. —  
Натянутый лук.  
То, что тебе видится вылетающими искрами. —  
Пена его коня.



Иногда детали этого описания варьируются:

Шы лъэгум кыщцэкыр Пшэм хырегъэхэ.	То, что вылетает из-под копыт коня, Долетает до туч.
---------------------------------------	---

Или:

И шы пэ бзийм кърихуам Гъуэгу напцИтЫр нелыгъуэ.	То, что вылетает из ноздрей его коня, Обжигает обочины дороги.
---	--

Вариации эти обычно бывают незначительными; сказания о Бадыноко 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 Бадыноко, его честность в бою, и его богатырский аппетит:

Бадынокъуэу, бланэ гъэшхар зи шэджэгъуашхэ, Вы гъэшхар зи пшанэIус.	Бадыноко, чей обед — откормленный олень, 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, Вы ехъуа я ныщц, Гъэлъэхъу пшэри я шыпсц.	Рог их белого сано — кадка, Их угощение — откормленный вол, К нему подлива — из жирного барана.
---	--

Необходимо заметить, что прием гиперболизации, совершенно не характерный, например, для цикла Сосруко, в сказаниях о Бадыноко является постоянным.

Гипербола преобладает в описании и других героев адыгского эпоса — Батареза и Ашамеза, но здесь гиперболическим является развитие сюжета.

В поэтическом языке адыгского эпоса сравнения более многочисленны, чем гиперболы; 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 выщІэуэ согъухъуэ» — «(Словно) гром, как откормленный бык, заревел я»; «Щыблэ уэКІэу сыгъуахъуэри» — «Я заревел, словно гром»;

Вийм я пщІантІэпери  
И натІэм къынхихуащ.

Словно из восьми волов пот  
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 хъэныпэу зэрихъащ».

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» («Пхъащакъуэ мафІэщ»). Встречается гиперболическое сравнение и в характеристике нарта Батареза: «Езы гуцэмэ, ой дуней, пылъынкъыр хэлъти» — «Сам он, ой дунай, был крепок, как слон», или: «Жаныр илт, пылыр иккъът» — «(как) сталь, его мышцы, (как) слон, его тело»<sup>61</sup>.

Другая большая группа сравнений основана на уподоблении бытовым предметам или домашним животным. Меч героя сравнивается с острыми зубами собаки: «Си джатэжъурэ, ой дуней, хъэщхъэрыІудзэ («Мой меч, ой дунай, лезвие которого словно зубы бешеной собаки»); или: «Хъэдзэкъэныр и джатэ» («Меч его подобен оскаленным зубам собаки»).

<sup>61</sup> 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 полужнание горцами львов и орлов, и львы и орлы часто употребляются ими для сравнения». (П. К. Услар. Этнография Кавказа, II. Тифлис, 1888, стр. 82.)

Потерпев поражение в поединке с Тотрешем, Сосруко возвращается домой «с помутневшими глазами, словно рыба, попавшая в сеть» («И нэр хтэрахъэу, хъыр зырадза бдзэжьейуэ»). А когда он попадает в руки к иныжу, тот грозит: «Проглочу тебя, словно ягненка» («Шынэл папщIэу узыIурыслъэфынкъэ»).

Разгневавшийся Бадыноко сравнивается со старым пнем, который моментально вспыхивает от огня: «Дакъэжь мафIэгуэ зэцIонэ» («Как старый пень, разгорается огнем»).

Достоинства героя нередко сравнивается с предметами вооружения: о Бадыноко, например, говорится: «Подобно мансе, приближаешься ты к предводителю войска чинтов» («Мансэу чынтыдзе пашэм йокIуалIэ»), а стройность Сатаней сравнивается со стройностью древка копыя самыра: «Самыр бжыкI хуэдэгуэ зигъэпсц» («Нарядилась, словно древко копыя 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 нэбзпIр уи нэгущ,  
Дыщэхэр — уи куэщIц.

Твой лик — (словно) луч солнца,  
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<sup>62</sup>, адыгские джегуако<sup>63</sup> 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

<sup>62</sup> Известно, напр., что у тюркоязычных народов существуют певцы, «специализирующиеся» только на исполнении эпических произведений. У киргизов это — «манасчи» («джомокчу»), у казахов — «ырчи», у якутов — «олонхосуты».

<sup>63</sup> «Джегуако» — букв. «играющий».

пропитание. Характеристике искусства джегуако посвящена обширная литература<sup>64</sup>. А. Т. Шортанов 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»...<sup>65</sup>

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»<sup>66</sup>.

Искусство джегуако, являясь составной частью народного театрального зрелища у адыгов, в то же время существенно отличалось от остальных видов народных зрелищ<sup>67</sup>. Творчество джегуако активно и непосредственно вмешивалось в жизнь, в события дня, остро и ярко комментировало происходящее, опираясь на реалистические приемы, на живой разговорный язык<sup>68</sup>.

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.

<sup>64</sup> С. Урусбиев. Сказания татар-горцев Пятигорского уезда Терской области. — СМОМПК, вып. I. Тифлис, 1881; Т. Керашев. Адыгейские сказки. Ростов-на-Дону, 1937; М. Талпа. Устное творчество кабардинцев. — В кн.: Кабардинский фольклор; Х. Теунов. Литература и писатели Кабарды. Нальчик, 1957; А. Т. Шортанов. Театральное искусство Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1961.

<sup>65</sup> А. Т. Шортанов. Указ. соч., стр. 10—11.

<sup>66</sup> Там же, стр. 20—21.

<sup>67</sup> Кроме искусства джегуако, в адыгские народные зрелища входили также «ажагафакенчи» (танец козла) и «щопщак» — игры у постели раненого.

<sup>68</sup> См., напр.: М. Талпа. Кабардинский фольклор. М.—Л., 1936.

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 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 пеннем) 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 ихачыке, ему подпеваает другой профессиональный джегуако, кабардинец Мамыша Казнев.

В Кабарде 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<sup>69</sup>, исполнители наших дней не являются профессионалами. Как правило, они

---

<sup>69</sup> Таким исключением является, напр., ныне здравствующий джегуако Амирхан Хавпачев, таким был Бекмурза Пачев (умер в 1936 г.). См. о нем: «ПащӀэ Бэчмырзэ». Налшык, 1962; Х. Теу-

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 Малечинх).

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, «орэдыжъ» — 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: «пщыналь» — песня; «тхыдэ» — сказание; «таурыхъ», или «хъыщэ» — предание. Но, говоря о нартских сказаниях, исполнители чаще всего употребляют термин «пшинатль».

Почти не известны сказители, «специализирующиеся» только по нартскому эпосу. 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, Бadyноко, Шауей, Ашамез; только у кабардинцев зафиксирована пшинатль Лашын, в Черкессии самым популярным является сказание об Аднюх и т. д.

Современные исполнители нартского эпоса — в основном люди преклонного возраста, неграмотные или почти

---

нов. Чудесный самородок. — В кн.: «Литература и писатели Кабарды». Нальчик, 1957 и др.

неграмотные. Нередко эпический репертуар получен ими «по наследству» — от отца к сыну<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> 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 вместо 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 рассказывать о подвигах нарта Батареза, а также о нарте Сосруко и светлорукой красавице Адпюх. Кроме нартских сказаний, Мурзабек знает в большом количестве адыгские предания и стариинные народные песни, которые он великолепно поет. Сказительское мастерство Мурзабека пользуется огромной любовью народа.

Хамдохо Аюб родился в 1881 г. в адыгейском ауле Пчихаг-лукай. 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 Афишп 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 Малечпх и исполняет их исключительно талантливо. Кроме нартских сказаний и нартских кебжеков, Чаус знает много адыгских сказок и хохов — благопожеланий, здравий.

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.



*Кабардинские народные сказители Асхад Шоенов  
и Мамыша Казиев с народными адыскими  
инструментами.*



Адыгские сказания о нартах отразили в своеобразной художественной форме огромный исторический период в жизни народа — переход от матриархата к патриархату, патриархально-родовой строй и особенно высший его этап — период так называемой «военной демократии». Особенность нартского эпоса у всех народов Кавказа состоит в том, что 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»<sup>71</sup>.

Нартский эпос адыгов отличает не только значительное историческое содержание, но и высокие поэтические достоинства. Анализ поэтики этого выдающегося эпического памятника (таких ее важнейших компонентов, как сюжетосложение, композиция, циклизация, соотношение стиха и прозы, поэтический язык эпоса) является серьезным подспорьем при решении важнейших вопросов исторического изучения эпоса.

---

<sup>71</sup> В. Я. Пропп. Указ. соч., стр. 58.

В. А. Дынный

СЮЖЕТИКА ОСЕТИНСКОГО  
НАРТСКОГО ЭПОСА  
И ЕГО ИДЕАЛЬНЫЙ ГЕРОЙ

Само исполнение осетинских сказаний о нартах певцами и рассказчиками, само восприятие слушателями подчеркивают одну из привлекательнейших особенностей нартского эпоса — своеобразное слияние глубокой первобытности и вместе с тем свежести. Исследователи давно отмечали то особое благоговейное внимание, с каким осетины слушают рассказы о подвигах своих излюбленных героев — нартвов. Однако нельзя не подчеркнуть, что в высшей степени серьезное по своей сути отношение к героям и событиям нартского эпоса сочетается в слушателях с каким-то интимным восприятием их, как будто эти герои далекой старины — в то же время близкие их знакомцы. Живости восприятия содействует и характер исполнения. Эпическое повествование нередко прерывается возгласами самого певца — прямым обращением к аудитории. Особенно часто это бывает в рассказе о схватке с врагом. Повествуя о том, как Батрадз при встрече с обидчиком нартвов — наглецом Алафом раздробил ему руку мощным пожатием, народный певец выражает пожелание, обращенное прямо к слушателям: «Всем вашим недругам такого пожатья!» («Батрадз и сын кривого уаига»<sup>1</sup>). Подобного рода эмоциональные обращения к слушателям можно найти в сказании о битве нартвов с сыном владетеля Хызовской крепости, а также во многих других сказаниях. И падо видеть, как живо откликается аудитория на эти прямые обращения к ней!

---

<sup>1</sup> «Нартские сказания. Осетинский народный эпос». М., 1949. Все дальнейшие цитаты даются по этому изданию.

Жизненность и острота восприятия осетинских нартских сказаний поддерживаются еще и тем, что на территории Северной Осетии есть множество мест, связанных по своим названиям с нартами. В Куртатинском ущелье есть древнее кладбище, носящее название Нартского кладбища, и, конечно, когда певец передает своим слушателям рассуждения старого Урызмага о том, что нарт, бесславно кончающий свою жизнь, неспособный совершать подвиги, «на нартском кладбище недостойн лежать», — то все сказание «Последний поход Урызмага» и образ состарившегося нарта воспринимаются особенно наглядно и остро благодаря ассоциации с Нартским кладбищем Куртатинского ущелья, местом, где многие бывали и о котором многие слышали. Там же, в Куртатинском ущелье, есть и другое место, связанное преданием с нартами и именуемое Нартским нихасом. Те, кто видел Нартский нихас или же знает о его существовании, может особенно наглядно представить себе, например, как в сказании об Ацамазе и Агунде, нарты, сошедшиеся на собрание — нихас, любят оттуда молодым Ацамазом, идущим со своей свирелью на Черную гору, к красавице Агунде. Величие и прелесть горной природы, занимающей столь большое место в художественном мире этого сказания, воспринимаются при таких условиях с особенной жизненностью. Точно так же и трагическая гибель нарта Сослана может соединяться в восприятии слушателей с представлением о Могиле Сослана, как называется один старинный надземный склеп около селения Нар, — а ведь в сказании о Сослане могиле умершего нарта отведено очень большое значение даже в чисто сюжетном плане. На этой могиле юный Харафырт, отомстивший за своего родича Сослана его погубителю — страшному колесу Бальсага, укрепляет побежденное колесо в виде надгробия. Там же, на могиле, свершается и посмертная месть Сослана своему обидчику Сырдону: мертвый Сослан через отверстие в гробнице поражает Сырдона, пришедшего глумиться над его прахом. Наличие в Осетии «нартских» местностей и памятников материальной культуры — не только свидетельство былой широкой распространенности нартского эпоса, но и немаловажный фактор его современной жизни, его современного восприятия.

Интерес к нартскому эпосу оживляется отчасти и благодаря тому, что он впитал в себя многие особенности повседневной народной жизни, народной психологии.

Нартских героев не назовешь обыкновенными людьми. Они обладают сверхчеловеческой силой. Они связаны своим происхождением с миром фантастических существ, постоянно общаются и даже сражаются с ними. И все-таки это люди. Жизнь нартов, с ее повседневным бытом, с хозяйственными заботами и дружескими пирами, с мирными беседами и жестокими распрями — это человеческая жизнь, всякому понятная. Герои нартского эпоса не отпугивают своим величием, хотя и совершают необыкновенные подвиги.

Идеализация нартских образов не убивает в них чисто человеческого обаяния. Нарты — не воплощение различных доблестей, но живые люди, со своеобразными чертами характера. Скупое, но метко обрисованы в нартских сказаниях эти герои — одного нарта не спутаешь с другим. В художественном сознании осетинского народа необычайную четкость сохраняют все основные персонажи нартского эпоса: выносливый и предусмотрительный, склонный к раздумью старый Урызмаг; горячий и прямодушный Батрадз; изворотливый и озорной Сырдон, спокойная, не теряющаяся ни при какой опасности Сатана, чувствительный и вспыльчивый Ацамаз.

Нарты не лишены слабостей и недостатков. Даже Урызмаг, полный мудрости и благородства, лучший из нартских мужей, как вынуждены признать все нарты в сказании «Урызмаг и кривой уаиг», — и тот, например, оказывается способным поддаться раздражению и решает развестись с Сатаной, за что и получает от нее урок супружеской привязанности. Сослан, при всем своем уме, бывает опрометчив и часто забывает об осторожности, — в этом его недостатке отдает себе отчет его жена Бедоха.

Слишком ты неистов, уж очень ты яростен, —  
При ярости такой легко ли уделеть! —

говорит она Сослану, и опасения Бедохи оправдываются.

Нечего и говорить о Сырдоне — это злоязычник, выдумщик всяческих козней, и поделом подвергается он суровым наказаниям со стороны своих же нартов.

Разнообразны характеры нартов, разнообразны и их интересы, не сосредоточенные на одних только схватках с врагами. В каком-то радостном самозабвении предаются

нарты своей излюбленной пляске — симду; Сослан, состязаясь в пляске с Челахсартагом, пляшет на круглом столе — фынге, не роняя с фынга ни крошки на землю, затем пляшет по краям чаши, пляшет с полным кубком на голове. Такое же большое место в жизни нартов занимает и музыка. Батрадз, подвергаясь длительной закалке в небесной кузнице, просит кузнеца Курдалагона дать ему фандыр, чтобы, наигрывая на нем, скоротать время. Владыка зверей Афсати дарит нарту Аца, в благодарность за его гостеприимство, вечную свирель, а юноша Ацамаз, получив эту свирель по наследству, так чудесно играет на ней, что вся природа — леса, луга, звери — пробуждается от зимнего сна к весенней радости. Сауай, сын Кандза, наигрывает на фандыре у дома Урызмага, давая этим знать о своем приходе. В «Сказании о том, как появился фандыр» говорится, как Сырдон после гибели своей семьи изливает скорбь, играя на фандыре.

Большую человечность и простоту придают обликам нартов и бытовые детали, во множестве рассыпанные по нартскому эпосу. Нарты заботятся о добывании пищи, о подыскании новых пастбищ для своего скота, строят хадзар (дом) для нартских собраний. Хамыц запасает ткани себе на одежду. Сырдон выманивает у кого-то кусок сукна для своих нужд. К Сырдону на угощение набиваются его приятели, под предлогом поминок по его родичам, а то и ссылаясь на наступающий конец света. Сатана, обращаясь за помощью к чудесному ястребу, обещает ему в награду лучшую курицу из своего курятника. Сослан, даже возвращаясь из Страны мертвых, не забывает о бытовых нуждах и при виде клубка пряжи, валяющегося на земле, хочет подобрать его для Сатаны. Подобные бытовые черточки не раз уютно смягчают суровую монументальность нартских образов.

Смягчает ее и шутка, которую так любят нарты. Сырдон то и дело подшучивает над остальными героями нартского эпоса, он остер на язык, проказлив, умеет играть на слабых струнках своих врагов или приятелей, — недаром до сих пор в Осетии часто дают прозвище Сырдон какому-нибудь завязтому остроумцу и шутнику. Да и другие нарты не прочь пошутить, посостязаться с Сырдоном в остроумии и всяческих проказах, одурачить даже самого Сырдона. С такого одурачивания начинается, например, сказание «Поездка нартов», в котором безлошад-

ный Сырдон опрометчиво согласился отправиться в путь с нартами, положившись на обещание: «Ты пешком — мы верхом, мы верхом, ты — пешком», не заметив, что такая, с виду великодушная, формула ничего, кроме возможностей пешего хождения, ему не сулит.

На лукавой игре словами построена в этом же сказании и проделка почтенного Урызмага. Переплывая на своем коне через реку, а СырДону разрешив держаться при этом за конский хвост, — Урызмаг как бы певзначай спрашивает Сырдона, где следует остригать себе ногти, и воспользовавшись его разъяснением — «Где вспомнишь про ногти, так тут же и стриги», — буквально «тут же», остановив коня среди реки, стрижет себе ногти на руках и ногах, предоставив СырДону плескаться меж тем в холодной воде.

Даже прямодушный Батрадз — и тот не отказывает себе в удовольствии посмеяться над своим противником и, учтиво приветствуя Алафа (в сказании «Батрадз и сын кривого уаига»), жмет ему руку с такою силой, что рука раздробилась:

Как яйцо воронье скорлупкой хрустнуло!

Нартские женщины не отстают от мужчин в способности бросить, когда придется кстати, задорное и острое словцо, потешиться над своим собеседником. Красавица Акола, завлеченная хитростью Урызмага на вершину горы, где нарты пляшут симд, оплачивает нартам за этот обман, находя для каждого приглашающего ее к танцу ядовитый и меткий ответ. Да и степенная Сатана, придравшись к тому, что ее супруг Урызмаг в сердцах велит ей взять с собою все, что ей хочется, но только покинуть его дом, — проявляет незаурядное остроумие и увозит с собою самого Урызмага, предварительно его напоив. Веселые шутки нартов друг над другом, порою бесхитростные, а порою тонкие и прихотливые; изобретательные издевки, находчивые ответы, хитрые выдумки, нестоищное балагурство, лукавые замечания, попадающие не в бровь, а прямо в глаз, остроумные и неожиданные решения, игра словами, шутейные перебранки — все это своеобразно расцвечивает тот мир героических подвигов, куда уводят сказания о нартах. Ирония и юмор переливаются в нартском эпосе всеми своими гранями, искрятся и сверкают всеми своими красками. По смелому привлечению комического начала в героические сюжеты нартский

эпос занимает совершенно особое место в эпическом творчестве народов.

Однако в целом нартский эпос отнюдь не создает впечатления «приземленности» — напротив, он глубоко патетичен. Ни бытовые подробности повествования, ни человеческие слабости персонажей и даже отрицательные качества и неблагоприятные поступки некоторых из них (особенно Сырдона), ни обилие комических элементов не снижают общего высокого тона нартских сказаний. Как ни развлекательны повествования о нартах, народ ищет в них не одного только развлечения. И для рассказчиков, и для слушателей нартский эпос — это своего рода святыня. Недаром эпитет «нартский» и сейчас служит в народном словоупотреблении лучшей похвалой, означая высшую степень какого-либо достоинства — силы, ума, храбрости, щедрости.

Живой интерес народа к нартскому эпосу, то значительное место, которое занимают нарты в народном сознании, отчасти, конечно, объясняются обаянием седой старины. От многих нартских сказаний веет дыханием древности. Хотя за многовековую свою жизнь этот эпос и вобрал в себя многие приметы все новых и новых времен, хотя его сюжеты и образы, несомненно, подвергались все новым и новым осмыслениям, хотя многие идейно-художественные особенности его не могли избежать существенных, коренных перемен, — однако, и в нынешнем своем виде он сохранил явные черты древности. Безоговорочное почтение, с каким нарты относятся к мудрой Сатане, привыкнув обращаться к ней за помощью в самых трудных обстоятельствах, ее деятельность рачительной хозяйки, распространяемая на всех нартов, ее спокойная властность, весь ее величавый образ восходят еще ко временам матриархата. Глубокая древность чувствуется и в трактовке других персонажей нартского эпоса. Так, несомненно древнее происхождение величественных образов старцев, занимающих столь видное место в сказаниях о нартах, — седобородого Урызмага, всегда готового прийти на помощь нартам в трудную годину, мудрого наставника и заступника нартов; старого Аца, имя которого произносят с почтением не только нарты, но даже небожители; Магуйрага, дряхлого старца со слезящимися глазами, умеющего, однако, быть справедливым судьей и недаром

приглашаемого Ацамазом и его братьями для раздела наследства.

Нартский эпос донес до нашего времени немало черт далекой старины, сохранил память о семейных отношениях, о повседневном труде, о хозяйственных заботах давних поколений; отразились в нартских сказаниях и древние верования, религиозные обряды, заклинания и т. п. В этом плане нартские сказания — своего рода «художественная археология».

И все же, если нартский эпос и сохраняет явственную генетическую связь с древними временами, когда он был создан, то интерес осетинского народа к своему эпосу определяется далеко не одной только любовью к родной старине. Нартский эпос — не исторический. Сюжеты и герои его овеяны дыханием старины, но сами по себе — это не исторические сюжеты и не исторические герои. Названия народов, с которыми нарты вступали бы в борьбу, почти не встречаются в осетинском эпосе, — в виде редких исключений можно указать на агуров, упоминаемых в сказании «Симд нартов» (о женитьбе Батрадза), да еще народ Терк-Турк.

Изображенные в нартском эпосе события и персонажи во многих случаях фантастичны. Нарты сражаются с одноглазыми уаигами, с семиголовым чудищем Кандзаргасом, с бесами-кадзиями, с небожителями зэдами и дуагами; они проникают в подводное царство Донбеттров, даже в Страну мертвых — к владыке мертвых Барастыру, даже на самое небо — к небесному кузнецу Курдалагону и к пребывающему в небесах богу домашнего очага Сафе. Нарты и сами обладают сверхъестественными свойствами — не только необычайной силой, которую надо рассматривать как типичную народно-поэтическую гиперболу, но и способностями колдовского характера: так, Сатана (в «Последнем походе Урызмага») своими заклинаниями поднимает снежную бурю, Сырдон не раз действует как оборотень, превращаясь то в кучу золота, то в шапку («Сослан в Стране мертвых»), то в старика, то в старуху («Женитьба Сослапа на Бедохе»). Несомненно, что основой многих фантастических персонажей мог здесь в свое время послужить и исторический материал, как это наблюдается в эпосе других народов — в частности, например, в русских былинах с их Змеем Горынычем или Идолицем поганым — собирательными образами врага,



с которым борется народ. Однако вскрывать эту историческую основу — дело исследователей. Восприятие слушателей нартских сказаний, да и представления самих исполнителей, не осложняются, в огромном большинстве случаев, никакими конкретно-историческими толкованиями. Равным образом, как ни велико место, занимаемое в нартских сказаниях фантастикой, основной смысл сюжетов нартского эпоса не в полете фантазии. Как ни фантастичен мир, с которым общаются нарты, мир враждебный или дружественный им, какими чудесными свойствами или колдовскими способностями ни обладают они сами, нарты — люди, а не фантастические существа; жизнь нартов, с ее заботами, чувствами, интересами — это человеческая жизнь, только переведенная в некий идеальный план, насыщенная высоким нравственным пафосом.

Именно этот нравственный пафос нартского эпоса и придает ему поразительное единство. Нартские сказания в целом представляют собою как бы наглядный кодекс нравственных идей. Разнообразны и, казалось бы, разнообразны сюжеты нартского эпоса: повествование напоминает то сказку («Яблоко нартов», «Как Урызмаг и Хамыц разыскали своего деда Уархага»), то героическое предание («Последний поход Урызмага», «Батрадз и уанг Пестрая Борода»), то новеллу («Как Урызмаг разводился с Сатаной», «Поездка нартов», «Как Сырдон обманул нартов»), то поэму («Ацамаз и красавица Агунда») или же в большинстве случаев — прихотливое сочетание нескольких жанровых форм. В нартском эпосе нет и событий, связующих все сказания в одно целое. Сказания объединяются в циклы, но и в пределах цикла, посвященного одному из героев (Урызмагу, Сослану, Сырдону, Батрадзу и др.), взаимная связь между событиями разных сказаний едва намечена, и в плане изображаемых событий каждое из сказаний представляет собою нечто самостоятельное и законченное.

Откуда же возникает впечатление единства всего нартского эпоса? Конечно, некоторое значение имеют здесь родственные связи между нартами (Батрадз — сын Хамыца, Ахсар и Ахсартаг — дети Уархага; Урызмаг и Хамыц — братья, они — внуки Уархага и т. п.). Некоторое значение имеет и то, что в рассказе о приключениях и подвигах основного героя цикла изображаются и другие нарты («Как Урызмаг и Хамыц разыскали своего деда

Уархага», «Как Батрадз спас именитых нартов», «Как появился фандыр» и мн. др.); основной эпизод, посвященный главному герою цикла, может предваряться или завершаться изображением нартского нихаса. Именно на нихасе задумывает Урызмаг свой последний поход, глядя на нартских юношей, для которых он уже перестал быть образцом силы и доблести. На нартский нихас приходит Сырдон после гибели своей семьи и поет нартам песню, играя на фандыре. А иногда действие начинается с общей нартской охоты, похода или пиршества. Таким образом, для фигуры основного персонажа сказания создается широкий фон нартской жизни, и основной персонаж, не переставая быть основным, все же выступает и как один из нартов. Можно поэтому говорить о наличии в эпосе, помимо отдельных героев, еще и коллективного героя — всех нартов в целом.

Герои нартских сказаний даже в одиноких своих поездах, в сражении с врагом один-на-один или при добывании себе в жены какой-нибудь красавицы, всегда помнят о том, что они — нарты, всегда озабочены тем, чтобы быть достойными называться нартами. Урызмаг замышляет свой последний поход не только потому, что хочет вернуть себе утраченную из-за старости славу, но и потому, что

Кто бесславно влачит годы последние,  
На нартском кладбище не достоин лежать.

Сырдон постоянно враждует с нартами, некоторых из нартов он ненавидит, особенно Сослана и Хамыца, — нарты часто платят ему тою же монетой. Цикл сказаний, повествующих о Сырдоне, изобилует описаниями этой взаимной вражды, всевозможных злых шуток, подстраиваемых Сырдоном над нартами или нартами над Сырдоном. И все же Сырдон просит нартов не изгонять его из своей среды («Как появился фандыр»), все же и он дорожит тем, что он нарт.

Отдельные, на первый взгляд как бы замкнутые в себе, сюжеты многочисленных сказаний о нартах еще в большей степени, чем родственными связями между персонажами или совместным участием их в различных деяниях, объединяются именно этим понятием «нарт». Нарты, взятые порознь, могут отличаться всякими недостатками и слабостями, испытывать низменные чувства, совершать

недостойные поступки; нарты как единое целое — это носители высоких достоинств, высокой нравственности. Разрозненные сюжеты нартского эпоса идейно скрепляются прежде всего заветами богатырства, лежащими в основе понятия «нарт».

Первый из этих заветов богатырства — любовь к своему народу, постоянная готовность прийти к нему на помощь, стать на его защиту. Правда, нарты, герои осетинских сказаний, — не народ в подлинном смысле этого слова, — глубокая древность нартских сказаний не допускает подобной модернизации, но те подвиги нартских героев, которые они предпринимают для защиты чести и жизни «всех нартов», современный слушатель и читатель воспринимают не иначе, как подвиги во имя чести и жизни народа. Основное призвание осетинских эпических героев — борьба с врагами «всех нартов», будь эти враги одноглазыми чудовищами-уаигами, коварными кадзиями или жадными князьями-алдарами. Старый Урызмаг, рискуя жизнью во время своего последнего похода, проникает в крепость черноморского алдара, чтобы истребить исконного врага нартов в самом «гнезде ворона». Другой славный нарт — юный Батрадз, охраняя нартские стада, отважно побеждает жестокого великана по прозванию Пестрая Борода, нагло похищавшего нартских овец и не дававшего проходу самим нартам. Батрадз вступает в бой и с другим нартским недругом — Тыхы-Фыртом, угнавшим к себе, в качестве дани, девушек и женщин нартского селения.

Если нартские мужи защищают нартов прежде всего как воители, на поле боя, то мудрейшая из нартских женщин Сатана всегда готова помочь нартам своими советами: так, когда Урызмаг, перехитрив Черноморского алдара, который заточил его в башню, передает нартам через алдарских гонцов якобы приказ прислать за него выкуп, а в действительности — призыв напасть на крепость врага, смысл такого иносказания раскрывает нартам догадливая Сатана. Она же, как заботливая хозяйка, с материнской предусмотрительностью накапливает в своих обширных кладовых запасы пищи, чтобы в нужное время прийти на помощь всем нартам и спасти их от голода.

Второй завет богатырства, проходящий через весь нартский эпос — деятельная помощь своим боевым дру-

зьям, своим товарищам, соратникам. Когда два славнейших нарта — Урызмаг и Хамыц — попадают в ловушку к великану Афсарону, Батрадз слышит с горных высот глумливую песню Афсарона, в которой тот описывает нападение клыкастых псов на двух заблудившихся вепрей, тем самым намекая на близкую гибель своих пленников, — и булатногрудый герой, разгадав страшный смысл песни, тотчас бросается на помощь нартам и уничтожает великана-одноглаза со всем его отродьем («Батрадз и кривой уаиг»). Когда один алдар похищает в отсутствие Сослана его жену, за оскорбленного супруга вступаются все нарты («Как Батрадз сокрушил Хызовскую крепость»). На пиру у небожителей Сослан, видя, что они расчувствовались, пользуется случаем, чтобы выпросить у них всевозможные дары, — но не для себя, а для всех нартов («Какие дары получил Сослан у дуагов»).

Третий завет богатырства в нартских сказаниях — воинская доблесть. Герои нартского эпоса сильны, выносливы, отважны, находчивы и изворотливы в борьбе с врагами. Нарты в буквальном смысле слова закаляют себя для предстоящих им подвигов. Булатногрудый Батрадз проходит всяческие испытания для того, чтобы закалить свое тело в горниле небесного кузнеца Курдалагона («Как нарт Батрадз закалил себя»). Нарта Сослана тоже закаляют, погружая при этом в корыто, наполненное молоком волчиц («Рождение и закалка Сослана»). Если для одоления врагов мало одной телесной силы, нарты достигают победы своей изобретательностью, и, когда, например, нартам не удается взять приступом вражескую крепость, Батрадз велит привязать себя к огромной стреле и вместе со стрелой проникает за крепостные стены («Как Батрадз сокрушил Хызовскую крепость»). Уже упоминавшееся здесь раньше сказание «Последний поход Урызмага» все направлено к прославлению воинского разума, как необходимого спутника физической силы и физической храбрости: ведь именно благодаря своему высокому воинскому разуму и военной хитрости Урызмаг, даже оскудевший силою, отважно проникает во вражескую крепость и победоносно из нее выходит. И уж конечно, находчивый и хитрый на выдумку Сырдон, в своих расправах с нартами умеющий так ловко пользоваться слабостями своих противников, еще с большим блеском проявляет свою изобретательность в борьбе с общими нарт-

скими врагами. Когда нарты попадают по своей доверчивости в дом к людоедам и, предназначенные на съедение, покорно ждут своей участи, так как оказались приклеенными к скамьям, на которые их коварно усадили хозяева, — один только Сырдон находит выход из положения: он не только с самого начала разгадывает коварный умысел людоедов, но и спасает всех нартов, ловко заставив людоедов перессориться между собою и в драке истребить друг друга.

Четвертый завет богатырства, воплощенный в нартском эпосе, — забота о своей чести, высокое сознание своего достоинства. В наиболее ярком виде этот завет выражен в сказании «Гибель нартов», где он подчиняет себе весь замысел как основная идея произведения. Недаром идея эта и выражена в лапидарной формуле самым мудрым из нартов — Урызмагом:

Лучше славу в веках по себе оставить,  
Нежели оставить бесславных потомков!  
Бессмертная слава вечной жизни ценней.

Вспомним, что и в раздумьях о своей старческой судьбе мудрый Урызмаг больше всего огорчен тем, что старость нанесла урон его былой нартской славе; свой последний поход он предпринимает именно затем, чтобы ее восстановить, а не ради богатой военной добычи, — она лишь сопутствующее обстоятельство его подвига.

Конечно, и сам герой, и все нарты радуются захваченным у врага богатствам, но прежде всего им дорога сама победа:

Радуются нарты победе над недругом,  
Богатства алдара раздали поровну.

А в словах Урызмага радость по поводу торжества общенартской чести и славы сочетается с радостью по поводу восстановления и своей собственной чести и славы:

На что-нибудь, видно, и старый согдится, —  
Хоть стара голова, зато испытана.

Все эти заветы богатырства, составляющие идейную основу нартского эпоса, — постоянная готовность прийти

на помощь всему нартскому племени, верность своим товарищам, воинская доблесть, забота о нартской чести, — скрепляют между собою прежде всего боевые эпизоды нартских сказаний, но в виде отголосков — упоминаний о подвигах нартов, их характеристик, даже только постоянных эпитетов (Батрадз Булатногрудый, храбрый Со-слап, мудрый Урызмаг) — встречаются и в бытовых, семейных, охотничьих и прочих сюжетах, что отчасти способствует объединению боевых и небоевых эпизодов эпоса. Однако между этими двумя видами эпизодов есть еще более крепкая, еще более существенная связь. Нартские заветы богатырства — не только правила поведения в бою; в них явственно осуществляется высокая идея душевного благородства. Эта идея и роднит между собою боевые и небоевые сюжеты нартских сказаний, преодолевая их тематическое и жанровое разнообразие. Казалось бы, весьма далеки одно от другого по жанровому характеру своих сюжетов сказание — новелла «Как Урызмаг разводился с Сатаной» и героическое сказание «Батрадз и Тыхы-Фырт Мукара», но они сближаются между собой общей идейной, нравственной направленностью, прославлением душевного благородства. Если Батрадз достигает высокой цели благодаря своей храбрости и воинской хитрости, то Сатана прибегает к кротости и женскому лукавству, чтобы в семейной жизни осуществить задачу, тоже по-своему высокую — возвеличить супружескую любовь, содействовать ее победе над домашними дрызгами и мелкими ссорами повседневной жизни. Уловки, на которые пускается Сатана, чтобы вернуть себе любовь своего мужа Урызмага, придают повествованию легкий комический характер. Комизм все нарастает по мере того, как Урызмаг, поссорившись с Сатаной и приказавший ей уехать из его дома, все более и более пьянеет на прощальном пиру, устроенном Сатаной для нартов, затем, сонный, увозится ею вместе со всем ее добром и просыпается, к своему удивлению, где-то далеко от своего дома, в повозке, рядом с Сатаной, погоняющей быков. В остроумном ответе Сатаны на недоуменный вопрос Урызмага комизм повествования достигает высшей степени, но над ним все же господствует внезапно возникшая из-под слуда домашней повседневности патетическая тема супружеской любви: напомнив, что сам Урызмаг позволил ей взять

с собою «любые сокровища, что будут по-сердцу», лишь бы только она уехала от него, Сатана восклицает:

А что мне полюбится больше Урызмага?  
Больше Урызмага что будет по-сердцу?  
Вот тебя и взяла, — как же тут не понять!

Женское лукавство Сатаны здесь на службе у ее мудрости, комизм новеллистического сюжета способствует утверждению высокого понятия о благородстве, и проделки хитрой жены оказываются достойными занять в нартском эпосе место наряду с боевыми подвигами героев.

Единая идейная основа боевых и небоевых сюжетов нартского эпоса непосредственно ощущается в сказании «Как узнали, кто лучший из молодых нартов» («Собрание нартов»). Здесь лучшим нартом все признают Батрадза, — и, характерно, не только за его подвиги в борьбе с нартскими врагами, но и за его достойное поведение на пирах, за его достойное отношение к жене.

Сказание «Сослан в Стране мертвых» прославляет подвиг Сослана, бесстрашно вторгшегося в Страну мертвых, куда нет доступа живым, чтобы добыть у владыки мертвых Барастыра волшебное дерево. Этот эпизод относится к добыванию овдовевшим Сосланом себе новой жены (волшебное дерево составляет часть выкупа за нее), но не его деяния занимают здесь центральное место, — они служат рамкой для многофигурной картины загробного мира: проезжая по Стране мертвых, Сослан видит ряд странных сцен, загадочных образов, смысл которых ему потом разъясняет его покойная жена Бедоха. И смысл этот — нравственный, связанный с различными областями человеческой жизни, начиная с домашнего быта, повседневного поведения, семейных отношений и кончая правосудием, вопросами богатства и бедности и т. п. Женщина с большой иглой, зашивающая горные трещины, непрестанно бегая взад и вперед, подвергается этому наказанию в Стране мертвых за то, что небрежно относилась к своему мужу, шила ему одежду кое-как, крупными стежками, —

Теперь и стегает через все ущелье:  
Ты крупно стегала, стегай еще крупней.



*Исполнитель осетинского нартского эпоса с национальным инструментом — двенадцатиструнной арфой (дууджестанон).*



На пастбище вол, пренебрегая травой, жует бороду у старика, — так наказан старик за то, что при жизни кормил вола, своего супряжника, впроголодь, одною только ржавой соломою. Другой старик осужден сидеть на пустынном острове, в яичной скорлупе за то, что при жизни сторонился людей. У тех, кто любил полакомиться украдкою от своих домашних, съеденные куски отыгаются в царстве мертвых горящими угольями. Тот, кто всякими неправдами оттягивал себе соседскую землю, принужден теперь таскать в гору песок дырявою корзиной. Неправым судьям, охладевшим к своему долгу, неравно судившим богачей и бедняков, норовя урвать с каждого хоть клочок, — здесь, в Стране мертвых, ледяные бритвы снимают полбороды, притом не бреют, а рвут по волоску. Недобросовестные кормилицы, морившие голодом младенцев, вороватые швеи, отхватывающие для себя кусок чужого сукна, строптивные дети, сварливые супруги, скряги, предатели — все получают возмездие, которое наглядно напоминает об их пороках. К такому обозрению людских пороков присоединяются и символические образы, толкуемые мудрою Бедохой как весть о будущем времени: простая обувь побеждает в состязании сафьяновую — так народ возьмет верх над знатью; платок и шапка после долгой борьбы мирно укладываются рядышком — так мужчина и женщина перестанут спорить из-за первенства, будут равны; клубок разноцветных ниток разматывается, но никак не может размотаться — так без конца будут открываться перед разумом тайны вселенной. Отрицательные и положительные образы согласно служат здесь одной цели — утверждению нравственного идеала.

По жанровому характеру, по сюжету, где центральное место занимает обозрение, по образному составу, отмеченному дидактической символикой, сказание «Сослан в Стране мертвых» сильно отличается и от героических сказаний, и от сказаний-повелл, входящих в нартский эпос. Ближе всего оно в этом смысле к сказанию «Смерть Сослана», — точнее, к той его части, где нарт, преследуемый своим врагом, просит помощи у природы, обращаясь к полю и к деревьям разных пород, а затем, уже умирающий, говорит с орлом, ястребом, ласточкой, медведем и другими птицами и животными.

Отличаясь в жанровом и стилевом отношении от большинства сюжетов нартского эпоса, сюжет сказания «Со-

слан в Стране мертвых», тем не менее органически связан с ними, дорисовывая собирательный образ идеального нарта, господствующий над всем эпосом.

Сложнее обстоит дело с сюжетом-обозрением, входящим в «Смерть Сослана», — там речь идет не о людях, живых и мертвых, не об их взаимоотношениях, нравах и т. п., а о природе и ее явлениях. Обозрение это носит своего рода мифологический характер — объясняет различные свойства полей и гор, птиц и зверей в зависимости от того, как они относились к Сослану, погибающему от Колеса Бальсага. Так, поле, не пожелавшее остановить Колесо, за которым гнался Сослан, с тех пор каждый восьмой год ничего не родит; по горе, не преградившей путь Колесу, с тех пор каждый год ползут оползни; дерево, не задержавшее Колесо своими ветвями, с тех пор выращивает только цветы, а не плоды; дуб, тоже не пришедший на помощь нарту, приносит желуди, годные только свиньям. Ласточка, согласившаяся снести нартам весть о том, что Сослан умирает, с тех пор получила свойство быть для каждого милой; ворон, не пожелавший клевать тело умирающего героя, был наделен после этого необычайной зоркостью, чтобы всегда находить себе пищу, а медведь, тоже отказавшийся притронуться к телу умирающего, получил дар великого терпения, так что способен проводить пять месяцев без еды, лежа в пещере, и т. п. Все это объясняется в сказании как следствие проклятий или благословений, посылаемых нартом, но они выражают не столько чувство мести или благодарности, сколько нравственный приговор, а полная драматического величия смерть героя придает этому приговору особенную силу, — он звучит в устах Сослана как исповедование верности нартскому идеалу благородства. Так и это сказание — миф, по подбору персонажей стоящее особняком, органически входит в нартский эпос по идейно-художественной целеустремленности своего сюжета, по отношению к нравственному идеалу, составляющему смысл и пафос основных нартских сюжетов.

Как же складывается в этих сказаниях образ идеального нарта, господствующий над всей сюжетикой эпоса? Если его ни один из героев не воплощает в себе полностью, даже такие, как славный Урызмаг, «наставник нартов», или Батрадз, превзошедший всех молодых нартов не только силой, но и разумом, и храбростью, и благород-

ством, — то уместен вопрос, как же складывается в развитии нартской сюжетики высокое понятие «нарт», к которому обращается и Урызмаг, стремясь поддержать в себе дух перед последним своим подвигом, и Бедоха, упрекающая Сослана в недогадливости: «Эх, Сослан, ты же нарт, — как не догадался!» — и старики, беседующие на своем нихасе о том, когда нартов можно воистину назвать нартами, и другие персонажи.

Многие из сказаний славят излюбленных героев нартского эпоса. Однако такое прославление героя редко проходит через весь сюжет сказания, — оно обычно сосредоточено на главном, кульминационном эпизоде. Сослан умирает, как подлинный герой, его смерть — это апофеоз нартского благородства, но навлек он на себя смерть тем, что, возвращаясь из Страны мертвых, позарился на старую облезлую шапку, валявшуюся на дороге, — а этой шапкой обернулся злокозненный Сырдон и, попав за пазуху к Сослану, подслушал из его разговора с конем, в чем гибель Сослана. В зачине сказания о последнем походе Урызмага старый нарт являет собою довольно жалкий образ, сам называет себя «примером славы, ставшей бесславием», — в основном же эпизоде сказания, как контраст доживающему свой век старику изображен мудрый и смелый воитель — все тот же старый Урызмаг, но в момент высшего проявления своего нартского духа. Такое совпадение кульминации сюжета со своего рода нравственной кульминацией героя особенно заметно в сказании «Как появился фандыр». Если и в других сказаниях отсутствует сплошной панегирик герою, то уж Сырдон изображен в начале этого сказания совсем в нетероическом виде; Хамыц угощает его здоровым толчком, насильно приводит его к новому хадзару, построенному для нартских собраний, и заставляет высказать свое мнение о хадзаре. Обида Сырдона на Хамыца и его месть своему обидчику, выразившаяся в том, что Сырдон ловко похищает его тучную корову и вместе со своей семьей всласть наедается говядины; издевательские шутки Сырдона над им же обокраденным Хамыцом:

Эх, бедняга Хамыц! Отощал с голода,

А его корову другой уплетает —

все это отнюдь не изображает главный персонаж сказания в героическом виде. Лишь после рассказа о жесто-

кой отплате Хамыца, бросившего в кипящий котел всю Сырдонову семью, сюжет, до тех пор как бы приземленный, внезапно развивается в ином, возвышенном плане, юмористический и бытовой стиль его сменяется трагическим. В заключительной части сюжета скорбь Сырдона о погибших сыновьях вытесняет из его души мелкую злобу и мстительность; изобретательский дар Сырдона, проявлявший себя в начале этого сказания, да и по всему циклу сказаний о Сырдоне, в злокозненных шутках и всевозможных каверзах, здесь обнаруживает себя как благородный творческий дар: из костей и жил погибших сыновей своих Сырдон создает фандыр и под его звуки изливает отцовское горе в поминальной песне. Включение самой этой песни в повествование усиливает его трагическую силу. Образ Сырдона достигает здесь истинного величия духа, его действия становятся сопричастны героическим деяниям славнейших из нартов. Символическое обобщение такого смысла этого основного эпизода можно усмотреть в концовке сказания — Сырдон дарит свой фандыр нартам, а те принимают Сырдона в свою среду, и Урызмаг возвещает:

Так отныне, Сырдон, ты будешь нам братом.

Апофеозом нартского героизма и благородства можно назвать сказание «Гибель нартов». В нем уже не один какой-либо нарт, но все нарты в целом проявляют величие духа, предпочтя бесславной жизни славную смерть. В сюжете есть три основных эпизода, демонстрирующих нартский героизм: это гордый отказ нартов поклоняться могучему богу, за что бог решает наказать непокорных, предлагая им самим выбрать наказание — либо погибнуть всему нартскому племени, либо продолжать жизнь в жалких потомках; их единодушное решение выбрать смерть, а не бесславную жизнь; их добровольная гибель. Эти три эпизода образуют как бы трехглавую вершину повествования, над которой парит образ идеального нарта. И все же героическими эпизодами не заполняется состав всего сюжета. Встречаются в нем и другие эпизоды, где нарты проявляют недостойное героев колебание в выборе для себя кары и Урызмагу приходится их усовещивать; где они, уже выбрав смерть вместо бесславной жизни, тем не менее малодушно цепляются за жизнь и прибегают то

к одной, то к другой уловке, чтобы отдалить свою гибель.

Впрочем, надо заметить, что далеко не в каждом сказании о нартах сюжет сочетает в себе возвышенные и приземленные мотивы. Так, обычно Батрадз появляется в сказании лишь для того, чтобы совершить тот или иной подвиг — одолеть одноглазого великана, засевшего в горах и не дававшего проходу ни нартам, ни нартским стадам («Батрадз и уаиг Пестрая Борода»), спасти старших нартов Хамыца и Урызмага от коварного недруга, опоившего их, чтобы легче с ними расправиться («Батрадз и кривой уаиг»), вернуть Сослану его жену, похищенную алдаром («Как Батрадз сокрушил Хызовскую крепость»), и т. п.

Если в цикле Батрадза герой довольно редко изображается на фоне повседневности, то, напротив, в цикле Сырдона приземленные мотивы преобладают, сюжеты в значительной части цикла — чисто новеллистические, полны иронии и юмора, не позволяющих прорваться героическому началу. Даже сказания о Сырдоне, несущие в себе явственное героическое начало («Поездка нартов» и «Как появился фандыр»), резко отличаются от героических сказаний других циклов переизбытком новеллистических и юмористических мотивов.

Героические темы и приземленность, сосуществующие в сюжетах других циклов, почти, так сказать, поляризуются в цикле Батрадза и цикле Сырдона. Смена обыденного и героического начал в пределах одного и того же сказания, выполняющая в других циклах столь важную функцию в развитии сюжета, в циклах Батрадза и Сырдона сведена к минимуму. Однако взятые в общем плане, в связи со всем сводом нартских сказаний, сюжеты, относящиеся к Сырдону, и сюжеты, относящиеся к Батрадзу, сообща поддерживают высокую целеустремленность объединенного сюжета эпоса, подобно тому, как приземленные и героические сюжетные элементы какого-либо сказания, взятого в отдельности, сообща поддерживают высокую целеустремленность его частного сюжета. Повествования о Сырдоне оттеняют возвышенную красоту нартских деяний, а повествования о Батрадзе изображают ее в наиболее сильных проявлениях, в кульминации.

Подчеркнутым жанровым и стилевым разнообразием сюжетных элементов не разрушается, таким образом, а на-

против — укрепляется и сюжетное единство в отдельных сказаниях, и сюжетное единство всего эпоса в целом.

Точно так же разнообразием действующих лиц, их характеров и поведения не разрушается, а укрепляется идейное единство эпоса. Образ идеального героя нартских сказаний не воплощен ни в одном из их персонажей, это, как уже было сказано, образ собирательный. Даже Урыз-маг или Батрадз, именуемые в эпосе лучшими из нартов, не осуществляют полностью идеал эпоса, — нет в них, например, недремлющей заботливости обо всех и каждом, характерной для Сатаны, живого общения со всей природой и жажды познания, свойственных Сослану, могучего поэтического дара, присущего Ацамазу, неиссякаемого остроумия и изобретательности, проявляемых Сырдоном.

Образ идеального героя нартского эпоса складывается из лучших черт персонажей. Но, несмотря на то, что это образ собирательный, он отличается и яркостью, и пластичностью, и живостью. Такая его особенность крепко связана с особенностями нартской сюжетики, — хотя высокие достоинства нартов и обнаруживают себя с необычайной силой в кульминационных эпизодах сказаний, однако героические поступки нартов сочетаются в эпосе с их повседневным поведением, герои сказаний не оторваны от бытовой среды, бытовых обстоятельств. Все это придает и образу идеального героя пластичность и психологическую достоверность. За могучими плечами идеального героя видится весь мир нартов, все многообразие характеров, судеб и интересов — многообразие самой жизни.

Пластичность и психологическая достоверность идеального героя, кровная близость его с многочисленными действующими лицами эпоса, совпадение сюжетных кульминаций с высшим проявлением нартских доблестей — все это поддерживает не только эстетическую, но и этическую ценность нартских сказаний, придает кодексу душевного благородства, лежащему в их основе, большую силу эмоционального воздействия, драгоценное свойство вселять в слушателей и читателей желание равняться на идеального героя эпоса.

Э. В. Абаева

## САТАНА — САТАНЕЙ-ГУАША

(эпический образ и художественный контекст)<sup>1</sup>

При словах «нартская женщина» перед нами встает образ великой Сатаны. «Нарты Сатана» («Нартская Сатана») называет ее осетинский эпос; Сатаней-Гуаша зовут ее в адыгских сказаниях; Сатаней-Гуашу славят и абхазские сказители. Об этой героине повествуют сказания, сказки и легенды многих других народов Кавказа: балкарцев, карачаевцев, ингушей, чеченцев.

Кто же она нартам? Необыкновенная ли красавица, к которой все стремятся и любви которой добиваются, или жена-хозяйка кого-нибудь из них, сестра их или мать, юна она или стара, богиня или смертная?

Она и то и другое, она бессмертная женщина нартов, мудрая, хлебосольная, красивая и вечно юная. Чародейка и колдунья, она тем не менее вся соткана из нитей, тянущихся из реальной обыденности, вписана в бытовую обстановку нартской жизни. Большая хозяйка большого нартского дома. И отсюда ее значение в эпосе. «Можно мыслить нартов без любого из героев, даже главных, но нельзя их мыслить без Сатаны»<sup>2</sup>. Это замечание В. И. Абаева в равной мере относится ко всем национальным версиям нартского эпоса.

На протяжении всей своей эпической биографии Сатана держит экзамен на «лучшую женщину нартов»,

---

<sup>1</sup> Анализ ведется на основе осетинских текстов с привлечением параллелей из адыгской и абхазской версий. Данные других национальных версий не привлекаются за недостаточностью публикаций.

<sup>2</sup> В. И. Абаев. Нартовский эпос. — ИСОНИИ, т. X, вып. I. Дзауджикау, 1945, стр. 36.

блестяще справляясь с любой задачей, которую задает ей полная неожиданностей и трудностей жизнь нарттов. Если все другие женщины, как правило, являются героинями одного сказания, то Сатана — героиня всего эпоса.



Сатане — Сатаней-Гуаше нередко посвящены целые сказания, где она выступает главной героиней; иногда она участвует лишь в отдельных эпизодах. Но и в тех случаях, когда Сатане отводится как будто незначительное место, роль ее бывает весьма важной.

В осетинском, адыгском и абхазском эпосе невозможно выделить специального цикла, посвященного Сатане. Правда, в осетинском эпосе целый ряд сказаний посвящен супружеской жизни Урызмага и Сатаны. Он так и назван — «Сказания об Урызмаге и Сатане». Отсутствие отдельного цикла о Сатане вовсе не исключает возможности выделить во всех трех версиях целый круг сказаний о Сатане. Более того, радиус этого круга был бы достаточно внушителен, ибо Сатане дана «сквозная» роль в нартском эпосе. И может быть именно это обстоятельство и затруднило бы такое формальное выделение специального цикла о ней. По тому удельному весу, который занимает Сатана в ряде сказаний, в названиях их наряду с именем основного героя вполне могло бы стоять и ее имя. В первую очередь это относится к циклу Сослана — Сасырквы — Сосруко. Сказания, целиком тяготеющие к именам Сатаны и ее «камнерожденного» сына, во всех трех национальных версиях составляют довольно большую группу (в адыгском и абхазском эпосе — его ядро)<sup>3</sup>. Тема Сатаны до определенного момента имеет самостоятельное звучание, являясь как бы «циклом в цикле». Затем, с появлением Сосруко, весь акцент переносится на рассказ о его подвигах, а Сатана выступает уже как его помощница и покровительница. Но это не значит, что фигура Сатаны — Сатаней отодвигается в сторону, куда-то в перспективу. Она так активна в своем вмешательстве в дела сына, что ее всегда чувствуешь где-то рядом, обе фигуры

---

<sup>3</sup> См.: А. Алиева. Сосруко в адыгском героическом эпосе о нартах. — УЗ КБНИИ, т. XX, серия филологическая. Нальчик, 1964, стр. 178—180; Ш. Х. Салака я. Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1966, стр. 48.



даются как бы в одном освещении. Только когда повествуется о самом акте героического подвига, фигура сына выделяется ярче и крупнее.

Цикл о Сатане и ее «камнерожденном» сыне является тем основным звеном, которое связывает все национальные версии нартского эпоса. И во всех версиях, при бесспорном своеобразии, поражает совпадение ряда сюжетов этих сказаний, вплоть до деталей.

Но Сатана — Сатаней — мать не только одного «не рожденного ею сына» — Сосруко — Сослана, но и другого великого богатыря нартов — Батрадза, которому в осетинском эпосе посвящен цикл популярнейших сказаний. Батраз адыгского эпоса имеет своей приемной матерью чаще женщину по имени Ваква (Веква). Но в цикле о Шауейе, описание детства которого напоминает детство Батрадза осетинских версий, названной матерью выступает опять Сатаней-Гуаша.

Если в адыгском эпосе Сатаней — мать «нерожденных ею сыновей», если в осетинском она имеет и «нерожденных» (Сослан, Батрадз) и рожденных ею сыновей (безымянный сын Урызмага, сын от Черного Ногайца), то в абхазском эпосе — она мать всех нартов, а абхазские нарты — братья.

В абхазских сказаниях образы Сатаней-Гуаши и Сасрыквы являются тем средоточием, вокруг которого группируются сказания о всех других героях. Видимо, общий для всех национальных версий цикл о Сатане и Сосруко был здесь настолько популярен и популярность эта так поддерживалась последующей традицией (обусловленной, в свою очередь, историческими факторами), что все дальнейшие композиционные изменения не выходили за пределы круга, в центре которого Сатана.

В осетинском и адыгском эпосе большая группа сказаний посвящена Сатане и Урызмагу — Уазырмесу. Последний в осетинских версиях играет роль патриархального старейшины нартского племени. (В адыгских сказаниях в этой роли, наряду с Уазырмесом, нередко выступает Насрен-Жаке. Абхазские сказания не знают ни этого имени, ни такого персонажа.)

Отдельные сказания и мотивы цикла Сатаны и Урызмага (в осетинском эпосе) имеют параллели в других национальных версиях (в адыгском они связаны с именами Сатаны и Уазырмеса; ср. «Последний подвиг Уазырмеса»).

Но самостоятельный цикл с включением оригинальных сюжетов и тем они составляют именно в осетинском эпосе, где эти герои связаны супружескими узами. Здесь Сатана выступает уже в роли супруги и хозяйки большого дома рода Ахсартагата, к которому принадлежит не только Урызмаг, но и она сама, как сестра и жена его.

В абхазском эпосе эти сюжеты не зафиксированы. Мельком упоминаемый в некоторых вариантах супруг Сатаней-Гуаши является эпизодическим персонажем, которому эпос даже не дает в большинстве случаев имени.

Таков основной круг сказаний, связанных с именем Сатаны в каждой из национальных версий нартского эпоса. Мы подробно остановились на этом вопросе, ибо чем больше сказаний связано с тем или иным образом, чем больше у нас «данных» о жизни героя, тем полнее и ярче его характеристика, его значение как определенного художественного образа-типа. Конечно, один и тот же сюжет может быть художественно и идейно различно разработан, но тем не менее именно за счет сюжета идет «биографическое» обогащение образа, его «объемное» раскрытие; ведь в самом подборе мотивов, составляющих сюжетную канву, уже содержится коренная характеристика героя. Отсюда важную роль приобретает количество сюжетов, легших в основу сказаний о тех или иных героях. От сказания к сказанию лепится образ героя, приобретая все большую завершенность.

\* \*

Стилю осетинских сказаний совершенно чужды описательные характеристики героев. Наиболее пространная «рекомендация» героини, которая зафиксирована нами, имеет следующую форму: «У нартской Сатаны были добрые (энергичные) руки; соль-хлеб ее были вкусны как алутон<sup>4</sup>; вид ее был подобен солнцу; статью была в ангела; движенья стремительны и легки, как у стрелы; речь сладка, как у соловья; ответы — что ласка матери, красивы и светлы»<sup>5</sup>. Необходимо отметить, что такая описательность и детализация совершенно не характерны для общего стиля осетинского эпического сказа.

<sup>4</sup> «Алутон» — сказочная пища.

<sup>5</sup> Архив СОНИИ, ф. 70, папка 25, стр. 187.

В некоторых изданиях свода осетинских нартских сказаний имеется довольно объемное и поэтическое описание красоты и достоинств Сатаны<sup>6</sup>. Таких описаний в фольклорных записях мы не находим. Но это и не выдумка составителей. Это сведение воедино (санкционированное принципом издания) тех характеристик, которые разбросаны в разных вариантах сказаний (часто относящихся не только к Сатане, но и к другим героиням) и поэтическая их обработка. Таким образом, получается до какой-то степени собирательная характеристика, может быть и правдиво отражающая определенные черты характера Сатаны, но не соответствующая общей правде художественного образа.

Сатана дана вся в действии. Во всех национальных версиях эпоса Сатана — активное начало. Для создания такого характера менее всего подходят описательные конструкции и мы увидим, как, не теряя своего значения, например, в характеристике внешности героини, эти последние будут вытеснены другими приемами (показ героя в поступках, речевая характеристика, прием антитезы и контрастов и пр.).

Абхазские сказания считают главными такие черты Сатаней-Гуаши, как красота, ум, хозяйственность, положение матери нартов.

Сатана прежде всего красива. Рассматривая те эпические трафареты, посредством которых характеризуется в нартском эпосе красота героини, можно выделить как самое распространенное сравнение с солнцем и луной. Из сказания в сказание повторится образ солнца, утренней звезды и луны, как только речь пойдет о красавице, в первую очередь — когда будет говориться о красавице Сатане.

«Цвет ее лица был (подобен) солнцам и лунам», — говорит осетинское сказание. Не в одно, а в сто солнц и лун сияла красота Сатаны. Сравнение это варьируется многократно.

В ряде сказаний говорится о чарующей белизне тела Сатаны. Но в осетинских (и адыгских сказаниях) тело ее никогда не светится (это качество здесь отдано другим героиням). В абхазском же эпосе постоянно подчеркивается, что Сатана может даже заменить нартам солнце.

---

<sup>6</sup> См.: «Нартские сказания». Дзауджикау. 1949 (на осет. яз.).



*Исполнитель осетинского нартского эпоса  
с национальным инструментом кысын-фандыром  
(хъысын-фæндыр).*

Для всех национальных версий нартского эпоса в равной степени характерно описание телесного очарования Сатаны — Сатаней-Гуаши. Известны осетинские варианты сказания о рождении Сосруко — Сослана, когда нартский пастух, увидев у реки обнаженным прекрасное тело Сатаны, в изнеможении опускается на камень.

Все национальные варианты рассказывают об этом очень похоже. В изумлении застынет кабардинский пастух перед рекой Псыж, увидев на противоположном берегу Сатаней, полощущую белье.

Среди бела дня ярче солнца затмит красота Сатаней-Гуаши глаза Зартыжву — пастуху абхазских нартов:

Что-то ярче солнца  
Его глаза озарило  
И мигом ослепило.  
... Диво, что это такое?  
Среди бела дня ярче солнца  
Что могло глаза затмить?<sup>7</sup>

Сияющая, как солнце, красота, глаза, как звезды, золотые волосы — все это международные поэтические определения красоты; они не составляют исключительности нартского эпоса. Но в каждом национальном случае они, несмотря на всю конкретность и, казалось бы, узость своей природы (солнце всегда солнце и луна только луна), приобретают необыкновенную поэтическую емкость, национальную специфичность (порой переходя даже в языковые идиоматические формулы).

Красота Сатаны еще — в ее вечной молодости. В кабардинском сказании читаем:

Что не стареет,  
А молодеет —  
Эта Гуаша  
С ликом девичьим.

Сатана не стареет и в осетинском эпосе (точнее — старость и молодость в ее власти). Сказание «Сатана и девица Борагановых» так и начинается: «Сатана приняла свой старый вид»<sup>8</sup>. Она подстрекает Урызмага привести

<sup>7</sup> Архив АБНИИ, ф. 2, № 176, стр. 72.

<sup>8</sup> В. И. Абаев. Из осетинского эпоса. 10 нартских сказаний. М.—Л., 1939, стр. 44.

молодую жену. Но когда он приводит ее, то Сатана опять принимает свой девичий вид<sup>9</sup>.

Абхазские сказания скажут о вечной молодости Сатаны следующим художественным образом:

«Хотя Сатаней-Гуаша и родила столько (сто) детей, но тело ее с ног до головы было подобно только что снятому нежному сыру»<sup>10</sup>.

Красота — только одно из многих качеств Сатаны и, пожалуй, не самое главное. Да, Сатана красива и эпитет «рæсугъд» (красавица) довольно употребителен. Но что интересно: если в отношении других красавиц он почти постоянен, то к имени Сатаны он не проявляет такого стойкого постоянства. Почему? Ведь она самая красивая, более того, она вечно красивая женщина эпоса, но, видимо, какие-то не менее важные черты вытеснили на второе место это определение — «красавица». Первым же достоинством героини становится ее ум. Поэтому наиболее употребительны эпитеты, характеризующие это качество: «много знавшая и проницательная»<sup>11</sup>. Нередко рядом с ее именем стоит следующий сложный эпитет: «Арвы хин, заххы кæ лæн» — «Хитрость неба, чародейство земли».

Высшей похвалой героине патриархального времени звучит характеристика мудрости Сатаней, данная в кабардинском и абхазском эпосах: «Ты умней мудрейших нартов»<sup>12</sup>. «Слава ее была выше мужней»<sup>13</sup>.

Герои-нарты умны. Мудр Урызмаг. Но славу им все же приносит их доблесть и сила (исключая Сырдона осетинских вариантов как носителя хитрости и юмора). Слава Сатаны — в ее уме.

Все сказания, связанные с Сатаной, это, в сущности, рассказы об уме и хитрости ее. Такой она выступает и в сказаниях цикла «Сатана и Урызмаг» (например, в сказании «О Сатане и ножичке Сафы»).

Если в этих сказаниях ум Сатаны реализуется в остроумие, то в других, обретая общественное звучание,

<sup>9</sup> В. И. Абаев. Из осетинского эпоса, стр. 45.

<sup>10</sup> Архив АБНИИ, ф. 2, № 176, стр. 2.

<sup>11</sup> «Памятники народного творчества осетин», вып. I, Владикавказ, 1925, стр. 52.

<sup>12</sup> Там же, стр. 104.

<sup>13</sup> «Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев». М., 1962, стр. 15.

становится мудростью. И эта мудрость Сатаны спасает жизнь отдельным героям, а зачастую целому нартскому племени.

Одной из распространенных сцен в доме Урызмага является следующая картина:

Урызмаг, вернувшись с нихаса, сердито садится в кресло (да так, что ножки кресла целиком входят в землю). Сатана спрашивает его: «Что опять с тобой?». И, узнав, советует что-либо мудрое.

Иногда она обращается к нему в такой форме:

«Мой старый, думы одолели тебя. Укрепи свою старую голову, чтобы ум и речи были равны в мудрости»<sup>14</sup>. И в этом обращении, в этом призыве к рассудку мы видим мудрость самой Сатаны.

Не раз и не два придет Урызмаг в дом таким сердитым и опустится тяжело в свое кресло. Но всегда Сатана очень верно выводит его из затруднительного положения.

Сатана выступает как заботливая жена, ограждающая от коварства своего Урызмага. Но ее забота об Урызмаге — это забота и о всех нартах. Вот решают враги убить Урызмага на пиру. Сырдон, которого они послали пригласить Урызмага, намекает на грозящую ему опасность. Сатане сразу понятен намек, и она разъясняет его. Но не идти нельзя, и Сатана отправляет Урызмага на пир, дав ему своего коршуна, который должен стать вестником о грозящей ему опасности<sup>15</sup>.

Мудрость отличает Сатану во всех национальных версиях нартского эпоса. Вот как говорят об этом абхазские сказания. Как-то Сасрыква решил голодать, пока не придумает, как одолеть великана. И тогда Сатаней-Гуаша ему говорит: «Пока ты придумаешь нужный тебе способ, ты умрешь от голода, это не годится. Не тебе, а мне придется, наверное. . . выдумать, что-нибудь»<sup>16</sup>.

Одной из блестящих иллюстраций той роли, которую играет мудрость Сатаны в эпосе, является сказание «О последнем балце<sup>17</sup> Урызмага»<sup>18</sup>. Оно известно и адыгскому эпосу. Здесь говорится о просьбе плененного Урыз-

<sup>14</sup> «Юго-осетинский фольклор». Сталинир, 1936, стр. 60 (на осет. яз.).

<sup>15</sup> Там же, стр. 172—173.

<sup>16</sup> Архив АБНИИ, ф. 2, папка 176, стр. 37.

<sup>17</sup> «Балц» — поход, экспедиция за добычей.

<sup>18</sup> «Юго-осетинский фольклор», стр. 48.

мага прислать за него выкуп скотом: десять тысяч дву-рогих, сто тысяч однорогих и больше того безрогих, и если никто впереди такого стада не будет идти, то снять голову с рыжего вола и привязать ее на шею черного. Задумались нарты над таким загадочным требованием (буквально: «впали в мучительное раздумье» — «хъуыр-духэнтэ бахаудтой»). И пошли они вновь кланяться мудрости Сатаны. И она разгадала требования Урызмага. Сказание всегда подчеркивает, что ей это сделать совсем нетрудно.

Этим походом и кончается цикл, названный «Урызмаг и Сатана», но не кончается их жизнь среди нартов. Они участвуют во всех актах нартской эпопеи.

Адыгский вариант сказания о последнем походе Уазыр-меса очень близок к осетинскому<sup>19</sup>.

Так, в «Сказании о Сауайе», оформленном в основном на мотив позднего происхождения (и, по мнению В. И. Абаева, заимствованном из черкесского)<sup>20</sup>, Сатана выступает в обстановке, не свойственной ей по другим сказаниям: она — мать дочери на выданье и круг ее интересов не выходит за пределы семьи.

Сатана мудра и в этом сказании и, как всегда, дает советы Урызмагу. Но прежде чем последовать им, он выказывает унижающее недоверие к ним, причем выраженное в форме, бьющей по престижу Сатаны слишком непосредственно: «Сатана вновь ему точно сказала... Урызмаг рассердился опять и жену свою Сатану стукнул раза два палкой, мол, не говори лживых слов»<sup>21</sup>.

Дальнейшее повествование, однако, полностью «реабилитирует» Сатану. Урызмаг справляется со своей задачей только потому, что «на этот раз он послушался Сатану»<sup>22</sup>.

Однако такая обрисовка героини настолько не характерна для нартского эпоса в целом, что она тонет в общем хоре признания и восхваления мудрости Сатаны.

Мудрость Сатаны не пассивна. Кроме того, что ее советы всегда зовут к действию, к подвигу, ум и активность характера делают ее соучастницей многих событий жизни нартов.

<sup>19</sup> «Нарты. Кабардинский эпос», стр. 371.

<sup>20</sup> В. И. Абаев. Нартовский эпос, стр. 80.

<sup>21</sup> «Осетинское народное творчество», т. I. Орджоникидзе, 1961, стр. 328 (на осет. яз.).

<sup>22</sup> Там же, стр. 331.



Есть сказание о тяжелом годе, когда нарты решают уйти на новые земли. Их ведет, предварительно разведав все вокруг, самый старший — Урызмаг. В некоторых вариантах этого сказания подчеркивается, что корм для скота можно найти только в стране уаига (или Сайнаг-ал-дара). Одолеть же его, как подчеркивает большинство вариантов, становится возможным лишь благодаря тому, что Сатане удается узнать, отчего может быть смерть уаига.

Иногда оказывается, что сюжет обязан своим существованием Сатане. Мы имеем в виду не те сюжеты, в которых Сатана активно действует, но те, в которых ее по тем или иным причинам нет. Оказывается, даже своим отсутствием она способствует развитию фабулы. Так, в одном варианте «Сказания о Мукаре, сыне Тара», половина действия разворачивается только благодаря тому, что нарты не успели во-время спросить Сатану, как им быть с Мукарой, и он успел натворить бед; «пока они собирались (спросить Сатану), сын Тара Мукара успел к ним нагряться»<sup>23</sup>. Как видно, в сказаниях о различных героях содержатся свидетельства ума и находчивости Сатаны.

С ее умом и остроумием мог бы тягаться разве только Сырдон<sup>24</sup>. В большинстве случаев, когда нартам приходится разгадывать загадки, задаваемые им жизнью, они тут же на них же решают обратиться к Сырдоу, и в большинстве случаев он отправляет их к разуму Сатаны.

И только однажды сказание рассказывает о том, как Сатана отослала за советом к Сырдоу.

Для того чтобы осмыслить характер остроумия Сатаны, надо отметить глубокую разницу, существующую между ней и Сырдоном. Юмор Сырдона не безобиден: он обычно переходит в злую насмешку над нартами. Житейский юмор Сатаны, проявляемый в семейной сфере ее жизни и целиком адресуемый Урызмагу, мягок и имеет любовную окраску («Как Урызмаг отсылал Сатану из дома», «Ножичек Сафы»). Но вот задеты ее интересы и юмор Сатаны переходит в коварное остроумие («Как Сатана стала женой Урызмага», «Сатана и Борагановская девица»). Но когда грозит опасность Урызмагу или

<sup>23</sup> «Юго-осетинский фольклор», стр. 36.

<sup>24</sup> Сырдон — один из популярнейших и любимых героев осетинского эпоса, хитроумный и изобретательный; он является главным носителем юмористического начала в осетинском эпосе.

«не рожденным ею» сынам, то юмор превращается уже в «стратегическую» находчивость, в грозное оружие в руках нартов. И чем напряженнее момент, чем больше опасность, испытываемая нартами, тем опаснее для врагов становится мудрость этой женщины.

Сырдон не знает такой приверженности нартам: он приносит им бед больше, чем пользы. Этой раздвоенности не знает образ Сатаны, являющийся с самого начала Большой матерью нартов. Она всегда за своих сыновей, всегда за нартов. Только когда нарты проявляют враждебность к Сослану, она, восстанавливая справедливость, помогает Сослану одолеть гордость и зазнайство нартов. (Этот мотив особенно силен в абхазских сказаниях.)

Вопрос отношений Сослана и нартов в осетинском эпосе несколько сложнее, чем возможно говорить о них в пределах данной статьи, но большинство сказаний позволяет утверждать, что и Сослан и Сатана никогда не противостоят нартам.

В ряде сказаний Сатана выступает не только как мудрая женщина, но и как волшебница или колдунья.

Такую трансформацию ее образ претерпевает во всех трех версиях эпоса. Сразу надо оговорить, что колдовство Сатаны — Сатаней-Гуаши каждый раз довольно простого свойства. В частности, она обладает магией слова. В абхазском сказании о Нарджхоу стоило Сатаней-Гуаше произнести: «Нарджхоу, отнявший счастье моей дочери, да превратишься ты в каменную глыбу», как сразу: «все вышло так, как сказала великая Сатаней-Гуаша»<sup>25</sup>.

В осетинских сказаниях Сатане стоит выпечь три медовые лепешки, и, взяв кувшин с ронгом, взобраться на гору и помолиться, как все, о чем бы она не молила, осуществляется (выпадает снег, день превращается в ночь, останавливается на мгновение солнце и т. д.). Чаше даже обходится и без этого ритуала, она просто молит, и просьба ее исполняется. Вообще боги послушны Сатане. Они иногда бывают у нее в роли посыльных. Так, часто, когда нартам грозит опасность, она просит бога сообщить о беде Сослану или Батрадзу.

В одном из сказаний о Батрадзе говорится, что Сатана «обладала тайным искусством принимать любой вид»<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Архив АБНИИ, ф. 2, № 176, стр. 323.

<sup>26</sup> ССКГ, вып. X. Тифлис, 1877, стр. 13.

Колдуньей прослыивает она позже среди нартов, и великан Мукара крикнет ее сыну Сослану: «О, сын колдуньи!»

Эти черты характерны и для Сатаней-Гуаши адыгского эпоса.

Иногда она помогает сыну победить врага благодаря своему колдовству, которое нередко осуждается (особенно в сказании о бое Сосруко с Тотрешем)<sup>27</sup>.

В осетинском варианте этого сказания также подчеркивается, что победа над Тотрадзом досталась Сослану благодаря колдовскому наущенью Сатаны (правда, здесь оно не осуждается).

Адыгские и абхазские сказания, как известно, ничего не говорят о происхождении Сатаней-Гуаши. Но из осетинских мы знаем, что она является дочерью водной и небесной стихии (ее мать Дзерасса — дочь Повелителя Морей, а отец Уастырджи — небожитель). Но нигде в эпосе после ее рождения не вспоминается, что своим появлением она обязана сверхъестественным силам и поэтому обладает этими силами. Только изредка встретится такое определение (в южно-осетинских текстах): «Сатана была крестницей бога». Но это, вероятно, является поздним христианским наслоением и вряд ли поддержано мифом об ее рождении. Правда, о ней не раз скажется: «Богом созданная девушка» («Хуыцауы схонд чэг»), но и это будет относиться к ее красоте, а не к ее происхождению и отношению ее к небесным силам.

В кабардинских сказаниях встречается такое обращение к Сатаней: «Эй Сатаней-Гуаша, не сравнимая ни с кем, не доступная разуму человеческому, Мезитха, богиня птиц лесных»<sup>28</sup>.

Здесь как будто Сатаней выступает в роли богини. Но мы также не найдем подтверждения этому в сюжетах кабардинских сказаний. А вот имя Мезитхи в качестве эпитета к Сатаней, переосмысленное как показатель красоты, встречается не раз: «И полюбил пастух прекрасную Сатаней — белую телом Мезитху»<sup>29</sup>.

Постоянный эпитет абхазской Сатаней-Гуаши — «золотопятка», «золотая ступня» («Ухъышьаргуцы сакух-

---

<sup>27</sup> СМОМПК, вып. XII. Тифлис, 1891, стр. 6.

<sup>28</sup> «Кабардинский фольклор». М.—Л., 1936, стр. 35. Мезитха — богиня леса.

<sup>29</sup> «Кабардинский фольклор», стр. 13.

шоуп»), т. е., видимо, приносящая счастье<sup>30</sup>. Это понятие связано с определенными обычаями и поверьями (у абхазов в молитвах есть это обращение; кроме того, при определенном ритуале говорится: «твою золотую пядь чтобы я обошел»). В эпосе, как эпитет к Сатане, он не раскрывает в ней каких-либо сверхъестественных качеств. В какой-то степени образ Сатаны несет в себе переживания мифологического порядка и близок древнейшим художественным образам великих матерей природы, но в своей сущности нартовская Сатана — настолько «земной» образ, что мифологическое начало перестает в ней ощущаться. И приносит она счастье нартам не благодаря своей счастливой «золотой ступне», а в основном благодаря своей любви к ним и мудрости. Мудрость ее как матери помогает нартам быть такими, какие они есть.

Именно как мудрой женщине поручается ей и роль своеобразного эпического резонера. Она играет роль блюстителя определенных норм поведения, и нарты считаются с ее мнением в своих поступках и действиях.

Вот, к примеру, Урызмаг отправляется в поход вместе с Сауайем. Сауайю удалось угнать табуны у турок и он, разделив их на части, «долю старшего» отдал Урызмагу. Но когда они уже возвращались домой, Урызмаг вдруг подумал: «Если я приеду с этой добычей домой, жена моя Сатана такая злущая и проницательная женщина, что она первым своим взглядом узнает, что добыча табуна не моей плети»<sup>31</sup>.

Как-то абхазскому Сасрыкве не повезло на охоте. Первое, о чем он подумал, было: «А что станет говорить Сатаней-Гуаша?»

Часто речь Сатаны оформляется в пословичную форму. Когда Урызмаг смущен тем, что какой-то мальчишка зовет его с собой в поход, то Сатана отвечает ему пословицей: «Это ничего: мужество и ум не зависят от возраста»<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> У осетин есть выражение «хорз ках» — хорошая нога, т. е. человек, приносящий счастье. Ср. «медяностоящих» Эриний в «Электре» (Софокл. Трагедии. М., 1958, стр. 328).

<sup>31</sup> «Памятники народного творчества осетин», вып. 1, стр. 34. Выражение «добыча не моей плети» означает, что добыто не собственным мечом и мужеством.

<sup>32</sup> Архив СОНИИ, папка 25, стр. 161.

В другом случае, когда Урызмаг загоревал о том, что он состарился и нарты перестали его уважать, Сатана сказала: «Да что ты так сильно горюешь и досадуешь. Ведь говорит поговорка: и камень стареет и дерево стареет. Ты в свое время жил между нартами мужем, и теперь дошел до старости. Что тебе горевать и тужить о том, что ты живешь так много, наш старый»<sup>33</sup>.

Таким образом, для характеристики мудрости Сатаны используются различные приемы: и отзывы нартов о ней, и ее собственная речь и поступки, и сопоставления ее с другими. Самым замечательным же является то, что она всегда активно действует.

Так, для того, чтобы узнать численность войска у чинтов, она шьет штаны с тремя штанинами и вешает их во дворе. Удивленный Сырдон восклицает: «Даже у чинтов среди их десяти тысячного войска нет трехногого воина». Так была выведена тайна численности врага.

Но лучшая из женщин Сатана — Сатаней обладает еще рядом свойств, которые нарты ценят особо. Это в первую очередь умение Сатаны вести хозяйство, быть щедрой, изобильной даже в самые тяжелые времена, какие только выпадали на долю нартов.

О «хозяйственности», а также о хлебосольстве Сатаны осетинского эпоса необходимо сказать подробнее.

Прежде всего надо отметить, что сказание о голодном годе в стране нартов и о том, как Сатана сумела накормить всех, является уникально осетинским сюжетом. Иногда он составляет отдельное сказание, но чаще входит в сказание «О безыменном сыне Урызмага», являясь как бы его «ображением».

По-видимому, в этом сюжете воплотился общефольклорный мотив «о насыщении малым» (который, трансформируясь, принимает в зависимости от времени и национального колорита различное сюжетное оформление, на почве религиозного творчества эта мечта о хлебе насущном оформляется в чудо).

В некоторых осетинских сказаниях эта тема была приближена к мотиву «насыщения малым». Это рассказ не о всенародном пире, а об обычном угощении гостей Сатаной.

---

<sup>33</sup> «Памятники народного творчества осетин», вып. I, стр. 39.

Пришли к Сатане четыре гостя, и сделала она им четыре тонкие лепешки («тхнахджы»). Стали гости недоумевать, мол, и есть их не стоит, все равно голода не утолить. А тонки они были, словно острие ножа:

Если с одной горы кинуть на другую, то проткнут (по пути) шею оленю.

Но вот стали они все-таки есть их и оказалось, что больше одной лепешки всем четверем не одолеть. Удивились они и спросили Сатану, в чем причина сытости.

«Чтобы жертвой вам стала, гости, в них (в лепешках) их баркад<sup>34</sup>. У меня был жир еще тех времен, когда речь невестки не была слышна до удæлæндыгонда<sup>35</sup>. А ячмень был такой: во вторник его сеяли, в среду убирали, в четверг молотили, а в воскресенье мололи».

Здесь Сатана владеет тайной изобилия. Упоминание о молчаливой невестке — это позднейшее наслоение дидактического порядка. Интересно, что и здесь проповедь патриархальной морали вложена в уста супруги патриарха, хозяйки патриархального дома. Все это поздние вставки, и для нас здесь большой интерес представляет мотив с чудо-сытным хлебом, чудо-скороспелым зерном. Замечательна фраза: «Изобилие этих лепешек в них самих!»

Вообще слово «бæркад», «бæркаджын», т. е. обладающая баркадом, связано в эпосе с образом Сатаны. Она так и прозывается: «нартов щедрая хозяйка». До сих пор у осетин хозяйкам желают: «Будь изобильной, как Сатана».

Мы уже говорили о том, что осетинский нартский эпос беден описательными характеристиками, теми эпическо-олическими трафаретами, которые характерны для других эпических памятников. Если описательность существует, то она выражается в эпитетах или в крайне кратких характеристиках. Иногда эти характеристики даны через отзыв одного героя о другом. Причем тут уже эти отзывы касаются в основном не внешних, а именно внутренних качеств персонажа. Так, интересно характеризует Сатану

<sup>34</sup> «Баркад» (бæркад) — изобилие.

<sup>35</sup> «Удæлæндыг» — жердь над очагом, на которой сушили жир. Обычай запрещал невестке говорить громко при мужчинах, при старших.

красавица Акула, когда Урызмаг приглашает ее вступить с ним в танец «симд»: «Я бы станцевала с тобой, нартов старший Урызмаг, но твоя хозяйка Сатана слишком суровый человек и между нами будут нелады».

И тут же идет другая характеристика уже устами самого Урызмага. Униженный и обозленный таким отказом, он говорит ей: «Да будь ты жертвой для моей Сатаны, чаши которой всегда переполнены и столы обильны», — сказал Урызмаг»<sup>36</sup>.

В кладовых Сатаны, которые она показывала Урызмагу, всегда было много еды и напитков. Появление хмельного напитка у нартов связывается с Сатаной. Существует целая песня о Сатане, до сих пор распеваемая в народе.

Присела птичка на дерево,  
Сорвала листик хмеля,  
Оттуда полетела  
Села на хуртуан<sup>37</sup>,  
Взяла зерно солода,  
Отнесла их к Сатане,  
Сатана сварила пиво<sup>38</sup>.

И по сей день в Осетии на редком пиру не поют:

Вынеси, Сатана, нам черного пива,  
Произнеси здравиду нартов, Урызмаг.

Абхазский фольклор также знает песню о Сатаней-Гуаше, в которой воспевается в весьма гиперболизированной форме ее умение прясть, ткать, шить одежду для нартов<sup>39</sup>.

Кстати, в осетинском песенном репертуаре также имеется трудовая песня о Сатане «Онай», которую поют женщины, когда ткут:

Ой, онай, онай, онай!  
Знаменитая нартовская Сатана  
Делала Урызмагу бурку из ста рун...<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> «Нартские сказания», стр. 235.

<sup>37</sup> «Хуртуан» — место, где рассыпано зерно.

<sup>38</sup> И. Джанаев. «Сказания о нартах». Орджоникидзе, 1941, стр. 30.

<sup>39</sup> Подробнее об этом см. в наст. сборнике: А. Аншба. Стих и проза в абхазском нартском эпосе.

<sup>40</sup> «Памятники народного творчества осетин», вып. II, 1927, стр. 140.

Интересно, что здесь Сатана находится среди девушек, которые ткут, и выбирает самую прилежную из них в невесты для своего сына. Кончается песня тем, что Сатана всех приглашает на свадебный пир (тема пира сопутствует ей и здесь). Необходимо, однако, отметить, что в осетинском эпосе эта черта хорошей рукодельницы передана другим героиням и очень редко связана с именем Сатаны.

В известных нам текстах адыгского эпоса мы также не находим, чтобы это качество сопутствовало Сатаней.

Роль хозяйки нартовского дома, которая дана Сатане — Сатаней-Гуашпе во всех версиях эпоса, непосредственно связана с ее основной ролью в эпосе — ролью матери нартов. «Сатана — истинная мать народа. Центр и средоточие нартовского мира»<sup>41</sup>.

Тема материнства целиком связана в эпосе с именем Сатаны. Но эпическая Сатана — не совсем обычная мать. В отношении Сатаны это слово несет в себе обобщенное значение (особенно в осетинской и адыгской версиях). Сыновья часто величают ее «не родившей нас матерью». Если разобрать все свидетельства о рождении главных героев осетинского эпоса Батрадза и Сослана, то мы увидим, что они необычны.

Сослан — Сосруко рожден из камня, оплодотворенного неким пастухом при виде полуобнаженной Сатаны. Таким образом, Сатана только косвенно причастна к рождению Сослана и, тем более, к рождению Батрадза — он появляется на свет из опухоли на спине Хамыца. Но если в самом акте рождения она сыграла косвенную роль, то в том, что она мать, в ее сознании никогда не возникает сомнений; она играет роль матери в воспитании героев, принимает участие в их судьбах. Закалка Сослана, первый его подвиг, вся жизнь в эпосе вплоть до смерти — все окружено заботой Сатаны.

Но у Сатаны есть и сыновья, которые плоть от плоти ее (сын от Черного Ногайца).

Есть в эпосе и грустное сказание «О безымянном сыне Урызмага». В отсутствие Урызмага у Сатаны рождается сын. Она отдает его на воспитание своим «морским родичам» Донбеттрам. Урызмаг попадает как-то к ним в гости и случайно убивает своего сына.

<sup>41</sup> В. И. Абаев. Нартовский эпос, стр. 41.



Вот, пожалуй, и все сказания, где Сатана выступает в роли матери.

Но Сатана — мать всех нартов: жизнь ее неотделима от их жизни. И в этом плане ее образ приобретает общественное звучание. Судьбой каждого из них она озабочена. И поэтому каждый из них постоянно обращается к ней со словами моя мать — «мæмады хай», (дословно: «доля моей матери»).

Тема матери находит особо близкую сюжетную параллель в адыгском эпосе: Сатаней-Гуаша также участвует в рождении или воспитании многих героев, прежде всего Сосруко.

Таким образом, в отличие от осетинских сказаний, в адыгском эпосе роль мудрой воспитательницы-матери распределена между несколькими персонажами. Но вот в цикле сказаний о Шауе, описание детства которого несколько напоминает нам детство Батрадза, названной матерью, как и в цикле о Сосруко, выступает Сатаней. Шауей также неуязвим для огня, как и Батрадз. Только что родившись, он глотает уголья. Чтобы остудить младенца, Сатана уносит его на ледяную вершину горы Ошхамахо, где он и вырастает. Позже он спросит ее:

Разве ты не моя мать?

Разве у меня есть отец?

И Сатана объяснит: «У тебя есть и отец и мать. Я лишь вырастила тебя и воспитала»<sup>42</sup>.

«Наша мать» называют ее адыгские сказания — это ее постоянный эпитет:

Сатаней, наша мать,  
Слез не лей, наша мать,  
Заживет боль в груди,  
Горевать погоди!<sup>43</sup>

Непосредственной матерью всех нартов выступает и абхазская Сатаней-Гуаша. Мы уже упоминали выше, что она — мать ста нартов.

Все нарты платят Сатаней-Гуаше большой сыновней

<sup>42</sup> «Нарты. Кабардинский эпос», стр. 466.

<sup>43</sup> Там же, стр. 48.

привязанностью. Жизнь нартов — это жизнь одной большой семьи. Абхазская Сатаней не только растит и заботится о нартах, но и воспитывает их. Разгневанная хвастливостью своих сыновей, она учит их скромности: «Негодный, как смел ты повторить еще раз, что нет мужественней тебя!» Только это сказала и со злости так опустилась на железную скамью, что скамья проломилась»<sup>44</sup>.

Почти то же самое повторяет осетинская Сатана: «А, нерожденный сын мой, говорила я тебе: наткнешься когда-нибудь на равного себе, вот так и случилось», — говорила Сатана Сосруко, который, прихрамывая, насилу дотащился до Сатаны»<sup>45</sup>.

Так основной темой проходит по всем национальным версиям роль Сатаны — матери и воспитательницы нартских героев.

Образ матери (будь то Сатана или выступи она под другим именем), радующейся, что ее сын отомстил за отца, — один из распространенных образов в эпосе (да, кстати, и в других жанрах горского фольклора). Малолетний (или молодой) сын, гордо вступающий в бой с убийцами отца — мотив, вызванный к жизни требованиями патриархального уклада, волновал воображение и удовлетворял этическим нормам времени («кровь за кровь»). Поэтому-то он часто окрашен в такие эмоциональные краски. Эти последние в сюжетах, связанных с Сатаной, дают ее образ в особенно жизненных тонах, раскрывая новые черты в ее характере.

Насколько предупредительно будет охранять Сатана тайну убийства отца, настолько же рьяно она будет вдохновлять прозревшего сына на месть. И теперь она уже сама вложит в его руки оружие. «Вот меч от жажды боя горит синим пламенем. Конь, ожидая седока, дрожит в нетерпении»<sup>46</sup>.

На наш взгляд, образ матери молодого мстителя — позднейшего происхождения; эта функция прикрепилась к имени «матриархальной» Сатаны сравнительно поздно.

В осетинском эпосе мотив кровной мести чаще всего связан с образом Батрадза. Даже в других фольклорных жанрах, особенно в сказках о кровной мести, сохраняется

<sup>44</sup> Архив АБНИИ, № 178, стр. 236.

<sup>45</sup> ССКГ, вып. VII, стр. 8.

<sup>46</sup> Архив СОННИИ, № 74, папка 28а, стр. 30.

имя Батрадза, но не названо имя его матери. Чаще всего Батрадз предстает здесь пасынком Сатаны<sup>47</sup>.

Развитие темы матери в позднейших сказаниях эпоса дает образ Сатаны еще в одном раскрытии: Сатана — мать дочери на выданье. Этот мотив мы имеем в осетинских, абхазских и балкарских сказаниях. Сатана вновь выступает заботливой и предусмотрительной матерью, но это уже чисто женские заботы о том, чтобы дочь была примерной хозяйкой и брак ее был счастливым. В приведенном уже сказании о Сауае так рисуется ее забота о дочери. Когда Урызмаг сообщает ей, что сосватал дочь за сына Чандза, она встревожилась: «Да не простит тебе бог, наш старый! Отдал ты нашу дочь на погибель тому, у которого мать очень злая женщина. Она съест нашу дочь. У этой женщины один зуб достает до неба, а другой до земли. Как же ты поторопился и отдал нашу Агунду на погибель в руки этой зловещей женщины!»<sup>48</sup>.

Если в основном Сатана рисуется гордой, сильной и в какой-то мере безжалостной женщиной, то более поздний вариант дает «снижение» этого образа с высоты суровых эпических тонов до мягкости лиризма. Сатана умеет скорбеть и печалиться. Когда до нее доходит известие о смерти нескольких нартов, она говорит: «Я не оставляю их большие глаза и красные щеки на съедение воронам и лисицам»<sup>49</sup>.

Но и в этих словах ощущается решительность и активность ее натуры, а не пассивная скорбь.

В сказании «О безыменном сыне Урызмага» особенно подчеркнута сила ее материнской любви. Первая тема — жизнеутверждающая тема пира Сатаны — противостоит здесь последующей теме — смерти (убийство Урызмагом собственного сына).

Соответственно образ Сатаны также дан здесь в двух планах. Вначале это жизнерадостная и гостеприимная хозяйка нартов, в конце — горестная мать. В этом контрасте особенно четко выявляется эпическая широта ее натуры.

В доме Урызмага идет пир, устроенный Сатаной. А в это время Урызмага уносит к Донбеттрам в своем

<sup>47</sup> ССКГ, вып. IX.

<sup>48</sup> «Памятники народного творчества осетин», вып. I, стр. 34.

<sup>49</sup> Архив СОНИИ, № 74, папка 28, стр. 30.

клюве большая птица. Там он случайно убивает ребенка (оказывающегося его сыном). Еще идет пир, когда та же птица приносит его обратно.

Урызмаг мрачным входит в дом и опять идет традиционный вопрос Сатаны: «Что с тобой, старый, что за горе тебя посетило?»

Но когда Урызмаг расскажет, что с ним случилось, то теперь уж от Сатаны не последует успокоительного слова: «О, старый волк, ты съел и моего спрятанного сына»<sup>50</sup>. Веселье прекращается, нарты встают и горестные уходят с пира.

В другом варианте дана более эмоциональная реакция Сатаны: «И когда узнала (о гибели сына) Сатана, то стала бить себя и рыдать. И люди разошлись»<sup>51</sup>.

Урызмаг, не зная, что убил собственного сына, спросил о последнем у Сатаны. И Сатана сразу почувствовала, что ее постигло горе: «Сатана не дала ответа, она сидела у огня и проливала слезы. Урызмаг понял, что сын его мертв».

За отсутствием многословия здесь кроется картина большого накала чувств: безмолвный плач Сатаны, безмолвное сочувствие Урызмага. Так впервые мы видим слезы в бесстрашных глазах Сатаны.

А сказание идет дальше. Сын выходит из Страны мертвых; встречается с Урызмагом и завещает ему устраивать по нем поминки и дать ему хотя бы имя: «Я твой безымянный сын, в сердце которого вонзилось острие твоего кинжала».

Сев на коня, он удаляется. Урызмаг торопится сообщить о нем Сатане. Сатана бежит сыну вдогонку: «Оглянись хоть раз на меня»<sup>52</sup>.

Но солнце уже заходит и сын, не успевая в Страну мертвых, не оглядывается. Тогда Сатана молит солнце остановиться на мгновение, и солнце, повинуясь, еще раз перед заходом освещает горы. И поныне у осетин последнее свечение солнца называют «Солнцем мертвых». Так начатый во здравие пир кончается поминанием.

С именем Сатаны связало это сказание радость жизни и печаль смерти, веселье пира и поминальный обряд, как

<sup>50</sup> Архив СОНИИ. № 70. папка 25, стр. 190.

<sup>51</sup> Там же, стр. 137.

<sup>52</sup> «Юго-осетинский фольклор», стр. 148.

связало с ней легенду о хмельном напитке и легенду о Солнце мертвых.

Адыгский эпос в поздних вариантах дает несколько иное развитие образа Сатаней: материнское начало подменено чисто женским, и она выступает как красавица-обольстительница. Эти варианты выдержаны в более изящной, изощренной манере (особенно стихотворные тексты сказания о Бadyноко).

Главное в этом сказании — даже в тех случаях, когда Сатаней выступает как красавица-соблазнительница, — в том, что вся забота ее о нартах и чаще всего о Сосруко. Ради него она, собственно, и зазывает Бadyноко, чтоб не доехал он до дома, где пирует ее сын: «А минет нас — пронзит он копьем жилы на коленях Сосруко... Оттого надобно его завлечь, зазвать его надобно»<sup>53</sup>.

Таким образом, главное в Сатане не заглушено и в этих вариантах. На протяжении всего эпоса Сатаней не считают «обычной женщиной» и не забывается, что «Сатаней подобна сидящему в седле нарту»<sup>54</sup>. Черты хозяйки семьи (а не большого рода или племени, подобно абхазской Сатапей-Гуаше), отмеченные нами в поздних вариантах осетинских сказаний, присущи в большей мере и адыгской Сатаней.

Поздние варианты (абхазские, осетинские и адыгские) характеризуют Сатану в несколько ином освещении, чем основная масса сказаний. Она выступает в них более слабой, если можно так выразиться, более человеческой и менее эпичной. В осетинском эпосе эта черта особенно выступает в дигорских сказаниях. Эта все усиливающаяся «бытописательская» тенденция в одном из сказаний выводит Сатану уже и вдовой Урызмага<sup>55</sup>.

Существует дигорское сказание, в котором говорится о том, что нарты решили поиздеваться над Сатаной (она называется здесь просто «мать Сослана»). Сатана — старая женщина. Нарты решают, в отместку за какие-то былые обиды Сослана, отправить его мать живой в преисподнюю и тем самым причинить ему боль. Так они и делают. И тут Сатана плачет и стонет. От той, выручающей всех, приходящей ко всем на подмогу, Сатаны нет и

<sup>53</sup> «Кабардинский фольклор», стр. 37.

<sup>54</sup> Там же, стр. 37.

<sup>55</sup> «Ирон адæмы сфæлдыстад», т. I, стр. 62.

следа. Теперь она сама ждет помощи. Но молитвы ее остаются в силе и на этот раз, и Сослан возвращается домой и вызволяет ее с того света. Кстати, Сослан в этом варианте тоже плачет над бедной матерью (сказание целиком выпадает из того сурового стиля, в котором выдержаны в основном осетинские сказания).

В другом варианте, в данном эпизоде Сатана не молится, а попеременно просит разных птиц сообщить о ее беде Сослану. Но ни ястреб, ни ворона, ни сорока не внимают ее просьбе. Наконец, появляется ласточка и с большой готовностью берется быть ее вестницей: «О именитая Сатана, я всюду пойду твоей вестницей. Мне не забыть, хорошая Сатана, всю твою доброту», — сказала ласточка<sup>56</sup>. Даже в этом сказании проскальзывает какая-то «окольная» характеристика, через отношение к ней птиц: не черные и хищные птицы оказались ее друзьями, а ласточка, которая говорит здесь о ее доброте.

---

<sup>56</sup> «Нартские сказания», стр. 109.

К ВОПРОСУ  
ОБ ЭВОЛЮЦИИ ЭПИЧЕСКОГО ОБРАЗА

Самобытность нартских сказаний у разных народов выражается не только в сюжетном составе эпоса и его поэтике, но и в том, что в различных версиях на первом плане выступают разные герои. В осетинском эпосе в центре повествования находится Батрадз, в адыгском главное место занимают сказания о Сосруко, а в галерее художественных образов абхазского эпоса почетнейшее место принадлежит женщинам. Подчеркнутая идеализация роли женщины в абхазском эпосе дала основание первому исследователю этого памятника Ш. Д. Инал-Ипа сделать вывод о том, что «в цикле Сатаней-Гуаши абхазские нартские сказания донесли не просто пережитки, а наиболее яркую картину живого матриархального общества сквозь призму мифологического восприятия жизни»<sup>1</sup>.

Действительно, первостепенная роль женщины в хозяйственном и духовном быте, отсутствие в древнейших сказаниях о Сатаней-Гуаше и Сасрыкве каких-либо упоминаний о брачных союзах, вхождение древнейших героев эпоса в семейство нартов по матрилокальному признаку и многие другие исконные мотивы эпоса могли быть порождены только матриархальными общественными отношениями. Правда, нартский эпос как жанр оформился много позже тех эпох, какие в нем отразились.

---

<sup>1</sup> Ш. Д. Инал-Ипа. Об абхазских нартских сказаниях. — «Труды АБНИИ», т. XXIII. Сухуми, 1949, стр. 112. Эту мысль автор развивает и в своих последующих работах: Нартский эпос абхазов. — В сб. «Нартский эпос». Орджоникидзе, 1957; «Абхазский героический эпос». — Альманах «Литературная Абхазия», № 3, Сухуми, 1958.

Сатаней-Гуаша нартского эпоса абхазов — прародительница и глава эпической семьи — представляется нам древнейшим образом, отразившим в основном матриархальные черты, хотя в нем запечатлелись и отзвуки более поздних эпох.

Во всех национальных версиях нартского эпоса Сатаней-Гуаша играет исключительную роль. Как справедливо заметил В. И. Абаев, «можно мыслить нартов без любого из героев, даже главнейших, но нельзя их мыслить без Сатаны»<sup>2</sup>.

Вместе с тем следует признать, что в сказаниях северокавказских народов, особенно осетин, эпическая деятельность Сатаны все-таки значительно ограничена, несмотря на почет и уважение, которым она окружена (например, она бесправна на мужском совете «нихас» (в адыгских сказаниях — «хаса»). В абхазском же эпосе (особенно в архаических его пластах) Сатаней-Гуаша весьма самостоятельна и независима в своих поступках: она выступает родоначальницей и главой большого семейства, состоящего из ста человек. Никакого мужского совета, напоминающего нихас, или другой формы общественной организации, решениям которых подчинялась бы Сатаней-Гуаша, в абхазском эпосе не упоминается. Здесь она всегда права, всегда умна и заботлива по отношению к своим «детям» — нартскому братству.

Величественный образ Сатаней-Гуаши разрабатывается не только в сказаниях, специально ей посвященных, но и в тех, что повествуют о других нартских героях. Особое место занимает хороводная «Песня матери нартов»<sup>3</sup>, где образ Сатаней-Гуаши предстает во всей своей эпической величавости. В ней рассказывается о том, как в отсутствие сыновей, отправившихся в поход<sup>4</sup>, мать нартов за трое суток прочесала, спряла, соткала шерсть, снятую с тысячи овец, постирала и высушила эту ткань, затем сшила одежду без примерки всем своим ста сыновьям и выгладила ее. При этом вся одежда пришлась нартам впору. Мать и сыновья, запев хороводную песню, лихо

<sup>2</sup> В. И. Абаев. Нартовский эпос. — ИСОНИИ, т. X, вып. I. Дзауджикау, 1945, стр. 36.

<sup>3</sup> «Приключения нарта Сасырквы и его девяноста девяти братьев». М., 1962, стр. 18—20.

<sup>4</sup> «Хызырацара» — букв. «в добычу за славой», т. е. в поход; первоначально, возможно, и «на охоту», ср. с «шэарацара» — охота.



пустились в пляс. Если у текста данного сказания снять поздние хозяйственные атрибуты (утюжка, кройка, ножницы и т. п.), предстанет яркая картина матриархальной семьи, где ведущая роль принадлежит женщине.

В процессе длительного бытования эпоса образ Сатаней-Гуаши претерпел значительную эволюцию. Анализ различных сказаний позволяет проследить, как полноправная хозяйка нартского рода, не ограниченная никакой властью, идеальная женщина и мать (какой рисуют Сатаней сказания о Сасрыкве), в других случаях (цикл Нарджхоу) предстает слабой, мстительной, коварной женщиной.

Попытаемся проследить трансформацию образа Сатаней-Гуаши.

В сказании о рождении Сасрыквы говорится о том, как Сатаней-Гуаша, заметив на противоположном берегу реки Кубани (или Бзыби) нартского пастуха Нарджхоу<sup>5</sup>, вспылала к нему страстью и позвала к себе. Тот проворно бросился в реку, но не смог переплыть ее. Все попытки Нарджхоу переплыть реку оказались тщетными, не так он силен, чтобы преодолеть могучий поток! Это вызвало насмешку Сатаней-Гуаши, которая говорит: «Мне, как женщине, неудобно подходить к тебе первой, а не то я переправилась бы через реку, не смочив ног выше колен»<sup>6</sup>. Нарджхоу посылает свою «стрелу», которая попадает в прибрежный камень (скалу) и оплодотворяет его. Впоследствии из этого камня родится герой, которому суждено стать знаменитым нартским богатырем. В данном случае нас интересует не описание рождения Сасрыквы, а акцентирование слабости, беспомощности нартского пастуха, не сумевшего осилить препятствие, которое легко может преодолеть эпическая героиня, даже «не смочив ног выше колен». Здесь, безусловно, подчеркнуто величие Сатаней-Гуаши, образ которой резко контрастирует с заведомо приниженным образом мужчины-пастуха.

В другом сказании, об умыкании героем Нарджхоу

---

<sup>5</sup> В других сказаниях пастухом является не Нарджхоу, а Зартыж.

<sup>6</sup> Архив АБНИИ, ф. 2, № 176, стр. 70; № 126—127; «Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев», стр. 30—38. Текст, записанный нами от Кастея Арстаа в 1961 г., в селении Отхара Гудаутского района Абхазии.



*Обложка книги „Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев“, первого отдельного издания абхазского нартского эпоса.*

сестры нартов Гунды Прекрасной, Нарджхоу уже не «косматый пастух», неумелый и наивный простака, а непобедимый герой, воплощающий идеал мужской силы и красоты. Иначе характеризуется здесь и Сатаней-Гуаша; хотя это и умная, заботливая хозяйка дома, но она не так величественна и идеальна, как в «Песне матери нартов» или в сказании о рождении Сасрыквы. Здесь раскрываются ее такие новые качества, как коварство женщины, не гнушающейся никакими средствами ради своей цели. Она уже не играет в хозяйственной жизни нартов значительной роли, она уже не всемогущая глава семьи, а ее слово — уже не закон для нартов. Об этом, например, говорит хотя бы такой эпизод. Завидев издали направлявшегося к их дому могучего всадника Нарджхоу, Сатаней-Гуаша с тревогой обращается к сыновьям, чтобы те оставили игру в мяч — аимцакьяча<sup>7</sup> и встретили гостя с подбавляющими почестями, во избежание беды.

<sup>7</sup> «Аимцакьяча» — абхазская национальная игра в мяч.

«Приедет к нам гость, тогда и увидим мы его», — сказали нарты, не обращая внимания на слова матери<sup>8</sup>. Мать не раз повторяет свою просьбу, но нарты так и не оставили игру в мяч. И только тогда, когда дело приняло серьезный и опасный оборот, братья-нарты обратили на гостя внимание. Подобное непочтительное отношение нартов к своей мудрой матери — несомненное свидетельство утраты Сатаней ее былого величия и ведущего места среди нартов. Об этом свидетельствует и тот факт, что в отличие от всех остальных сюжетов, где Сатаней-Гуаша рисуется вечно молодой, не умирающей матерью большого нартского семейства, в этом сказании говорится о смерти героини.

Вот как описывается гибель Сатаней-Гуаши. Непрошенный и нежеланный жених Нарджхоу, выдержав все трудные испытания, потребовал себе в жены сестру нартов, единственную дочь Сатаней-Гуаши — Гунду-красавицу (Гунда-пшдза). По условию, отказывать ему было уже нельзя, и тогда Сатаней-Гуаша решила отравить его ядом. Она накрыла стол, усадила Нарджхоу на почетное место и поставила перед ним кубок вина, отравленного кусками ядовитой красной змеи. Но Нарджхоу уже не тот простак, над которым в свое время посмеивалась гордая Сатаней-Гуаша, а могучий умный богатырь. Придерживаясь застольного этикета, гость уступает первый бокал хозяйке дома, и Сатаней-Гуаше (в отдельных вариантах и в сводном тексте — дряхлому отцу нартов) не остается ничего другого, как выпить бокал самой. Тут же она падает замертво. Ее выносят в соседнюю комнату, заверяя гостя в том, что у их матери бывают припадки. Затем Нарджхоу предлагает бокал старшему из сыновей Сатаней-Гуаши, и его одолевает яд. Затем уже тост поднимает сам гость, но он процеживает вино сквозь густые стальные усы и таким образом обезвреживает его. Одержав победу и в этом виде единоборства, Нарджхоу увозит Гунду-красавицу<sup>9</sup>. Правда, ему не суждено было благополучно завершить свой путь, но в данном случае нас не

<sup>8</sup> Архив АБНИИ, ф. 2, № 126—127; № 176, стр. 317; «Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев», стр. 264.

<sup>9</sup> Архив АБНИИ, ф. 2, № 126—127; № 176, стр. 323; «Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев», стр. 269. Ср. текст, записанный нами от Лабауха Зосима в октябре 1963 г. (г. Очамчыра).

интересует дальнейшее развитие сюжета. Важно другое — мотив победы Нарджхоу над Сатаней-Гуашей. Трансформация художественных образов Сатаней-Гуаши и Нарджхоу налицо; она обусловлена социальными переменами в общественной жизни народа, продолжавшейся веками борьбой между матриархатом и патриархатом и окончательной победой в этой борьбе последнего. «Ниспровержение материнского права, — замечает Энгельс, — было всемирно-историческим поражением женского пола»<sup>10</sup>.

Естественно, этот исторический переворот не мог не отразиться в эпосе, возникшем в эпоху родового строя.

Отличительная черта абхазского эпоса состоит в том, что в древнейших циклах Сатаней рисуется последовательно безмужней; отец нартов отсутствует; в более поздних сказаниях он рисуется настолько дряхлым, больным (иногда — и слепым), что не может играть первостепенной роли ни в хозяйственной, ни в духовной жизни нартов. В эпосе абхазов отец нартов не получил даже собственного имени, которым наделены все более или менее запоминающиеся персонажи, включая и животных.

Возникновению сильного главы патриархальной семьи, достойного преемника Сатаней-Гуаши, препятствовал, по видимому, созданный ранее с такой огромной обобщающей силой образ женщины — главы материнского рода. В народном сознании представление о Сатаней-Гуаше как главе большого нартского семейства укоренилось настолько глубоко и прочно, что впоследствии, при изменившейся ситуации, когда женщина уже не соответствовала занимаемому в обществе положению, оказалось невозможным окончательно пизложить ее и заменить мужчиной-патриархом.

Следует заметить, что и в нартских сказаниях адыгов и осетин, где патриархальные отношения получили гораздо большее, чем у абхазов, отражение, фигура патриарха не затмила образ Сатаны-Сатаней. Правда, Урызмаг в осетинских сказаниях признается достойным супругом своей мудрой жены. В. И. Абаев, касаясь вопроса взаимоотношений супругов — Урызмага и Сатаны, пишет: «Быть супругом такой выдающейся дамы — дело нелегкое, связанное с риском обезличиться, затеряться,

<sup>10</sup> Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. М., 1948. стр. 66.

отойти на задний план. Однако с Урызмагом этого не случается. С большим достоинством и честью он поддерживает супружеский «ансамбль». Рассудительность, выдержка, находчивость в минуту опасности — таковы отличительные черты старшего из нартов. В щедрости и храбрости он под стать своей супруге»<sup>11</sup>.

Как видим, здесь не идет речь о превосходстве Урызмага над Сатаной. Выражения «поддержать ансамбль» и «под стать супруге» свидетельствуют о равнозначности, но никак не о превосходстве супруга. Вообще же, в осетинском и адыгском эпосе так же, как и в абхазском, образ Сатаней-Гуаши несравненно сильнее, глубже, монументальнее образов патриархальных глав.

«Попытка представить Урызмага в осетинских и Насрена в кабардинских сказаниях в качестве «старшего» нарта является относительно поздней и в общем не доведена до конца», — пишет Е. М. Мелетинский<sup>12</sup>.

Сложный образ Сатаней-Гуаши получил различное толкование. Одни рассматривают его в мифологическом аспекте, другие, наоборот, усматривают в нем реальные бытовые черты эпохи родового строя.

Дюмезиль, основываясь на материале осетинских сказаний, пришел к выводу, что в цикле сказаний о Сатане и Урызмаге бытовые мотивы превалируют над мифологическими. Подчеркивая полную земных забот и тягот жизнь героев, исследователь вместе с тем возводит генезис этих образов к мифу. По мнению Дюмезиля, в процессе эволюции фольклорных сюжетов герои мифа, божественные существа, часто меняют (теряют) свою мифологическую природу и трансформируются в бытовых героев. Происходит, таким образом, процесс снижения, «оземления» мифических образов<sup>13</sup>.

Соглашаясь с такой трактовкой образов Сатаны и Урызмага, В. И. Абаев пишет: «Нам кажется, что в цикле Урызмага и Сатаны мы имеем такое именно снижение старых мифических образов, причем связь наших якобы «земных» героев с их божественными или полубожественными прототипами выступает еще ощутимо и про-

<sup>11</sup> В. И. Абаев. Указ. соч., стр. 37.

<sup>12</sup> Е. М. Мелетинский. Место нартских сказаний в истории эпоса. — Сб. «Нартский эпос». Орджоникидзе, 1957, стр. 39.

<sup>13</sup> G. Dumézil. Légendes sur les Nartes. Paris, 1930, стр. 167.

зрачно»<sup>14</sup>. И исследователь восстанавливает первоначальный мифологический образ Сатаны в виде «дочери солнца и воды»<sup>15</sup>.

Е. М. Мелетинский, напротив, указывает на «связь образа Сатаны с реалиями сарматского матриархата», и считает ее «матриархальной прародительницей рода», которую, по его мнению, «нет оснований рассматривать в качестве сниженной в бытовой план «богини»<sup>16</sup>. Мы согласны с таким объяснением сущности этого образа: действительно, в абхазском эпосе не обнаруживается никакой связи эпической героини с божественными силами.

Правда, Сатаней-Гуаша — прорицательница и чародейка. Она каким-то чудом всегда узнает об опасности, подстерегающей ее сыновей, и выручает их. Но эту черту героини мы объяснили бы не мифологической природой образа, а необычайной идеализацией бытовых черт эпохи материнского рода. В абхазском эпосе, как указывает Ш. Д. Инал-Ипа, «вообще богов в настоящем смысле этого слова еще нет — нарты не знают ни молитв, ни жертвоприношений»<sup>17</sup>. Здесь не только нет представлений о монотеизме, но даже отсутствует сколько-нибудь развитый пантеон языческих богов. В трудных случаях Сатаней-Гуаша, Сасрыква или другие герои обращаются к неопределенной сверхъестественной силе («доуха кардоит»), т. е. произносят молитву или заклятие. Религиозные представления героев эпоса скорее всего напоминают первобытную магию, анимизм, тотемизм.

Сатаней-Гуаша особое внимание и заботу проявляет о своем чудесно рожденном младшем сыне — Сасрыкве. Любопытно проследить отношение Сатаней-Гуаши к Сасрыкве в различных вариантах эпоса (архаических и более поздних). Если в древнейших циклах Сатаней-Гуаша неизменно покровительствует Сасрыкве, ревностно оберегая его от всевозможных опасностей, прежде всего от козней других сыновей, не признающих «незаконнорожденного» героя своим родным братом; если

<sup>14</sup> В. И. Абаев. Указ. соч., стр. 39.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Е. М. Мелетинский. Указ. соч., стр. 43.

<sup>17</sup> Ш. Д. Инал-Ипа. Слово о нартах. — Предисловие к книге «Приключения нарта Сасрыквы и его девяти братьев», стр. 10.

подвиги и победы героя, как правило, обуславливались постоянной поддержкой матери-чародейки, то постепенно герой все более и более теряет это покровительство и, наконец, вовсе лишается его. Когда Сатаней-Гуаша незаметно сходит со сцены, как бы предрешается этим роковая судьба ее любимого сына. В этом эпическом процессе мы склонны видеть отражение борьбы двух форм общественной организации — материнского и отцовского родов, закончившейся победой патриархата.

Роль женщины в нартском эпосе, как справедливо отмечают все исследователи, исключительно велика. В то же время нельзя не заметить, что эта роль различна в циклах эпоса. Возможно, это — результат отражения в эпосе положения женщины на протяжении многих веков, в течение которых формировался эпос. Если нартский эпос отражает различные этапы родового строя и более поздние эпохи, то и образы женщин в циклах, возникших в разные периоды развития данного строя, не могут быть однотипными.

Если образ Сатаней-Гуаши в своей первоначальной основе воплощает широко обобщенные типические черты женщины эпохи матриархата (здесь мы не говорим о напластованиях последующих эпох, которые, по нашему мнению, не составляют основу образа), то ее дочь — Гунда Прекрасная воплотила, на наш взгляд, черты общественной жизни, характерные для переходного периода от материнского рода к отцовскому. Абхазская Гунда так же, как адыгская Адиух, осетинская Агунда, отличается необыкновенной, неземной красотой, «сияет без солнца, сверкает без луны», как говорится в эпосе; к ней сватаются или же ее похищают различные богатыри (Нарджхоу, Хважарпыс, Хабжин и др.). Из-за обладания Гундой Прекрасной, собственно, и возникает вражда между нартом Сасырквой и его братьями, завершившаяся гибелью Сасырквы (Ш. Д. Инал-Ипа справедливо видит в этом сказании отражение борьбы за переход от группового брака к парному)<sup>18</sup>.

Гунда-красавица не играет той ведущей роли в хозяйственной и духовной жизни нартов, не проявляет той активности в решении важнейших общественных вопро-

---

<sup>18</sup> Ш. Д. Инал-Ипа. Об абхазских нартских сказаниях, стр. 117.

сов, какие отличают Сатаней-Гуашу. Правда, Гунда не выведена в эпосе пассивной, инертной фигурой. Она довольно сильна и духовно, и физически, чтоб постоять за себя, защитить свою честь. В отдельных абхазских сказаниях образ Гунды примыкает к эпическим образам богатырских дев мирового фольклора, генезис которых исследователи возводят к матриархату<sup>19</sup>. В сказании говорится о том, как Гунда-красавица вступила в единоборство со своими женихами, у побежденных женихов она отрезала уши или клеймила спины. Такая участь постигла девяносто девять неудачливых богатырей, сватавшихся к ней, и только лишь сотый, Хважарыс, смог победить ее<sup>20</sup>.

Богатырская сила Гунды-красавицы ярко показана и в другом сказании эпоса, повествующем о том, как две женщины — дочь айргов Ханна и Гунда-красавица — в неравном бою легко одержали победу над вооруженной сотней всадников во главе с Бырзыком Хуаша — нежеланным женихом Ханиа. Причем, Ханиа сражалась палкой, а Гунда — лишь пятками<sup>21</sup>. Активной, деятельной натурой рисуют Гунду и многие другие сказания, особенно те, где рассказывается о том, как она спасла Сасырку, упавшего вместе с табуном с моста в разбушевавшуюся горную реку<sup>22</sup>. Могучая сила сестры нартов — Гунды-красавицы подчеркивается в сказаниях неоднократно (ей ничего не стоило сдвинуть с места большую железную скамью нартов (арымз) или приподнять тяжелую надочажную балку).

Однако, несмотря на все это, Гунда-красавица не является богатырской девой-воительницей. Гунду воспитывают братья, поместив ее на седьмом этаже дворца, откуда ей не позволено ни спускаться вниз, ни смотреть на небо. Братья кормят свою любимую сестру лишь костным мозгом горной дичи<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> В. М. Жирмунский. Народный героический эпос. М., 1962.

<sup>20</sup> Архив АБНИИ, ф. 2, № 126—127; № 176. «Приключения нарта Сасырку и его девяносто девяти братьев», стр. 179—181.

<sup>21</sup> Там же, стр. 106—109; текст, записанный нами в июле 1963 г. от Бардыца Смела (селение Блабырхуа, Гудаутский р-н).

<sup>22</sup> «Приключения нарта Сасырку и его девяносто девяти братьев», стр. 256—263.

<sup>23</sup> Там же, стр. 89—93.



Если Сатаней-Гуаша полна забот о нартах — своих сыновьях, то Гунда-красавица в основном сама является предметом попечения братьев-нартов. Хотя Гунда отдельными чертами и сближается с женскими образами матриархальной эпохи, в целом же этот образ мы склонны относить к переходному периоду от материнского рода к отцовскому, ко времени возникновения и упрочения многоамной семьи.

Следует обратить внимание и на то, что в отдельных вариантах известного сказания о рождении Сасрыквы иногда в роли Сатаней-Гуаши выступает Гунда-красавица: в сказании, записанном нами от талантливого сказителя Кастея Арста, матерью нарта Сасрыквы, которая встречает пастуха Ерчхеу, названа Гунда-красавица. Безусловно, здесь имеет место замена одной эпической героини другой, что, несомненно, есть результат позднейшего переосмысления эпических образов.

Что же касается образа Зылхи, дочери ацанов-карликов и матери непревзойденного героя нарта Цвицца (в адыгских и осетинских версиях карлица — мать Батраза, функционально соответствующего абхазскому Цвиццу), то он определенно был создан в период расцвета патриархата.

Зылха, как и все ацаны, была небольшого роста, но обладала огромной физической силой и была искусной мастерицей-ткачихой. Она так усердно и с такой силой работала у станка, что и дом, и вся окрестность содрогались, когда она ткала. Вдобавок ко всему, Зылха была женщиной крутого нрава, болезненно переживала малейшие оскорбления и никому не прощала обиды. Она покинула своего супруга Куна за то, что он имел неосторожность упрекнуть жену в медлительности<sup>24</sup>.

В то же время совершенно очевидно подчиненное положение Зылхи в обществе, где мужчина занимает главенствующее место. Пренебрежение нартов к этой карлице, почти равнодушное отношение к ней со стороны сородичей мужа, сведение до минимума ее роли как матери не только в воспитании, но даже в рождении ребенка (в абхазо-адыгских версиях карлица разрезает

---

<sup>24</sup> «Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев», стр. 131—135; тексты, записанные нами от Зосима Лабахуа и Бардыца Семена.

чрево ножом, выкидывает недоношенного ребенка и оставляет его на попечение мужа и его родных, а в осетинских сказаниях ребенок рождается из спины отца — Хамыца), и, наконец, ее невзрачный облик — все это уже указывает на господство в эпосе патриархальных отношений.

Среди других женских образов абхазского эпоса следует назвать дочь аиргов — невестку нартов, жену нарта Сасрыквы. Дочь аиргов во многом напоминает сестру нартов Гунду-красавицу, но, в отличие от последней, она обладает божественным даром — мизинец ее излучает солнечный свет. Этим мизинцем темной ночью она освещает путь своему мужу Сасрыкве, когда тот возвращается из дальних странствий с удачей. Завистливые братья стали упрекать Сасрыкву в том, что он совершает подвиги лишь благодаря мизинцу своей жены. Оскорбленный герой требует от жены, чтоб она не освещала ему дороги, когда он будет перегонять табун через каменный мост. Жена сначала послушалась, но, пожалев мужа, высунула мизинец как раз в тот момент, когда Сасрыква переходил мост. От яркого света кони шарахнулись в сторону и вместе с героем полетели в пучину горной реки. Сасрыква спасся от гибели, но жена, решив, что муж погиб, бросилась с высокого обрыва в теснину и разбилась насмерть.

Жена Сасрыквы наделена не только прекрасной внешностью, но и высокими душевными качествами и незаурядным умом (она легко отгадывает смысл всех загадочных происшествий, которые произошли с Сасрыквой на пути к дому ее братьев и т. п.). Образ безыменной жены Сасрыквы абхазского эпоса идентичен образу Адных светлорукой адыгских сказаний.

Другая героиня абхазских сказаний — дева из рода Лыззаа, на которой женится нарт Дыд, занимает в эпосе эпизодическое место. Сам сюжет женитьбы Дыда — типичный образец поздних сказаний о набегах, который впоследствии, возможно, в силу большой популярности подобных сказаний, примкнул к нартскому эпосу<sup>25</sup>.

Что же касается сказания о храброй дочери старика, превратившейся по заклятию злой старухи из женщины

<sup>25</sup> «Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев», стр. 66—71.

в мужчину<sup>26</sup>, то оно несомненно представляет собой не что иное, как абхазскую версию распространенной во многих странах мира сказки «перемены пола», глубоко и всесторонне исследованной венгерским фольклористом Мартоном Иштвановичем<sup>27</sup>. Образы злых ведьм и старух в нартском эпосе занимают весьма ограниченное место. Одним из таких образов является страшная женщина, проглотившая всех братьев нарта Сасрыквы, которых герой освобождает с помощью своих верных помощников — коня Бзоу и пса Худыша. Злая же ведьма, открывшая братьям-нартам тайну силы нарта Сасрыквы и указавшая им его уязвимое место, во многом напоминает ведьму из сказаний о герое Абрскиле, где образ ведьмы получил более детальную разработку.

Образ Гынды — второй сестры нартов<sup>28</sup>, глуповатой, но работающей женщины, не имеет параллелей ни в адыгском, ни в осетинском эпосе. Возможно, что этот образ возник в недавнем прошлом и является пародией на эпическую Гунду-красавицу.

Подобное пародирование, на наш взгляд, становится возможным лишь тогда, когда эпос начинает угасать; эпические сюжеты деформируются и могут переходить в смежные жанры, чаще всего — в сказку. Пародирование эпического образа также могло способствовать наличию в абхазском фольклоре такого сатирического жанра, как «ахьзыртэра» — своеобразные частушки.

Как видим, образы героинь абхазского эпоса, в которых отразились идеальные представления о женщине в различные исторические эпохи, в процессе длительного бытования эпоса претерпели значительную эволюцию. Этим обусловлена известная противоречивость образа главной героини абхазского эпоса — Сатаней-Гуаши, художественное совершенство которой и в наши дни привлекает внимание и слушателей, и читателей нартских сказаний.

---

<sup>26</sup> «Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев», стр. 100—105.

<sup>27</sup> М. Иштванович. Проблемы генезиса грузинской локальной редакции сказочного типа «перемена пола». Тбилиси—Будапешт, 1959 (дисс.).

<sup>28</sup> «Абхазская народная поэзия». Сухуми, 1959, стр. 99 (на абх. яз.).

А. А. Аншба

СТИХ И ПРОЗА  
В АБХАЗСКОМ НАРТСКОМ ЭПОСЕ

Одно из существенных проявлений своеобразия национальных версий нартского эпоса следует усматривать в различном соотношении и характере стиха и прозы. К сожалению, пропорция стихотворной (песенной) и прозаической форм изложения, равно как и их особенности в нартских сказаниях каждого народа, еще не изучены в полной мере, что делает весьма затруднительными сопоставления и общие выводы по этому вопросу. Способствовать восполнению данного пробела на таком еще мало исследованном участке, какой представляет абхазский нартский эпос, призваны наблюдения, излагаемые в настоящей статье.

\* \* \*

Абхазский нартский эпос включает в себя тексты, различные по форме изложения: 1) чисто песенные (в народной терминологии — «песни о нартах»), 2) прозаические, с песенными или стихотворными вставками; 3) с начала до конца излагаемые прозой (в народе они называются «рассказами о нартах»).

Текстов, передаваемых стихами песенного характера, относительно мало. Из них наиболее полные записаны Б. В. Шинкубой от недавно умершего сказителя Квачахия Абаса из села Джгерда Очамчирского района Абхазии<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> «Абхазская народная поэзия». Сухуми, 1959, стр. 87—107 (на абх. яз.).

Особое место среди поэтических образцов абхазского эпоса принадлежит песне о матери нартов. Она уникальна в том смысле, что ее сюжет не имеет соответствий в прозе. Песня о Сатаней-Гуаше существенным образом дополняет то представление о нартском эпосе абхазов, которое складывается при ознакомлении со сказаниями в прозе.

Тщательно и подробно, в подчеркнuto гиперболических красках эта песня описывает, как трудится мать нартов Сатаней-Гуаша. Встав рано утром, она наматывает на левую руку шерсть, снятую с тысячи овец; ударом пятки вырывает огромный бук и делает из него веретено; затем выдергивает из земли обломок скалы и, просверлив его большим пальцем, превращает в прясло. Шагая по берегу реки, она прядет нить. К вечеру пряжа готова. На второй день Сатаней отбеливает ее в воде, садится к ткацкому станку и, прежде чем наступит вечер, превращает пряжу в полотно. На третье утро она принимается шить. К вечеру готова одежда для всех ста сыновей. Сыновья, вернувшись домой из похода, одевают ее, и она им приходится впору. На радостях сыновья вместе с матерью танцуют в хороводе.

Песня о Сатаней-Гуаше уникальна не только по содержанию (в ней звучит героика труда, а не боевых свершений, как в других образцах нартского эпоса), но и по форме. Она имеет специальную «нартскую мелодию» и исполняется в сопровождении старинного музыкального инструмента типа скрипки — «апхьарца»; когда звучат финальные строки (после слов «Когда она их одела»), слушатели начинают хлопать в ладони и танцевать.

Другие песенные тексты, бытующие самостоятельно, тоже связаны с именем Сатаней, а также с именами Сасырквы (см. песни об укрощении им коня, о борьбе с бушующим потоком, и, наконец, о его гибели) и Гунды. (Иногда к имени еще одного парта, Кетуана, прикрепляется песня о возникновении пения и свирели; но этот сюжет чаще встречаем в виде прозаического сказания, не относящегося при этом к Кетуану<sup>2</sup>.)

Исполнитель песни, как правило, знает обо всех действиях богатырей. Это дают чувствовать и тексты песен.

---

<sup>2</sup> См.: И. Е. Кортуа. Абхазские народные песни и музыкальные инструменты. Сухуми, 1959, стр. 55.

Так, в песне о гибели Сасрыквы в борьбе с нартским братством нарты называют его унижительным прозвищем «отроде косматого пастуха», тем самым напоминая его родословную (ср. самостоятельное сказание о рождении Сасрыквы). В пределах этого же песенного текста Сасрыква в ответ на нападки нартов напоминает, как трусливо они вели себя перед железноусым Нарджоу, похитившим их сестру. Реплика богатыря представляет, в сущности, резюме большого сказания о похищении Гунды.

Иногда внимание песни сосредоточено на одном событии, упомянутом и в прозаическом сказании, но не описанном в нем достаточно подробно. Из сказания о жене Сасрыквы, красавице со светящимся мизинцем, мы, например, знаем, что Сасрыква попал в бушующий поток. Но на этом сказание кончается. Из песни же узнаем, что Сасрыква не погиб: его спасла Гунда.

В тех случаях, когда характер описываемого таков, что распространение, расширение рассказа маловозможно (например, при объяснении свойств животных и птиц, так называемые «этиологические мотивы»), содержание песни и сказания примерно равнозначно (хотя проза характеризуется большим количеством мелких подробностей).

Одна из песен — о Гунде — иллюстрирует возможность иной, чем в прозе, обрисовки образа. Красавица Гунда предстает в ней в сатирическом плане: она рисуется дурочкой, неряхой. Образ эпической красавицы резко снижен, чему способствует даже видоизменение ее имени, получающего насмешливую форму (Гынды вместо Гунды)<sup>3</sup>. Правильно объясняет причину этого явления Ш. Х. Салакая: «Подобное пародирование... становится возможным лишь тогда, когда эпос начинает угасать; эпические сюжеты деформируются и могут переходить в смежные жанры, чаще всего — в сказку. Пародированию эпического образа также могло способствовать наличие в абхазском фольклоре такого сатирического жанра, «как ахьзыртэра» — своеобразные частушки»<sup>4</sup>.

Следует отметить, что перечисленные песни по мере исполнения отличаются от песни о Сатаней — ма-

<sup>3</sup> «Абхазская народная поэзия», стр. 99.

<sup>4</sup> См. наст. сборник, стр. 408.

тери ста нартов. Они исполняются речитативом и не имеют музыкального сопровождения.

В смешанных прозаическо-песенных текстах эпоса можно выделить четыре типа соотношения прозы и стиха. К наиболее редкому типу сочетания стиха и прозы относится краткое, как бы резюмирующее повторение прозаического изложения стихами. Такого рода изложение сюжета мы встречаем, как правило, в историко-героических сказаниях эпохи феодализма. Прикрепленное к имени нарта Куна типичное сказание о набеге под названием «Как Куна сделали своим родственником грабители» построено по этой схеме.

Чаще песенно-стихотворные партии продолжают действие, излагаемое в прозе. Обычно такого рода стихотворные партии изложены в форме диалога. Примером подобного чередования прозы и стихов могут служить сказания о рождении Сасрыквы и укрощении им коня. В первом сказании в стихах изложен диалог между Сатаней-Гуашей и ее соседками, которые сообщают, что родился необычный жеребец, не подпускающий никого к себе. Сатаней, уже предупрежденная Айнаром, отвечает, что конь, родившийся одновременно с героем, предназначен ему, другой конь не может его заменить.

Во втором сказании стихотворная часть передает разговор Сатаней с ребенком — Сасрыквой, она говорит, что Сасрыква сам должен пойти за конем, так как тот никого к себе не подпускает.

Иногда изложение событий прерывается своего рода лирическим отступлением в стихах. В сказании о похищении огня исполнитель как бы на время прерывает рассказ, чтобы выразить в стихах сочувствие герою, которым нарты несправедливо пренебрегли.

В другом сказании — о борьбе нартов с дьяволами — исполнитель стихами передает свое возмущение нартским братством, которое покинуло Сасрыкву одного на поле боя.

Наконец, в роли стихотворных партий эпических сказаний часто выступают поэтические строки, восходящие к различным жанрам песенного фольклора или использующие их традиции. В эпосе можно встретить трудовые и колыбельные песни, частушки «ахьзыртэра», стихотворные тосты.

Весьма характерно для абхазских сказаний о нартах

обращение к поэтическому арсеналу популярного в народе жанра «ахъзыртөра». В частушке, встречаемой в сказании о нарте Куне, едко высмеиваются бесславные враги нартов:

Уа, ахацеа рхацеа, афырхацеа,  
Амфа шэаныкулоз шэахънеиуаз шпашэзымдыри?  
Нартаа руаса рыхца аацара идэықулаз,  
Нартаа ыкамкуа ртығ иақулаз.  
Цхъау акацэарааы ацэылашамтаз,  
Нарт Кун «ырххыла дзыхъаз!  
Нартаа рваса шытахъка изыргъежъыз,  
Ақулара ацкыс аиуара амч шамаз еилызкааз,  
Нартаа рфыла «ы аидара зырхаз,  
Ақулара ныжъны аиуара шытазцаз!  
Уа, ахацеа рхацеа, афырхацеа,  
Ахъз бзиақуа шэара ишэыцуп!<sup>5</sup>

Когда в поход собрались, как вы не понимали,  
куда идете?

У нартов овец — угнать отправившиеся,  
Пока нартов не было, на их места напавшие,  
На вершине Пхъау (скала, гора. — А. А.) на рассвете.  
Нартом Куном достигнутые,  
Нартовских овец возвратившие,  
Понявшие, что братство сильнее набегов.

В другом случае (см. сказание о героическом сватовстве Сасрыквы и Нарджхоу к дочери Аиргов) частушка служит выражением угрозы сопернику:

Лара дажэуам, дэахом,  
Ахахаира гушьаза;  
Лыпхыз иалоу дарбану,  
Ахахаира гушьаза;  
Лгу зылто, лыпсы, зылто дарбану,  
Ахахаира гушьаза;  
Уи ахацей сарей ханбеиқушэо,  
Ахахаира гушьаза;  
Чыхэцэыла ханбеигудло,  
Ахахаира гушьаза;  
Хахэа цышэқуа анбеиакшо,  
Ахахаира гушьаза;

<sup>5</sup> «Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев». Сухуми, 1962, стр. 129—130.



Ахыбарҕуа хыбарк анбарыцло,  
Аҕаҕаира гушьаза;  
Лара даҕеуам, деахом,  
Аҕаҕаира гушьаза;  
Сара сышықусқуа шықусык рыцлап,  
Аҕаҕаира гушьаза!

Она не стареет и не молодеет,  
Ахахаира гушадза <sup>6</sup>.  
Кто ей снится во сне,  
Кому она отдаст свое сердце, свою душу,  
С тем мужчиной я встречусь,  
Мы конями столкнемся,  
Наши острые сабли сшибутся,  
К черепу череп прибавится,  
Она не (по)стареет и не (по)молодеет,  
А к моим годам еще год прибавится,

И в другом месте (в том же сказании):

Чы — шымхыла абаху ихалаз,  
Аҕаҕаира гушьаза;  
Ацхэызба ацеа дыззалымхыз,  
Аҕаҕаира гушьаза;  
Мшыбэна ахэашья нақумшэаз,  
Аҕаҕаира гушьаза;  
Амала иааз, амала ицаз,  
Аҕаҕаира гушьаза;  
Ахыбарҕуа хыбарк рыцызцаз,  
Аҕаҕаира гушьаза <sup>7</sup>.

На коне на скалу взобравшись,  
Не смогший разбудить девушку,  
Поздороваться не сумевший,  
Напрасно пришедший, напрасно ушедший,  
К черепу череп прибавивший.

В сказании о мудрой жене Сасрыквы воспроизводится старинная трудовая мельничная песня:

Саунау, Саунау <sup>8</sup>,  
Сақу сапыншэа иалагоит,

<sup>6</sup> Рефрен, повторяемый после каждой строки.

<sup>7</sup> «Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев», стр. 272, 273—274.

<sup>8</sup> Саунау — богиня мельничного ремесла.

Ыямхыла ибыстоит,  
Саара хыла ибымсах'уеит.  
Уа, улага, улага,  
Сақу сапыншөа улага.  
Ақ иақуеит, ах иах' уеит,  
Апста — гуара итанацсуеит! <sup>9</sup>  
Саунау, Саунау,

Как мыльный порошок мелет,  
Маленькой миской даю,  
Большой тарелкой возьму,  
Уаа, мели, мели,  
Как мыльный порошок смели.  
Мешалка мешает, терка трет,  
В ущелье-двор бросает.

Сказание о том, как Гунда и сестра Аиргов Ханиа победили целое войско Бырзыка Хуаши, кончается исключительно поэтичным стихотворным тостом:

Уаа, ҳара ҳашьтахь ииуа ақкунцөа!  
Ҳашьҕыргуа шөаднакылт,  
Шөы — шықуса аңы шөыңнаргоит,  
Ауаа рыцөгьа рқузго  
Шөыцөгьа шөықунагааит.  
Аиргь рыцхара шөызнарҳааит,  
Ажөа ишөхөо  
Аиреи аңсреи өңныхәа рымоу аҳа  
Уаҳа өңныхәа амамзааит!  
Ахтылдра еихылдра шөызнарҳааит,  
Шөышьтахь ииуа пату шөықурцааит  
Урт рышьтахь ииуагы ныхәазааит! <sup>10</sup>

Уаа, кто после нас родится, дети —  
Земля вас родила,  
Через сто лет вас ей отдадут,  
Что людское зло уносит,  
Пусть вас избавит от зла.  
Тепло Аиргов <sup>11</sup> пусть вас греет,

<sup>9</sup> «Приключения нарта Сасырквы и его девяноста девяти братьев», стр. 281.

<sup>10</sup> Там же, стр. 121.

<sup>11</sup> Аирги — божество военного дела и охоты.

Слово, сказанное вами,  
Как смерть и рождение не имеют упрека,  
Будет безупречно.  
Пусть растет число ваших потомков,  
Пусть они вас уважают, почитают,  
И после них рожденные пусть здравствуют.

Используются в эпосе жанры фольклора, не предназначенные для пения, но имеющие форму стихов, причем более резко и наглядно выраженную, чем в песенных текстах (прибаутки, пословицы, загадки и т. д.). Наглядным примером может служить прибаутка, в которой Сасырква высмеивается нартским братством за то, что в своих подвигах опирается на помощь женщины (сказание о жене Сасырквы, красавице со светящимся мизинцем):

Нахъа хуашоуп,  
Исхэо ишоуп,  
Сзыкутэоу лашоуп.  
Азэ иаб ичагцала дычхуоит,  
Сасыркуа ицхэыс лнацэкьыс ала дычхуоит!  
Убри азы иашьцэа  
Даарыцхашешьаргы калоит!<sup>12</sup>

Сегодня пятница,  
Я говорю правду,  
Сижу на копе.  
Один мотыгой отца хвастался,  
А Сасырква мизинцем своей жены хвастался!  
За это братья  
Должны были бы его пожалеть!

Так как ни буквальный, ни поэтический перевод не передает стилистической окраски прибаутки, приведем русскую прибаутку аналогичного звучания:

В понедельник  
Савка — мельник,  
А во вторник  
Савка шорник...  
Пришел Богдан,  
Ерша бог дал...<sup>13</sup>

<sup>12</sup> «Приключения нарта Сасырквы и его девятидесяти братьев», стр. 318—319.

<sup>13</sup> К. И. Чуковский. Мастерство Некрасова. М., 1962, стр. 569.

В отдельных случаях эпическое изложение использует стилистику причитаний; можно встретить и импровизированные строки, повторяющие мотивы колыбельных песен (см. сказание о рождении Сасрыквы).

Структура песенных сказаний и стихотворных партий и вставок абхазского нартского эпоса в основном та же, что и в абхазской народной поэзии в целом.

Нартские песни, как мы уже отмечали, чаще всего исполняются речитативом, без сопровождения музыкального инструмента. В этих песнях налицо внутренняя ритмика и определенный размер, в то же время слоговое равенство иногда нарушается, что вообще характерно для архаического эпического стиля<sup>14</sup>.

Из фонетического богатства абхазского языка вытекает обилие звуковых созвучий в абхазской поэзии — ассонансов, консонансов, аллитерации. Это положение дало повод одному дореволюционному автору сделать следующий вывод: «Абхазское стихосложение большей частью соподчинено аллитерации»<sup>15</sup>. Вывод этот неточен (а потому неверен), так как не всегда звуковой повтор является постоянным и обязательным элементом. Первое (и пока единственное) серьезное исследование по технике абхазского народного стиха принадлежит тонкому его знатоку Б. В. Шинкубе<sup>16</sup>.

Им рассмотрены песни различных жанров, в том числе и нартские. Разбирая размер и ритмику эпических песен, автор, в частности, отмечает, что певец начинает обычно песню с набора слов, не имеющих ясного содержания, смысла или ставших непонятными новым поколениям. Затем присоединяется имя героя, о котором певец собирается петь. Это имя повторяется в песне с наглядными и неизменными эпитетами — «ахаџа», «ахаџа — ихаџа», «аергь рхаџа», «хаџа — гумшџа» и т. д. (герой, герой из героев, герой героев, бесстрашный герой и т. д.).

Зачины, не имеющие ясного смысла, но объяснению Б. В. Шинкубы, дают возможность певцу припомнить

---

<sup>14</sup> См. об этом послесловие В. М. Жирмуцкого в «Книге моего деда Коркуда», стр. 244.

<sup>15</sup> М. Джанашивили. Абхазия и абхазцы. — ЗКОИРГО, кн. XVI. Тифлис, 1894, стр. 14.

<sup>16</sup> Б. В. Шинкуба. О принципах абхазского стихосложения. — Альманах № 3. Сухуми, 1952 (на абх. яз.).

слова песни, а, главное, укладывают песню в определенную рамку, устанавливают ее размер.

Размер строк в песне соответствует размеру напева: количество акцентов в строке равно количеству ударений в напеве. Иногда в текст песни добавляются слова или суффиксы, которые влияют не только на метрическую организацию стиха, но одновременно усиливают его эмоциональное воздействие.

Известно, что в акцентном (тоническом) стихе число безударных слогов в строке не регламентировано. Ритм стиха, его размеренность определяют только ударения. Главных ударений в строке в историко-героических песнях от 2 до 4, причем число слогов в стихе колеблется в довольно больших пределах (от 7 до 14). В абхазской народной поэзии вообще, в историко-героической в частности, чаще встречаются трехударные и девятисложные строки. За исключением одной («Песня о Сатаней-Гуаше») нартские песни, бытующие самостоятельно, не имеют единого, выдержанного от начала до конца, размера и ритма. Четкая ритмика и упорядоченный размер в «Песне о Сатаней Гуаше», очевидно, связаны с ее танцевальным характером<sup>17</sup>.

Нартские песни, которые не имеют ни музыкального, ни танцевального сопровождения, по-видимому, сохранили свою первоначальную форму исполнения, т. е. ритм и речитатив<sup>18</sup>. В одной и той же песне речитативного характера о матери нартов число слогов колеблется от 5 до 12, соответственно и число главных ударений в строке меняется от 2 до 4<sup>19</sup>.

В «Песне о Сатаней-Гуаше»<sup>20</sup>, для которой специфично органическое переплетение слова, музыки и танца, отсутствие рифмы восполняется повторением в качестве рефрена звательной формы существительного — имени Сатаней-Гуаши. Рефрен способствует композиционному объединению стиха, т. е. выполняет роль рифмы. Строка, без сопровождающего ее рефрена, несет два главных уда-

---

<sup>17</sup> Ср.: Ф. Корш. О русском народном стихосложении. СПб., 1901, стр. 2 (Ф. Корш пишет, что в песнях, связанных с танцами, ритм слышится яснее, четче).

<sup>18</sup> М. И. Косвен. Очерки истории первобытной культуры. М., 1953, стр. 159.

<sup>19</sup> «Абхазская народная поэзия», стр. 87—92.

<sup>20</sup> Там же, стр. 94.

рения и содержит от 5 до 8 слогов. Обычно после 3 или 4—5 слогов (в зависимости от длины строки) в строке слышится пауза (цезура). Вообще цезура в абхазском народном стихе героического содержания носит подвижный характер.

К абхазскому народному стиху целиком применимо заключение Х. Востокова о том, что в русском народном стихе чрезвычайно редки переносы из строки в строку и инверсии, что фраза не может закончиться в середине стиха и что расположение слов в стихе ничем не отличается от простого разговорного<sup>21</sup>.

Но прежде чем перейти к рассмотрению строфического строения нартских песен, надо сказать о значении в них рифм. В абхазской народной поэзии вообще, в нартской песне в особенности, рифма — явление спорадическое. Видимо, это проявление общей закономерности, состоящей в том, что «музыкально-речевой стих не знает — в принципе — рифмы, точнее — она может в них возникать, но не является обязательным структурным признаком их ритма»<sup>22</sup>.

В синкретической по форме исполнения «Песне о Сатаней-Гуаше», как мы уже отмечали, рифм как таковых нет. Рифма начинает появляться в тех народных стихах, где намечается переход к декламации и речитативному исполнению. Роль исчезнувшего музыкального напева, служившего обозначению границ ритмического ряда, теперь стала переходить постепенно к рифме. Рифмы, как правило, глагольные, реже — именные. Тождественность окончаний в одинаковых грамматических формах создает возможность для появления строфических тирад разной длины на одну рифму (монорифм). Строфема завершается глаголом-сказуемым совершенного вида, который заканчивает мысль. Например:

Шәҗьантав дук ахьылбуа,  
Шьхуала длагуҭасны,  
Иара лыҭырқуҭны,  
Лнапала длаха — оаханы,

---

<sup>21</sup> Х. Востоков. Опыт о русском стихосложении. Изд. 2-е. СПб., 1817.

<sup>22</sup> Л. И. Тимофеев. Очерки теории и истории русского стиха, М., 1958, стр. 185.

Амаху́қа ламхны,  
Дардхус иҕаҕаны  
Лшамхы илықулк'уеит <sup>23</sup>.

Голый бук большой где увидит,  
Пятой толкнув,  
Его с корнем вырвав,  
Рукой подняв-навертев,  
Ветки оторвав,  
Веретено сделав,  
На колени положила.

Подобные же синтаксические ряды на одну рифму, представляющую суффиксированный вспомогательный глагол настоящего времени — «ауп» («есть»), встречаем в песне о гибели Сасрыквы. Это — традиционная концовка песен о погибших героях:

Сасры́қа даба́оу, Сасры́қа бзиаху,  
Пазаза илацаа неиқуиңсеит.  
Адгьыл еиужь цаарҕас имоун,  
Ажәған цей-цей хыбрас имоун,  
Ахәыхә-ласқау ишәаиьхәацаоун,  
Ашәацыиьап, ицабацаоуп,  
Аеңәақау куастҕас имоун <sup>24</sup>.

Где Сасрыква, Сасрыква доблестный,  
Навсегда закрыл свои очи.  
Широкое поле кроватью имеет,  
Сияющее (чистое) небо крышей имеет,  
Легкокрылые голуби его (горе) вестники (есть).  
Природа о нем горюет,  
Звезды вместо горящей головы имеет.

Рифма может встретиться и в прозе, так как в абхазском языке глагол, в котором сосредоточивается все действие, стремится в конец фразы, но в прозаической строке нет соизмеримых ритмических единиц, структура фразы носит свободный характер.

\* \*

<sup>23</sup> «Абхазская народная поэзия», стр. 87.

<sup>24</sup> Там же, стр. 107.

Абхазские сказания о нартах, передаваемые прозой, в численном отношении значительно преобладают над песенными и смешанными песенно-прозаическими. Многие из них не имеют песенных параллелей.

Таковы, например, сказания, связанные с именами нартов Хважарпыса, Нарджхоу и Цвицва<sup>25</sup>. К отдельным текстам, повествующим о Сасрыкве и Гунде, тоже не зафиксировано песенных соответствий. Любопытно, что это, в основном, сказания, трактующие типично сказочные сюжеты: завистливые жены нартов хотят погубить Гунду Прекрасную (ср. сказки о спящей красавице): Сасрыква, благодаря коварству нартов, попадает в подземное царство, освобождает узников дракона — агулшьапа и возвращается на землю на орле (ср. сказки о трех царствах)<sup>26</sup>, он же выручает нартское братство от страшной людоедки<sup>27</sup>, побеждает при помощи благодарных животных, птиц и рыб сказочную красавицу с всевидящим зеркалом<sup>28</sup>.

Имеются в прозе и типично нартские сюжеты (т. е. сюжеты, характерные для всех народов, носителей нартского эпоса), как Сасрыква, применив хитрость, побеждает богатыря Алтарова сына Толумбака (Сатаней-Гуаша пьет ему покрывало из разноцветных лоскутьев и навешивает на них колокольчики, чтобы напугать коня противника, что и решило исход боя)<sup>29</sup>, как он встречается с одноруким нахарем<sup>30</sup>. Сюда же принадлежит рассказ, поясняющий, почему Сасрыкве не суждено было иметь потомство<sup>31</sup>.

Только в прозе записаны сказания, повествующие о некоторых второстепенных героях эпоса, таких, как Кун, Башныху, Сит<sup>32</sup>. Одно из сказаний связывает с именем нарта сюжет, типичный для поздних сказаний о набегах<sup>33</sup>.

---

<sup>25</sup> «Приключения нарта Сасрыквы и его девяти братьев», стр. 233—235.

<sup>26</sup> Там же, стр. 205—216.

<sup>27</sup> Там же, стр. 191—204.

<sup>28</sup> Там же, стр. 217—232.

<sup>29</sup> Там же, стр. 250—257.

<sup>30</sup> Там же, стр. 258—266.

<sup>31</sup> Там же, стр. 301—307.

<sup>32</sup> Там же, стр. 81—84, 122—130, 168—172, 78—80, 85—97.

<sup>33</sup> Там же, стр. 71—77.



Только в прозе известны рассказы, где действует целое нартское братство: как появилась впервые в Абхазии виноградная лоза, о встрече нартов с черными людьми, как нарты добыли у великанов различные сорта фруктов<sup>34</sup>.

Наконец, имеются тексты, где действующими лицами являются безыменные герои. Это — международный сказочный и эпический сюжет о «перемене пола» (или жепщине-воине), тотемистическое сказание о нартском мальчике, которому помогает человеческий сын собаки<sup>35</sup>.

Из приведенного обзора видно, что в прозаической форме изложены многие из самых типичных, бесспорно исконных рассказов о нартах. Вместе с тем можно заметить, что рядом с такими сказаниями, органическими для нартского эпоса, имеются и другие, заставляющие думать о сказочном воздействии на героический эпос. С одной стороны, их присутствие объясняется большей (по сравнению с песенной формой) проницаемостью прозы. С другой — его нельзя не увязывать с историческими судьбами эпоса как жанра, в позднейшее время его постепенным забвением, ослаблением веры в подлинность описываемых событий и т. д.

Могут быть приведены примеры недоверчивого, шуточного отношения к рассказываемому в сказаниях о нартах. Так, один из исполнителей сказания о Нарджхоу и Хважарнысе — семидесятипятилетний Аршба Аслап пояснил в 1959 г.: «В сказке говорят, что был Нархджхоу герой»<sup>36</sup>. Сказание о том, как племянник нартов Тхайхуз Шаруан отомстил великанам за нартов в одной из записей кончается известной сказочной формулой («Когда делали курбан<sup>37</sup>, я тоже туда пошел, напоили, накормили и я вернулся обратно»). Другой текст того же исполнителя завершается словами: «Когда я во всем этом разобрался, вернулся назад».

Сказание о племяннике нартов Хырхуз Шаруане

---

<sup>34</sup> «Приключения нарта Сасыквы и его девяноста девяти братьев», стр. 241—249, 59—63, 236—240.

<sup>35</sup> Там же, стр. 112—117, 105—111.

<sup>36</sup> Архив АБННИИ (рукоп. фонд). Материалы фольклорной экспедиции 1959 г. Запись Л. П. Чкадуа.

<sup>37</sup> Записал К. С. Шакрыл от Аргуна Джансыхуа, 70 лет (поселок Куазан) в марте 1948 г. (рукоп. архив АБННИИ). Курбан — религиозный мусульманский праздник жертвоприношения.

тоже приобретает шутливое окончание: «Сделали свадьбу, питье, подобное чему никто не делал. И я там был на свадьбе, сделали меня толумбанем по абхазскому обычаю, и я хорошо провел свадьбу»<sup>38</sup>.

Однако учитывая эти явления, вполне естественные для поздней истории героического эпоса и фиксируемые у многих народов, следует все же подчеркнуть, что в целом и в настоящее время абхазы резко отличают сказку от рассказов о нартах, строго и почтительно говорят об их подвигах.

Одновременно с этим порою наблюдается тенденция «дополнить» историю героев эпоса за счет сказочных эпизодов. Некоторые исполнители дают безыменным героям сказки популярные имена персонажей эпоса — Сасыквы, Сатаней-Гуаши, Башныхуа, Куна и др.

Имеются единичные случаи влияния на прозаическую часть сравнительно древнего жанра, как историко-героические сказания о набегах эпохи феодальных междоусобиц. Сказание «Как грабители сделали Куна своим родственником»<sup>39</sup>, уже упомянутое выше, повторяет традиционную композицию и сюжетное построение исторических сказаний и эпических песен<sup>40</sup>.

\* \* \*

Вопрос о том, какая форма изложения — песенная (стихотворная), прозаическая или песенно-прозаическая — является органически свойственной героическому эпосу не имеет однозначного ответа. В зависимости от того, какой материал служит предметом изучения, одни исследователи полагают, что обязательный признак эпоса — песенное исполнение<sup>41</sup>; другие находят весьма характерным для эпоса сочетание прозаического рассказа со стихотворными вставками песенного характера<sup>42</sup>;

<sup>38</sup> Записано со слов Лчба Александра в сел. Баслаху (род. в 1880 г.) К. С. Шакрылом в 1949 г. (архив ЛБНИИ).

<sup>39</sup> «Приключения нарта Сасыквы и его девяноста девяти братьев».

<sup>40</sup> Ш. Х. Салакая. Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1966., стр. 159—164.

<sup>41</sup> В. Я. Пропп. Русский героический эпос. М., 1958.

<sup>42</sup> Л. Н. Веселовский. Историческая поэтика. Л., 1940, стр. 118 и сл. В. М. Жирмунский. Послесловие к кн.: «Книга моего деда Коркута». М.—Л., Изд-во АН СССР, 1962, стр. 242.

третьи считают, что первоначально ядро эпоса было прозаическим<sup>43</sup>. Подобная разноречивость предопределена, по-видимому, большим разнообразием героико-эпических памятников.

Что касается нартского эпоса, то можно считать установленным, что те материалы, которые зафиксированы в XIX и XX столетиях, характеризуются сочетанием прозы и стиха. Можно ли утверждать, что так было всегда? Эта проблема принадлежит к числу дискутируемых в научной литературе.

Некоторые исследователи адыгского нартского эпоса утверждают, например, что эпос когда-то весь пелся и только впоследствии постепенно трансформировался в прозу<sup>44</sup>. Согласно другой точке зрения, смешанное стихотворно-прозаическое исполнение адыгского эпоса — исконная, изначальная его черта<sup>45</sup>.

Исследователи осетинского нартского эпоса акцентируют, что между прозой и песней нет непреодолимой грани, они отмечают близость «кадага» (от «кад» — «слава». — А. А.) по форме к прозе, хотя он и поется под аккомпанемент струнных инструментов. Правда, они добавляют, что у «кадага» возможен «стихотворный размер и ритм»<sup>46</sup>. В. Я. Пропп не видит никакого противоречия в том, что проза нартских осетинских сказаний приобретает ритмичность. Он так объясняет это кажущееся противоречие: «Ритм песни определяется не словесным текстом, а напевом. Ритмически можно петь любую прозу»<sup>47</sup>.

Относительно абхазского нартского эпоса существует мнение, что в древности он в большей своей части пелся,

---

<sup>43</sup> М. Я. Чиквани. Амირаниани. Грузинский эпос. Тбилиси, 1960, стр. 167.

<sup>44</sup> См. вступ. статью М. Е. Талпа к сб. «Кабардинский фольклор», М.—Л., 1936, стр. 12; Ср.: М. И. Мальцев. О некоторых особенностях поэтики кабардинского богатырского эпоса «Нарты». — УЗ КВШИИ, т. VIII, Нальчик, 1953, стр. 90.

<sup>45</sup> И. В. Тресков. Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик, 1963, стр. 40; А. Алиева. Сказания о Сосрыко в нартском эпосе адыгских народов. Автореферат дисс. М., 1964, стр. 17.

<sup>46</sup> См.: «Нарты. Эпос осетинского народа». М.—Л., Изд-во АН СССР, 1957, стр. 393.

<sup>47</sup> В. Я. Пропп. Рецензия на сб. «Нарты. Эпос осетинского народа», — «Русский фольклор. Материалы и исследования», т. III. М.—Л., 1958, стр. 396.

но с течением времени трансформировался в прозу («при этом проза постепенно приобретала сказочный облик»<sup>48</sup>). Данные нашего анализа позволяют согласиться, что процесс частичной трансформации в прозу действительно имеет место в истории абхазского эпоса о нартах. Вместе с тем мы не думаем, что проза вообще не была одной из исконных форм изложения нартского эпоса у абхазов. Тот факт, что многие эпизоды, без которых трудно себе представить нартский эпос, записаны только в прозе, заставляет предполагать, что и в древности абхазский эпос о нартах характеризовался не только песенной, но и прозаической формой изложения. (Разумеется, пропорция между ними могла быть несколько иной; кстати сказать, можно допустить, что в далеком прошлом граница между прозаическим и песенным изложением была более подвижной; даже в наши дни встречаются сказители — например, Маадан Сакания, — которые один и тот же эпизод передают и в виде прозы, и в виде песни на мелодию очень древней фактуры, в сопровождении музыкального инструмента.) Эта проблема требует специальных изысканий комплексного характера (включая музыковедческие). А покуда из разбора имеющихся записей со всей несомненностью вытекают следующие выводы: 1) и проза, и стих (песня) служат для передачи важнейших частей абхазского нартского эпоса; 2) сказания, зафиксированные в обеих формах, обнаруживают органическую связь нартского эпоса с другими жанрами абхазской народной поэзии и прозы; 3) преобладание прозы над стихом частично объясняется увеличением объема прозы за счет сказочного влияния, наблюдаемого в последнее время, когда ощущение грани между сказочными и героико-эпическими сюжетами бесспорно ослабляется.

---

<sup>48</sup> Ш. Д. Инал-Ипа. Из истории абхазской литературы. Сухуми, 1961, стр. 17—19 (на абх. яз.).

О ЯЗЫКЕ И СТИЛЕ  
ОСЕТИНСКИХ НАРТСКИХ СКАЗАНИЙ

Осетинский нартский эпос, как и сказания о нартах у многих других народов Кавказа, бытует в двух формах — прозаической и стихотворной, причем прозаические тексты занимают основное место. Вопрос происхождения и исторического взаимоотношения этих двух форм эпических сказаний представляет значительный интерес. Однако до сих пор он еще не стал предметом внимания исследователей. Очень краткие указания на особенности внешней формы сказаний и характеристика метрической системы осетинского нартского эпоса имеются в общих трудах, опубликованных в советское время<sup>1</sup>.

Для осетинского нартского эпоса характерен жанр под названием «кадæг» (от слова «кад» — «слава»), который поется в сопровождении народного музыкального двенадцатиструнного инструмента, наподобие арфы (фæндыр)<sup>2</sup>. Осетинский «кадæг» имеет поэтическую форму и обладает размером и ритмом. По наблюдениям В. И. Абаева и И. В. Джапаева, в эпосе существует несколько размеров стиха: самые короткие стихи состоят из девяти слогов, а самые длинные из тринадцати слогов; после пятого или шестого слога обязательна цезура. Каждое полустихие имеет, как правило, одно главное ударение, которое тяготеет к началу. Рифма не характерна для «кадæга». В песне

---

<sup>1</sup> В. И. Абаев. Нартовский эпос. — ИСОНИИ, т. X, вып. I, стр. 114—115; Иван Дзанайтты. Нарты кадджытæ. Орджоникидзе, 1941 (на осет. яз.).

<sup>2</sup> Можно предполагать, что в осетинском фæндыре мы имеем аналог национальной украинской бандуре, инструменту с полусферической формой и с широким грифом (см. греч. pandura).

наблюдаются повторы конечных слов и оборотов, при этом порядок повторяемых слов иногда бывает инверсивный.

Нартская эпическая проза является, по-видимому, результатом позднейшего разложения стиха. Предполагается, что причина возникновения прозы чисто техническая: слушатель просит сказителя не петь, а рассказывать, чтобы лучше понять содержание повествования. Ведь во время сказа можно остановить исполнителя эпоса, переспросить, попросить повторить, что при пении совершенно исключается, особенно если слушатель записывает сказание. Преимущественное положение прозы над стихом объясняется, на наш взгляд, характером и структурой осетинского «кадага», не отличающегося особой строгостью и выдержанностью построения. Поэтому при записи слушатель, не всегда улавливая стихотворно-ритмическое членение песни, невольно записывает ее как прозу.

В нартском эпосе осетин нельзя противопоставлять прозу поэзии: как и поэзии, прозе свойственны здесь в высшей степени эстетические и эмоциональные качества. Хотя в нартской прозе нет рифмы и однообразия стихов и стоп, но в ней есть иные проявления внешней симметрии и последовательности, создающие стройность, красочность и яркость художественной речи. На самом деле, у нартского сказителя встречаются такие обороты художественной речи, такие эстетические средства выразительности, которым может позавидовать самый зрелый мастер художественного слова. Эти средства художественной выразительности созданы народом в процессе исторического развития его языка и устно-поэтического творчества.

Речь героев осетинского эпоса, даже на бытовые темы, не обходится без поэтических тропов — она нестрит разнообразными фигурами. В ткань живого повествования, в обыденную речь героев эпоса, в разговор вокруг бытовых вопросов постоянно вкрапливаются метафорические выражения, образные поговорки и пословицы, мысль подкрашивается поэтическим сравнением. Органически связанные с существом речи словесно-стилистические средства делают ее определеннее, сильнее, яснее и убедительнее — и в этом смысле эти средства могут быть украшением нашей речи. Нартские сказители глубоко усвоили тради-

ционные особенности эпического стиля в его исторически сложившихся национальных разновидностях. Они характеризуют героев и героинь эпоса в соответствии с народным идеалом красоты, преданности и верности в любви; они изображают также врагов нартов — чудовищных, безобразных великанов-уаигов во всем их безобразии.

В повествовании сказителя почти каждое слово несет экспрессивно-изобразительные функции. Знаменитые нартские образы оленя, коня, собаки, голубя, лисицы, ворона, ветра, облака, луны, солнца и т. д., символизированные и оиоэтизированные, по-видимому, в глубочайшей древности, продолжают обладать до сих пор в устах народного сказителя особой художественной выразительностью. На основе этих образов созданы и употребляются различные фразеологические обороты, перифразы, метафоры, метонимии, сравнения и т. д.

Почти все личные имена нартских героев — Урызмаг, Батрадз, Хамыц, Сослан, Созырыко, Ахсар, Ацырухс, Ацамаз и др. — являются любимыми и распространенными именами современных осетин. В Осетии встречаются роды (фамилии), которые связывают свое происхождение с нартами: ср. фамилии Алагата, Бората, Бцента, Хамыцата, Ехсарата и пр. Многие местности в Осетии связаны с нартской номенклатурой: селение Нарт, местность Зилахар, куда, согласно преданию, нартские герои собирались для игр и развлечений, Кладбище нартов (около селения Лац), Гробница нарта Сослана (около селения Нар); святилища Реком (Цейское ущелье), Мыкалгабырта (Касарское ущелье) и Таранджелос (Кадисар) связаны со смертью легендарного нарта Батрадза. Многие горные вершины, крупные камни до сих пор носят нартские наименования. Само слово «нæртон» — «нартский» воспринимается теперь как наиболее выразительный эпитет со значением «чудесного», «превосходного», «храброго», «находчивого», «ловкого» и «легендарного».

Такой эпический культ объясняется главной особенностью нартского эпоса осетин, которому в высшей степени характерна идеализация и, как следствие этого, гиперболизация деяний его героев. Нартские богатыри вырастают быстро, они отличаются огромными размерами и силой: — «За день росли в высоту и пядь, а за ночь — в длину, равную расстоянию от большого пальца до ми-

зница»; — «его брови были размером с бычью дугу, его глаза были размером с обод сита»; «семь пудов хлеба, четыре туши быков, семь чанов — все это принесли ему для еды»; «раскопали такой погреб, что звук не доносился со дна его до поверхности земли»<sup>3</sup>.

Такая героическая гиперболизация нарастает по мере того, как повествование все дальше отходит от конкретного события, которое его вызвало. Эпическое время, как увеличительное стекло, и прошлое, рассматриваемое сквозь него, принимают титанические размеры. И оттого прошлое в жизни народа рисуется в эпосе гиперболически.

Для языка осетинского эпоса чрезвычайно характерно обилие словесных архаизмов. Многие словарные элементы эпоса настолько устарели, что часто недоступны пониманию современного читателя (ср. «цæм дæн» — мне кажется стыдно, «стæры цæуын» — идти в поход, «зенусы цъити земæ зæлты мит», — вечный ледник и обильный снег, «Бæх йæ хæтæфæй згъорын байдыдта» — конь стогряча бежать начал, «нарты тæрынтæ» — нартские юноши, «тинты кæрц» — шуба из беличьего или собольего меха, «хæлæм кæрц» — шуба, стянутая в талии и т. д.).

В осетинских сказаниях широко представлены устаревшие термины, смысл которых можно выяснить, лишь заглянув в словарь. Они создают впечатление глубокой архаики. Таковы: «хæвсургъ» — конь особой породы, отличающийся выносливостью и необыкновенной быстротой, «аласа» — мелкая порода выносливых коней, Арфæн — кличка коня нарта Урызмага, Дур-дур — кличка коня нарта Хамица. Сюда же относятся имена небожителей, духов — покровителей: Афсати — покровитель благородных зверей, Тутыр — владыка волков, Уастырджи — покровитель мужчин, Уацилла — повелитель грома, покровитель урожая, Фалвара — покровитель мелкого рогатого скота, Галагон — владыка ветров, «дауæt» и «зæд» — духи-покровители и т. д. К устаревшим терминам относятся также нартские эпонимы и этнонимы: «агуры» — вероятно, «огуз-огуры», с которыми предки осетин, аланы, сталкивались в войнах VI—VII вв., «сухтæ» — название неизвестной народности, «Ассы» — осетинское название

<sup>3</sup> Здесь и далее использованы следующие издания нартского эпоса: «Хуссар Ирыстонæ фольклор», 1936; «Ирон адамы сфæлдыстад, дыууæ томы», 1961.



Балкарии (от «осы» — осетины), «Терк-Турк» — название какого-то народа и страны, «гуымырытæ» — великаны, жившие до нартов (может быть, «киммерийцы»), «кадзитæ» — жители подводного мира, «мысыраг» — египтянин, «уираг» — еврей, «хатнаг» — неизвестная народность, может быть, хетты).

В нартском эпосе в большом количестве содержится архаизированная бытовая, хозяйственная и военная лексика, которая в некоторых случаях имеет диалектное происхождение. Диалектизмы, служащие для обозначения устаревших реалий, связаны с архаизмами и воспринимаются как наиболее важный пласт лексики эпического произведения. Будучи активным элементом языка эпоса, архаизмы имеют свои особенности, которые сводятся к следующему:

1) Утрата словом своего активного, живого употребления в связи с забвением самой реалии. Так слово «æлутон», употреблявшееся первоначально для обозначения пива особого приготовления, позднее стало обозначать какую-то мифическую пищу, малая доля которой утоляет голод и жажду; это же слово обозначает и нечто такое, что редко встречается в природе: «ронг» — хмельной напиток, отличающийся крепостью и приятным вкусом; «амцег» («хъан») — ребенок, большей частью мальчик, отданный на воспитание в чужую семью; «фатыг» — какой-то металл, из которого небесный кузнец сковал для нартов чудесный музыкальный инструмент, «удаæвдз», издающий без участия человека замечательные мелодии;

2) Утрата словом своего прежнего значения (семантический архаизм) и появление у него нового значения, или расширение прежнего значения. Так, часто употребляемое в эпосе слово «нихас», означающее место собрания нартских мужчин, где решались важные вопросы, устраивали состязания, игры и судилища, позднее стало пониматься как место аульного собрания родовых старшин и старых мужчин, а позже приобрело еще и новое значение: речь, слово, разговор, беседа, молва.

Можно указать и на другие, более многочисленные разряды устаревших слов и фразеологизмов, встречаемых в языке осетинского эпоса. Некоторые из них имеют общекавказское употребление и свидетельствуют о близких культурно-исторических связях между народами — создателями сказаний о нартах. Примечательно в этом отноше-

нии слово «накондзи». По объяснению сказителя, это — существо, стоящее над людьми, но ниже небожителей. Согласно В. Ф. Миллеру, слово это перешло к осетинам вместе с грузинскими сказаниями об Ампиани, но оно широко используется и в других их сказаниях, в частности в нартских<sup>4</sup>. Н. Я. Марр связал значение этого слова со своей общелингвистической концепцией. Он считает, что «накондзи» — птица-пророк, птица-вестник, прежде всего «посредник между верхним и нижним небом»<sup>5</sup>. Накондзи близок к змию-вишану, захватчику вод — у осетин «каѳхъуындар». Общекавказское хождение имеет также слово «кадаг» — «сказание», которое у хевсур, ишавов и тушин, заимствовавших его у осетин, означает «проповедник».

В современном языке нартского эпоса осетин сохранилось множество слов и оборотов, которые сейчас являются только красивыми метафорами, но которые в далеком прошлом были отражением их первобытных взглядов на природу и человека. Наблюдения над языком показывают, что в нем постоянно происходят различные изменения, связанные с утратой, расширением или сужением семантики слов и оборотов. В процессе такого изменения теряется первичная форма мышления и всякая связь явлений. Когда мы говорим: «ночь смотрит тысячами глаз», то мы не подозреваем, что эта метафора имела когда-то у наших предков буквальный смысл, которые в ночи видели тысячеглазое существо. Первобытный, эмоциональный язык эпоса полон словесными фигурами, имеющими непосредственную связь с материалом изображения.

В силу того, что в нартском эпосе значительную роль играют мифологические образы и, как следствие этого, анимистические воззрения, вся внешняя природа рисуется одушевленной и средства выражения имеют соответственно характер установленной традиции. При олицетворяющем восприятии предметы внешнего мира приобретают черты и свойства одушевленных существ. Оправдание этого восприятия кроется в предпосылке, что человек — мера всех вещей. Вся природа дышит, горюет, радуется вместе с ним. Обычным в эпосе является и то, что здесь облако или небо может плакать, проливать

<sup>4</sup> В. Ф. Миллер. Осетинские этюды, ч. 1, стр. 126, прим. 96.

<sup>5</sup> Н. Я. Марр. Ossetica—Japhetica. — ИРАН, 1918, стр. 297.

слезы; «...на голубом небе черная туча появилась (осела) и плачет над ним (сверху), проливает небо свои слезы»; «дерево вскочило». Особенно часто олицетворяются произведения человеческих рук: «и говорит великан вертелу: «Хорошенько мне его изжарь»; «свирель положили на свой стол нарты и им пела она чудесные песни своим звонким голосом»; «острие моего ножа испускает огонь с синеватым оттенком, а мое ружье, жаждащее стрельбы, испускает огонь красноватого оттенка».

Некоторые одухотворенные предметы принимают в эпосе образы мифических героев — таково колесо Бальсага — сверхъестественное существо в виде колеса, наделенное необыкновенной силой, «уацамонга» — большая общенартская чаша, обладавшая чудесными свойствами: когда нарты пили из нее хмельной напиток — ронг, пиво и брагу, содержание чаши никогда не иссякало, а при правдивом рассказе о подвигах героев чаша сама поднималась к устам храбреца.

В эпосе нередко олицетворяются отвлеченные понятия. В ряде случаев олицетворение возникает на основе обычной метафоризации: «нихас (собрание) повалился со смеху» или: «пойдите и село соберите». Метонимия здесь характеризуется переносом названия на основании внутреннего отношения, которое, помимо пространственного, может иметь также логический и временной смысл. Встречается в осетинском эпосе и такой вид метонимического переноса, когда целое заменяется частью (синекдоха): «нартская Сатана была сильной рукой», т. е. Сатана пользовалась в нартском обществе авторитетом и влиянием.

Метафорическая подмена предполагает использование в художественных, эстетических целях параллельного представления вместо первоначального; ср. — «и полетел Батрадз (т. е. — побежал) оттуда». В данном случае метафора возникла на основе сравнения, и сказитель, помимо повтора первичного представления (в скобках), об этом говорит в другом месте: «конь летит подобно птице». Здесь еще нет метафоры, а только сравнение двух представлений — первоначального и параллельного. В потоке речи эти представления переплетаются и связываются мостами, перекинутыми из одной области представлений в другую.

Являясь важным элементом поэтического стиля, метафора в нартском эпосе редко ограничивается одним словом или словосочетанием. Нередко встречается ряд образов, совокупность которых и придает метафоре эмоциональную и наглядную осязаемость. Такое соединение нескольких образов в одну метафорическую систему может быть различным, что зависит от взаимодействия прямого и переносного смысла и от степени наглядности и эмоциональности метафоры. Смысл такой развернутой метафоры часто поддерживается как прямым, первоначальным, так и переносным, параллельным смыслом или представлением; ср. «кто завтра не придет, у того дом разрушим (оскверним)», букв. «на ветер пустим», «на ветер поставим».

В языке осетинского нартского эпоса не всякая метафора содержит элемент сравнения, иначе говоря, не всякое сравнение синтаксически сжимается в метафору. Сравнения как бы демонстрируют раздельность образов, тогда как метафора показывает их тождество. Сравнивая два образа, сказитель использует для этого все грамматические и стилистические ресурсы осетинского языка. Для сравнительной характеристики образов широко используется особый синтаксический оборот, в котором основным элементом сопоставления выступает падежная форма (уподобительный падеж), соответствующая значению русских грамматических наречий «как», «будто», «словно», «точно»: «мать Дзерассы улыбнулась, как солнцу»; «сокол в Ахсартага вонзил свои когти, словно багор».

Смотря по расположению объясняемого и объясняющего образа в этих предложениях, метафора-сравнение (солнце и багор) следует за объясняемым предметом, и эта постпозитивность сравнения носит характер обобщения. Впрочем, в языке осетинского нартского эпоса преобладают препозитивные сравнения, т. е. объясняющие образы чаще предшествуют объясняемому: «пушка подобно грому грянула»; «юноша подобно мухе полетел»; «Сослан как юлу повернул (закрутил) коня». По-видимому, такой порядок расположения вытекает из общей закономерности осетинского синтаксиса, где, как правило, определение предшествует определяемому слову.

Сравнительные обороты образуются также аналитически, с помощью послеложных слов «хуызæн» — «по-

добно», «ста̀вдæи» в смысле «толщиной» и пр.; ср. — «птице подобно он летит»; «его руки в ведро толщиной». Здесь место объясняющих образов не закреплено. В предложениях, где логический акцент падает на объясняющий образ, перестановка компонентов исключается: «нартскому человеку ты подобен»; «плутушке подобной мне кажешься». Пространные сравнения иногда образуются без служебных слов, путем развернутого объяснения: «было на коне такое маленькое дитя, что не видно было его из-за двух подушек от седла». Многочисленные сложные сравнения образуются при помощи сравнительных придаточных предложений типа: «его хранилище для луков развалилось, как разваливается мельничный желоб».

В некоторых синтаксических конструкциях сложные сравнения с послелогом «хуызæн» выступают в роли обычных эпитетов; в таких случаях они становятся определениями, влияющими на выразительность другого слова; ср. «смотрим — из горы чистая, как слеза, вода течет». В данном случае объясняющий образ-сравнение («как слеза») принимает на себя функции определения-эпитета и выделяет в предмете существенный его признак. В эпитете выражается определенное отношение сказителя к предмету, о котором идет речь в повествовании.

Особое место в нартском эпосе занимают так называемые постоянные эпитеты, неизменно сопровождающие определяемое им слово независимо от их уместности в контексте: «золотую трубку в рот вложил, свою беличью шубу на плечи накинул»; «небесный плут и земной колдун» (про нарта Сырдона). Для осетинского эпоса характерны также многочисленные составные эпитеты типа: «хъулонзачъе уæйыг» — «пестробородый великан», «ногъуынуадзаг лæппу» — «новую бороду отпускающий юноша», «сагсур фæсивæд» — «оления погоняющая молодежь», «сырхдæллагхъуыр æсинæг» — «красно-нижнее-горло голубь», «урдæллагхъуыр зæрвытыкк» — «бело-нижнее-горло ласточка», «цъæхдæллагхъуыр дзабылдар» — «голубо-нижнее-горло синица». Последние три эпитета переводятся по-русски оборотом типа «голубь с красной шеей» и т. д.

Сочетания из двух и трех эпитетов представляют большой интерес с точки зрения характеристики образа. Эпитет — одно из самых эффективных средств художе-

ственного языка нартских сказаний. Он придает эпическому стилю красочность и художественную наглядность. Нартские эпитеты отличаются поэтической оригинальностью и разнообразием. Ср., например: «йæ фыртты маст ын басаста йæ уэйыгон тых» — «неприятности сыновей сломали его титаническую силу»; «хорз дæ фанды æвæздæг сихорæй» — «хорошо тебя угостим, если хочешь — обедом, приготовленным на огне («дымный обед»), а если хочешь — обедом, приготовленным без огня («бездымный обед»)».

Эпитеты играют значительную роль в описании героя, его поступков, внешней обстановки и т. д. Сказитель не просто называет предмет, он подробно описывает его, перечисляя его особенные качества и свойства, а также характерные формы их проявления и т. д. Через них автор-сказитель выражает свое отношение к предмету, подбирая для этого положительные или отрицательные эпитеты (осетинские постоянные эпитеты: «урс дæллаг-хъуыр» — «белая шея» или «сау зæрдæ» — «черное сердце»).

Исследование особенностей художественного языка нартских сказаний — большая и важная проблема.

К ВОПРОСУ О КРУГЕ  
ОСЕТИНСКИХ НАРТСКИХ СКАЗАНИЙ

В фольклоре народов Кавказа, в частности в осетинском, длительное время «сосуществуют» самые различные жанры: эпос, сказка, историко-героические песни и др. Жанры эти, бытуя не изолированно друг от друга, естественно, взаимодействуют, что выражается не только в том, что собственные имена героев произведений одного жанра прошикли в произведения другого жанра, но и в более существенных изменениях сюжетов, мотивов, характеров героев и пр. И все-таки в каждой сфере фольклора сохраняются специфические особенности в сюжете, стиле и системе образов, которые позволяют отличать ту или иную сферу фольклора, тот или иной жанр.

Так, например, в сказке «Правда не пропадет»<sup>1</sup> главный герой, младший сын Дзамболат, отправляется в подземную страну, освобождает от великана трех девушек, отбивает скот, но старшие братья из зависти отрезают ему ноги и оставляют в лесу; он встречает безрукого и слепца; всем им возвращает здоровье кьулыбадэгус (русская Баба-Яга), в конце-концов Дзамболат является домой и расправляется с коварными братьями. Сюжет и мотивы данной сказки почти повторяют сюжет и мотивы волшебных сказок (см. типы 301 и 519)<sup>2</sup>, но в сказке Дзамболат назван нартом.

---

<sup>1</sup> «Дигорские сказания по записям дигорцев И. Т. Собиева, К. С. Гарданова и С. А. Туккаева, с переводом и примечаниями Всеv. Миллера». — «Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков», вып. XI, М., 1902, стр. 12—19.

<sup>2</sup> Ср. напр.: B. Munkácsi. Blüten der ossethen Volksdichtung. Keleti Szemle. — «Revue orientale», vol. XX. Budapest, 1932,

Надо полагать, сказитель употребил здесь термин «нарт» в смысле «богатырь», желая в самом же начале показать, что речь в сказке пойдет о необыкновенном человеке.

В сказке «Гатаг и его сыновья»<sup>3</sup> главный герой Цаугар совершает действия героя сказки, известной под номером 950 — «Сокровища Рампсинита». Он обкрадывает царскую казну, отрезает голову товарищу и советует жене его для отвода подозрения при оплакивании выставленного трупа разбить кувшин. В зачине сказки Цаугар назван братом нарта Сырдона и сыном нарта Гатага, но его качества нарта в сказке нигде не проявляются.

Приведенные сказки «Правда не пропадет» и «Гатаг и его сыновья» ни одним исследователем не рассматриваются как нартские сказания, настолько явны в них жанровые признаки сказки и настолько очевидна «случайность» названия сказочных героев нартами, но в других случаях показатели жанра могут быть выражены значительно слабее.

Нартские сказания имеют свои, специфические признаки, которые позволяют отличать их от сказок. Так, например, герой нартских сказаний не умирает и воскресает, как в сказке, а отирается в страну усопших и продолжает существовать там. Если герой волшебных сказок оживляется при помощи чудодейственной воды, шелкового платка или войлочной плети, то нартский герой просто отпрашивается у главы Страны мертвых Барастыра, садится на коня и выезжает в страну живых; совершив свои земные дела, он возвращается обратно до угасания последних лучей солнца. Так, с разрешения Барастыра на время выезжает из Страны мертвых на коне и сын Алимбега Тотрадз, который мстит своему убийце Созырыко<sup>4</sup>. В сказании «О безыменном сыне Урызмага»<sup>5</sup> сын Урызмага является к отцу, вместе с ним участвует в набеге на Терк-Турк и, попросив отца спра-

стр. 12—37. «Памятники народного творчества осетин», вып. 11. Владикавказ, 1927, стр. 88—93; вып. IV. Владикавказ, 1930, стр. 97—112.

<sup>3</sup> ССКГ, вып. III, 1873. Ср. «Бедные муж и жена» (Осетинские сказки и легенды). Цхинвали, 1957, стр. 121—124), где воры не называются нартами.

<sup>4</sup> «Памятники народного творчества осетин», вып. I, стр. 103.

<sup>5</sup> ССКГ, вып. V, 1871; «Фольклор Юго-Осетии». Цхинвали, 1936, стр. 142—148, 166—168.



вить по нем поминки из отбитого в набеге скота, опять уходит в Страну мертвых.

Герои-нарти не нуждаются ни в живой воде, ни в оживляющей войлочной плети; эти чудесные предметы в нартском эпосе не встречаются.

Нарты отправляются в поход на конях, сами добывают себе пищу, отбивают стада и табуны; они так могущественны, что не пользуются ни скатертями-самобранками, ни шапками-невидимками, ни коврами-самолетами. (Урызмага, например, переносит на остров огромный орел, а Батрадза в крепость Хиза — огромная стрела.) В сказке «Шапка-невидимка нарттов»<sup>6</sup> говорится о том, что сын Аца, Ацамаз, присвоил шапку-невидимку, веревку-облегчителя, подошвы-мосты, но в дальнейшем повествовании об этих сказочных вещах ничего не говорится, и не случайно. Богатырь-нарт совершает свои подвиги, не прибегая к помощи ни чудодейственных предметов, ни чудодейственных помощников, иначе он не был бы нартом. А здесь нарту Ацамазу приписываются действия широко распространенной у многих народов волшебной сказки (по указателю сюжетов — тип 518) — о герое, отбившем у великанов чудодейственные предметы (у осетин это «Сказка о двадцати сыновьях»<sup>7</sup> и «Мужественный юноша Калымат»<sup>8</sup>).

Приведенные примеры убедительно показывают, что в сферу сказок проникли термин «нарт» в значении «богатырь» и некоторые собственные имена нартских героев, и это нельзя не учитывать при анализе нартских сказаний. Так что уже здесь мы можем отметить, что сказки «Правда не пропадет» (о младшем брате Дзамболате), «Гатаг и его сыновья» (о воре Цаугаре), «Шапка-невидимка нарттов» (о богатыре Ацамазе) к кругу нартских сказаний не относятся.

### Урызмаг и коварная женщина-колдунья

Среди осетинских сказок выделяется цикл с сюжетным номером 449, где жена, ставшая любовницей великана, превращает мужа в лошадь, собаку и т. п., в конце-

<sup>6</sup> «Памятники народного творчества осетин», вып. II. стр. 47—48.

<sup>7</sup> «Народное творчество Юго-Осетии», вып. III. Цхинвали, 1930. стр. 56—61. Указатель 327, 517, 518.

<sup>8</sup> Там же. Указатель 518.

концов муж спасается и ударом войлочной плети превращает коварную жену в ослицу. Сказки обычно имеют зачин: охотник, подстрелив оленя, свежует его и готовит на огне шашлык, внезапно только что убитый и освеженный зверь вскакивает и устремляется прочь, бросая изумленному охотнику: «Более удивительное услышишь от Цапана!» Охотник находит этого Цапана, и он действительно повествует о более удивительных происшествиях: как его жена стала любовницей уаига и как она превращала его то в собаку, то в осла.

Герой сказки — муж коварной жены — носит в различных вариантах разные имена: Цопан — в сказке «Старый охотник и Цопан»<sup>9</sup>, «Гуса» — в «Сказке об охотнике»<sup>10</sup>, Умар — в сказке «Умар, сын Умара»<sup>11</sup>, в сказке «Созырыко и сын богача Бат»<sup>12</sup> эту роль выполняет сын Бата, а героем зачина является нарт Созырыко. Но в сказке нигде не проявляются его качества нарта: он просто слушает об удивительных происшествиях, случившихся с мужем коварной жены, и выражает свое удивление.

Таким образом, введение в сказку имени нарта Созырыко не превращает волшебную сказку в нартское сказание.

И это не случайно; герой произведений одного жанра фольклора, попадая в произведения другого жанра, не может действовать, не изменив принципиально своего характера. Только потеряв качества нарта и приняв другие, герой может вновь стать деятельным, но теперь он не будет нартом. Это убедительно подтверждает цикл сказаний — охотничьих рассказов о черной лисице нартов, где Урызмаг, Хамыц и Сослан (Созырыко) рассказывают о своих занимательных приключениях. Здесь уже не воспеваются герои-нарты; сказитель имеет перед собой другую цель: занять, развлечь аудиторию. Рассказчик хочет удивить слушателей необычностью происшествия.

<sup>9</sup> «Памятники народного творчества осетин», вып. IV, стр. 79—85.

<sup>10</sup> В. Мипсаси. Указ. соч., стр. 136—145.

<sup>11</sup> «Сборник Акакия». Кутаиси, 1899, № 4; см. «Опыт классификации осетинских нартских народных сказок по системе Ларне-Андреева». — ИЮОНИИ, т. IX, стр. 331.

<sup>12</sup> «Фольклор Юго-Осетии», стр. 367—380.

Е. Б. Вирсаладзе, анализируя эти сказания, выделяет в эпосе «наиболее древнюю струю кавказского эпоса — охотничьи, тотемистические мифы» и отмечает созвучие рассказа Урызмага о встрече с лесной женщиной и с охотничьими рассказами о любви богини охоты — Дали к охотнику.

Действительно, в этих рассказах очень мало «нартского». Во-первых, нарт счел бы ниже своего достоинства рассказывать небылицы только за то, что он, по нартской этике, должен и может добыть в бою как мужчина, во-вторых, мало чести превратиться нарту в собаку и выть по ночам на луну или превратиться в осла и, изнемогая, плестись под вьюком; если бы даже и случилось с нартом такое, он не стал бы об этом распространяться: это унизило бы его в глазах других нартов; в третьих, как мы говорили выше, мотив оживления мертвых, характерный для волшебной сказки, неизвестен нартскому эпосу.

По-видимому, правы те, кто предполагает в этих рассказах внедрение в нартский эпос ненартских сюжетов. Это тем более вероятно, что подобные сказки, рассказы в фольклоре других народов, как и в осетинском фольклоре, не знают имен нартских героев. Таков, например, герой сказки о кабардинском и балкарском охотниках<sup>13</sup>, или цикл сказок о любовнице уаига (о нем говорилось в начале настоящей статьи).

Внешнее сходство с приведенными охотничьими рассказами имеет и действительно нартское сказание «О споре нартов за кубок Амонга»<sup>14</sup>, но как разительно отличается оно по существу содержания! Нарты упрекнули Урызмага за то, что он не сам достиг острова Донбетров в море, а его перенес в когтях орел; упрекнули Сослана за то, что тот лег над рекой, и по нему, как по мосту, переходил кто-то; а нарту Созырыко было поставлено в вину только то, что он невольно моргнул, когда Бальсагово колесо с необыкновенной силой ударило его в лоб. Кубок амонга достался безупречному с точки зрения этических норм нарту Батрадзу. «Есть большая разница между поэмою или рапсодом и между сказкою. В поэме

<sup>13</sup> В. Миллер. Осетинские этюды, вып. I. М., 1881, стр. 150—151.

<sup>14</sup> «Памятники народного творчества осетин», вып. I, 1925, стр. 75—76.

поэт как бы благоговееет перед предметом своих песен, ставит его выше себя и хочет в других возбудить к нему благоговение; в сказке поэт себе на уме, цель его занять праздное внимание, рассеять скуку, позабавить других»<sup>15</sup>. Вот почему повествования, где Урызмагу приходится исполнять роль смешного неудачника, нам кажется, содержат мало эпического и не относятся к героическому нартскому эпосу.

Итак, сомнительно причислять к кругу осетинских нартских сказаний волшебные сказки — например, такие, как тип 449, — «Созырыко и сын богача Бат» и «Пир Урызмага», а также охотничьи рассказы «Урызмаг, Ха-мыц и Созырыко»<sup>16</sup>, «Снежнобородый Урызмаг, Созырыко и Сослан»<sup>17</sup>, «Как нарты убили золотую лисицу»<sup>18</sup>, «Черная лисица нартов»<sup>19</sup>, «Как Урызмаг, Сослан и Ха-мыц отправились на охоту»<sup>20</sup>.

### Нарты и великаны

В сказаниях «Бычья лопатка»<sup>21</sup>, «Предание о великанах»<sup>22</sup>, «Как по мольбе Батрадза оживился великан»<sup>23</sup>, «Великан и Даредзаны»<sup>24</sup> говорится о том, как Сослан или Батрадз с кем-либо из нартов или Даредзановых по-чуют в пещере, которая оказывается глазницей или же тазовой костью гигантского существа, якобы когда-то обитавшего на земле. По мольбе нарта гигант оживает, и, пораженный изменениями, происшедшими в мире, просит опять умертвить его.

Легенды и сказки о гигантах бытуют у осетин, как и у многих других народов, наряду с нартскими сказа-

<sup>15</sup> В. Г. Белинский. Полное собр. соч., т. VI, М., 1903, стр. 383.

<sup>16</sup> В. Миллер. Указ. соч., стр. 53—59.

<sup>17</sup> «Памятники народного творчества осетин», вып. I, стр. 17—20.

<sup>18</sup> Там же, стр. 65—70.

<sup>19</sup> Там же, вып. II, стр. 32—37.

<sup>20</sup> «Фольклор Юго-Осетии», стр. 25—27.

<sup>21</sup> СССР, вып. III, 1870.

<sup>22</sup> В. Миллер. Указ. соч., стр. 137.

<sup>23</sup> «Памятники народного творчества осетин», вып. I, стр. 64—65.

<sup>24</sup> «Кавказ», 1900, № 331; СМОМПК, вып. VII, 1889, стр. 16—17.

ниями. Такова, например, «Сказка о великанах»<sup>25</sup>, где пастуху в глаз попала «соришка» — бычья лопатка, на которой потом обосновалось целое село; «Сказка об уаигах»<sup>26</sup>, где уаиг-великан спасся от преследователей тем, что спрятался в дупле зуба гиганта, и др.

В осетинских волшебных сказках великан-уаиг — один из главных героев; он умен, силен и сметлив, вступает в дружественные и родственные отношения с героем волшебной сказки — человеком, но нередко и враждует с ним. Герой-человек раскрывает свои положительные качества в борьбе с уаигом. Чтобы победить уаига, герой волшебной сказки наделяется сверхъестественной, нечеловеческой физической силой и споровкой.

В сатирических социально-бытовых сказках уаиг-великан обычно глуп, так что не отличает даже сыра от камня, принимает укол шила за тяжесть и пр., но нас интересует не этот сатирический образ.

Нарты тоже могущественны, физически сильны и мощны, но сила их не так фантастически преувеличена, как у героев волшебных сказок и легенд о великанах. Урызмаг, Созырыко — Сослан, Ацамаз, Тотрадз и др. по своим физическим качествам не выходят за пределы человеческого; это богатыри, а не чудовища и великаны, и не драконы. При столкновениях с уаигами и великанами нарты не вступают с ними в борьбу, подобно герою волшебных сказок, и не совершают в борьбе с ними никаких героических подвигов.

Таким образом, из круга нартского эпоса выпадают легенды о гигантах «Бычья лопатка», «Предание о великанах», «Как по мольбе Батрадза ожил великан», «Великан и Даредзаны».

### Урызмаг и циклоп пещеры

У. Б. Далгат в работе «К вопросу о нартском эпосе у народов Дагестана»<sup>27</sup> привела весьма убедительные «примеры, указывающие на включение в круг нартского

---

<sup>25</sup> «Фольклор Азербайджана и прилегающих стран», вып. II. Баку, 1930, стр. 194—195.

<sup>26</sup> В. Миллер. Указ. соч., стр. 92—93.

<sup>27</sup> «Нартский эпос. Материалы совещания 1956 г.» Орджоникидзе, 1957, стр. 154—174.

эпоса тех или иных непартских сюжетов» — сказания о встрече Урызмага в пещере с циклопом.

В осетинском фольклоре, как и в фольклоре других народов, бытуют варианты сказаний об Урызмаге в пещере уаига. Они имеют ряд характерных особенностей.

В частности, в записанном в середине XIX в. Г. Шанаевым сказании об Урызмаге<sup>28</sup> рассказывается о том, что Урызмаг сильно горевал о неожиданно погибшем сыне; ему говорит знахарка: «Саулаг больше испытал!» Урызмаг находит старика Саулага, и тот повествует ему о своих злоключениях с уаигом, который съел семь его сыновей с их конями. Урызмаг выразил старикку сочувствие и отправился домой. Однако он не вознамерился сразиться с уаигом и угнать его стадо. Почему?

В сказке «Охотник и одноглазый великан»<sup>29</sup> охотник, услышав подобный рассказ от одинокого старика, не остался равнодушным к услышанному. Он отправился в пещеру, сразился с уаигом и убил его, потом войлочной плетью оживил всех, загубленных уаигом, в том числе и семерых сыновей старика. Здесь охотник действует как герой волшебной сказки, он может быть сильнее какого угодно, великана, циклопа, дракона и т. п.; он владеет волшебной войлочной плетью, оживляет мертвых.

Другое дело парт Урызмаг. Он, во-первых, не мог обладать войлочной плетью, оживляющей мертвых, ибо нартам она неизвестна; во-вторых, парт, хотя и богатырь, но не безгранично силен, чтобы одолевать, подобно герою волшебной сказки, циклопов и драконов, которые тоже нартам неизвестны. Если бы Урызмаг отправился к уаигу, то ему пришлось бы претерпеть унижающее его богатырское достоинство поругание, стать игрушкой в руках уаига. Таким он и выглядит в сказании «О том, как великан поймал Урызмага»<sup>30</sup>, где ему пришлось прицепиться к животу козла Курчи и только таким унижительным для богатыря образом спастись от уаига.

---

<sup>28</sup> «Памятники народного творчества осетин», вып. I, стр. 21—27.

<sup>29</sup> «Осетинские народные сказки». Дзауджикау, 1959, стр. 275—281.

<sup>30</sup> ССРГ, вып. VII, 1873; см. также «Памятники народного творчества осетин», вып. II, стр. 8—12.

Чтобы не уронить все же престиж Урызмага, сказитель другого сказания — об Урызмаге и кривом великане<sup>31</sup> — заставляет Урызмага на глазах уаига угнать его стада для пира нартов. Здесь Урызмаг поступает как истинный нарт, здесь воспевается подвиг богатыря-нарта.

Нам кажется, нет такой страны с высокими горами и глубокими пещерами, где бы не зародились местные предания о заточении кого-то за что-то в пещеру или о страшном обитателе пещеры (с сюжетным указателем 1137), как нет и такой страны с башнями и крепостями, где бы не появились местные легенды о замурованных в стену и т. п. И если бы когда-то возникло нартское сказание о столкновении нартского богатыря с обитателем пещеры, то оно бы повествовало не об унижительном для нарта бегстве, а о мужественной битве нарта с уаигом, и если не силой, то хотя бы хитростью война одолел бы он уаига, как в сказании «Урызмаг и кривой великан».

Уаиг — один из главных героев осетинской волшебной и сатирической сказки — встречается в нартском эпосе в приведенных легендах, возможно, потому, что в местном предании о встрече охотника с уаигом в пещере охотник случайно назван популярным именем нарта Урызмага. Местные предания о страшном существе в пещере и встрече с ним охотника или пастуха бытовали у осетин и помимо нартских сказаний (таковы, например, «Бедняк и черт», «Бедняк и великан» и др., с сюжетным номером 812)<sup>32</sup>. Но здесь, по-видимому, нужно учитывать и то обстоятельство, что эпос создается на основе предшествующей фольклорной традиции, и в его создании могут участвовать и мифы, и местные легенды. Примером такого использования местной легенды о страшном обитателе пещеры в нартском эпосе и является, нам кажется, легенда «Урызмаг и кривой великан», где герой-нарт действует по-нартски, сражается и побеждает страшного лица. Сказания же «О том, как великан поймал Урызмага» и «Еще вариант об Урызмаге» являются местными преданиями, где охотник или пастух случайно назван популярным именем нарта и ведет себя по-нартски.

<sup>31</sup> В. Абаев. Из осетинского эпоса. М.—Л., 1939, стр. 39—44.

<sup>32</sup> См.: «Опыт классификации осетинских народных сказок». — ИЮОНИИ, т. X, Цхинвали, 1960, стр. 97.

## Миф об Ацамазе становится нартским сказанием

Известный нартовед В. И. Абаев сказания об Ацамазе рассматривает как древний миф о весне, о пробуждении природы после зимней спячки<sup>33</sup>. В этом отношении обращает на себя внимание «Сказание о сыне Уази Ацамазе». В нем Ацамаз не назван нартом, как в других вариантах, и другие действующие лица также являются не нартами, а небожителями: это Уастырджы, Афсати и красавица Черной горы Саурæсугъд. Действие разворачивается следующим образом: при восходе Бонварнон (Венера) и Кардаг-стæлы (Звезда травы) Ацамаз и Уасгерги отправились к Афсати за даром (лаваргур), встретили Никколу, который посоветовал им попросить у Афсати свирель. Афсати подарил им свою свирель. Ацамаз заиграл на свирели с Черной горы, собрались от Белого моря олени, туры, медведи и другие звери, вышла из Черной горы красавица Саурæсугъд, очарованная песней Ацамаза. В этом варианте Ацамаз — первый обладатель чудесной свирели, которую он получил в дар от небожителя<sup>34</sup>.

Сказание-поэма, записанная М. Тугановым, «Песня нарта Ацамаза»<sup>35</sup> почти повторяет изложенное, но в более развернутом виде. Кроме того, Ацамаз здесь уже назван нартом, в качестве шафера с ним едет и нарт Созырыко, а среди сватов из небожителей, кроме перечисленных в первом сказании, участвуют еще Елиа, Татартуп и Фалвара. Вместо девы Черной горы появляется героиня нартского эпоса, дочь Сайнаг-алдара Агунда. Таким образом, весенний миф об Ацамазе превращается в нартское сказание, а сам Ацамаз — в нарта.

В сказаниях «Дочь Адакеза Уазафтауга»<sup>36</sup> и «Дочь Адакеза Уадзафтау»<sup>37</sup> вместо небожителей претендентами на руку красавицы являются уже только нартские герои Урызмаг, Хамыц, Сослан, Батрадз и др., но неприступная красавица отвергает всех нартов и выбирает Ацамаза.

<sup>33</sup> В. И. Абаев. Нартовский эпос. — ИСОНИИ, т. X, вып. I. Дзауджикау, 1945, 74—75.

<sup>34</sup> «Осетинское народное творчество», в двух томах, т. I. Орджоникидзе, 1961, стр. 268—270 (на осет. яз.).

<sup>35</sup> В. Абаев. Из осетинского эпоса, стр. 54—72.

<sup>36</sup> «Осетинское народное творчество», т. I, стр. 268—270.

<sup>37</sup> «Памятники народного творчества осетин», вып. II, стр. 49—52.



Сказания эти напоминают волшебные сказки с сюжетным помером 558 и др., о красавице, живущей в медной башне и выбирающей себе жениха из многих претендентов. Здесь нарты выступают в качестве неудачливых женихов, все они отвергнуты: Урызмаг слишком стар, Хамыц — из-за ржавчины на зубах, Сослап — из-за ненадежности и т. д. Отвергнутые женихи-нарты спокойно отъезжают, и это самое странное в сказаниях. Из нартского эпоса известно, что когда какая-то из красавиц отказывала нартам, то она не успевала даже раскаяться, так быстро с ней расправлялись, а здесь даже сам Батрадз, растерзавший дочерей Шаха и Сайнаг-алдара, уходит безропотно и даже не мстит Ацамазу — своему сопернику. Здесь нарты выступают лишь только для того, чтобы про Ацамаза было сказано: «Вот видите, какой молодец! Даже среди нартских героев был избран он!» Это уже не по-нартски!

Имя «Ацамаз» носит и герой сказания «О нартском князе Насран-алдаре»<sup>38</sup>, который убивает хана Елта-Быца (Тогуса), похитившего жену побратима его отца Насран-алдара, и доставляет ее мужу, а сам женится на одной из жен хана. Никто из нартов рода Ахсартаггата в этом сказании не участвует. Это можно было бы объяснить тем, что сказание повествует о событиях, происходивших до появления первых нартов.

Итак, в течение многих столетий совместного бытования древний весенний миф об Ацамазе (подобный дошедшему до нас вышеприведенному «Сказанию о сыне Уази Ацамазе») превращается в нартское сказание — «Песню о нарте Ацамазе». Другие же фольклорные произведения с именем Ацамаз — «Дочь Адакеза Уазафтауага» и «Дочь Адакеза Уадзафтау» являются вариантами волшебных сказок о девице, выбирающей себе женихов.

### **Выход Сырдона из нартского эпоса в сферу анекдотов**

Известно, что нарт Сырдон от прочих нартов отличается тем, что не совершает ни одного героического подвига: он не сражается с владельцами крепостей, не

---

<sup>38</sup> «Памятники народного творчества осетин», вып. I, стр. 3—17; вып. II, стр. 63—68.

участвует в набегах. Он не может отбить табуи, а может только украсть одного барана или корову, он не может вызвать на единоборство врага, только натравливает на него другого или преследует насмешками. Он крадет корову Хамыца, чтобы потом можно было подтрунивать над хозяином; он ловко смазывает скамью клеем, и нарты не могут встать со скамьи без хлопот; он видит сгорбившегося Созырыко, которому Гумский человек со спины вырезал ремни, и смеется на нем, объявляя, будто Созырыко несет богатства из набега и т. п. Вот это заложенное в его характере начало позволило Сырдону развиться в хитроумного пройдоху, а так как над нартами не всегда можно было безнаказанно шутить или совершать проделки и каверзы, то Сырдон вышел из нартских сказаний на широкую арену анекдотов. Имя Сырдон стало синонимом хитреца и пройдохи. Ему приписываются уже проделки, которые никакого отношения к нартским сказаниям не имеют.

Нарты тоже шутят, но эти шутки очень далеки от шуток народных анекдотов о Сырдоне.

Так, в сказании «Красавица Шаха»<sup>39</sup> нарты явились на свадьбу своенравной невесты: «Мы тебя предупреждали не выходить до нашего приезда замуж, а теперь мы пришли поздравить тебя!» Подходит к ней Батрадз, берет ее за руку и вырывает руку. Подходит Созырыко, берет за косу и скальпирует красавицу. Подходит Сослап, берет ее за нос и сдирает с лица кожу. И все это проходит «чинно», как бы соблюдается этикет поздравления невесты. Страшный «комизм» всего сказания построен на противопоставлении выполнения обрядовых обычаев и ужасных для жертвы последствий, т. е. казнь происходит в форме исполнения этикета дружелюбия и гостеприимства.

В сказании «Нарт Батрадз»<sup>40</sup> герой сосватал дочь Сайнаг-алдара и отбыл в набег; но до его возвращения на ней женился владетель Хица Челахсартаг. Батрадз явился к бывшей своей невесте и «носом сапога саданул ее в горло, и голова полетела между небом и землей» — такова шутка Батрадза над своей припеволенной невестой.

---

<sup>39</sup> «Фольклор Юго-Осетии», стр. 88—93.

<sup>40</sup> Там же, стр. 123—126.

Похитил Сырдон яловую корову Урызмага (по другим вариантам Хамыца), сварил ее в котле, пригласил самого хозяина коровы, посадил его на голову той же коровы, завернутую в шубу, и славно угостил гостя мясом его же коровы. Это шутка! Урызмаг (Хамыц) узнал о проделке Сырдона из его же насмешек, и когда тот отлучился из дому, то бросил в тот же котел трех сыповей Сырдона. Каково же было Сырдопу, когда он вместе с кусками говядины стал вынимать то ногу, то голову своих детей!<sup>41</sup> Это тоже шутка нарта!

Сырдон в знак уважения к старшим берется перенести на своих плечах через реку Урызмага. В середине реки Урызмаг захотел пошутить над Сырдоном, останавливает его и, сидя у него же на плечах, начинает срезать себе ногти на ногах. А Сырдопу пришлось стоять, дрожа, в потоке<sup>42</sup>. Это тоже шутка нарта! А вот шутка другого рода. В одном анекдоте Сырдон попросил у соседей на время котел, а потом вернулся с котелком, заявив хозяевам, что у их котла родился котелок. Через некоторое время он опять попросил тот же большой котел и потом заявил хозяевам будто их котел умер. Соседи, раз поверившие в рождение котелка, теперь должны были поверить и в смерть котла<sup>43</sup>.

В другом подобном анекдоте Сырдон попросил займы кусок сукна и сшил себе черкеску. На требование хозяина возратить долг он отвечает, что его бараны попасутся в кустарнике, на кустах останутся клочья шерсти, он их соберет, выткет сукно и тогда уж возвратит. Разумеется, хозяин отказался от всяких надежд когда-либо получить свой кусок сукна от Сырдона<sup>44</sup>.

Разумеется, и в первом и во втором случаях хозяева не были нартами, иначе бы Сырдопу не сдобровать, как было при краже коровы Урызмага или быка Хамыца. Здесь мы имеем случаи, когда под влиянием анекдотов образ Сырдона из бедового для нартов человека видоизменяется в хитроумного пройдоху. Итак, Сырдон выходит из сферы нартских сказаний и становится героем анекдотов вроде Ходжи Насреддина.

<sup>41</sup> «Фольклор Юго-Осетии», стр. 56—58; «Памятники народного творчества Осетии», вып. II, стр. 31—32.

<sup>42</sup> Там же, стр. 44—45.

<sup>43</sup> «Огонек», 1949, № 15.

<sup>44</sup> Там же.

Исходя из характера нарта-богатыря, не терпящего над собой чьей-либо шутки и подшучивающего над другими до кровавых слез, из всех поступков и проделок, приписываемых нарту Сырдону, кроме вышеупомянутых случаев кражи коровы и насмешек над крошечной женой Хамыца, в эпосе возможны, как нам кажется, и следующие: Сырдон своей игрой на фандыре развлекает, вернее говоря, отвлекает нартов, пока Болгар угоняет их стада; когда Бальсагово колесо, по наущению Сырдона же, перебило ноги Сослану (Созырыко), то Сырдон обманул нартов, будто Сослан победил Бальсагово колесо, и те вместо того, чтобы плачем и стенанием проводить в страну усопших прославленного нарта, явились к нему с песнями и плясками: когда Сослана (Созырыко), положили в склеп, Сырдон закрыл собой отверстие склена и не пропускал солнечных лучей к Сослану, но эта шутка была последней в его жизни — он был подстрелен из склепа Сосланом.

Все же анекдоты типа «Курдалагон», «Как Сырдон сжег платье нартов» (в сказаниях это делает Батрадз), о котле и сукне Сырдона и им подобные не относятся к эпосу<sup>45</sup>.

### Круг осетинских нартских сказаний

В настоящей работе нами рассмотрены записи нартских сказаний Дж. и Г. Шанаевых, Вс. Миллера, М. Гарданова, В. Абаева, В. Карсанова, Л. Газзаева, Ш. Ванеева, опубликованные в различных изданиях с 1871 по 1939 г., — всего 133 нартских сказания. Как мы показали выше, шестнадцать из них не могут быть причислены к кругу нартских сказаний и являются осетинскими волшебными сказками, анекдотами, охотничьими рассказами или древними осетинскими мифами, в которые проникли некоторые популярные нартские имена и отдельные эпизоды из нартского эпоса<sup>46</sup>.

Основу осетинского нартского эпоса составляют другие 117 повествований о рождении, женитьбе, любовных похождениях, набегах, отражениях вражеских нашествий

<sup>45</sup> Некоторые из них, в литературной обработке писателя Резо Чочиева, опубликованы в журнале «Мах дуг», 1948, № 10 (на осет. яз.).

<sup>46</sup> Позднейшие публикации мы намереемся рассмотреть особо.

и о гибели каждого из четырех поколений фамилии Ахсартаггата из племени нартов. Самое молодое — четвертое поколение нартов — составляют Батрадз, Амзор, Асана, Битар, Крымсолтан и другие юные богатыри; третье поколение — это их отцы и матери, Урызмаг, Хамыц, Сослан (Созырыко), Сатана и др.; второе поколение — это деды Ахсар и Ахсартаг и бабушка Дзерасса; первое поколение — это родоначальники рода Ахсартаггата, прадеды Уархаг или Бора.

В северо-осетинских нартских сказаниях прадедом считается Уархаг, но фамильное название нартские герои ведут от имени деда Ахсартага — Ахсартагката. Юго-осетинские сказания родоначальником считают Бора и фамильное название берут от его же имени — Бората. Такое название одной и той же фамилии по имени родоначальника или по имени одного из его выдающихся потомков зафиксировано в этнографической литературе.

Фамилия Бораевых и ныне существует в Осетии. А о существовании фамилии Ахсартагкаевых в прошлом свидетельствуют, как это верно заметил Б. А. Алборов<sup>47</sup>, «древние грузинские летописи, которые сообщают, что в XIII в. от монгольского хана Берке из Осетии в Грузию спаслись женщины из рода Ахсартакайан. В одной рукописи выступает одна женщина Лимачав из рода Ахсартакайан, а в другой — две женщины Лим и Ауав из рода Ахсарфагкайан<sup>48</sup>. Если учесть, как трудно порой отличить в рукописи буквы «т» и «п» друг от друга, то не покажется неверным, что здесь речь идет именно о фамильном названии Ахсартакайан».

Здесь мы последуем за теми сказителями, которые называют героев по имени деда Ахсартага — Ахсартагкаевыми.

Прежде чем говорить о конкретном содержании нартского эпоса, необходимо подчеркнуть одну его очень важную особенность — устойчивость основы сказаний, связанных с одним изображаемым событием из жизни рода Ахсартагкаевых.

Восемь вариантов повествуют о женитьбе Хамыца. В одном варианте невеста названа Агундой, в одном

<sup>47</sup> Б. А. Алборов. Осетинские нартские сказания о Созырыко и Гумском человеке.

<sup>48</sup> «История Осетии в документах и материалах», т. I. Цхинвали, 1962, стр. 60.

она — из рода Хадмастпселовых, в одном — из Донбеттров, в одном — из рода Цаккаевых и в четырех вариантах — из рода Бценон (род Бценоновых и поныне здравствует в Юго-Осетии). Но во всех сказаниях общая основа события или происшествия: всегда невеста мала ростом, во всех вариантах Сырдон насмехается над ней, после чего она возвращается к своим родичам, оставив зародыш или на спине Хамыца, или в камне<sup>49</sup>.

Пять вариантов сказания повествует о засухе у нартов. Нарты вынуждены погнать свои стада на приморские пастбища, принадлежащие в двух вариантах Мукара, в одном — сыну Битара, в одном — Батрадзу, и в одном Схуали-малику; стада гонит на пастбища в двух вариантах Созырыко, в одном — Аладжыко, в одном — Урызмаг, а в одном варианте — даже сама Сатана...<sup>50</sup>

Каковы бы ни были различия в именах (разумеется, в пределах нартских имен) и некоторых деталей происшествий, основа события все же подтверждается всеми вариантами: нарты остаются без корма для скота по причине засухи или не во время выпавшего обильного снега; они гонят свои стада на приморские земли, сталкиваются с хозяевами пастбищ и одолевают их.

Это постоянство основы нартских сказаний и их вариантов позволяет более или менее уверенно судить об изображаемых в нартском эпосе событиях и происшествиях, о характере и типах нартских героев.

Основу нартских сказаний составляет образное жизнеописание четырех поколений рода Ахсартагкаевых.

Цикл сказаний о родоначальниках рода Ахсартагкаевых охватывает жизнь двух поколений, прадедов и дедов. В туманной дали времен маячат одинокие фигуры прадеда Уархага (или Бора) и жены его Сасаны. Напали на них какие-то враги и увели в плен Уархага, уцелела лишь гостившая в то время у своего отца Бегоза беременная Сасана. От этой женщины и родились близнецы Ахсартаг и Ахсар. Отправились братья за раненной ими птицей, оказавшейся Дзерассой (из рода Донбеттров),

<sup>49</sup> «Памятники народного творчества осетин», вып. II, стр. 19—21; В. М и л л е р. Указ. соч., стр. 14—18; ССКГ, вып. VII, 1887; ССКГ, вып. V, 1871; «Фольклор Юго-Осетии», стр. 28—33 и 34—35.

<sup>50</sup> ССКГ, вып. VII, 1873; «Памятники народного творчества осетин», вып. I, стр. 64—68, 76—80, 169—172, 182—185.

женился на ней Ахсартаг, а спустя некоторое время братья из ревности убили друг друга. Вот все, что известно пока о жизни первых двух поколений в сказаниях «Ахсар и Ахсартаг», «Хсарт и Хсартаг», «Урызмаг, Хамыц и Сатана», «Бораевы и Ахсартагкаевы», «Как произошли нарты», «Как родилась Сатана» и их вариантах<sup>51</sup>.

Наиболее полно представлена в нартском эпосе богатая жизнь третьего поколения, поколения отцов. Семейную внутреннюю жизнь рода Ахсартагкаевых живописуют сказания о женитьбе Урызмага на своей сестре Сатане, о женитьбе Хамыца на Бценон, Сослана — на дочери солнца Ацырухе или Азаухан, или на дочери владетеля Чилах-сартага, о любовных похождениях нартских женщин с небожителями Уастырджи, Сафа и др.<sup>52</sup>

Межфамильные отношения нартов выражаются не только в совместной организации пиршеств и набегов, но и во враждебных отношениях; если герои-нарты в сказаниях считаются по прадеду Бораевыми, враги их будут названы Ахсартагкаевыми или Алагаевыми, если же по деду они названы Ахсартагкаевыми, то враждебной им будет фамилия Бораевых (надо же как-то назвать другую фамилию). Из этой группы сказаний наиболее устойчивы сказания о неудачном покушении Алагаевых на Урызмага, о мести Урызмага за сына Бораевым, о коварном убийстве Сосланом юного Тотрадза<sup>53</sup>. Межфамильные распри отличаются такой же беспощадностью, как и войны-набеги на соседние племена; Сослан лиьет шубу из скальпов самих же нартов, хотя и другой фамилии<sup>54</sup>, а Урызмаг приводит с собой войско соседнего владетеля и с его помощью громит другую нартскую фамилию<sup>55</sup>.

Внешние связи и отношения нартов третьего поколения с соседями показаны в многочисленных сказаниях и

---

<sup>51</sup> См.: «Памятники народного творчества осетин» вып. II, стр. 3—6; В. Абаев. Из осетинского эпоса, стр. 13—17; 18—22; «Фольклор Юго-Осетии», стр. 17—21; В. Миллер. Указ. соч., стр. 46—47.

<sup>52</sup> В. Миллер. Указ. соч., стр. 48—52 и др.

<sup>53</sup> «Памятники народного творчества осетин», вып. I, стр. 72—75; 100—104 и др. «Фольклор Юго-Осетии», стр. 59—63.

<sup>54</sup> В. Миллер. Указ. соч., стр. 29—36; «Памятники народного творчества осетин», вып. II, стр. 55—57 и др.

<sup>55</sup> В. Миллер. Указ. соч., стр. 70—77; «Фольклор Юго-Осетии», стр. 59—63 и др.

ях вариантах. Наиболее популярны сказания о последнем набеге Урызмага на приморские края Кафтысар-Хуыйандона или Алдара Сауденджыза, об уgone табунов Терк-Турка Урызмагом и его безыменным сыном, о набеге дружин Сослана на владетелей Чилихсартана и Гумского человека, о борьбе за приморские и степные пастбища, об убийстве Хамыца владетелем крепости Тынта и о гибели Сослана от руки Бальсагова колеса <sup>56</sup>.

Цикл сказаний о последнем, четвертом, поколении рода Ахсартагкаевых повествует о жизни молодых богатырей, не успевших постареть и погибших в борьбе с небожителями вместе со всем племенем нартов. Какой-то злой рок тяготеет над сыновьями Урызмага: пал первый сын от руки отца и свой героический подвиг — угон табунов Терк-Турка совершает после смерти; второй сын — Асана — отразил набег сыновей Азна и владетеля Уарпа, но пал от руки Бораевых; третий сын Крымсолтан (Амзор) изгнал агуров, по тоже погиб, став жертвой коварства нартов же. Неудачливы и сыновья Созырыко Хайтар и Битар; единственный их «подвиг» — это то, что они оделись в девичье платье и осрамили нартских девиц <sup>57</sup>.

Лишь один Батрадз успевает совершить богатырские подвиги и пасть достойно в бою с врагом. Из его подвигов наиболее популярны отражение набегов Алафа и Бедзенага, агуров и владетелей крепостей Уарпа, Хица, Сайнага и его борьба с небожителями. Если Сослану для битвы с владетелем крепостей приходилось притвориться мертвым и этим выманить неприятеля из крепости, то Батрадз или привязывал себя к стреле или заряжал собой пушку (модернизация) и таким образом влетал в крепость, и горе было владетелю твердыни <sup>58</sup>.

Намечаемое здесь поэтическое жизнеописание нартов создает иллюзию реального существования в прошлом рода Ахсартагкаевых и объединяет в одно монолитное

---

<sup>56</sup> «Памятники народного творчества осетин». вып. I, стр. 38—40.; ССКГ. вып. V, 1871; В. Абаев. Из осетинского эпоса, стр. 36—39; В. Миллер. Указ. соч., стр. 19—22; «Памятники народного творчества осетин», вып. II, стр. 15—18.

<sup>57</sup> См.: В. Миллер. Указ. соч., стр. 70—77.; «Памятники народного творчества осетин», вып. II, стр. 53—55.

<sup>58</sup> См.: «Памятники народного творчества осетин», вып. I, стр. 87—90; В. Миллер. Указ. соч., стр. 27—28, 25—26.



целое сотни нартских сказаний, со своими специфическими признаками, отличающими нартский эпос от других сфер осетинского фольклора.

Конкретным содержанием волшебной сказки обычно является одно или несколько событий из жизни одного героя, одного поколения, а конкретным содержанием рассмотренного круга осетинских нартских сказаний является общественная и частная жизнь героев четырех поколений рода Ахсартагкаевых из племени нартов, и круг нартских сказаний благодаря этому составляет одну эпопею.

Герой осетинской волшебной сказки может иметь фантастически гиперболизированные физические качества и побеждать чудовище, драконов и гигантов, может иметь помощниками мореглотателей и горометателей, герой же осетинского нартского сказания может быть только богатырем со своеобразными, умеренно гиперболизированными, физическими качествами.

Типичными персонажами круга осетинских волшебных сказок, кроме человека, являются уаиги-великаны, драконы, мореглот, горометатель, благодарные животные, клыкастая женщина и т. п., типичными чудодейственными предметами осетинских волшебных сказок являются войлочная плеть, оживляющая вода, небесное зеркало, всеобъемлющая и всеоблегчающая веревка, рог изобилия и т. п. Круг же осетинских нартских сказаний лишен всего этого, лишь в отдельных вариантах случайно встречаются некоторые из этих фантастических существ и чудодейственных предметов как исключение. Фантастические существа сказок выглядят обычно как нереальные сочетания гиперболизированных частей тела разных существ; так, уаиг — это семиголовый великан, дракон — существо с головой змеи, туловищем ящера и крыльями летучей мыши, гиперболизированные до невероятности. Осетинским нартским сказаниям чужды такого рода образы. Нарты имеют дело с реальными владельцами крепостей — маликами, алдарами и царями, а из сферы мифологии — с пока небожественными небожителями и владельцами вод — Донбеттрами.

Такие особенности и позволяют судить о причастности того или иного фольклорного произведения к эпопее рода Ахсартагкаевых. Мало назвать героя нартом, чтобы считать повествование нартским сказанием.

До сих пор нартский эпос изучался, с привлечением

некоторых исторических и археологических данных, в большей мере в связи с осетинской мифологией и древними религиозными воззрениями, которые в народном творчестве последних столетий играют пережиточную роль. Между тем та сфера народного творчества, которая до последних времен не теряла своего могучего влияния и роли в народном искусстве, сфера волшебных и социально-бытовых сказок, совершенно не изучена. Отсутствие сравнительного изучения сказок и нартских сказаний отрицательно отражается на выявлении специфических особенностей нартского эпоса. Между тем даже самое первое знакомство с особенностями волшебных сказок, выявление типичных сюжетов, эпизодов, характеров героев способствовало бы выделению в эпосе сказочного элемента. Без этого осетинский нартский эпос будет оставаться бессистемным конгломератом сказаний, сказок, местных преданий и анекдотов. В заключение можно сделать такие предварительные выводы:

1) Осетинский нартский эпос составляют те сказания, где слово «нарт» имеет значение этнонима, обозначающего племя нартов, и где повествуется о жизни ряда поколений рода Ахсартаггаевых.

2) К кругу осетинских нартских сказаний не относятся повествования со словом «нарт» в значении «богатырь», или «великан», о коварной женщине-колдунье, о присвоении волшебных предметов великанов, о безногом, безруком и слепце, о воре-казнокраде, о воскресших гигантах и др., представляющее собой волшебные или сатирические сказки, местные предания или легенды.

*С. Ш. Аутлева*

**СХОДНОЕ И РАЗЛИЧНОЕ  
В СКАЗАНИЯХ О НАРТАХ  
И ИСТОРИКО-ГЕРОИЧЕСКИХ ПЕСНЯХ  
АДЫГСКИХ НАРОДОВ**

Известно, что адыгские сказания о нартах бытуют в прозаической, смешанной (стихотворно-прозаической) и стихотворной форме. Сказания от начала до конца стихотворные, как правило, имеют свою мелодию и поются. Уже по внешним признакам нартские и историко-героические песни сходны. Много общего обнаруживается в поэтике нартского и исторического эпоса адыгов (сюжетстроении, композиции, системе художественных средств). Не ставя своей целью осветить все стороны взаимодействия этих жанров адыгского фольклора, мы остановимся только на следующих моментах: общность терминологии нартских и историко-героических песен, конь как персонаж в нартских и историко-героических песнях, военные доспехи, образ Гленша — покровителя кузнечного ремесла и воинов в нартских и историко-героических песнях, общность и различие их поэтики.

Исключительная устойчивость эпоса, художественные и идейно-тематические его особенности оказали огромное влияние на тематику и поэтику многих жанров адыгского фольклора, особенно историко-героических песен. И в нартском эпосе, и в историко-героических песнях в художественной форме отражена действительность, сознание народа на разных этапах исторического развития общества. Однако содержание их, разумеется, совершенно разное.

Если традиционные герои адыгского эпоса Сосруко, Бадыноко, Шэбатнуко, Сатаней, Акуанда, Ашамез и др. представляют собой художественно-обобщенные образы, то персонажи адыгских историко-героических песен восходят чаще всего к конкретным историческим лицам.

Адыгские историко-героические песни, как и нартские, строятся по биографическому принципу, так что совокупность песен, посвященных герою, воспроизводит всю «биографию» песенного персонажа. В центре внимания таких героических песен, как «Об Айдемьркане», «О Хатхе Кочасе», «О Коджебердове Магомете», «О Темиркане и Орзамесе» и др., находится один главный герой, жизни и деятельности которого дается полное описание. Адыгский ученый, этнограф и историк С. Хан-Гирей такие песни назвал «жизнеописательными»<sup>1</sup>. Наряду с «жизнеописательными» в адыгском фольклоре известны собственно исторические песни, которые по терминологии Хан-Гирея называются «Песни о войне, или О многих мужах»<sup>2</sup>. Они несколько отличаются от героических. В исторических песнях речь идет о каком-либо важном историческом событии, имеющем общественное значение, и чаще всего героем такой песни выступает весь народ: описываются подвиги почти всех участников того или иного сражения. Как в русских или абхазских исторических песнях, в адыгских не содержится подробного описания жизни героев и его подвигов. Судить о достоинствах воспеваемых богатырей слушатель должен, опираясь прежде всего на той эмоциональной характеристике, которую дает им певец.

Нартские песни и сказания называются обычно по имени героя, о котором в них повествуется: («Плач Сатаней»), («Песня Шэбатнуко»), («Песня Сосруко, исполняемая на пщынэ»)<sup>3</sup>.

Аналогичным образом называются и историко-героические песни. Например: «Плач об Айдемиркане», «Песня о Хатхе Кочасе», «Песня о Еченуковых, исполняемая на пщынэ», «Песня о славном тфокотле»<sup>4</sup>. Но нередко, в отличие от нартских сказаний, название историко-героической песни связано с названием места, где происходили воспеваемые в ней события: «Плач о Бзюк-

---

<sup>1</sup> С. Хан-Гирей. Записки о Черкессии, т. 1, стр. 94 (рукопись находится в архиве АНИИ).

<sup>2</sup> Там же, стр. 99.

<sup>3</sup> «Пщынэ» — адыгский народный музыкальный инструмент.

<sup>4</sup> «Тфокотль» — свободный, незакрепощенный крестьяпин.

ской битве»<sup>5</sup>, «Песня о битве у устья реки Фарс»<sup>6</sup>, «Плач о Чужкуапе».

В нартском эпосе адыгов, как и в сказаниях других народов («Манас», «Кёр-Оглы» и др.), огромную роль играет конь героя, который, как правило, рождается в один день с героем и умирает вместе с ним. Ни один из нартов не добивается победы без помощи коня. Сказочный конь у нартов — это верный кудесник, умный советчик, добрый помощник и преданный друг. Кони нартов обычно имеют собственные имена, которые даются им либо по масти, либо по сходству с различными предметами. Так, конь Сосруко называется Тхъожъый («Маленький буланный»), конь Орзэмеджа — Шъоехъук («Крысиный хвост»), конь Ашамеза Къэтран («Черный как смоль»), конь Шэбатнука — Чэгый («Пегий»), конь Пэтэрэза — Къэрапцэ цыкы («Маленький вороной»), или Дуль-дуль, конь Шауея — Чэмыдэжъ («Темногнедой»).

Коням героев нартских сказаний обычно присущи человеческие свойства: они могут не только разговаривать, но и советовать, рассуждать, поучать. Так, когда нарт Шауей едет на скачки, где он должен обязательно завоевать первенство, его конь советует ему: «Давай вернемся и пойдём к Тлепшу, попросим его сделать три подпруги для живота, а то, когда приедем на скачки, я буду должен летать по небу, чтобы догнать нартов»<sup>7</sup>.

В другом сказании, о бое Сосруко с Тотрешем, говорится о том, как нарт Сосруко, побежденный Тотрешем, возвращается домой и мать его, Сатаней, разгневанная поражением сына, упрекает коня в том, что он дал в обиду своего хозяина. Она говорит Тхожею:

Тхъожъыеу хъажъымэ  
ашхын!

Тхъожъыеу хъэцэ кIэкIахъ,

Тхъожъыеу шыхэр  
зыкIэмышъажъын!

Буланный, которого чтоб собаки  
съели!

Буланный с собачьими зубами  
и длинным хвостом,

Буланный, которого лошадям  
не догнать,

<sup>5</sup> Вэижок — название реки, у которой произошло сражение между бжедугскими князьями и шапсугскими крестьянами.

<sup>6</sup> Фарс — левый приток реки Лабы, впадающей в Кубань.

<sup>7</sup> Архив АНИИ, рукоп. фонд 1, папка 11, стр. 27.

Зыбыдзыщэ  
шгузэдемьшгуагъэми,  
Усибыны пугъэба, о? <sup>8</sup>

Хотя не одной грудью  
вскормленный с Сосруко,  
Ты ведь дитя, воспитанное  
мною? <sup>9</sup>

В ответ на упреки Сатаней Тхожей обещает помочь хозяину победить Тотреша, но ставит определенные условия:

УкыязгъэушъхакIумэ еплI!

Посмотришь, если дам тебя  
(Сосруко) в обиду!

Атэкъэлъ-гулъ уцым сегъэгъу

Только отборной травой (меня)  
корми,

ШхоIур гъурау сфягъэшI,

Уздечку тонкую прикажи  
для меня сделать,

Чэсэеу уиджэнэ гъуаэр

Белоснежными рукавами  
платья своего

СынэпIашъо щыгъэлъэраз,

По морде моей покружи  
(т. е. побей меня)

Псы чъыIэми силъэрэзахъэу,  
Пчэдыжкым сегъэчэпау.

Водой холодной обмытый,  
Позволь, чтобы утром били  
меня по боку.

Черты антропоморфизма, свойственные нартским коням, традиция боевого содружества коня и всадника, а также наделение их кличками наблюдается и в историко-героических песнях. Но здесь клички даются коням чаще всего не по таким признакам, как в нартском эпосе: они нередко связаны с какими-то событиями в жизни героя или его коня. Так, например, Айдемиркан называет своего коня Джэманцэрыкъ, т. е. «Сыромятные чувяки» (герой выменял себе коня за пару чувяк).

Джэманцэрыкъ, как и нартские кони, принадлежит к сказочной породе альпов и обладает некоторыми из черт, присущих коням нартских героев. Он, как, например, и конь Сосруко, всегда обладает чувством «долга», по отношению к своему хозяину. Когда Айдемиркан был предательски убит, Джэманцэрыкъ, почуввав беду, вырвался из конюшни, куда он был заключен, и понесся к месту гибели хозяина. «Подошел к изголовью лежавшего Айдемиркана, схватил его зубами, перекинул тело на спину,

<sup>8</sup> Там же, стр. 47.

<sup>9</sup> Здесь и дальше подстрочные переводы выполнены автором статьи.



Приемы характеристики коней в нартских и историко-героических песнях существенно различаются. Если в нартском эпосе коням дается обстоятельная и полная характеристика, то в историко-героических песнях певец обычно характеризует коня, как и его хозяина, одним штрихом, назвав либо масть, породу, либо акцентируя внимание на поведении коня, или отношении воина-всадника к нему во время боя:

НакІэ зытөплээрэр

Жэманщэрыкъым

ІэкІэкІырэп

На кого бросит свой взор

Жэманщэрыкъ, тот никогда

от него не уйдет.

или:

ШхъонтІэжъьер шхоми

рэджэгу,

Зэошхор джэгукаэ зэхещэ.

Серепкой уздечкой

забавляется,

Великий бой, играя, начинает.

или:

Шы къолэнэр копкъыкІэ

зэрэфэ,

Чэтацэм пыфэрэр рекІыхы,

Пегого бедром гоняет,

Попадающих на острие меча  
сбрасывает.

БжыхъакъокІэ Борэкъу.

Къодымышэр егъалъэ,

Хъадэмэ ялгъэзэ мэзао.

Из Бжегаковых Бороко.

Кодэмыха<sup>14</sup> заставляет  
прыгать,

Через трупы перепрыгивая,  
сражается.

В нартском эпосе значительное внимание уделяется описанию вооружения. Предметы вооружения нартских богатырей (кольчуга, шлем, лук, стрела, копье, меч, изготовленные знаменитым кузнецом Тлепшем) упоминаются и в разных циклах историко-героических песен («Об Айдемиркане», «О братьях Ечаноковых», «Об Ощнэуской и Бзюкской битвах»).

Оружие нартских героев нередко обладает магической силой. Например, в сказании «Стрела, сделанная Тлепшем»<sup>15</sup> говорится о том, как один из нартов, по имени Ерыщкеу, обидевшись за что-то на Сосруко, Пшэтыкчеча и Блипкчеча, решил их убить. Он пошел к Тлепшу и

<sup>14</sup> Порода коней, принадлежащая фамилии Кодэмих.

<sup>15</sup> Данное сказание хранится в архиве АНИИ и сообщается нами впервые.



попросил его сделать три стрелы. Тлепш сказал, что можно обойтись и одной стрелой. На вопрос недоумевающего нарта Ерыцкеу, как можно одной стрелой убить троих, Тлепш ответил: «Навожу стрелу на Сосруко, наставляю на Блипкчеча, пускаю на Пшэтыкчеча, — скажи и пусти стрелу». Таким образом, особенность этой магической стрелы состоит в том, что она не упадет на землю, пока преследуемые ею враги живы, а когда упадет, то больше не поднимется.

Виды оружия, упоминаемые в историко-героических песнях, магическими свойствами не обладают, в этом состоит их отличие от нартских.

Общим для нартских и историко-героических песен адыгов является образ кузнеца Тлепша. Он всегда рисуется искусным мастером оружия. В «Песне об Айдемиркане» Тлепш изображен как великий мастер, который отлил и закалил меч героя: «Рукоять меча его (Айдемиркана) Тлепш наш кан закаляет»<sup>16</sup>.

В другом варианте этой песни говорится: «Меч его острый Тлепш наш кан отливает».

В приведенных примерах обращают на себя внимание слова «наш кан», которыми называют кузнеца Тлепша адыгские сказители.

Известно, что в нартском эпосе адыгов Тлепш выступает как искусный кузнец и покровитель всевозможных ремесел. В образе Тлепша отразилось развитие материальной культуры народа, а именно — возникновение железной металлургии. «Циклы нартских сказаний о Курдалагоне, о Сафе, о Тлепше, — пишет Е. И. Крупнов, — это гимны, певшиеся предками центрального Кавказа железному веку, веку топора и меча, определившему их дальнейшее развитие в условиях уже железоделательного производства»<sup>17</sup>.

По справедливому замечанию Л. И. Лаврова, почитание Тлепша связано не только с кузнечным ремеслом. Это был культ вообще всякого ремесла, требующего специальных знаний<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> См.: «Адыгейские старинные песни». Майкоп, 1946, стр. 46.

<sup>17</sup> Л. И. Лавров. Донсламские верования адыгейцев и кабардинцев. — «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований». М., Изд-во АН СССР, 1959, стр. 222.

<sup>18</sup> Е. И. Крупнов. Древняя история Северного Кавказа. М., Изд-во АН СССР, 1960, стр. 375.

Наделение же Тлепша словом «кан» в историко-героических песнях отразило другой, более поздний этап истории народа. Оно связано, на наш взгляд, с возникновением института аталычества у адыгов<sup>19</sup>. По обычаю аталычества, воспитанник назвался «къан» (пIур), а воспитатель — «аталыком»<sup>20</sup>. Закрепившийся в адыгском языке термин «къан» — тюркского происхождения, наряду с прямым значением приобрел и другое значение — «милосердный», что можно объяснить тем, что на кана смотрели как на священное существо, а на воспитателя как на милосердного человека. Подобно тому, как воспитатель проявляет милосердие по отношению к своему воспитаннику, так и Тлепш из сострадания и человеколюбия готов помочь всем, поэтому он называется в песнях «тикъан» — «наш кан».

Тлепш занимает несравненно большее место в нартском эпосе, нежели в историко-героических песнях, особенно в поздних, где он почти не упоминается.

В разных жанрах адыгского фольклора Тлепш играет различную роль. Так, вечер, устраиваемый для раненого, обычно открывался традиционной песней в честь Тлепша. В ней воспевается его мастерство искусного лекаря, выражается пожелание больному скорого выздоровления. Вот песня, записанная в Шапсугии:

Лъэпшъэу тикъан уиIазэ  
Iээ мафэ тхъэм фешI.  
Тхъэщыр япхъу уипэсаку  
Сымаджэр псаоу зэпэщэу  
Тхъэм егъэхъужь,  
ПсынкIэу ухъужьныэу етэIуалI<sup>21</sup>

Тлепш наш милосердный — твой лекарь,  
Счастливым лекарем да сделает его бог,  
Дочь Тхащира — сиделка твоя,  
Больного целым  
Бог да вылечит.  
Быстрейшего выздоровления желаем.

<sup>19</sup> Соглашаясь с Л. И. Лавровым, мы считаем неудачной расшфировку имени Тлепша, предложенную М. Е. Талпой: «господин людей». См.: «Кабардинский фольклор». М.—Л., 1936, стр. 637.

<sup>20</sup> М. О. Косвен. Этнография и история Кавказа, М., 1961, стр. 104.

<sup>21</sup> Архив АНИИ, рукоп. фонд 1, папка 28, док. 29, стр. 30.

В нартских сказаниях и сказках Тлепш наделен магическими свойствами. Он, например, мог вызвать мороз<sup>22</sup>. В историко-героических песнях он не обладает средствами магии и рисуется прежде всего как искусный кузнец. Такая эволюция образа Тлепша исторически обусловлена; известно, что эпос и историко-героические песни отразили разные этапы истории народа и потому один и тот же герой играет в них разную роль.

Нартские и историко-героические песни связаны с музыкальной мелодией, и исполняются они под аккомпанемент древних национальных инструментов — шичепшине<sup>23</sup> и камыле<sup>24</sup> — соло или в сопровождении хора. До революции они исполнялись в своего рода народных школах — хачеце (специальное помещение для гостей), на чапше<sup>25</sup>, в хороводе и на различных сходках только мужчинами. В наши же дни иногда нартские песни исполняют и женщины.

Следует отметить, что в зависимости от характера исполнения форма стиха нартских и историко-героических песен несколько видоизменяется. Народные певцы исполняют нартские и историко-героические песни речитативом и напевом.

При речитативном исполнении стих почти не изменяется. При напевном же меняется и форма стиха, и его размер: при напевном исполнении певцы для усиления эмоционального воздействия добавляют к песенному тексту различные частицы и даже слова. Таковы, например, «гущэкIэ», «сэрмафэ», «ра», «оо-орэ-орэда», «сиорэд», «сй-ра» и др., так что увеличивается количество слогов в каждой строке и соответственно число стоп.

Напевное исполнение песни о Шэбатнуко:

Орэдэ, орэдэ,  
Нарт Шэбатныкьоу  
Орэдэ, орэдэ,  
Хьагьу-шъугьу бэшIэу...

---

<sup>22</sup> См.: «Адыгейские сказания и сказки». Ростов-на-Дону, 1937, стр. 210.

<sup>23</sup> Старинный народный смычковый инструмент.

<sup>24</sup> Род духового инструмента у адыгов. Тростниковая или железная трубка с тремя отверстиями.

<sup>25</sup> Вечер, устраиваемый друзьями, родственниками специально для раненого.

Она же в другом варианте:

Ой, ой, ой, оу,  
Нарт Шэбатныкъяу, орэда,  
Чинты инэкокъогъяу.

Или:

А-а, нарт Шэбатныкъяу,  
Лй-ой натмэ ялэхкыэгъяу  
А-а ябгэхэр зышыхъафа,  
Лй-ой хъафыпчэ щыуа.

А вот речитативное исполнение песни об Ашамезе:

О си Іащэмэззу  
Зянэ гуцэ тхъэн,  
Наты исы кІалэмэ  
КІэны уакъыдешІэ.

Напевное исполнение этой же песни:

О си Іащы-Іащэу  
О си Іащэмэза орэ-да, оооо, ордэ-ра  
Зянэ гуцэ тхъэн орэда оооо, ордэ-ра,  
Наты исы кІалэмэ ордэ-ра, оооо, ордэ-ра  
КІэны уакъыдешІэ орэда-ра, оооо, ордэ.

Аналогичные изменения наблюдаются и в историко-героических песнях. Например:

Хъуарэр щэкІэ къябгъэд,  
Нэджыдэр хъадэкІэ къябгъажъу,  
Хъаджэмыкыо Бахъчэрый.

*(речитатив)*

Хъуарэ гуцэр щэджэ къябгъэды гуцэшъи, оооо си орд,  
Нэджыдэ хъадэкІэ ябгъахъо гуцэшъы, Бахъчэрый.

*(напев)*

Как видно, в результате напевного исполнения песня из трехстишия превращается в двустишие.

Мы уже говорили, что адыгские нартские сказания бывают не только стихотворными, часто в них чередуются проза и стихи. Историко-героические же песни всегда имеют только стихотворную форму.

В системе изобразительных средств и приемов характеристики героев в нартских и историко-героических песнях обнаруживается значительное сходство.

В нартских песнях, посвященных нарту Шэбатнуко, нередки гиперболы. Вот как описывает сказитель коня Шэбатнуко:

От его коня грязь отстающая,  
Словно стая серо-черных галок,  
Взлетает до небес.  
Пар, исходящий от его коня,  
Опалает траву,  
Пена, падающая с его коня,  
Становится (на земле), подобно раскрытому шатру.

В историко-героических песнях гиперболы встречаются сравнительно редко. Наиболее употребительны здесь сравнения и эпитеты:

Къызэрэнэсэу пщэгъо коренэу мэуцу,  
Ибзэ дыджыжьыми Айдэмыркъан рэгупхо.

По прибытии (Айдемиркан) скученным туманом  
становится,  
Луком своим горьким (т. е.: обжигающим)  
Айдемиркан гордится.

*(«Песня об Айдемиркане»)*

Или:

Его (Кочаса) Машуко<sup>26</sup> тонкое,  
Подобно весеннему грому, гремит.  
Пуля, выскочившая из него,  
Словно полярное сияние сверкает.

*(«Песня о Хатхе Кочасе»)*

Царя поганого войска, о горе,  
Словно снопы спелого проса, о горе, лежат (рядом).  
Хытыку Болет, о горе,  
Сражается так, что с него кости сыхнутся.

*(«Песня о Тфыщатлевых»)*

Известное сходство обнаруживается и в композиции нартских и историко-героических песен. В частности,

<sup>26</sup> Огнестрельное оружие, называемое по фамилии мастера.

диалог как композиционный прием весьма характерен и для эпоса, и для историко-героических песен. Для наглядности приведем отрывок из разговора Акуанды с Сатаней:

Мать наша, Сатаней,  
Что-то темное я вижу,  
За войско принять его — маловато,  
За гостей — многовато.

Аналогично обращение и Хатхе Кочаса (героя одноименной песни) к своим друзьям:

Темную точку, которую я вижу,  
Принять за стадо диких животных — маловато,  
За гостей — многовато,  
За войско — слишком мало.  
Если сможете мне быть друзьями,  
То приведите себя и ваши доспехи  
В боевую готовность.

В приведенных примерах наблюдается и текстологическое совпадение, что позволяет говорить о существовании «loci communes», общих для эпоса и историко-героических песен.

Для характеристики героев нартских и историко-героических песен певец употребляет нередко одинаковые слова и выражения. Например, чтобы выделить героя и обратить внимание на его действия, называет его фамилию:

Ходит, словно голова его к небу подвешена,  
Походка его наводит страх,  
Меч вынимает и рубит  
Сын Аледжа Тотреш<sup>27</sup>.

А вот как такой же прием используется в историко-героических песнях:

ДзэжытIор хьажъэу зэрэшх,  
«Сышхэштэр» еIуй кьегъаз,  
Кьегъази зы щэжъыр гъахедз,  
ТыгъургъунэкъокIэ Гъолай.

<sup>27</sup> Архив АНИИ, рукоп. фонд 1, папка 3, стр. 47.

Два войска, словно, собаки, грызутся,  
«Буду кушать», говори, поворачивается,  
Поворачивает и пулю им бросает  
Из Тугургуноковых Голай.

Еще пример:

Хьэплээкьэ ихьэдэ Гуплэ гуих,  
Чатэр зырихыкIэ  
Тхьаркьохьэ Нэгьой нэпашу.

Вид мертвого Хаплоко наводит страх,  
Когда меч вынимают,  
Тхаркахо Нэгой спяет.

(«Песня о Вэйлюкской битве»)

Обращает внимание и то, что некоторые термины и собственные имена нартских героев перешли из эпоса и прочно закрепились в историко-героических песнях. Это прежде всего слово «нарт» и собственные имена эпических героев — Хымыш, Шэбатнуко, которые употребляются для определения достоинств песенных героев:

Мы дзэшхо зэогьум  
Лыхьур нарт Хымышц.

В этом войске большом сражающемся  
Герой (Орзамес) — нарт Хымышц.

Фэдэ нарт ипIэшхьагьэу  
Дунэй нэфым ехыжьыгьэр  
ЕкIэныкьэ Орзэмэс.

Подобного себе нарта положив себе под голову,  
С белого света ушел  
Еченуко Орзэмэс.

Характерно, что слово «нарт» в историко-героических песнях употребляется для того, чтобы подчеркнуть доблесть героя. Вот почему в историко-героических песнях многие герои именуются «нартами».

Таким образом, сравнительное изучение нартских и историко-героических песен свидетельствует о наличии в них ряда общих черт, являющихся результатом взаимодействия этих жанров и известного сходства их эпической природы. В то же время вполне ощутимо видовое, тематическое их различие.

К. Г. Цхурбаева

О НАПЕВАХ  
ОСЕТИНСКИХ НАРТОВСКИХ СКАЗАНИЙ

Нартовские сказания — богатейшее культурное наследие народов Северного Кавказа — стали предметом всестороннего научного исследования сравнительно недавно, хотя первые публикации сказаний (в частности, осетинских) относятся к середине прошлого столетия. Начиная с 30-х годов нашего века, замечается усиление интереса к нартовским сказаниям как на самом Кавказе, так и за его пределами. За это время было опубликовано большое количество текстового материала; создан целый ряд ценных трудов, освещающих широкий круг проблем: генезис и развитие нартовского эпоса, историзм содержания, разбор отдельных циклов, образов и сюжетов, сравнительно-фольклорные параллели, особенности поэтической формы и поэтики.

Однако далеко не все стороны привлекли должное внимание ученых и стали предметом специального исследования. К числу таких незаслуженно оставшихся в тени вопросов относится в первую очередь вопрос о напевах нартовских сказаний и об их музыкальных особенностях.

В самом деле, если обратиться к имеющейся литературе, то в ней либо вовсе не указывается на принадлежность нартовского эпоса к музыкально-песенному творчеству, что в известной мере стало традицией, дезориентирующей читателя, либо даются весьма скудные сведения о манере их исполнения. Даже наиболее пространные высказывания, касающиеся традиции их бытования, не идут далее описания чисто внешних, формальных особенностей и не дают достаточно ясного представления о характере напевов, об их структурном, мелодическом и ритмическом



строении. «Выразительны и лаконичны мелодии нартских песен, — пишет о кабардинских сказаниях Т. К. Шейблер, — ритмика заева в них нередко меняется в зависимости от числа слогов при неизменном размере (и неизменном припеве хора)... песни поются медленно, затем темп ускоряется, приближаясь к плясовому. Иногда добавляется инструментальный подголосок, варьирующий основной напев (подголосок исполняется на прямой пастушьей флейте — «бжами»). Все это дополняется еще протянутыми басами хора, ритмическими восклицаниями исполнителей, ударами трещотки «пхацыча», наконец ударами в ладоши. Большинство нартских песен исполняется ныне двухголосно»<sup>1</sup>.

Об абхазских нартовских сказаниях читаем следующее: «Нартский эпос абхазцев имеет смешанную стихотворно-прозаическую форму со значительным преобладанием прозаического повествования. Отдельные фрагменты его исполняют в песнях, играя на народном двухструнном смычковом музыкальном инструменте апхярце. Но только в немногих своих частях эпос дошел в форме песенного повествования, неотделимого от голоса и музыки (существует особая нартская мелодия), а иногда (например, в «Песне о матери нартов») сопровождаемого танцами»<sup>2</sup>.

Крайняя скудость имеющегося материала о напевах нартовских сказаний объясняется прежде всего тем, что фольклористика до настоящего времени все еще не располагает музыкальными записями. Те единичные записи, которые имеются в нотных публикациях («Осетинский музыкальный фольклор». М., 1948, стр. 23—29; В. Ахобадзе, И. Кортва. Абхазские песни, М., 1957, стр. 326) не обладают достаточной точностью фиксации и не сопровождаются словесными подтекстовками. Такие нотные образцы не представляют научной ценности и не могут быть предметом исследования.

Необходимость фиксации музыкального материала напевов нартовских сказаний является одним из вопросов первостепенной важности не только потому, что именно в них заключена та эмоциональная сфера, которая лежит

---

<sup>1</sup> Т. К. Шейблер. Кабардинский фольклор. — «Советская музыка», 1955, № 6, стр. 73.

<sup>2</sup> Ш. Д. Инал-Ипа. Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. Абхазский народный эпос. М., 1962, стр. 12.

за пределами выразительных возможностей словесной поэзии. Без напевов невозможно понять закономерности соотношения музыки и текста, нельзя разобраться в особенностях ритмического строения сказаний.

В живом исполнении нартовские сказания бытуют в такой форме, которая предполагает одновременное изложение текста и напева, но почти никогда не использует эти элементы изолированно друг от друга, разве только за отсутствием талантливых певцов-сказителей. Не случайно все собиратели единодушны в том, что наиболее впечатляющее исполнение нартовских сказаний связано с пением и музыкальным сопровождением. В этом смысле текстовые записи представляют собой известный суррогат.

«Много потеряли «Сказания о нартах» со стороны художественной, — писал известный осетинский поэт И. Джанаев (Нигер), — по той причине, что они были записаны не непосредственно от сказителей в момент передачи ими сказаний под аккомпанемент скрипки»<sup>3</sup>.

«... Нартовские образы, в особенности если сказания исполняются выдающимся певцом, производят сильное и незабываемое впечатление»<sup>4</sup>.

В последнее время все чаще встает вопрос о национальном своеобразии нартовского эпоса у каждого из народов, его пмеющих. Для разрешения этого важного вопроса вовсе недостаточно разобраться в сюжетах, мотивах, образах, в особенностях поэтики. Весьма существенным элементом национального своеобразия, как известно, является художественная форма произведения, в которой, наряду с поэтическим изложением, большую, если не важнейшую, формообразующую роль играет напев. Национальная самобытность и оригинальность нартовских сказаний при этом не менее ярко может проявляться в характере и форме напевов, особенностях внутрифразового интонирования, в манере исполнения, которая, кстати, имеет у народов Северного Кавказа далеко не одинаковую традицию. Так, утверждают, что у некоторых народов (в частности, у черкесов, кабардинцев и абхазов) бытует хоровая традиция исполнения. Обратимся для примера к отдельным высказываниям.

<sup>3</sup> Иван Джанаев. Сказания о нартах. Орджоникидзе. 1941, стр. 30.

<sup>4</sup> В. И. Абаев. Нартовский эпос. — ИСОНИИ. т. X, вып. I. Дзауджикау. 1945, стр. 109.

«Пение хором (народное пение) с древних времен занимало видное место у народа адыге... хор создавал особый музыкальный фон, на котором певец-сказитель декламировал слова былинных и героических повествований»<sup>5</sup>. Для кабардинских сказаний характерно, когда «запев производится речитативом на фоне унисонной хоровой мелодии (без слов), повторяющейся на каждом стихе»<sup>6</sup>.

Отсутствие нотированных записей напевов адыгских сказаний не дает возможности составить отчетливое представление об исполнительской традиции нартовского эпоса у этих народов. Но публикации абхазских материалов (правда, очень скудных) позволяют утверждать, что сольно-хоровая традиция исполнения по крайней мере у абхазов — явление новое и привилось сказаниям под влиянием манеры исполнения столь распространенных в Абхазии (как и у других северо-кавказских народов) героических песен, во многом отличающихся от эпоса.

В сборнике «Абхазские песни», составленном В. Ахобадзе и И. Кортау (М., 1957), приводится «Песня о нарте» («Сказание о Сасрыкве»), которая была записана авторами-составителями в селении Дурипши Гудатского района в 1956 г. В нотации запечатлено хоровое исполнение сказания без инструментального сопровождения. В этом же сборнике приведены записи двух сказаний «Нарт Сасрыква» и «Песня о нарте», выполненные К. Ковачем в 20-х годах<sup>7</sup>. Примечательно, что эти нотации отражают именно сольное исполнение в сопровождении двухструнного смычкового инструмента «апхярца». Таким образом, сольное исполнение, требующее от певца большого поэтического и музыкального дарования, умения аккомпанировать себе на музыкальном инструменте, было характерно для исполнительской традиции абхазских эпических повествований еще три десятилетия назад.

Нам известно, что и в настоящее время в Абхазии среди талантливейших хранителей эпоса имеет распространение сольная традиция исполнения с инструментальным сопровождением, что является типичным для нартов-

---

<sup>5</sup> А. Ф. Гребнев. Адыгейские народные песни и мелодии. М.—Л., 1941, стр. 198.

<sup>6</sup> «Нарты. Кабардинский эпос». М., 1954, стр. 16, 17.

<sup>7</sup> Впервые записи эти были опубликованы в сборнике К. Ковача «101 абхазская народная песня». М., 1929.

ских сказаний в отличие от хорового исполнения героических и некоторых других песен.

Среди отдельных исследователей фольклора народов Северного Кавказа существует тенденция объединять нартовские сказания и героические песни в один общий эпический жанр<sup>8</sup>. Между тем в отношении к осетинским героическим песням и нартовским сказаниям это совершенно не подходит.

В богатом и разнообразном музыкально-поэтическом творчестве осетинского народа нартовские сказания занимают особое место. Своеобразие идейного содержания, поэтических и музыкальных средств выразительности, наконец манера исполнения резко отличают эпические сказания от героических песен, не говоря уже о других песенных жанрах. Не случайно народ издавна выработал терминологию, строго разграничившую нартовское сказание (кадæг) от песни (зарæг).

Словом «зарæг» народ называет самые различные песни, среди которых наибольший удельный вес в осетинском народном творчестве приходится на песни героические. Но даже героические песни, которые, казалось бы, по общему эмоциональному тону и героическому духу могли бы иметь «контакт» с эпическими сказаниями, в действительности никак с ними не связаны, ни по музыкально-поэтическим особенностям, ни по манере исполнения. Никогда «зарæг» не поется как «кадæг» и наоборот. Имеется, стало быть, два типа исполнителей: рассказчик и певец-сказитель.

Большинство осетинских песен (мифологические, героические, застольные, шуточно-сатирические — песни преимущественно мужского репертуара) исполняются, как правило, хором и без инструментального сопровождения. На различных празднествах и народных торжествах, при стечении большого количества народа, число исполнителей может быть неограниченным. Каждый присутствующий, обладающий достаточными слуховыми данными, может включиться в число поющих если не в качестве солиста, то как подпевающий втору (басовую партию)<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Ш. Х. Салакая. О героическом эпосе абхазов. — «Груды АБНИИ», т. XXXIII—XXXIV. Сухуми, 1963, стр. 278.

<sup>9</sup> Подробнее об этом см. в кн.: К. Г. Цхурбаева. Об осетинских героических песнях. Орджоникидзе, 1965.

Сольно-хоровая традиция исполнения этих песен, при которой солист ведет основную мелодическую линию и излагает текстовую канву, в то время как хор поет в унисон втору, основанную на длительно выдержанных тонах, никогда не была и не является характерной для пения осетинских эпических сказаний. Такой тип хорового пения имеет распространение и у ряда соседних народов: абхазов, кабардинцев, чеченцев, но насколько оно имеет отношение к их нартовским сказаниям, судить трудно.

Под словом «кадæг» осетины подразумевают только лишь эпическое сказание. При этом понятие «кадæг» включает в себя и манеру исполнения — соло с инструментальным сопровождением. Рассказчика сказаний, как бы он ни был искусен, никто не назовет «кадæггæнæг» (сказителем), если он не поет их и не сопровождает свое пение игрой на музыкальном инструменте.

«Рассказывать о нартах, — писал художник М. Туганов, собиратель и исследователь нартовских сказаний, — мог всякий рядовой осетин, слышавший с самого детства напевы сказителей, по именоваться сказителем... мог не всякий: лучших сказителей народ знал хорошо и поэтому они на всех «кувдах» (пиршествах. — *К. Ц.*), свадьбах и общественных празднествах пользовались особым почтом и уважением»<sup>10</sup>.

В противоположность песням (зарæг) нартовские сказания (кадæг) не принадлежат к категории общедоступных, массово-обиходных жанров. Исполнение нартовских сказаний является достоянием особо одаренных певцов-мастеров, обладающих отличной памятью, незаурядным поэтическим и музыкальным дарованием и способностью играть на каком-либо музыкальном инструменте.

«Игра на двух- и двенадцатиструнном фандыре и длинные повествования под их аккомпанемент были исключительной привилегией наиболее даровитых мужчин»<sup>11</sup>.

В старину осетинские сказители аккомпанировали себе на двенадцатиструнном щипковом инструменте «дууадæстанон» (тип арфы, ныне вышедший из обихода)

---

<sup>10</sup> М. С. Туганов. Новое в нартовском эпосе. — ИЮОНИИ, вып. I(V). Сталинир, 1946, стр. 172.

<sup>11</sup> К. Л. Хетагуров. Собрание сочинений, т. III, М., 1951, стр. 235.

или на двухструнном смычковом «хъисын фандыр» (род скрипки). Современные сказители, когда под рукой не оказывается национального инструмента «хъисын фандыра», легко приспособливают для сопровождения обыкновенную общезвестную скрипку, натянув две жильные струны и настроив ее соответствующим образом.

Напевы осетинских нартовских сказаний, сохранившиеся до нашего времени, представляют собой яркие образцы древнейших пластов народной музыкальной культуры. На это указывает их исключительная лаконичность, ограниченность звукового объема мелодий, изменчивость внутрифразовой ритмики, теснейшим образом связанной с импровизационностью поэтического текста<sup>12</sup>. Напевная декламационность, сочетаемая с речитативно-скороговорочными элементами, является наиболее характерным мелодическим складом большинства напевов. Им совершенно не свойственны широкие мелодические распевы, ибо на каждый слог текста приходится, как правило, один звук.

Каждый сказитель имеет один или несколько (обычно не более двух-трех) напевов, с которыми он исполняет любые сказания эпоса, независимо от их содержания. Не исключены случаи, когда певец исполняет одно и то же сказание то с одним напевом, то с другим и, наоборот, целый ряд сказаний — на один напев. Утверждения некоторых исследователей о существовании для каждого из героев эпоса специальных напевов лишены достаточных оснований. Во всяком случае на практике это до сих пор не подтвердилось<sup>13</sup>. Лишь сравнительный анализ мелодических вариантов одних и тех же сказаний, записанных от разных исполнителей, может дать ясную картину. К сожалению, наука еще не располагает достаточным количеством потированных записей, чтобы ответить не только на этот вопрос, но разрешить целый ряд проблем,

---

<sup>12</sup> Народные произведения повествовательного еклада, к которым прежде всего относится нартовский эпос, излагаются сказителем всякий раз по-новому, с известными изменениями поэтического текста. К тому же ярко выраженная неравносложность нерифмованных стиховых строк непосредственно влияет на неустойчивость внутрифразовой (внутритактовой — в музыке) ритмики.

<sup>13</sup> Одно и то же сказание у разных певцов имеет далеко не сходные напевы.

встающих перед исследователем напевов осетинских нартовских сказаний, равно как и эпических сказов соседних народов. Именно поэтому данная статья не может претендовать на исчерпывающее и окончательное освещение всех проблем, касающихся средств выразительности: музыкально-интонационного и ладо-гармонического строя, ритмического склада, соотношения музыки и поэтического текста. В ней изложены некоторые замечания по отдельным музыкально-выразительным сторонам напевов, основанные частью на слуховом опыте, частью на имеющихся дешифровках магнитофонных записей<sup>14</sup>.

При первом же знакомстве с напевами эпических повествований осетин, имеющих в обиходе современных сказителей, а также сказителей недавнего прошлого, бросается в глаза разнообразие форм как в структурном, так и в мелодико-ритмическом отношении. Однако при всем разнообразии напевов, их можно условно поделить на две группы.

К первой группе относятся напевы, мелодические контуры которых при повторении не подвергаются вариационному изменению и сохраняются на протяжении всего повествования. Такие напевы отличаются краткостью изложения, логической и структурной завершенностью и,

---

<sup>14</sup> Магнитофонные записи, на слуховом анализе которых мы делаем свои краткие выводы относительно осетинских эпических сказаний, хранятся в кабинете народной музыки московской консерватории им. П. И. Чайковского. Они были записаны в 1941 г. от различных певцов-сказителей.

Среди них имеются такие сказания, как «О двух сыновьях Нарт Уархага» (исполняет Х. И. Хасигов из селения Саниба), «Об одиноком сыне Нарт Хамыца» (исполняет он же), «Охота Нарт Созрыко и Урызмага», «Нарт Бурафарныг», «Сказание об одиноком сыне Нарт Хамыца» (исполняет Дзампаев), «Сказание о нарте Урызмаге» (исполняет Л. С. Мамиев из селения Нар), «Нарты на охоте» (исполняет В. М. Гуриев из селения Барзикау), «Женитьба Назрана», «Сказание о том, как Сырдон спас нартовские табуны», «Сын колдуньи нартов, нартовский табунщик Махамат», «Сказание о нартах Ахсартагкаты» (исполняет Д. А. Гатуев из селения Дигора), «Сказание о семи нартах» (исполняет А. Т. Цопанов из селения Дзуарикау), «Сказание об Урызмаге» (исполняет Б. Р. Каргиев из селения Хаталдон). Кроме указанных, имеются и другие записи, мы упомянули лишь те, которые послужили материалом для данной статьи.

Кроме этого, мы использовали нотированную публикацию «Сказание о Сырдоне», помещенную в сборнике Б. А. Галаева «Осетинские народные песни». М., 1964, стр. 191.





СКАЗАНИЕ О СИРДОНЕ<sup>1</sup>

Спокойно ♩ = 89

Б. А. Галаев

Телор

Киын-фандыр

Энергично, взволнованно (в том же темпе)

1. И. у бон заггы, Нар-ты хьалга пуалы офенди кой той, ей!

Пуалы пьны куы офендига хьалга офенди кой той, ей!

Уедга, уед раей, до мае ны кьа лтам, ей?

2. Уед заггы, Наргаен фьдбылызгаен куынна : баз-зад уед Сырдон, мае хургае :

1) Стрфова редакция К. Цкурбаевой.

Музыкальный фрагмент с вокальной линией и фортепиано. Включает ноты, ритмические обозначения и лирические тексты.

Фид былыл сын Нар- тын, ей!

Нар- ты хвал- ле уа- дэ- ма, не уа- гь- кой ну- ны, шу- ны) сыр-

до- ны не уа- гь- кой. Уа- й- ле са- мие фа- цю- ны!

СКАЗАНИЕ О СЕМИ НАРТАХ  
исп. А. Цопанов

Музыкальный фрагмент с вокальной линией и фортепиано. Включает ноты, ритмические обозначения и лирические тексты.

Зал. Н. Цаурбаевой

♩ = 60

1. Авд нар- тыл зал- ты мнт, зэ- гь- ты, ж- ну- сы- цы- ти нму- уа- ры- да,

авд нар- тыл гье уа- дэ- ма гм,

как правило, соответствуют одной стихотворной строке. Эта особенность находится в тесной связи со стиховой, но не строфической структурой самих текстов. В музыкальной фольклористике эти напевы получили название однострочных или стиховых<sup>15</sup>.

Напевы такого рода служат сказителю ритмическим мериллом, которого он, несмотря на импровизационность текста, с явной неравнослоговоcтью стиховых строчек, обязательно придерживается. Сказитель стремится к тому, чтобы уместить словесное содержание каждой стиховой строки в хронометрические рамки напева.

Музыкальная форма эпических повествований, исполняемых с однострочными напевами, сводится к многократному повторению лаконичного (продолжительностью в 4—5 тактов) напева. Примечательно, что при повторении с каждой новой строкой текста, напев сохраняет не только мелодические контуры, но, что в данном случае очень важно, свою временную протяженность.

Однако каждое повторение всегда сопровождается вариантным изменением внутритактовой ритмической структуры напева. В данном случае это не может быть объяснено изменчивостью мелодической линии, ибо она устойчива. Варьирование напева органически связано с резкой неравнослоговоcтью стиховых строк поэтического текста и, соответственно, неустойчивостью расстановки слоговых времен. Увеличению и уменьшению числа слогов сопутствует раздробление долгих тонов напева на более краткие длительности, либо, наоборот, слияние нескольких коротких длительностей в один более долгий звук. Из сказанного следует заключить, что внутритактовое ритмическое строение напевов (соотношение ритмических долей) в каждом последующем проведении (повторении) трансформируется под влиянием соответствующего данному проведению поэтического текста.

Важно отметить также, что напевам этой группы свойственна равномерность акцентуации, в силу чего они свободно укладываются в рамки единого тактового размера. Под влиянием четкой и равномерной акцентуации напевов тексты приобретают форму тонического стихосло-

---

<sup>15</sup> Иногда напев может соответствовать двум и более строчкам, образующим законченный по смыслу словесный период (строфу), и тогда он называется строфическим.

жения с определенным количеством ударений в стиховой строке.

Все особенности, характеризующие первую группу напевов, наглядно представлены в сказаниях «О нарте Урызмаге» и «О семи нартах».

Напевы, которые условно отнесены нами ко второй группе, наряду с изменчивостью внутрифразовой ритмики, характеризуются существенным изменением их интонационно-мелодической структуры. В основе этих напевов обычно лежит один (иногда два-три) мелодический оборот, повторяемый певцом в варьированном виде, благодаря чему он производит впечатление непрерывной импровизации.

Свободное мелодическое развертывание не стесняется в них какими-либо метрическими рамками, как это присуще напевам первой группы. Увеличению или уменьшению слогов сопутствует не только изменение расстановки слоговых времен внутри фразы, но также известное расширение или сокращение временной протяженности попевки.

Акцентуация в напевах весьма неравномерная и подчинена логической речевой акцентировке, что обуславливает частую смену тактовых обозначений.

Одним из примеров такого типа является напев «Сказания о Сырдоне», опубликованный в сборнике Б. А. Галаева «Осетинские народные песни» (М., 1964, стр. 191).

Вся музыкальная ткань вокальной партии сказания о Сырдоне строится на одной довольно развернутой мелодической попевке в объеме сексты, соответствующей одной стиховой строке. В зависимости от изменения количества слогов в строке, временная протяженность попевки, как было сказано выше, расширяется или сокращается. Однако это происходит не в прямой пропорции с текстом. Хронометрические рамки напева все же не поддаются резкому изменению в сторону сокращения или расширения и в этом отношении напев оказывается сдерживающим элементом при импровизации текстов, придавая им определенную композиционную оформленность. Эту особенность напевов можно проследить на следующем схематическом изображении временной протяженности повторов<sup>16</sup>:

<sup>16</sup> В скобках указана протяженность инструментальной интерлюдии.

Поряд. №№ строф	1 строка		2 строка		3 строка	
	кол. слов	протяж. напева	кол. слов	прот- тяж. напева	кол. слов	протяж. напева
I строфа	15	21,8 (+8/8)	14	15,8	10	12/8 (+8/8)
II строфа	26	21/8 (+7/8)	21	20/8	8	11/8 (+8/8)
III строфа	20	21/8 (+8/8)	18	19/8	5	10/8 (+8/8)
IV строфа	27	21/8 (+8/8)	25	19/8	7	16/8 (+8/8)

Мелодическая линия напева имеет речитативный (декламационный) склад, заключительный звук которой, в противоположность другим, всегда растягивается во времени. Попевка в процессе исполнения подвергается существенному интонационному и ритмическому варьированию, изменяется каждый раз и заключительный тон, сообщая напеву ту или иную ладо-тональную окраску (ладовый склад основан на терцовой переменности; из ля бемоль мажора мелодия переинтонируется в до минор).

При внимательном прослеживании ладо-гармонических сдвигов напева, сообщающих ему внутреннюю динамику, наблюдается четкая периодичность, которая соответствует трехкратному вариационному проведению напева (первое проведение с остановкой на второй ступени ля бемоль мажора, второе — на основном звуке той же тональности и третье — на тонике фригийского до минора). В результате образуется строфовой напев, состоящий из трехкратного повторения основной попевки. Этот строфовой напев соответствует трем стиховым строчкам текста и является тем музыкальным мериллом, который позволяет текстовой материал эпического повествования, приближающийся к прозе, расчленить на законченные по смыслу строфы.

Таковы некоторые особенности напевов, сопровождающих осетинские эпические сказания о партах.

Многие исследователи поэтических текстов осетинских партовских сказаний указывали на то, что все они, за очень редким исключением, имеют форму прозаических рассказов. Это отчасти происходит, по словам В. И. Абаева, из-за того, что «большинство записывающих само просит сказителя не петь, а рассказывать, так как в последнем случае сказителя можно останавливать, не-

респиратор, просить повторить, что при пении совершенно исключается»<sup>17</sup>.

Однако тексты, записанные вместе с напевом, тоже мало чем отличаются от прозаического изложения. Лишь в сочетании с напевом оживает их внутренний ритмический пульс стихосложения. Напевы оказываются тем неотъемлемым и важным элементом, который сдерживает импровизацию «прозаического» текста и придает ему определенную в каждом данном случае композиционную оформленность.

«Народный размер» сказаний, по поводу которого полемизировал И. Джанаев в своей работе «Сказания о нартах»<sup>18</sup>, заключен в самих напевах, и только исследование этих напевов в тесной взаимосвязи с поэтическим текстом даст ключ к пониманию композиционного и ритмического строения нартовских сказаний, а также раскроет ряд сторон, определяющих национальную особенность героического нартовского эпоса.

---

<sup>17</sup> В. И. Абаев. Указ. соч., стр. 114.

<sup>18</sup> Иван Джанаев. Указ. соч., стр. 30.

А. Н. Г о з у а

## ЭПИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ В АБХАЗСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

«Лучшие произведения великих поэтов всех стран, — писал Горький в статье «Разрушение личности, — почерпнуты из сокровищницы коллективного творчества народа, где уже издревле даны все поэтические обобщения, все прославленные образы и типы»<sup>1</sup>. Фольклор всех народов вдохнул жизнь в их литературы. В молодых, родившихся на пороге Октябрьской революции, литературах, какой является и абхазская, литературно-фольклорные связи стали развиваться в новых условиях, когда общественное начало получило чрезвычайно важное значение.

Особая роль фольклора в процессе становления и развития абхазской литературы объясняется своеобразием самого абхазского фольклора и тем положением, которое он занимает в духовной жизни народа.

Устная народная поэзия сопровождала всю жизнь абхаза. В долгие зимние ночи у пылающего очага, в часы отдыха от полевых работ, в жаркие дни в тени вековых деревьев — всюду слушал народ поэтические сказания о народных героях. Могучие образы их жили в душе каждого горца, сопутствовали ему и в горе, и в радости, воодушевляли, вселяли силу и надежду; смертельно раненый в бою слушал знаменитую народную «Песнь ранения», где пелось о том, что «тяжелая рана — украшение бойца», весть о гибели героя входила в дом с мужественно-трагической мелодией «Азар», которая заменяла плач, и т. д.

Из всех видов народного творчества абхазов самыми популярными являются сказания о нартах и могучем Абрскиле, прикованном к скале.

---

<sup>1</sup> М. Горький. О литературе. М., 1953, стр. 54.

Преобладание эпического жанра и его поэтическое совершенство в абхазском фольклоре — результат исторических условий жизни народа, создавшего его. Вся история абхазского народа — это история беспримерной борьбы за свободу и независимость.

В Апсны — стране абхазов, самым ценным качеством человека всегда считали героизм, готовность жертвовать своею жизнью ради отечества и свободы народа. Воспевание героизма, мужества стало высшей поэзией, духовной потребностью народа, веками не покладавшего оружие. Сказания о нартах и Абрскиле, идеальные эпические образы, созданные народом, до сих пор живут в его памяти.

Сатаней-Гуаша, Гунда-пшдза, сто братьев-нартов — любимые народные герои. От криков нартов срываются звезды, нарты не знают поражения в боях, они могучи в гневе, безграничны в любви; они способны выращивать сады, создавать блага жизни.

Среди всех героев абхазских эпических сказаний выделяются два гиганта — нарт Сасрыква и Абрскил.

Сасрыква вырублен из камня и закален в расплавленной стали; он обладает необычайной силой, энергией, высоким чувством личного достоинства. Его подвиги, его отношение к братьям-нартам, матери своей Сатаней-Гуаше, сестре Гунде-пшдза — все говорит об его исключительной цельности. Образ этот зародился в обществе, где личность, герой стоял впереди коллектива, а не над ним, где герой выступает «как орган коллектива»<sup>2</sup>, как идеальное выражение его чаяний и воли. И потому он представляет собой образец гармонического единства эпической формы и содержания. Именно это является одним из секретов бессмертия образа.

А герой другого абхазского эпоса, богоборец Абрскил, — глубоко философский образ. Это — обобщение отношения народа к добру и злу, символ великой справедливости, которая должна существовать на земле. Абрскил — носитель непоборимой силы и правды народа. За эту правду он восстает против самого бога. Закованный в глубокой и мрачной пещере врагами, он ни на миг не теряет воли к борьбе.

Эти могучие эпические образы устной поэзии веками жили в сознании народа. И потому эпос оказал такое

<sup>2</sup> М. Горький. Указ. соч., стр. 51.



сильное влияние на все жанры абхазского фольклора, особенно на историко-героические песни. Народ веками воспитывался на эстетике эпоса. В момент рождения абхазской литературы, с одной стороны, существовала богатая эпическая традиция, с другой — определенная историческая ситуация (революционной героики и т. д.), изображение которой вполне укладывалось в эпико-героические формы. Вот почему эпический жанр приобретает в абхазской литературе первостепенное значение. Вместе с тем героизм современной советской эпохи уже не укладывался в рамки эпической традиционности.

Первые абхазские писатели, и прежде всего основоположник абхазской литературы Дмитрий Гулиа, столкнулись с решением сложных вопросов, связанных с зарождением художественной литературы и формированием творческой индивидуальности советских писателей. В этом процессе, помимо традиций национального фольклора, был использован опыт развитых литератур народов СССР и в первую очередь большой опыт русской литературы.

Д. И. Гулиа заложил основы многих жанров абхазской литературы, используя художественные традиции фольклора. Фольклор в его творчестве занял определенное место. Уже в первой лиро-эпической поэме Д. Гулиа «Письмо юноши и девушки» видим творческое использование лексики и ритмики абхазского фольклора.

Ряд эпических произведений Д. Гулиа написан по фольклорным мотивам; среди них значительный интерес представляет поэма «Пистолет Эшсоу»<sup>3</sup>. Это сравнительно позднее предание, широко известное в Абхазии; оно обычно излагалось прозой. Поэт переложил его в стихи. В поэме рассказывается об отважных горцах, населяющих Дал и Цабал, о двух братьях-князьях — Батале и Эшсоу, полюбивших красавицу Эсма-Ханум. Поэма построена по принципам, характерным для абхазских историко-героических песен. Начинается она с эпического введения, цель которого — усилить интерес к повествованию. Вся поэма излагается в эпическом тоне; он сохраняется даже там, где сюжет достигает своего наивысшего напряжения (ссора братьев из-за девушки, грозившая кровью). Инте-

---

<sup>3</sup> Дм. Гулиа. Сочинения, т. I. Сухуми, 1956, стр. 31 (на абх. яз.).

ресны портретные характеристики, почти полностью заимствованные писателем из народного эпоса. Вот как, например, рисуется образ красавицы Эсма-Ханум у Д. Гулиа:

Была она осанкой очень совершенна,  
Косы доходили от головы до самых пят,  
С глазами большими, величаво прекрасная.  
Наряды были ей к лицу. В роскошном убранстве  
она была.

Подобная портретная характеристика героев характерна для абхазских сказаний о нартах. Так, о сестре нартов прекрасной Гунде (Гунда-пшдза) в нартских сказаниях говорится: «Не было из рожденных женщиной прекраснее, чем она, она казалась божественной. Облик, стан, телосложение не мог описать язык человеческий, тело ее было подобно нежному молодому сыру, она сияла, светила без солнца, без луны».

Как видим, Д. Гулиа немного изменил традиционную формулу описания эпической красавицы, добавив описание ее наряда.

Язык поэмы Д. Гулиа еще очень близок к фольклорному: в нем немало поэтических выражений и образов из художественного языка фольклорных произведений.

Как видно, в поэме «Пистолет Эшсоу» Д. Гулиа фольклор еще не слит органически с повествовательной тканью поэмы; фольклорные образы и характеристики иногда представляют собою своеобразные вставки. Однако, несмотря на некоторую композиционную рыхлость, это произведение сыграло заметную роль в утверждении эпического жанра в абхазской литературе.

Своеобразно использовал художественные традиции эпоса другой абхазский писатель, Самсон Чамба. В его поэме «Дева Гор» образ Девы — собирательный символический образ Апсны — страны абхазов:

На вершине горной — гляньте! —  
Вот сама она белеет,  
Как папирус, тот, что с Нила,  
Как алмаз горит лучистый.

Нет на свете гибче стана!  
А вокруг стана легкий пояс —

Из цветов сплетен он нежных,  
Тех, что нет нежней на свете!  
Вся одежда — розы! розы! —  
Ниспадает розопадом  
А струится ароматом,  
И пьянеют им все дали!  
Вьются косы, будто змеи,  
Золотого блеска змеи,  
И на мраморные плечи  
Опустившись, грезят сонно.  
Все лицо трепещет смехом,  
И горят глаза-алмазы,  
Все в себе она окружье  
Дива-Дева Гор вместила.  
Так было с времен глубоких.  
На вершине — будто солнце...  
А у ног ее — владенье,  
Гор могучих край чаруемый.  
И от взора не укрылся  
И в долине и в ущелье  
Не один из них — любимых  
Сыновей ее — абхазов!..<sup>4</sup>

В этом описании символической Девы заметно влияние нартского эпоса, а именно образа матери нартов Сатаней-Гуаши (как и Сатаней-Гуаша, Дева Гор рисуется матерью всего абхазского народа) и сестры нартов Гундапшдза (необыкновенная красота Девы Гор: «ее глаза — алмазы», тело ее белеет, «как папирус, тот, что с Нила», розы облакают ее стан...). Вернее будет сказать, что образ этот создан под влиянием образов основных героинь нартского эпоса, воплотив лучшие их черты.

Приемы описания, своеобразное использование трехкратности (счастливые годы Девы Гор, ее порабощение и горе, Советская власть, возвращенное счастье), характерной для композиции некоторых жанров устной народной поэзии, обилие постоянных эпитетов — все это говорит о близости поэмы к народной эпике. Безусловно, фольклорный материал реализовался автором сообразно

<sup>4</sup> «Антология абхазской поэзии». М., 1958, стр. 149—150. Поэтический перевод этого отрывка и все подстрочные переводы выполнены автором статьи.

его художественному вкусу и замыслу самого произведения. Следует заметить, что автор несколько увлекся литературной стилизацией. Такие эпитеты, как «диво-Дева», «глаза-алмазы», «зной-улыбка», «Дремо-дерево», «ветка-ласка», «Кавказ-седовлас», «ночь-неволя» и др., — не свойственны абхазскому фольклору. Они или придуманы поэтом, или калькированы с русского языка.

Поэт Иуа Когониа умело и тонко использовал богатейшие возможности абхазской народной поэзии в жанре литературной поэмы. И. Когониа глубоко чувствовал специфику народной эстетики, понимал ее своеобразие и отличие от эстетики художественной литературы.

И. Когониа поставил перед литературой чисто художественные задачи и смело, мастерски разрешил их, одновременно используя профессиональный опыт своих предшественников (в первую очередь Д. Гулиа) и художественные достижения народной поэзии.

И. Когониа оставил после себя не более двух десятков стихотворений и восемь поэм. В его поэмах встречается значительное количество сюжетов, мотивов и поэтических формул, заимствованных из фольклора; вместе с тем его поэмы — вполне оригинальные произведения.

Возьмем для примера две из них: «Абатаа Беслан» и «Зосхан Ачба и сыновья Жанаа Беслана».

Поэма «Абатаа Беслан» создана по мотивам популярной абхазской историко-героической песни. Поэт взял в основу сюжет одного из песенных вариантов и переработал его по-своему. Последнее заметно и в портретных характеристиках, и в динамике повествования. Поэт усиливает образ пастуха Батаква, который показан как мужественная и цельная личность. Он героически спасает свою мать, сестру, невесту, мстит за кровь брата и фактически становится главным героем поэмы (чего нет в народной песне).

На протяжении всей поэмы чувствуется поэтический ритм героического эпоса, слышен тревожный топот коней, дружные выстрелы, мужественные окрики, от которых, правда, уже не срываются звезды (как в фольклоре), но все это создает определенную эпическую ситуацию. Речи героев несколько эмоционально возвышенны, что вполне обусловлено тем героическим фоном, который преобладает в поэме. Вместе с тем все герои наделены реалистическими чертами, а героини здесь совсем не амазонки, не

девы-воительницы, хотя, как и они, бесстрашны в своих поступках; они женственны, умеют любить и ненавидеть, а иногда проявляют даже слабость.

Что же оставил поэт от эпической традиционности? Прежде всего описание портретов героев, их одежды, оружия и т. д. Сохранена и эпическая триада, которую автор своеобразно применил для усиления драматизма (когда враги окружили дом Беслана, он поочередно приходит к жене, матери, сестре, предупреждая о нависшей над ними опасности).

В поэму введены и песни (правда, с прозаическими заготовками), напоминающие народные плачи Амыткума.

Постоянные эпитеты «вороной конь», «черный архалук», «залетная птица» и т. д. уже не являются постоянными в прежнем смысле слова, так как приобретают качества художественной детали, оттеняющей образы, конкретизирующей действие. Устаревшие слова и тропы писатель заменяет другими, более приемлемыми для современности. Свою героиню он уже не сравнивает с солнцем и луной, как в народно-эпических произведениях. В поэме она «светит, как свеча, освещает, словно зажженная лучина...» Таким образом, Когониа находил для традиционной эпической поэтики новое применение, повышая ее идейно-художественную значимость и тем самым заставляя ее звучать в новом ключе.

В его поэме уже нет героя непогрешимого, без слабостей, без грехов: смертельно раненный Беслан, лежа у разграбленного своего дома и еще шевеля обескровленными губами, говорит подоспевшему другу:

Убили меня враги,  
Угнали семью,  
Прошу, дай знать брату,  
Ушедшему в горы пастухом.  
Зачем ему гнаться, кого он нагонит...  
С кем он справится уже,  
Что он может сделать, бедняга,  
Не видевший ничего,  
Кроме жизни пастуха<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Иуа Когониа. Стихи и поэмы. Сухуми, 1955, стр. 110 (на абх. яз.).

Примером того, как в творчестве Когониа традиционное получает новое осмысление, может служить использование им числа «100». В абхазских нартских сказаниях оно постоянно и обязательно. В поэме Когониа это число встречается довольно часто. «Беслан проскакал меж ста всадников, и всех он выбил из строя», или «Беслана окружила армия из ста человек», «Батаква ведет бой с сотней людей», «сто человек залпом стреляют в одного». Но у Когониа эта гипербола ослаблена, она характеризует реальные явления.

Другая поэма И. Когониа, «Зосхан Ачба и сыновья Жанаа Беслана» — ярко социальное произведение. Князь Зосхан Ачба не влюбил сильных, независимых и храбрых сыновей Жанаа Беслана. Князь Зосхан — главный персонаж поэмы — хитрый, коварный, неглупый враг трудового народа. Поэт рисует его скупой, но выразительной; это хромой, невзрачный человек; на боку у него висит богато убранная шашка: «На боку висела шашка, опрокидываясь», она висит, «болтаясь», «ударяясь о бок», и т. д. Характерное для народно-эпических произведений описание оружия, которое зачастую превращалось в фетиш, здесь обращается в деталь для сатирической обрисовки героя. И в данной поэме вновь использована традиционная триада: Зосхан Ачба, чтобы узнать, нет ли родственников у братьев Жанаа, навещает трех князей в Бзыбской, Гумской и Абжуйской Абхазии и произносит три монолога, представляющих собой эпические повторы.

Высоко поэтичны плачи двух сестер братьев Жанаа, проданных Зосханом в неволю. Плачи-причитания существуют в абхазском фольклоре и как самостоятельный жанр и как компонент эпических произведений, особенно историко-героических песен. (Образцом народно-поэтического плача является, например, плач матери Кнахба Хаджарата в народном сказании об этом герое.) И. Когониа включил в свое произведение плач как законченное поэтическое произведение огромного эмоционального воздействия, который можно поставить в один ряд с плачем Ярославны из бессмертного «Слова о полку Игореве».

Язык поэмы «Зосхан Ачба» в меньшей степени, чем поэма «Абатаа Беслан», насыщен фольклоризмами, но они встречаются довольно часто. Например, сестра Жанаа



нее заметным; эпические традиции все еще продолжали влиять на литературу. Это видно на примере творчества Л. Квициния. В его поэме «Шаризан» образ волевой и сильной женщины напоминает эпических дев-воительниц (героиня переодевается в мужское платье и намеревается мстить за кровь своего брата). В другой его поэме, «Даур», используются народный плач, песни и отдельные образцы фольклорной лексики.

Уже в 30-е годы сложились национальные традиции абхазской литературы. Ярким свидетельством зрелости абхазской литературы является творчество поэта Баграта Шинкубы. Б. Шинкуба, поэт-новатор, на основе народного стихосложения и творческого опыта своих предшественников — поэтов Д. И. Гулиа, И. Когониа, Л. Квициния, Л. Лабахуа, — усовершенствовал и утвердил в абхазской поэзии систему силлабо-тонического стихосложения.

Баграт Шинкуба — один из собирателей и лучших знатоков родного фольклора, который не только знает, но и тонко чувствует. Он хорошо понял художественные возможности современной абхазской литературы и ее новые отношения с фольклором. Устное народное творчество впиталось в поэзию Шинкубы и получило здесь оригинальную поэтическую жизнь. Шинкуба создал классические образцы литературной баллады: «Гунда-красавица», «Дитя», «Свирель», «Рица» и т. д., сюжеты которых восходят к устной народной поэзии абхазов.

Особое место в творчестве поэта занимает героическая поэма «Песнь скалы», о народном герое-революционере Киахба Хаджарате. О нем создано много историко-героических песен и сказаний. И поныне живут современники героя, которые помнят о славных подвигах этого народного заступника. Но подход Б. Шинкубы к фольклорным источникам глубоко творческий. Беря фольклорный материал, он пишет свое подлинно реалистическое произведение, где народно-поэтические элементы играют подчиненную роль.

Способы и приемы творческого использования элементов фольклора в поэзии Шинкубы самые разнообразные. Любопытна в этом отношении его баллада «Гундапшдза». Поэма написана в годы Великой Отечественной войны, когда особенно усилилась тяга к героизму. Баллада Шинкубы кое-чем напоминает поэму С. Чанба «Дева Гор». В обоих произведениях Родина представлена симво-



лично в образе красавицы. Красавица эта названа у Шинкуба именем эпической героини Гунды. У нее, как и в эпосе, есть сто братьев-нартов — заступников. В патетичный, возвышенный язык баллады поэт с художественной осторожностью и чувством меры вставляет выражения, заимствованные из народной эпики. В общем же баллада написана современным литературным языком.

Окутав мраком неба своды,  
Самодоволен и жесток,  
Ввергая в бедствие народы,  
Враг шел лавиной на восток.

Он обрекал людей на муки, —  
Была военная гроза, —  
В крови его атели руки,  
Горели жадностью глаза.

И вот пленился, озираясь,  
Он солнцеликою страной, —  
Гора Ерцаху, возвышаясь,  
Сверкала нежной белизной.

И в нем желание созрело  
Ярмо на шею ей надеть, —  
Своей рабыней Гунду сделать,  
Сокровищами овладеть.

Кто этой девушки не знает?  
Подобной ей красавиц нет.  
Прекрасный стан глаза пленяет,  
Немеет перед ней поэт.

И Гунда, всех красавиц краше,  
Их славит в песне боевой<sup>8</sup>.

*(Перевод В. Серебрякова)*

Творчество Шинкуба — это новый этап во взаимоотношениях фольклора с абхазской литературой.

И в настоящее время многие абхазские поэты обращаются к фольклору, чаще всего к его эпическому жанру. Это поэты — А. Джонуа, Л. Ласуриа, К. Ломиа и др. Значительный интерес представляет поэма Джонуа «Нарт Сасыква», которая является переложением в стихи одного из популярных сюжетов нартского эпоса.

<sup>8</sup> Баграт Шинкуба. Стихотворения. М., 1959, стр. 94—96.

Молодой поэт В. Анкваб написал большую поэму по мотивам и сюжету народного эпоса об Абрскиле.

Процесс влияния фольклора на прозаические и драматические жанры абхазской литературы протекал несколько своеобразно. Известно, что в абхазском фольклоре преобладали прозаические жанры, что можно объяснить известным стремлением к реалистическому мышлению. В абхазском фольклоре рассказы реалистического характера — это вполне законченные в художественном отношении изустные творения народа. И вполне закономерно, что абхазский писатель М. Лакрба в своем сборнике абхазских новелл «Аламыс» поместил эти народные рассказы почти без какой-либо переработки. Несмотря на наличие в них множества традиционных эпических элементов, новеллы эти, за редким исключением, имеют реалистическое содержание. Сюжет одного из этих рассказов — «Два брата», — по-видимому, ведет свое начало из партского эпоса, от сказания о парте Кетуане, изобретшем свирель и песню. В новелле М. Лакрба этот эпический сюжет трансформируется и, освобождаясь от мифического, становится вполне реалистическим.

Начинается новелла с того, как два брата, «разделившие падочажную цепь», жили в мире и достатке. В первой части рассказа уже намечается основной конфликт, который усиливается во второй его части, где рушатся все иллюзии о безмятежности крестьянской жизни в прошлом. Герой рассказа Елкан находится во власти уже устаревших в классовом обществе понятий чести, долга и мужского достоинства, из-за которых попадает в Сибирь. Сюжетная ситуация, в которую попадает герой, раскрывает суть лжегероизма, приведшего героя к гибели.

Язык рассказа насыщен не только идиоматическими и другими характерными для народно-разговорной речи выражениями, но и поэтическими элементами художественного языка фольклорных произведений.

В свете проблемы влияния фольклора на абхазскую прозу еще больший интерес представляет роман Д. И. Гулиа «Камачич». Это большое эпическое полотно, социально-бытовой роман из жизни предреволюционной абхазской деревни. В художественном построении весьма сложного и интересного образа главной героини романа Камачич встречается много элементов, заимствованных писателем из эпоса: образ бесстрашной Камачич напоминает

фольклорные образы дев-вонпельниц. Камачич с детства дружит с мальчиками, ездит с ними на буйволах, а впоследствии становится известной пазездницей. Переодевшись в мужское платье, она убивает своего бывшего мужа, мучителя князя Тотластана.

В первых главах романа наблюдается обилие фольклорно-этнографического материала, заметно чувствуется влияние и народно-поэтического языка (даже большая часть названий глав — известные пародные пословицы). Чем дальше действие приближается к финалу, тем острее становятся общественные конфликты, фольклорные мотивы отступают, и почти исчезают в конце. Это и понятно: во второй части они менее оправданы с художественной стороны. Такое развитие романа весьма закономерно, ибо фольклорные элементы были необходимы в первой части романа для обрисовки сильной, непримиримой личности героини, протестующей против социального принижения.

Д. Гулиа открыл широкий путь абхазскому роману. Но помимо большой эпической формы он создал жанр и небольшой реалистической новеллы. Обычно сюжеты и мотивы повелл заимствованы писателем из фольклора.

Так рационально, творчески были использованы Д. Гулиа эпические традиции абхазского фольклора.

В области драматургии интересную работу по творческому освоению народно-поэтического наследия проделал известный драматург и режиссер абхазского театра М. Кове. По сюжетам и мотивам историко-героических песен «Инапха Киагуа», «Киахба Хаджарат» он создал народно-героические драмы, которые долго не сходили со сцены абхазского театра. Эти произведения сыграли значительную роль в развитии национальной драматургии и театра.

Абхазская литература развивается в общем русле многонациональной советской литературы. Вместе с тем она тесно связана со своей родной почвой, со своей художественной колыбелью — фольклором, в особенности с его эпическим жанром.

Фольклор, — как вечные снега на вершинах гор, питающие реки, он — как вековые залежи, сокровища земли, которые добывает человек, чтобы превратить их в полезную энергию и электрический свет.

*М. А. Кумахов*

## К ЭТИМОЛОГИИ ИМЕНИ ОСНОВНОГО ГЕРОЯ АДЫГСКОГО И АБХАЗСКОГО ЭПОСА

В области изучения ономастики нартского эпоса достигнуты значительные успехи. Здесь прежде всего следует отметить тот большой вклад, который внес в изучение нартской ономастики (как и в изучение эпоса в целом) В. И. Абаев. В работах В. И. Абаева дается обоснованная, научная этимология целого ряда терминов и собственных имен нартского эпоса. Вместе с тем нельзя не отметить, что ономастика нартского эпоса еще недостаточно разработана. Причиной этого служит не отсутствие исследований в этой области — их довольно много, — а несовершенство методики исследований большинства авторов, занимающихся этой проблемой. Вопросы нартской ономастики могут быть успешно решены лишь совместными усилиями представителей смежных наук — лингвистики, фольклористики, истории, археологии и т. д. Этот факт общеизвестен и не требует пояснений. Но должно быть совершенно очевидным, что для выяснения происхождения того или иного термина, или собственного имени, прежде всего необходимо располагать достаточным языковым материалом и владеть методикой этимологического анализа. Если даже лингвист, хорошо знающий конкретный языковой материал, не владеет методикой этимологического анализа, он не в состоянии решить этимологические проблемы. Между тем, как это ни парадоксально, некоторые исследователи нартской ономастики делают выводы исторического характера на очень скудном, а подчас сомнительном материале, не владея при этом элементарной техникой этимологического анализа. Характерно, что эти авторы нередко сами признают, что в их распоряжении

очень мало фактов, но, тем не менее, они, как правило, приходят к далеко идущим выводам, которые они довольно настойчиво навязывают науке. Бросается в глаза еще то обстоятельство, что к исследованию чрезвычайно трудных вопросов, касающихся этимологии важнейших терминов и собственных имен нартского эпоса, проявляют интерес в основном не лингвисты, а специалисты, зачастую далеко стоящие от лингвистики. Изучение ономастики нартского эпоса, повторяем, ни в коей мере нельзя объявить монополией одних лингвистов. Но необоснованные, скороспелые выводы, которые часто делаются на материале ономастики нартского эпоса, объясняются несовершенством методики анализа конкретного лингвистического материала.

В своем докладе «Проблемы нартского эпоса», прочитанном на совещании, состоявшемся в октябре 1956 г. в г. Орджоникидзе, В. А. Абаев писал: «В самом деле, можно допустить, что мотивы, образы, даже целые сюжеты нартских сказаний могли возникнуть независимо у разных народов. . . Но абсолютно исключено, чтобы термин «нарт» или собственные имена Сатана, Урызмаг, Сослап, Созрыко, Батрадз, Сирдон и др. появились независимо в разных местах. Каждое из них, вне всякого сомнения, возникло в одном определенном месте, у одного определенного народа и отсюда уже распространилось среди народов»<sup>1</sup>. Мнение В. И. Абаева, которое мы всецело разделяем, ни в коей мере не противоречит общепринятому положению о том, что нартский эпос является многонациональным.

Сказания о Сосруко (Сосрыкьуз) составляют основное ядро нартского эпоса у адыгейцев, кабардинцев, убыхов, абхазов и абазин. Поэтому не требует пояснений тот факт, что выяснение этимологии имени Сосрыко имеет исключительно важное значение для изучения нартского эпоса. Не случайно В. И. Абаев писал, что «тот, кто разъяснил бы элемент Соср в слове Сосрыко, оказал бы немалую услугу нартским исследованиям»<sup>2</sup>.

Я не беру на себя смелость решить вопрос об этимологии имени Сосрыко. Мне хотелось бы лишь поделиться

---

<sup>1</sup> В. И. Абаев. Проблемы нартского эпоса. — Сб. «Нартский эпос». Орджоникидзе, 1957, стр. 35.

<sup>2</sup> Там же, стр. 27.

некоторыми соображениями относительно первичной формы корневого элемента этого имени. В связи с этим коснусь также соотношения абхазо-адыгской формы Сосрыко и осетинской формы Сослан.

Научной этимологией имени Сосрыко занимались многие ученые. М. В. Рклицкий возводил имя Сосрыко к Сос-Ир-Ко, что означает, по его мнению, «сын Соса-Иронца»<sup>3</sup>. Форму Сосрыко М. В. Рклицкий считал результатом «своеобразного восприятия» исконного осетинского имени Сослан, восходящего к Сос-алан<sup>4</sup>.

В. И. Абаев справедливо отверг этимологию М. В. Рклицкого<sup>5</sup>, считая, что имя Сослан едва ли является по происхождению осетинским<sup>6</sup>.

Правда, В. И. Абаев полагает, что имя Сосрыко представляет собой кабардинизацию имени Сослан путем прибавления обычного в кабардинских именах элемента «ко», что значит «сын». В. И. Абаев делает предположение, что имя Сослан попало в кабардинскую среду из дигорской среды, а оттуда уже в кабардинизированной форме Созруко было заимствовано в иранскую<sup>7</sup>. Ж. Дюмезиль также считает, что имя Сосрыко восходит к Сослан, т. е. Сосрыко является видоизменением первичной формы Сослан. Что же касается этимологии последнего, Ж. Дюмезиль связывает корневой элемент этого слова с осетинским сос-ан в значении «жаркий период лета»<sup>8</sup>.

В статье «Проблемы нартского эпоса», написанной после опубликования работы Ж. Дюмезиля, В. И. Абаев, возвращаясь к этимологии имен Сослан и Сосрыко, отмечает, что происхождение корневого элемента Соср остается еще неясным<sup>9</sup>. Следует отметить, что в этой статье В. И. Абаев по-новому ставит вопрос о соотношении форм Сослан и Сосрыко. Рассматривая Сослан и Сосрыко как две формы одного и того же имени, оформленного в одном случае по-осетински, а в другом по-адыгски,

---

<sup>3</sup> М. В. Рклицкий. К вопросу о нартах и нартских сказаниях. Владикавказ, 1927.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> В. И. Абаев. Нартовский эпос. Дзауджикау. 1945, стр. 28.

<sup>6</sup> Там же, стр. 29.

<sup>7</sup> Там же, стр. 28.

<sup>8</sup> G. Dumézil. Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase. Paris, 1960.

<sup>9</sup> В. И. Абаев. Проблемы нартского эпоса.

В. И. Абаев оставляет открытым вопрос об исходной форме корневой морфемы Сослан и Сосрыко. Здесь В. И. Абаев сделал существенную поправку к точке зрения, согласно которой форма Сосрыко считалась лишь «кабардинизированным вариантом» имени Сослан.

Из исследователей, в том числе лингвистов, никто не сомневается в том, что вторая часть имени Сосры-къуэ (Сосрыко) представляет собой общеадыгское слово «къуэ» (сын). Причем здесь мы имеем дело не с архетипом этого слова, а с живой словообразовательной моделью, действующей в современных адыгских языках. Ср., например, каб. Сосрыкъуэ (Сосрыко), Темрыкъуэ (Темруко, т. е. сын Темура), Болатокъуэ (Болотоко, т. е. сын Болата). Иными словами, составной, производный характер анализируемого имени является очевидным. Но что же представляет собой в абхазо-адыгских языках первый компонент разбираемого имени? Является ли он видоизменением формы первого компонента осетинского Сосл-ан?

Эту проблему, имеющую существенное значение для решения целого круга проблем нартского эпоса, представляется необходимым расчленить на два вопроса.

Первый вопрос — этимология элемента Соср. На данном этапе изучения нартской ономастики не представляется возможным этимологизировать элемент Соср.

Второй вопрос, решение которого должно предшествовать решению первого вопроса, касается исходной звуковой формы элемента Соср и его отношения к осетинскому Сосл(ан).

Анализируемое имя в адыгейском, кабардинском, убыхском языках и их диалектах представлено в следующих фонетических вариантах: Созрыкъуэ — Созырыкъуэ — Сосркъуэ — Сосырыкъуэ — Сасрыкъуэ — Сасырыкъуэ — Саусырыкъуэ — Саусырыкъуэ — Сэуэсырыкъуэ. Сравнительно-исторический анализ всех вариантных форм показывает, что более архаичной (первичной) формой является Сэуэсыры-къуэ. Отсюда видно, что форме Соср//Созр соответствует Сэуэсыры. Заметим, что форма Сэуэсыры не является каким-то архетипом, а представляет собой живую форму, встречающуюся поныне в адыгских языках и диалектах. Но по отношению к Соср//Созр форма Сэуэсыры является исходной. Это доказывается тем, что в адыгских языках с точки зрения звуковых со-

ответствий в этих языках возможность изменения Соср//Созр в Сэуэсыры совершенно исключена. Что же касается обратного явления — перехода Сэуэсыры в Соср//Созр, то оно иллюстрирует наиболее типичные звуковые процессы адыгских языков. Изменение «эуэ» в «о» (ср. Сэуэсыры, Соср) и редукция гласных «э» — «ы» до нуля (ср. Сэуэсыры, Соср) — закономерное явление в этих языках. Ср. идентичные примеры — «эуэ» — «о»: каб. «сынэуэжкэ → сыножкэ» (я тебя жду), редукция «э» в середине слова: каб. Гуэцэнагъуэ → Гуэцнагъуэ (собственное имя), редукция конечного гласного «ы»: адыг. «лэпсы» — каб. «лэпс» (мясной бульон), адыг. «уэцхы» → каб. «уэцх» (дождь), адыг. «мэцы» → каб. «мэш» (просо). Количество примеров можно легко увеличить, но в этом нет необходимости, поскольку указанные звуковые изменения строго закономерны и известны всем исследователям адыгских языков.

Итак, становится очевидным, что при выяснении исходной формы (следовательно, и этимологии) рассматриваемого имени нужно исходить из формы Сэуэсыры. Форма Соср является вторичной, закономерно восходящей к Сэуэсыры. Попутно заметим, что изложенное позволяет сделать также вывод, касающийся уже не только лингвистического аспекта проблемы эпоса. Как известно, согласно адыгскому сюжету о рождении Сосрыко, последний родился из камня, оплодотворенного нартским пастухом Сос, которого поразила красота Сатаней, находившейся на другой стороне реки. Сюжет о рождении героя из камня, как известно, сам по себе является древнейшим и встречается не только в нартском эпосе. Этот сюжет, приписывающий отцовство Сосрыко пастуху Сосу, относится к инновациям, т. е. к позднему периоду. Иначе говоря, пастух Сос моложе самого Сосрыко. Об этом свидетельствует не только тот факт, что у других кавказских народов в качестве отца Сосрыко выступает совсем другой (например, Уастарджи у осетин), но и неопровержимые данные лингвистического характера. Как имя Сос (а отсюда весь сюжет, связанный с этим могучим нартским пастухом), так и название камня Сос возникли на основе так называемой народной этимологии имени Сосрыко, в котором якобы выделяется производящее имя Сос. На самом деле, как в этом убеждают приведенные выше примеры, расчленение имени Сосрыкэуэ на Сос +



рыкъуэ является ошибочным. В качестве первого элемента разбираемого имени выделяется не Сос, а Сэуэсыры, т. е. имя Сэуэсырыкъуэ состоит в синхронном плане из Сэуэслэры + къуэ, что буквально означает сын Сэуэслэры. Как отмечалось, слово это образовано по продуктивной общеадыгской модели типа Темрыкъуэ «Темроко» букв. «сын Темура», Болэтокъуэ «Болотоко», букв. «сын Болата», Нэмытлокъуэ «Намиток», букв. «сын Намита» и т. д.

Теперь сопоставим форму Сэуэсыры(къуэ) с формой Сосл(ан) в осетинском. Можно сделать два вывода. Во-первых, учитывая значительные фонетические различия между адыгским Сэуэсыры и осетинским Сосл, считать нерешенным генетическое тождество этих форм. Во-вторых, если же их генетическое тождество не подлежит сомнению (или подтвердится), то все же остается очевидным тот факт, что осетинское Сосл ближе стоит не к исходной адыгской форме Сэуэсыры, а к позднему ее видоизменению Соср. (Заметим, что на осетинской почве закономерным является изменение «р» в «л», а не обратный процесс, что может подтвердить вторичность Сосл по отношению к Соср, если, разумеется, они генетически тождественны. Из этих двух выводов вытекает следующее, что, собственно, преследовало настоящее сообщение: опровергается распространенная точка зрения, согласно которой Сослан считается исходной формой для Сосрыкъуэ (Сосрыко).

## БИБЛИОГРАФИЯ ИЗДАНИЙ, ПОСВЯЩЕННЫХ НАРТСКОМУ ЭПОСУ<sup>1</sup>

### *Публикации текстов эпоса*

1864

#### Адыгские

«Отрывки из народной поэмы «Сосыруко» и рассказы, переведенные на кабардинский язык Кази Атажукиным». В Военно-походной типографии Главного штаба Кавказской Армии. Тифлис, 1864.

1868

#### Осетинские

«Осетинские тексты», собранные Дан. Чонкадзе и Вас. Цоравым. Издал академик А. Шифнер. Приложение к изд. «Записки имп. АН», т. XIV, кн. I—II. СПб., 1868. Тексты — стр. 43—50.

---

<sup>1</sup> 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, ингушском и чеченском — представили Ш. Х. Салакая, Т. А. Хампаева и А. О. Мальсагов; составитель выражает им свою искреннюю признательность.

1870

**Чечено-ингушские**

«Из чеченских сказаний». — ССКГ, вып. IV. Тифлис, 1870, стр. 4—7.

1871

**Адыгские**

А т а ж у к и н К. Из кабардинских сказаний о нартах. — ССКГ, вып. V, отд. II. Тифлис, 1871, стр. 41—71.

**Осетинские**

Ш а н а е в Дж. Народные сказания кавказских горцев. Осетинские народные сказания. — ССКГ, вып. V, отд. II. Тифлис, 1871, стр. 1—37.

**Чечено-ингушские**

А х р и е в Ч. Из чеченских сказаний. — ССКГ, вып. V. Тифлис, 1871, стр. 38—46.

1872

**Чечено-ингушские**

\* А х р и е в 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**

Ш а н а е в Дж. Народные сказания кавказских горцев. Из осетинских народных сказаний. — ССКГ, вып. VII, отд. II. Тифлис, 1873, стр. 1—21.

1875

**Чечено-ингушские**

А х р и е в Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья). — ССКГ, вып. VIII. Тифлис, 1875. Тексты — стр. 34—40.

1876

**Осетинские**

Ш а н а е в Г. Народные сказания кавказских горцев. Из осетинских сказаний о нартах. — ССКГ, вып. IX, отд. II. Тифлис, 1876, стр. 1—64.

1878

**Чечено-ингушские**

«Чеченцы. (Из записок П. А. Головинского)». — «Сборник сведений о Терской области». вып. I. Владикавказ, 1878. Тексты — стр. 257—258.

1879

**Адыгские**

Остряков П. Народная литература кабардинцев и ее образцы. — «Вестник Европы», 1879, кн. 8, стр. 697—710.

1881

**Осетинские**

Миллер В. Ф. Осетинские этюды, ч. I. Осетинские тексты. М., 1881. Тексты — стр. 14—79.

**Балкаро-карачаевские**

«Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского округа Терской области». — СМОМПК, вып. I, отд. II. Тифлис, 1881, стр. 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, вып. III, отд. II. Тифлис, 1883, стр. 138—168.

1885

**Осетинские**

Миллер В. Ф. Осетинские сказки. — Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском Этнографическом Музее, вып. I. М., 1885, стр. 113—140.

1887

**Осетинские**

Миллер В. Осетинские этюды, ч. III. Исследования. М., 1887. Тексты — стр. 170—174.

1889

### Осетинские

«Сказания о нартах». Составил по рассказам туземных жителей учитель Осетинской Георгиевской школы, Кубанской области, Баталпащинского уезда А. Кайтазов. — СМОМПК, вып. VII, отд. II. Тифлис, 1889, стр. 3—36.

1891

### Адыгские

Лопатинский Л. Г. Кабардинские тексты. — СМОМПК, вып. XII, отд. II. Тифлис, 1891, стр. 1—96.

Лопатинский Л. Г. Кабардинские предания, сказания и сказки, записанные по-русски. — СМОМПК, вып. XII, отд. I. Тифлис, 1891, стр. 143—144.

1893

### Абхазские

Альбов Н. М. Этнографические наблюдения в Абхазии. — «Живая старина», вып. III. СПб., 1893. Тексты — стр. 325—328.

1894

### Абхазские

Джанашвили М. Абхазия и абхазцы. (Этнографический очерк). — ЗКОИРГО, кн. XVI. Тифлис, 1894. Тексты — стр. 33.

1896

### Адыгские

«Адыгские (черкесские) тексты II. Тамбиева». — СМОМПК, вып. XXI, отд. III. Тифлис, 1896, стр. 258—265.

1897

### Чечено-ингушские

Грен А. Чеченские тексты. Сказки и легенды чеченцев в русском пересказе. — СМОМПК, вып. XXII, отд. III. Тифлис, 1897, стр. 12—22.

1898

### Балкаро-карачаевские

Дьячков-Тарасов А. Н. Заметки о Карачае и карачаевах. — СМОМПК, вып. XXV. Тифлис, 1898. Тексты — стр. 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, XXIX, отд. I. Тифлис, 1901. Тексты — стр. 115—116.

**Чечено-ингушские**

«Страничка из северо-кавказского богатырского эпоса. Ингушко-чеченские сказания о партах, великанах, людоедах и героях», записанные со слов стариков-ингушей в 1892 г. Б. К. Далгатом. — «Этнографическое обозрение», 1901, кн. XLVIII, № 1, стр. 35—85.

1902

**Адыгские**

Дьячков-Тарасов А. Н. Абадзехские былины. — В кн.: «Абадзехи». (Историко-этнографический очерк). — ЗКОИРГО, кн. XXII, вып. IV. Тифлис, 1902. Тексты — стр. 28—38.

**Осетинские**

«Дигорские сказания по записям дигорцев И. Т. Собиева, К. С. Гарданова и С. А. Туккаева, с переводом и примечаниями Всеv. Миллера». — «Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков», вып. XI. М., 1902.

1903

**Балкаро-карачаевские**

Тульчинский Н. П. Поэмы, легенды, песни, сказки и пословицы горских татар Нальчикского округа Терской области. — «Терский сборник», вып. VI. Владикавказ, 1903, стр. 19—20, 48—53, 81—82.

**Чечено-ингушские**

\* Светлов В. Семь сыновей вьюги. Ингушское предание. СПб., 1903, стр. 28.

1906

**Адыгские**

\* Дьячков-Тарасов А. Н. Из сказаний о партах. — Газ. «На Кавказе», Екатериноград, 1906, № 6.

## Осетинские

Кубалов А. З. Песни кавказских горцев. Герои-нарты. Владикавказ, 1906.

1907

## Чечено-ингушские

Гатцук В. Как погибли нарт-эртхуа. (Чеченское предание). — Журн. «Юная Россия», 1907, май, стр. 644—650.

Гатцук В. Морской конь. Невиданное дело. — Журн. «Юная Россия», 1907, июль, стр. 888—894.

1909

## Осетинские

\* «Из сказаний о нартах». — Газ. «На Кавказе», 1909, № 6.

1911

## Осетинские

«Дигорон кадангæ. Туйгъанти Махарбеги ффинст». (Туганов М. С. Песнь о нарте Ацамазе. Дигорское сказание). Владикавказ, 1911.

## Чечено-ингушские

Бывалый. Дуль-Дуль Ат-Лаган. — Газ. «Терские ведомости», 17 июля 1911 г.

Бывалый. Молитва Сеско-Солсы. (Чечено-ингушское сказание). — Газ. «Терские ведомости», 18 июля 1911 г.

1912

## Осетинские

\* Ikskul V. Der Sang von Sossirko dem Narten. Dresden und Leipzig, 1912.

1913

## Осетинские

\* Икскуль В. Я. Песня о нарте Созирко. (Кавказские мифы). Перевод Вл. Волынцева. — В. Я. Икскуль. Полное собр. соч., т. III [место и год изд. не указаны].

1920

«Kaukasische Marchen. Ausgewählt und übersetzt von A. Dirr.». Jena, 1920.

## Осетинские

\* Городецкий С. Ацамаз и Агунда. — Газ. «Вольный горец», 1920, № 24.

1924

**Адыгские**

«Псатль». Краснодар, 1924 (на адыг. яз., на арабской графической основе).

**Осетинские**

\* Амбалты Цоцко. Нарты Хæмыцы фырт Батрадзы таурæгътсæ (Амбалов Ц. Сказание о нарте Батрадзе, сыне Хæмыца). 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», вып. I. Владикавказ, 1925.

1926

**Адыгские.**

Адабият. (Адыгейская литература.) Краснодар, 1926 (на адыг. яз., на арабской графической основе).

1927

**Осетинские**

«Памятники народного творчества осетин. Дигорское народное творчество», вып. II. В записи Михаила Гарданги. Издание Осетинского научно-исследовательского института краеведения. Владикавказ, 1927.

1928

**Осетинские**

«Памятники народного творчества осетин», вып. III. В записи Цоцко Амбалова. Владикавказ, 1928.

1929

**Осетинские**

«Хуссаг ирон адамы уацмыстæ, I чиныг. Нарты кадджытæ». («Памятники юго-осетинского народного творчества. Нартские сказания»). Цхинвали, 1929.



1930

**Осетинские**

«Хуысар ирон адамы уадмыстæ. III чиныг». («Памятники юго-осетинского народного творчества», кн. III). Цхинвали, 1930.

1931

**Чечено-ингушские**

Бека Н. Тембот. Ачамза-Боарз. — «ГалгIай литературан юкъарла дæ сийгаш». (Беков Тембот. Холм Ачамаза. — В сб. «Красные искры». Ингушское литературное общество). Орджоникидзе, 1931.

1932

**Чечено-ингушские**

Аушев А. Вайнаха богахбувцам, I. (Аушев А. Фольклор вайнахов, I). Орджоникидзе, 1932.

1933

**Чечено-ингушские**

Оахарга Н. Лорса. Колой Кант. — «Вайнаха богахбувцам. (Ахриев Лорса. Колой Кант. — «Фольклор вайнахов»)). Орджоникидзе, 1932.

1935

**Абхазские**

«Абхазские сказки». С предисловием А. Хашба и вступит. статьями акад. И. И. Мещанинова и В. И. Кукба. — АБНИИК. 1935.

**Адыгские**

Пши Бадыноко. Гармошка Лашин. — В кн.: «Писатели Кабарды». М., 1935, стр. 55—62, 66—70.

1936

**Абхазские**

«Ацсуа лакуџа». А. Аҳашбеи, В. Кукбеи рредакцияла. («Абхазские сказки». Под ред. А. Хашба и В. Кукба). Сухуми, 1936.

## Адыгские

«Адыгейские сказки». Записали и перевели на русский язык И. Цей и др. Ростов-на-Дону, 1936.

«Кабардинский фольклор». Вступит. статья, комментарии и словарь М. Е. Талпа. Ред. Ю. М. Соколов. Общая редакция Г. И. Бройдо. М.—Л., 1936.

Рец.: Максимов П. Замечательная книга. (К вопросу о собирании адыгейского фольклора). — Газ. «Адыгейская правда», 17 февраля 1937 г.

Чичеров В. И. Кабардинский фольклор. — Журн. «Литературное обозрение», 1937, № 4, стр. 43—45.

## Осетинские

«Хуьсар Ирыстоны фольклор». («Юго-осетинский фольклор»). Цхинвали, 1936.

1937

## Адыгские

«Адыгейские сказки». Литературная обработка П. Максимова. Ростов-на-Дону, 1937.

\* М. Гнесин. Черкесские народные песни. — Журн. «Народное творчество», 1937, стр. 23—33.

1939

«Песни горцев». Редакция и комментарии Эфенди Капиева. М., 1939, стр. 137—139.

## Балкаро-карачаевские

\* «Ачезез (старинное карачаевское сказание)». Перевод С. Карачаева. Ворошиловск, 1939.

## Осетинские

Абаев В. И. Из осетинского эпоса. 10 нартовских сказаний. Текст, перевод, комментарии. Приложение: ритмика осетинской речи. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1939.

1940

## Абхазские

«Ацсуа лакукуа», I том. Биқудыршәеит К. Шьафрыли Х. Бгажбеи. («Абхазские сказки». Составили К. Шакрыл и Х. Бгажба). Сухуми, 1940.

## Адыгские

«Адыгэ оредыжъхэр». («Адыгские старинные песни»). Составил Т. Керашев. Майкоп, 1940.

«Адыгэ пшысэхэмрэ тхыдэжъхэмрэ». («Адыгейские сказания и сказки»). Составитель Т. Керашев. Майкоп, 1940.

«Адыгэ усэнэр». («Адыгская поэзия»). Дамаск, 1940.

### Чечено-ингушские

«Палглай фольклор (богахбувцам)». («Ингушский фольклор»). Грозный, 1940.

«Чечено-ингушский фольклор». М., 1940. Тексты — стр. 249—271.

### Балкаро-карачаевские

«Къарачай фольклор». («Карачаевский фольклор»). Микоян-Шахар, 1940.

1941

### Абхазские

«Абхазская народная поэзия». Составление и предисловие Д. И. Гулиа и Х. С. Бгажба. Сухуми, 1941 (на абх. яз.).

### Адыгские

«Адыгэ ордэхэр». («Адыгейские (черкесские) народные песни и мелодии. Сборник первых записей»). Составитель и редактор А. Ф. Гребнев. М.—Л., 1941, стр. 11—13.

«Нарт эпос» («Нартский эпос»). Нальчик, 1941.

### Осетинские

«Ирон адæмон сфæлдыстад. Фæндзам чпынг. Парт æмæ Даредзанты кадджытæ». («Памятники народного творчества осетин, вып. V. Сказания о нартах и Даредзанах»). Орджоникидзе, 1941.

1942

### Осетинские

«Нарты. Осетинский народный эпос». Материалы собрали и обработали: 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». Перевод и вступит. статья В. Дынник. Предисловие К. Кулова. М., 1944.

«Из сказаний о нартах. Эпос осетинского народа» («Женитьба Ацамаза»). Перевела с осетинского В. Дынник. — Альманах «Дружба народов», 1944, № 10, стр. 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, т. II. Нальчик, 1947, стр. 203—213.

Осетинские

«Нарты. Осетинский народный эпос». Перевод с осетинского Г. Леонидзе, В. Горгадзе, С. Пашалишвили. Сталинир, 1947 (на груз. яз.).

1948

Адыгские

Н. Ф. Яковлев. Грамматика литературного кабардино-черкесского языка. Приложение № 2. Фольклорные тексты. М.—Л., 1948, стр. 363—367.

Осетинские

«Осетинские нартовские сказания». Перевод с осетинского языка Ю. Либединского. Предисловие К. Кулова. Дзауджикау, 1948.

«Сказания о нартах». Перевод с осетинского и предисловие Валентины Дынник. М.—Л., 1948.

«Осетинский музыкальный фольклор». М.—Л., 1948. Тексты — стр. 23—29.

1949

Осетинские

«Ирон адæмон сфæлдыстад. Хрестомати ирон педагогон институттæн æмæ скъолатæн». (Осетинское народное творчество. Хрестоматия для пединститутов). Составили К. Казбеков и Г. Калоев. Дзауджикау, 1949.

«Нарты кадджытæ». («Нартские сказания»). Дзауджикау, 1949.

«Нартские сказания. Осетинский народный эпос». Перевод Валентины Дынник, под ред. Н. Тихонова, В. Казина, С. Бритаева. Предисловие С. Битиева. М., 1949.

«Осетинские нартские сказания». Перевод и литературная обработка Ю. Либединского. Примечания С. Бритаева. Вступительная статья К. Кулова. М., 1949.

1951

#### Адыгские

«Нарты. Кабардинский эпос». М., 1951.

Рец.: Лейтес А. Героический эпос кабардинского народа. — «Дружба народов», 1952, IV, стр. 256—261.

«Нартхэр. Къэбэрдей эпос» («Нарты. Кабардинский эпос»). Нальчик, 1951.

#### Осетинские

«Нарты фæткъуы. Нарты кадджытæ сыволæттæн. Бакуыстæ сæ Брыттыаты Созырыхъо». («Яблоко нартов. Нартские сказания для детей»). Обработка С. Бритаева. Дзауджикау, 1951.

1954

#### Осетинские

«Яблоко нартов. Осетинские нартские сказания для детей». Обработал и перевел С. Бритаев. Орджоникидзе, 1954.

#### Адыгские

«Адыгэ шысэхэмрэ тхыдэжъхэмрэ». («Адыгейские сказания и сказки»). Составитель А. Гадагатль. Майкоп, 1954.

1955

#### Адыгские

«Адыгэ тхыдэжъхэмрэ шысэхэмрэ». («Адыгейские сказания и сказки»). Составители: Ю. Тлюстен, А. Гадагатль. Майкоп, 1955.

1956

#### Абхазские

«Абхазские народные песни и рассказы». Составил И. Кортуа. Сухуми, 1956 (на абх. яз.).

«Абхазские сказки». Составил Х. С. Бгажба, перевод П. Церетели. Тбилиси, 1955 (на груз. яз.).

#### Адыгские

«Кабардинская эпическая поэзия». Избранные переводы С. Липкина. Нальчик, 1956.

1957

### Абхазские

«Абхазские песни». Составили И. Кортуга и В. Ахобадзе. Общая редакция И. Нариманидзе. М., 1957. Тексты — стр. 168. 337.

### Адыгские

«Адыгейские сказки». Перевод с адыгейского Т. Керашева. Литературная обработка Павла Максимова, Тембота Керашева. Майкоп, 1957.

«Антология кабардинской поэзии». М., 1957. Тексты — стр. 19—63.

«Нарты. Кабардинский эпос». М., 1957.

### Осетинские

«Нарты. Эпос осетинского народа». Издание подготовили: В. И. Абаев, Н. Г. Джусоев, Р. А. Ивнев и Б. А. Калоев. М., Изд-во АН СССР, 1957.

Рец.: В. Я. Пропп. Эпос осетинского народа. «Русский фольклор, материалы и исследования», III. М.—Л., 1958, стр. 395—399.

Абаев В. И. О новом переводе осетинского эпоса «Нарты». — «Известия АН СССР», ОЛЯ, т. XIX, вып. 1. М., 1960, стр. 57—58.

### Чечено-ингушские

«Deга глoз Глалглай писателлий литературан сборник». Гулдаьраш Б. Х. Зязиков, О. А. Мальсагов. («Радость сердца. Литературный сборник ингушских писателей»). Сост. Б. Х. Зязиков и О. А. Мальсагов). Фрунзе, 1957.

1958

### Абхазские

«Антология абхазской поэзии». М., 1958. Тексты — стр. 19—37.

С. Липкин. Из абхазских нартских сказаний. — «Дружба народов». 1958, № 3, стр. 152—157.

### Адыгские

«Der Blanke Schild. Kabardiner Heldensagen». Übersetzt von Gerhard Gossman. Berlin. 1958.

1959

### Абхазские

«Абхазские сказки». Составил, обработал и перевел с абх. Х. С. Бгажба. Сухуми, 1959.

«Ацсуа жэлар рпоезна. Еиқуиршөөит Б. Шьынкуба». («Абхазская народная поэзия». Составил Б. Шинкуба). Сухуми, 1959.

## Адыгские

Балкаров Б. Х. Парт Сосруко. Адиох. Песня о парте Шабатиноко. — В кн.: Б. Х. Балкаров. Язык бесленеевцев. Нальчик, 1959, стр. 127—129; 129—130; 135—137.

Dumézil Georges. Récits oubykh, IV. — «Textes sur Sawsəraq̄a». «Journal Asiatique», t. CCXLIII—4.

## Балкаро-карачаевские

«Малкъар поэзияны антологиясы». («Антология балкарской поэзии»). Пальчик, 1959.

## Осетинские

«Сказания о нартских богатырях. Осетинский эпос». Перевод и литературная обработка Юрия Либедицкого. М., 1960.

## Чечено-ингушские

«Палглай фольклор». Гулдаър Х. С. Осмиев. («Ингушский фольклор». Собрал Х. Осмиев). Грозный, 1959.

1960

## Адыгские

Dumézil G. Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase. Paris, 1960.

Dumézil G. Récits oubykh, IV. Textes sur Sawsəraq̄a — «Journal Asiatique», 1960, p. 432—438, p. 351.

## Осетинские

«Антология осетинской поэзии». М., 1960. Тексты — стр. 15 — 36.

«Сказания о нартских богатырях. Осетинский эпос». Перевод и литературная обработка Юрия Либедицкого. М., 1960.

1961

## Абхазские

«Абхазские сказания». Составитель Б. В. Шинкуба. Перевод с абхаз. С. И. Линкина. Сухуми, 1961.

## Осетинские

«Ирон адæмы сфæлдыстад. Сарæзта йæ Салæгаты Зоя», т. I. II. («Осетинское народное творчество в двух томах». Составила З. М. Салагаева). Орджоникидзе, 1961.

1962

### Абхазские

«Нарѣ Сасыркуен ишыице а жѣи вежафык иара иашьцеи. Адсуа желар репос». Акуа, 1962. («Приключения нарта Сасырквы и его девяноста девяти братьев. Абхазский народный эпос»). Сухуми, 1962.

«Приключения нарта Сасырквы и его девяноста девяти братьев. Абхазский народный эпос». М., 1962.

### Балкаро-карачаевские

«Материалы и исследования по балкарской диалектологии, лексике и фольклору». Тексты, переводы, комментарии. Словарь. Под ред. А. Ю. Бозиева. Нальчик, 1962.

### Осетинские

Дзудати Х. Нарты кадджытæ. («Дзудати Х. Нартские предания»). — Журн. «Фидиуаг», Цхинвали, 1962, № 5, стр. 76—85.

1963

### Адыгские

«Адыгейские сказания и сказки». Перевел и составил М. К. Хуажев. Майкоп, 1963.

«Адыгэ луэрылуатэхэр», т. I. («Адыгский фольклор», т. I). Составитель З. П. Кардангушев. Вступит. статья А. Т. Шортанова. Нальчик, 1963.

### Осетинские

«Сырдоны таурагътæ». («Сказы о Сырдоне»). Орджоникидзе, 1963.

### Балкаро-карачаевские

«Къарачай халкъ таурухла». Черкесск, 1963. Джарашдыргъ-анла С. А. Гочияланы, Р. А. Ортабайланы, Х. И. Суююнчланы. («Карачаевские народные сказки». Составители: С. А. Гочияева, Р. А. Ортабаева, Х. Суюнчев). Черкесск, 1963.

### Чечено-ингушские

«Чудесные родники. Сказания, сказки и песни народов Чечено-Ингушской АССР». Грозный, 1963.

Рец.: Мальсагов Ахьмад. Тамашина хъасташ (Мальсагов Ахмет. «Чудесные родники»). — Альманах «Утро гор», 1963, № 3, стр. 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, т. III, серия фольклора и литературы. Майкоп, 1964, стр. 220—238.

### Осетинские

«Осетинские народные песни», собранные Б. А. Галаевым в звукозаписях, нотированных совместно Б. А. Галаевым и Е. В. Гиппиусом. Под ред. и с предисловием Е. В. Гиппиуса. М., 1964. Тексты — стр. 191.

### Чечено-ингушские

«Нохчийн фольклор. Наурт-эрстхойх лаьцна дийцарш туьйранаш». Хлоттийнарг — Серажди́н Эльму́рзаев, т. III. («Чеченский фольклор. Сказания о нарт-орстхойцах», т. III. Составил С. Эльмурзаев). Грозный, 1964.

1965

### Абхазские

«Абхазские сказки». Составил, обработал и перевел с абхаз. Х. С. Бгажба. Сухуми, 1965.

### Адыгские

«Адыгэ таурыхъхэр» Зэхуэзыхъэсар Бэчыжь Л., Сакий Н. («Черкесские сказки». Записали Л. Бекизова и Н. Сакиев). Черкесск, 1965.

### Осетинские

Le livre des Héros. Legendes sur les Nartes, traduit de l'ossète avec une introduction, et des notes par Georges Dumézil, professeur au Collège de France», Gallimard. 1965.

Рец.: Гагкаяев К. Е. Книга о героях. — ИСОНИИ, т. XXVII, языкознание. Орджоникидзе, 1968. стр. 261—268.

Гуриев Г. Le Livre des Héros. Legendes sur les Nartes. — ИСОНИИ, т. XXVII, языкознание. Орджоникидзе, 1968.

### Чечено-ингушские

Кибиев Мусбек. Нарты. Грозный, 1965 (на чечен. яз.).

1966

### Балкаро-карачаевские

«Нартла. Малкъар—къарачай нарт таурухла». («Нарты. Балкаро-карачаевские нартские сказания»). Составление, предисловие и комментарии А. З. Холаева. Нальчик, 1966.

### Осетинские

«Яблоко нартов. Для детей среднего и старшего возраста». Обработка и перевод Созрыко Бритаева. Орджоникидзе, 1966.

1967

**Абхазские**

«Ацсуа фольклор аматериалқуа (Академик Н. Я. Марр иархив ақнытә)». Акыццхь иазирхиет, алагалажәеи азгуаҭақуеи ирит. С. Л. Зухба. («Материалы абхазского фольклора. Из архива акад. Н. Я. Марра»). Подготовка текстов, вступит. статья и примечания С. Л. Зухба). Сухуми, 1967.

Рец.: Аншба А. Материалы абхазского фольклора. — «Вопросы литературы», 1968, № 8, стр. 223—224.

**Чечено-ингушские**

«Галглай фольклор», II. Оттадарь Абу Мальсагов. («Ингушский фольклор», т. II. Составитель Абу Мальсагов). Грозный, 1967.

1968

**Абхазские**

«Апсуа лакуқуа», II атом. Еиқуиршәеит К. Шьакрыл. («Абхазские сказки», т. II. Составил К. С. Шакрыл). Сухуми, 1968.

*Исследования*

1812

J. Klaproth. 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 Росии. — «Московский телеграф», 1826, ч. 7, стр. 26—41.

1841

Хан-Гирей Султан. Черкесские предания (отрывки из рукописи), ч. I. — «Русский вестник», т. II. СПб., 1841. Упоминание о нартах — стр. 36.

1846

Радожницкий И. Законы и обычаи кабардинцев. — «Литературная газета». 1846, № 1. 2.

Хан-Гирей Султан. Мифология черкесских народов. — Газ. «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-Бекмурзин-Ногмовым. Тифлис, 1861.

1866

«Die Sagen und Lieder des Tscherkessenvolks. Gesammelt von Kabardiner Schora-Bekmursin Nogmov. Bearbeitet und mit einer Vorrede versehen von Adolf Berge». Leipzig, 1866.

1870

А х р и е в Ч. Несколько слов о героях в ингушевских сказаниях. — ССКГ, вып. IV, отд. II. Тифлис, 1870, стр. 1—4.

П ф а ф ф В. Б. Материалы для древней истории осетин. — ССКГ, вып. IV. Тифлис, 1870.

1871

Д у б р о в и н Н. История войны и владычества русских на Кавказе, т. I. Очерк Кавказа и народов, его населяющих, кн. I. Кавказ. СПб., 1871. О нарт. эпосе адыгов — стр. 107.

П ф а ф ф В. Б. Путешествие по ущельям Северной Осетии. — ССКГ, вып. I. Тифлис, 1871, стр. 127—176.

1872

Л а у д а е в У. Чеченское племя. — ССКГ, вып. VI. Тифлис, 1872, стр. 1—62.

П ф а ф ф В. Б. Народное право осетин. — ССКГ, вып. II. Тифлис, 1872.

1873

И о а к и м о в А. Предрассудки моих учеников (из жизни пансионеров Сухумской горской школы). — Газ. «Кавказ», 1873, № 54.

1874

И о а к и м о в А. Абхазцы. — Газ. «Кавказ», 1874, № 39, 47.

1875

А х р и е в Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья). — ССКГ, вып. VIII, отд. I. Тифлис, 1875, стр. 1—40.

1881

У р у с б и е в С. Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского уезда Терской области. Несколько слов от собирателя и переводчика. — СМОМПК, вып. I, отд. II. Тифлис, 1881, стр. I—VIII.

У с л а р П. К. Древнейшие сказания о Кавказе. — ЗКОИРГО, кн. XII. Тифлис, 1881.

1882

М и л л е р В. Осетинские этюды. Часть вторая. Исследования. М., 1882.

М и л л е р В. Ф. Черты старины в сказаниях и быте осетин. — ЖМНП. 1882, ССХХII, август.

1883

Миллер В. Ф. Кавказские предания о великанах, прикованных к горам. — ЖМНП, 1883, январь, стр. 100—116.

Миллер В. Ф. Сообщение о поездке в горские общества Кабарды и в Осетию летом 1883 г. — ИКОИРГО, VIII. Тифлис, 1884.

1885

Халанский М. Великорусские былины Киевского цикла. Варшава, 1885. О нарт. эпосе — стр. 30—32.

1886

Ковалевский М. Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении, ч. I—II. М., 1886.

[Танеев С. И.]. Заметка о музыке, танцах и песнях урусбиевцев. — «Вестник Европы». СПб., 1886, стр. 94—98.

1889

Миллер В. Ф. Отголоски иранских сказаний на Кавказе. — «Этнографическое обозрение», кн. II. М., 1889, стр. 1—39.

1890

Ковалевский М. Закон и обычай на Кавказе, т. I—II. М., 1890.

Миллер В. Ф. Кавказские предания о циклопах. — «Этнографическое обозрение», 1890, кн. II, стр. 25—44.

1892

Максимов Е., Вертепов Т. Туземцы Северного Кавказа, вып. I. Владикавказ, 1892.

Миллер В. Кавказско-русские параллели. — В кн.: «Эксперименты в область русского народного эпоса», I—VIII. Приложение. М., 1892, стр. 1—36.

1893

Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев. — «Терский сборник», кн. II. вып. III. Владикавказ, 1893, стр. 41—132.

Миллер В. Ф. Отголоски апокрифов в кавказских народных сказаниях. — ЖМНП, 1893, № 7, стр. 94—103.

«О сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа, издаваемом Управлением Кавказского Учебного округа». Отзывы проф. Миллера. — ЖМНП. Тифлис, 1893.

1899

Потанин Г. П. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899. О нартском эпосе — стр. 466—511.

## 1901

Веселовский А. Прометей в кавказских легендах и мировой поэзии. — «Кавказский вестник», 1901, кн. 15, № 3, стр. 26—43.

## 1902

Дьячков-Тарасов А. Н. Абадзехи. (Историко-этнографический очерк). — ЗКОИРГО, кн. XXII, вып. IV. Тифлис, 1902.

## 1908

Н. С. Т. Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (земли). — «Этнографическое обозрение», 1908, № 3, кн. LXXVIII, стр. 88—92.

## 1911

Миллер В. Ф. О некоторых древних погребальных обрядах на Кавказе. — «Этнографическое обозрение», 1911, № 1—2, стр. 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.)», стр. 465—466.

## 1917

Джанашиа Н. С. Абхазский культ и быт. — «Христианский Восток», т. V, вып. 3. Пг., 1917.

## 1924

Дзагуров Г. А. Вс. Миллер как собиратель и исследователь памятников народной словесности кавказских горцев. — «Известия Северо-Кавказского педагогического института», т. II. Владикавказ, 1924, стр. 78—88.

## 1925

Кубалов А. З. К вопросу о происхождении нартовских песен. — ИИНИИК, вып. I. Владикавказ, 1925, стр. 379—382.

Туганов М. С. Кто такие нарты? — ИОНИИК, вып. I. Владикавказ, 1925, стр. 371—379.

## 1927

Алборов Б. А. Термин «Хатнагау» — осетинский термин. — «Сборник научно-исследовательского общества этнографии, языка и литературы при Горском педагогическом институте», т. I. Владикавказ, 1927.

Дубровин Н. Черкесы (адыге). Краснодар, 1927. Об эпосе — стр. 40, 46.

Рихтер З. К вопросу о нартах и нартских сказаниях. — ИОНИИК, т. II. Владикавказ, 1927.

Рклицкий М. В. К вопросу о нартах и нартских сказаниях. — ИОНИИК, вып. II. Владикавказ, 1927.

Яковлев Н. Несколько слов о чеченской и ингушской народной песне. — Газ. «Сердало», 1927, № 63.

### 1928

Алборов Б. А. Ингушское «Гальберды» и осетинское «Аларды». — ИИНИИК, вып. I. Владикавказ, 1928, стр. 349—431.

Семенов Л. П. Чах Ахриев. Первый ингушский краевед. — ИИНИИК, вып. I. Владикавказ, 1928, стр. 261—270.

Щеблыкин И. П. Искусство ингушей в памятниках материальной культуры. — ИИНИИК. Владикавказ, 1928.

### 1929

Далгат Башир. Материалы по обычному праву ингушей. — ИИНИИК, вып. II. Владикавказ, 1929.

Жантиева Д. Г. Мотивы исторического эпоса северокавказских горцев. — «Записки Горского научно-исследовательского института», вып. II, 1929, стр. 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 — стр. 726—727.

Семенов Л. П. «Нартские памятники» в фольклоре ингушей и осетин. Владикавказ, 1930.

Dumézil G. Legendes sur les Nartes. Paris, 1930.

### 1932

Абаев В. И. «Даредзановские» сказания у осетин. — В кн.: «Амран. Осетинский эпос». Перевод, обработка и комментарии Даах Гатуева. Предисл. и редакция акад. Н. Я. Марра. М.—Л., 1932.

Дрягин Н. М. Любовные мотивы нартского эпоса горцев Северного Кавказа. — «Труды Института языка и мышления», т. II, АН СССР, Л., 1932, стр. 183—199.

Керашев Т. Искусство Адыге. — «Революция и горец», Ростов-на-Дону, 1932, № 2—3, стр. 105—110.

### 1933

Мальсагов Д. К постановке изучения чечено-ингушского фольклора. — «Революция и горец». Ростов-на-Дону, 1933, № 5, стр. 58—64.

## 1934

Trubezkoy N. S. Erinnerungen aus einem Aufenthalt bei den Tcherkessen des kreises Tuapse. — «Caucasica», Leipzig, 1934, XI.

## 1935

Абаев В. И. О собственных именах нартовского эпоса. — «Язык и мышление». Сб. статей, т. V. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1935, стр. 63—78.

Ванети З. Общество нартов. (Опыт социально-исторического анализа нартовских сказаний). — ИЮОНИИ, вып. II. Сталинир, 1935, стр. 205—216.

Кулов К. Д. Матриархат в Осетии. — ИСОНИИ, вып. VIII. Дзауджикау, 1935, стр. 158—232.

Семенов Л. П. К вопросу о мировых мотивах в фольклоре ингушей и чеченцев. — В кн.: «Академия наук СССР — академику Н. Я. Марру». М.—Л., 1935, стр. 549—564.

Соколов Юрий. О фольклоре Кабардино-Балкарии. — Газ. «Социалистическая Кабардино-Балкария», 28 июня 1935 г.

Талпа М. Устное творчество кабардинцев. — «Литературный критик», 1935, № 12, стр. 166—206; «Северокавказский большевик», 12 июля 1935 г.; «Социалистическая Кабардино-Балкария», 1935, май.

Тибиллов А. Об Юго-осетинском фольклоре. — ИЮОНИИ, вып. II. Сталинир, 1936, стр. 239—247.

## 1936

Дрягин Н. М. Анализ нескольких карачаевских сказаний о борьбе нартов с еммечь. — «Яфетический сборник», т. VII. Л., 1936, стр. 18—34.

## 1937

Максимов П. Фольклор адыгейского (черкесского) народа. — Журн. «Литературная учеба», 1937, № 8, стр. 70—79.

## 1938

Абаев В. И. Опыт сравнительного анализа легенд о происхождении нартов и римлян. — Сб. «Памяти академика Н. Я. Марра». Отв. ред. акад. И. И. Мещанинов. Л., Изд-во АН СССР, 1938, стр. 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», вып. XVI. Сухуми, 1939, стр. 23—40.

Тейлор Э. Первобытная культура. Перевод с английского. Под редакцией, с предисловием и примечаниями проф. В. К. Никольского. М., 1939.

## 1940

Х. С. Бгажба. Очерки об абхазской литературе. — «Груды АБНИИ», вып. XVII. Сухуми, 1940.

## 1941

Джанаев И. Сказания о нартах. Орджоникидзе, 1941.

Кулов К. Героический нартовский эпос. (Древнейший памятник осетинской устной литературы). — Газ. «Красное знамя», 1941, № 6.

## 1942

Абаев В. И. Нарты. Вводная статья к юго-осетинскому изданию эпоса «Нарты». Сталинир, 1942 (на осет. яз.).

Dumézil G. Nouraces et les curiaces. Paris, 1942.

## 1945

Абаев В. Нартовский эпос. — ИСОНИИ, т. X, вып. I. Дзауджикау, 1945.

Рец.: Гагкаев К. Е. Нартовский эпос. — «Советская этнография», 1946, № 2, стр. 239—241.

Гарданов Б. В. Абаев, Нартовский эпос. — ИСОНИИ, т. X, вып. I. Дзауджикау, 1945, 118; «Советская этнография», 1947, № 2, стр. 242—248.

Андреев-Кривич С. А. Кабардино-черкесский фольклор в творчестве Лермонтова. — УЗ КНИИ, Нальчик, 1946, стр. 241—283.

Пчелина Е. Г. Нартовский (богатырский) эпос в памятниках североосетинских могильников. — В кн.: «Эрмитаж. Гос. сообщения», т. III. Л., 1945, стр. 10—11.

## 1946

Теунов Х. И., Магдебург И. Литература и искусство. — В кн.: «Кабардинская АССР», Нальчик, 1946, стр. 220—255.

Туганов М. С. Новое в нартском эпосе. — ИЮОНИИ, вып. I (V). Сталинир, 1946, стр. 170—186.

Dumézil G. Les énarées scythiques et la grosseesse du Narte Namuc. — «Latomus», Revue d'études latines, vol. V, Fasc. 3—4, Bruxelles, 1946.

Dumézil G. A propos de «Vərəθraϥna». — «Extrait de l'Annuaire de l'Institut de philologie et d'Histoire Orientales et Slaves», t. IX (1949). Bruxelles, 1946.

## 1947

Косвен М. О. Амазонки. История легенды. — Журн. «Советская этнография», 1947, № 2, стр. 33—60; № 3, стр. 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». — ИСОННИИ, т. XI. Дзауджикау, 1947, стр. 5—197.

Танеев С. И. О музыке горских татар. — В кн.: «Памяти С. И. Танеева». М., 1947.

Туганов М. С. Как я работал над картинами нартских сказаний. — Журн. «Мах дуг», 1947, № 7, стр. 39—42 (на осет. яз.).

## 1948

Абаев В. И. Всеволод Федорович Миллер как осетиновед. — ИЮОНИИ, вып. VI. Сталинир, 1948, стр. 19—33.

Семенов Л. Археологические разыскания в Северной Осетии. — ИСОННИИ, т. XII. Дзауджикау, 1948, стр. 44—131.

Шогенцук А. О. Сказания о нарте Сосруко. — УЗ КНИИ. т. IV, Нальчик, стр. 137—157 (на каб. яз.).

## 1949

Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор, т. I. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1949.

Инал-Ипа Ш. Д. Об абхазских нартских сказаниях. — «Труды АБНИИ», вып. 23. Сухуми, 1949.

Инал-Ипа Ш. Д. Отражение в абхазской религии и мифологии роли женщины в общественной жизни. — «Сообщения АН Груз. ССР», т. X, № 3. Тбилиси, 1949.

«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.», ч. I. Дзауджикау, 1949, 1-е изд.; Орджоникидзе, 1956, 2-е изд.

## 1950

Quelques cas anciens de «liquidation des vieillards». Histoire et survivances par Georges Dumézil Extrait de la «Revue internationale des Droits de l'Antique». Tome IV — 1950. Bruxelles, 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», вып. 23. М.—Л., 1951. Об эпосе — стр. 64.

Мальцев М. И. О кабардинском эпосе «Нарты». — Газ. «Кабардинская правда», 1951. № 240.

Салагаева З. М. Коста Хетагуров и осетинское народное творчество. Автореферат канд. дисс. Дзауджикау, 1951.

Шинкуба Б. В. Об абхазских народных песнях. — «Труды АБНИИ», вып. XXIV, Сухуми, 1951, стр. 99—124 (на груз. яз.).

### 1952

Бритаев С. Об осетинском народном творчестве. — «Мах дуг», 1952, № 5.

Гутнов Х. О некоторых ошибках в оценке осетинского нартического эпоса. — Газ. «Социалистическая Осетия», 14 декабря 1952 г.

Калоев Г. З. Мотивы богоборчества в осетинском эпосе. Автореферат канд. дисс. Дзауджикау, 1952.

Чичеров В. И. Некоторые вопросы теории эпоса и современные исследования нартических сказаний осетин. — ИОЛЯ, т. XI, вып. V, 1952, стр. 393—410.

Шынкуба Б. В. Ацсуа жæинраалеиқартæышья апринципцуа ры. (Шинкуба Б. В. О принципах абхазского стихосложения). — «Альманах», Сухуми, 1952, № 3.

### 1953

Крупнов Е. И. Об этногенезе осетин и других народов Северного Кавказа. — Сб. «Против вульгаризации марксизма в археологии». М., 1953, стр. 141—164.

Мальцев М. И. О некоторых особенностях поэтики кабардинского богатырского эпоса «Нарты». — УЗ КНИИ, VIII, 1953, стр. 85—108.

### 1954

«Всесоюзное совещание по вопросам изучения эпоса народов СССР». — ИОЛЯ, т. XIII, вып. V, 1954, стр. 483—488.

### 1955

Бгажба Х. С. Об абхазском героическом эпосе. — «Труды АБНИИ», вып. 26, Сухуми, 1955, стр. 233—248.

Далгат-Чавтараева У. Б. Совещание по вопросам изучения эпоса народов СССР. — «Советская этнография», 1955, № 1, стр. 178—181.

Инал-Ица Ш. Д. Ацсуа фольклори алитературеи ры здаарақуқ. (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.

Dumézil G. Récits oubuykh. — «Journal Asiatique», 1955, p. 34—37.

### 1956

Абаев В. И. Этимологические заметки, II. Осетинское wæjug-wæjug. — «Труды Института языкознания», т. VI. М., 1956, стр. 450—457.

Абаев В. И. Скифский быт и реформа Зороастра. *Archiv orientální*, XXIV, 1956, I. — «Nakladatelství Československé Akademie věd». Praha, стр. 23—56.

Мальцев М. И., Потявин В. М. К вопросу о социально-классовом содержании нартского эпоса. — «УЗ Чувашского ГИИ», IV, 1956, стр. 127—147.

Тресков И. В. Творческое содружество. Нальчик, 1956.

Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1956. Об эпосе — стр. 214—248.

Noms mythiques indo-iraniens dans le folklore des oses par Georges Dumézil. Extrait du «Journal Asiatique» (année 1956). Paris, p. 349—367.

## 1957

Абаев В. И., Калоев Б. А. Послесловие. — В кн.: «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, т. XI. Нальчик, 1957, стр. 133—145.

Цхурбаева К. Музыкальная культура Осетии. Краткий очерк. Орджоникидзе, 1957. Об эпосе — стр. 4—7.

Цхурбаева К. Музыкальная культура Северо-Осетинской АССР. — В кн.: «Музыкальная культура автономных республик РСФСР». М., 1957.

Шейблер Т. К. Музыкальная культура Кабардино-Балкарской АССР. В кн.: «Музыкальная культура автономных республик РСФСР». М., 1957.

«История Кабарды (с древнейших времен до наших дней)». М., Изд-во АН СССР, 1957.

Крупнов Е. И. Древняя история и культура Кабарды. М., 1957.

Д. Мальсагов. Наырт-орстхой. Дега глос. Глалглай писателий литературан сборник. (Д. Мальсагов. Нарт-орстхойцы). — В кн.: «Радость сердца». Литературный сборник ингушских писателей. Фрунзе, 1957.

Мелетинский Е. М. Нартский эпос адыгов и осетин и его основные циклы. — Альманах «Дружба», VII. Майкоп, 1957.

Мелетинский Е. М. Сопровождение по вопросам изучения нартского эпоса народов Кавказа. — ИОЛЯ, т. XVI, вып. I. М., 1957, стр. 90—94.

Мелетинский Е. М. Сопровождение по вопросам изучения нартского эпоса. — ИСОНИИ, т. XIX. Орджоникидзе, 1957, стр. 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. Партский эпос и памятники материальной культуры.

стр. 91—109: Инал-Ипа Ш. Д. Партский эпос абхазцев.

стр. 110—128: Калоев Г. З. Партский эпос осетин.

стр. 129—153: Ардасенов Х. Н. Партский эпос и осетинская литература.

стр. 154—174: Далгат У. Б. К вопросу о партском эпосе у народов Дагестана.

стр. 175—213: Калоев Б. А. История записи и публикации партского эпоса.

стр. 214—231: Хроника совещания по проблемам партского эпоса (16—20 октября 1956 г.).

Семенов Л. П. К вопросу о происхождении осетинского партского эпоса. — ИСОНИИ, т. XIX. Дзауджикау, 1957, стр. 166—172.

Хакуашев А. Х. Али Шогенцуков и кабардинское устное народное творчество. — «Сборник статей о кабардинской литературе». Нальчик, 1957, стр. 183—200.

## 1958

Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. I. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1958.

Абаев В. И. Сармато-боспорские отношения в отражении партских сказаний. — «Советская археология», Изд-во АН СССР, 1958, XXVIII, стр. 54—61.

Алборов Б. А. Осетинские партские сказания о Созрыко и Гумском человеке. (К вопросу о происхождении слова «Гумаг»). — УЗ СОГПИ им. К. Л. Хетагурова, XXIII, вып. 3, 1958, стр. 99—124.

«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. — Альманах «Литературная Абхазия». Сухуми, 1958, № 3.

Мелетинский Е. М. Предки Прометея (культурный герой в мифе и эпосе). — «Вестник истории мировой культуры», 1958, № 3, стр. 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.

Абаев В. И. Осетино-вайнахские лексические параллели. — ИЧИНИИИЯЛ, т. I, вып. III, языкознание. Грозный, 1959, стр. 89—119.

Анчабадзе З. В. Из истории средневековой Абхазии. Сухуми, 1959.

Ардасенов Х. Н. Очерк развития осетинской литературы. (Дооктябрьский период). Орджоникидзе, 1959. Об эпосе — стр. 31—43.

Балтин П. И., Бекизова Л. А. Литература народов Карачаево-Черкессии. — «Труды КЧНИИ», вып. III, серия филологическая. Черкесск, 1959, стр. 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, стр. 37—41.

«История Северо-Осетинской АССР». М., Изд-во АН СССР, 1959. Об эпосе — стр. 31—37.

Калоев Б. А. Мотив амазонок в осетинском нартовском эпосе. «Краткие сообщения Института этнографии», вып. XXXII, АН СССР. М., 1959, стр. 45—51.

Лавров Л. И. Донсламские верования адыгейцев и кабардинцев. — «Труды Института этнографии», новая серия, т. CCLX, 1959.

Отаров С. А. Малкзарны фольклорундан. [Балкарский фольклор.] — УЗ КВНИИ, т. XVI. Нальчик, 1959, стр. 299—309.

Семенов Л. П. Фригийские мотивы в древней ингушской культуре. — ИЧИНИИИЯЛ, вып. I, история. Грозный, 1959, стр. 197—219.

Смирнова Я. С. Военная демократия в нартовском эпосе. — «Советская этнография», 1959, № 6, стр. 60—68.

Тресков И. В. К вопросу о происхождении и истории бытования образа Прометея. — УЗ КВНИИ, т. XVI. Нальчик, 1959, стр. 329—361.

Шынкуба Б. В. Ашәкыу «Ацсуа жәлар ршезиа» ацхвжәа. Акуа, 1959. (Шынкуба Б. В. Предисловие к сб. «Абхазская народная поэзия»). Сухуми, 1959.

Dumézil G. Loki. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1959.

Рец.: К. Гагкаев. — Georges Dumézil. Loki, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1959, 244s. — ИСОНИИ, т. XXIII, вып. I (языкознание). Орджоникидзе, 1962, стр. 173—178.

Dumézil G. Etudes oubukhs. Paris, 1959, p. 56—57.

## 1960

Алборов Б. А. «Цирыхъ» осетинских нартовских сказаний. — ИСОНИИ, т. XXII, вып. I, языкознание. Орджоникидзе, 1960, стр. 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. — В кн.: «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, вып. X. Цхинвали, 1960, стр. 81—93. «Изучение народно-поэтического творчества». — «Вопросы советской науки». М., Изд-во АН СССР, 1960.

Исаев М. И. Славный путь ученого. — ИСОНИИ, т. XXII, вып. I. Орджоникидзе, 1960, стр. 5—28.

Караева А. И. О фольклорном наследии карачаево-балкарского народа. Черкесск, 1961.

Крупнов Е. И. Древняя история Северного Кавказа. М., 1960.

Мальсагов Д., Зязиков Б. Палглай говзаме литература. (Мальсагов Д., Зязиков Б. Ингушская художественная литература). — Альманах «Утро гор», 1960, № 1, стр. 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», т. V. 1960.

Петросян А. А. Изучение народного эпоса. — ВЛ, 1960, № 4.

Чиковани М. Я. Амираннани. 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), Juli, 1960.

Рец.:

Гагкаев К. — Georges Dumézil. A propos de quelques représentations folkloriques des ossètes, «Sonderabdruck aus Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde», Band VII, Heft 5 (6), Juli 1960. — ИСОНИИ, т. XXIII, вып. I, языковедение. Орджоникидзе, 1962, стр. 178—179.

Minorsky V. Balgitz — «Lord of the Fishes». — «Sonderabdruck aus Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», 56 Bd., 1960.

Гагкаев К. V. Minorsky. Balditz — «Lord of the Fishes». — «Sonderabdruck aus Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», 56 Bd., 1960. — ИСОНИИ, т. XXIII, вып. I, языковедение. Орджоникидзе, 1962, стр. 179—180.

Dumézil G. Les trois «Trésors des ancêtres» dans l'épopée Narte. Annales du Musée Guimet. «Revue de l'Histoire des religions», CL VII/22, 1960. Presses universitaires de France, p. 141—154.

Аппаев Х. З., Пиппинис В. Ф. Место историко-героических песен в балкарском фольклоре. — УЗ КБНИИ, т. XVIII, серия филологическая. Нальчик, 1961, стр. 63—77.

Богданова М. По поводу письма В. Корзуна. — ВЛ, 1961, № 9, стр. 209—211.

Хьэдэгъэл Аскэр. Адыгэ партхэр. (Гадагатль А. Адыгские нарты). — УЗ КБНИИ, т. XVIII. Нальчик, 1961, стр. 104—114.

Инал-Ипа Ш. Д. Ацсуа литература аџоурых акнытэ. (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. — ВЛ, 1961, № 9, стр. 207—209.

Косвен М. О. Этнография и история Кавказа. Исследования и материалы, М., Изд-во восточной литературы, 1961.

Крупнов Е. И. О чем говорят памятники материальной культуры Чечено-Ингушской АССР. Грозный, 1961.

Мальсагов Д. Д., Зязиков Б. Х. Нохчийн глалгаий богахбувцам — советски литература исторе очеркаш. (Мальсагов Д. Д., Зязиков Б. Х. Фольклор ингушей и чеченцев. — В кн.: «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 историн очеркаш. (Ошаев Х. Д. Устное народное творчество чеченцев. — В кн.: «Очерки истории советской чеченской литературы»). Грозный, 1961.

Салакая Ш. Х. История собирания, публикации и изучения абхазского фольклора за годы Советской власти. — «Труды АБНИИ», вып. 32. Сухуми, 1961.

Тресков И. В. К вопросу происхождения и истории бытования образа Прометея. — УЗ КБНИИ, XVIII, 1961, стр. 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 ры а жэа. — Ашэкуы «Нарт Сасрыквыи цшыноажэи зежэ-рык иара иашьцэи» алхьяжэа. (Инал-Ипа Ш. Д. Слово о нартах. — В кн.: «Приключения нарта Сасрыквы и его девяносто девяти братьев»). Сухуми, 1962.

Инал-Ипа Ш. Д. Слово о нартах. — В кн.: «Приключения нарта Сасрыквы и его девяносто девяти братьев». М., 1962.

«La société scythique avait-elle des classes fonctionnelles? par Georges Dumezil». — «Indo-iranian Journal». Vol. V, Paris, 1962. № 3, p. 287—292.

## 1963

Абаева З. В. К образу Сатаны нартского эпоса. — ИЮОНИИ. вып. XII. Цхинвали, 1963, стр. 52—93.

Алиева А., Кидайш-Покровская Н. Научное заседание по нартскому эпосу. (Москва, ноябрь, 1962). — ИЮЛЯ, т. XXII, вып. II, 1963, стр. 168—169.

Аншба А. А. Апсуа нартаа рхэамтакуа рмифологиате пьаѳа. (Аншба А. А. Мифологическая подоснова абхазского нартского эпоса). — Журн. «Алашара», 1963, № 3.

Виноградов В. Б. Сарматы Северо-Восточного Кавказа. — «Труды ЧИНИИ», т. 6. Грозный, 1963.

Калоев Б. А. В. Ф. Миллер — кавказовед. (Исследование и материалы). Орджоникидзе, 1963.

Караева А. И. Становление карачаевской литературы. Автореферат канд. дисс. Черкесск, 1963.

Кармоков Х. Наше суждение о происхождении имени «Сосруко». — Журн. «Ошхамахо», Нальчик, 1963, № 4 (на каб. яз).

Корзун В. Б. У истоков искусства слова. — В кн.: «Чудесные родники. Сказания, сказки и песни народов Чечено-Ингушской АССР». Грозный, 1963, стр. 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. — В кн.: «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. — ВЛ, 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, стр. 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. — Газ. «Советская Абхазия», 23 ноября 1963 г.

Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М., Изд-во АН СССР, 1963.

Салакаиа Ш. Х. Аџсуа жэлар рџоурыхтџ-фырхацаратџ хџамтаџуа. (Салакаиа Ш. Х. Историко-героические сказания абхазского народа). — Журн. «Алашара». Сухуми, 1963, № 5.

Салакаиа Ш. Х. О героическом эпосе абхазов. — «Труды Абхазского института языка, литературы и истории», т. XXXIII—XXXIV, 1963, стр. 278—303.

Семенов Л. П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925—1932 гг. Грозный, 1963.

И. В. Тресков. Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик, 1963.

Рец.: Шариф А. А. Об исследовании «Фольклорные связи Северного Кавказа». — УЗ КБНИИ, т. XXIV, серия филологическая. Нальчик, 1966, стр. 274—279.

Корзун В. Б. Тысячелетние рукопожатия народов. — ИЧИНИИИЯЛ, т. V, вып. III, литературоведение. Грозный, 1968, стр. 159—162.

Шортэн Аскэрбий. Адыгџ луџрылуатџхџр. (Шортанов Аскэрби. Адыгский фольклор. — В кн.: «Адыгский фольклор»). Нальчик, 1963, стр. 3—34.

Ak-Köböğ, 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, т. XIII. Цхинвали, 1964, стр. 187—215.

Алиева А. Всесоюзная конференция, посвященная проблемам изучения нартского эпоса народов Кавказа. — ИЮЛЯ, т. 23, вып. 2. М., 1964, стр. 174—178.

Алиева А. Из истории собрания, публикации и изучения адыгских песен и сказаний о Саусырыко (Сосрыко). — УЗ АНИИ, т. III, серия фольклора и литературы. Майкоп, 1964, стр. 185—203.

Алиева А. Сосруко в адыгском героическом эпосе о нартах. (Этапы эпической биографии героя. Сравнительная характеристика версий и вариантов народных сказаний). — УЗ КБНИИ, т. XX, серия филологическая. Нальчик, стр. 178—203.

Алиева А. И. Сказания о Сосрыко в нартском эпосе адыгских народов. Автореферат канд. дисс. М., 1964.

Анчабадзе З. В. История и культура древней Абхазии. М., 1964.

Аутлева С. Ш. Фольклор. — В кн.: «Культура и быт колхозного крестьянства Адыгейской автономной области». М.—Л., изд-во «Наука», 1964, стр. 167—176.

Бекизова Л. А. Роль фольклорного наследия в становлении черкесской литературы тридцатых годов. — УЗ АНИИ, т. III, серия фольклора и литературы. Майкоп, 1964, стр. 88—96.

Бекизова Л. А. Черкесская советская литература. Ставрополь, 1964.

Гагкаев К. Е. В. Ф. Миллер (био-библиографическая справка). — ИСОНИИ, т. XXIV, вып. I. Орджоникидзе, 1964, стр. 9—22.

Гадагатль А. М. Адыгский эпос «Нарты». Автореферат канд. дисс. Тбилиси, 1964.

Гадагатль А. Об адыгском эпосе «Нарты». — УЗ АНИИ, т. III, Майкоп, 1964, стр. 143—172. Тексты — стр. 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, т. XXIV, вып. I. Орджоникидзе, 1964, стр. 23—24.

Корзун В. Б. О своеобразии художественного метода нартского эпоса. — УЗ ЧИГПИ, № 20, серия филологическая, вып. 13. Грозный, 1964, стр. 3—36.

Мальсагов Ахмад. Вайнаьха нартостхой дола дуцца-раш. (Мальсагов Ахмет. К вопросу об изучении нартостхойского эпоса вайнахов). — Альманах «Утро гор», 1964, № 3, стр. 42—45.

Мамиева Н. Образ Сатаны в публикациях осетинского нартского эпоса. Орджоникидзе, 1964.

Мамиева Н. Всеволод Федорович Миллер. — Альманах «Советская Осетия». Орджоникидзе, 1964, № 24.

Мелетинский Е. М. Народный эпос. — В кн.: «Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении. Роды и жанры литературы», т. II, М., 1964.

Мелетинский Е. М. Первобытное наследие в архаических эпосах. VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. М., изд-во «Наука», 1964.

Салакая Ш. Х. О некоторых общих фольклорных истоках литератур абхазо-адыгских народов. — УЗ АНИИ, т. III, серия фольклора и литературы. Майкоп, 1964, стр. 173—184.

Салакая Ш. Х. Основные виды абхазского героического и исторического эпоса. Автореферат канд. дисс. Тбилиси, 1964.

Тотров В. К. Из истории семейных обрядов осетин. — ИСОНИИ, т. XXIV, вып. I. Орджоникидзе, 1964, стр. 34—46.

Чентиева М. Д. У истоков чечено-ингушской литературы. — Труды ЧИНИИЯЛ, т. IX. Грозный, 1964, стр. 79—91.

Эльмурзаев С. Ч. Некоторые сказания о нартских памятниках чеченцев и ингушей. — ИЧНИИЯЛ, т. IV, вып. III. Грозный, 1964, стр. 86—93.

Эльмурзаев С. Ч. Новые данные о чечено-ингушских нарт-эртхоевских сказаниях. — «Труды ЧИНИИЯЛ», т. IX. Грозный, 1964, стр. 129—137.

Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. М., изд-во «Наука», 1965.

Абаева З. В. О героинях нартского эпоса. — ИЮОНИИ АН Груз. ССР, т. XIV. Цхинвали, 1965, стр. 59—87.

Гаглойти Ю. С. К изучению терминологии нартского эпоса. — ИЮОНИИ, т. XIV. Цхинвали, 1965, стр. 88—109.

Зухба С. Л. Дореволюционные записи абхазских народных сказок в Ленинградском архиве. — «Советская этнография», 1965, № 1, стр. 104—106.

Инал-Ипа Ш. Д. Героический нартский эпос. — В кн.: «Абхазы. Историко-этнографические очерки». Второе переработанное, дополненное издание. Сухуми, 1965, стр. 595—608.

Инал-Ипа Ш. Д. Об абхазо-адыгских этнографических параллелях. — УЗ АНИИ, т. IV (история и этнография). Краснодар, 1965, стр. 222—247.

Кармоков Х. Г. О происхождении имени Сосруко. — «Сборник научных работ аспирантов», вып. I. Нальчик, 1965, стр. 159—167.

Мальсагов А., Былов В. Фольклор вайнахов и его издания. — ВЛ, 1965, № 6.

Бекизова Л. А., Тугов В. Б. Литература абазги (обзор). «Труды КЧНИИ», вып. IV, серия филологическая. Черкесск, 1965, стр. 90—165.

Шортэн А. Адыгэ Ӏуэрыуатэ. — В кн.: «Къэбэрдей литературэм и тхьэдэм теухуа очеркхэр». (Шортанов А. Адыгский фольклор. — В кн.: «Очерки истории кабардинской литературы»). Нальчик, 1965, стр. 5—53.

Цхурбаева К. Г. Об осетинских героических песнях. Орджоникидзе, 1965.

## 1966

Аншба А. А. Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса. Автореферат канд. дисс. М., 1966.

Аншба А. А. Ацсуа нартаа репос асиужетеицкаашъа апринципкъуа. (Аншба А. Принципы сюжетосложения в абхазском нартском эпосе). — Журн. «Алашара», 1966, № 1.

Аутлев П. Об одном «новом направлении» в нартоведении. — ИСОНИИ, т. XXXVI, литература. Орджоникидзе, 1965, стр. 205—219.

Давлетов К. С. Фольклор как вид искусства. М., изд-во «Наука», 1966.

Калмыков И. Х. Общие черты в материальной и культурной жизни народов Карачаево-Черкессии. — «Труды КЧНИИ», V. Ставрополь, 1966, стр. 3—29.

Караева А. Устное народное творчество. — В кн.: «Очерк истории карачаевской литературы». М., изд-во «Наука», 1966.

Кокос 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. — ИЧИНИИЯЛ, т. VII, вып. I, история. Грозный, 1966, стр. 29—42.

Куашев Б. И. Стихосложение нартского эпоса. — В кн.: Б. И. Куашев. Собр. соч., т. II, стр. 166—190 (на каб. и рус. яз.).

Кумахов М. А. О соотношении Сосрыко и Сослан. — УЗ АНИИ, т. V, языковедение. Краснодар—Майкоп, 1966, стр. 61—66.

Магомедов А. А. П. К. Услар как крупнейший кавказовед и лингвист (к 150-летию со дня рождения). — ИЮЛЯ, т. XXV, вып. V, 1966, стр. 377—385.

Мамбетов Г. Х. Праздники и обряды адыгов, связанные с земледелием. — УЗ КБНИИ, т. XXIV. Нальчик, 1967, стр. 161—186.

Мальсагов А. О. Нарт орстхойский эпос пinguшей и чеченцев. Автореферат канд. дисс. М., 1966.

Мамнева Н. Проблема эволюции эпического образа (Сатана в осетинском нартском эпосе в сравнении с другими национальными версиями). Автореферат канд. дисс. М., 1966.

Салакая Ш. Х. Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1966.

Рец.: Аншба А. А. Исследование абхазского фольклора. — ВЛ, 1966, № 10.

Зухба С. Салакая Ш. Х. Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1966, 184 стр. — «Советская этнография», 1966, № 5, стр. 176—178.

Аншба А., Зухба С. Первая монография по абхазскому фольклору. — Газ. «Советская Абхазия», 25 декабря 1966 г.

Иштванович М. Ш. Х. Салакая. «Абхазский народный героический эпос». — Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, t. 16. Budapest, 1967, стр. 443.

Тресков И. В. К географии «Нартиады». — УЗ КБНИИ, т. XXIV, серия филологическая. Нальчик, 1966, стр. 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). Автореферат канд. дисс. М., 1966.

Цулая Г. В. Следы религиозно-мифологических представлений в абхазском нартском эпосе. — «Советская этнография», 1966, № 5, стр. 132—141.

## 1967

Алиева А. Эпитет в адыгском героическом эпосе. — «Ученые записки КБНИИ», т. XXIV, серия филологическая. Нальчик, 1967, стр. 17—28.

Аншба А. Об именах Сосрыко и Сослан. — «Сборник научных работ аспирантов». Сухуми, 1967, стр. 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», т. I—II. М., изд-во «Наука», 1967.

Зухба С. Л. Абхазская народная сказка. Автореферат канд. дисс. Тбилиси, 1967.

Калоев Б. А. Народное творчество. — В кн.: Б. А. Калоев. Осетины. (Историко-этнографическое исследование). М., изд-во «Наука», 1967, стр. 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. Отв. ред. В. П. Невская. т. I. С древнейших времен до Великой Октябрьской социалистической революции. Ставрополь, 1967. Об эпосе — стр. 65—66.

Салакава 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. т. XXVII. Орджоникидзе, 1968.

Алборов Б. А. Легендарное колесо нартских сказаний. — ИСОНИИ, т. XXVII. Орджоникидзе, 1968, стр. 142—181.

Аншба А. А. Ацсуа нартаа рхэамтакуа рсахьаркырате чыдаракуак. (Аншба А. А. Некоторые художественные особенности абхазских нартских сказаний). Сухуми, 1968.

Дюмезиль Г. Брат и сестра. — ИСОНИИ, т. XXVII, языковедение. Орджоникидзе, 1968, стр. 181—187.

Хамицаева Т. А. Б. А. Алборов — собиратель и исследователь осетинского фольклора. — ИСОНИИ, т. XXVII, языковедение. Орджоникидзе, 1968, стр. 187—193.

Эльмурзаев С. Ч. Общее и специфическое чечено-ингушских нартоведческих сказаний в кавказском эпосе «Нарты». — ИЧИНИИЯЛ, т. V, вып. III, литературоведение. Грозный, 1968, стр. 73—94.

Dumézil G. Mythe et épopée. Paris, 1968.

### *Библиографические указатели*

Авалиани С. Библиография трудов В. Ф. Миллера по Кавказу. — «Известия Одесского библиографического общества», 1914, т. III, вып. II, стр. 91—92.

Багрий А. В. Материалы для библиографии Азербайджана, вып. I—III. Баку, 1924—1925.

Багрий А. В. Народная словесность Кавказа. Материалы для библиографического указателя. — «Известия Восточного ф-та Азербайджанского государственного ун-та им. В. И. Ленина». Баку, 1926.

«Библиография Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкессии и Адыгеи (с древнейших времен до 1917 г.)». Составитель Р. У. Туганов. Нальчик, 1967.

Гаглюева З. Д. Библиография по этнографии Осетии. — ИЮОНИИ, вып. XI. Цхинвали, 1962, стр. 326—398.

Городецкий Б. М. Указатель библиографической литературы о Кавказе. — «Северо-Кавказский край», Ростов-на-Дону, 1927, № 2, стр. 128—136.

Деген-Ковалевский Б. Е. Обзор литературы по этнографии и археологии Кавказа за три года. — «Советская этнография», 1936, № 4—5, стр. 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», вып. 1. Владикавказ, 1923.

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. — В кн.: «Нартский эпос. Материалы совещания». Орджоникидзе, 1957.

Куашев Б. И. 30 лет собирания и изучения кабардино-черкесского фольклора. — В кн.: Б. И. Куашев. Собр. соч., т. II, стр. 145—166.

Куашев Б. И. Библиография кабардино-черкесского фольклора. — УЗ КНИИ, т. V. Нальчик, 1950, стр. 278—292.

Куашев Б. И. История собирания и изучения кабардино-черкесского фольклора. — В кн.: Б. Куашев. Собр. соч., т. II. Нальчик, 1966, стр. 101—145.

Мпансаров М. *Bibliographia Caucasica et Transcaucasica*. Опыт справочного систематического каталога печатным сочинениям о Кавказе, Закавказье и племенах, эти края населяющих. т. I, отд. I и II. СПб., 1874—1876.

Миллер В. Ф. Систематическое описание коллекций Дагестанского Этнографического Музея, вып. II. М., 1889, стр. 117—119.

Пагирев Д. Д. Перечень некоторых книг, статей и заметок о Кавказе. — ЗКОИРГО, кн. XXX. Тифлис, 1913, стр. 309—530.

Полиевктов М. А. Европейские путешественники XIII—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.). — В кн.: «Кавказский календарь», отд. IV. 1894, стр. 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. — ИЧИНИИЯЛ, т. I, вып. III. Грозный, 1959, стр. 152—189.

Систематический список главнейших статей, напечатанных в «Терских ведомостях» за период 1869—1892 гг. — В кн.: «Терский сборник». Владикавказ, 1893.

Сказни Е. В. Дагестан в советской исторической литературе. Махачкала, 1963.

Сказни Е. В. Литература о Дагестане на западноевропейских языках. Махачкала, 1964.

Смольский Л. В., Кукушкина Р. А. Библиография работ и статей по истории, экономике, сельскому хозяйству, природе, языкознанию, литературе, культуре и искусству Северной Осетии, опубликованных в 1950, 1951, 1952 гг. и в первом полугодии 1953 г. в ИСОНИИ.

Указатель всех статей и заметок, помещенных в «Записках» и «Известиях» Кавказского отдела императорского русского географического общества с начала издания по 1892 г. — В кн.: «Кавказский календарь на 1893 г.».

Указатель этнографических статей и заметок в кавказских изданиях от начала их существования. Сост. А. Хаханов. — «Этнографическое обозрение», I, 1893.

Якушкин Е. И. Обычное право, вып. I. Материалы для библиографии обычного права. Изд. 2-е, испр. и дополн. М., 1910.

## УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- АБНИИ — Абхазский научно-исследовательский институт им. Д. И. Гулиа.
- АБНИИК АН — Абхазский научно-исследовательский институт краеведения АН СССР.
- АНИИ — Адыгейский научно-исследовательский институт.
- ВДИ — «Вестник древней истории».
- ВЛ — «Вопросы литературы».
- ДАГНИИЯЛ — Дагестанский научно-исследовательский институт истории, языка и литературы им. Г. Цадаса.
- ЖМНП — «Журнал Министерства народного просвещения».
- ЗКОИРГО — «Записки Кавказского отдела императорского русского географического общества».
- ИА АН СССР — Институт археологии АН СССР.
- ИГАИМК — «Известия Государственной Академии истории материальной культуры».
- ИИМК АН СССР — Институт истории материальной культуры АН СССР.
- ИОЛЯ — «Известия Академии наук СССР. Отделение литературы и языка».
- ИКОИРГО — «Известия Кавказского отдела императорского русского географического общества».
- ИНА — Институт народов Азии.
- ИНИИК — Ингушский научно-исследовательский институт краеведения.
- ИРГО — «Известия русского географического общества».
- ИСОНИИ — «Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института».
- ИЧИНИИЯЛ — «Известия Чечено-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы».
- КБНИИ — Кабардино-Балкарский научно-исследовательский институт.
- КЧНИИ — Карачаево-Черкесский научно-исследовательский институт.



- ОНИИК — Осетинский научно-исследовательский институт краеведения.
- СКАЭ — Северо-Кавказская археологическая экспедиция Института археологии АН СССР и ряда научно-исследовательских институтов.
- СМОМПК — «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», вып. I—XXXVI. Тифлис, 1881—1929.
- ССК — «Сборник сведений о Кавказе», т. I—VII. Тифлис, 1871—1880.
- ССКГ — «Сборник сведений о кавказских горцах», т. I—X. Тифлис, 1871—1880.
- ТГАИМК — «Труды Государственной Академии истории материальной культуры».
- УЗ КНИИ — «Ученые записки Кабардинского научно-исследовательского института».
- УЗ КБНИИ — «Ученые записки Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института».
- УЗ КБГУ — «Ученые записки Кабардино-Балкарского государственного университета».
- УЗ СОГПИ — «Ученые записки Северо-Осетинского государственного педагогического института им. К. Л. Хетагурова».
- ЧИНИИ — Чечено-Ингушский научно-исследовательский институт.
- ЧИГПИ — Чечено-Ингушский педагогический институт.

## СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИИ

Обложка книги «Дигорские сказания», одной из первых научных публикаций осетинского нартского эпоса. М., 1902 . . . . .	7
Обложка книги В. Абаева «Из осетинского эпоса». М.—Л., 1939 . . . . .	13
Сторожевые башни в нагорной Чечено-Ингушетии. Фото Б. К. Далгата. 1904 (публикация У. Б. Далгат) . . .	25
Стотридцатилетний исполнитель нарт-орстхойского эпоса вайнахов Соси Эльмурзаевич Патиев . . . . .	265
Обложка книги «Нартла», первого издания нартского эпоса балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1966 . . . . .	291
Группа абхазских сказителей поет песни о нартах под аккомпанемент апхярцы (апхъарца) . . . . .	299
Абхазский сказитель Барцыц Смел у пионеров . . . . .	301
Кабардинские народные сказители Асхад Шогенов и Мамыша Казиев с народными адыгскими инструментами.	347
Исполнитель осетинского нартского эпоса с национальным инструментом — двенадцатиструнной арфой (дууадæстанон) . . . . .	365
Исполнитель осетинского нартского эпоса с национальным инструментом кисын-фандыром (хъисын-фæндыр) . . .	377
Обложка книги «Приключения нарта Сасырквы и его девяти братьев», первого отдельного издания абхазского нартского эпоса . . . . .	399

## УКАЗАТЕЛЬ К ПУБЛИКАЦИЯМ ТЕКСТОВ

- Абхазские 506, 507, 510, 511, 512,  
513, 514, 515, 516, 517, 518,  
519  
Адыгские 503, 504, 505, 506, 509,  
510, 511, 513, 514, 515, 516, 517,  
518  
Балкаро-карачаевские 505, 506,  
507, 511, 512, 516, 517, 518  
Осетинские 503, 505, 506, 507,  
508, 510, 511, 512, 513, 514, 515,  
516, 517, 518  
Чечено-ингушские 504, 505, 506,  
507, 508, 509, 510, 512, 515, 516,  
517, 518, 519

### *Именной указатель к исследованиям*

- Абаев В. И. 523, 524, 525, 526,  
527, 528, 529, 530, 536, 537  
Абаева З. В. 532, 534, 536  
Алборов Б. А. 522, 523, 529, 530,  
537  
Алиева А. И. 533, 534, 537  
Андреев-Кривич С. А. 525  
Анчабадзе З. В. 530  
Аншба А. А. 533, 536, 537  
Аппаев Х. З. 532  
Ардасенов Х. Н. 529, 530  
Аутлев П. 536  
Аутлева С. Ш. 534  
Ахриев Ч. 520  
Багов П. М. 528  
Базанов В. Г. 533  
Балтин П. И. 530  
Бгажба Х. С. 525, 527, 529  
Бекизова Л. А. 530, 535  
Богданова М. И. 531, 532  
Бозиев А. Ю. 531  
Брагинский И. С. 533  
Бритаев С. 527  
Былов В. 536  
Ванети З. 524  
Вертепов Т. 521  
Веселовский А. 522  
Виноградов В. Б. 533  
Вирсаладзе Е. Б. 533  
Габараев С. Ш. 531  
Гагкаев К. Е. 525, 530, 531, 535  
Гаглойти Ю. С. 536  
Гадагатль А. М. 532, 535, 537  
Гарданов В. К. (Б. А.) 525  
Генко А. Н. 523  
Гусев В. Е. 533  
Гутнов Х. 527  
Давлетов К. С. 536  
Далгат Б. К. 521, 523  
Далгат У. Б. 527, 529, 533  
Джанаев И. 525  
Джанашиа Н. С. 522  
Дзагуров Г. А. 522  
Дрягин Н. М. 523, 524  
Дубровин Н. 520, 522  
Дьячков-Тарасов А. Н. 522  
Евсеев В. Я. 530  
Егорова Л. П. 535  
Жаптиева Д. Г. 523  
Жирмунский В. М. 532  
Зухба С. Л. 535, 536, 537  
Зыяков Б. Г. 531, 532

- Инал-Ипа Ш. Д.** 526, 527, 529, 532, 536  
**Иоакимов А.** 520  
**Исаев М. Н.** 531  
**Иштванович М.** 537  
**Калмыков И. Х.** 536  
**Калоев Б. А.** 528, 529, 530, 533, 535, 537  
**Калоев Г. З.** 527, 529  
**Караева А. И.** 531, 532, 533, 536  
**Кармоков Х.** 533, 536  
**Керашев Т.** 523  
**Кидайш-Покровская Н. В.** 533  
**Ковалевский М.** 521  
**Ковач К. В.** 523  
**Коков Дж.** 536  
**Корзун В. Б.** 532, 533, 534, 535, 536  
**Косвен М. О.** 525, 532  
**Котляр Е. С.** 533  
**Крупнов Е. И.** 526, 527, 528, 531, 532, 533, 536, 537  
**Куашев Б. И.** 537  
**Кубалов А. З.** 522  
**Кулов К. Д.** 524, 525, 526  
**Кумахов М. А.** 537  
**Кусиков В.** 519  
**Лавров Л. И.** 530  
**Лаудаев У.** 520  
**Магдебург И.** 525  
**Магомедов А. А.** 537  
**Максимов Е.** 521  
**Максимов П.** 524  
**Мальсагов Абу** 519  
**Мальсагов А. О.** 535, 536, 537  
**Мальсагов Д.** 523, 528, 531, 532, 533  
**Мальцев М. И.** 526, 527, 528  
**Мамбетов Г. Х.** 537  
**Мамшева Н.** 535, 537  
**Марков Е.** 521  
**Мелетинский Е. М.** 528, 529, 531, 533, 535  
**Миллер В. Ф.** 520, 521, 522  
**Морина З. М.** 524  
**Невская В. П.** 537  
**Нечаев** 519  
**Погмов П. Б.** 519, 520  
**Отаров С. А.** 530  
**Ошаев Х. Д.** 532, 533  
**Петросян А. А.** 531, 534  
**Пиппинис В. Ф.** 532  
**Померанцева Э. В.** 533  
**Потанин Г. Н.** 521  
**Потявин В. М.** 528  
**Пропп В. Я.** 529  
**Путилов Б.** 533  
**Пухов И. В.** 533  
**Пчелина Е. Г.** 525  
**Пфафф В. Б.** 520  
**Радожидцкий И.** 519  
**Рихтер З.** 522  
**Рклицкий М. В.** 523  
**Рыбаков Б. А.** 534  
**Салагаева З. М.** 527  
**Салакая Ш. Х.** 529, 532, 534, 535, 537  
**Семенов Л. П.** 523, 524, 526, 529, 530, 534  
**Сихарулидзе К. А.** 533  
**Скитский Б. В.** 525, 526  
**Смирнова Я. С.** 530  
**Соколов Ю. М.** 524  
**Соколова В. К.** 533  
**Талпа М.** 524  
**Танеев С. И.** 521, 525  
**Тейлор Э.** 524  
**Тибилев А.** 524  
**Теунов Х. И.** 525, 527  
**Тотров В. К.** 535  
**Тресков И. В.** 528, 530, 532, 534, 537  
**Трубецкой П. С.** 522, 524  
**Туаева О. Н.** 526  
**Туганов М. С.** 522, 525, 526  
**Тугов В. Б.** 537  
**Урусбиев С.** 520  
**Услар П. К.** 520  
**Хакуашев А. Х.** 529  
**Халанский М.** 521  
**Хамицаева Т. А.** 537  
**Хан-Гирей Султан** 519  
**Цулая Г. В.** 537  
**Цхурбаева К.** 528, 536  
**Чентшева М. Д.** 535  
**Чиковани М. Я.** 531  
**Чисгов К. В.** 533

Чичеров В. И. 527, 529  
Чурсин Г. Ф. 528

Шариф А. А. 534  
Шейблер Т. К. 527, 528  
Шинкуба Б. В. 527, 530  
Шогенцуков А. О. 526  
Шортанов А. Т. 532, 534, 536  
Щеблыкин И. П. 523

Эльмурзаев С. Я. 535, 537

Яковлев Н. Ф. 523

Dumezil G. 523, 525, 526, 527,  
528, 530, 531, 537  
Klaproth I. 519  
Minorsky V. 531  
Pertev N. Boratav 534  
Vogt H. 534

## СОДЕРЖАНИЕ

Решенные и нерешенные вопросы нартоведения. <i>А. А. Петросян</i>	5
О времени формирования основного ядра нартского эпоса у народов Кавказа. <i>Е. И. Крупнов</i>	15
Исторические корни древней культурной общности кавказских народов (опыт сравнительного изучения нартского эпоса). <i>Ш. Д. Инал-Ипа</i>	30
К вопросу о народном мировоззрении в нартском эпосе. <i>С. Ш. Габараев</i>	69
Кавказские богатырские сказания древних циклов и эпос о нартах. <i>У. Б. Далгат</i>	103
Некоторые этнографические параллели к осетинскому нартскому эпосу. <i>Б. А. Калоев</i>	162
Геронический эпос адыгов «Нарты». <i>А. Т. Шортанов</i>	188
Нартские сюжеты в Грузии (параллели и отражения). <i>М. Я. Чиковани</i>	226
Нартский эпос и охотничьи сказания в Грузии. <i>Е. Б. Вирсаладзе</i>	245
О нарт-орстойском эпосе ингушей и чеченцев. <i>А. О. Мальсагов</i>	255
К вопросу о балкаро-карачаевском нартском эпосе. <i>А. Э. Холаев</i>	282
О современном бытовании нартского эпоса у абхазов. <i>К. С. Шакрыл</i>	295
Поэтика нартского эпоса адыгов. <i>А. И. Алиева</i>	303
Сюжетика осетинского нартского эпоса и его идеальный герой. <i>В. А. Дынник</i>	351
Сатана — Сатаней-Гуаша (эпический образ и художественный контекст). <i>Э. В. Абаева</i>	372
К вопросу об эволюции эпического образа. <i>Ш. Х. Салакая</i>	396
Стих и проза в абхазском нартском эпосе. <i>А. А. Аншба</i>	409
О языке и стиле осетинских нартских сказаний. <i>К. Е. Гагкаев</i>	426
К вопросу о круге осетинских нартских сказаний. <i>А. Х. Бязыров</i>	436
Сходное и различное в сказаниях о нартах и историко-героических песнях адыгских народов. <i>С. Ш. Аутлева</i>	456
О напевах осетинских нартовских сказаний. <i>К. Г. Цхурбаева</i>	469
Эпические традиции в абхазской литературе. <i>А. Н. Гогуа</i>	484
К этимологии имени основного героя адыгского и абхазского эпоса. <i>М. А. Кумахов</i>	497
Библиография изданий, посвященных нартскому эпосу. <i>А. И. Алиева</i>	503
Условные сокращения	541
Список иллюстраций	543
Указатель к публикациям текстов	544
Именной указатель к исследованиям	544

## **Сказания о нартах—эпос народов Кавказа**

*Утверждено к печати Институтом мировой литературы  
им. А. М. Горького Академии наук СССР*

Редактор издательства *Л. М. Стенина*  
Технический редактор *Л. В. Каскова*

Сдано в набор 19/XII 1968 г. Подп. к печати 29/IV 1969 г. Формат 84 × 108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>.  
Бумага № 1. Печ. л. 17,125. Уел. печ. л. 28,66. Уч.-изд. л. 29,4. Тираж 2300.  
Тип. зак. № 1480. А 06054. Цена 2 р. 3 к.

Издательство «Наука». Москва, К-62, Подсосенский пер., 21

---

1-я тип. издательства «Наука». Ленинград, В-34, 9 линия, д. 12