



А. А. ЦИЛИНОВ

НАРОДНАЯ  
ИСТОРИЧЕСКАЯ  
ПРОЗА  
АДЫГОВ



**ИНСТИТУТ  
ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ  
ПРАВИТЕЛЬСТВА КБР и КБНЦ РАН**

**А. А. Ципинов**

**НАРОДНАЯ  
ИСТОРИЧЕСКАЯ ПРОЗА  
АДЫГОВ**



**НАЛЬЧИК  
ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР «ЭЛЬ-ФА»  
2000**

**Ответственный редактор – доктор филологических наук  
У. Б. Далгат**

**Печатается по постановлению Ученого совета Института гуманитарных исследований при Кабинете Министров КБР и Кабардино-Балкарском научном центре РАН от 15 марта 1996 г.**

**Ц  $\frac{0301050700-033}{Т43(03)-2000}$  без объявл.**

**© А. Ципинов, 2000  
© Издательский центр  
«Эль-Фа», 2000**

**ISBN 5-88195-432-7**

## ВВЕДЕНИЕ

Более глубокий интерес к жанрам сказочной прозы мировая фольклористика проявила сравнительно недавно (Международное Будапештское совещание Комиссии по сказочной прозе 1963 г.; VII Международный конгресс антропологов и этнографов (Москва, 1964); Всесоюзная научная конференция «Прозаические жанры фольклора народов СССР (Минск, 1974) и др.). Почти все исследователи констатировали отсутствие терминологической устойчивости в этой области фольклора, общепринятых критериев выделения жанров. Не выработаны также единые принципы классификации, не изучены жанровые взаимосвязи, поэтико-стилистические особенности и. д. Аналогичное состояние в изучении сказочной прозы и преданий, в частности, адыгского (кабардино-черкесского) фольклора свидетельствует о назревшей необходимости ее системно-аналитического изучения.

Сама природа народной исторической прозы ставит ее исследователей перед необходимостью решения двух тесно взаимосвязанных историко-фольклорных проблем.

Во-первых, изучение исторического эпоса как отражения национальной истории и этнографии. Стремление носителей фольклорной традиции к воспроизведению в преданиях реальных событий и лиц прошлого побуждает изучать их в соотнесении с действительными фактами истории. Работа в этом направлении требует учитывать историко-этнографический контекст, на фоне которого формировались те или иные произведения. Велико значение преданий и при изучении истории и этнографии младописьменных народностей, к числу которых относятся и адыги. Нередко, особенно при воссоздании ранних этапов становления и развития этноса, произведения народной исторической прозы являются единственным историко-этнографическим источником. Богатый материал могут дать предания и при изучении общественных институтов, социального строя, морально-этических воззрений, верований, семейно-брачных отношений и материальной культуры прошлого.

Во-вторых, изучение исторического эпоса как воплощения закономерностей общеэпического творчества на-

рода. Эта проблема особенно остро стоит перед исследователями преданий как жанра сравнительно позднего, представляющего собой завершающий этап эпической традиции в целом. При таком положении в исторической типологии, эпического творчества, согласно известным законам типологической последовательности и преемственности, произведения народной исторической прозы не только зародились в недрах предшествующей традиции, но и вобрали в себя многое из нее. Т. е. — для нас важно изначально подчеркнуть, что для преодоления преобладающего до сих пор констатирующего подхода в исследованиях в этой области фольклора необходимо четкое осознание того, что ни одно явление в произведениях изучаемого жанра (будь то элементы сюжетостроения, образостроения и т. д.) не может быть понято и объяснено в рамках только этого жанра. Лишь точное определение местонахождения исследуемого материала в общеэпическом контексте может наглядно продемонстрировать, что те или иные составные части произведений — всего лишь звенья в историческом развитии эпической традиции народа. Только через воссоздание всех звеньев в сфере сюжетики, персонажей, пространственно-временных категорий лежит путь к восстановлению этапов эволюции эпоса, что и подтверждает тезис о поступательном движении эпического творчества от мифолого-эпического к конкретно-историческому изображению действительности. На пути к решению этих проблем перед нами стоит ряд конкретных задач:

- проанализировать народную терминологию в области сказочной прозы для определения границ тех или иных фольклорных явлений, обозначаемых различными народными терминами;

- определить важнейшие критерии, ограничивающие предания от других жанров сказочной прозы, и тем самым выявить и очертить круг произведений, составляющих определенный жанр адыгского фольклора, обозначаемый нами научным термином «предание»;

- классифицировать предания (виды, сюжетно-тематические группы);

- определить сюжетно-тематический состав, выявить в структуре преданий сюжетообразующие и второстепенные мотивы с целью проследить их становление и историческое развитие в эпической традиции;

– исследовать систему персонажей, становление и эволюцию образа в системе предания;

– выявить поэтико-стилистические особенности преданий (композиционные и стилистические выразительные средства; художественное время и пространство в жанре).

Обратимся сначала к вопросам изучения жанра преданий в кабардино-черкесской фольклористике, их записи, публикации. Как было сказано, адыги принадлежат к младописьменным народностям. Поэтому первые сведения о преданиях, как и о других жанрах фольклора, мы находим в записях путешественников, в их исторических, географических, этнографических работах.

Первые фиксации этого жанра относятся ко второй половине XVIII века. По свидетельству Якоба Рейнегтса, выходца из Саксонии, у кабардинцев были различные предания, согласно которым они, кабардинцы, произошли либо от Чингисхана, либо от кумыков и аваров. Он пересказывает две «легендарные истории» о происхождении кабардинцев<sup>1</sup>. П. С. Паллас, приехавший из Берлина по приглашению Российской Академии наук в конце XVIII в., составил по одной из «традиций» генеалогическую таблицу черкесских князей, ведущих свой род от легендарного Инала, которого князья считают своим общим предком<sup>2</sup>.

Такие же отрывочные сведения находим мы и в источниках первой половины XIX в. «Из устных сообщений старейшин этой нации я собрал следующие сведения об их происхождении или, вернее, о происхождении их князей...» – читаем у Генрих-Юлиус Клапрота<sup>3</sup>. Ян Потоцкий тоже оставил нам «генеалогическую историю кабардинских князей», составленную им по преданиям адыгов<sup>4</sup>. «Черкесы не имеют никакого представления о письменности; некоторые периоды их истории освещены в их песнях и нескольких старых преданиях, большинство из которых носит сказочный характер», – писал Жак-Виктор-Эдуард Тебу де Мариньи<sup>5</sup>.

Можно привести и другие работы, относящиеся ко второй половине XVIII–началу XIX вв., в которых упоминаются предания или же делаются ссылки на них, но и приведенных примеров достаточно для констатации следующих фактов: 1) все путешественники указывали на широкое распространение преданий в среде адыгов; 2) в основном делались ссылки на предания, где этногенетические мотивы выступают в качестве сюжетообразующих

— следствие особого интереса авторов именно к происхождению адыгских народностей.

Первые публикации преданий связаны с именами адыгских просветителей. Ш. Ногмов, создатель письменной истории адыгов, в рассказах о начальных этапах истории своего народа использовал, подобно русским летописцам, устные предания достаточно широко и сам ссылаясь на них: «Имею часто случай участвовать в общественных беседах, я с жадностью слушал повествования наших стариков и с течением времени успел собрать множество слышанных от них преданий и песен»<sup>6</sup>. Его труд так и назывался «История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев».

Рядом с именем Ш. Ногмова у истоков адыгской фольклористики стоит и имя Султана Хан-Гирея, широко использовавшего в своих литературных произведениях сюжеты адыгских преданий. К ним в полной мере можно отнести слова В. Я. Проппа о том, что «... эта ранняя, первая литература сплошь или почти сплошь есть фольклор»<sup>7</sup>. В конце своих «Записок о Черкесии» он приводит несколько преданий, называя их анекдотами<sup>8</sup>.

Впервые тексты адыгских преданий в переводе на русский язык были опубликованы в 1872 году<sup>9</sup>. «Стиль перевода и характер комментариев к текстам позволяют высказать предположение, что эта публикация принадлежит Атажукину»<sup>10</sup>, — пишет А. И. Алиева.

Предания, записанные адыгским просветителем Талибом Кашежеевым, вошли в раздел «Кабардинские предания, сказания и сказки», опубликованный в Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа»<sup>11</sup>.

Много публикаций принадлежит и П. Тамбиеву, часть которых записана на языке оригинала посредством алфавита, составленного на русской графической основе<sup>12</sup>.

Много текстов было опубликовано и в газетах, издававшихся в разное время на Северном Кавказе: «Терские ведомости», «Голос курортов», «Пятигорское эхо» и многие другие. Велико значение для адыгской фольклористики выхода в свет двух книг «Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX—начала XX вв.», куда вошла значительная часть дореволюционных записей адыгского фольклора<sup>13</sup>.

Большое число текстов было опубликовано и в советские годы. Прежде всего следует назвать книгу «Кабар-

динский фольклор»<sup>14</sup>. Затем выходили сборники фольклорных текстов, куда вошли и предания: «Адыгэ таурыхъхэр», «Адыгэ IуэрыIуатэхэр»<sup>15</sup>.

Как до Октябрьской революции, так и в советское время долго не устанавливалось правило паспортизировать публикуемый материал. На это в свое время указывал В. Чичеров в рецензии на книгу «Кабардинский фольклор». «Книга создана талантливыми носителями фольклора кабардинского народа. ... В книге же нет ссылок ни на исполнителей, ни на собирателей, ни на время, ни на место записи. Нельзя печатать фольклор без паспорта»<sup>16</sup>. Этого недостатка лишены сборники текстов «Адыгский фольклор» и «Адыгские (черкесские) новеллы», тексты которых научно документированы.

И, наконец, большой материал сосредоточен в архивах научно-исследовательских институтов Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии. К исследованию будет привлекаться и материал, собранный нами в ряде экспедиций по Кабардино-Балкарии, а также в местах компактного проживания зарубежных адыгов: Сирии, Турции, Иордании.

Обращаясь к состоянию изучения интересующего нас жанра, мы можем констатировать, что не только предания, но и сказочная проза в целом – наименее изученная область адыгского (кабардино-черкесского) фольклора.

Дореволюционные публикации часто сопровождались комментариями самих публикаторов, в основном как из среды местной интеллигенции, так и представителей русской академической филологической науки – Л. Г. Лопатинского, А. Н. Дьячкова-Тарасова и др. В них, как правило, давалась общая характеристика всей сказочной прозы.

И в XX в. долгое время не делалось попыток выделения жанровых разновидностей сказочной прозы, а если и делались, то, как правило, выделенные жанры не покрывали всего многообразия произведений этой области фольклора.

К сказочной прозе обращались и литературоведы, рассматривая ее как этап в становлении и развитии прозаических жанров литературы<sup>17</sup>.

В монографии А. И. Алиевой «Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов» рассмотрены сюжеты, эпизоды и мотивы, общие для волшебной сказки и



жанров несказочной прозы<sup>18</sup>. Ею же впервые проведена работа по дифференциации произведений несказочной прозы адыгов по жанрам. В области несказочной прозы выделены три жанра: мифы, исторические предания, рассказы социальной проблематики<sup>19</sup>. Как выше уже говорилось, здесь представлены не все жанры. В другой работе исследовательницей произведена (тоже впервые) классификация преданий: топонимические, этнонимические, генеалогические, исторические<sup>20</sup>.

В предисловии ко второму тому сборника текстов «Адыгский фольклор» А. Т. Шортанов остановился на основных темах и идеях произведений несказочной прозы. Рассматривая предания о заселении и освоении края, он склоняется к мысли, что кабардинцы перед заселением нынешней территории жили сначала в окрестностях Таганрога, затем – в Крыму<sup>21</sup>. Анализируя предания о Редее, А. Т. Шортанов приходит к выводу, что они отражали действительное событие в истории адыгов, а именно: единоборство между косожским богатырем Редеей и князем Тмутаракани Мстиславом в XI в<sup>22</sup>.

Обращаясь к циклу преданий об Андемиркане, исследователь справедливо подчеркивает, что образ героя создавался в формах, в которых привыкла творить народная фантазия. По его мнению, исторический Андемиркан жил во второй половине XVI в<sup>23</sup>.

В предисловии к сборнику «Адыгские (черкесские) народные новеллы» М. И. Мижаевым рассмотрены некоторые темы, сюжеты и мотивы произведений несказочной прозы. Остановился он и на ряде художественных особенностей этих повествований.

В выделяемый М. И. Мижаевым жанр «хабар» произведения включаются при наличии в них главного, по мнению исследователя, признака: и сказители и слушатели верят, что событие, о котором повествуется, произошло в действительности, и считают достоверным рассказ о нем<sup>24</sup>. Классификация этих рассказов основана на содержании произведений. Так, различаются: мифологические и эпические хабары, исторические хабары (о лицах, событиях), хабары о неизвестных истории героях; выделяются сказочные хабары, бытовые хабары, литературные хабары<sup>25</sup>.

При исследовании преданий мы придерживаемся методологических принципов, согласно которым фольклорный анализ должен опираться прежде всего на структу-

ру произведений, в частности, на такой составляющий ее «первоэлемент», как мотив. Опираясь на известное положение А. Н. Веселовского о сюжете как о «комбинации мотивов», В. Я. Пропп призывал изучать фольклорные произведения» ...прежде всего по мотивам<sup>26</sup>.

На это же обстоятельство обращает внимание и Б. Н. Путилов: «Выделение мотивов, членение сюжетов на составляющие их мотивы, изучение мотивов с точки зрения их генезиса, бытового и исторического приурочения, развития, варьирования к целому, т. е. к сюжету, — все это теперь представляет обязательную и важную часть историко-фольклорного анализа»<sup>27</sup>. И в адыгской фольклористике мы имеем пример аналогичного подхода к материалу. По мнению А. М. Гутова, «... сама идея выделения центрального мотива и характера его связей с другими мотивами представляется важной и достойной внимания, так как именно здесь ярче всего выражаются основные идеалы носителей эпоса и идея сказаний»<sup>28</sup>. В свою очередь изучение мотивов должно опираться на сравнительно-исторический метод: анализ структуры конкретных произведений, в частности, сюжетообразующих и второстепенных мотивов выводит исследование за рамки жанра преданий, ибо на формирование жанра оказали влияние мифология и героический эпос. Все это позволяет учитывать закономерности историко-культурного развития эпической традиции в целом.

Н. А. Криничная, впервые разработавшая методику выявления мотивов в преданиях, утверждает, что «...мотив составляют, как правило, следующие элементы: субъект — центральный персонаж; объект, на который направлено действие; само действие (чаще всего функция героя) или состояние; обстоятельства действия; определяющие локально-временные рамки предания, а также обозначающие способ действия»<sup>29</sup>.

Раз мотив в свою очередь распадается на составляющие его элементы, встает вопрос: какой из этих элементов должен лечь в основу при выявлении мотива. Как показал анализ преданий, из указанных элементов прежде всего стабильно действие, сами же персонажи — лабильны. В этом плане к преданиям в полной мере можно отнести высказывание В. Я. Проппа о том, что «...сказка нередко приписывает одинаковые действия различным персонажам. Это дает нам возможность изучать сказку по функциям действующих лиц»<sup>30</sup>.

Все сказанное свидетельствует о том, что полное представление о произведении можно получить лишь при детальном рассмотрении составляющих его мотивов.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Рейнеггс Я. Всеобщее историческое и топонимическое описание Кавказа // Аталиков В. М. Страницы истории. Нальчик, 1987. С. 142–154.

<sup>2</sup> Паллас П. С. Заметки о путешествии в южные наместничества Российского государства в 1793–1794 гг. // Аталиков В. М. Страницы истории. С. 155–159.

<sup>3</sup> Клапрот Г. Ю. Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807–1808 гг. // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Нальчик, 1974. С. 259. (Далее: АБКИЕА).

<sup>4</sup> Потоцкий Я. Путешествие в Астраханские и Кавказские степи. // АБКИЕА. С. 228.

<sup>5</sup> Тебу де Мариньи Ж.-В.-Э. Путешествие в Черкесию // АБКИЕА. С. 302.

<sup>6</sup> Ногмов Ш. Б. История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев. Нальчик, 1958. С. 64.

<sup>7</sup> Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976. С. 31.

<sup>8</sup> Хан-Гирей С. Записки о Черкесии. Нальчик, 1978. С. 322–326.

<sup>9</sup> Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1872. Вып. 6. Разд. II. С. 1–103.

<sup>10</sup> Алиева А. И. Возникновение адыгской фольклористики в XIX в. // Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX–начала XX вв. Нальчик, 1979 г. Кн. 1. С. 30.

<sup>11</sup> Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1891. Вып. 12. Отд. I.

<sup>12</sup> Там же. Вып. 12, 29.

<sup>13</sup> Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX – начала XX в.: В 2 кн. Нальчик, 1979–1988. (Далее: ФА I или ФА II).

<sup>14</sup> Кабардинский фольклор. – М.; Л., 1936.

<sup>15</sup> Адыгский фольклор: В 2 т. Нальчик, 1963–1969. На кабард.-черк. яз. (Далее: АФ I и АФ II).

<sup>16</sup> Чичеров В. Кабардинский фольклор // Литературное обозрение. 1937. № 4. С. 46.

<sup>17</sup> Хапсироков Х. Х. У истоков черкесской литературы. Черкесск, 1973; Бекизова Л. А. От богатырского эпоса к роману. Черкесск, 1974.

<sup>18</sup> Алиева А. Н. Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов. М., 1986. С. 39–47.

<sup>19</sup> Алиева А. И. Прозаические жанры в фольклоре адыгов // Прозаические жанры в фольклоре народов СССР. Минск, 1974. С. 139.

<sup>20</sup> *Алиева А. И.* Адыгский фольклор в записях XIX – начала XX вв. Кн. 2. С. 250.

<sup>21</sup> *Шортанов А. Т.* Введение // Адыгский фольклор. Т. 2. С. 7.

<sup>22</sup> Там же. С. 13.

<sup>23</sup> Там же. С. 16.

<sup>24</sup> *Мижаев М. И.* Введение // Адыгские (черкесские) народные новеллы. Черкесск, 1986. С. 3.

<sup>25</sup> Там же. С. 9.

<sup>26</sup> *Пропп В. Я.* Морфология сказки. С. 18.

<sup>27</sup> *Путилов Б. Н.* Мотив как сюжетобразующий элемент // Типологические исследования по фольклору. М., 1975. С. 143.

<sup>28</sup> *Гутов А. М.* Поэтика адыгского нартского эпоса: Сюжет. Композиция. Повествование: Дис. канд. филол. наук. М., 1975. С. 60.

<sup>29</sup> *Криничная Н. А.* Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987. С. 18.

<sup>30</sup> *Пропп В. Я.* Морфология сказки. М., 1969. С. 23.

## Г Л А В А I

### ЖАНР ПРЕДАНИЙ В АДЫГСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ. ОБЩЕТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОЛОЖЕНИЯ

#### § I. Предания в контексте несказочной прозы адыгов

Необходимо предварить исследование небольшим экскурсом в область терминологии (народной и научной), так как вопросы терминологии имеют прямое отношение как к существу исследуемого материала, так и к принципам его классификации.

**Т е р м и н о л о г и я н а р о д н а я.** Фольклор адыгских народов веками формировался в едином русле. Возникновение общеадыгского ядра основных фольклорных сюжетов специалисты относят ко временам зихов, т. е. к началу IV в., когда завершилось оформление этноса<sup>1</sup>. С X в. все племена адыгов обозначаются источниками как «косоги». Поэтому принято считать, что адыги как единая народность с единым языком сложились к X в.<sup>2</sup>. Однако интересы исследований требуют учитывать особенности языка и культуры, явившиеся следствием многовековой территориальной разобщенности адыгейцев, с одной стороны, и кабардинцев и черкесов – с другой. В XIII–XIV вв. часть адыгских племен продвинулась на восток – в бассейн реки Терек и, смешавшись здесь с остатками алан, образовала кабардинскую народность. В это же время, по мнению А. Т. Шортанова, «из общего массива адыгского фольклора окончательно выделяется кабардинский пласт, который вскоре становится вполне самостоятельным»<sup>3</sup>. Адыгами называют себя и жители современной Карачаево-Черкесской Республики – черкесы, являющиеся потомками западно-адыгских племен и переселившихся на Кубань в 20–40-х гг. XIX в. кабардинцев<sup>4</sup>.

Народная терминология в области несказочной прозы представляет собой дифференцированную систему. Это и термины, употребляемые всеми адыгами, и термины, известные только носителям адыгейского языка. К первым относятся: «таурих», «хабар», «хабариж»; ко вторым: «тхидеж», «хиш». Коротко о каждом из них.

Таурих (каб.-черк.; адыгейск. таурыхъ) – из араб.

tawarik, tarik – хроника, летопись, история<sup>5</sup>. Если обратиться к справочному материалу по адыгейскому языку, мы найдем самые различные толкования этого слова: предание<sup>6</sup>, сказание<sup>7</sup>, быль<sup>8</sup>, легенда<sup>9</sup>, история<sup>10</sup>. Различны переводы и в справочниках по кабардино-черкесскому языку: сказка<sup>11</sup>, предание<sup>12</sup>, легенда<sup>13</sup>, сказание<sup>14</sup>, рассказ<sup>15</sup>, сказ<sup>16</sup>.

Была предпринята попытка и более пространно объяснить это понятие: «Таурих – повествование, включающее в себя элемент выдумки (осознаваемой как невероятное)»<sup>17</sup>.

Привлекает не столько обширность обозначаемых этим термином явлений, что объясняется неразработанностью вопроса, сколько полярность фольклорных жанров по отношению к действительности: сказка – вымысел, с одной стороны, и повествование о «реальном» факте – с другой. Чем это объяснить? Ряд примеров из произведений несказочной прозы не оставляет сомнения в том, что лексема «таурыхъ» бытовала в качестве синонима «хъыбар», употребляемого в разговорной речи в таких значениях, как «слух», «молва», «весть», «известие»: «Сэ си таурыхъыр сэ сьпэ мыбы къыщысакІэ, сэ сыздэкІуэnum сыкІуащ», – жиІэри Андемыркъан къигъэ-зэжри и унэм къэкІуэжащ»<sup>18</sup> – «Раз весть обо мне дошла сюда впереди меня, мне некуда ехать», – сказав, Андемиркан возвратился домой». «Лашын дунейр шытыхукІэ цІыхум ящымыгъупщэну, и таурыхъыр жылэм шызекІуэ зпытыну унафи ящІри...»<sup>19</sup> – «Решив, что о Лашин никогда (букв.: пока мир будет стоять) не забудут и что молва о ней все время будет ходить между людьми...»

Эти примеры иллюстрируют синонимичность терминов «хъыбар» и «таурыхъ» на «бытовом» уровне. Рассмотрим теперь «фольклорное» значение этих лексем. Современные носители языка, за редким исключением, понимают под «таурыхъ» сказки, а под «хъыбар» – произведения несказочной прозы. Однако во время фольклорных экспедиций нами зафиксирован ряд случаев, когда носители фольклорной традиции обозначали термином «таурыхъ» повествования несказочной прозы. Так, один из наших информаторов, 82-летний Козерев Карашай из с. Кахун КБР заключил типичное предание следующим образом: «Ди адэхэм жалэу шытауэ таурыхъ пэжщ ар»<sup>20</sup>. – «Еще наши отцы рассказывали этот досто-

верный таурих». «Таурихъ» в сочетании с определением "достоверный" не оставляет сомнения в том, что сказитель понимал под ним не сказку, а рассказ о реальном событии. Такое же словоупотребление мы находим в различных фольклорных текстах, где со слов сказителей термином «таурихъ» обозначаются сказания о нартском герое Сосруко<sup>21</sup>, множество преданий<sup>22</sup>. Таурихом назвал и Кушхов Гузер рассказанный им миф о Казбеке и Эльбрусе<sup>23</sup>.

В некоторых контекстах интересующее нас слово употребляется в значении «рассказ», «сказ»: «Зы махуэ гуэрым КъуйцЫкІуокъуэмрэ Уэзырмэсырэ щыст зекІуэ кІуэным и таурихъ жаІэури...»<sup>24</sup> – «В один день Куйцикоко и Озермес сидели и обсуждали рассказ о предстоящем набеге». «Таурихъ жаІэ, хэт мор тлэгъуа, хэт мор тлэгъуа»<sup>25</sup> – «Ведут рассказ, кто-то видел, кто это видел».

Таким образом, приведенные примеры позволяют предположить, что термин «таурих» употреблялся в свое время в качестве синонима «хъыбар» и ими обозначались произведения несказочной прозы.

Чем объяснить, что один и тот же термин долгое время удерживался одновременно за произведениями как сказочного эпоса, так и несказочного. Отношение сказителя и его аудитории к сказке как к вымыслу, а к произведениям несказочной прозы как к «реальному» факту вроде должно было исключить такое словоупотребление. Однако такой водораздел правомерен по отношению только к развитым жанрам и учитывает только их современное состояние. Следовательно, ответ на наш вопрос следует искать в генезисе обозначаемых термином «таурихъ» фольклорных явлений.

Общеизвестно, что в генезисе жанров архаического фольклора велика роль мифологии. В частности, элементы и концепции древних мифов ярко прослеживаются в нартском эпосе адыгов и других народов Кавказа; традиционные мифологические схемы воспроизводят и предания и легенды в сюжето- и образостроении. Общепризнанно, что и архаическая сказка тоже произошла из мифа. И если жанры несказочной прозы изначально были сориентированы на изображение реальных фактов и в их содержание верили, можно предположить, что и архаическая сказка унаследовала от мифа такое его качество, как вера в рассказываемое. Ведь первобытным сознанием мыслились реальными те чувственно-конкретные пер-

сонификации и одушевленные существа, в виде которых отражалась действительность. Как пишет М. И. Стеблин-Каменский ", «...пока он был мифом в собственном смысле слова, он принимался за правду, как бы он ни был неправдоподобен»<sup>26</sup>.

В силу всего сказанного естественно предположить, что все жанры архаического фольклора изначально были сориентированы на изображение окружающего человека действительности и что отношение и их содержание было однозначным – в них верили.

В процессе стихийно-материалистического освоения мира архаические жанры подвергаются демифологизации, т. е. первоначальная вера в содержание повествований постепенно сменяется неверием, в результате чего произведения, утрачивая утилитарную познавательную функцию, приобретают иную функцию – эстетическую.

Этому «разрушительному» процессу в первую очередь подверглись сказки. Как пишет Е. М. Мелетинский, «отмена специфических ограничений на рассказывание мифа, допущение в число слушателей и непосвященных (женщин и детей) влекли за собой невольную установку рассказчика на вымысел, акцентирование развлекательного момента и неизбежно – ослабление веры в достоверность повествования»<sup>27</sup>. Она же, сказка, полностью прошла этот путь, в результате чего развитая сказка на сегодняшний день воспринимается и рассказчиками, и слушателями как вымысел, а ее эстетическая функция настолько очевидна, что повествования рассматриваются как факт искусства.

Сказанное позволяет предположить, что термин «таурыхъ» изначально обозначал произведения, в содержание которых верили. Это были те древние жанровые формы, из которых впоследствии, в процессе постижения народом реальности, развились современные жанры фольклорной прозы. Процесс становления сказки и осознания ее как вымысла был длительным. Противопоставление сказки и не сказки, вымысла и не вымысла, четко осознаваемое сейчас народом, длительное время не существовало. Это относительно позднее завоевание народного мировоззрения. Именно в силу этих обстоятельств стал возможным тот факт, что «таурыхъ» «обслуживал» фольклорную прозу в целом. Так, если судить по справочному материалу кабардино-черкесского языка, уже в начале XIX столетия Ш. Ногмов переводит интересую-



щий нас термин как «сказку». В конце того же века Л. Г. Лопатинский трактует его как «предание». И впоследствии, как было сказано, носители традиции еще длительное время обозначают им и мифы, и героические сказания, и предания, и даже устные рассказы.

Современным поколением носителей языка это слово уже переосмыслено, и под ним понимается только сказка. И последнее. Подобное состояние фольклорной прозы и терминологии на начальных этапах развития — типичное явление архаического фольклора вообще, Н. А. Криничная, рассмотрев аналогичные термины у эвенков, обозначающих словом «нимнакан» сказку, миф, предание, героическое сказание и у энцев, обозначающих термином «деречу» (весть, известие) рассказы о жизни, мифы и сказки, приходит к выводу: «Отсутствие дифференциации между названными жанрами, входящими в состав архаического фольклора, может быть объяснено только тем, что ее здесь не было с самого начала»<sup>28</sup>.

Следующий термин рассматриваемой системы — хабар (каб.-черк. — хъыбар, адыгейск. — къэбар, хъэбар) — из араб. *kaḥar* — новость, известие, сообщение, сведения; донесение, извещение; слух, молва, предание<sup>29</sup>. Будучи заимствованным адыгскими языками, этот термин сохранил все эти значения. Уточним, что в отношении последнего слова наше утверждение будет справедливо лишь при условии, если мы будем понимать под ним не конкретный жанр фольклора, а совокупность прозаических произведений, в действительность содержания которых верили, т. е. всю область несказочной прозы. Но такое толкование, как выше указано, весьма широкое, условно назовем его «бытовым». Более узкое, «фольклорное» значение этого слова станет понятным после анализа следующего, производного от этого слова термина — «хабариж» (букв.: старинный хабар).

Сначала об одном наблюдении во время фольклорных экспедиций: на просьбу рассказать хабар хороший знаток фольклора непременно переспросит: «Сыт хуэдэ хъыбар фызыщIэупщIэр? Си нэгу щIэкIа хъыбар, е IуэрыIуэтэжу зэхэсха хъыбарыжь? Хъыбарыжь хъунщ фэ фызыхуейр» — «Про какой хабар спрашиваете? Хабар о том, что я видел, или хабар, услышанный мной? Вас, наверное, хабариж интересует». Как видно из примера, сказители понимают под «хабаром» рассказы о событиях, участниками которых довелось быть им самим или

их современникам, под «хабариж» – рассказы, изустно передаваемые предками к потомству.

Таким образом, оппозиция «хабар»– «хабариж» носит принципиальный характер для носителей фольклорной традиции.

Что касается прозаических форм нартского эпоса, то все они обозначаются народом «нарт хабар» – нартские хабары.

Теперь о народных терминах, встречающихся у адыгейцев и не известных носителям кабардино-черкесского языка.

Хиш (хъишъ). Справочный материал по-разному толкует и этот термин: предание<sup>30</sup>, случай, происшествие, приключение<sup>31</sup>. Исследователь адыгского фольклора Ш. Х. Хут считает, что «хъишъ» – «легенда» и что это слово восходит к арабскому «къысэ», используемому в коране для обозначения произведений о мусульманских святых<sup>32</sup>. По мнению А. И. Алиевой, «хъышъэ» близко по значению словам «псысэ» и «псысэжъ» – сказка<sup>33</sup>. На наш взгляд, этот термин не может быть истолкован однозначно. Известно, что термин «легенда» изначально был связан преимущественно с персонажами священной истории (напр., христианскими или исламскими святыми), потом это понятие было перенесено и на группу фольклорных произведений, которые могут быть объединены по наличию в них элементов чудесного, фантастического, составляющих основное содержание этих произведений и воспринимаемые при этом как достоверные. Видимо, аналогичный путь прошел и «хиш», привнесенный в адыгейский язык исламом. В самом арабском языке это слово означает «рассказ, повесть, повествование, история»<sup>34</sup>. Примечательно, что лезгинский язык, например, оперирует этим термином (къыса) применительно к таким жанрам, как предание, сказание, сказ<sup>35</sup>.

И последний термин рассматриваемой системы – тхидежи (тхыдэжъ). На первый взгляд носителю кабардино-черкесского языка здесь все ясно: сложное слово, состоящее из «тхыдэ» – история и «жъ» – показатель «старинности», т. е. «старинная история». Но кабардинцы и черкесы не употребляют этого слова, а адыгейский язык не знает «тхыдэ» в значении «история». Словари адыгейского языка толкуют этот термин одинаково – легенда<sup>36</sup>, мнения же исследователей расходятся. Как считает П. Максимов, «в адыгейский фольклор входят: «таурихи» (песни), «тхидежи» (исторические предания)...<sup>37</sup>

По Ш. Х. Хуту, «... если же оно (фольклорное произведение – Ц. А.) исполняется в прозе и не сопровождается музыкой, его называют тхыдэ (сказание)»<sup>38</sup>. У А. А. Схаляхо читаем: «На наш взгляд, тхидежами следует считать сказки с исторической основой, но с элементами фантастики»<sup>39</sup>. Хан-Гирей, называя преданиями «все, что от предков изустно перешло к потомству»<sup>40</sup>, делит их на три рода: «1) песни (оред, пшьнатсе, хыбзе), 2) старые сказания (тхдесзи), 3) старые вымыслы (тхдесеззи)»<sup>41</sup>. Первый пункт не нуждается в комментариях. В этой же работе исследователь поясняет, что он подразумевает под «старыми вымыслами» – «... они сказки, не более...»<sup>42</sup>; т. е. «старые вымыслы» противопоставляются старым не вымыслам, или же сказки – не сказкам. Исходя из этого, можно уверенно заключить, что под «тхидежами» Хан-Гирей понимает все рассказы, передаваемые от предков к потомству, и в действительность содержания которых верили. Т. е. «тхидеж» и «хабариж» – синонимы, что, на наш взгляд, более соответствует истине.

Обратимся теперь к научной терминологии, анализ которой выведет нас к вопросам жанрового деления не-сказочной прозы адыгов. Научная разработка этого вопроса делает первые шаги. Тем не менее в литературоведении и фольклористике успела сложиться терминологическая традиция, согласно которой «... слово «хабар» означает определенный жанр, он («хабар» – Ц. А.) служит термином для определения этого жанра»<sup>43</sup>. «Основной жанр устного прозаического творчества адыгов», – читаем у А. Т. Шортанова, – «хабары, повествовательные произведения, в основе которых лежит исторический или бытовой факт»<sup>44</sup>. Такой же подход и у Л. А. Бекизовой, считающей «хабар» жанром<sup>45</sup>.

Какими критериями руководствуются исследователи при выделении жанра «хабар»? Типично следующее высказывание: «Что является главным признаком «хабара» как жанра?» – ставит вопрос М. И. Мижаяев и отвечает на него: «И рассказчики и слушатели верят, что событие, о котором рассказывается, имело место в действительности и считают достоверным рассказ о нем»<sup>46</sup>. Оставив в стороне «второстепенные» признаки, приводимые исследователем – обусловленные установкой на достоверность приемы рассказа, сосредоточимся на главном, т. е. основном критерии – вере в рассказываемое. Достаточно ли это для выделения жанра? Обратимся к

В. Я. Проппу: «Определение по наличию или отсутствию одного и того же признака обычно имеет место для установления широко объемлющих категорий. Вся область народной прозы делится на такие произведения, в действительность содержания которых не верят и в действительность содержания которых верят. В первом случае мы имеем художественное оформление вымысла (сказки), а во втором – художественную передачу действительности или того, что принимают за него (сказания, легенды, предания...)»<sup>47</sup>. Выше, анализируя народную терминологию, мы говорили, насколько обширна область народной прозы, охватываемая термином «хабар». И совершенно справедливо утверждение, что «...разновидности хабаров существенно различаются по своей поэтике, представляя собой фактически не один, а несколько жанров народной прозы»<sup>48</sup>.

Адыгская фольклористика располагает и более дифференцированными делениями несказочной прозы на жанры. Так, Теунов Х. И. делит несказочную прозу на две жанровые разновидности: «...предания, повествующие о реальных исторических событиях или составленные по мотивам таких событий (хабар), произведения, в которых преобладают художественный вымысел (таурых)»<sup>49</sup>. Х. Х. Хапсироков, перечисляя жанры устного народного творчества адыгов, выделяет в области несказочной прозы два жанра: «Сказания об исторических событиях и исторических деяниях выдающихся представителей народа; новеллы, в которых события или сам предмет изображения часто достигает реалистической достоверности»<sup>50</sup>. Очевидно, что ни первое, ни второе деления не покрывают всего разнообразия произведений несказочной прозы адыгов.

Более дифференцирована несказочная проза у А. И. Алиевой: «...рассказы этиологического характера – это мифы, рассказы социальной проблематики можно сравнить с русскими сказами»<sup>51</sup>.

Первая попытка научного разграничения жанров несказочной прозы предпринята Ш. Х. Хутом, в чьей статье<sup>52</sup>, а затем и в монографии<sup>53</sup> наиболее полно представлены ее жанровые разновидности: сказания, предания, легенды, новеллы, притчи. Ряд положений, на основании которых произведения несказочной прозы включаются исследователем в те или иные жанры, вызывает с нашей стороны принципиальные возражения.

Возьмем, например, такой формальный аспект, как выбор терминов для обозначения различных жанров. Анализ народной терминологии дал возможность убедиться в ее неразработанности. Ш. Х. Хут пишет: «...поскольку считаем народную терминологию достаточно удачной, мы намерены пользоваться ею для обозначения жанров, их видов и групп»<sup>54</sup>. Однако, в силу очевидной двойственности и даже тройственности обозначаемых народными терминами явлений, вряд ли правомерно искусственное «притягивание» тех или иных терминов к различным жанрам: таурыхъ – предание, хъыбар – новелла и др.

Необходимо уточнить критерии, на основании которых мы собираемся выявить и очертить круг произведений, составляющий определенный жанр адыгского фольклора и обозначаемый нами научным термином «предание». Сначала о самом термине. Благодаря исследованиям последних лет в области сказочной прозы определился основной круг составляющих ее жанров. В результате и термины, которые долгое время были расплывчаты, закрепляются за теми или иными жанровыми образованиями и становятся четче в употреблении. Обозначилась тенденция и в употреблении термина «предание». Им определяются исторические рассказы реалистического характера, т. е. произведения народной исторической прозы<sup>55</sup>. Вследствие этого понятия «предание» и «историческое предание» становятся синонимичными. Так, не различает эти понятия В. Я. Пропп: «Такие рассказы (об исторических событиях и лицах – Ц. А.) лучше называть преданиями или историческими преданиями»<sup>56</sup>. Такого же мнения и В. К. Соколова, определяющая «как собственно предания» «исторические рассказы реалистического характера»<sup>57</sup> или же «произведения... исторической народной прозы»<sup>58</sup>. Этих позиций придерживается и В. П. Аникин: «...собственно предания составляют только одну рубрику – исторические предания»<sup>59</sup>, и В. Е. Гусев<sup>60</sup>, и Н. И. Кравцов<sup>61</sup>. В таком значении и будет употребляться термин «предание» в нашей работе в дальнейшем.

Вернемся к адыгскому фольклору и рассмотрим принципы жанрового разграничения сказочной прозы. Ш. Х. Хут пишет: «...при установлении жанрового состава сказочной прозы мы будем руководствоваться эстетическими критериями...»<sup>62</sup>. Правомерен ли этот кри-

терий для преследуемой цели? Известно, что каждый жанр в его специфике может быть понят только в связи с системой жанров. Такой системой для нас является система жанров несказочной прозы. Что понимается в фольклористике под жанром? «Жанр есть исторически сложившийся тип художественной формы, обусловленный определенной общественной функцией данного вида искусства и соответствующим характером содержания»<sup>63</sup>. Т. е. жанр понимается как единство формы и содержания. Более развернуто предстает это положение в следующем определении: «В литературоведении это понятие (жанр – Ц. А.) определяется совокупностью поэтической системы. Это можно применить и к области фольклора... Так как фольклор состоит из произведений словесного искусства, прежде всего необходимо изучить особенности и закономерности этого вида творчества, его поэтику... Под поэтикой понимается совокупность приемов для выражения художественных целей и эмоционального и мыслительного мира, или, короче, – изучение формы в связи с ее конкретным, фабульным и идейным содержанием»<sup>64</sup>.

Таким образом, критерий выделения жанра – поэтика – совокупность компонентов художественной формы произведения. Можем ли мы опереться в своей работе на этот критерий? Отнюдь нет, так как, во-первых, по своей художественной структуре все произведения несказочной прозы близки между собой: в первую очередь это приемы рассказа, обусловленные их основной установкой на достоверность повествования: приводятся доказательства для подтверждения их достоверности – ссылки на старых людей, на общеизвестность, на песню, указания на различные реалии и т. д.; отсутствуют социальные зачины и концовки, какие имеются в сказках, хотя встречаются иногда концовки, обобщающие смысл рассказа; за редким исключением они одноэпизодны; в них отсутствуют традиционные формулы, общие места; предрасположены к импровизации; им свойственна свободная композиция. Эти произведения тяготеют к местному приурочению, точной локализации. Выделив в одну группу произведения, в которых наличествуют эти приемы рассказа и элементы художественной формы и назвав все это **жанром**, мы неизбежно повторили бы ошибки предыдущих исследователей. И, во-вторых, насколько правомерно опираться на художественность произведе-

ний, если она меньше всего выражена в них? Ведь эти жанры не эстетические, произведения не выделяются в потоке бытовой речи. И наконец, основная их функция – познавательная. Значит, нужны иные критерии разграничения жанров несказочной прозы. Для их выяснения обратимся непосредственно к интересующему нас жанру – адыгским преданиям. Первое наиболее полное определение этого жанра принадлежит Ш. Х. Хуту: «...устные прозаические произведения ретроспективного характера с установкой на достоверность. Причем обращенность к прошлому, на наш взгляд, важнейшая примета рассматриваемых повествований»<sup>65</sup>. Выделяется исследователем еще и ряд отличительных черт: «...в преданиях не встречаются сверхъестественные существа, не происходят невероятные события»<sup>66</sup>; полное отсутствие фантастического<sup>67</sup>. Проанализируем основные положения этого определения и заодно попытаемся определиться в своих теоретических позициях в вопросах дифференциации несказочной прозы и определения жанровых границ адыгских преданий.

Ретроспективность или обращенность к прошлому – главный критерий исследователя – признак отнюдь не одного жанра преданий. По крайней мере, и героические сказания, и мифы, и легенды характеризуются этим свойством. Другое дело, что степень временной удаленности события от рассказа о нем может служить одним из критериев разграничения преданий и сказов (устных рассказов-воспоминаний). Последнее обстоятельство находит свое выражение в той или иной форме бытования произведения. Речь идет о так называемых меморатах и фабулатах. Форма бытования произведения впервые была заложена К. В. Сидовым в основу классификации несказочной прозы: мемораты (Memorate), фабулаты (Fabulate) и «слухи и толки» (Chroniknotizen). Меморатами являются рассказы людей о событиях из их жизни, где они передают собственные воспоминания. Фабулаты – это краткие сюжетные повествования, в которых рассказывается о реальных событиях и лицах, но допускающие вымысел и фантастику. «Слухи и толки» – различные воспоминания, касающиеся лиц, семей, местностей и т. д.<sup>68</sup>.

Итак, предания и сказы различаются прежде всего формой бытования, которая обусловлена главным образом степенью временной удаленности события от рассказа о нем. Предание всегда предстает как фабулат, а сказ – меморат. Этот главный признак предполагает ряд составляющих его критериев:

1) оторванность и неоторванность сказа от участника события;

2) общезначимость и общеизвестность преданий и достояние очевидца-рассказчика;

3) многовариантность преданий и отсутствие таковой в сказах.

Сказы с течением времени могут перейти в более «высокое» жанровое образование – предания. Этот переход предполагает утрату сказом связи с очевидцем или участником события. Ввиду приобретаемой им общеизвестности и общезначимости рассказ должен войти в широкую традицию и, как следствие этого, стать многовариантным.

Эти критерии позволяют, на наш взгляд, более четко разграничивать предания и сказы, нежели принятые Ш. Х. Хутом понятия «относительно далекое прошлое» и «настоящее или сравнительно недавнее прошлое»<sup>69</sup>. Расплывчатость этих критериев приводит к смешению двух жанров. Например, повествования о событиях XIX в., в частности о русско-кавказской войне, и устные воспоминания участников Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. включены в один жанр – хабары. Очевидно, что первые могут дойти до нас только в виде преданий, вторые же не что иное, как устные рассказы очевидцев.

Следующий выделяемый исследователем признак жанра – установка на достоверность. Это обстоятельство тоже не характеризует узко только предания. Выше было отмечено, что данный признак служит традиционным критерием разграничения фольклорной прозы на сказочную и несказочную.

Особо следует остановиться на сверхъестественных существах и невероятных событиях, невозможных, по мнению Ш. Х. Хута, в преданиях.

Надо сказать, что критерий наличия или отсутствия сверхъестественных образов в повествованиях выдвигался и в русской фольклористике при разграничении жанров несказочной прозы. Так, К. В. Чистов считает преданиями устные рассказы о давнем прошлом без участия свехъестественных персонажей<sup>70</sup>. По мнению С. Н. Азбелева, «...предание, если оно остается таковым, не содержит в своей основе чудесного, т. е. такого, принципиальную возможность чего невозможно допустить»<sup>71</sup>.



В. К. Соколова включает в предания повествования, в которых наличествуют фантастические элементы и мотивы, но они выделяются в отдельную группу: «легендарные предания»<sup>72</sup>.

Но существует иная, противоположная точка зрения, которую мы разделяем. Согласно теоретическим установкам ряда исследователей, фантастические мотивы и сверхъестественные существа, воспринимаемые исследователями как поэтический вымысел, не могут быть противопоставлены историческому содержанию преданий. Более того, они выступают в тесном сочетании.

Как пишет В. П. Аникин, «народ пребывал в твердой уверенности, что все, о чем говорят предания, было в действительности. ...Работа фантазии и поэтическая интерпретация фактов в преданиях – форма бессознательно-художественного отражения реальности»<sup>73</sup>. По мнению Н. А. Криничной, «...так называемые фантастические мотивы в структуре предания в одних случаях имеют мифологические корни, а в других их появление обусловлено взаимодействием различных жанров...»<sup>74</sup>. Г. А. Левинтон не только допускает фантастику и вымысел в преданиях, но даже считает важным признаком жанра факультативность элемента «чудесного»<sup>75</sup>. Нам представляется совершенно справедливым утверждение исследователя о том, что «хотя предания имеют и собственный набор мотивов, главным образом в них воспроизводятся традиционные мифологические схемы, приспособленные к реальным (или квазиреальным) событиям»<sup>76</sup>. Итак, истоки интересующих нас явлений уходят в мифологию. Это возвращает нас еще раз к мысли, что ни один элемент жанра не может быть понят и объяснен вне его историзма. Это положение особенно актуально для исторической прозы как явления позднейшего эпоса.

С одной стороны, устремленность жанра к конкретному историзму побуждает изучать его в соотношении с действительными фактами истории. С другой, и это важно для нас подчеркнуть, необходимо проследить развитие в жанре законов эпического творчества. А развитие в эпосе, как известно, идет от архаических форм к реально-историческим.

Если обратиться к истокам преданий, то описываемые ими события изначально считались исторически достоверными. Но, опять-таки, историзм в свою очередь представляет собой явление исторического порядка. Как

замечает В. Н. Топоров, «...исторический взгляд на мир сначала почти не отделим от мифо-поэтического взгляда, потом альтернативный по отношению к нему и, наконец, отрицающий его полностью»<sup>77</sup>. Таким образом, историзм и мифопоэтическое мировоззрение не только имеют глубинные генетические связи, но и во многом синкретичны в архаическом фольклоре. Мифологический способ изображения действительности постепенно, по мере освоения человеком окружающей действительности, сменяется конкретно-историческим способом. Однако о господстве конкретного историзма даже в поздних преданиях говорить преждевременно, ибо, как показал анализ текстов, влияние традиционных средств сюжето- и образостроения настолько велико, что сводится на нет «зеркальное» изображение событий и лиц.

В силу этих посылок нам представляется неправомерной абсолютизация признака наличия или отсутствия в преданиях сверхъестественных образов и фантастических элементов. Так, по мнению Хута Ш. Х., сказания отграничиваются от других жанров несказочной прозы наличием вымысла и фантастического начала<sup>78</sup>, а предания, как было сказано, их отсутствием. Такой подход к жанрам не диалектичен и исключает их полистадиальность. В результате произведения о реальных лицах и событиях XV–XVII вв. оказались включенными, наряду с мифолого-эпическими повествованиями о нартах, в один жанр: сказания.

Здесь мы подошли к вопросу о разграничении преданий и прозаических повествований, мифологического на ранних этапах и героического на поздних нартского эпоса.

По сложившейся в адыгской фольклористике терминологической традиции произведения нартского эпоса (в певческих и прозаических формах) обозначаются как «сказания». Этим же термином определяются и произведения, которые хронологически «младше» нартских сказаний, в том числе и предания.

Употребление этого термина как синонима «предания» не несет в себе ошибки, если принимать «сказание» как «...общее родовое название повествовательных произведений исторического и легендарного характера»<sup>79</sup>. С другой стороны, этим термином пользуются для обозначения конкретных жанров как в древнерусской литературе, так и в фольклоре: «Первой формой историчес-

кого повествования у каждого народа являются эпические сказания, рассказывающие о героях – объединителях племен, о постройке первых городов, о героических битвах с чужеземцами»<sup>80</sup> или же «...эмоционально приподнятые повествования о подвигах реально существовавших лиц»<sup>81</sup>. К. В. Чистов предлагает обозначать этим термином прозаические формы героического эпоса: «Можно удержать за ними применяющийся иногда термин «сказание» с присоединением эпитета «эпические», т. е. эпические сказания, что позволило бы отличать их от эпических песен и сообщило бы этому несколько неясному термину жанровую определенность»<sup>82</sup>. Нам тоже представляется целесообразным удержать этот термин только за произведениями нартского эпоса и, соответственно форме повествования, определять: прозаические, стихотворно-прозаические, стихотворные.

Итак, необходим критерий, позволяющий разграничивать нартские прозаические сказания и предания. Как уже было сказано, наличие или отсутствие в повествованиях сверхъестественного и фантастики не может служить этой цели. Думается, что необходимый критерий следует искать в историзме этих жанров. Важно уточнить, о какой «истории» речь пойдет применительно к преданиям и сказаниям. Исследователи давно обратили внимание на различный характер историзма в разных жанрах. Как пишет В. Я. Пропп, «...есть как бы два вида жанров: в одних историческая действительность отражена лишь в общих чертах и помимо воли исполнителей, в других она изображается совершенно конкретно, в них описываются исторические события, положения и персонажи»<sup>83</sup>. На это же обстоятельство указывал и Б. Н. Путилов: «...история в них (жанрах – Ц. А.) предстает в разных ракурсах, разными сферами, разной проблематикой»<sup>84</sup>.

Характер историзма в нартском эпосе рассмотрен в целом ряде работ<sup>85</sup>. Выводы исследователей говорят о том, что историческое прошлое в нартском эпосе предстает обобщенно. При этом исключается представление о прошлом как об отношении лиц и событий политической истории. По справедливому замечанию В. И. Аббаева, «...нартский эпос не может быть отнесен к разряду исторических эпосов, т. е. эпосов, черпающих материал преимущественно из исторических событий»<sup>86</sup>. «В нем в качестве эпических персонажей предстают боги, полубо-

ги, герои с божественными, мифическими атрибутами. А это значит, что любая попытка связать нарттов с какими-либо историческими фигурами, историческим «местом» или «временем» нереальна и не оправдана»<sup>87</sup>, — пишет У. Б. Долгат. В унисон этому звучит и заключение А. И. Алиевой о том, что в адыгских национальных версиях нартских сказаний «...даже по мере отражения позднейших исторических эпох, нет нарастания исторической конкретности. Невозможно установить связь даже самых поздних сюжетов с конкретными историческими событиями»<sup>88</sup>. Именно такой характер историзма в нартском эпосе объясняется спецификой отражаемой в эпосе действительности и временем его сложения. По мнению специалистов, основные циклы эпоса отражают эпоху первобытно-общинного строя, вернее, его последнюю стадию, называемую военной демократией, а время создания «нарттов» относится к I тыс. до н. э.<sup>89</sup>. Естественно, что к этому времени в силу ограниченности народного мировоззрения историческое прошлое народа не могло интерпретироваться в связи с конкретными лицами и событиями. Для более полного представления об историзме в нартских сказаниях важно учитывать и способ изображения действительности в них. «Исторические воспоминания в архаическом эпосе... пользуются языком не политической истории, а сказок и мифов. Мифологические образы здесь являются средством обобщения... Сказочно-мифологические концепции при этом пронизывают самую суть представлений о народном прошлом...»<sup>90</sup>.

Обратимся теперь к историзму в преданиях. Становление этого жанра изначально было связано с изображением реальных событий и лиц. Что дает основание для такого суждения? Прежде всего сюжетно-тематический состав даже самых ранних преданий, повествующих о сложении конкретного этноса, родо-племенных образований; о заселении конкретной географической территории и столкновении при этом с автохтонным населением, пребывание которого на этой местности подтверждается историческими сведениями, и т. д. Или же возьмем для сравнения предания об Андемиркане, включаемые исследователями адыгского фольклора в жанр сказаний. Сразу отметим, что нет каких-либо документальных сведений, которые могут служить основанием для соотнесения фольклорного Андемиркана с историческим лицом. Но

подлинность многих лиц, фигурирующих в цикле (Беслан, Канибулат, Биту, Кадышуко), документально подтверждается<sup>91</sup>. Конкретно историчны и географические названия, встречающиеся в цикле: Крым, Грузия, Кубань, Черек, Хыз и другие. Отдавая себе отчет в том, что эти обстоятельства могут служить не прямыми, а косвенными доказательствами подлинности и историчности главного героя и изображаемых в цикле событий, тем не менее можем констатировать, что в данном случае мы имеем дело с историзмом совершенно иного порядка, нежели в нартском эпосе. Т. е. события и лица, описываемые в различных рассказах цикла об Андемиркане, хронологически и географически локализуются, что невозможно в нартском эпосе.

Сравним и способ изображения действительности. Разумеется, при всей его зависимости от предшествующей традиции, он никак не снимает обозначенный уже критерий разграничения. А. И. Алиева, сравнивая повествовательно-изобразительные параметры нартского эпоса и цикла об Андемиркане, убедительно показала, что «...сюжетная, образная и выразительная система нартского эпоса оказала существенное влияние на Андемиркановский и историко-героический эпос»<sup>92</sup>. Но в целом, если в нартских сказаниях действительность отражена в художественной, фантастически обобщенной форме, то в цикле об Андемиркане и более поздних циклах (о Ешанокых, Боре и т. д.) мы имеем дело не с бессознательно-художественной переработкой действительности, а с ее сознательным осмыслением и обусловленным этим конкретно-историческим способом изображения последней.

Все сказанное свидетельствует, на наш взгляд, о том, что правомерно включение цикла об Андемиркане и более поздних циклов в жанр преданий.

Таким образом, конкретный историзм преданий — главная черта, отграничивающая их от сказаний.

Перейдем теперь к вопросу о разграничении преданий и легенд. Нам представляется весьма удачным принятый Ш. Х. Хутом критерий, отграничивающий легенду от остальных жанров несказочной прозы: связь с официальной мусульманской религией<sup>93</sup>.

Выше было сказано, что термин «легенда» изначально был связан преимущественно с персонажами священной истории — христианскими или исламскими святыми. Многие исследователи употребляют этот термин в этом, т. е. первоначальном значении<sup>94</sup>.

Однако в фольклористике, в частности и в адыгской, этот термин часто употреблялся и для обозначения самых различных произведений несказочной прозы, что является следствием неразработанности жанров.

Итак, сакральность легенд – устойчивый критерий, отграничивающий этот жанр от других произведений несказочной прозы.

Часто смешиваются предания в исследованиях по несказочной прозе и с мифами. Ш. Х. Хутом последние отнесены даже к одной из разновидностей преданий – мифологическим. К ним относятся, по мнению исследователя, «...повествования, в которых нашли отражения различные верования адыгов в далеком прошлом. В них обнаруживаются следы таких древних форм сознания, как тотемизм, культ природы, культ предков и т. д.»<sup>95</sup>. Сюда же относятся и «...мифологические предания о нартах. Они повествуют о магическом воздействии тех или иных героев нартского эпоса на природу или ее явления»<sup>96</sup>. К преданиям же эти произведения отнесены на том основании, что «...для них характерна вера рассказчика в достоверность рассказываемого и его стремление убедить в этом своих слушателей. В них нет установки на вымысел – основного жанрового признака сказки. Таким образом, все эти произведения не что иное, как мифологические предания»<sup>97</sup>.

Безусловно, тематический круг и содержание повествований, очерченные исследователем, характеризуют только мифы в собственном смысле этого слова. Вряд ли правомерно включение в исследуемый жанр и «мифологических преданий о нартах». Исследователями нартского эпоса неоднократно указывалось на тесную связь сказаний с мифологией, в частности, на широкое включение сюжетов, мотивов и образов мифов в формирующийся эпос. У. Б. Далгат вводит для обозначения этих явлений в эпосе специальное понятие «эпические мифы», понимая под ними повествования, «вошедшие в идейно-эстетическую систему нартского эпоса, в которой они получили свои широкие, структурно-композиционные и сюжетообразующие функции»<sup>98</sup>.

Неубедительны и критерии выделения «мифологических преданий». Как уже было сказано, вера в рассказываемое и отсутствие установки на вымысел характеризуют все произведения несказочной прозы и отграничивают их от сказок.

Теперь о собственно мифах. Следует заметить, что нет единого взгляда на выделение в отдельный жанр повествований, предметом которых являются «...природа и общественные формы, уже переработанные бессознательно-художественным образом в народной фантазии»<sup>99</sup>.

«Миф – это не жанр, не определенная форма, а содержание как бы независимо от формы, в которой оно выражено. Миф – это произведение, исконная форма которого никогда не может быть установлена», – считает М. И. Стеблин-Каменский<sup>100</sup>. Этому же мнения придерживаются С. А. Токарев и Е. М. Мелетинский: «Миф – это повествование, совокупность фантастически изображающих действительность «рассказов», но это не жанр словесности, а определенное представление о мире, которое лишь чаще всего принимает формы повествования...»<sup>101</sup>. Другими же исследователями интересующие нас повествования выделяются в отдельный жанр и включаются в состав сказочной прозы. Так, В. Я. Пропп, опираясь на содержание произведений, выделяет рассказы этиологического характера – «о происхождении вселенной, земли и всего, что есть на земле»; «мифы о сотворении мира, людей, животных, растений»; «об особенностях зверей: почему вороны черные, почему рыбы живут в воде, почему у дятла крепкий клюв и т. д.»<sup>102</sup>. Аналогичный жанр – миф (мифическое сказание) в составе сказочной прозы выделяется и В. Е. Гусевым<sup>103</sup>. В противовес «эпическим мифам», о которых говорилось выше, У. Б. Далгат выделяет «фольклорные мифы», которые «...имели на Кавказе самостоятельное существование» еще до того, как вошли в систему нартского эпоса<sup>104</sup>. И в адыгском фольклоре повествования подобного содержания отграничиваются от других жанров народной прозы. А. И. Алиева считает, что «...рассказы этиологического характера – это мифы»<sup>105</sup>.

А. Т. Шортанов справедливо отмечал, что «создание серпа, молота, клещей, трехкратные всходы тхаголеджевого проса, похищение огня у великана на радость людям – вот те узловые моменты, вокруг которых разворачиваются события в мифах о героях творцах»<sup>106</sup>.

Таким образом, предания и мифы разграничиваются прежде всего содержанием: предметом мифа является окружающая человека действительность, в которой все предметы мыслились первобытным сознанием как одушевленные существа. Так, в адыгском мифе, объясняю-

щем причину солнечных и лунных затмений, солнце и луна выступают нежно любящими друг друга братьями, которые при каждой встрече обнимаются <sup>107</sup>. Многие мифы объясняют происхождение пятен на луне, Млечного пути. Происхождение хлеба (пшеничных зерен) адыги связывают с именем Тхаголеджа – богом хлебопашества <sup>108</sup>; скот людям подарил покровитель овцеводства – Амыш <sup>109</sup> и т. д. Ряд мифов объясняют отдельные признаки животного и растительного мира <sup>110</sup>. Примеры иллюстрируют содержание адыгских мифов, которое и служит водоразделом между ними и преданиями, изначально формирующимися на основе исторических фактов. Заслуживает внимания и предлагаемый В. Н. Топоровым способ разграничения сказки, мифа, исторического предания и священной истории при помощи двух пар признаков: сказочный – несказочный и сакральный – несакральный. По этому способу миф сказочен и сакрален, предание несказочно и несакрально <sup>111</sup>. При таком делении «несказочность» преданий не должна исключать «сказочные» на первый взгляд элементы в их структуре, обусловленные синкретичностью исторического и мифологического мировосприятия на ранних этапах развития человеческого сознания.

И еще одна большая группа произведений включает до сих пор исследователями адыгского фольклора в предания, обозначая их как мифологические. Имеются в виду мифологические рассказы о контактах человека с животными. Рассказы такого характера, выделяемые по содержанию, давно включаются исследователями в отдельный жанр фольклора. Например, для обозначения повествований, в которых люди вступают в родственные связи с животными (чаще брачные). М. Е. Мелетинский предлагает термин «миф-быличка» <sup>112</sup>. Е. А. Костюхин, посвятивший животному эпосу специальное исследование, принял этот термин и немного расширил сферу его распространения: «Сюда же, несомненно, относится и тематика мифов-быличек, толкующих о контактах человека с животным: брачные связи между ними, благополучие человека, исходящее от его связи с животным..., наказание человека за нарушение норм поведения по отношению к животному» <sup>113</sup>.

И последний жанр, от которого необходимо отграничить предания-былички. Этим термином в русской фольклористике обозначаются суеверные рассказы, основан-



ные на народных верованиях. Повествования подобного рода включаются в несказочную прозу как самостоятельное жанровое образование К. В. Чистовым <sup>114</sup>, В. К. Соколовой <sup>115</sup>, Э. В. Померанцевой <sup>116</sup>. Учитывая такой фактор фольклорного произведения, как оторванность или неоторванность рассказа от участника события, Э. В. Померанцев выделяет две разновидности этого жанра: былички (суеверные мемораты) и бывальщины (суеверные фабулаты) <sup>117</sup>.

В адыгской фольклористике аналогичные повествования или не выделяются, или же включаются в предания на том основании, что в их содержание верят и в них нет установки на вымысел <sup>118</sup>.

Между тем рассказов, повествующих о фантастических существах низшей мифологии – Мезитль (лесной человек), Псыхо-гуаша (хозяйка рек), добрые и злые джинны, алмасты (старуха-оборотень, колдунья), шайтаны, различные привидения – в адыгском фольклоре множество. М. И. Мижаяев справедливо считает, что они типологически соответствуют быличкам в русском фольклоре <sup>119</sup>.

Критерием разграничения преданий и быличек может служить характер изображаемой в этих жанрах действительности: реальная, историческая в преданиях и фантастическая, вымышленная в быличках. Собственно фантастическое в быличках воплощается в мифологических персонажах, в их сверхъестественности.

В специальной статье В. К. Соколовой по этой проблеме исследовательница приводит ряд наиболее существенных различий между преданиями и быличками:

- основные персонажи реальные лица (часто действительно существовавшие) – в преданиях и фантастические (мифологические) – в быличках;

- место действия. Точная локализация, которая служит доказательством истинности рассказа – в преданиях и «владения» мифологического персонажа – в быличках;

- время действия. Прошлое, может быть, очень отдаленное. Действие закончено, не продолжается и не повторяется в преданиях и настоящее или недавнее прошлое – в быличках;

- форма построения изложения. Фабулат – в преданиях и меморат – в быличках <sup>120</sup>.

Таким образом, рассмотрение преданий в контексте

несказочной прозы позволило выявить важнейшее его свойство – конкретный историзм, предопределяющий все остальные его главные признаки. Устремленность жанра к конкретному историзму и обусловленный этим конкретно-исторический способ изображения действительности не исключают факультативное присутствие свехъестественных образов и фантастических элементов в структуре преданий. Эти элементы «заложены» в предания изначально и объясняются синкретичностью исторического и мифологического мировосприятия на ранних этапах развития человеческого сознания.

Таковы наши позиции в вопросе дифференциации несказочной прозы адыгов и определении жанровых границ преданий. Наша задача – подкрепить эти предварительные теоретические послышки анализом конкретного материала.

## § 2. Предания и исторические песни

В процессе разграничения преданий и других жанров несказочной прозы мы выявили основной признак этого жанра – конкретный историзм. Однако в народном творчестве есть еще один жанр, выделение которого основывается на этом же качестве произведений. Так, определяющим признаком исторических песен считается «...изображение конкретных событий истории и создание образов отдельных исторических лиц»<sup>121</sup>. Понятно, что при тождестве основополагающего признака каждый из этих жанров имеет свои функции в быту, по-своему отбирает разные стороны действительности, и по-разному изображает ее. В противном случае отпала бы сама необходимость их сосуществования в народном творчестве. Проблема взаимодействия песни и предания особенно актуальна для адыгского фольклора, где при воссоздании событий и лиц прошлого эти жанры выступают в синкретическом единстве.

На факт тесного сосуществования в адыгском фольклоре песни и предания об одном и том же событии, лице исследователи указывали еще в прошлом веке: «Старые сказания, которые не доказываются песнями или местами событий, не столь любопытны, по крайней мере для меня, но таких сказаний мало», – отмечал С. Хан-Гирей<sup>122</sup>. Аналогичные наблюдения находим и у Ш. Б. Ногмова: «...сказания старцев можно проверить песнями...»<sup>123</sup>, и у А.-Г. Кешева: «Хорошие певцы обыкновенно проясняют

пропетые ими песни сведениями, доставшимися им по преданию вместе с самою песнею, которой они служат необходимым дополнением»<sup>124</sup>.

Традиция, на которую обратил внимание А.-Г. Кешев, жива и по сей день. Очень часто отказ на просьбу рассказать то или иное предание сказители мотивируют тем, что не знают песню, и — наоборот.

При воссоздании той или иной картины прошлого песни и предания выступают в синкретическом единстве, и сказители оперируют ими двояко. С одной стороны, информаторы во время рассказа часто прерывают повествование и после какого-нибудь эпизода ссылаются на песню: «Вот поэтому в песне так и поется...» С другой — после исполнения песни сказитель переходит к преданию: «Эта песня была сочинена вот по какому случаю...» Наши наблюдения позволяют предположить, что при вере в содержание песни и предания все-таки первым доверяют больше. Факт из предания, подтверждающийся какой-нибудь строфой в песне, служит для сказителей убедительным доказательством достоверности рассказываемого. Подтверждение своему предположению о большей правдивости песен С. Хан-Гирей находил в том, что «песни черкесов сложены стихами тоническими, т. е. созвучие предыдущей рифмы с последующею составляет в них искусство словосложения, а потому, «...они удерживаются в народе в тех размерах и в тех именно словах, как сложены в начале; следовательно, истинны, в них заключающиеся, касательно событий, не столько подвержены изменениям ни времени и произвола потомков, как старые сказания»<sup>125</sup>.

Таким образом, информация о событии, лице очень часто оказывается зафиксированной и в преданиях, и в песнях. В этой связи возникают два вопроса:

1. В каком из этих жанров находит первоначальный отклик событие?

2. Каков характер отображения события в песне и предании?

Ответ на первый вопрос дают сами же предания. Идет большое сражение между адыгами и калмыками. Гегуако\*, сидя на лошади, наблюдает с высокого обрыва за сражением и слагает песню «Сноха Кардановых»: «Чтобы покойника оплакивал, все село сражается, а ты почему здесь стоишь и зришь?» — сказав, ударила его колом,

---

\* Народные певцы и сочинители.

и он прыгнул в ров. Гегуако, не прекращая из-за этого свое пение, «Кардановых сноха высокая, сосруковским копьем меня боднула, серого коня гегуако заставляет прыгнуть в ров», — сказав, вставил в песню и продолжил дальше»<sup>126</sup>.

Здесь мы имеем пример буквально «зеркального» отображения события в песне.

Обратимся к другому примеру. «После того, как закончилась битва, сами сражавшиеся сели вместе и сложили эту песню...»<sup>127</sup>, — говорится в предании. Этот пример свидетельствует о том, что песня слагается «по горячим следам», пока свежи впечатления от кровопролитной битвы с крымцами.

И последний пример в этом ряду: «Дочь Мартазовых, услышав это предание, слагает такую песню...»<sup>128</sup>. Здесь песня создается уже под впечатлением рассказа о событии, т. е. она вторична.

Таким образом, ответ на первый вопрос не может быть однозначным: примеры свидетельствуют о том, что и предания и песни могут быть как первичными, так и вторичными по отношению к событию.

Перейдем ко второму вопросу. Как было сказано, при тождестве основного признака эти жанры каждый по-своему изображают действительность, по-разному отбирают из нее факты.

На это обратил внимание А.-Г. Кешев: «Она (песня-Ц. А.) охватывает только общие, более крупные, выдающиеся их черты (событий — и лиц — Ц. А.), намекая вскользь на частности... Вследствии этого песня является неполною, отрывистою, местами даже темною и сильно нуждается в комментариях»<sup>129</sup>. Действительно, каждое предание, например, об Андемиркане, разрабатывает какой-нибудь один примечательный эпизод из его жизни. В целом же они, складываясь в цикл, составляют его жизнеописание от рождения до смерти. Сюжет песни об этом герое зафиксировал только самые основные моменты его биографии: рождение, его краткая характеристика (стоит в гуще битвы подобно могучему быку, на земле его можно принять за скученный туман, щедро раздаривающий скот и т. п.) и героическая смерть. Здесь мы имеем относительно разработанный сюжет песни. Однако это не характерно для исторических песен в целом. Чаще же песня обращается к герою только в самый значительный момент его жизни, например к его поведению во время сражения:

В нашем Кашкатау страшная кровь льется,  
 Отважные нартские всадники не успевают развер-  
 нуться,  
 Самый храбрый среди князей Кидиршоко сра-  
 жен,  
 Юный князь Тепсеруко сорвался с моста,  
 ...Два сына Елдара бьются на рыжих конях,  
 Защищая друг-друга бьются герои,  
 ...Сын Тохтабия Боташ  
 Стрелой повалил знаменосца... <sup>130</sup>

Выше мы приводили пример, где джегуако, наблюдая с холма за сражением, слагал песню. Видимо, и эта песня сложена очевидцем данного события. Эти примеры подтверждают справедливость утверждения А. -Г. Кешева о том, что, «составляя свой панегирик, певец как будто имел в виду только таких слушателей, которые были сами очевидцами воспеваемого им происшествия..., потому он ограничивается окончательным суждением о событии и произнесением безапелляционного приговора над каждым из его участников» <sup>131</sup>.

Это одна из причин предельно краткого изложения события в песне. Другая же причина, главная, на наш взгляд, кроется в том, что необходимость в развернутом сюжете песни отпадает из-за полного, детального освещения события в предании.

Таким образом, предметом песни является чаще кульминационный момент события. Вся же остальная информация, т. е. содержательная сторона, заключена в дополняющем и комментирующем песню предании. Этими обстоятельствами объясняется тесное сосуществование в адыгском фольклоре предания и песни об одном и том же событии, лице.

### § 3. Классификация жанра

Результаты анализа исследований по преданиям в отечественной фольклористике и в адыгской в частности свидетельствуют об отсутствии единой общепринятой систематизации. Объясняется это видимо тем, что классификация преданий основана на тематическом принципе. Это имеет место и в адыгской фольклористике. По мнению Ш. Х. Хута, «...основным критерием разделе-

ния жанра на виды является ведущая тема»<sup>132</sup>. На неизбежную субъективность при определении основной темы и неприменимость последней для научной классификации указывал В. Я. Пропп<sup>133</sup>.

Проект схемы основных рубрик общеевропейского каталога, выработанный на Международном совещании (Будапешт, 1963) Комиссией по сказочной прозе и дополненный на VII Международном конгрессе антропологов и этнографов (Москва, 1964), тоже строится на тематической классификации<sup>134</sup>.

Классификация преданий, которую мы хотим предложить, строится на изложенном выше методологическом принципе: анализ структуры конкретного произведения позволяет выявить главный сюжетобразующий мотив, на основании которого текст включается в тот или иной вид, в ту или иную сюжетно-тематическую группировку.

В результате такой классификации мы будем иметь возможность сгруппировать предания не просто по наличию какого-то тематического признака, а объединить их в циклы, представляющие собой совокупность мотивов, отражающих одну, существенную сторону деятельности персонажа: проявление героизма; проявление большой физической силы; проявление мудрости, следование морально-этическим устоям и т. д.

На исследуемом материале это нам представляется следующим образом. Во-первых, выделяются две жанровые разновидности преданий: исторические и топонимические. Такое деление не является общепринятым среди исследователей сказочной прозы. «Топонимическое предание... в такой же степени исторично, как всякое другое предание. С другой стороны, многие «исторические» предания включают в себе тот или иной топонимический мотив, что не наносит ущерба их историчности. Топонимическим может быть названо не столько само произведение, сколько содержащийся в нем мотив,»<sup>135</sup> — пишет Н. А. Криничная.

Историчность топонимических преданий не вызывает никаких сомнений. Действительно, топонимический мотив является самым устойчивым, распространенным в системе исследуемого жанра на всем протяжении его развития. Но если в структуре большинства преданий, относящихся к самым различным сюжетно-тематичес-

ким группам, он занимает периферийное место и играет в сюжете вспомогательную роль (скажем, ссыла на топонимы в качестве доказательства «достоверности» рассказа и др.), то ясно очерчивается и круг повествований, в которых топонимический мотив занимает центральное место, т. е. играет сюжетообразующую роль. Последнее обстоятельство делает правомерным, на наш взгляд, выделение такого вида преданий, как топонимические. Итак, первая ступень нашей классификации – выделение двух разновидностей преданий: исторических и топонимических.

Теперь перед нами задача классификации этих двух разновидностей исторической прозы. Рассмотрим исторические предания. Этот вид распадается на две группы: об исторических лицах и памятных событиях истории. Ввиду того, что лица всегда действуют в событийном контексте и, наоборот, в преданиях о событиях действуют исторические лица, такое деление на первый взгляд необоснованно. Однако в преданиях о лицах стержень повествования составляют похождения одного или двух персонажей, в преданиях о событиях главное действующее лицо – народные массы. Видимо, чувствуют такое деление и носители традиции. Например, предание о каком-нибудь эпизоде из жизни мудреца Казаного Жабига называется обычно по имени и фамилии этого исторического лица. Предания же о каком-нибудь важном событии в жизни народа, где фигурируют фрагментарно тот же Казаного и другие лица, называются обычно ими по названию местности, где произошло событие: «предание о Канжальской битве», или же по тому, какие изменения произошли в жизни народа после какого-то события: «Как Кабарда сменила войлочные рубашки».

И последний этап классификации – выявление устойчивых сюжетно-тематических групп или же циклов. В зависимости от того, какой мотив, связанный с деятельностью лица, стал сюжетообразующим в предании о нем, можно выделить следующие циклы:

- 1) героические,
- 2) о мудрецах,
- 3) о пелуанах,
- 4) морально-этические.

Термин «героические» требует некоторого пояснения. В свое время В. К. Соколова, возражая против обозначе-

ния В. Е. Гусевым преданий о лицах – героическими<sup>136</sup>, писала: «...отнюдь не всегда предания о лицах героические, тогда как предания о событиях часто также героические»<sup>137</sup>. Возражение справедливо, если под этим термином понимать героину вообще, т. е. героическое содержание, которое, конечно же, присуще подавляющему большинству преданий. Но если под этим термином понимать героя – конкретного человека, совершившего подвиги мужества или же отличившегося чем-либо и привлечшего к себе внимание именно своими героическими деяниями, то этот термин, как нам кажется, вполне допустим.

Вернемся к преданиям о памятных событиях истории. В адыгской фольклористике предпринят ряд удачных попыток хронологической локализации преданий<sup>138</sup>. Продуктивность исследований в этом направлении несомненна. Поэтому, нам кажется, целесообразно при классификации этой группы преданий располагать материал, насколько это возможно, в соответствии с хронологической последовательностью отраженных в преданиях основных событий:

- межплеменные войны,
- ранние предания о заселении и освоении края,
- различные войны (с внешними врагами, межфедеральные, межродовые, восстания и т. д.).

Обратимся теперь к другому виду преданий – топонимическим. Как показал анализ исследуемого материала, количество собственно топонимических преданий невелико, чего нельзя сказать о топонимическом мотиве, устойчиво встречающемся во всех сюжетно-тематических группах. В основе зарегистрированных нами топонимических преданий лежат два сюжетообразующих мотива. Видимо, это объясняется узкой функцией этого вида преданий – объяснение географического названия. Топонимические предания мы разделили на две группы по типу образования географических названий:

- 1) от имени, фамилии исторического лица;
- 2) связанные с историческими событиями, случаями, происшедшими в той или иной местности.

Таким образом, предложенная нами схема классификации народной исторической прозы выглядит следующим образом:



## Предания

исторические		топонимические	
Об исторических лицах: – героические – о мудрецах – о пелуанах – морально-этические	О памятных событиях истории:  – ранние предания о заселении и освоении края различные войны (с внешними врагами, междоудальные, междоудовые, социальные и т. д.)	От имени, фамилии исторического лица	Связанные с историческими событиями, случаями, происшедшими в той или иной местности

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> История Кабардино-Балкарской АССР с древнейших времен до наших дней. В 2 т. М., 1967. Т. 1. С. 68.

<sup>2</sup> Там же. С. 68.

<sup>3</sup> Там же. Т. 2. С. 98.

<sup>4</sup> БСЭ. М., 1970. Т. 1. С. 244.

<sup>5</sup> Шагиров А. К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. В 2 т. М., 1977. Т. 2. С. 68.

<sup>6</sup> Люлье Л. Я. Словарь русско-черкесский или адыгский, с краткою грамматикою сего последнего языка. Одесса, 1846. С. 161; Русско-адыгейский словарь. М., 1960. С. 675; Адыгейско-русский словарь. Майкоп, 1975. С. 297; Шагиров А. К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. Т. 2. С. 68.

<sup>7</sup> Русско-адыгейский словарь. С. 837.

<sup>8</sup> Хатанов А. А., Керашева З. И. Толковый словарь адыгейского языка. Майкоп, 1960. С. 522; Адыгейско-русский словарь. С. 297.

<sup>9</sup> Хатанов А. А., Керашева З. И. Толковый словарь адыгейского языка. С. 522.

<sup>10</sup> Шагиров А. К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. Т. 2. С. 68.

<sup>11</sup> Ногма Ш. Б. Кабардино-русский словарь // Филологические труды. В 2 т. Нальчик, 1956. Т. 1. С. 200; Шагиров А. К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. Т. 2. С. 68.

<sup>12</sup> Лопатинский Л. Г. Русско-кабардинский словарь //

Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1891. Вып. 12. Отд. 11. С. 127; Русско-кабардинско-черкесский словарь. С. 605.

<sup>13</sup> *Лопатинский Л. Г.* Русско-кабардинский словарь // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1891. Вып. 12; Отд. 11. С. 316; *Шагиров А. К.* Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. В 2 т. М., 1977. Т. 2. С. 68.

<sup>14</sup> Русско-кабардинско-черкесский словарь. М., 1955. С. 750.

<sup>15</sup> Кабардино-русский словарь. М., 1957. С. 334.

<sup>16</sup> Русско-кабардинско-черкесский словарь. С. 636.

<sup>17</sup> Кабардинский фольклор. С. 636.

<sup>18</sup> АФ II. С. 235.

<sup>19</sup> АФ II. С. 93.

<sup>20</sup> Архив КБНИИ, кассета № 4, запись 4.10. 1984 г.

<sup>21</sup> Нарты. Героический эпос адыгов. М., 1974. С. 71.

<sup>22</sup> АФ II. С. 81, 84, 95, 98, 168.

<sup>23</sup> Архив КБНИИ, кассета № 22, запись 30.11. 1985 г.

<sup>24</sup> АФ II. С. 125.

<sup>25</sup> АН. С. 114.

<sup>26</sup> *Стеблин-Каменский М. И.* Миф. Л., 1976. С. 6.

<sup>27</sup> *Мелетинский Е. М.* Сказки и мифы // Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2. С. 441.

<sup>28</sup> *Криничная Н. А.* Русская народная историческая проза. С. 9.

<sup>29</sup> *Шагиров А. К.* Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. Т. 2. С. 110.

<sup>30</sup> Русско-адыгейский словарь. С. 675.

<sup>31</sup> Адыгейско-русский словарь. С. 390.

<sup>32</sup> *Хут Ш. Х.* Несказочная проза // Адыгский фольклор. В 2 кн. Майкоп., 1980. Кн. 2. С. 103.

<sup>33</sup> *Алиева А. И.* Адыгский фольклор в записях и публикациях XIX начала XX вв. Кн. 2. С. 239.

<sup>34</sup> *Шагиров А. К.* Очерки по сравнительной лексикологии адыгских языков. Нальчик, 1962. С. 52.

<sup>35</sup> *Гаджиев М.* Русско-лезгинский словарь. Махачкала, 1950. С. 613, 769.

<sup>36</sup> *Хатанов А. А., Керашева З. И.* Толковый словарь адыгейского языка. С. 543; Русско-адыгейский словарь. С. 345; Адыгейско-русский словарь. С. 319.

<sup>37</sup> *Максимов П.* Фольклор адыгейского народа // Литературная учеба. 1937. № 8. С. 72.

<sup>38</sup> *Хут Ш. Х.* Несказочная проза. С. 85.

<sup>39</sup> *Схалыхо А. А.* Адыгейский фольклор. Ростов-н/Д, 1977. С. 69.

<sup>40</sup> *Хан-Гирей С.* Черкесские предания // Русский вестник. 1841. Т. 2. № 5. С. 325.

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> Там же. С. 328.

<sup>43</sup> АН. С. 3.

- <sup>44</sup> Шортанов А. Т. Фольклор // Очерки кабардинской литературы. Нальчик, 1968. С. 60.
- <sup>45</sup> Бекизова Л. А. От богатырского эпоса к роману. С. 67.
- <sup>46</sup> Там же. С. 3.
- <sup>47</sup> Пропп В. Я. Принципы классификации фольклорных жанров // Советская этнография. 1964. № 4. С. 152.
- <sup>48</sup> Алиева А. И. Прозаические жанры в фольклоре адыгов. С. 139.
- <sup>49</sup> Теунов Х. И. Литература и писатели Кабарды. М., 1958. С. 19, 20.
- <sup>50</sup> Хаспироков Х. Х. Истоки черкесской литературы. С. 10.
- <sup>51</sup> Алиева А. И. Прозаические жанры в фольклоре адыгов. С. 139.
- <sup>52</sup> Хут Ш. Х. Несказочная проза. С. 83–124.
- <sup>53</sup> Хут Ш. Х. Несказочная проза адыгов.
- <sup>54</sup> Там же. С. 27.
- <sup>55</sup> Пропп В. Я. Фольклор и действительность. С. 52; Аникин В. П., Круглов Ю. Г. Русское народное поэтическое творчество. Л., 1987. С. 211; Соколова В. К. Русские исторические предания. М., 1970. С. 270; Криничная Н. А. Русская народная историческая проза. С. 5; Чичеров В. И. Русское народное поэтическое творчество. М., 1959. С. 17; Исторические предания и рассказы якутов / Подгот. Г. У. Эргис. В 2 ч. М., 1960. Ч. 1. С. 13, 15.
- <sup>56</sup> Пропп В. Я. Фольклор и действительность. С. 52.
- <sup>57</sup> Соколова В. К. Русские исторические предания. С. 270.
- <sup>58</sup> Там же. С. 45.
- <sup>59</sup> Аникин В. П., Круглов Ю. Г. Русское народное поэтическое творчество. С. 211.
- <sup>60</sup> Гусев В. Е. Эстетика фольклора. Л., 1967. С. 122.
- <sup>61</sup> Русское народное поэтическое творчество (Под ред. Н. И. Кравцова). М., 1971. С. 131.
- <sup>62</sup> Хут Ш. Х. Несказочная проза адыгов. С. 27.
- <sup>63</sup> Колпакова Н. П. Русская народная бытовая песня. М.; Л., 1962. С. 25.
- <sup>64</sup> Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976. С. 36.
- <sup>65</sup> Хут Ш. Х. Несказочная проза адыгов. С. 40.
- <sup>66</sup> Там же. С. 39.
- <sup>67</sup> Там же.
- <sup>68</sup> Азбелев С. Н. Международная систематизация преданий и легенд // Русский фольклор. М.; Л., 1966. Т. 10. С. 183.
- <sup>69</sup> Хут Ш. Х. Несказочная проза адыгов. С. 71.
- <sup>70</sup> Чистов К. В. Прозаические жанры в системе фольклора // Прозаические жанры фольклора народов СССР. Минск, 1974. С. 22, 23.
- <sup>71</sup> Азбелев С. Н. Отношение предания, легенды и сказки к действительности (с точки зрения разграничения жанров) // Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965. С. 12.

- <sup>72</sup> Соколова В. К. Русские исторические предания. С. 275.
- <sup>73</sup> Аникин В. П. Художественное творчество в жанрах несказочной прозы // Русский фольклор. Л., 1972. Т. 13. С. 7.
- <sup>74</sup> Криничная Н. А. Русская народная историческая проза. С. 12.
- <sup>75</sup> Левинтон Г. А. Предания и мифы // Мифы народов мира. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 332.
- <sup>76</sup> Там же. С. 333.
- <sup>77</sup> Топоров В. Н. История и мифы // Мифы народов мира. В 2 т. М., 1980. Т. 1. С. 572.
- <sup>78</sup> Хут Ш. Х. Несказочная проза адыгов. С. 37.
- <sup>79</sup> См. соответствующие статьи в КЛЭ. М., 1968. Т. 6. С. 878; ЛЭС. М., 1987. С. 383.
- <sup>80</sup> Рыбаков С. Н. Древняя Русь. Сказания, былины, летописи. М., 1983. С. 9.
- <sup>81</sup> Азбелев С. Н. Отражение действительности в преданиях, легендах, сказаниях // Прозаические жанры фольклора народов СССР. Минск., 1974. С. 103.
- <sup>82</sup> Чистов К. В. Прозаические жанры в системе фольклора // Прозаические жанры фольклора народов СССР. Минск, 1974. С. 30.
- <sup>83</sup> Пропп В. Я. Фольклор и действительность. С. 121.
- <sup>84</sup> Путилов Б. Н. Типология фольклорного историзма // Типология народного эпоса. М., 1975. С. 165.
- <sup>85</sup> Абаев В. И. Нартский эпос // ИСОНИИ. Дзауджикау, 1945. Т. 10. Вып. 1; Шортанов А. Т. Героический эпос адыгов «Нарты» // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969; Далгат У. Б. Эпический историзм в развитии // Фольклор. Проблемы историзма. М., 1988. С. 72–101; Алиева А. И. Историко-героический эпос адыгов и его стадияльная специфика // Типология народного эпоса. М., 1977. С. 139–151.
- <sup>86</sup> Абаев В. И. Указ. соч. С. 118.
- <sup>87</sup> Далгат У. Б. Эпический историзм в развитии. С. 86.
- <sup>88</sup> Алиева А. И. Историко-героический эпос адыгов и его стадияльная специфика. С. 169.
- <sup>89</sup> Крупнов Е. И. О времени формирования основного ядра нартского эпоса у народов Кавказа // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 28, 29.
- <sup>90</sup> Мелетинский Е. М. Из выступления на конференции по историзму фольклора в 1964 г. (публикация А. И. Алиевой) // Фольклор. Проблемы историзма. М., 1988. С. 262.
- <sup>91</sup> Родословная кабардинских князей и мурз XVII в. // Кабардино-русские отношения. М., 1957. С. 383–387.
- <sup>92</sup> Алиева А. И. Жанрово-исторические разновидности героического эпоса адыгских народов // Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР. М., 1980. С. 246, 247.
- <sup>93</sup> Хут Ш. Х. Несказочная проза адыгов. С. 60.
- <sup>94</sup> Пропп В. Я. Фольклор и действительность. С. 51.

- <sup>95</sup> Хут Ш. Х. Несказочная проза адыгов. С. 42.
- <sup>96</sup> Там же. С. 44.
- <sup>97</sup> Там же. С. 43.
- <sup>98</sup> Далгат У. Б. Эпический историзм в развитии. С. 74.
- <sup>99</sup> Маркс К., Энгельс Ф. ПСС. 2 изд. Т. 12. С. 737.
- <sup>100</sup> Стеблин-Каменский. Миф. Л., 1976. С. 87.
- <sup>101</sup> Токарев С. А., Мелетинский Е. М. Мифология // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 14.
- <sup>102</sup> Пропп В. Н. Фольклор и действительность. С. 50, 51.
- <sup>103</sup> Гусев В. Е. Эстетика фольклора. С. 118.
- <sup>104</sup> Далгат У. Б. Эпический историзм в развитии. С. 74.
- <sup>105</sup> Алиева А. И. Прозаические жанры в фольклоре адыгов. С. 139.
- <sup>106</sup> Шортанов А. Т. Адыгская мифология. Нальчик, 1982. С. 189, 190.
- <sup>107</sup> Архив КБНИИ, ф. 12. оп. 1. д. 11. п. 16.
- <sup>108</sup> АФ I. С. 68.
- <sup>109</sup> Там же. С. 67, 68.
- <sup>110</sup> Там же. С. 77, 78.
- <sup>111</sup> Топоров В. Н. История и мифы // Мифы народов мира. В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 572.
- <sup>112</sup> М. Е. Мелетинский. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. М., 1958. С. 11.
- <sup>113</sup> Е. А. Костюхин. Типы и формы животного эпоса. М., 1987. С. 44.
- <sup>114</sup> Чистов К. В. Прозаические жанры в системе фольклора. С. 22.
- <sup>115</sup> Соколова В. К. Изображение действительности в разных фольклорных жанрах // Русский фольклор. Л., 1981. Т. 20. С. 41.
- <sup>116</sup> Померанцева Э. В. Русская устная проза. М., 1985. С. 173.
- <sup>117</sup> Там же. С. 173.
- <sup>118</sup> Хут Ш. Х. Несказочная проза адыгов. С. 42-44.
- <sup>119</sup> Мижгаев М. И. Жанровые особенности адыгских устных рассказов о мифологических существах // Традиции и современность. Метод и жанр. Черкесск, 1986. С. 134.
- <sup>120</sup> Соколова В. К. Изображение действительности в разных фольклорных жанрах // Русский фольклор. Т. 20. С. 44.
- <sup>121</sup> Чичеров В. И. Итоги работ и задачи изучения русских былин и исторических песен // Основные проблемы эпоса восточных славян. М., 1958. С. 37.
- <sup>122</sup> Хан-Гирей С. Черкесские предания // Русский вестник. 1841. Т. 11. № 5. С. 328.
- <sup>123</sup> Ногмов Ш. Б. История адыгейского народа. С. 63.
- <sup>124</sup> Кешев А. Г. Характер адыгских песен // Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX – начала XX вв. Кн. 1. С. 332.
- <sup>125</sup> Хан-Гирей С. Указ. соч. С. 325, 326.
- <sup>126</sup> АФ II. С. 110, 111.

<sup>127</sup> АФ II. С. 188.

<sup>128</sup> Там же. С. 184.

<sup>129</sup> Кешев А. -Г. Указ. соч. С. 331, 332.

<sup>130</sup> АФ II. С. 190.

<sup>131</sup> Кешев А. -Г. Указ. соч. С. 331, 332.

<sup>132</sup> Хут. III. X. Несказочная проза адыгов. С. 42.

<sup>133</sup> Пропп В. Я. Фольклор и действительность. С. 42.

<sup>134</sup> Азбелев С. Н. Международная систематизация преданий и легенд // Русский фольклор. Специфика фольклорных жанров. М.; Л., 1966. Т. 10. С. 182.

<sup>135</sup> Криничная Н. А. Северные предания. Беломорско-Обонежский регион. Л., 1978. С. 14.

<sup>136</sup> Гусев В. Е. Эстетика фольклора. С. 122, 123.

<sup>137</sup> Соколова В. К. Русские исторические предания. М., 1970. С. 249.

<sup>138</sup> Кардангушев З. П. Песня и предание о Каракашкатауском сражении // Художественный язык фольклора кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1981. С. 45-64. На кабард.-черк. яз.; Сокуров В. Н. Кулькужинская битва // Вопросы кавказской филологии и истории. Нальчик, 1982. С. 58-67; Налоев З. М. Из истории «Песни Большого ночного нападения» // Налоев З. М. Из истории культуры адыгов. Нальчик, 1978. С. 100-116.

## Г Л А В А II

### СЮЖЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ СОСТАВ И ОСНОВНЫЕ МОТИВЫ ПРЕДАНИЙ. ВОПРОСЫ СТРУКТУРЫ: СТАНОВЛЕНИЕ И ЭВОЛЮЦИЯ ОСНОВНЫХ МОТИВОВ

#### § 1. Предания о памятных событиях истории

##### *а) Ранние предания*

К числу ранних преданий у всех народов относятся повествования об их происхождении, об их названиях, о первых князьях-основателях княжеских династий, о расселении племен и их столкновении с аборигенами края. Все это составляет тематическую основу наиболее архаичного пласта исторической прозы адыгов. Перечисленные темы настолько тесно переплетены в ранних преданиях, что затруднительно, как это делается по традиции, выделить этногенетические, этнонимические, генеалогические и т. д. предания. Такое разграничение преданий предполагает становление какого-либо мотива в структуре конкретного предания сюжетообразующим. В отношении же преданий рассматриваемого цикла справедливо говорить о различном сочетании, комбинации мотивов, каждый из которых часто образует самостоятельную сюжетную линию. Обратимся к основным из них. В структуре ранних повествований важное место занимают этнонимические мотивы – объяснение происхождения названий родов, племен, народностей. В основе объяснений нашли отражения исторические события в жизни адыгов вообще и кабардинцев и черкесов в частности. Как было уже сказано, адыги – самоназвание группы племен Северного Кавказа, являющихся родственными по происхождению. В европейской и восточной литературе эти племена обозначались в разное время различными собирательными именами: с V по X в. – зихи; с 10 по 13 вв. – касоги (кашаки); с 13 в. – черкесы и наконец, XIII–XIV вв. – образование кабардинской народности. Все эти этнонимы встречаются в ранних преданиях, и предпринимаются попытки объяснить их. «Адыги носили цей (черкески), – находим в одном предании, – «поэтому русские начали называть нас черкесами»<sup>1</sup>. Слово

«черкес» не адыгского происхождения. Как было сказано, под этим этнонимом адыги начали фигурировать в письменных источниках с XIII в. По мнению историков, возникновение этого термина связано с политическими событиями именно этого времени. Имеется в виду разгром татаро-монголами алан с последующим оттеснением их в горы и расселение в Предкавказье тюркоязычных народов. «С этого времени и этнические названия северо-кавказских народов стали фиксироваться и распространяться в источниках через призму тюркских языков»<sup>2</sup>. М. Фасмер возводит это слово к тюркскому «*çar-kas*» – «орел»<sup>3</sup>. Понятно, что русские, чьи связи с адыгами восходят еще к 9–11 вв., называли последних так же. В приведенном примере незнакомое сказителю слово ошибочно возводится им к русскому языку. Более того, очевидно, что «черкеска» – производное от «черкес», а не наоборот.

С XVI в. на протяжении двух столетий турецкие султаны и их вассалы – крымские ханы вели против адыгов захватнические войны. В это же время насильственно вводился ислам. Эти события нашли отражение и на уровне этнонимических мотивов: «Нас недавно называли кабардинцами. Когда турки пришли к нам в эти места и сделали нас мусульманами. Кабарда – ослушники значит»<sup>4</sup>. В этом же ключе объясняется и этноним «черкес»; «...шерг-кис – выразивший недоверие к шариату, ослушавшийся значит по-арабски»<sup>5</sup>; «...не выполнившего предписания китапа в то время называли шергес...»<sup>6</sup>.

Привлечение религиозных мотивов для объяснения этнонимов исторически объяснимо, ибо этногенез кабардино-черкесов совпадает по времени с распространением ислама на этой же территории. Это подтверждается и археологическими раскопками<sup>7</sup>.

При объяснении этнонимов привлекаются и социальные мотивы: «В то время адыгов звали кулькашхан, что значит: куль – зависимый, кашхан – беглый»<sup>8</sup>.

Распространены мотивы, объясняющие этноним «кабардинцы» и топоним «Кабарда». Как правило, они возводятся к первопоселенцу на нынешнюю территорию – Кабарде, сыну Тамбия. Этот термин впервые встречается в сочинении венецианского путешественника Иосафато Барбаро в форме «кевертей»<sup>9</sup>. Тем самым кабардинцы выделяются из других адыгских народов. Нам представляется убедительным мнение Л. И. Лаврова о том, что



компонент «ей» в слове «къэбэрдей» служит показателем принадлежности. Как он пишет: «Къэбэрдей» – это то, что принадлежит Кабардью. Поэтому народное толкование термина «къэбэрдэй» как производного от личного имени является более реальным»<sup>10</sup>. Действительно, в сознании кабардинцев «къэбэрдей» понятие скорее географическое, нежели этнонимическое (самоназвание кабардинцев – «адыгэ»). Традиция называть владения по имени владельца путем прибавления к его имени «ей» была широко распространена у адыгов: Ашэбей, Мысостей и т. п. На основании этих фактов можно предположить, что первопоселенец на нынешнюю территорию адыгов Кабарда – вероятно лицо историческое.

Многочисленны мотивы, указывающие на происхождение фамилий того или иного рода: «Как ты нас нашел? – Прорыл стену и догнал вас. «Пхитиковым» назвали его»<sup>11</sup> (букв. прорывший). В другом предании говорится: «Жогда религия истребляла свиней и их нельзя было есть, Бганоковы спрятали в люльке поросенка. Поэтому их Кошауфовыми прозвали. От них пошли нынешние Кауфовы (букв. – накрывшие свинью)»<sup>12</sup>. Как утверждают старшие рода Ципиновых, их фамилия происходит от сванского слова «цыпына» – что значит сванка. Согласно преданию, их предка мальчиком принесли из набега на сванов и он был в сванке»<sup>13</sup>.

Таким образом, указанные основные этнонимические мотивы ранних преданий имеют выраженную историческую основу. Они позволяют судить о взглядах народа на разные этапы становления национальной истории.

Как видно из примеров, в основе большинства мотивов – народная этимология иноязычных или кабардино-черкесских этнонимов.

В ранних преданиях, повествующих о начальном этапе этнической истории, часто сюжетобразующими выступают этногенетические мотивы, отражающие сложение этнической общности. Чаще же характерны предания, представляющие собой комбинацию этногенетических и генеалогических мотивов. Рассмотрим основные из них. Сначала об одной особенности народной исторической прозы адыгов. Как известно, тотемные первопредки – распространенное явление в фольклоре многих, в особенности первобытных, народов. Как показал анализ преданий, предки адыгов не обладали никакими зооморфны-

ми или зооантропоморфными чертами. Более того, они не наделяются какими-либо гиперболизированными качествами. Если обратиться к предшествующей традиции, то и персонажи нартского эпоса – антропоморфные существа. По существующему в народе поверью, нарты – предшествующее поколение людей, первый народ, живший на нынешней территории адыгов. По самой распространенной версии, кабардинцы и черкесы произошли от сына Тамбия Кабарды, или от сына Альхо Черкеса, чьи имена впоследствии стали этнонимами кабардинцев и черкесов. По одним преданиям, он выходец из Хажретии<sup>14</sup> или Армении<sup>15</sup> и пришел на нынешнюю территорию один. По другим преданиям, уже сформировавшееся племя адыгов пришло на эту землю из Багдада<sup>16</sup>, Египта<sup>17</sup>, Мекки<sup>18</sup>, Индии<sup>19</sup>.

Естественно, что попытки ответить на вопрос «откуда мы пришли?» содержатся во многих преданиях. Мы не можем объяснить, почему в ряде преданий в качестве прародины адыгов указывается Индия. Скорее всего, это позднее привнесение. Указания же на местности, символизирующие ислам, имеют, по мнению А. Т. Шортанова, свои причины. Исследователь полагает, что адыгские князья, принявшие мусульманство, сознательно вели свое происхождение из Аравии в целях своего возвеличения в глазах простых людей<sup>20</sup>.

Не без основания, как нам кажется, фигурирует в преданиях и Египет как прежнее место обитания адыгов. Известно, что в 1390–1517 гг. в Египте правили захватившие там власть мамлюки – воины – рабы из Кавказа. Вероятно, в это время имело место возвращение части адыгов из Сирии и Египта на родину. В ряде преданий указывается причина, из-за которой Кабарда вынужден был покинуть Египет – вражда с турецким султаном<sup>21</sup>. Бесперывное противостояние мамлюков и турецкого султана – общеизвестный факт истории<sup>22</sup>. – В преданиях, локализирующих адыгов в Египте до прихода на новые земли, фигурируют реальные исторические лица – правители из числа мамлюков: Бейбарс, Барсбей, Каншаогур<sup>23</sup>. Их имена и связанные с ними события могли стать известными на родине только от возвратившихся оттуда.

Различны мотивы ухода с насиженных мест предков адыгов:

– социальные (Кабарда – беглый крепостной, не по-

ладивший со своим князем <sup>24</sup>; беглые люди, нарушившие законы Индии и сбежавшие от верной смерти <sup>25</sup>);

– религиозные: черкес ел свинину, а его братья не ели. Он вынужден был переселиться <sup>26</sup>;

– бытовые: нехватка охотничьих угодий, земли, доступность для врагов <sup>27</sup>.

И эти мотивы отразили действительные причины переселения части адыгов на Центральный Кавказ. По мнению историков, продвижение адыгов происходило прежде всего под влиянием внутренних факторов феодального развития: возросшая потребность в пастбищах и междоусобная борьба феодалов <sup>28</sup>. То же самое можно сказать и относительно религиозных мотивов. С одной стороны, часть адыгов Северо-Западного Кавказа продолжала исповедовать христианство при доминирующем положении дохристианских языческих верований <sup>29</sup>. С другой – уже в раннем средневековье на Северном Кавказе значительное распространение получает ислам <sup>30</sup>.

В первой трети XIX века часть кабардинцев переселилась на Кубань. Это событие зафиксировано на уровне интересующих нас мотивов. После того как сыновья Кабарды напомнили сыновьям Казия о том, что они выросли на объедках с их стола, последние, не стерпев это оскорбление, со своими людьми переселились в верховья Псыжь <sup>31</sup>.

Следующую группу составляют мотивы, обозначающие выбор места для поселения, т. е. нынешней территории. Выбор обусловлен двумя факторами:

– скрытностью (поляна в дремучем лесу <sup>32</sup> и т. п.);

– чаще удобство расположения земли (в первую очередь близость воды: выбор обычно падает на берега рек Баксан, Чегем, Черек и т. д. и обилие зверей в лесах).

В ранних преданиях зафиксированы мотивы, свидетельствующие о столкновении адыгов с теми или иными народами. Когда потеснили ногайцев, они, в панике убегая, сказали: «Черная гора, коварная гора, несчастливое для сражения место, что значит Каракашкатау (название горы – Ц. А.) <sup>33</sup>. В этом же предании говорится, что предки нынешних родов Калмыковых, Ногаевых, Татаровых были в том бою захвачены в плен и они впоследствии стали крепостными <sup>34</sup>. По свидетельству еще одного предания, названия многих местностей остались от татар и ногайцев: «Кызбурун» – девичий нос, Жарарик –

худая земля, Балык – рыба, Кичибалык – маленькая рыба, жицу – семиречье»<sup>35</sup>.

Можно уверенно сказать, что эти мотивы донесли до нас действительные встречи и взаимоотношения адыгов с теми или иными народами<sup>36-40</sup>.

В преданиях о заселении и освоении края находим мотив узнавания соседей друг о друге: «В то время пользовались сосновыми лучинами для освещения. Обгоревшая лучина упала в Баксан-реку, и ее снесло вниз. Люди калмыцкого хана, жившего на месте нынешнего Буденновска, выловили ее и узнали, что наверху объявились новые люди»<sup>41</sup>. Этот мотив широко распространен в фольклоре многих народов. Например, в якутских преданиях коренные жители узнают о пришлых по плывущим с верховьев реки щепкам, птичьим перьям<sup>42</sup>.

И, наконец, как уже можно судить по приведенным выше примерам, широкое распространение в ранних преданиях получил топонимический мотив. Возведение географического названия к имени первопоселенца – часто применяемый прием в ранних преданиях: «Сына Тамбия звали Кабарда, поэтому страна получила название «Кабарда», а его жену звали Альтуд, поэтому курган называли «Курган Альтуд»<sup>43</sup>. Другой прием в объяснении топонимов – народная этимология. Ее объектом могут быть как кабардино-черкесские, так и иноязычные слова: «(гору), которую мы называем Ошхамахо \*, звали тогда Жуд-гора. «Гора оказалась для нас счастливой», – сказав, называли Ошхамахо»<sup>44</sup>. В качестве примера этимологизации иноязычных слов можно привести названия местностей, где происходили сражения с внешними врагами. Так, ногайцы после поражения якобы сказали: «Черная гора, коварная гора, несчастливое место для боя». Это и означает название горы Кашкатау»<sup>45</sup>.

Таков сюжетно-тематический состав и основной круг мотивов ранних преданий адыгов. Повторяем, что для нас затруднительно выделить в этом цикле этнонимические, этногенетические, генеалогические, топонимические и т. д. предания, так как, по существу, они представляют собой сложную комбинацию этих мотивов, в результате чего имеем в одном повествовании несколько сюжетных линий.

---

\* Кабардино-Черкесское название горы Эльбрус (букв. гора счастья).

## б) Предания о различных войнах

Сюжетно-тематический состав этих повествований разнообразен. Остановимся на основных из них.

Наиболее архаичный слой данного цикла составляет предания о межплеменных войнах. Как можно предположить по самим повествованиям, они охватывают период выделения из адыгских племен самостоятельных народностей кабардинцев и черкесов – XIII–XIV вв. «Давно это было, – читаем в предании, – жители теперешней Кабарды, Мудави \*, Басхага \*\*, – все назывались общим именем адыге»<sup>46</sup>. Причиной многодневной битвы послужило то, что «пришел какой-то чужеземец и хочет отнять у нас наше старинное имя»<sup>47</sup>.

Связи адыгов с восточными славянами берут свое начало еще в IV–IX вв. Только благодаря экономическим и военным связям славян с Кавказом стало возможным образование в IX в. на Таманском полуострове русского княжества Тмутаракани. Ниже, при рассмотрении цикла преданий о силачах, мы подробно остановимся на предании о поединке Редеди с русским князем-богатырем. Здесь же укажем, что историческая проза донесла до нас события 1022 года, когда князь Мстислав предпринял поход «на касоги», вследствие чего последние стали платить дань тмутараканскому князю<sup>48</sup>.

С XVI в. адыго-русские связи носят уже постоянный характер. Под давлением ряда внутренних и внешних причин произошло сближение с Русским государством, завершившееся присоединением Кабарды к России в 1557 году. В том же году старший князь Кабарды Темрюко Идаров послал в Москву своего сына Салнука (после крещения – Михаила), впоследствии ставшего приближенным Ивана Грозного. Вскоре после этих событий, в 1561 году, этот союз был закреплен русским царем браком с дочерью Темрюка Идарова – Гошаней (после крещения – Марией)<sup>49</sup>. Обратимся к преданию, в основу которого легли все перечисленные события. Здесь уже события интерпретированы народом по-своему и имеют обратный порядок. Иван Грозный, увидев Марию у князя Хатакшоко, решил: «Благодаря ей захвачу Кабарду. И правда, после Кабарда быстро присоединилась к России»<sup>50</sup>. А поездка ее брата в

\* Старокабардинское название абазинцев.

\*\* Абхазцы.

Москву осмыслена следующим образом: «Когда Марию увозили, подобно тому, как раньше отправляли жамхагаса \* со своей дочерью, послали ее брата вместе с ней»<sup>51</sup>.

История адыго-русских связей знает немало примеров, когда одна сторона оказывала другой экономическую и военную помощь. Например, кабардинские конные отряды вместе с отрядами других адыгских племен принимали участие в Ливонской войне. В свою очередь адыги не раз прибегали к военной помощи России в своей борьбе против дагестанского шамхала, турецко-крымских завоевателей. Но тема подавляющего большинства преданий – ожесточенная война против царской колонизации. Как можно судить по преданиям, противостояние это было с самого начала. Сюжет повествования «О том, как русские впервые вступили на землю Кабарды и остановились лагерем у горы Машуко» – первая кровопроливная битва адыгов с русскими войсками. «Ежели мы теперь допустим, чтобы русские заняли нашу страну, то не останется земли для существования наших детей, будут горевать в вековечной нищете»<sup>52</sup>, – сказав, князя, дворяне и крепостные вместе выступили против захватчиков, но потерпели жестокое поражение.

Параллельно процессу вытеснения Персии и Турции с Кавказа русские кордонные линии все больше продвигались на юг, расширялась сфера военно-казахской колонизации. Эти обстоятельства называли антирусские настроения в среде адыгских народов, так как все меньше оставалось у них жизненно важных зимних пастбищ и пригодных для пашни земель. На этой почве в течение столетий происходили стычки, битвы, которые нашли широкое отражение в исторической прозе адыгов. Так, предание «О большом ночном нападении» отразило события последней четверти XVIII в., когда адыги вели семимесячную войну против ряда русских укреплений, в которой они опять потерпели поражение<sup>53</sup>.

Пожалуй, тема наибольшего числа адыгских преданий – борьба с турецко-крымскими захватчиками. Еще с XV в., когда крымские ханы попали в вассальную зависимость от Турции<sup>54</sup> и были построены турецкие крепости в Крыму, устье Дона и Таманском полуострове, существовала реальная опасность нападения турецко-

---

\* Посещение дома жениха родственниками невесты до свадебной церемонии.

крымских войск на Кавказ. Постоянные набеги крымских ханов были опустошительны для адыгов: множество людей угонялось в рабство, угонялся скот, разорялись аулы, насаждался ислам. А с XVI по XVIII вв. Кавказ был еще и ареной русско-турецкого соперничества. Эти обстоятельства предопределили появление на свет множества сюжетов о сражениях с крымцами, калмыками, ногайцами, и не случайно в историческом фольклоре эти этнонимы отождествляются с образом врага. Не всегда, как свидетельствует исторический фольклор, адыги выступают в роли защищающейся стороны, а крымцы – в роли нападающей. Народная память сохранила любопытное предание о походе адыгов в Крым. Главный, сюжетобразующий мотив повествования – как Кабарда сменила войлочную одежду<sup>55</sup>. Адыги, собрав большое войско, предприняли удачный поход на Крым и привезли оттуда множество материи, которая была потом распределена между всеми жителями. «Таким образом, Кабарда впервые получила материю»<sup>56</sup>, – говорит предание.

Для преданий о борьбе с внешними врагами характерен мотив избавления от врагов посредством военной хитрости. В анализируемом тексте крымцы хотели прибегнуть к хитрости для уничтожения адыгов. По совету одного старца они решили приставить к каждому гостю по одному из своих воинов, якобы для обслуживания во время еды. По сигналу каждый должен был убить «своего» адыга. Но последние разгадали их замыслы и не пропустили на свою стоянку крымцев.

Этот же мотив уже в качестве сюжетобразующего выступает в другом предании, где речь идет о нападении крымцев на Кабарду. Адыги, узнав о приближении врага, снялись с насиженных мест и ушли вверх по Черекской долине. Крымское войско, не обнаружив адыгов, направилось вслед за ними. При входе в долину крымцы вынуждены были растянуться в цепочку, так как в долину вела единственная тропа, по которой мог проехать только один всадник. «Скрывавшиеся были начеку и, не оставив почти никого, истребили крымское войско»<sup>57</sup>.

Значительный след в историческом фольклоре адыгов оставила Канжальская битва, положившая конец крымско-турецкой зависимости. Сюжеты преданий об этой битве представляют собой комбинацию различных мотивов. Остановимся на основных из них. Главный мотив – избавление от врагов посредством военной хит-

рости. По преданиям, пехота крымцев расположилась лагерем в среднем течении реки Малка у нынешнего селения Куба-Таба, а конница – в верховье той же реки у горы Канжал. Крымцы были расквартированы по домам адыгов. По предварительной договоренности было решено, что каждая семья должна убить в определенную ночь своих «гостей». Так было покончено с пехотой крымцев. Конница же была окружена ночью. Сгнав всех ослов с округи, привязали к ним вязанки сена. Расположив их вокруг вражеского стана и направив головы ослов в их сторону, одновременно подожгли вязанки. Ослы с ревом устремились в крымский лагерь. Крымцы в панике выскакивали из шатров и попадали под стрелы адыгов (последние стояли в темноте, а лагерь был освещен). По одним преданиям, эту хитрость предложил князь Кургоко<sup>58</sup>, по другим – мудрец Жабаги Казаноко<sup>59</sup>. В этих преданиях широко распространены топонимические мотивы. Как сообщил нам 87-летний Тембот Гонов из селения Чегем-I, он еще мальчиком слышал, что то место, где находились повозки крымцев, и теперь называется «Махшоко шиапс» (букв.: верблюжья низина), так как после разгрома крымцев там еще долго паслись их верблюды и адыги не знали, что с ними делать<sup>60</sup>. Само название «Канжал» по народной этимологии происходит от татарского языка и означает «кровавая дорога»<sup>61</sup>. Место, где делили трофеи после битвы, называется Иолджа-гора, название которого тоже возводится к татарскому и значит «курган», где делили трофеи»<sup>62</sup>. Есть варианты преданий с этногенетическим мотивом. По одной из версий, балкарцы якобы произошли от рассеившихся после разгрома остатков крымского войска<sup>63</sup>.

Нашли отражение в исторической прозе адыгов и крестьянские войны XVIII в. под предводительством Машуко и Дамалея. Машуко восстал не только против своего князя, но и против крымских завоевателей.

Восстание же под предводительством Мамсыроко Дамалея носило ярко выраженный антифеодальный характер: «Будем воевать с пши (князьями – Ц. А.), – говорили они, – и надо нам до конца биться, чтобы не осталось ни одного пши на нашей земле»<sup>64</sup>.

Структура преданий о крестьянских вождях представляет собой сюжетную схему: усиление феодального гнета – успешные боевые действия восставших – раскол восставших князьями или духовенством – расправа с



крестьянским вождем. В преданиях о Дамалее находим «бродячий» мотив, распространенный в фольклоре многих народов: «Чтобы проверить, сколько собралось войска, Дамалей велел каждому взять камень на берегу Чегем-реки и принести его к условленному месту, положить в кучу. Камни были сложены, и образовался огромный холм»<sup>65</sup>. Аналогичным образом определяли численность своих войск и Разин, и Пугачев, чьи воины носили землю шапками и образовывались огромные курганы<sup>66</sup>.

Таковы сюжетно-тематический состав и структура преданий о важнейших событиях адыгской истории.

## § II. Предания об исторических лицах

### *а) Героические предания*

Предания об исторических лицах, в частности героические, составляют подавляющее большинство исторической прозы адыгов. Поэтому к адыгским преданиям, как к позднему эпосу, можно с полным основанием отнести положение В. Я Проппа о том, что «наиболее важным, решающим признаком эпоса является героический характер его содержания»<sup>67</sup>. Понятно, что содержание этого понятия разное в ту или иную эпоху и что оно меняется наряду с изменением жизни общества, мировоззрения народа и т. д. Т. е. героическое – категория историческая. Поэтому неудивительно, что содержание этого понятия в интересующем нас жанре проистекает во многом из предшествующей эпической традиции. Постараемся воссоздать в самых общих чертах характер содержания и формы проявления героического в разностадиальных эпосах – архаическом нартском и позднем историческом.

В более древних мифологических циклах нартского эпоса адыгов героическое напрямую соотносится с трудовыми подвигами, представляя собой, по существу, деяния «культурного» героя, осваивающего мир. Это и Дебеч – бог кузнечного ремесла – придающий голыми руками форму раскаленному металлу, и Тхаголедж – бог хлебопашества – могучий пахарь, подаривший нартам семена проса и т. д. На смену богам приходят нарты – могучие воины-богатыри. В архаических сказаниях они по традиции повторяют трудовые подвиги своих пред-

шественников-богов. Только их борьба направлена не против темных сил природы, а против самих богов. Так, Сосруко отнимает у богов напиток сано, Уазырмес убивает бога зла Пако, Насрен-Жаче восстает против самого верховного бога Тха и т. д. Позже нарты совершают героические деяния в борьбе с мифологическими существами – драконами, великанами; мифологическими племенами-испы, чинтами.

В поздних циклах нартского эпоса, отразивших период «военной демократии», трудовые подвиги полностью сменяются подвигами ратными. Л. Морган, который и ввел этот термин в научный обиход, характеризуя последний период первобытного общества, отмечал в качестве важнейшей черты общественной жизни военное состояние, военных дух<sup>68</sup>. В чем они выражались в нартском обществе? Постоянные столкновения нартов с чинтами, как можно судить по сказаниям, носили характер войны-грабежа. Сюжетообразующие мотивы кровной мести отразили практически никогда не прекращавшиеся «малые войны» между родами. О широком распространении военных набегов свидетельствуют сказания о Шауе. Завершает плеяду нартов – воинов Бадыноко – «одинокий наездник», суровый воин, воплотивший в себе народное представление о герое. Основное его занятие – поиски достойного противника и сражение с ним. Именно он стал во многом прообразом героев поздних преданий. Здесь мы вплотную подошли к вопросу о том, «...кого народ считает героем и за какие заслуги»<sup>69</sup> в произведениях исторической прозы. Исходя из предварительно проработанного материала мы воссоздаем на основе преданий основные качества и черты характера героя в народном представлении \*:

– внешность героев свидетельствует об их больших физических возможностях: тонкая талия, широкие плечи, четко обозначенная лодыжка. Часто подчеркиваются еще две черты внешности: червонные усы и густые брови;

– своя походка и своя манера держаться в седле, по которым их узнают издали;

– одна из главных черт – храбрость. Поэтому предания чаще «застают» героев в самый кульминационный

---

\* Поскольку каждый из этих мотивов будет подробно рассматриваться в дальнейшем, здесь мы не ссылаемся на тексты.

момент их жизни: в гуще сражения, в поединке или в набеге;

- не менее важно характеризует героя неукоснительное соблюдение правил морально-этического кодекса адыгов;

- быстрая реакция на изменившуюся ситуацию где бы то ни было не исключает рассудительность и взвешенность в поступках;

- упрямые и последовательны в достижении своих целей;

- герои – обладатели отменного оружия, которым они искусно владеют, и коня, которому нет равного в округе или во всех адыгских землях;

- хорошо разбираются в тактике ведения сражений, поединков, организации набегов и используют при этом различные «военные хитрости»;

- что важно отметить, очень болезненно реагирует на любое известие о том, что где-то кто-то прослыл героем. Сюжетообразующий мотив большинства преданий – выяснение того, кто из героев более достоин этого «титула».

Как уже говорилось, народные представления о герое и героизме не всегда последовательны. Зачастую, и эта традиция прослеживается из нартского эпоса, герои не только не отвечают указанным выше качествам, но и совершают деяния, прямо противоречащие им. Происходит это в ситуациях, когда они сталкиваются с более сильными противниками. Здесь уже герои прибегают к обману, бывают жестоки к родным противника. При разрешении конфликта предпочтение отдается не традиционному способу – открытому поединку, а выстрелу из засады. Эта двойственность в содержании интересующей нас категории проистекает, на наш взгляд, из указанной выше особенности адыгских преданий – их глубокой историчности, связи с реальной жизнью и ее конфликтами. Т. е. мы имеем действительные «исторические» характеры во всей их противоречивости. Это с одной стороны. С другой – возможно, и это имеет место – в образостроении срабатывает эпическая традиция, согласно которой слабый в борьбе с более сильным прибегает к хитрости, и при этом симпатии народа остаются на стороне победителя независимо от средств достижения победы.

Таковы содержание и характер проявления героического в эпосе адыгов в широком смысле этого слова. Обратимся теперь к конкретному материалу.

Персонажи преданий соединяют в себе черты как индивидуальные, так и типологические. Типологичность образов анализируемой группы повествований заключается в том, что главным содержанием их «биографий» являются героические деяния. Этим обстоятельством и объясняется факт включения таких преданий в одну группу. Преобладание героических мотивов в историческом фольклоре адыгов и в преданиях в частности объясняется социально-экономическими причинами. Феодальные отношения, которые начинали складываться в IV веке, достигли своего развития в Кабарде, которая представляла собой с XV в. развитое феодальное общество. Вплоть до первой половины XX в. социальный строй адыгов не претерпевал каких-либо существенных изменений. По этой причине история адыгов характеризуется почти непрерывными войнами – междоусобными, междоусобными, неизбежными в условиях феодальной раздробленности, а период, хронологически охватываемый героическими преданиями, еще и борьбой с внешними врагами – крымскими татарами, ногайскими мурзами, турками, русскими колонистами. Состав героических преданий не однороден. Это может быть повествование, разрабатывающее один примечательный эпизод из жизни исторического лица и существующее, как правило, во множестве вариантов. Чаще всего вокруг имени героя группируется несколько произведений – эпизодов из его жизни, в результате чего складываются сюжетно-тематические группы – циклы. Принципы циклизации разные: биографический (рождение – различные деяния – смерть, чаще героическая) и логический (ряд героических деяний одного и того же лица).

Таким образом, эта группа преданий представлена повествованиями о выдающихся лицах, чьи героические деяния оставили заметный след в исторической прозе адыгов. Обратимся к материалу и рассмотрим основные циклы героических преданий.

В повествованиях о Боре, вокруг имени которого предания циклизуются по логическому принципу, выделяются две основные темы: убийство невинного сына и участие в войне с внешними врагами. Сюжетная схема, посредством которой реализуется первая тема, выглядит следующим образом – обманным путем Бору заставляют убить своего сына. Решив, что после этого он достоин только мученической смерти, ложится в яму с терновни-

ком. Все попытки вывести его оттуда безуспешны. Одна старушка, прослышав про него, пришла к нему и поведала случай из своей жизни, еще более страшный, чем у него. Бора, убедившись, что с людьми в жизни случаются еще более чудовищные истории, вышел из ямы. Драматическая ситуация с «неузнаванием» ближайших родственников – распространенное явление в мировом фольклоре.

Героизм Бсры раскрывается в преданиях о борьбе с внешними врагами. На это качество указывают как прямые оценки сказителей: «...сам он был очень сильный мужчина, «богатырь» о нем говорили»<sup>70</sup>, «не было случая в его жизни, чтобы он не достиг своей цели: героем был»<sup>71</sup>, так и характер самого героя. Когда калмыки осадили Кабарду, кабардинцы окружили себя рвом. Бора не разрешил рыть отведенный ему участок: «Я отвечаю, если в том месте, где я стою, пройдет враг»<sup>72</sup>, – сказав. Социальные мотивы не получили развития в данном цикле. Но в одном варианте указывается, что: «...сам он выходец из карахалка»<sup>73</sup>. Топонимический мотив локализует местность, где проживал герой: «Бора жил в верховьях кишпекского леса. Уйдя оттуда, жил в верховьях чегемского леса. И до сих пор это место называют старой родиной Боры»<sup>74</sup>.

Большое место в несказочной прозе адыгов занимает цикл преданий об Андемиркане, известный всем адыгским народностям. Тематика преданий об Андемиркане разнообразна: борьба с князьями, защита родной земли, участие в походах на Крым, Астрахань и т. д. Предания об Андемиркане циклизуются по биографическому принципу, т. е. основные эпизоды жизни героя от рождения до гибели стали сюжетообразующими в преданиях о нем. Сюжеты, связанные с рождением героя, отличаются многовариантностью. Многие варианты свидетельствуют о неопределенности происхождения героя. Как сообщил нам Битоков Озир из г. Нарткалы КБАССР: «Люди по-разному рассказывают о его (Андемиркане – Ц. А.) происхождении. Одни говорят, что его орел принес, другие – что его в лесу нашли. Сказки все это. Если хочешь знать правду, Андемиркан – незаконнорожденный. Его отец – князь Кейтуко, мать – холопка Кейтуко»<sup>75</sup>. Версия, что Андемиркан – тума \* – наиболее распространенная в повествованиях. Перечень основных сюжетов, разрабатывающих указанный выше тематический круг, дается в

статье А. И. Алиевой <sup>76</sup>, поэтому мы сразу перейдем к основным мотивам цикла. В преданиях об Андемиркане мы обнаруживаем классическое единство трех компонентов, составляющих его необыкновенную силу и возможности. Во-первых, физические возможности самого героя, во-вторых, возможности его коня, в-третьих, необычные свойства его оружия. Естественно, что в произведениях героической тематики самый распространенный мотив – обладание большой физической силой, нередко гиперболизированной. При этом сами герои остаются соразмерными окружающим их людям. Физические возможности героя обнаруживаются в его действиях, в прямых оценках сказителей. Так, он один может перебить целое войско чужеземцев <sup>77</sup>. Ряд преданий подчеркивает, что соседи Кабарды строили свои отношения с ней на страхе перед Андемирканом. Трезво мыслящие соотечественники героя констатируют, что «он единственный мужчина, служащий Кабарде карагул-бжих \* (букв. пограничный плетень)... Если его убьем, первый, кто надумает, будет грабить нас» <sup>78</sup>. По другому преданию, благодаря чести и мужеству Андемиркана калмыцкий и крымский ханы каждый год платили дань Кабарде <sup>79</sup>.

Мощь героя призван подчеркнуть ряд мотивов, связанных с внешностью героя, его голосом. Часто подчеркивается его тонкая талия и широкие плечи. Если он лежит на деревянной кровати, под его талией может пролезть собака <sup>80</sup>, когда он стоит, под его лодыжкой свободно пролезает мышь <sup>81</sup>. В сильном гневе его волосы встают дыбом, отчего приподнимается шапка <sup>82</sup>. Исключительной силой обладает и голос героя: «Андемиркан крикнул на врагов. Испугавшись его голоса, враги не осмелились бить по нему. Так Андемиркан и уехал» <sup>83</sup>.

Произведения, поэтизирующие войны и рыцарей, конечно же, изобилуют мотивами проявления необычайной физической силы в стрельбе, меткости. С этим мотивом связан самый яркий эпизод в жизни Андемиркана. Князь Беслан-Тучный имел обыкновение охотиться сидя в арбе. Слуги подгоняли к нему всякую дичь, а он подстреливал. Как явствует из большинства преданий, после того, как князь промахнулся в третий раз, Андемиркан завернул кабана к его арбе и выстрелил из арбалета. Стрела, угодив в кабана, прибила его к ступице колеса и, далее, ступицу – к оси. Тогда и произнес знаменитый рыцарь ставшую впоследствии крылатой фразу: «Беслан-

Тучный, которого возят на арбе, понравился ли тебе полет моей стрелы?». Как было сказано, третьим компонентом героической сути героического персонажа является его оружие. Согласно многим вариантам, преданий меч Андемиркана был выкован самим Тлепшем \*. «Аллах ведает, каким образом он (меч – Ц. А.) достался Андемиркану, но что не подлежит сомнению, и меч и воин были достойны друг-друга», – говорится в предании <sup>84</sup>. Другие версии указывают на реальное происхождение меча: подарок крымского хана Девлет-Гирея; изготовлен неким искусным оружейником <sup>85</sup>. Таким образом, меч героя незаменим в силу своего божественного происхождения, с одной стороны, и из-за особых качеств, заданных ему искусным кузнецом – с другой. Возможно, меч был из дамасской стали. Х. Х. Яхтанигов предполагает, что именно сабля Андемиркана была причиной тяжбы в свое время между калмыцким ханом Дондук-тайша и кабардинским князем Атажукиным Магометом <sup>86</sup>. Представляет интерес и другое оружие Андемиркана – лук или по другим версиям – сагындак \*\*. Если свойства меча объясняются в какой-то мере его божественным происхождением, то поразительная убойная сила стрелы Андемиркана объясняется реалистически – необычайной тугостью тетивы оружия, которую может натянуть только сам герой. Рассказывают, что князь Беслан перед очередным предприятием проверял оружие воинов. Дойдя до Андемиркана, взял у него лук и попробовал натянуть тетиву, что ему не удалось. Но ловко вышел из затруднительного положения, сказав: «Лук хорош, да тетива слабовата» <sup>87</sup>.

Как и в биографии самого героя, почти во всех эпизодах, связанных с его конем, Жеманшарыком, переплетены эпические элементы и реальные признаки. Влияние предшествующей традиции в обрисовке коня Андемиркана прослежено А. И. Алиевой посредством сравнения характерологических данных Жеманшарыка и коней героев нартского эпоса <sup>88</sup>. Это эпизоды добывания коня; его вскармливания; различные качества: из ноздрей искры летят <sup>89</sup>, обычный двухдневный путь преодолевает в одно мгновение <sup>90</sup> и др. После гибели героя «ушел в море, откуда когда-то вышел, и после этого ни один человек его не видел».

---

\* Бог кузнечного ремесла в адыгской мифологии

\*\* Сагындак

рядом с таким изображением большинство вариантов преданий реально описывают Жеманшарыка и реально трактуют те или иные его качества.

Признаки эпического изображения обнаруживает мотив уязвимости героя. Согласно эпическим канонам, богатыри наделены, как правило, особыми уязвимыми местами. После неоднократных попыток потопить Андемиркана его враги вынуждены признать, что при своем копе и оружии им его не одолеть<sup>91</sup>. И когда под предлогом охоты на зайцев его предательски вывели к засаде, под ним был слабый мерин, а когда «...выхватил шапку, она оказалась без лезвия, достал короткое ружье — на нем не было кремня»<sup>92</sup>. Как видно из примера, в Андемиркановском эпосе этот мотив лишен каких-либо мифолого-эпических элементов, тяготеет к бытовизации. Отсюда — реалистическое истолкование трагической гибели героя.

К числу архаических относится и мотив деяний культурного героя. Нами записан любопытный вариант предания об Андемиркане, в котором он выступает именно в этой роли: придумал аркан, впервые приручил кола<sup>93</sup>.

Теперь о социальных мотивах в Андемиркановском эпосе. В специальной литературе утвердилось мнение, что Андемиркан-борец против социальной несправедливости, «...не признававший ни пиши, ни уорков и не оказывавший им никакого почета»<sup>94</sup>. Как пишет С. И. Ауглсва, «Андемиркановский цикл есть своеобразная форма отражения протеста одинокого героя против социального зла и насилия, против феодального уклада второй половины XVI века»<sup>95</sup>. По мнению А. И. Алиевой, одной из отличительных черт данной группы преданий является «значительное развитие социальных мотивов, составляющих основу главного конфликта цикла»<sup>96</sup>. На наш взгляд, такой подход односторонен. Поскольку феодальные отношения в среде адыгов начали складываться еще в раннем средневековье и, более того, формирование самой народности стояло в прямой зависимости от зарождения феодальных отношений<sup>97</sup>, неудивительно, что еще в самых ранних преданиях о заселении и освоении края мы обнаруживаем социальные мотивы. Однако ни в этих преданиях, ни в Андемиркановском цикле, ни после него, вплоть до преданий, отражающих события XVIII в. — массовые крестьянские выступления, эти мотивы не стали сюжетообразующими. Действительно, в Андемиркановских преданиях, в сравнении с предыдущей традицией,



эти мотивы получили дальнейшее развитие и выступают более выпукло, что объясняется тенденцией исторической прозы к более или менее определенной социальной характеристике героя. Но только ли социальный характер носит конфликт между героем и князьями, и в этом ли мотиве заключена неизбежность столкновения Андемиркана с князьями? Отнюдь нет. Вернемся еще раз к мысли, что идейно-содержательная и художественно-образная сущность преданий обусловлены самой исторической действительностью. А она в период, хронологически охватываемый исследуемым жанром, характеризуется замедленностью развития феодализма и, что важно для нас подчеркнуть, устойчивостью пережитков патриархально-родовых отношений. «Следует подчеркнуть», – писал В. К. Гарданов, – что никакой другой материал в такой яркой и отчетливой форме не показывает генезиса феодализма и развития под оболочкой патриархальных отношений феодальных, как кавказский материал»<sup>98</sup>. Действительно, как считают специалисты, даже в XIX в. феодальные отношения в Кабарде находились еще на ранней стадии развития<sup>99</sup>. Естественно, что в Андемиркановском эпосе государственное и родовое начала взаимодействуют и взаимодополняют друг друга, отсюда герой является носителем определенного общественно-нравственного кодекса, основанного, с одной стороны, на патриархальных понятиях, с другой – феодальных. Обратимся к материалу и вернемся к эпизоду охоты князя Беслана. Андемиркан обращается к нему в такой форме: «Отец наш, Беслан, селение просит тебя, позволь мне стрелять по тому, что ты упустишь, хоть я и младше»<sup>100</sup>. Обращение «отец» к князю (адыгск. пши) укладывается в обычаи, берущие начало в родовых отношениях. Кстати, языковеды считают первоначальным значением термина «пши», «старейшина рода, затем глава семьи, дома»<sup>101</sup>. Аналогично обстоит дело и с поправкой Андемиркана «хоть я и молод» – неперемнное почитание старшего, представляющее одно из незыблемых правил патриархальных отношений. Т. е. обращение, ставшее причиной конфликта, не носит в данном эпизоде социальной окраски. Более того, многие предания свидетельствуют о том, что Андемиркан покровительствовал князьям, выручал их в затруднительных ситуациях – добывал еду, согревал в холод, оберегал табун и пр. Объективности ради обратимся к предыстории конфликта.

По многим вариантам преданий первый выпад против Андемиркана связывается с эпизодом, происшедшим во время одного из походов, когда сцепились собаки Андемиркана и Беслана и Андемиркановская собака одержала верх. Беслан, узнав, кому принадлежит собака, произнес в гневе: «Незачем брать с собой тума — собаку и тума — князя»<sup>102</sup>. В этом же ключе выдержан и основной конфликт, происшедший после того, как он продемонстрировал свое превосходство в меткости и силе удара перед Бесланом. Как пишет Б. Х. Бгажноков: «Жажда признания, желание быть первым всегда и везде возбуждали ревнивое отношение к подвигам других рыцарей. Чужая слава не давала покоя адыгскому воину. Она становилась источником поединков, кровавой вражды, малых войн»<sup>103</sup>. Справедливость этого положения подтверждается многими вариантами преданий прямым указанием на действительную причину вражды между Андемирканом и князьями «...Когда начал брать верх над князьями в мужестве»<sup>104</sup>. Кстати, в такой же ситуации аналогично поступает и сам Андемиркан. Столкнувшись с рыцарем, превзошедшим его в силе и храбрости, он решил: «Не дам жить тому, кто превзошел меня в мужестве»<sup>105</sup>. Подкараулив жертву, Андемиркан убивает застигнутого врасплох противника. И сам герой, которого не могут одолеть в честном поединке, становится жертвой заговора.

Эти обстоятельства, на наш взгляд, свидетельствуют о том, что в основе главного конфликта Андемиркановского цикла лежит не столько социальный мотив, сколько морально-этический, и что он жертва не социальной борьбы, а морально-этических норм поведения, которых придерживался и сам герой.

Следующая, большая группа героических преданий — цикл о Ешанокowych. Произведения о них группируются по принципу генеалогической циклизации, т. е. предания о герое-отце сменяются преданиями о героях-сыновьях, в которых последние выступают как продолжатели героических деяний отца. Тематический круг этого цикла почти тот же, что и в Андемиркановском: борьба с внешними врагами, участие в набегах на соседние племена, борьба с князьями и еще — тема кровной мести. Сюжеты преданий, реализующих этот тематический круг, объединяет одно обстоятельство — героические деяния основных персонажей.

Хотя сюжетно-тематический круг преданий остался почти неизменным по сравнению с предшествующей тра-

дицией, анализ основных мотивов цикла убеждает в том, что направление «историзма» преданий остается прежним, а именно: способ изображения действительности все больше тяготеет к конкретно-историческому, отсюда – усиление реалистических элементов на всех уровнях структуры произведений. Обратимся к материалу.

Контуры триединого целого, позволяющего персонажам совершать героические деяния, довольно четко просматриваются и в этом цикле. Но составляющие его компоненты подвергаются качественному переосмыслению. Если проанализировать физические возможности героев, с одной стороны – они в состоянии разбивать по целому войску чужеземцев <sup>106</sup>. Именно в преданиях о борьбе с внешними врагами герои обнаруживают такие возможности. В силе и мужестве братьев Ешанокых и братьев Кефишевых народ видит гарантию неприкосновенности своей земли: «Если эти два рода будут враждовать, над Кабардой всякий надругается, если будут жить в мире – ее не одолеют» <sup>107</sup>.

С другой стороны, в борьбе с внутренними врагами эпическая прямолинейность, основанная на физической мощи героев, заменяется другими качествами. По мере того, как ослабляется гиперболизация в обрисовке героев, они прибегают в борьбе к различным уловкам, хитрят. Так, Атаби Ешанок, сознавая, что в открытом поединке ему не одолеть своего врага Догужей, вынужден на целый год наняться к нему оруженосцем и вывести способ, которым можно его погубить <sup>108</sup>. Тут мы вплотную подошли к вопросу о том, что мотивы, участвующие в изображении физической силы и возможностей Ешанокых и их врагов, носят различный характер. В первом случае их по существу можно рассматривать как гиперболизированные реальные качества. Например, один из братьев в порыве гнева стиснул зубы настолько сильно, что раскрошил их и выплюнул <sup>109</sup>. Во втором случае мотивы несут не только гиперболизированные свойства и явления, но и рудиментарные мифологические признаки. Факт, что образы врага дольше удерживают мифологоэпические черты – общеизвестное явление фольклора. Так, например, подобно Андемиркану, пригвоздили стрелой ступицу колеса к оси арбы, в которой ехала мать Ешанокых <sup>110</sup>. В обрисовке Жанакета применяются классические гиперболические приемы – в порыве гнева волосы встают дыбом, отчего приподнимается шапка <sup>111</sup>,

печаянно задевает локтем едущего рядом Ешанокова и последний вылетает из седла <sup>112</sup>.

Мифологические черты врагов в этом цикле не оставляют сомнений в том, что их образы генетически восходят к образам иныжей-великанов архаической эпики. «Ты мне годишься в повара, – говорит Ешанокову Догужей, – девяносто девять голов я отрубил за то, что считали себя достойными садиться на моего коня» <sup>113</sup>. Мифологичность и эпичность образов врагов Ешаноковых заключается и в мотивах уязвимости, характеризующих в этом цикле именно врагов. Вот эти мотивы: во-первых, враг должен уснуть; во-вторых, свидетельством того, что он крепко уснул, служит появление искр из его ноздрей; в-третьих, его голову можно отрубить только его же мечом; в-четвертых, если герой не сумеет поднять его меч выше своего лба, не стоит даже пытаться осуществить свой замысел <sup>114</sup>. Если при благоприятном стечении этих обстоятельств ему и отрубить голову, он и без головы опасен. Во многих вариантах враг, придерживая одной рукой рассеченную голову, еще некоторое время сражается <sup>115</sup>.

Таковы мотивы, составляющие первый компонент богатырства героев – их физические возможности. Перейдем теперь ко второму – качествам и возможностям коней в цикле. В этих повествованиях они полностью утратили мифологические черты. От предшествующей традиции осталось только название коней – альпы, так обозначают в адыгском фольклоре сказочных коней. Только на быстроногих конях, подобных альпам, можно согнать в одно место целых два войска <sup>116</sup>.

В одном предании говорится: «Парень был слишком легок для альпа. Ему пришлось связать вместе два мельничных жернова и перекинуть их через седло скакуна» <sup>117</sup>. Здесь же альп Ешанокова заржал за полдня пути до дома. На это ржание ответила кобылица-альп во дворе Ешаноковых <sup>118</sup>.

В основном же выдающиеся качества коней героев объясняются реальными обстоятельствами. В одном случае – знание особого способа откармливания лошадей и способа определения времени, когда они приобрели необходимые качества. Делалось это следующим способом. Вместе с лошадьми привязывали трех валухов и откармливали их вместе. Через определенное время резали валухов одного за другим и проверяли, не наполнились ли их кости мозгами. Зарезав последнего и убедившись,

что его кости наполнились мозгами, заключали, что кони готовы к испытаниям <sup>119</sup>.

В другом случае герою удается уйти от преследователя благодаря тонкому знанию свойств той или иной лошади. На вопрос, как ему удалось уйти от погони, Куйцикоко говорит: «Тот серый конь по быстроте бега недотягаем ни для какой лошади, но его лобная кость тонкая, и если скакать против солнца, он выдохнется: у другого гнедого коня подошва мягкая, если скакать по гальке, от него не будет проку. Если бы я так не скакал, ты бы меня догнал» <sup>120</sup>. Не подлежит сомнению, что два последних примера имеют под собой реальную почву и что в них нашел отражение богатый исторический опыт, накопленный народом в процессе выведения всемирно-известной кабардинской породы лошади. Рассмотрим теперь третий компонент – оружие героев. Нужно сразу отметить, что оно не божественного происхождения и не предназначено только им. Но в ряде преданий указывается, что мечи братьев Озермеса и Темиркана имеют заранее заданные свойства. Выковал их для братьев один искусный кузнец, спросивший у них предварительно: «Какие мечи вам нужны, какие свойства им задать?». На что Озермес сказал: «Сделай так, чтобы все прокалывал». А Темиркан попросил: «Сделай так, чтобы все резал» <sup>121</sup>. Эта история имеет любопытное продолжение. Во время какого-то похода братья поили коней, стоя в воде. У Темиркана, подтягивающего подпругу не слезая с коня, выскользнул меч и упал в реку. Как он ни пытался, не смог дотянуться до него. Тогда подъехал Озермес и, проткнув своим мечом меч брата, достал его из реки. Темиркан хотел сразу вернуться и убить того кузнеца, но Озермес напомнил ему об их просьбе к кузнецу, отговорил его <sup>122</sup>. Фигурирующий в предании образ искусного кузнеца и тонкая дифференциация свойств оружия, как и в случае с конями, имеют под собой реальную почву. На Северном Кавказе, в частности и на территории Кабардино-Балкарии уже к IX–VIII вв. до н. э. из железа стали делать оружие <sup>123</sup>. К периоду, хронологически охватываемому исследуемым циклом, слава адыгских мастеров-оружейников распространялась далеко за пределами Кавказа. Так, в 1660-е годы во время войны Русского государства с Польшей «...в Москву через Астрахань выписывали черкес пансырного дела самых добрых мастеров да булатного сабельного дела сварщиков самых доб-

рых мастеров»<sup>124</sup>. Возвращаясь к мысли об умении адыгских кузнецов закладывать в оружие те или иные качества, укажем, что это достигалось множеством факторов, а именно: «температура нагрева, степень деформации, продолжительностьковки, расположение слоев и даже правильный выбор центра тяжести»<sup>125</sup>. В большинстве же случаев этот мотив еще более бытовизирован и примеры свидетельствуют о том, что оружие становится таким грозным только в руках героев «...во владении которым не было им равных»<sup>126</sup>. Еще один пример, подтверждающий справедливость этого положения: преследователи настигают братьев. Старший Темиркан придерживает своего коня и принимает влево. Настигающий, будучи уверенным, что Ешанокоев находится в неудобном для выстрела положении, смело приближается к нему. Неожиданно Темиркан перехватывает в левую руку короткое ружье и через правое плечо поражает противника<sup>127</sup>. Естественно, что по мере утраты оружием героев мифолого-эпических качеств все большее значение приобретает мотив искусного владения им, являющийся одним из самых устойчивых на всем протяжении развития жанра.

Теперь проанализируем социальные и морально-этические мотивы. Рассматривая Андемиркановский цикл, мы говорили, что эти мотивы настолько переплетены, что затруднительно ответить на вопрос, какой из них доминирует и отсюда – какой характер носит главный конфликт цикла? Справедливо было ожидать, что, как в цикле более позднем, социальные мотивы получают здесь дальнейшее развитие. Забегая вперед, скажем, что, вопреки ожидаемому усилению этих мотивов, еще большее развитие получили мотивы морально-этические. Это еще раз подтверждает наше мнение о главенствующем положении морально-этических мотивов в Андемиркановском цикле. Подтверждается также на фольклорном материале тезис специалистов-историков о затяжном характере социально-экономических отношений адыгов.

Итак, обратимся к материалу. Отличительная черта цикла по сравнению с предыдущей традицией – социальная заостренность. Из привилегированных сословий упоминаются пши-князья, тлекотлеши – могущественные дворяне, уорки-рыцари. Из низших сословий – лъхукошау – рыцарь из низшего сословия и лъхукотль – свободный общинник.

В некоторых преданиях называется социальная принадлежность врага Ешанокowych – богатый тлекотлеш<sup>128</sup> и самих героев – лъхукотль<sup>129</sup> или лъхукошауо<sup>130</sup>. Таким образом, налицо социальное противостояние. Однако объективный подход к материалу убеждает, что социальная принадлежность противоборствующих сторон не играет роли и что социальные мотивы в цикле очень слабы. Действительные причины конфликтов Ешанокowych и их врагов кроются опять-таки в морально-этических принципах. Приведем ряд примеров. «Оба они (братья Ешанокowych – Ц. А.) стали известными мужами. Князья и уорки стали им завидовать. Хатакшоко – князь не мог смириться с тем, что оба брата стали такими известными»<sup>131</sup>. «Ешанокowych мужественный человек, достойный муж» – только из-за того, что услышал такое, Догужей, сын Куйцикоко, стал их врагом»<sup>132</sup>. И последний в этом ряду пример. «Жил в Хажрети \* проклятый богом один коварный мужчина. «Как, почему на этом свете должен жить человек, которого хвалят, кроме меня, – возмутился он»<sup>133</sup>. Приведенные примеры недвусмысленно указывают на причину конфликта, и они не нуждаются в комментариях. В этой связи приведем необычайно тонкое наблюдение русского военного историка Н. Ф. Дубровина: «Черкесские наездники, получившие известность и славу, искали себе достойных соперников, при встрече с которыми находили предлог к ссоре и непременно вступали в единоборство, чтобы порешить вопрос: который из двух наездников должен пользоваться громкою славой и известностью»<sup>134</sup>. Действительно, многие предания начинаются с прямых характеристик потенциальных врагов, в которых говорится, что и о тех и о других по свету ходила сложившаяся молва об их мужестве, силе, храбрости и т. д.: «Сам Догуж был очень коварен, убийцей, богатырем, не было более пригожего и известного всадника» и «Сам он (Ешанокowych Атаби – Ц. А.) был быстрым, выносливым, передовым всадником. Следовал этикету, был спокоен, не суетился, если случалось у него дело, делал его с умом. Был известен в краю. Теперь Куйцикоко Догуж и Ешанокowych Атаби знали по рассказам друг-друга, но не довелось еще им столкнуться...»<sup>135</sup>. Что же касается упомянутого Н. Дубровиным предлога к прямому столкновению, в их выборе враги изобретатель-

---

\* Современ. Черкесия.

ны, коварны и жестоки: сын Альхо нагло уводит среди белого дня коня Атабия <sup>136</sup>; Куйцикоко зарезал ни в чем не повинного младшего брата Озырмеса и Темиркана <sup>137</sup>; Кефишевы вырезают щеки у их матери <sup>138</sup>.

Таким образом, в характеристике персонажей данного цикла их социальная принадлежность не играет решающей роли. Их объединяет – и это главное – то, что они герои, и молва об их героических деяниях ходит по свету, т. е. принадлежность к типу героев. Именно в силу этих обстоятельств их конфликт запрограммирован и в них заключается неизбежность их столкновения.

В структуре преданий анализируемого цикла находим ряд архаических мотивов. Так, в сюжетах о кровной мести довольно устойчивым является мотив вещего сна. В нем заключаются рудименты как мифологического мировосприятия, так и религиозного. В одних случаях мотив находит свое разрешение в эпизодах, в других – представляет собой микросюжет в повествовательной ткани произведения. Так, после долгих бесплодных поисков украденного брата герой засыпает у придорожного надгробного камня (чаще там похоронен нарт Архашау). В то время, как он гостил у нарта, к последнему приехал всадник и пригласил его на тхьэлъэЮ \*. Архашау, ссылаясь на то, что у него гость, отказывается. Тогда посланец говорит, что он в курсе дел его гостя и рассказывает все как было. Герой просыпается и находит тело брата в указанном месте <sup>139</sup>. Этот микросюжет имеет, в свою очередь, различные варианты. По другим преданиям, герой видит во сне оборванного и голодного старика, которого не подпускают к большому застолью. Старец подсказывает герою место, где спрятано тело брата. Назвать же имя убийцы он обещает в ответ, если Темиркан справит по нему поминки. Оказывается, старик нищенствует из-за того, что по нему на Земле никто не справил поминки. Герой просыпается, находит тело брата в указанном месте и справляет по нему и по старику поминки. Затем направляется к тому надгробному камню и засыпает. Теперь старик ухожен, сыт, сидит на почетном месте за столом и называет имя убийцы <sup>140</sup>. Надо сказать, что и по распространенному до настоящего времени суеверию сон у надгробного камня сулит быть вещим. Кроме того, если видят во сне кого-то из усопших, терпящих в чем-

---

\* Жертвоприношение.



либо нужду, спешат сообщить об этом ближайшим родственникам покойного.

Последние в этом случае готовят различные кушания и разносят их по соседям, или же приглашают к себе детей и кормят их.

К числу архаичных относится и мотив побратимства, распространенный в мировом фольклоре. Не все герои, услышав про Ешанокowych, замышляют непременно их убивать. Некий Жанакет, тоже богатырь, приехал к ним поучиться мастерству владения конем и оружием. Он прикладывается к груди матери братьев и с этого момента становится их братом <sup>141</sup>. Этот мотив имеет любопытное продолжение. Когда Ешанокowych и их молочного брата завлекли в ловушку и убили, сообщили об этом их родным. «Приехали родственники Ешанокowych, положили тела Озырмеса и Темиркана в арбу и хотели уехать. Но два здоровых вола не смогли сдвинуть арбу с места. Тут вышел из толпы седобородый старик и сказал: «Видать, они связаны молоком и клятвой. Положите и третьего. Положили тело Жанакета и увезли их» <sup>142</sup>.

Типологичность образов персонажей преданий не исключает включения в их структуру каких-то индивидуальных качеств, проявляющихся все более по мере ослабления их идеализации и героизации. В разработке личностного плана предания о Ешанокowych проделали значительный шаг вперед. Так, почти все сюжеты преданий содержат указание на поспешность, легкомысленность младшего из братьев Темиркана и, наоборот, сдержанность, рассудительность старшего Озырмеса. Вот типичная ситуация, по которой можно судить о характере братьев: им сообщают, что какие-то всадники уносят пастушка-мальчика. Видя, что Темиркан бросается в погоню, Озырмес сдерживает его: «Не спеши, не суетись. Оседлай коня и проверь свое оружие. Враги далеко не уйдут. Потому что им нужны мы, а не пастушок». — «С твоим «не спеши, не спеши» дошли до того, что скоро унесут наших жен», — сказав, Темиркан вскочил на неоседланного коня и пустился в погоню <sup>143</sup>. Старший брат оказался прав. И не подоспей он вовремя, Темиркану не избежать бы верной смерти. В другом эпизоде Темиркан, вопреки этикету, хотел убить своего гостя. Но Озырмес остановил его. Темиркан в гневе сжал зубы. Сделал это он так сильно, что раскрошил их и выплюнул <sup>144</sup>. И в этом случае гость, как выяснилось, был невиновен. Мно-

гие предания говорят, что Темиркан был в одно время даже трусом. Примечателен эпизод, где происходит его перерождение. Озырмеё подозревал брата и, попросив его зарядить короткое ружье, выстрелил в себя. Ружье дало осечку. Это он проделал три раза, и всегда был тот же результат. Когда же в четвертый раз он направил ствол в небо, ружье выстрелило. «Так вот, – сказал Озырмес, – пока смерть сама не пришла, не умрешь»<sup>145</sup>. По другому варианту, Озырмес, приняв близко к сердцу трусость брата, хотел на самом деле застрелиться. Результат был тот же. Темиркан, увидев это, сказал: «Пока не пришла (смерть) – не умрешь». Тогда поклялся: «Я впредь ни одного мужчину не испугаюсь», – сказав<sup>146</sup>. Используемый здесь элемент фатализма проистекает, видимо, из нарождавшейся в то время мусульманской идеологии, одна из заповедей которой гласит: «То, что написано аллахом тебе на лбу, не минуешь».

Наряду с нарастанием историзма самого жанра, что подчеркивалось при анализе рассмотренных выше сюжетов и мотивов, нарастает и историзм в жанре. Об этом свидетельствуют топонимические мотивы. Если Бора Могуций и Андемиркан выступают как герои всей Кабарды, то в Ешанокковском цикле последовательно указывается, что братья жили в Гиляхстаней – Малой Кабарде<sup>147</sup>. Их враги – Кефишевы – из Кабарды, т. е. Большой Кабарды<sup>148</sup>. Разделение Кабарды на Большую и Малую началось в конце XVI в. и окончательно утвердилось в XVII в<sup>149</sup>. В преданиях часто фигурирует князь Шолох Таусултанов – старший князь Кабарды конца XVI – начала XVII в<sup>150</sup>. Братья отражают нападение на Кабарду калмыков, татарских ханов или же сами делают набеги на Кумыкию, Крымское ханство. Без сомнения, эти топонимы отразили реальные контакты между адыгами и их соседями в конце XVI – первой половине XVII в.

Мы проанализировали ряд значительных в количественном отношении циклов героических преданий. Наряду с циклами, как было сказано выше, многочисленны предания, разрабатывающие один примечательный (в данном случае – героическим содержанием) эпизод из жизни исторического лица. Тематический круг этих произведений остается в основном прежним. Доминируют сюжеты о междоусобных, межродовых войнах, о борьбе с внешними врагами, о кровной мести. Вместе с тем – и это уже осваивание жанром новых аспектов действительности –

все большую популярность завоевывают сюжеты о выступлениях героев-одиночек против существующих порядков, т. е. социального строя. Так, в одном предании говорится: «Собрались как-то князья и уорки и постановили: если князь ударит уорка, тот в ответ не может ударить; если уорк ударит фокотля, в ответ фокотль не может ударить, фокотлю пшитль не может ответить. Сын Ляходуга, услышав это, оставил все дела и, спустившись с Кушхах, приехал к живущим на низменности адыгам...»<sup>151</sup>. И еще один пример, указывающий на причину главного конфликта предания: «Гулей жил во времена пши. Он был тлхукотл, пшитль. Но он не желал быть пшитлем и убил своего пши. Затем он сел на коня убитого пши, снял с пши оружие и стал абреком»<sup>152</sup>. Таким образом, социальные мотивы на данном этапе развития народной исторической прозы становятся главными, сюжетообразующими в ряде преданий.

В центре внимания исследуемой группы произведений, независимо от тематики, остаются герои, своими деяниями отвечающие на вопрос одного из персонажей преданий: «Есть ли на свете люди, сочетающие в себе три качества: выдержку в еде, скромность (терпеливость) и мужество?»<sup>153</sup>.

Необходимо отметить две особенности, характеризующие историзм жанра на данном этапе его развития. Первая из них заключается в том, что персонажи преданий, их кони и оружие полностью утрачивают мифологические свойства. Параллельно процессу ослабления мифолого-эпической традиции в изображении действительности происходит становление конкретно-исторического способа, т. е. действительность изображается в формах самой жизни. Проиллюстрируем это положение одним примером. Один юноша объясняет свой героизм не какими-то особыми своими качествами или возможностями коня и оружия, а тем, что, «возвращаясь из конезавода, за мной погнались одну серую собачку. Собак стало много и я, говоря: «Задушат собачку», – наблюдал за ней. Когда собаки вытянулись в цепочку, она развернулась и задушила всех собак по одной. Тогда я поклялся: говоря много или мало, никогда перед людьми не отступлю»<sup>154</sup>. В становлении конкретно-исторического способа изображения действительности немаловажную роль играют и топонимические мотивы, все больше тяготеющие к точной географической локализации: «Село сына Напцы распола-

галось в конце города Нальчика, среди холмов, ниже евреев, выше немцев»<sup>155</sup>.

И вторая особенность: довольно четко прослеживается уже сложившийся круг поэтических приемов из общедыгского фольклорного арсенала, активно используемый преданиями. Речь идет о т. н. общих местах. Вот некоторые из них: способы ведения войны; способы ведения поединков; способы выращивания коней; способы заманивания жертвы; эпизоды, связанные с соблюдением, или наоборот, с нарушением каких-то морально-этических норм, и ряд других. Поскольку общие места будут подробно рассмотрены ниже в специальной главе, здесь мы не будем останавливаться на них подробно.

Завершая анализ героических преданий, еще раз остановимся на одном важном моменте. Мы могли убедиться в характерной особенности героических преданий — их подверженности эпизации, обусловленной двумя основными факторами. Во-первых, влияние предшествующей традиции. И это понятно, потому что героев нартского эпоса и преданий объединяет одно обстоятельство — типовые по своей сущности героические деяния. Действительно, они составляют один и тот же ряд типовых подвигов — борьба с насильниками (в нартском эпосе среди последних — и мифологические персонажи), ликвидация вражеского нашествия, участие в межродовых войнах. А сходные явления и ситуации, по известному положению, описываются сходно, что ведет к идентичности в описании персонажей, коней, оружия, т. е. в их описании участвуют отлившиеся стереотипы художественного повествования — каноны. И, во-вторых, в этом процессе сказывается факт исторической давности событий: «...память народа о героях и событиях со временем стареет и притупляется, переходит в сферу более образно-абстрактных восприятий исторической действительности. И как следствие — некоторые сюжетные ситуации, мотивы, герои и особенности в случаях идеализации их боевых подвигов, подвергаются эпизации»<sup>156</sup>, — пишет У. Б. Далгат.

#### *б) Морально-этические предания*

В структуре преданий всех групп большое место занимают морально-этические мотивы. Объяснение этому следует искать в том, что общественная жизнь беспись-

менного адыгского общества столетиями регламентировалась неписанным законом, т. е. обычным правом (адыгэ хабзэ). Как позволяют судить предания, известность герою приносили не только «голая» храбрость и молва о его героических деяниях, но и, что не менее важно, неукоснительное соблюдение предписаний морально-этического кодекса. Вот всего лишь некоторые принципы и нормы поведения: почтительное отношение к старшим и женщинам, терпеливое перенесение страданий, скромность, воздержанность в еде, гостеприимство, верность клятве, способность хранить тайну и др. Кроме того, военный, по существу, быт оказал большое влияние и на эту область социальной жизни: регламентировалось поведение рыцарей и при военных действиях, поединках и пр. Понятно, что в силу этих обстоятельств морально-этические мотивы не только входят в число второстепенных в структуре преданий, но и сами часто выступают в роли сюжетообразующих. Такие предания были впервые выделены в самостоятельную группу Б. Х. Бгажноковым: «Очень часто предания были прямо ориентированы на регуляцию поведения, на поддержание его в заданном традициями режиме. У адыгов так же, по-видимому, как и у других народов, эта форма подачи культуры общения составляла одну из граней особого жанра устного народного творчества – жанра этических, в том числе и рыцарских рассказов. Они распадаются на две большие группы: 1) порицательные, 2) величальные. В рассказах или притчах первой группы воспитывающая, ориентирующая идея выступает в виде осуждения поступков, идущих вразрез с предписаниями этикета... В преданиях второй группы на первый план выступает прославление этикетного поступка, выполненного с особым изяществом или (и) с преодолением сложных внешних и внутренних препятствий»<sup>157</sup>.

Рассмотрим некоторые типичные для данной группы преданий сюжеты. По существу, они разрабатывают один из вышеназванных заповедей морально-этического кодекса адыгов. Так, некий Гудаберд, сын Азепша, прославился тем, что неукоснительно выполнил одно из правил адыгского этикета – неразглашение тайны. Когда он стал невольным свидетелем убийства Тхипцевыми князя Тотластана, первые попросили его не выдавать их, напомнив об обычае: «Уорк тайны не разглашает». Гудаберд ответил: «Адыгский мужчина не разглашает тайны»<sup>158</sup>, после чего он оказался связанным этой клятвой.

Когда же подозрение пало на него самого, он, чтобы не выдать имен настоящих виновников, уехал в Крым и жил там некоторое время. Но и там, из-за его мужества, расторопности, вскоре обрел недругов, и он вынужден был вернуться. На родине теперь уже сами Тхипцевы, боясь огласки, задумали погубить его. Узнав об этом от одной женщины из этого рода, Гудаберд поехал к Тотлостановым. Когда последние намеревались отомстить ему за своего князя, герой, напомнив им, что «Не выслушав, мужчину не убивают»<sup>159</sup>, снял со стены шичапшина \* и спел песню о своих злоключениях. Как пишет З. М. Налоев: «То, что рассказано в песне, не может быть ложью, и Гудаберду поверили. Но рыцарь не остановился на этом: он, не называя имени убийцы, указал его приметы... Так, Азеспша сын Гудаберд очистился перед Таусултановыми и отомстил братьям Тхипцевым за их неблагодарность»<sup>160</sup>.

Остановимся и на некоторых любопытных мотивах в структуре этого предания. В произведениях, кроме частого указания на мужество героя, нередко приводится и мотив, свидетельствующий об его уме, прозорливости. Так, перед тем как уехать из Кабарды со своей женой и сестрами, он заказал арбу и три колеса. При этом два колеса должны быть одинакового диаметра, третье же — меньшего диаметра. Когда они ехали ровным местом, он ставил два одинаковых колеса, когда же ехали по крутым склонам, маленькое колесо ставилось с высокой стороны<sup>161</sup>.

Подобно тому, как в предшествующей традиции герой для заманивания жертвы ронял плетъ или просил дать ему напиток, Гудаберд просит крымцев поднести вино в их золотой чаше. Завладев таким образом ею, герой ускорил<sup>162</sup>.

Недосыгаемость его коня объясняется не какими-то его сверхъестественными свойствами, а тем, что это был конь из породы Кубан. Ни один конь в Крыму не мог его догнать<sup>163</sup>.

Сюжетообразующий мотив предания о Хасанше Шогемоко — любовь двух молодых людей, соединение которых невозможно из-за того, что жених не может выплатить выкуп за невесту. Когда девушку «купил» один ногойский мурза и ее увозили, Хасанш, по предварительному уговору, устроил засаду в терновнике. Разогнав

---

\* Национальный струнный инструмент.

свадебный кортеж и выхватив свою невесту из арбы, он попытался ускакать. Но его загнали в терновник и подожгли сухостой. При попытке выйти из окружения Хасанш был сражен. «Пока его не похороните, не поеду с вами»<sup>164</sup>, — сказав, девушка настояла на его погребении. «Когда могила была готова и бедного Хасанша положили», «дайте мне с ним попрощаться», — сказав, девушка спустилась в могилу и незаметно для ногайцев заколола себя ножницами. Ногайцы похоронили обоих в этой могиле и так ни с чем уехали»<sup>165</sup>.

В этом предании использовали широко распространенный в мировом фольклоре мотив: «На могиле молодых людей, не успевших соединиться на этом свете, выросли два дерева, свившиеся кронами между собой»<sup>166</sup>.

В предании «Хабар о Хадиже» главный мотив — супружеская верность. Как-то, возвращаясь из набега, группа всадников сделала привал на краю аула. Зашел разговор о женах. Когда очередь дошла до молодого Касынова, его вынудили поклясться, что «пока она (жена — Ц. А.) будет знать, что я жив, она не подпустит к себе ни одного мужчину»<sup>167</sup>. Присутствовавший там один армянин начал уверять всех, что жена Касынова — Хадижа — его любовница. И тогда было решено: «Укажешь правильно место на ее теле, где есть родинка, — убьем мы Касынова как клятвопреступника. Не сможешь указать точно — убьем тебя»<sup>168</sup>. И дали ему однодневный срок. Приехав в село и подкупив прислугу, армянин подсел к окну в то время, когда Хадижа купалась. Служанка «случайно» выронила циновку, и он увидел на ее спине родинку. Приехал к всадникам и сообщил, что требовалось. Наездники привязали молодого Касынова к дереву, чтобы утром убить его. Тем временем Хадижа с ножом в руке выведала у служанки все подробности и кинулась к месту стоянки наездников. Разоблаченный армянин был убит камнями. «Когда делили добычу, Кайтуков предложил Хадиже за ее великий ум, за то, что она спасла невинного человека от смерти, отдать третью часть всей добычи. И порешили: «От каждого набега давать Хадиже столько, сколько причитается каждому из участников»<sup>169</sup>.

Привлекают внимание и топонимические мотивы этого предания. С одной стороны, они отразили усилившуюся тенденцию к точной географической локализации события: «Тогда часть населения Кызбуруна-3-го обитала возле Кишпека, вдоль узенькой тропинки. И Хадижа

жила как раз в этой части Кызбуруна-3-го»<sup>170</sup>. С другой стороны, этот мотив несет не свойственную ему эмоциональную нагрузку. Так, в одном варианте говорится, что молодая жена так спешила предотвратить гибель своего мужа, что бежала к нему, не разбирая дороги, через густые заросли терновника. И, как говорят сказители, продолженная тогда Хадижей тропа видна до сих пор<sup>171</sup>.

Достоверность этого события призвана подчеркнуть и хронологическая локализация этого события: «В это время уали \* был Асланбек»<sup>172</sup>.

В числе незыблемых патриархальных правил адыгского этикета – слова старших и родителей – закон для младших и детей. Вот так реализуется этот обычай в предании. Махамет, сын Хатха, после неудавшегося набега решил попытать счастья в другом месте. Путь его пролегал через его же аул. Случилось так, что когда он ранним утром приближался к разлившейся реке, на другом берегу набирали воду его жена и сестра. Увидев всадника, женщины начали гадать: неужели он рискнет переправиться через грозную реку? Махамет, как и подобает настоящему герою, не стал искать брода и, прямым ходом переправившись через бурный поток, продолжил свой путь. По преданию, сестра не узнала своего брата, а жена узнала своего мужа по тому, как он сидел в седле. И когда восхищенная сестра спросила невестку: «Кем бы ты хотела иметь этого славного мужчину?»<sup>173</sup>, последняя ответила: «Мужем». Золовка промолчала, но по приходу домой сразу же сообщила матери о том, что невестка «положила глаз» на проезжего мужчину. Свекровь тоже ничего не сказала снохе, но когда через некоторое время возвратился из набега сын и по обычаю зашел сначала к матери, она сказала ему: «Что-то не по душе мне моя невестка»<sup>174</sup>. Этого было достаточно, чтобы Махамет велел отвезти молодую жену к ее родителям, не требуя объяснений ни от нее, ни от своей матери. Спустя долгое время, партия наездников, в числе которых был и Махамет, остановилась недалеко от аула бывшей жены. Двух всадников отправили в аул за едой. Поскольку была поздняя ночь, во всем ауле горело только одно окошко, к которому и направились путники. Заглянув в окно, увидели, что сидит красивая молодая женщина и поет горькую песню-плач о потерянном любимом. Как рас-

---

\* Правитель.



сказал нам Бегидов Мухажид из пос. Чегем КБАССР: «Парни тут же под окном раскинули бурку на земле и, усевшись на его противоположные концы, выучили наизусть всю песню, предварительно договорившись, что каждый запоминает очередную строфу. Так как женщина заканчивала песню, снова и снова начинала сызнова, они без труда все запомнили. Позабыв о задании, они прискакали к Махамету и, расстелив снова бурку, спели ему песню»<sup>175</sup>. Убедившись таким образом в невинности жены, герой снова привез ее в свой дом.

Здесь только отметим, что указанный способ определения мужественности героя и возможностей его коня – переход через разлившуюся реку – уже сложившийся стереотип, общее место преданий, берущее свое начало еще в героическом нартском эпосе.

И последний, яркий, на наш взгляд, пример в этом ряду. Речь идет и на этот раз об уважительном, почтительном отношении детей к родителям, старшим. Только здесь этот закон предстает в иной, сопряженной с преодолением неимоверной физической боли, форме. По З. П. Кардангушеву, один отважный парень по имени Кербеч никогда не разговаривал со своим отцом Махаматом. Родственники Кербеча, видя, что он при смерти после тяжелого ранения, сообщили его отцу, чтобы он напоследок взглянул на сына. Когда ему сказали: «Твой отец идет», – Кербеч сказал: «Не хочу, чтобы отец видел меня в постели. Привяжите к балке на потолке веревку и дайте мне в руки!»<sup>176</sup>. Когда отец зашел, сын встретил его на ногах. Отец издали глянул на сына и, «у этого юноши не важны дела», – сказав, развернулся и вышел. Когда кинулись после его ухода к Кербечу, он уже был мертв»<sup>177</sup>.

Все приведенные примеры представляют собой предания, входящие в величальную подгруппу морально-этических повествований. Таких произведений большинство.

Обратимся теперь к нарицательной подгруппе произведений. В одном из них, в предании «Гоаша-Махо», сюжетобразующим выступает мотив клятвопреступничества и измены другу. Гетагаж Хырцыжев и Гетагаж Хырзагов были близкие друзья, поклявшиеся друг другу в дружбе. По просьбе матери Хырзагова Хырцыжев сосватал своему другу самую красивую девушку из своего села. Стороны договорились, но отложили свадьбу на два месяца. В течение этого времени Хырцыжеву стали

намекает, что он зря отдает такую девушку своему другу и что лучше бы он сам взял ее в жены. Он передумал и, благодаря своему красноречию, склонил девушку на свою сторону и подговорил ее к побегу. Эти слухи дошли до Хырцыжева, и он приехал к своему другу за разъяснениями. Последний клятвенно заверил его, что ничего нет между ним и невестой друга. Однако вскоре Хырцыжев скрылся с девушкой. Они долгое время скрывались по разным аулам. Наконец партия Хырзагова обнаружила их в одном ауле и отбила Гуаша-Махо. Когда решалась ее судьба, Хырзагов, проявив благородство, сказал, «...что не хочет пренебречь своею женою ради того, что негодяй, не знающий бога и не сдержавший своего слова, мог обмануть ее»<sup>178</sup>. Таким образом, Гуаша-Махо была отправлена к нему домой. Любопытно, что товарищи Хырзагова не допустили физической расправы с ним, сказав: «...что Хырцыжев выпил собственными устами помой со своих ног, что своим поступком он наказал сам себя достаточно и что он отныне не найдет пристанища нигде в адыгской земле. И, действительно, в скором времени Хырцыжев принужден был совсем уехать из адыгской земли и скрыться в Турции»<sup>179</sup>.

В связи с последним обстоятельством приведем параллель из Андемиркановского цикла. Когда он подкараулил на тайной тропе сына Цея и убил его не в честном поединке, боясь молвы, попытался скрыться в Адыгее. Но по прибытии туда оказалось, что весть о его неблагоприятном поступке уже дошла до этого места, и он вынужден был вернуться<sup>180</sup>.

Как писал Дж. Интериано: «Никто не должен считаться благородным, если о нем имеются слухи, что он когда-либо занимался недостойным делом, хотя бы то был человек из самого древнего, даже царского рода»<sup>181</sup>.

К анализируемой подгруппе произведений относятся и предания, в которых сюжетообразующим выступает широко распространенный мотив недооценки всадником или группой всадников встречного путника. Сюжетная схема таких преданий такова: самонадеянных наездников вводит в заблуждение кажущаяся слабость героя и его невзрачная лошадка, и они совершают недостойный по отношению к нему поступок (отнимают плеть<sup>182</sup>, угоняют скот<sup>183</sup>). По одному преданию, герой обманным путем завладел плетью старого человека и решает ускорить от него. Через некоторое время он оглядывается и

видит, что всадник спешился и без особой суеты подтягивает подпруги. И действительно, он вскоре настигает невоспитанного юношу и жестоко наказывает его.

Ряд примеров обеих подгрупп преданий можно продолжить, но и приведенных, на наш взгляд, достаточно, чтобы судить о характере этих произведений, сюжетно-тематическом разнообразии и главной их особенности – возрастание нравственного потенциала, внимание к человеческим достоинствам героя; это, в свою очередь, свидетельствует об идейно-художественном совершенствовании жанра преданий.

### *в) Предания о мудрецах*

Главные предметы изображения рассмотренных до сих пор циклов преданий – воин и войны в различных его проявлениях. Это справедливо по отношению вообще к устной традиции адыгов. Поэтому особняком в исследуемом жанре стоит цикл преданий о мудрецах – Лиуане Бжихатлокове, старце Уарий и Жабаги Казаноко. О последнем из них, не только мудреце и прорицателе, но и реформаторе общественной жизни, народная память сохранила множество повествований. Сюжеты о Казаноко зафиксированы не только в среде адыго-кабардино-черкесов, но и у балкарцев, карачаевцев и кумыков. В основе различных вариантов преданий о Лиуане Бжихатлокове лежит один сюжетообразующий мотив – предсказание будущего. Лиуану – прорицателю предания приписывают три изречения, которым адыги не перестают удивляться до сих пор: первое – «Русские будут жить на нашей земле, и наши жены и их жены станут брать друг у друга сита»<sup>184</sup>; второе – «Русские навсегда останутся на нашей земле. Адыгэ-хабзэ будет разрушено. Земля наша будет покорена и установится на ней только русское хабзе. Те, кто не покинет своей земли, берегов Баксана-реки, те и составят население нашей земли. Поэтому не покидайте своей земли, берегов Баксан-реки, не уходите от русских»<sup>185</sup>; третье – «Будет война. Чевяки \* из грубой кожи пойдут войной против тляхстон – сафьяновой обуви, и чевяки победят»<sup>186</sup>.

Здесь укажем еще на один второстепенный древнейший мотив. Подобно тому, как герой русского эпоса Илья Муромец «сиднем сидел» 30 лет и «не владел ни рука-

---

\* Кожаная обувь.

ми, ни ногами», Лиуан «до тридцати лет был тупым, лишенным разума»<sup>187</sup>. Но если в мировом фольклоре длительная неподвижность предполагает накопление физической силы, то в данном случае речь идет о накоплении мудрости.

Сведения об Уарий – мудром судопроизводителе, занимавшем этот пост до глубокой старости, вследствие чего неправильно рассудил пасечников, зафиксированы на уровне второстепенного мотива в преданиях о мудром суде Казаноко.

Тщательный анализ основных сюжетов и мотивов преданий о Казаноко проведен З. М. Налоевым<sup>188</sup>. А. М. Гутковым записаны оригинальные сюжеты, где Казаноко предстает в несвойственной для него роли воина<sup>189</sup>. Поэтому мы ограничимся кратким обзором основных сюжетнообразующих мотивов цикла:

- происхождение героя (чаще – внебрачный сын холопки, подброшенный балкарским чабаном)<sup>190</sup>;

- мудрый суд (сюжет о том, как впервые обнаружилась мудрость героя. Казаноко, будучи мальчиком, пересматривает суд предшественника – Уарий. Последний находит справедливым его решение и, с согласия народа, назначает его на свое место<sup>191</sup>;

- многочисленны сюжеты о рассудительности, необыкновенном уме Казаноко (переселение села на новое место<sup>192</sup>, оплакивание живого князя<sup>193</sup>, мудрый ответ<sup>194</sup> и др.;

- ломка патриархальных обычаев, этических норм, представлений (отмена кровной мести<sup>195</sup>, упразднения обычая умерщвления жен и введение вместо него развода<sup>196</sup> и др.).

С именем Казаноко большинство вариантов преданий о Канжальской битве связывает мотив избавления от врагов посредством военной хитрости. Он предложил собрать как можно больше ослов и навьючить их связками камыша. Ночью расставили их вокруг стана крымцев и подожгли камыш. Крымцы в панике побросали оружие, и исход битвы был предрешен<sup>197</sup>.

## *г) Предания о пелуанах*

Проведенный выше анализ сюжетно-тематического состава и круга основных мотивов различных циклов свидетельствует о том, что мотивы, связанные с прояв-

лением необыкновенной физической силы, получили в них довольно широкое распространение. И если они рассматривались до сих пор как второстепенные, вспомогательные в структуре преданий, то теперь обратимся к повествованиям, где они выступают в качестве сюжетообразующих. Количественный состав таких преданий позволяет нам выделить отдельный цикл – о пелуанах.

Становление этого цикла, как позволяет судить сам фольклорный материал, совпадает по времени с периодом, когда тема борьбы адыгов с внешними врагами становится центральной – после 10 в. Адыгский фольклор сохранил факт истории, зафиксированный еще русскими летописями. Речь идет о предпринятом в 1022 году князем Тмутаракани Мстиславом походе на адыгов (тогда касогов). В предании «Как Редедя боролся с русским князем-богатырем»<sup>198</sup> сюжетообразующим является широко распространенный в фольклоре многих народов мотив единоборства богатырей, в данном случае между касожским богатырем Редедей и русским князем Мстиславом. Как пишет Н. А. Криничная, «по древним верованиям, победа в поединке означала не только превосходство одного из его участников в физической силе, но и нравственную правоту победителя, а вместе с ним и тех, кого он представлял»<sup>199</sup>.

Аналогичным способом решается спор между адыгами и калмыками (крымцами) и в преданиях о богатыре Лашин. В структуре этих повествований находим два сюжетообразующих мотива проявления необыкновенной физической силы: поднятие тяжести (перекидывает через ограду мешавшего ей буйвола)<sup>200</sup> и поединок с вражеским богатырем. Анализируемой группе мотивов по традиции сопутствует конкретное изобретение персонажей, при котором герой выглядит слабым перед противником: «Калмыцкие богатыри, подобно откормленным быкам, ревели в ожидании поединка. Когда к ним подвели переодетую в черкеску Лашин, они на своем языке сказали: «Зачем привели этого юнца? Чтобы мы его раздавили? Раз у них нет богатырей, пусть примут наши условия»<sup>201</sup>.

Сюжетную схему повествований о Лашин напоминает и структура преданий о силаче Куала Созырыха. Здесь тоже два сюжетообразующих мотива: поднятие и перенос тяжести (выпрягает волов и вытаскивает одной ру-

кой застрявшую в овраге арбу)<sup>202</sup> и проявление силы при поединке с богатырем князя Хатокшуко.

Во многих селах рассказывают предания, героями которых являются силачи из числа местных жителей. Так, предание о деде Шинахова Ауеса «Пелуан из Заюко» представляет собой комбинацию трех сюжетообразующих мотивов: нагрузив сеном арбу, сам впрягся в нее и вывез в гору к пасущимся быкам; в селе воловья упряжь оборвалась, и он вместе с прицепившимися к возу людьми вывез его на весы; когда ему отказали одолжить линейку\*, он подсел под нее и, подняв, вынес не окраину села<sup>203</sup>.

## § 2. Топонимические предания

Топонимический мотив – самый распространенный в адыгских преданиях. В структуре большинства преданий этот мотив занимал периферийное, наряду с другими, место. Сейчас же мы рассмотрим повествования, где он играет главную, сюжетообразующую роль. В силу последнего обстоятельства мы нашли возможным выделить отдельно сюжетно-тематическую группу преданий – топонимическую. Тема повествований этого цикла – объяснение того, откуда произошло то или иное название местности. Мотив происхождения топонима в качестве сюжетообразующего мы находим еще в ранних преданиях о заселении края. Так, предания, объясняющие происхождение названия «Кабарда», возводят это географическое название к имени первопоселенца Кабарды, обменявшего новые земли на свою жену<sup>204</sup> или, по другим вариантам, завладевшего им по совету жены хитростью<sup>205</sup>. Хитрость заключалась в том, что Кабарда попросил у аборигена края (обычно калмыцкого хана) столько земли, сколько охватит бычья шкура. Разрезав ее сначала пополам по всей плоскости, потом обе половины еще раз разрезал на тонкие нитки. И этими нитками он якобы охватил всю нынешнюю территорию Кабарды. Мотив с бычьей шкурой широко распространен в мировом фольклоре. В известной статье В. Миллера наряду с аналогичными примерами из Африки, Индии, Азии, Америки и Европы приводится и кабардинское предание<sup>206</sup>. Этот же сюжет обозначен в «Указателе...» Н. П. Андреева как

---

\* Длинный многоместный открытый экипаж

«Хитрость Дидоны»; человек выпрашивает участок земли с воловьей (лошадиную) шкуру: разрезает шкуру на тонкие ремни и обводит ими большое пространство»<sup>207</sup>.

Версия происхождения топонима от имени, фамилии исторического лица оказалась самой продуктивной для жанра в целом на всем протяжении его развития. Сюжет преданий о происхождении названия «Лжемогила Мудара» таков: жена Мудара – верховного князя Кабарды, узнав об убийстве мужа кровниками, отправляет на поиски его тела своих людей. Последние после безуспешных поисков, во избежание ненужных хлопот сообщили княгине, что покойник найден, и похоронили завернутый в бурку чурбан. Впоследствии тайна открылась, и люди с тех пор называют место, где «похоронен» чурбан, «Лжемогила Мудара»<sup>208</sup>.

Географические названия связываются и с простыми людьми, деяния которых оставили в памяти людей добрый след. Название реки и села – Кишбек объясняют тем, что некий Кишев Бек, пропахал на восьми волах русло будущей реки к селу. С тех пор ту речку, а затем и село стали называть Кишпек<sup>209</sup>. Аналогично и происхождение топонима «Место, где копала Куна». Когда в селе князя Кейшуко случился голод, снарядили в другое село мужчин на арбах. На обратном пути им надо было подниматься на крутую гору. Одна сообразительная девушка по имени Куна собрала оставшихся людей, и они прорыли в том месте дорогу. На обратном пути груженные арбы легко проехали по тому месту. С тех пор и говорят: «Место, где копала Куна»<sup>210</sup>.

Реже встречаются предания, в которых топонимы связываются с какими-нибудь случаями, происшедшими в той или иной местности. Как правило, в основе преданий лежат трагические события. О происхождении названия Кузанока (букв. «Кладбище сита») рассказывают следующее. Было время, когда адыги не знали, что такое сито, и пользовались продырявленными кусками сухой кожи. Из расположенных рядом двух сел в одном приобрели в Крыму сито. Жители второго села часто брали его в долг и в очередной раз отказались вернуть хозяину сито. Споры в конце концов привели к битве, где погибли все жители обоих сел. Место, где они похоронены, с тех пор и зовется *Кузанака* – «Кладбище сита»<sup>211</sup>.

На берегу реки Баксан стоит огромная скала, напоминающая своими очертаниями собаку и свинью. На-

звание скалы: «Харе-Курсе» так и переводится. Народное предание связывает это название с трагической гибелью молодых людей – Канамата и Фатимат. Канамат не уступил управителю села пару чистокровных коней, за что был обозван собачьим отродьем. Фатимат ответила отказом на домогания того же управителя, за что была обозвана презренной свиньей. По оговору управителя они были сброшены со скалы и «...чтобы больше насладиться местью, велел высечь из камня на вершине скалы подобие пса и подобие свиньи»<sup>212</sup>.

В более поздних записях преданий основой топонимических преданий служат действительные факты, имевшие место в недавнем прошлом. Так, название «Курган Ханахо» жители селения Хабез, КЧАО объясняют тем, что в тех местах постоянно пас стадо Ханахо – отец известного адыгского поэта Гошокова Хусина. В полдень на том кургане всегда останавливалось стадо, и сам старик там дремал. Так и закрепилось название «Курган Ханахо»<sup>213</sup>.

Мы рассмотрели основной круг сюжетообразующих мотивов топонимических преданий. В целом же, повторяем, топонимический мотив один из самых продуктивных в системе жанра, в чем мы убедились при анализе других сюжетно-тематических групп.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> АФ II. С. 45.

<sup>2</sup> История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. М., 1988. С. 236.

<sup>3</sup> Фасмер. М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. М., 1987. Т. 4. С. 344.

<sup>4</sup> АФ II. С. 22.

<sup>5</sup> Там же. С. 51.

<sup>6</sup> Там же. С. 66.

<sup>7</sup> История Кабардино-Балкарской АССР с древнейших времен до наших дней. Т. 1. С. 95.

<sup>8</sup> АФ II. С. 22.

<sup>9</sup> Иосафато Барбаро. Путешествие в Тану Иосафате Барбаро, Венецианского дворянина // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Нальчик, 1974. С. 42.

<sup>10</sup> Лавров Л. И. Происхождение кабардинцев и заселение ими нынешней территории // Советская этнография. 1956. С. 20.

<sup>11</sup> АФ II. С. 52.

<sup>12</sup> АФ II. С. 22, 52.



- <sup>13</sup> Из сообщений Ципинова Азрета. Сел. Малка КБР.
- <sup>14</sup> АФ II. С. 81.
- <sup>15</sup> Там же. С. 64.
- <sup>16</sup> Там же. С. 21.
- <sup>17</sup> Там же. С. 29.
- <sup>18</sup> Там же. С. 39.
- <sup>19</sup> Там же. С. 51.
- <sup>20</sup> Шортанов А. Т. Введение // АФ II. С. 6.
- <sup>21</sup> АФ II. С. 21, 29.
- <sup>22</sup> БСЭ. М., 1974, Т. 15. С. 311.
- <sup>23</sup> АФ II. С. 26.
- <sup>24</sup> АФ II. С. 81.
- <sup>25</sup> Там же. С. 52.
- <sup>26</sup> Там же. С. 39.
- <sup>27</sup> АФ II. С. 45, 58.
- <sup>28</sup> История Кабардино-Балкарской АССР... Т. 1. С. 81; Лавров Л. И. Происхождение кабардинцев и заселение ими нынешней территории. С. 25.
- <sup>29</sup> История народов Северного Кавказа... Т. 1. С. 176.
- <sup>30</sup> Там же. С. 233.
- <sup>31</sup> АФ II. С. 44.
- <sup>32</sup> Там же. С. 47.
- <sup>33</sup> АФ II. С. 73.
- <sup>34</sup> Там же.
- <sup>35</sup> Там же. С. 83, 84.
- <sup>36</sup> История народов Северного Кавказа... Т. 1. С. 236.
- <sup>37</sup> История Кабардино-Балкарской АССР... Т. 1. С. 86.
- <sup>38</sup> Гарданов Б. А. // БСЭ. М., 1970. Т. 1. С. 244.
- <sup>39</sup> Крупнов Б. И. Краткий очерк археологии Кабардинской АССР. Нальчик, 1946. С. 45.
- <sup>40</sup> Коков Дж. Н. Адыгская (черкесская) топонимия. Нальчик, 1974. С. 75.
- <sup>41</sup> АФ II. С. 58.
- <sup>42</sup> Исторические предания и рассказы якутов (изд. подгот. Г. У. Эргис). М.; Л., 1960. Ч. 1. С. 57.
- <sup>43</sup> АФ II. С. 49.
- <sup>44</sup> АФ II. С. 72.
- <sup>45</sup> Там же. С. 73.
- <sup>46</sup> Кабардинский фольклор. С. 155.
- <sup>47</sup> Там же. С. 156.
- <sup>48</sup> История Кабардино-Балкарской АССР... Т. 1. С. 70.
- <sup>49</sup> История Кабардино-Балкарской АССР... Т. 1. С. 114.
- <sup>50</sup> АФ II. С. 219.
- <sup>51</sup> Там же.
- <sup>52</sup> Кабардинский фольклор. С. 368, 369.
- <sup>53</sup> Налоев З. М. Из истории «Песни Большого ночного нападения» // Налоев З. М. Из истории культуры адыгов. Нальчик, 1978. С. 100-116.
- <sup>54</sup> История Кабардино-Балкарской АССР... Т. 2. С. 110.

- <sup>55</sup> АФ II. С. 164-168.
- <sup>56</sup> АФ II. С. 168.
- <sup>57</sup> АФ II. С. 187.
- <sup>58</sup> Архив КБНИИ, кассета № 1, запись 13. 11. 1986.
- <sup>59</sup> Там же. Кассета № 2. Запись 16.11. 1986.
- <sup>60</sup> Из сообщений Тембота Гонава. Сел. Чегем-1. КБАССР.
- <sup>61</sup> Архив КБНИИ, кассета № 1, запись 13.11. 1986.
- <sup>62</sup> Там же.
- <sup>63</sup> Там же.
- <sup>64</sup> Кабардинский фольклор. С. 399.
- <sup>65</sup> Там же.
- <sup>66</sup> Соколова В. К. Русские исторические предания. С. 29.
- <sup>67</sup> Пропп В. Я. Русский героический эпос. Л., 1958. С. 5.
- <sup>68</sup> Морган Л. Г. Древнее общество. Л., 1934. С. 161.
- <sup>69</sup> Пропп В. Я. Русский героический эпос. М., 1958. С. 5.
- <sup>70</sup> АФ II. С. 110.
- <sup>71</sup> Там же. С. 111.
- <sup>72</sup> Там же. С. 97, 110.
- <sup>73</sup> АФ II. С. 98.
- <sup>74</sup> АФ II. С. 97.
- <sup>75</sup> Архив КБНИИ, кассета № 5, запись 19.02. 1985.
- <sup>76</sup> Алиева А. И. Историко-героический эпос адыгов и его стадияльная специфика // Типология народного эпоса. М., 1975. С. 139-151.
- <sup>77</sup> АФ II. С. 252.
- <sup>78</sup> АФ II. С. 240.
- <sup>79</sup> Там же. С. 228.
- <sup>80</sup> Там же. С. 239.
- <sup>81</sup> Архив КБНИИ, кассета № 3, запись 19.11. 1986.
- <sup>82</sup> АФ II. С. 224.
- <sup>83</sup> АФ II. С. 225.
- <sup>84</sup> Архив КБНИИ, кассета № 3, запись 19.11. 1986.
- <sup>85</sup> Там же.
- <sup>86</sup> Яхтанигов Х. Х. Экспонаты повествуют. Нальчик, 1984. С. 34, 35.
- <sup>87</sup> Архив КБНИИ, кассета № 11, запись 30.11. 1985.
- <sup>88</sup> Алиева А. И. Жанрово-исторические разновидности героического эпоса адыгских народов // Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР. М., 1980. С. 236-238.
- <sup>89</sup> АФ II. С. 290.
- <sup>90</sup> Там же. С. 292.
- <sup>91</sup> АФ II. С. 225.
- <sup>92</sup> Там же. С. 331.
- <sup>93</sup> Архив КБНИИ, кассета № 5, запись 19.11. 1985.
- <sup>94</sup> История Кабардино-Балкарской АССР... Т. 1. С. 106.
- <sup>95</sup> Аутлева С. Ш. Адыгские историко-героические песни XVI-XIX вв. Нальчик, 1973. С. 43.
- <sup>96</sup> Алиева А. И. Историко-героический эпос адыгов и его стадияльная специфика. С. 141.

<sup>97</sup> Лавров Л. И. Адыги в раннем средневековье // Сборник статей по истории Кабарды. Нальчик, 1955. С. 42.

<sup>98</sup> Гарданов В. К. Обсуждение сообщений. Проблемы возникновения феодализма у народов СССР. М., 1969. С. 225.

<sup>99</sup> Лавров Л. И. Адыги в раннем средневековье. С. 32.

<sup>100</sup> АФ II. С. 224.

<sup>101</sup> Шагиров А. К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. Т. 2. С. 34.

<sup>102</sup> Архив КБНИИ, кассета № 2, запись 19.02. 1982.

<sup>103</sup> Бгажноков Б. Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983. С. 85.

<sup>104</sup> АФ II. С. 243.

<sup>105</sup> АФ II. С. 235.

<sup>106</sup> АФ II. С. 152, 153.

<sup>107</sup> Там же. С. 156.

<sup>108</sup> Архив КБНИИ, кассета № 8, запись 26.02. 1985.

<sup>109</sup> АФ II. С. 137.

<sup>110</sup> АФ II. С. 154.

<sup>111</sup> Архив КБНИИ, кассета № 5, запись 08.10. 1984.

<sup>112</sup> Там же.

<sup>113</sup> АФ II. С. 129.

<sup>114</sup> Там же. С. 121.

<sup>115</sup> Архив КБНИИ, кассета № 8, запись 26.02. 1985.

<sup>116</sup> Там же.

<sup>117</sup> АФ II. С. 125.

<sup>118</sup> Там же. С. 126.

<sup>119</sup> Там же. С. 176.

<sup>120</sup> АФ II. С. 177.

<sup>121</sup> Архив КБНИИ, кассета № 2, запись 22.09. 1984.

<sup>122</sup> Там же.

<sup>123</sup> История КБАССР. Т. 1. С. 37.

<sup>124</sup> Там же. С. 124.

<sup>125</sup> Яхтанигов Х.Х. Экспонаты повествуют. С. 36.

<sup>126</sup> АФ II. С. 151.

<sup>127</sup> Архив КБНИИ, кассета № 2, запись 22.09. 1984.

<sup>128</sup> АФ II. С. 125.

<sup>129</sup> Там же. С. 117.

<sup>130</sup> Там же. С. 125.

<sup>131</sup> Там же. С. 163.

<sup>132</sup> Там же. С. 132.

<sup>133</sup> АФ II. С. 117.

<sup>134</sup> Дубровин Н. Ф. История войны и владычества русских на Кавказе СПб., 1871. Т. 1. Кн. 1. С. 219.

<sup>135</sup> АФ II. С. 125, 126.

<sup>136</sup> Там же.

<sup>137</sup> Архив КБНИИ, кассета № 1, запись 22.09. 1984.

<sup>138</sup> Там же.

<sup>139</sup> АФ II. С. 133.

<sup>140</sup> Архив КБНИИ, кассета № 8, запись 26.02. 1985.

- 111 АФ II. С. 156.
- 112 Архив КБНИИ, кассета № 4, запись 04.10. 1984.
- 113 АФ II. С. 136.
- 114 Там же. С. 137.
- 115 Архив КБНИИ, кассета № 5, запись 08.10. 1984.
- 116 АФ II. С. 151, 152.
- 117 АФ II. С. 154.
- 118 Там же.
- 119 История Кабардино-Балкарской АССР. Т. 1. С.118.
- 120 Там же.
- 121 АН. С. 96.
- 122 Кабардинский фольклор. С. 270.
- 123 АН. С. 107.
- 124 АН. С. 109, 110.
- 125 АФ II. С. 369.
- 126 Далгат У. Б. Эпический историзм в развитии. С. 94.
- 127 Бгажноков Б. Х. Очерки этнографии общения адыгов. С. 198, 199.
- 128 Архив КБНИИ, кассета № 1, запись 21.09. 1984.
- 129 Там же.
- 130 Налоев З. М. Из истории культуры адыгов. С. 87, 88.
- 131 Архив КБНИИ, кассета № 4, запись 04.10. 1984.
- 132 Там же.
- 133 Адыгские народные песни. Нальчик, 1979. С. 181. На кабард. языке.
- 134 Архив КБНИИ, кассета № 5, запись 19.11. 1985.
- 135 Там же.
- 136 Там же.
- 137 Кабардинский фольклор. С. 341.
- 138 Там же.
- 139 Там же. С. 344.
- 140 Кабардинский фольклор. С. 340.
- 141 АФ II. С. 385.
- 142 Кабардинский фольклор. С. 340.
- 143 Архив КБНИИ, кассета № 1, запись 13.11. 1986.
- 144 Там же.
- 145 Там же.
- 146 Адыгские народные песни. С. 189.
- 147 Сообщил нам языковед Абдоков А.
- 148 АФ II. С. 205.
- 149 Там же.
- 150 Архив КБНИИ, кассета № 3, запись 16.11. 1986.
- 151 Интериано Дж. Быт и страна зихов, именуемых черкесами. Достопримечательное повествование // АБКИЕА. С. 49.
- 152 Архив КБНИИ, кассета № 2, запись 13.11. 1986.
- 153 Там же.
- 154 Кабардинский фольклор. С. 269.
- 155 Там же.
- 156 Там же. С. 269.

- <sup>187</sup> Там же. С. 277.
- <sup>188</sup> Налоев З. М. Образ Жабаги Казаноко в адыгском фольклоре // *Казаноко Жабаги*. Материалы региональной научной конференции (30–31 октября 1985 г.). Нальчик, 1987. С. 50–66.
- <sup>189</sup> Гуттов А. М. Межжанровая диффузия в цикле Жабаги Казаноко // *Казаноко Жабаги*. Материалы региональной научной конференции (30–31 октября 1985 г.). Нальчик, 1987. С. 110–118.
- <sup>190</sup> Архив КБНИИ, кассета № 1, запись 11.11. 1985.
- <sup>191</sup> Там же.
- <sup>192</sup> *Казаноко Жабаги*. Нальчик, 1984. С. 103. На кабард. языке.
- <sup>193</sup> *Казаноко Жабаги*. С. 73.
- <sup>194</sup> Там же. С. 129.
- <sup>195</sup> Там же. С. 51.
- <sup>196</sup> Архив КБНИИ, кассета № 1, запись 11.11. 1985.
- <sup>197</sup> Архив КБНИИ, кассета № 4, запись 16.11. 1985.
- <sup>198</sup> АФ II. С. 35.
- <sup>199</sup> *Криничная Н. А.* Русская народная историческая повесть. С. 146.
- <sup>200</sup> Архив КБНИИ, кассета № 1, запись 08.10. 1986.
- <sup>201</sup> Там же.
- <sup>202</sup> Кабардинский фольклор. С. 259.
- <sup>203</sup> АН. С. 317, 318.
- <sup>204</sup> АФ II. С. 46–49.
- <sup>205</sup> Там же. С. 57, 58.
- <sup>206</sup> *Миллер В. Ф.* Всемирная сказка в культурно-историческом освещении // *Русская мысль*. 1893. № 11. С. 207–229.
- <sup>207</sup> *Андреев Н. П.* Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929. С. 109.
- <sup>208</sup> АФ II. С. 358–366.
- <sup>209</sup> Там же. С. 93, 94.
- <sup>210</sup> Там же. С. 378, 379.
- <sup>211</sup> Кабардинский фольклор. С. 258, 259.
- <sup>212</sup> Там же. С. 409.
- <sup>213</sup> АН. С. 310, 311.

## СИСТЕМА ПЕРСОНАЖЕЙ

## § 1. Становление образа в ранних преданиях

В основе содержаний преданий, как уже подчеркивалось, реальная историческая действительность. Поэтому естественно ожидать, что персонажи преданий, будучи подлинными лицами, обладают многообразием характеров. Однако в предыдущей главе мы убедились в том, что рассказы о подлинных событиях – не зеркальное отражение действительности, они представляют собой повествования, оформленные стереотипными сюжетами и мотивами. «Мы не отрицаем самую возможность отражения в эпосе (или предании) исторических реалий, – считают А. К. Байбурин и Г. А. Левинтон, – однако, находясь на внешней исследовательской точке зрения, мы должны отдавать себе отчет в том, что «смыслом» такого текста является не описание события, а воспроизведение сюжетной схемы, намного предшествующей этому событию»<sup>1</sup>.

Итак, при всей установке жанра в целом на изображение исторической действительности последняя находит свое отражение в преданиях не в формах самой жизни, а в формах, так или иначе связанных с традицией. Подтверждение этому мы уже нашли в сюжетике преданий, подтвердится это и в изображении людей. Прежде всего схематизации подвергаются действия героев, ибо оно, действие, первично в фольклоре вообще, так как в нем и раскрывается образ героя, его характер, т. е. главное содержание биографий героев – их деяния, совершаемые ими в типовых ситуациях. Схематизация же действия, в свою очередь, «естественно вела к схематизации действующих лиц, типов»<sup>2</sup>.

Действительно, несмотря на то, что герои преданий – реальные лица и, как показывают исследования, многие моменты фольклорной «биографии» подтверждаются действительными событиями, перед нами все-таки образы, типы, характеризующиеся из предания в предание стереотипами.

Этим, видимо, и объясняется наблюдаемое в преданиях преобладание типов над индивидуальными харак-

терами. Индивидуальные черты же, исключая формальные элементы, какими являются имя, отдельные моменты биографии – довольно позднее завоевание жанра. Таким образом, персонажи преданий – типы могут быть поняты и объяснены только в синкретическом единстве с их действиями – схемами.

Поскольку в этой главе мы ставили цель – проследить формирование и эволюцию образа в системе предания – необходимо будет вернуться к истокам сюжетно- и образостроения – первосхемам и первообразам. Они же сложились в мифологии, к которой генетически восходят и предания. «...и сказка, и нартский эпос, и историко-героический эпос имели своим источником адыгскую языческую мифологию, сюжеты, мотивы и эпизоды которой каждый жанр перерабатывал в соответствии со своими законами», – пишет А. И. Алиева<sup>3</sup>. Изначальные схемы представлений, лежащие в основе любых художественных структур, принято называть архетипами<sup>4</sup>.

Анализ образов преданий мы начнем с персонажей ранних преданий. Уже указывалось, что адыги, вопреки распространенному в фольклоре явлению, не ведут свое начало от тотемных предков. Последние не обладают никакими зооморфными или зооантропоморфными чертами. Также не обнаружено, чтобы они обладали какими-либо гиперболизированными свойствами.

Привлекает внимание в образах первопоселенцев деяния культурного характера. Функция культурного героя закреплялась еще в мифах за образами различных божеств. В частности Тхаголедж – бог плодородия и земледелия в адыгской мифологии – научил нарттов приемам обработки земли; Тлепш – бог кузнечного ремесла – вложил в руки нарттов первые железные орудия труда, боевые доспехи. Этот ряд можно продолжить. Персонажи героического нартского эпоса тоже совершают аналогичные деяния; эпический герой Сосруко добывает огонь для людей, учит их готовить напиток сано.

Традиционная мифологическая схема – деяния культурного героя – воспроизводится и в биографиях предков кабардинцев и черкес. Но в преданиях эти схемы приспособлены к реальным событиям бытового плана. «Первопредки адыгов, в роли которых чаще выступают Кабарда – сын Тамбия и Черкес – сын Альхо, предстают в роли учредителей различных порядков в общественной и хозяйственной жизни адыгов: учат их различным ремес-

дам, устанавливают брачные правила, вводят определенную социальную организацию. Обратимся к примерам. «Те, кто принял мусульманскую религию вместе с Тамбием, стали князьями, тех же, кто не захотел, принудили мечом и заставили принять (религию). Вот их и дали князьям крепостными»<sup>5</sup>, – говорится в предании. По другим рассказам, Тамбий и Кара Батыр из абазин – первопоселенцы на нынешнюю территорию адыгов, для того чтобы иметь при себе послушных воинов, «придумали» и ввели сословия «князь» и «дружинник»<sup>6</sup>. По преданиям, до Кабарды никогда жен не приводили (их крали) и никогда с женщинами не советовались. Введения этих обычаев тоже приписывается ему<sup>7</sup>. Любопытно предание, в котором повествуется о том, что «первопредки» кабардинцев в количестве 67 человек приехали из Индии. Здесь перечисляется ряд лиц, научивших впоследствии потомков своим знаниям и ремеслам; Кабарда Тамбиев – первый в Кабарде умел читать и писать; Бганоков Камбот был оружейником; Хажроков Мели был искусным кожевником; Инароков Мисост умело владел конем, был воином<sup>8</sup>.

Персонажи ранних преданий выступают в роли первопредков адыгов, с которыми кровнородственно связаны и родоначальники. В предании «Как Кабарда разделилась на роды» приводится родословная князей Кейтуко, Хатохшоко и Бекмурзы, чьи имена носят их удельные княжества. Они якобы являются сыновьями одного отца – Казий. Он, в свою очередь, является сыном Бырса. Последний же – потомок первопоселенца на территорию адыгов<sup>9</sup>.

«Первопредки» адыгов выполняют также и функцию землеустроителя: об овладении нынешней территорией посредством кожи говорилось выше.

подавляющее большинство ранних преданий указывает на социальную принадлежность «первопредков» адыгов – князья. Именно их народ считает своими «первопредками», и только им приписываются перечисленные выше функции. На этом этапе становления жанра повествования тяготеют к одногеройности, народ же упоминается только в контексте «князь со своими людьми». Такую же тенденцию отмечал Д. С. Лихачев, анализируя древнерусскую литературу XI–XIII вв.: «Народ составляет неизменный и безличный фон, на котором с наибольшей яркостью выступает фигура князя»<sup>10</sup>.



## § 2. Эволюция образа в системе предания

Влияние предшествующей традиции на процесс становления и развития образа предания в полной мере проявилось в героических преданиях. Речь идет о мифологических и мифолого-эпических элементах в структуре образов этого цикла. И во внешнем облике и в функциях прослеживается прямая связь с архаическими предшественниками – героями нартского эпоса и, далее, персонажами мифов.

Описания внешнего облика героев редки в преданиях. Исключение составляют несколько броских характеристик, призванных подчеркнуть физическую мощь героя и красоту героини: «Къэбэрдей махъсымэ сигу къэкIат, – жери и пащIэ бзииплътIыр щIеIуантIэри зыри къримынэу иреф» – «Соскучился по кабардинской бузе», – сказав, подкрутил свои червонные усы и выпил все до конца»<sup>11</sup>. «Червонные усы» – устоявшееся клише в адыгском фольклоре. Бог лесов и покровитель охотников Мезитхе характеризуется так же<sup>12</sup>. Другой пример: «Алыджыкъуэ езыр лIы уэгущ инти...» – «Алиджуко сам был огромным конопатым мужчиной»<sup>13</sup>. Иногда описания позволяют судить более полно о наружности героя: «...езыр цIыху къамылыфэу, набдзэ фIыцIоу, щхъэц фIыцIэу, мужчина с черными бровями, черными волосами, с красивыми черными усами, был приятным человеком...»<sup>14</sup>.

О физических возможностях «старших» героев преданий можно судить по их внешнему облику. Подчеркиваются широкие плечи, тонкая талия: когда они лежат, под талией свободно может пролезть собака<sup>15</sup>, когда стоят, под лодыжкой может пройти мышь<sup>16</sup>.

В поздних же преданиях ничто во внешности не выдает физическую силу героев. Более того, часто выглядят слабее своих противников.

Наружность героинь тоже передается общефольклорными клише, активно используемыми и в нартском эпосе, и в сказке, и в других жанрах: «...нэхъ дахэ дунейм тет хъутэкъым» – «не было краше на этом свете»<sup>17</sup>; «...къыу хуэдэ пщэхут» – «была светлосеей, как лебедь»<sup>18</sup>; «...и щIыфэр къалмыкъ бжъэхуцым хуэдэу хужът» – «тело ее было белым как калмыцкая вата»<sup>19</sup>; «...къаргъей нэкIухцIым хуэдэу дахэу» – «были красивы как глазницы ворона»<sup>20</sup>; «...дыгъэм пэлыду» – «зат-

мевала солнце»<sup>21</sup>; «...и нэбжыцхэр дыгъэ бзийм хуэдэт» – «ресницы были подобны лучам солнца»<sup>22</sup>. Таким образом, отдельные детали характеризуют не индивидуальность, а тип героя.

Рассмотрим теперь образы героев через призму их деяний. Последние связаны обычно с войной во всех ее проявлениях. Физическая мощь персонажей преданий поначалу дает им возможность действовать с эпической прямолинейностью. И Андемиркан, и братья Ешанок-вы способны были разбить по целому войску<sup>23</sup>. Факт, что соседние племена платили дань адыгам или же воздерживались нападать на них, объяснялся их страхом перед героями-одиночками адыгской земли<sup>24</sup>. Ср.: в нартском эпосе только из-за одного Шауея великаны не осмеливались нападать на нартов, одно только его имя пугало их до смерти<sup>25</sup>.

Необычайную силу героев призван был подчеркнуть целый ряд мифолого-эпических элементов. Так, в порыве гнева волосы у Андемиркана встают дыбом, отчего приподнимается шапка<sup>26</sup>. Точно также выражается гнев и другого персонажа – Жанакета<sup>27</sup>. Аналогичное изображение гнева мы находим в предшествующей традиции: гнев мифического существа-великана передается посредством того, что «...цыуэ тетыр къызыщ[э]тэддж» – «все до одного волосы на нем встали дыбом»<sup>28</sup>; в нартском эпосе: «Дзэхуш къэгубжыц, и нит[ы]р вакъуэу к[ы]лы-дык[ы]ц, и паш[ы]к[ы]т[ы]м зрасэри» – «Дзахуш разгневался: глаза сверкнули словно звезды, концы усов поднялись кверху...»<sup>29</sup>. Когда гневался Сосруко, из него сыпались искры как из кремня<sup>30</sup> или же он грыз камень с таким ожесточением, что из кремня сыпались искры<sup>31</sup>.

В. М. Гацак, сопоставляя изображения богатырского гнева в разностадиальных эпосах, приводит множество аналогичных примеров из различных традиций и называет подобные явления «физическим» изменением «облика-вида»<sup>32</sup>.

Голос персонажей тоже описывается эпическими приемами: «Бийм яхэгуоуаш Андемирк[ы]аныр. Абы и макъым игъащтэри бийхэр къемыуэфу...» – «Крикнул на врагов Андемиркан. Враги, испугавшись его голоса, не смогли по нему выстрелить»<sup>33</sup>. В более позднем предании находим: «Мудар и макъыр апхуэдизу шынагъуэти нэгъуеипшым адыгэхэр зыхуей псори къахуищ[ы]ащ» –

«Голос Мудара был так страшен, что ногоайский князь безоговорочно выполнил требования адыгов»<sup>34</sup>.

Ряд образов преданий обнаруживают рудимент мифолого-эпического канона – наличие уязвимого места. Под воздействием наступательного движения конкретно-исторического способа изображения действительности внесены коррективы и в этот классический мотив – он тяготеет к бытовизации. Так, одних героев невозможно одолеть, если они находятся при своем оружии и коне<sup>35</sup>, вторых, и это распространенный мотив, можно одолеть только тогда, когда они пьяны<sup>36</sup>. Замечено, что мифолого-эпические черты дольше сохраняются за образами антагонистов.

«Специальное» оружие для поражения противника, упоминаемое в этом примере, тоже рудимент эпического изображения. Ср.: в нартском эпосе: «Твой меч меня не убьет, поезжай, принеси мой меч – только он может убить меня»<sup>37</sup>, – говорит великан Сосруко.

Следующий архаический элемент в образостроении преданий – обычай героев «щхъэхъ» (букв.: принести голову). «Уэзырмес КъуийцЫкІуокъуэ и щхъэр и анэм къыхуихъащ» – «Озермес принес голову Куйцикоко своей матери»<sup>38</sup>, – говорится в предании. Этому же обычаю следовали и герои архаического нартского эпоса<sup>39</sup>. Как пишет А. Т. Шортанов: «Адыги указывают и на голову, как на место обитания души. Вероятно, с этим связан обычай скальпирования, получивший широкое распространение у самых древних народов мира»<sup>40</sup>. Рудиментом этого обычая в поздних преданиях является унос шапки противника, что было равнозначно его физическому уничтожению. Герой одного предания, отбиваясь от настигших партию наездников преследователей, теряет шапку. «ПыІэнцэу нэзгъэзэжри си хъэдэр фшэжри зыщ...» «Что без шапки вернусь, что вы привезете мой труп – одно и то же» – рассудив таким образом, он отправился на верную смерть<sup>41</sup>. Поздняя формула «пыІэкур къриудащ» – «пробил середину шапки» в значении «взял верх, опозорил» – восходит к этому обычаю.

Несомненна архаичность еще одного правила, которого придерживаются герои преданий: победитель пьет кровь побежденного. Это действие, вероятно, обусловлено магическими представлениями: часть вместо целого – отождествлением человека с его кровью.

Еще одно распространенное представление о душе, а

именно: душа покидает человека во сне и путешествует, нашло отражение в способности многих персонажей преданий видеть вещие сны. И в нартском эпосе и в сказках допускаются странствования героев в потусторонний мир – Страну мертвых. В преданиях же это возможно только во сне, т. е. архаический мотив более приближен к реальности. Вещий сон в преданиях вырастает в микросюжет в повествовательной ткани произведения. Обычно герой после долгих и бесплодных попыток найти брата, невесту и т. д. засыпает у дороги, и во сне ему подсказывают направление дальнейших поисков <sup>42</sup>.

В исторической прозе адыгов во множестве представлены второстепенные персонажи – предсказатели. Они, на наш взгляд, генетически восходят к образам мифологических существ – НэжьгъуццЫдзэ (старуха с железными зубами) и Уддов (колдунья), об обладающих даром чародейства, заклинания; умеют они также предсказывать. Эти образы перешли из мифологии в нартский эпос. «Была (у нартов) колдунья: она готовила яды и могла принимать любой облик...» <sup>43</sup> Кроме того, ряд персонажей нартского эпоса обладали этими же качествами. Так, Сатаней – героиня эпоса, характеризуется следующим образом: «...она была колдуньей (и знала все наперед)» <sup>44</sup>, Амыш – языческий бог – покровитель овцеводства, умел гадать на бараньей лопатке и предсказывать <sup>45</sup>.

Умеющих предсказывать в адыгском фольклоре называют «тхьэнурымыгъуэ». В преданиях они выступают в самых различных образах: старик, оказавшийся попутчиком <sup>46</sup>, старушка, которая случайно пересекает дорогу перед героем <sup>47</sup>.

Как сообщил нам 87-летний Меров Лих из с. Аргудан КБССР, почти в каждой партии наездников были свои «блэгъуаплэз» – гадающие на бараньей лопатке. Как повествует одно предание, один во время привала взял баранью лопатку и стал ее разглядывать. Через некоторое время, никому ничего не объясняя, он вскочил на коня и поскакал в свой аул. Присутствовавший при этом блэгъуаплэз взял брошенную им лопатку и, взглянув на нее, сказал: «Бедный, увидел в своей комнате человека мужского пола, но он не понял, что это – мальчик, почти ребенок». И, действительно, присоединившийся к ним на второй день всадник сообщил, что в лэгъунэ с молодой женой ночевал сынишка его брата, которого взяла молодая женщина из-за боязни ночевать одной <sup>48</sup>.

Итак, в структуре рассмотренных образов легко обнаруживается мифологическая подпочва. Это из средств создания образа человека в исторической прозе. Второй способ образостроения преданий – широкое использование стереотипов художественного повествования, выработанных уже самим жанром. Однако анализ и этих стереотипов возвращает нас часто к предшествующей традиции – героическому нартскому эпосу. Этот факт мы уже объясняли тем, что героев нартского эпоса и преданий объединяет одно обстоятельство – типовые по своей сущности героические деяния: борьба с внешними врагами, участие в междоусобицах войнах, в набегах и т. п.

Рассмотрим ряд типичных ситуаций – схем, наглядно демонстрирующих поведение и взаимные отношения героев, из которых складывается представление об образах персонажей.

Обратимся к конфликтным ситуациям преданий: «Живший в Хажратии проклятый аллахом некий мужчина, которого звали Догужей, разгневался: «Как! Почему кроме меня на этом свете должен жить (человек) достойный славы!» – сказав <sup>49</sup>; «Те двое были известными мужами, были справедливыми людьми. Князя и дружинники стали им завидовать» <sup>50</sup>; Андемиркан задумал: «Не дам жить тому, кто превзошел меня в мужестве» <sup>51</sup>; Только из-за того, что услышал: «Ешанок – мужественный человек, порядочный», Догужей, сын Куйцико, стал его врагом <sup>52</sup>; Когда начал превосходить в мужестве князей, «Андемиркан отнимает у нас княжество», – сказав, Беслан Тучный стал его врагом и замыслил убить его <sup>53</sup>.

Аналогичные ситуации имеются и в нартском эпосе: «Узнав о подвигах Бадыноко и убедившись, что он превосходит их в храбрости, нартские богатыри стали его врагами» <sup>54</sup>.

В другом сказании нарты Сосруко и Насроко решили уничтожить Шауея, сына Кянша, из-за того, что он «превосходил их в мужестве, был метким стрелком, грозой для других» <sup>55</sup>.

Как можно судить по примерам, и в преданиях, и в нартском эпосе конфликт носит морально-этический характер. Это еще раз подтверждает справедливость высказывания Дубровина о том, что «Черкесские наездники, получившие известность и славу, искали себе достойных соперников, при встрече с которыми находили предлог к ссоре и непременно вступали в единоборство, чтобы по-

решить вопрос: который из двух наездников должен пользоваться громкою славой и известностью»<sup>56</sup>.

Выступая как источник и стимул поведения и поступков героев, конфликт определяет дальнейшее развитие сюжета в целом. Итак, потенциальные противники определены. Следующее важное звено в развитии сюжета — вызов противника на поединок или же то, что Н. Дубровин называет «предлогом к ссоре». Надо сказать, что и этот эпизод повествования, характеризующий героя, тоже предстает в виде развернутых схем-ситуаций. Типичный поступок героя — «кража» невесты, младшего брата, скота противника. Для того чтобы подманить к себе жертву, персонажи пользуются на всем протяжении развития жанра одними и теми же приемами: роняют плетъ возле играющего на улице мальчика и просят затем подать ее<sup>57</sup>, или же просят у мальчика, невесты, сестры попить воды<sup>58</sup>. И в первом и во втором случаях герой хватает свою жертву и делает вид, что крадет ее. Естественно, за ним устремляется его противник, и тут поединок неизбежен. Вызовом служит также угон скота противника. Этот мотив распространен и в нартском эпосе: «Когда он (Ашамез — Ц. А.) погнал табуны, один вороной жеребец стал уходить от него; он завернул его, но потом подумал: «Мне нужны не кони, которых я угоняю, а сам Тлебыца; если не отпущу вороного, как узнает Тлебыца обо мне, как найдет он меня?» — и Ашамез отпустил (жеребца)<sup>59</sup>. Ср. в преданиях: при известии, что уносят их пастуха и угоняют скот, старший брат сдерживает младшего: «УмыпIацIэ, шым уанэ тельхъэ, Iэцэ къацтэ. Ахэр зыхуейр ди шкIахъуэмрэ шкIэхэмрэкъым, уэрэ сэрэц» — «Не торопись, оседлай коня и возьми оружие. Им нужны не наш пастух и телята, а мы с тобой»<sup>60</sup>. Здесь попутно обнажилась еще одна деталь, положительно характеризующая героя. Уверенный в себе и в своем коне персонаж в подобных ситуациях не должен суетиться, обнаруживать чем-либо свое беспокойство. Эта черта характера персонажей преданий восходит к образам великанов, а затем и героев нартского эпоса. Так, великан, увидев, что Сосруко выкрал у него мешок проса и скачет прочь, говорит: «Смотри, на что посягнул этот мелкий. Куда ты денешься от меня». Не говоря больше (ни слова), Емынеж пошел домой, плотно поел и, отдохнув немного, сел на своего черного трехлетнего коня и поскакал вслед за Сосруко»<sup>61</sup>. Теперь обратимся к преданиям. Самоуверенный юноша,

которому приглянулась плоть невзрачного и дряхлого на вид старика, выхватывает у него понравившийся ему предмет и пытается скрыться. Проскакав приличное расстояние, юноша оглянулся и увидел, что «старик без всякой суеты спешился и подтягивает подпруги»<sup>62</sup>. Эти же примеры иллюстрируют еще одну сторону образов героического эпоса и преданий: чрезмерная самоуверенность чревата недооценкой противника. Условия некоторых поединков были настолько суровыми, что в них могли участвовать люди поистине мужественные и обладающие большой выдержкой.

В одном предании дуэлянты договариваются следующим образом: «Своим мечом отсечешь мне мизинец. Затем ты протянешь свой мизинец, и я отсеку его. Потом я протяну следующий палец, и ты отсечешь. Ты тоже протянешь следующий, и я отсеку его. И так, когда закончим все наши пальцы, я протяну предплечье, и ты отсечешь его, и я тоже отсеку твое предплечье. Вот таким образом отсечем друг другу до плеча. До этого кто-нибудь испугается. Испугавшегося первым – убьем»<sup>63</sup>.

В другом предании головы соперников обматываются башлыками, каждому из них дают по короткому мечу и, в зависимости от того, далеко или близко они находятся друг от друга, плотное кольцо воинов хлопает в ладоши то громко, то тихо<sup>64</sup>.

Посредством поединков определялись не только физическое превосходство одних над другими, но и нравственные качества героев, так как единоборства организовывались с соблюдением целого ряда условий, следование которым характеризовало героя не меньше, чем обладание большой физической силой. Как пишет Б. Х. Бгажноков, «...перед поединком полагалось предложить противнику нанести удар первым». Типичные аргументации этого предложения следующие: «Ты старше, и потому право первого удара за тобой»; «я первый вызвался на дуэль, поэтому теперь ты начинай первым»; «ты гость в наших краях, бей первым»<sup>65</sup>. Предания изобилуют примерами поединков, где герои неукоснительно соблюдают эти правила.

Как рассказывают, Фица Ципинов, оставшись один на один с крымским воином, заявил ему: «Сэ адыгэ хэкум сырилIщ, уэри уи хэку урилIщ. СэркIэ къекIукъым хылагъэкIэ узукIыну. ЩIакIуэ кIапэ дытегъэуви, уэ ухъэцIэщ, япэ уэгъуэр узот» – «Я муж адыгской земли,

ты тоже муж своей родины. И мне не подобает сразить тебя хитростью. Предлагаю встать тебе на полы бурки \* и, как гостю, первый удар уступаю тебе»<sup>66</sup>. И еще один пример, позволяющий судить о благородстве и великодушии персонажей преданий: некий князь Болотоко незаслуженно обидел князя Бага. Через некоторое время Баг, воспользовавшись случаем, со своими друзьями попытался угнать табун Болотоко. Последний со своими людьми настиг угонщиков, и между князьями происходит слудеющий диалог:

– Стреляй, Баг, без длинных речей, и тебя и меня ждут люди.

– Я угоняю твоих коней и мне не к лицу быть первым, – сказав, отказался. Баг знал, что Болотоко метко стреляет и что пуля, пущенная им, наверняка сразит его, но мужество взяло в нем верх, и он не захотел стрелять первым. Болотоко же, немного подумав, понял, что он сам первый провинился и что Баг не лишен мужества.

– Тогда я виноват перед тобой, поэтому извини меня, – сказав (Болотоко), развернул коня и уехал<sup>67</sup>.

Таким образом, на всеобщее признание мог претендовать герой не только мужественный, но и неукоснительно соблюдающий установленные в обществе этические нормы.

Однако этот вывод не претендует на полноту. Разумеется, основной способ разрешения конфликтов в преданиях, как и в героическом и сказочном эпосах – открытое единоборство, где в полной мере демонстрируются физические и нравственные качества героев. Но не всегда действия героев вписываются в эту схему. Если они заранее знают, что в честном поединке им не одолеть противника, персонажи прибегают к обману, хитрости. Вспомним эпизод с Андемирканом. Когда он впервые столкнулся с рыцарем, оказавшимся сильнее его, решил: «Сэ мы лыгъэкIэ къыстекIуэр сымыгъэпсэун» – «Не дам жить превзошедшему меня в мужестве»<sup>68</sup>. Но осуществляет он свой замысел не честным путем, а подкараулив жертву на тайной тропе. Обманным путем был убит и сам рыцарь, поскольку его противники не рискнули с ним открыто сразиться. В преданиях о Ешанокowych братья то спаивают своих грозных врагов, то ждут, когда они уснут, и только потом расправляются с ними.

---

\* Один из способов дуэли.



Да и сами они, как и Андемиркан, стали жертвами заговора против них. Аналогично поступали и герои нартского эпоса: менее слабые всегда прибегают к хитрости в борьбе с более сильными. Так, Сосруко обманным путем губит и великана <sup>69</sup>, и Тотреша <sup>70</sup>. Так же был сражен и сам герой <sup>71</sup>. О другом герое эпоса – Бадыноко – нарты говорят: «...мы не сможем победить его в бою, но одолеем, если пойдем на хитрость» <sup>72</sup>.

В приведенных примерах вступают в силу уже иные критерии фольклора в создании образа настоящего героя. Как пишет В. Я. Пропп: «Облик положительного героя далеко не всегда соответствует тому моральному кодексу, который лежит в основе общепринятой современной морали... Герой тот, кто побеждает, безразлично какими средствами, в особенности если он побеждает более сильного, чем он сам, противника. Хитрость и обман есть орудие слабого против сильного, и это соответствует моральным требованиям слушателя» <sup>73</sup>.

Часто конфликт между героями преданий разрешается посредством молочного побратимства <sup>74</sup>.

Следует заметить, что включение в структуру повествований различных поединков, состязаний, в которых наиболее ярко раскрываются те или иные грани характеров героев, – не завоевание жанра преданий. Широкое распространение они получили и в нартском, и в сказочном эпосах: шурылъэс \*, хэтлэхэсэ \*\*, состязания в танцах, в дальности и меткости стрельбы, отражение различными частями тела жаншэрхъ \*\*\*.

Таким образом, в структуре образов преданий нами рассмотрены мифологические и мифолого-эпические элементы. Третий компонент образостроения преданий, и это уже завоевание жанра – реалистические элементы. На уровне сюжетики и мотивов мы уже неоднократно отмечали постепенную замену мифологических и мифолого-эпических элементов реалистическими. Этот процесс – усиление раеалистических тенденций – происходит и в изображении человека.

В ранних преданиях, наряду с традиционными средствами изображения, изредка встречаются и личностные штрихи, относящиеся большей частью к характеру ге-

---

\* Борьба конных и пеших (букв.: конный – пеший).

\*\* Борьба (букв.: вгонять – вонзять).

\*\*\* Букв.: стальное колесо.

роя. Так, об одном персонаже сообщается: «И ткіягъ псом ялейуэ, абы хабзэ хуэхъуауэ, махуэу къеджам ху-щІэкІыртэкъым» — «Сверх своей суровости, он, по завещанному им самим обычаю, не выходит днем на зов»<sup>75</sup>. Далее, знаменитый рыцарь признается: «Си гъащІэм зэ сыщынащ, зо сукІытащ» — «За свою жизнь один раз испугался, один раз стыдно стало»<sup>76</sup>. В преданиях о Ешанокowych часто подчеркивается несдержанность младшего брата, и, наоборот, мудрая рассудительность старшего<sup>77</sup>. В структуре поздних преданий личностные элементы нередко разрастаются до самостоятельной сюжетной линии. Такие качества героев, как мужество, сдержанность во всем, уважительное отношение к старшим, женщинам и т. д., объясняются не как изначально заданные им, а как приобретение личным опытом. Т. е. действия, которые раньше не нуждались в комментариях, поскольку именно так, а не иначе следовало поступать настоящим героям, теперь мотивируются личными наблюдениями героев. Для иллюстрации этого положения нам придется обратиться к пространным примерам. Так, на вопрос о том, почему он придерживается таких правил, как скромность в еде, мужество, сдержанность, герой приводит три примера из своей жизни. Скромность в еде он объясняет тем, что в детстве он нашел кожаный мешок и принес его домой. Отец, увидев это, сказал: «Это не кожаный мешок, а человеческий живот. В него что ни положишь, поместится». «Отрежь усы своего отца и положи в меня», — говорит живот, — сказав, вынес его и, обмотав белой материей, закопал его под деревом»<sup>78</sup>. С тех пор герой поклялся есть всегда мало.

Свое бесстрашие он объяснил тем, что ему довелось однажды наблюдать за такой картиной: одну маленькую серую собачку преследовала целая свора собак. Вытянув своих преследователей в одну цепь, собачка развернулась и расправилась со всеми по одному. Тогда герой решил никогда не отступать перед большим количеством врагов и поклялся быть мужественным<sup>79</sup>.

Свою сдержанность юноша объяснил тем, что у него был когда-то один друг, затеавший в каждой компании ссору. Наблюдая за ним, он поклялся быть всегда сдержанным<sup>80</sup>.

В другом предании на вопрос к одной женщине о том, почему она так любит своего мужа и беспрекословно слушается его, она рассказывает случай из своей жизни. В

детстве она с братом и золовкой вынуждены были заночевать в степи. Золовка была в положении, и как раз наступило время рожать. Появился волк и начал рыскать вокруг них в ожидании добычи. От него отмахивались топором. Когда отцу сказали, что родился мальчик, он произнес громко: «Ну вот, значит, родился мальчик». Волк это услышал и сразу молча ушел. Я с тех пор это крепко помню, на носу себе зарубила: «Надобно уважать мужчин». Волк и тот уступил, и тот сделал одолжение. А тем более я, женщина должна относиться к мужчинам с уважением. Все, что бы ни сказал муж, я считаю нужным обязательно выполнять и делаю без раговоров»<sup>81</sup>. Эти своеобразные предания – сентенции, определявшие моральные принципы поведения идеального человека.

В целом же примеры личностного начала в преданиях редки, не типичны. Широкое использование в исторической прозе традиционных средств образостроения сводит на нет вопрос об изображении в ней личностей, исторических лиц. Этот факт, противоречащий основной установке жанра в целом по отношению к действительности – изображение подлинных исторических событий и реальных исторических лиц, подтверждается структурой как преданий, так и образов.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Байбурин А. К., Левинтон Г. А. К проблеме «у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» // Фольклор и этнография. Л., 1984. С. 232.

<sup>2</sup> Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940. С. 495.

<sup>3</sup> Алиева А. И. Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов. С. 50, 51.

<sup>4</sup> Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 110, 111.

<sup>5</sup> АФ II. С. 66.

<sup>6</sup> АФ II. С. 80, 81.

<sup>7</sup> Там же. С. 57.

<sup>8</sup> Там же. С. 52.

<sup>9</sup> Там же. С. 52, 53.

<sup>10</sup> Лихачев Д. С. Человек в литературе древней Руси. М., 1970. С. 39.

<sup>11</sup> АФ II. С. 302.

<sup>12</sup> АФ II. С. 35.

<sup>13</sup> АФ II. С. 339.

<sup>14</sup> Там же. С. 304.

<sup>15</sup> Там же. С. 239.

- <sup>16</sup> Архив КБНИИ, кассета № 1, запись 13.11. 1986.
- <sup>17</sup> АФ II. С. 39.
- <sup>18</sup> Там же. С. 87.
- <sup>19</sup> Архив КБНИИ, кассета № 6, запись 10.10. 1984.
- <sup>20</sup> АФ II. С. 306.
- <sup>21</sup> Там же. С. 98.
- <sup>22</sup> Архив КБНИИ, кассета № 4, запись 06.10. 1984.
- <sup>23</sup> АФ II. С. 252; 152, 153.
- <sup>24</sup> Там же. С. 240, 156.
- <sup>25</sup> Нарты. Кабардинский эпос. Нальчик, 1951. С. 521. На кабард. языке.
- <sup>26</sup> АФ II. С. 224.
- <sup>27</sup> Архив КБНИИ, кассета № 5, запись 03.10. 1984.
- <sup>28</sup> Архив КБНИИ, кассета № 2, запись 12.11. 1985.
- <sup>29</sup> АФ II. С. 64.
- <sup>30</sup> Нарты. Кабардинский эпос. С. 34.
- <sup>31</sup> Там же. С. 35.
- <sup>32</sup> Гацак В. М. Устная эпическая традиция во времени. М., 1989. С. 25-36.
- <sup>33</sup> АФ II. С. 225.
- <sup>34</sup> Архив КБНИИ, кассета № 2, запись 19.11. 1986.
- <sup>35</sup> АФ II. С. 25.
- <sup>36</sup> АФ II. С. 143, 171.
- <sup>37</sup> Нарты. Героический эпос адыгов. М., 1974. С. 206.
- <sup>38</sup> АФ II. С. 125.
- <sup>39</sup> Нарты. Кабардинский эпос. С. 119.
- <sup>40</sup> Шортанов А. Т. Адыгская мифология. Нальчик, 1982.
- С. 48.
- <sup>41</sup> Архив КБНИИ, кассета № 1, запись 21.09.1984.
- <sup>42</sup> АФ II. С. 126, 127; 133.
- <sup>43</sup> Нарты. Героический эпос адыгов. С. 223.
- <sup>44</sup> Там же. С. 253.
- <sup>45</sup> АФ II. С. 67.
- <sup>46</sup> АФ II. С. 277.
- <sup>47</sup> Там же. С. 124, 125.
- <sup>48</sup> Архив КБНИИ, кассета № 2, запись 12.11. 1985.
- <sup>49</sup> АФ II. С. 117.
- <sup>50</sup> Там же. С. 168.
- <sup>51</sup> Там же. С. 235.
- <sup>52</sup> Там же. С. 132.
- <sup>53</sup> Там же. С. 243.
- <sup>54</sup> Нарты. Героических эпос. С. 242.
- <sup>55</sup> Там же. С. 320.
- <sup>56</sup> Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 1871. Т. 1. Кн. 1. С. 219.
- <sup>57</sup> АФ II. С. 118; ФА II. С. 180.
- <sup>58</sup> ФА II. С. 165; АФ II. С. 123.
- <sup>59</sup> Нарты. Героический эпос. С. 298, 299.
- <sup>60</sup> АФ II. С. 136.

- <sup>61</sup> Нарты. Кабардинский эпос. С. 51.  
<sup>62</sup> АН II. С. 262.  
<sup>63</sup> АФ II. С. 371.  
<sup>64</sup> Архив КБНИИ, кассета № 2, запись 19.11. 1986.  
<sup>65</sup> Бгажноков Б. Х. Очерки этнографии... С. 99.  
<sup>66</sup> Архив КБНИИ, кассета № 1, запись 13.11. 1986.  
<sup>67</sup> АН. С. 95.  
<sup>68</sup> АФ II. С. 235.  
<sup>69</sup> Нарты. Кабардинский эпос. С. 88.  
<sup>70</sup> Нарты. Героический эпос адыгов. С. 66.  
<sup>71</sup> Там же. С. 227.  
<sup>72</sup> Там же. С. 242.  
<sup>73</sup> Пропп В. Я. Фольклор и действительность. С. 100, 101  
<sup>74</sup> АФ II. С. 154.  
<sup>75</sup> АФ II. С. 105.  
<sup>76</sup> Там же. С. 289.  
<sup>77</sup> Там же. С. 136, 138.  
<sup>78</sup> АН. С. 109.  
<sup>79</sup> Там же. С. 109, 110.  
<sup>80</sup> Там же. С. 110.  
<sup>81</sup> Кабардинский фольклор. С. 278.

### ПОЭТИКО-СТИЛИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ПРЕДАНИЙ

#### § 1. Художественность преданий

Некоторые вопросы поэтики (в широком смысле этого слова) преданий и других жанров несказочной прозы были рассмотрены нами в первой главе: жанровое деление, сюжетостроение, принципы и методы отражения действительности. Обратимся теперь к узкому значению этого слова – художественной форме произведений.

Сама постановка такого вопроса на первый взгляд неправомерна, поскольку выше неоднократно указывалось, что в силу основной, утилитарной функции преданий – познавательной, информативной – этот жанр не эстетический, т. е. произведения не преследуют целей художественного порядка.

На подступах к решению этой проблемы нам представляется весьма поучительным подход А. Ф. Лосева к изучению мифов. Исследователь изначально разграничивает два взгляда на мифотворчество: с точки зрения самого мифа, мифического сознания<sup>1</sup>. Именно из второй точки зрения (что есть произведение в среде носителей фольклорной традиции и их потенциальных слушателей) исходят исследователи при разграничении народной прозы на две большие области – сказочную и несказочную и выявлении основных функций произведений. Так, в основе деления фольклорной прозы лежит уже общепринятый критерий: соотносённость в повествованиях эстетической и информативной функций<sup>2</sup>. Согласно этому делению, в произведениях несказочной прозы, и преданиях в частности, доминирует информативная функция. Т. е. эти произведения с точки зрения сказителей и их слушателей передают «действительные», «реальные факты прошлого». Отсюда – самый главный критерий, предъявляемый ими к повествованиям, – достоверность.

Таким образом, с народной точки зрения предания правдивы. А эта категория имеет в фольклоре свою специфику. М. И. Стеблин-Каменский справедливо утверждает, что по отношению к искусству можно говорить о нескольких правдах – исторической (правда в собствен-

ном смысле) и художественной (вымысел). В фольклоре эти две правды, соединяясь, образуют синкретическую правду, где вымысел не осознается<sup>3</sup>. Происходит это по той причине, что «Историческая правда еще не осознается ее авторами как нечто отличное от художественной правды»<sup>4</sup>. Именно синкретическая правда имеет место в произведениях несказочной прозы. Так, по мнению А. Ф. Лосева, «...миф есть (для мифического сознания, конечно) наивысшая по своей конкретности, максимально интенсивная и в величайшей мере напряженная реальность. Это не выдумка, но наиболее яркая и самая подлинная действительность»<sup>5</sup>. Заметим, что такая же постановка вопроса и относительно былины ни у кого не вызывает возражений. А. П. Скафтымов, например, различал два взгляда на этот жанр. С одной стороны, он отмечал, что исследователи никогда не отрицали ее художественности. С другой, сказательской точки зрения: «...ценность былины заключается в ее значении, как предания, независимо от занимательности. Былина несет в себе остатки старины, в ней скрываются заветы предков, священные для потомства именно своей фактической стороной...»<sup>6</sup>. По этой же причине (неосознанный характер художественного творчества) предания не рассматриваются исследователями как жанр художественного отражения.

Проиллюстрируем сказанное одним примером. Вернемся еще раз к проанализированному выше эпизоду «избавления» старшим братом младшего от трусости. Зарядив при нем свое короткое ружье, он приставил ствол к своему виску и нажал курок. Ружье дало осечку. С таким же результатом закончилась и вторая попытка. Когда же в третий раз ствол был направлен в небо, последовал выстрел. Свой «показательный урок» старший брат закончил указанием на два обстоятельства: первое — никогда не погибнешь, если не истек назначенный тебе свыше срок жизни; второе — если же этот срок истек, смерть тебя настигнет независимо от того, будешь ли ты находиться в гуще сражения, или где-то будешь отсиживаться.

Вряд ли справедливо говорить, что этот эпизод сознательно (преднамеренно) введен сказителем с целью придать своему рассказу большую художественность. Так же носители традиции не осознают, что одни и те же «общие места», употребляемые ими из предания в

предание, носят художественный характер. Наоборот, они тоже служат объяснению «действительных» фактов, являясь обычным средством «документального» повествования.

Исходя из этих соображений, мы считаем несостоятельным утверждение Ш. Х. Хута о том, что сказитель и его аудитория «...считают достоверной и вполне реальной ту часть сказания, которая отражает историческую действительность», а «...встречающуюся по ходу рассказа фантастику они воспринимают как поэтический вымысел»<sup>7</sup>.

Общеизвестно, что устно-поэтический фонд народа восходит к эпохе, когда были неразвиты положительные знания об окружающем человека мире. По этой причине господствующим было мифологическое мировосприятие. Эстетическое чувство складывается в процессе постепенного освобождения из-под власти мифологических представлений. Говорить же о господстве конкретно-исторического видения мира и соответствующем ему способе изображения действительности, как мы уже говорили, преждевременно. Действительно, и в наши дни при отсутствии научных знаний о тех или иных явлениях «всплывают» мифологические представления.

Так, в середине 80-х годов жители одного из горных сел Кабардино-Балкарии рассказывали нам следующее. В колхозном табуне высоко в горах родился жеребенок с человеческими руками. Многие в селе решили, что родился от табунщика. В результате табунщик был вынужден покинуть село. Рассказавшие эту историю, в числе которых были и молодые люди, убеждали нас в правдивости этого рассказа ссылкой на то, что сами видели этого жеребенка. Что же произошло на самом деле? В силу каких-то причин у жеребенка не сформировались копыта. А у копытных животных под роговым образованием находятся те же самые «пальцы», которые и были восприняты как человеческие руки. Как видим, в этом случае «всплыло» мифологическое представление о брачных связях между людьми и животными, восходящее к тотемизму.

«Заблуждаться могут не только носители традиции, но и исследователи. Например, способность героев ранних преданий пригвоздить стрелой ступицу колеса к оси, воспринимаемая исследователями как художественный прием, на поверку может сказаться реальным отображе-



нием действительности. Так, Х. Х. Яхтанигов описывает метательное орудие, которым раньше владели адыги. «Оно стреляло стрелами, поражая воина в доспехах на расстоянии 200–300 шагов»<sup>8</sup>. Это был арбалет. В адыгских языках это оружие обозначалось словом сагъындакъ (тюркск. саадакъ – лук). Владея оружием с такой убойной силой герои преданий могли действительно пригвоздить ступицу колеса к оси.

Объективности ради отметим, что и нами зафиксированы единичные случаи, подтверждающие наблюдение Ш. Х. Хута о делении сказителями рассказа на части, при котором верят в достоверность одних, и воспринимают как вымысел другие. Однако такие моменты не характеризуют традицию в целом. Наоборот, они свидетельствуют о ее разрушении. Отказ на просьбу рассказать то или иное предание некоторые сказители мотивируют тем, что они могут привести лишь «голые» факты, т. е. воспроизвести сюжетную схему: «Къуащ, къэкъуэжащ жыпкъэ сыт, а хъыбарыр екъуу, дахэу къыбжезыкъфынур моращ...» – «Что из того, что рассказывать «поехал-приехал», это предание красиво и слаженно расскажет такой-то...». Эта тенденция наводит на мысль, что пропорционально утрате преданиями утилитарной функции – познавательной, информативной – возрастает функция эстетическая.

Так разрешается проблема художественности преданий с точки зрения «самого жанра». Но это, как было сказано, только одна сторона вопроса. С научной точки зрения произведения народной исторической прозы, безусловно, представляют собой жанр художественного отражения действительности. Эта сторона преданий и станет теперь предметом нашего анализа.

## **§ 2. Система выразительных средств**

### ***а) Композиционные средства***

В силу основной установки жанра – достоверности рассказываемого – следует ожидать, что в арсенале носителей фольклорной традиции есть приемы, «работающие» на эту установку. Эти приемы или предваряют повествование, составляя зачин произведения, или же встречаются в виде вставок, отступлений в ходе повествования, т. н. прием ретардации.

Прежде всего это доказательство достоверности рассказываемого. Указывается, что об этом событии, лице в народе все знают: «как вы слышали», «как все говорят», т. е. то, что имеет хождение в народе и принимается им за правду — факт, не подлежащий сомнению относительно его достоверности.

Важна роль и источника информации. Как правило, чем ближе во времени и пространстве окажется к самому событию сообщивший о нем в свое время, тем достовернее считается рассказ. Проиллюстрируем это положение одним наблюдением во время экспедиции. Сказитель Битоков Озир из г. Нарткалы КБССР предварил предание об Андемиркане следующим образом: «Мне сейчас семьдесят два года. А когда мне было лет тринадцать, я уже работал подпаском у чабанов. Однажды, во время перегона овец на горные пастбища, ночь застала нас в с. Каменномостском. У одного из наших товарищей там жил родственник, и мы остановились у него. Как водится в таких случаях, приготовили обильное угощение, пришли соседи. Среди них я заметил одного седобородого старца. Слово за слово, и разговор зашел об Андемиркане. О нем стал рассказывать наш лягупеж \*». Тут информатор начал пересказывать услышанное им тогда. Минут через сорок, когда уже была близка кульминация рассказа, он прервал повествование и сообщил следующее: «Когда наш лягупеж дошел до этого места, подал голос тот седобородый старец и сказал: «Не могу больше слушать, как ты неправду рассказываешь. Вот послушайте. Мне сейчас почти сто лет. Мой отец умер в возрасте 105 лет, а мой дед дожил до 115. Говорят, и его отец, т. е. мой прадед, жил столько же. Так вот, об Андемиркане мне рассказал мой отец, отцу — его отец, т. е. мой дедушка, а моему дедушке, в свою очередь, его отец. Вот он то и жил во времена Андемиркана. Так вот, слушайте...». «Я, как уже говорил,— продолжал Битоков Озир,— был тогда совсем юн, на лету все хватал. Рассказ, услышанный тогда от того старца, запомнил слово в слово. И если ты хочешь записать самый достоверный рассказ об Андемиркане, слушай меня»<sup>9</sup>. Любопытно, что истинный знаток фольклора считает самым достоверным именно тот вариант предания, который известен ему, и скептически относится к тому, что рассказывают другие. «Не-

---

\* Старший чабан.

бось, рассказал тебе, что нашли его в котле среди шерсти. Сказка это. На самом деле было так...», — такое отступление сделал Шиков Султан из с. Аушигер КБАССР во время рассказа о мудреце Жабаги, имея в виду своего односельчанина, тоже хорошего сказителя.

Достоверность рассказываемого часто подтверждается в ходе рассказа различными топонимами, гидронимами, антропонимами.

Наш информатор из села Малка КБАССР Таля Ципинов в ходе повествования несколько раз прерывал рассказ и приводил различные доказательства достоверности рассказываемого: «...Знаешь, почему балку у села Куба зовут Верблюжьей? Вот как раз там остановилась пехота крымцев. У них было много верблюдов. Когда крымцев разгромили, верблюды там еще долгое время паслись, и кабардинцы не знали, что с ними делать. С тех пор и зовется это место Верблюжьим». Далее: «Из нашего села в хорошую погоду видны эти горы. Вот там, рядом с Эльбрусом. Та большая, которая без верха, с тех пор называется Кинжал, а меньшая — Йолджа. Оба слова не наши. Первое означает по-татарски «кровавая дорога», потому что их так много было там побито, что земля была вся в запекшейся крови. А вторая — «Курган, где делили трофеи». Здесь следует указать, что предания, повествующие об общеизвестных всем адыгам героях, тяготеют к местному приурочению, локализации. Так, различные села оспаривают место рождения Жабаги Казаного — мудреца и просветителя XVIII века: Аушигер, Заюково, Кенже. В каждом из них покажут место, где находилось его село, где он похоронен.

И, наконец, доказательством достоверности рассказа служит песня. Раз о событии или герое существует не только предание, но и песня — это лишнее доказательство подлинности рассказываемого.

Адыгские предания часто прибегают к экспозиции. В ней, как правило, указывается время, когда произошло рассказываемое. «Кърымым зикI гъуэгъу къыдамыту бэлхъыр щыдагъэшеч зэмант» — «Было время, когда Крым не давал нам дорогу и всячески притеснял нас»<sup>10</sup>. Или же, что более типично, в нескольких броских деталях характеризуются персонажи, сообщается их общественное положение. «КъуйцIыкIуокъуэ дэгужьыр лIакъуэлIэш бей гуэрт. Мэл, былым, шыбз и куэдIейт. Езы Дэгужьыр икъукIэ залымт, лIыкIт, пелуант, нэхъ шу

зэкIэлъыкIуэ щымыIэу апхуэдэт. ЕщIэнокъуэ Атэбийр... и лъэпкъкIи лъхукъуэщауэт, къулеигъэу бгъэдэлъышхуи щцIэтэкъым, ауэ шу гуп къекIуэламэ игъэхъэщцIэфырт. Езыр шу лъэрызехтэу, бэшэчу, хабзэщцIэкъуу, сабыру, псынщIагъэ хэмылъу, Iуэху иIэ хъумэ, егупсысаурэ игъэзащцIэу, хэкум щыцIэрыIуэу, шу пашэу щытт» – «Куйцикоко Глухой был богатым тлекотлешем. Имел множество овец, скота, коней. Сам Глухой был коварным убийцей, богатырем; не было более пригожего, известного всадника, чем он. Ешаноко Атаби был родом из тлекошаус, не обладал большим богатством, но если у него спешивалась группа всадников, мог угостить их. Сам был смелым, выносливым всадником; строго следовал этикету; был спокойным, без суеты; если случалось у него дело – подходил с умом; был известен на родине; был передовым всадником»<sup>11</sup>.

Приведенный пример – образец прямой экспозиции, данный в самом начале рассказа. Сразу представлены оба главных персонажа, которым предстоит вступить в конфликт. Имеет место в преданиях и так называемая задержанная экспозиция, когда то или иное обстоятельство или характеристика героя даются в середине или в конце повествования.

Экспозиция динамично переходит к завязке рассказа, отличающейся краткостью и лаконичностью. Завязка адыгских преданий часто мотивирована предшествующей экспозицией. Так, в выше приведенной экспозиции предстает следующая расстановка героев: Куйцикоко Глухой и Ешаноко Атаби – искусные наездники, богатыри и, самое главное, и о том и о другом по свету ходила молва первых всадников. Не случайно этот эпизод заканчивается сообщением, что оба были наслышаны друг о друге.

И еще один пример: Альхо в гневe сказал: «Си шым къытекIуэн, Елыхъу и къуэ Лыкъуэ и шым фIэкIа, дунейм теткъым» – «Нет в мире лучше моего коня, кроме коня Люко, сына Етлуха». Услышав это, сын Альхо задумал овладеть конем сына Етлуха<sup>12</sup>.

Как уже было сказано, к числу повествовательных особенностей преданий относятся типические места, кочующие из повествования в повествование в зависимости от наличия одинаковых ситуаций. Аналогичная картина наблюдается и в русских преданиях. В. К. Солова пришла к заключению, что «художественный вы-

мыслей вносят в предания чаще всего «общие», «бродячие» сюжеты и мотивы. Прикрепление их к разным местным объектам, использование для показа новых событий и лиц — основной метод создания преданий»<sup>13</sup>. Специфично, что общие места преданий выражены не устойчивыми словесно-образными выражениями, а содержательными структурами. Столь «необычное» явление для прозаического жанра наводит на мысль, что на художественную систему преданий оказала сильное влияние поэтика исторических песен. Ведь именно в последних наблюдаются подобные явления. Так, постоянное варьирование одних и тех же стереотипов в русских исторических песнях отмечала В. К. Соколова<sup>14</sup>.

Однако, несмотря на отмечавшийся выше факт тесного сосуществования в адыгском фольклоре песни и предания об одном и том же событии, лице, историко-героические песни не оказали в нашем случае подобного влияния на предания. Да и не могли оказать, поскольку в них самих отсутствуют эти самые типические места. На это обратил внимание А. М. Гутов. Исходя из того, что «...песенный текст нередко представляет собой выражение эмоционально-экспрессивной реакции на событие», исследователь замечает: «Данное обстоятельство, как можно бы полагать, должно было благоприятствовать появлению в песне общих мест, формул, характерных для героико-эпических произведений многих народов. Однако число их в нашем случае незначительно. Устойчивых универсальных сочетаний обнаружено всего несколько. Объем каждого из сочетаний невелик (от двух слов до одного-двух стихов, не более...)»<sup>15</sup>.

Таким образом, «общие», «типические» места произведений сказочной прозы адыгов — «достояние» только самих повествовательных жанров.

Часть поэтических средств изображения действительности, как уже говорилось, заимствована преданиями из предшествующей традиции, часть выработана уже самим жанром. В связи с тем, что становление исторической прозы происходило в эпоху, когда уже существовал мифологический (в ранних циклах) и героический (в поздних циклах) нартский эпос, сложившаяся в рамках эпоса художественная система оказала существенное влияние на предания. Это длительное сосуществование объясняется самой жизнью. Быт нартского общества и быт исторического общества адыгов на протяжении сто-

летий был военным. Внутренние и внешние условия развития страны предопределили «сосредоточение почти всех ценностей и идеалов вокруг войн во всех ее проявлениях, начиная от межплеменных и гражданских, заканчивая межродовыми стычками и дуэлью»<sup>16</sup>. Это способствовало тому, что те или иные художественные средства и приемы становятся универсальными, т. е. сходные ситуации и явления передаются сходно.

Из сказанного не следует, что одни и те же приемы кочуют из одного жанра в другой чисто механически. Своеобразие принципов и способов изображения действительности в конечном счете определяется характером мировоззрения народа в ту или иную эпоху. Конкретное представление о конкретном событии, явлении не допускает прямого калькирования изобразительных средств, являющихся плодом мифологического мировосприятия. Здесь нет необходимости в иллюстрации этих положений примерами, поскольку мы всего лишь резюмируем результаты проведенного выше анализа этапов становления, бытования и эволюции основных мотивов. Поэтому мы ограничиваемся лишь перечислением наиболее часто встречающихся «общих» мест адыгских преданий, представляющих собой приемы художественного отражения действительности:

- мотив уязвимости героя в определенное время при определенных обстоятельствах. Лишь раз в году можно одолеть Куйцико, заснувшего после длительного по времени набега<sup>17</sup>. Также раз в году представляется возможность расправиться с сыном Альхо, позволяющим себе выпить на празднестве в честь бога<sup>18</sup> и т. д.;

- после долгих безрезультатных скитаний в поисках пропавших сына, дочери, младшего брата и т. д. герои засыпают у надмогильного памятника, где видят вещие сны<sup>19</sup>;

- выход из безвыходного положения подсказывают случайные встречные люди<sup>20</sup> и в одном предании – крыса<sup>21</sup>;

- примирение враждующих сторон становится возможным только после того, как один, в отсутствие другого, приезжает к нему домой и прикладывается к груди матери противника<sup>22</sup>;

- способ заманивания жертвы всадником: роняет плетъ возле мальчика и просит его поднять<sup>23</sup>. При этом хватает за руку, поднимает к себе в седло и скачет прочь.

То же самое происходит после того, как подают герою в чаше воду или бузу <sup>24</sup>;

– после выстрела по убегающему всаднику пуля поднимает пыль впереди всадника. Создается впечатление, что герой промахнулся. Но он не спешит выстрелить еще раз и хладнокровно выжидает, когда всадник доскачет до того места, где упавшая пуля подняла пыль. Скачущий, как правило, падает с коня на этом месте <sup>25</sup>;

– возвращаясь из набега, герой не может себе позволить крепко заснуть. Поэтому он не ложится на землю, а садится, подперев голову плетью <sup>26</sup>;

– после трагической смерти любящих друг друга парня и девушки их хоронят вместе. На их могиле вырастают два сплетенных дерева <sup>27</sup>;

– жители какой-то местности, уверенные, что поблизости нет соседей, узнают о последних по тем или иным предметам, принесенным рекой <sup>28</sup>;

– формы поединка одни и те же – становятся на концы бурки <sup>29</sup>; садятся друг против друга и после жеребьевки начинают отсекал кинжалами пальцы руки, начиная с мизинца <sup>30</sup>; сражаются с обмотанными башлыками головами;

– приемы сражения героя с целым отрядом: надеясь на выносливость и быстроту своего коня, он «убегает» от преследователей, в результате чего последние вытягиваются в цепочку. Герой разворачивается и поочередно расправляется с преследователями <sup>31</sup>. Вариант: преследуемый направляет своего коня по горной тропе, где не разойтись двум всадникам. Преследователи, помимо своей воли, выстраиваются в цепочку и становятся легко уязвимыми <sup>32</sup>;

– показателем бесстрашия всадника и силы его коня является тот факт, что первый с ходу пытается переправиться через реку (не ищет брода), а второй выносит его напрямую, или даже чуть выше (т. е. река не сносит коня) <sup>33</sup>.

Имеет место в преданиях и такое композиционное выразительное средство, как троичность событий:

– Атабий и Куйцикоко, возвращаясь из набега, несут девушку. Три раза первый обращается ко второму: «Уешамэ, къэший, гъэпсэхугъуэ пхуисхынщ» – «Если устал, передай мне девушку, отдохнешь. После третьей просьбы Куйцикоко чуть не убил Атабия <sup>34</sup>;

– три раза (табунчики, чабаны, пасечник) пытаются отговорить героя от задуманного <sup>35</sup>;

– в три разные дома направляет Жабаги Казанок своего сына, прежде чем высказать ему: «НтІэ, хъэ куэ-пэчым къылъхуа, мис, а плъэгъуахэр щыри сэ си фызщ, абы ящІыгъуа хъыджэбз дахищри уэ уи щыпхъуш. Мис аращ фыз зепшэnumэ зэрызэрашэр нэхъ, я бжыщхъэ кІапэхэм щІэс фызабэхэр зэрашэжу аракъым хабзэр» – «Так вот, сукой рожденный, все три увиденные тобой женщины – мои жены, три красивые девушки, бывшие с ними – твои сестры. Вот так содержат любовниц. А ухаживать за соседкой-вдовой – не по этикету»<sup>36</sup>.

Редко, когда сказитель обрывает свое повествование без какого-либо комментария к нему. В целом концовки как бы подытоживают смысл рассказанного. Приведем несколько характерных примеров:

– предание заканчивается (в данном случае, как в сказках) нравоучительным заключением: «Къэбэрдей псор къыщелъэІум, нанэр аразы хъури зэригъэкІужащ: а лъэпкъитІыр зэбиймэ – Къэбэрдейр хэти къыхиупІэ-щІыхыфыеут. зефІмэкъыпэлъэщынуІатэкъым» – «Когда вся Кабарда попросила старушку, она согласилась примирить их. Если бы эти два рода враждовали, всякий надругался бы над Кабардой. Если же они будут жить в мире, никто не посмел бы посягнуть на Кабарду»<sup>37</sup>;

– указывается, что рассказанное – всего лишь один эпизод из жизни героев, одно предание из множества существующих о них: «Апхуэдэ хъыбары яІэхэщ ЕщІэ-нокъуэхэ» – «И такой рассказ есть у Ешанокых»<sup>38</sup>;

– то или иное явление берет свое начало после описанного события: «Абдежра, жи, къыщаублар зэхыхъэу, адыгэмрэ урысымрэ зэхыхъэу къыщаублар» – «С этого, говорят, адыги и русские начали ходить друг к другу»<sup>39</sup>;

– если в предании фигурировал персонаж, положивший начало какому-либо роду, указывается и на это: «Мис а щІалэм къытехъукІыжащ Андзорха я лъэпкъыр» – «Вот с того парня и начинается род Андзоровых»<sup>40</sup>.

После повествования о том или ином эпизоде из жизни героя указывается, что именно тогда и родилось выражение, приписываемое герою, или же та или иная пословица и поговорка. Поэтому он и сказал: «Си гъа-щІэм зэ сышынащ, зэ сукІытащ» жыхуиІэр аращ. Щышынар Цей и къуэр къыщыхуилъарщ. ЩыукІытар къызэплъкІри и фызыр плъэуэ къыщыщІэкІарщ» – «За свою жизнь один раз испугался и один раз мне стало стыдно». Испугался – когда сын Цея набросился на него.



Стыдно стало потому, что когда он оглянулся, увидел, что это заметила жена»<sup>41</sup>.

– «Важэ и вожэр» абы кытекIа. Бажэр езым и цIэ, Мэлыхъуэжь Баже жыхуаIэра» – «Вожжи Бажа» с этого и пошло. Бажа – его имя. Малихож Бажа, о котором говорят»<sup>42</sup>.

Большинство концовок преданий, как нетрудно заметить, служат в свою очередь прямым или косвенным доказательством достоверности рассказанного.

В преданиях часто используется и такой композиционный прием, как ретардация. Чаще он находит выражение в том, что сказитель совершает небольшие экскурсии во времени, когда происходило рассказываемое, и объясняет слушателям, какие нормы поведения тогда бытовали, что считалось правилом или что осуждалось и т. д.: «Раньше был такой адыгэ хабзэ – если случалось к кому-то приехать на кош или заехать во двор, гость три раза плетью стегал своего коня. Услышав это, хозяин выходил и приглашал. Если, покидая двор хозяина, гость три раза стегал коня, этим он выражал недовольство хозяином, если же не стегал – значит остался доволен»<sup>43</sup>.

Выражением ретардации являются и введение развернутых пейзажей (подробное описание места боя, после которого обычно поясняется, как герой умело пользовался особенностями местности); возвращение к предыстории события (объяснения тому, с каких пор герой начал так поступать, говорить и т. д.) и др.

#### *б) Стилистические выразительные средства*

Перейдем теперь к стилистическим выразительным средствам. Обратимся прежде к эпитетам. Чаще всего их употребление имеет место в экспозициях преданий, так как именно в них представляются герои. Характеризуются те или иные черты внешности, социальное, имущественное и семейное положение, индивидуальные черты характера и т. д.: богатый тлекотлеш; известный, передовой, лихой, видный и т. д. наездник; не прощающий зла; мудрый, рассудительный, уравновешенный; неукоснительно следующий этикету.

Существенную роль в создании образа героя играют и эпитеты, характеризующие одежду героя, его оружие. Герой появляется на свадьбе в войлочной рубашке, что служит предметом насмешек князей<sup>44</sup>, или же всадник

и его конь убраны черным серебром <sup>45</sup>, герой одет в белую черкеску <sup>46</sup> – показатели знатного происхождения.

Показателем добротности оружия служит его старинность: старый кауал \*, старый ерижиб \*\*<sup>47</sup>, его размеры; длинный, короткий, широкий.

Преданиям чужды постоянные эпитеты, но мечи Андемиркана, Ципинова Фицы постоянно определяются как короткие.

В целом эпитетная система героев преданий направлена на воссоздание образа доблестного воина.

Иного плана эпитетная система героинь. Здесь доминируют эпитеты, определяющие такие качества, как скромность, красоту, ум: «Хъадыжэ гуащэ икъукІэ цІыху губзыгъэт, дахэт, икІи нэмыс зиІэ цІыхубэт» – «Княжна Хадижа была очень мудрой, красивой и скромной женщиной»<sup>48</sup>; «Девушка была так красива, что невозможно было не обратить на нее внимания; была краше всех, кто носит глаза и брови»<sup>49</sup>. И здесь часты эпитеты, определяющие социальное, семейное происхождение.

Нередки случаи, когда эпитеты характеризуют род в целом: злой, бесстрашный <sup>50</sup>.

В характеристике персонажа предания играют важную роль и эпитеты, определяющие пространство и время, при которых разворачивается действие. Враги героев имеют обыкновение вызывать их из дому в осеннюю темную ночь. Так, Жамбот Кушхов, догадываясь о цели ночных гостей, все же вышел им навстречу, посчитав позором отсиживаться в доме <sup>51</sup>.

Герои преданий считают позором совершать набеги на близлежащие края, презрительно называя это «совершать набег в места, где пасутся телята»<sup>52</sup>.

Герой, проявляя смекалку, использует в бою те или иные особенности местности: подгоняет врагов к крутому обрыву, заставляет их вытянуться по единственной тропе в ущелье <sup>53</sup>.

Таким образом, приведенные примеры свидетельствуют о важной роли эпитетов в создании образов героев преданий и являются одним из основных компонентов художественности последних.

Следующее стилистическое выразительное средство, типичное для поэтики преданий, – гипербола. Этот художественный прием имеет в интересующем нас жанре свою

---

\* Виды старинного огнестрельного оружия адыгов.

\*\* Там же.

специфическую особенность, обусловленную природой самого жанра в целом.

Как уже говорилось, предания знаменуют собой смену одного способа изображения действительности другим: мифолого-эпического конкретно-историческим, что предполагает тенденцию изображения действительности в реальной форме, в форме самой жизни.

В таком же реалистическом направлении происходит и процесс трансформации гиперболических форм. Но для изображения реального по своей сущности персонажа, наряду с реалистическими, еще долгое время использовались и традиционные элементы, к числу которых относится и гипербола. Влияние предшествующей мифологической и мифолого-эпической традиции наиболее ярко прослеживается в ранних преданиях. Как и в фольклоре многих народов, мифологические черты долгое время сохраняют у адыгов образы антагонистов. Так, Куйцикоко Глухой съедает непомерное количество пищи; свидетельство крепкости его сна – искры из ноздрей; после того, как ему отрубили голову, он еще некоторое время сражается<sup>54</sup>. Все это напоминает черты мифологического персонажа адыгов – иныжа (великана). В этих же преданиях встречаются прямые параллели с гиперболическими чертам мифолого-эпических предшественников персонажей преданий – героев нартского эпоса. Это и традиционный эпический мотив богатырского детства Андемиркана, рвущего лямки люльки; его исключительной силы голос, от которого всадники падают со своих коней<sup>55</sup>. К эпическим средствам относится и гиперболическая форма выражения гнева героев ранних преданий: и у Андемиркана и у Ешанокова в порыве гнева волосы встают дыбом, отчего высоко приподнимаются шапки<sup>56</sup>. Проявлением необычайной физической силы является и способность девушки подбросить богатыря так далеко, что он становится едва различим<sup>57</sup>. Нередко кони обозначаются эпически – альпы (летающий конь), и хотя в преданиях они уже не способны летать, героям приходится перекидывать через седло два связанных между собой мельничных жернова<sup>58</sup>.

В контексте мифолого-эпических мотивов, унаследованных преданиями не предшествующей традиции, следует назвать и мотив «ахиллесовой пяты», свойственный, опять-таки, более ранним преданиям: отсутствие короткого меча и коня Жаманшарыка – необходимые условия

для победы над Андемирканом <sup>59</sup>; только собственным мечом можно отрубить голову Куйцикоко Глухого <sup>60</sup>, только раз в году можно одолеть сына Альхо, когда тот бывает пьян.

Этот ряд можно продолжить, но в целом мифологические и мифолого-эпические элементы носят в структуре образа фрагментарный характер.

Таким образом, облик героя преданий, его возможности, те или иные качества его коня и оружия – явления, подлежащие чаще гиперболизации – теряют мифологическую или мифолого-эпическую мотивировку, и силу чего этот прием предстает в этом жанре как отражение реальных качеств. Обратимся к примерам.

Облик героев преданий выдает их необыкновенную физическую мощь. Обычная характеристика персонажей: «Лыы Іэчлэчт гуу гъэшхам хуэдэу, пллабгъуэт, бгы псыгъуэт, зэІусэр къыгуичт. Апхуэдэхэм пелуан хужаІэт» – «Здоровый был мужчина, подобно откормленному быку, широк в плечах, тонок в талии, к чему ни прикоснется, мог оторвать. О таких богатырь говорили» <sup>61</sup>. Это обычные характеристики героев, которые в то же время соразмерны окружающим их людям. С другой стороны, герои многих преданий – обладатели необычайной физической силы – внешне ничем не примечательны, бывает, даже проигрывают своему окружению. Так, Лашин, сноха Шаковых, к удивлению свекра перебросила через плечень быка, не дававшего ей подоить коров. Позже она будет подбрасывать крымских силачей и распарывать им животы большим пальцем <sup>62</sup>. Ничто не выдает огромную силу Созырыха, способного вывезти воз из крутой балки <sup>63</sup>; то же самое под силу и отцу Шиханова Ауеса <sup>64</sup>.

Наиболее характерные для предания гиперболизированные формы наблюдаются в деяниях героев. Приведем примеры. Если герои ранних преданий способны одержать победу над многочисленными врагами благодаря огромной физической силе, то аналогичные способности героев поздних преданий трактуются реалистически. Они владеют особым видом оружия: кауал, ержиб и др. – отсюда мотив гиперболизированной меткости в стрельбе: способность героя пускать стрелу через кольцо, стоящее на голове жены <sup>65</sup>.

Тетива лука из особого шелка настолько туга, что выпущенная утром стрела возвращается только в обед <sup>66</sup>.

Испытанное старое ружье «кауал» настолько искусно отработано, что не знает осечки и промаха <sup>67</sup>.

Необыкновенная режущая способность сабель объясняется тем, что они особой закалки, выкованы из особого железа <sup>68</sup>.

Органической частью гиперболизированных свойств героя являются и возможности его коня. И здесь наблюдается тенденция к реалистическому объяснению необычайных свойств коней:

– благодаря тонкому знанию породы лошадей, герой выбирает таких жеребят, которые впоследствии становятся недосыгаемы коням врагов <sup>69</sup>;

– умело подобранная порода лошади в зависимости от особенностей местности, направления преследования в конечном счете рашает успех дела <sup>70</sup>.

Ряд приведенных примеров свидетельствует о неоднородности гипербол преданий. В более ранних из них еще сказываются каноны, выработанные предшествующей традицией. Становление гиперболических форм собственно преданий, в основе которых реальные свойства явлений, происходит параллельно процессу перехода от мифолого-эпического способа изображения действительности к конкретно-историческому.

Большое место в поэтической системе преданий занимает такой стилистический прием, как символ. Речь идет в первую очередь о символической организации поведения персонажей и знаковой функции тех или иных явлений.

Рассмотрим прежде всего систему символов, непосредственно связанных с военным бытом.

Если угоняют скот или крадут мальчика-пастуха у общеизвестных героев, это воспринималось последними как символ вызова, как своеобразное «иду на вы».

Представляет интерес символика организации поединков и сражений. Считалось зазорным оставлять за собой право первого удара в поединках. Он, как правило, предоставлялся гостю, старшему или вопрос решался жребием <sup>71</sup>.

У слушателей преданий складывалось определенное впечатление о герое в зависимости от того, какое место он занимал во время похода, набега. Престижным, достойным храбреца считалось место впереди партии. При возвращении из набега с добычей, истинный герой должен был находиться в арьергарде, так как уже оттуда исходила большая опасность.

Посредством символа хозяин узнает о недовольстве

покидающего его дом гостя, выражением чего служил трехкратный удар плетью своего коня последним <sup>72</sup>.

Типическое место в цикле преданий о Жабаги Казанко – если собеседник говорил то, что по душе ему, он стоял к нему лицом, если же обратное, он становился в профиль. Такое выражение недовольства мы наблюдаем только в преданиях о Казанко. В одном предании, где он выступает в несвойственной ему функции воина, имеет место знаковая передача намерений адыгских воинов: насадив на шашку легкие и очень убитого воина, отправляет все это крымскому хану <sup>73</sup>.

Ряд символов преданий строится на нарушении персонажами тех или иных неписанных законов морально-го кодекса адыгов. Так, по традиции, женщине запрещалось переходить дорогу мужчине, ибо это считалось плохим предзнаменованием. Посредством нарушения этого строжайшего правила старушка Хатакшковых привлекла к себе внимание верховного князя и подсказала ему верное решение одного дела <sup>74</sup>.

Еще пример из этого ряда. Правая сторона у адыгов считалась почетной, и она закреплялась за старшим по возрасту. Типический мотив адыгских преданий – нарушение этой символической организации пространства. Во многих преданиях молодой самоуверенный герой догоняет едущего впереди всадника и, несмотря на его преклонный возраст, пристраивается справа. Этот символический жест основывается на недооценке возможностей старого человека и невзрачного с виду его коня, за что герой бывает жестоко наказан.

Часто встречаются в преданиях и такие традиционные символы: возвращение коня с пустым седлом – всадника нет в живых; приехавший на коне спешивается с правой стороны – принес горестную весть; разъезжает один – бесстрашный воин; черное войско – несметное количество и др.

Образность и выразительность языка преданий достигается в немалой степени и сравнениями. Объектами сравнений выступают персонажи преданий (как внешность, так и их возможности), кони, окружающий героев предметный мир, а образы сравнений создаются путем привлечения окружающего героя действительности во всем его многообразии. В целом для сравнений преданий характерно воссоединение рассказчиками эстетического в природе с человеческим содержанием, что и составляет вклад сравнений и художественность жанра в целом.

Как показывает анализ этого стилистического средства, наибольшее число сравнений берут свои образы из животного мира: «...аслэным хуэдэу жану» — «...подобно льву ловок»<sup>75</sup>; «...къаргъей нэкуэцIым хуэдэу да-хэу» — «красивы как глаза ворона»<sup>76</sup>; «...мэл цтагъэ хабзэу зэрихуэрт» — «враги разбегались как испугавшиеся овцы»<sup>77</sup>, «шы лъабжэм къыщIыдэ ятIэ шы-къырхэр къуаргъхэм хуэдэт» — «комья земли из-под копыта коня — как вороны»<sup>78</sup>.

О мировоззрении народа и его эстетическом чувстве можно судить по целому ряду сравнений в цикле преданий о Казаноко Жабаги. Разные представители животного мира символизируют состояние человека в зависимости от его возраста: «десять — птица, пятнадцать — козленок, двадцать — волк, сорок — лев, шестьдесят — тигр, восемьдесят — копошится, сто — тухлое яйцо»<sup>79</sup>.

В другом предании Казаноко, произнося благопожелания, просит бога уподобить мальчика собачьему глазу, куриному клюву, женскому сердцу и объясняет непонятные на первый взгляд сравнения следующим образом: «Среди созданий бога нет зорче собаки. В зоркости нуждаются все: и тот, кто на войне, и тот, кто на охоте, и тот кто лошадей пасет, и кузнец, и шорник... Метче куриного клюва нет — в просяное зерно, не промахиваясь, попадает... В меткости нуждаются все: и тот, кто ружье держит, и тот, кто меч держит, и тот, кто держит молот, и тот, кто топор держит!.. Решительнее женщины нет... В мужественном сердце нуждаются все: и тот, кто против врага встает, нуждается, и тот, кто на охоту идет, нуждается...»<sup>80</sup>.

К созданию образов сравнений привлекаются и небесные светила: «шыр вагъуэижым хуэдэу псынцIэт» — «конь был стремителен, как падающая звезда»<sup>81</sup>, «хъыджэбзым и нэбжыщхэр дыгъэ бзийм хуэдэу кIыжът» — «ресницы девушки были длинны, как лучи солнца»<sup>82</sup>.

Некоторые образы берут начало в растительном мире: «и щIыфэр къалмыкъ бжъхуцым хуэдэт» — «тело ее было, как вата калмыков»<sup>83</sup>; «къэдзыгъуэ банэу къубзэ-лэцащ» — «ощетинился подобно колючкам терновника»<sup>84</sup>.

И, наконец, часто встречаются сравнения, образы которых строятся на различных явлениях природы, неодушевленных предметах и т. д.: «...Къэбэрдейм къэрэгъулбжыхъу диIэр а зы лIыращ» — «...это единственный мужчина, охраняющий Кабарду подобно пограничному

плетню»<sup>85</sup>; «...дакъэжь мафІэу къэлыбащ» – «вспыхнул как высохший пенъ»<sup>86</sup>.

Нетрудно заметить, что приведенные примеры – сравнения возвышающие, содержащие положительную оценку явлений. Есть примеры и обратного порядка – снижающие: «и фызыр блэ зэраукІа башым хуэдэт» – «его жена была подобна палке, которой убили змею»<sup>87</sup>; «шы пщэр уанэ хуэдэу» – «...подобно седлу на жирной лошади»<sup>88</sup> – о непостоянстве человека.

### § 3. Пространство и время в преданиях

Поздние формы эпоса, к числу которых относятся и предания, окончательно сложились уже в условиях государственной консолидации народов. Предметы повествований в них – отношения реально существовавших государств, племен, лиц. Во введении, очерчивая границы жанра, мы уже указывали на одну из ее наиболее важных черт – описываемые события охватываются актуальной памятью носителей традиции. Т. е. в воссоздании прошлого носители традиции опираются на свою память и на воспоминания своих предшественников. Это значит, что действия преданий протекают в реальном историческом времени, воспринимаемом как непрерывный хронологический ряд, и на реально-историческом пространстве. Эти положения являются для нас основополагающими в решении проблемы категорий времени и пространства в преданиях.

Для более четкого уяснения нашей позиции совершим небольшой экскурс в предшествующую традицию. Время нартского эпоса, унаследовавшего в свою очередь язык и концепции первобытных мифов, – время первотворения и первопредметов. Т. е. мифологическое правремя. Кроме того, в цикле сказаний о Сосруко мы имеем наглядный пример циклического восприятия времени, выраженного схемой «в настоящем повторяется прошлое, в будущем – настоящее» – «герой подает голос из-под земли каждую весну». И хотя более поздние циклы нартского эпоса (в частности о Бадыноко) обнаруживают признаки исторического восприятия времени, в целом, как было сказано во введении, не представляется возможным локализовать хронологически и географически ни события, ни лица.

Таким образом, подобно тому, как эпическое время



русских былин «не связано никакими переходами с остальной русской историей»<sup>89</sup>, так и время нартских сказаний не увязывается с историческим временем национальной истории адыгов.

Иначе воспринимаются время и пространство в преданиях. Переход от мифопоэтической традиции к исторической повлек за собой коренной перелом в восприятии и этих категорий. Так, уже ранние предания обнаруживают составные намерения исторического времени: прошлое, настоящее, будущее, т. е. временную ось.

Наряду с этим еще долгое время срабатывали каноны предшествующей традиции в восприятии этих категорий. Время в преданиях о заселении и освоении теперешней территории адыгов преподносится по типу мифического, т. е. как начальное время и время активных действий предков, которые и предопределили последующий порядок. О воспроизведении в образах предков адыгов функций культурного героя в культурной и хозяйственной жизни выше уже говорилось.

В целом же в исторической прозе налицо тенденция перехода от мифической и циклической концепции времени к исторической.

Рассмотрим подробно каждую из интересующих нас категорий. Адыгские предания как жанр сформировались и получили дальнейшее развитие в эпоху феодализма, который базировался на земледелии и скотоводстве. Естественно, что в земледельческом обществе в основе отсчета времени лежали природные измерения. Это положение распространяется на такие временные категории преданий, как сутки, месяц, год. Обратимся к примерам: «...цыхум былымыр шыдаху заманым хуэдэм» — «...во время, когда люди выгоняют скот»<sup>90</sup>; «...дыгъэ къухъэгъуэр къышыблагъэм» — «...когда приближалось время заката солнца»<sup>91</sup> и т. д. Ночь в преданиях ассоциируется с опасностью, и именно в это время обнаруживается коварство одних персонажей и мужество других. Последние предпочитают смерть молве о том, что они не вышли ночью на зов и отсиделись «за юбкой жены». Содеянное ночью усугубляет трагизм событий. Жамбота Кушхова вызывают в полночь. Догадываясь о намерении врагов, он выходит с ружьем и разряжает его в темный силуэт во дворе. Но это оказалось буркой, накинутой на жердь. Притаившиеся с другой стороны враги

убивают его <sup>92</sup>. Бору Могучего тоже вызывают ночью, и он, не узнав в темноте своего сына, пронзил его стрелой <sup>93</sup>.

Сезоны тоже определяются процессами в природе: в пору зимней стужи, летнего зноя; или же как пора тех или иных работ, связанных с земледелем или скотоводством: «ху Іухыжыгъуэм и зэмант» — «время уборки проса» <sup>94</sup>, «мэлхэмрэ щынэхэмрэ щызыщІагъэж зэманыр къызырысу...» — «как только наступила пора разлучать ягнят и овцематок» <sup>95</sup>.

Вообще название месяцев у адыгов указывают на производимые в то или иное время работы: май — время выхода на пахоту, июнь — время косьбы и т. д.

Анализ времени в преданиях показывает, что основным и устойчивым его измерением является год: герой после целого года странствий возвращается домой <sup>96</sup>; друзья, расставаясь, дали друг другу крепкое слово год не садиться на коней <sup>97</sup>; в конце каждого года сын Альхо устраивает жертвоприношение <sup>98</sup>. Посредством такого же отрезка времени передается терпение героя и сила этикета: «Абы щыгъуэм хабзэр зэрыщытыр бысымыр къеупщІыху хъэщІэм зыри жиІэн хуэмейуэ арат. Агубэчыр гузавэу, хъаным зыри имыщІэу, Агубэчыр гузэвэху, хъэщІэщым къыщІэкІыу, ищІэн щимыгъуэткІэ, бжэІупэм ІэплІакІуэ къууэ зыа жыгыжъ Іутти и къамэ щІэлмысэмкІэ ирибзэурэ илъэсым щІигъухункІэ мори щыІащ, ІэплІакІуэ хъу жыгри кыгъэуащ. Жыгым и уэ макъыр щызэхихым, хъапыр щІэупщІащ: «Ар сыт?» — жиІэри». — «В то время был обычай: пока хозяин не спросит, гость не должен был ничего говорить. Агубек волновался, а хан не знал о нем. Агубек, волнуясь, выходил из кунацкой и, не зная что делать, подрезал подкинжальным ножиком стоявшее во дворе дерево толщиною в обхват. Так пробыл он больше года, и дерево, толщиною в обхват, рухнуло. Услышав шум падающего дерева, хан спросил: «Что это?» — сказав» <sup>99</sup>.

Большое место во временном исчислении адыгов занимал счет поколений. В недавнем прошлом практически все, а сейчас многие могут перечислить семь поколений в роду. Зная последовательность поколений и накладывая их на те или иные события, адыги безошибочно могли локализовать события и установить их последовательность. Отталкиваясь от разных временных отрезков как своей жизни, так и жизни предыдущих поколений, они как бы скачками возвращаются в прошлое. Это одна

сторона исчисления времени по поколениям. С другой стороны, обязательное знание семи поколений предохраняло от кровосмешения при браках. Наш информатор мотивировал необычайную силу героев фольклора следующим образом: «Почему раньше адыги рослые и сильные были? Потому что каждый знал своих дальних и близких родственников до семи поколений и брак между родственниками был невозможен. Сейчас же все перемешалось, вот и мельчают люди»<sup>100</sup>.

В процессе повествования сказители часто прибегают к временным ориентирам. К ним сказители обращаются прежде всего в начале рассказа для его локализации во времени: «Кърымым зикІ гъуэгъу къыдамыту бэлыхъыр-щыдагъэшэч зэмант» — «Было время, когда Крым не давал нам житья и всячески притеснял нас»<sup>101</sup>; «Пщыхэм цІыху епсалтэ щымыхъу зэмант» — «Было время, когда люди не могли перечить князьям»<sup>102</sup>; «А лъэхъэнэхэм щыгъуэм пщыхэм къалтхур езыхэм япІыжу щытакъым» — «В то время князья сами не воспитывали своих детей»<sup>103</sup>; «Андемыркъан щыпсэум Къэбэрдейм саугъэт гъэ къэс къыхуагъэхъу щытац къалмыкъ хъанми кърым хъанми» — «В то время, когда Андемиркан был жив, и калмыцкий хан, и крымский хан каждый год присылали нам подарки»<sup>104</sup>.

Часты в преданиях и своеобразные временные вставки, которые объясняют, что то или иное событие положило начало тому или иному порядку хода вещей: «Абдежра, жи, кыщаублар зэхыхъэу, адыгэмрэ урысымрэ зэхыхъэу кыщаублар» — «Тогда, говорят, адыги и русские начали ходить друг к другу»<sup>105</sup>; «А махуэм щыщІэдзауэ Жэбагъы и хъыбарыр Къэбэрдей псом зылтэщІысат» — «Начиная с того дня хабар о Жабаги разнесся по всей Кабарде»<sup>106</sup>; «Абдежщ адыгэ фацэ къэзакъхэм ящыгъу зэрахъэну фацэ шахуэхъуар» — «С того момента казаки переняли адыгскую черкеску и начали носить»<sup>107</sup>.

Как видно из примеров, временными ориентирами адыгов служили, кроме указанного выше перечисления предков, факты политической истории, время правления князей, время жизни общеизвестных героев, события местного значения и т. д.

Устойчивым элементом преданий является способность персонажей преданий возвращаться в прошлое время и взглянуть в будущее. Первое достигается посредством вещей снов. Будущее же обычно предсказывают старушки-прорицательницы.

Имеют место в преданиях традиционные формулы, определяющие длительность и неопределенность времени пути: «Куэдрэ жа мащІэрэ жа, зы хэщІапІэ гуэрым деж мафІащхър пщтыр щыкІэу... ирохъэлІэхэр» – «Долго ли скакал, коротко ли скакал, застал на одной стоянке еще тлеющие угли»<sup>108</sup>. Формулы «долго ли, коротко ли», «скоро ли, долго ли», «близко ли, далеко ли» и т. п. характерны больше для сказок, нежели для преданий, и они в них редки. И еще одно обстоятельство, сближающее способ передачи времени в сказках и преданиях. В последних, как и в сказках, иногда не передается объективное чувство времени. Темиркан спит у надгробного камня три дня и три ночи<sup>109</sup>. Куйцикоко, возвращаясь из набега, всегда засыпал богатырским сном: семь дней и семь ночей<sup>110</sup>.

В одном предании зафиксирован любопытный пример предметно-чувственного измерения времени. Готовность коней к длительным испытаниям определяется следующим способом. Выбрав трех коней по особым признакам и привязав их с тремя валухами, герой начал откармливать их. Через определенное время он зарезал одного валуха и посмотрел, наполнились ли мозгами его кости. То же самое он проделывал спустя время и с остальными валухами. Зарезав третьего и убедившись, что его кости уже наполнены мозгами, герой сделал вывод о готовности коней<sup>111</sup>.

Анализ времени в преданиях убеждает в том, что оно, как и в других жанрах фольклора, воспринимается эмпирически, чувственно, т. е. оно наполнено реальным и вещественным содержанием. Из этого положения вытекает и еще одна особенность восприятия времени в преданиях. Это его локальность. Кроме общепризнанных и общеизвестных временных ориентиров, каждый располагал личным, т. е. локальным исчислением времени. Точно так же время в каждой местности свое и не совпадает со временем других мест. В селах, что расположены в верховьях реки Малки, до сих пор время и утренние часы определяют по тому, дует ли ветер со стороны горы Бештау или он уже перестал.

Все это подтверждает справедливость утверждения о том, что «...время – не пустая деятельность, но заполненность некоторым конкретным содержанием, всякий раз специфическим, определенным»<sup>112</sup>.

Это положение полностью распространяется и на ка-

тегорию пространства, к анализу которого мы переходим. И относительно времени, и относительно пространства их наполненность реалиями объясняется общеизвестным положением о том, что на архаических стадиях развития мышление людей вообще было предметно-чувственным, конкретным.

Каково содержание пространственных намерений в преданиях? Во-первых, это измерения, совершаемые при помощи своего тела: число ступней, шагов, локтей и т. д. Дворянин Миншак Ашабов, сознательно умаляя достоинство меча, сказал: «Джатэр пцЫ хэмылзу, и теплэ-кІэ бэлыхъщ, ауэ щІагъуэкъым, кІэщІщ» – «Сабля, безусловно, хорошая с виду, но она не важна; жаль, что короткая». Как рассказывают, на это знаменитый воин Фица Ципинов ответил: «Ягъэ кІынкъым лъэбакъуэфІ счымэ сылгэІэсынщ бийм» – «Ничего, сделаю хороший шаг и достану врага»<sup>113</sup>.

Во-вторых, меры измерений пространства находились в деятельности самих людей: «Абы и хъушэхэм Бахъсэнрэ Тэрчро я зэхуакур яубыдырт» – «Его стада занимали все пространство между Баксаном и Терек-ком», – говорится в предании<sup>114</sup>. Чаще всего измерения связаны с конем: зэ илгыгъуэ – букв. за один бросок, за теуэгъуэ – за один перегон, зэ щІопщ едзыгъуэ – букв. расстояние, преодолеваемое конем за один удар плетью. Любопытно измерение, о котором сообщил нам Меров Лих из с. Старый Черек КБССР. Оно заключалось в следующем: запрягали волов в арбу и обматывали колесо в одном месте веревкой. Двое садились в арбу, один из которых управлял волами; второй считал, сколько раз колесо перескакивало через перевяз. В одном предании сказитель обозначил величину сенокосных угодий князя указанием на то, что с него ежегодно скашивали сорок стогов сена<sup>115</sup>.

Что касается описания природы, пейзажа в преданиях, то они, как и в других жанрах фольклора, характеризуются только тогда, когда есть необходимость обрисовки места действия. Если повествуется, что герой, убегая от преследователей, направляет своего коня по единственной тропе в глухое ущелье, следует ожидать, что он это делает с целью выстроить по одному преследователей. Если всадник подъезжает к реке и за ним наблюдают, обычно следует картина разлива реки: мутные волны, несущие деревья и ворочающие большие камни,

гул, стоящий над рекой. Такое детальное описание разлившейся реки дается с целью подчеркнуть мужество героя и выносливость его коня и, действительно, пейзаж сменяется картиной перехода реки (герой, не раздумывая, с ходу прыгает в реку, т. е. не ищет брода, и, к восторгу наблюдающих, конь выносит его напрямую или даже чуть выше).

Такая утилитарная функция пейзажа в преданиях способствует выработке своеобразных канонов в его описовке: тропа – на ней не разойтись двум всадникам; река – разлившаяся; терновник – непроходимый; лес – темный и глухой; ночь – букв. не видно кто тебе глаз выкалывает и т. д.

Топонимика преданий включает реальные названия. В преданиях, комментирующих песни, они отличаются особой исторической прикреплённостью к описываемым событиям. При представлении героев преданий сказители следуют традиции, по которой адыги представляют людей не только по имени и отчеству, но и указывается, откуда он родом, из каких мест: «ЕщІэнокъуэтІыр Джылахъстэнейм нэъ лЫ хахуэ искъым зыхужа Іэм ящыщт. КІэфыщ и къуитІри Къэбэрдейм лЫфІу яцІыхут» – «Оба Ешанокowych были из тех, о которых говорили: нет более доблестных мужей в Гиляхстаней. Обоих сыновей Кефиша тоже знали в Кабарде как лучших мужей»<sup>116</sup>. Реально историчны также часто фигурирующие топонимы, как Россия, Крым, Калмыцкое ханство, Кизляр, Псыж, Кубань, а также многочисленные названия сел (как существовавших, так и ныне существующих).

Привлекает внимание в преданиях подробность, с которой локализуется та или иная местность или очерчиваются границы владений: «НапцІи къуэм и къуажэр Налшык къалэкІэм, Іуащхъбэм, журтым якІэкІэ, нэмыцэм япцэкІэ щыпсэуащ» – «Село сына Напцы находилось в конце города Нальчика, где холмы, ниже евреев, выше немцев»<sup>117</sup>; «Беслэней ПцІапцІэ эригъэубгъуауэ щытащ Къэбэрдей хэкум, ищхъэрэкІэ Махъыч къалэ нэсу, ипцэкІэ кърым хъаным, щІыбагъымкІэ Волгэ, Дон нэсу» – «Беслан Тучный распространил владения Кабарды к югу до Махач города, к северу до крымского хана, к западу до Волги и Дона»<sup>118</sup>.

Чрезвычайно интересный материал дает рассмотрение организации пространства в адыгских преданиях через призму культуры этноса в целом. Частично мы за-

тронули этот вопрос при рассмотрении символики преданий. Героев преданий в немалой степени характеризует их следование традиционным представлениям об организации пространства согласно этикету. Выражается это в соблюдении героями «своего» места при следующих оппозициях: «слева-справа»; «впереди-позади»; «верх-низ», соблюдение установок концепции почетного места и ряда других. Обратимся к примерам. Мы уже говорили, что адыги, как и многие другие народы, считали почетной правую сторону. Одно из типических мест преданий, посредством которого персонаж характеризуется отрицательно – молодой наездник, догнав едущего впереди пожилого мужчину, пристраивается справа от него. Другой пример: «Уэ унэхъыжыщи гъуэгу ижы-рабгъумкIэ кIуэ, сэ сынэхъыщIэщи, самэгумкIэ ськIуэнщ, – жиIащ Уэзырмэсым» – «Ты старше, поэтому поезжай по дороге, ведущей вправо. Я младше, поэтому поеду по дороге, ведущей влево», – сказал Озырмес<sup>119</sup>. Здесь, напротив, обстоятельство, положительно характеризующее младшего из братьев.

Останавливались мы и на оппозиции «впереди-позади». И предания и исторические песни восхваляют героев указанием на то, что они «впереди выступающие, впереди едущие». При отступлении или по возвращении из набега позиции «впереди» переносятся на место замыкающего, прикрывающего. Следование этим концепциям тоже характеризует героев.

В оппозиции «верх-низ» почетной, престижной стороной была верхняя. Следует уточнить, что «верх-низ» – измерение не вертикальное, а горизонтальное, что соответствует «юг-север». Верхняя (южная) сторона – сторона гор, откуда берут начало реки. В одном предании в основе конфликтной ситуации лежит тот факт, что рыцари осмелились разбить свою стоянку южнее (выше) стоянки князей. Князь Кушук, заметив это, говорит: «Плгъагъуркэ ар. Абы пщыи уэркIи зэхамыщIыкI. Иджи ар ди пщэ кIуэуэ щхэз къэгъуэлъат? КIуэи модэ си щым къекъу. Уэлэхьи, сэ абы и хъэкъ езмыгъэгъуэтмэ» – «Смотри на них. Как они не различают ни князей ни уорков. Почему они расположились выше нас? Приведи-те моего коня, я их поставлю на место»<sup>120</sup>.

Различные проявления концепции почетного места обыгрываются в преданиях. Таковым считается у адыгов место в помещении, наиболее удаленное от двери.

Гостю, независимо от возраста, предоставлялось это место. В дом старой княгини Канокowych привезли тела двух ее сыновей и убитого ими Жамбота Хатакшокова. Первых положили в дальнем углу (на почетном месте), второго – ближе к двери. Княгиня, войдя, спросила: «Чьи это тела?» – Это Хатакшоко Жамбот, те двое – твои. Ну что ж, из-за того, что они пропали, этикет не должен пропасть», – сказав, распорядилась положить Жамбота на почетное место, а своих (сыновей) – поближе к двери»<sup>121</sup>.

Адыгские наездники, проводящие большую часть жизни в набегах, делили пространство на престижное – не престижное. Чем ближе к дому совершался набег, тем он считался менее престижным, и наоборот. Ближние места обозначались презрительным клише «шкІэ хъупІэ» – «места, где телята пасутся». «Ахметеч, – обращается к другу герой предания, – мы до сих пор ездили в набег в места, где телята пасутся. Давай подальше поедем, посмотрим»<sup>122</sup>.

Предания изредка пользуются традиционными формулами, указывающими на неопределенность местоположения: «...тІуашІэ гуэрым» – «где-то в междуречье», «...мэз лъапэм щІэсу зы къуажэ цІыкІу гуэрым» – «в одном маленьком селе в начале леса»<sup>123</sup>, «поехал куда глаза глядят»<sup>124</sup>. Типичен для преданий следующий способ определения нужного места: «...а щыжым тетІысхьи шхуэмылакІэм уемыІэбу, къамышы щэ уэгъуэр ехи. шым ухэдихьым, «Ей» жыІи джэ» – «...садись на того старого коня и, не трогая поводья, ударь его три раза плетью. Куда конь принесет «Эй», – сказав, крикни»<sup>125</sup>. Географическая неопределенность, присущая мифологии, сказывается и в отдельных преданиях: «Мыр уафэмрэ щІыльэмрэ я кум дэту щытмэ, е и хьэдэ е и спэу къэзгъуэтынкІээ икІи къыпхуэсхьыжы нкІэ узогъэуугъэ, – жиІэри тІэкІу шхэри, шэсц аби дэкІри ежъащ» – «Если он находится между небом и землей, обещаю тебе, что найду и привезу или мертвого, или живого», – сказав, поел немного и, оседлав коня, отправился в путь»<sup>126</sup>.

И, наконец, остановимся на таком важном аспекте этих категорий в преданиях, как передача пространства через время и времени через время и времени через пространство. Такое положение обусловлено, как уже говорилось, конкретным, предметно-чувственным мышлением и мировосприятием людей на ранних ступенях его развития. В этом плане любопытны экспозиции преда-



ний, где проводится одновременная локализация событий во времени и пространстве. «Нобэм Джылахъстэнейр зэрыс щыпIэм нэгъуей исхэу, ар я псэупIэу шытащ. А зэманым щыгъуэм Джылахъстэнейр Ашэлыкъу блыгухэм ису щатащ. ...А зэманым Алъхъэу и къуэ Джылахъстэнрэ нобэ Джылахъстэнейр здэщысым шысу шыта нэгъуей хъанымрэ зэжэгъуэгъу хъуахэщ» – «В том месте, где сегодня расположен Гиляхстаней, жили ногайцы. В то время Гиляхстаней располагался в предгорьях Ашалука... В то время сын Гиляхстана Альхо и ногайский хан, живший на сегодняшней территории Гиляхстаней, стали врагами»<sup>127</sup>.

Часто время определяется указанием на то, где раньше располагалось село или же что место под будущим селом еще пустовало: «А зэманым Жэнхъуэтей, нобэ ПсыгансукIэ дызэджэр, Зеикъуэ ипщэкIэ Жэнхъуэтекъуэ деж щалащ» – «В то время Жанхотей, которого мы сегодня называем Псыгансу, располагалось выше Заюкова у Жанхотеко»<sup>128</sup>. «Япэ дыдэ Жэбагыи и Iущагыр нахуэ къыщыхъуа зэманхэм мы губгъуэ хуитхэм, унапIэхэм имысхэу бгыщIэхэм щIэсу шыщыта зэманщ» – «Во времена, когда впервые стало известно о мудрости Жабаци, люди не жили на этих свободных землях, а размещались в горах»<sup>129</sup>; «А зэманым Махуэгъэпс мэзыжът» – «В то время Махогапс был дремучим лесом»<sup>130</sup>.

Длина пути определяется в преданиях временем, затрачиваемым на его преодоление. «ЩIалэр нэсыжыным зы шэджэгъуакIуэ и иIэу, шы зытесыр шыщыщ» – «Когда парню оставалось ехать до дома полдня, конь под ним заржал»<sup>131</sup>.

Таким образом, пространственно-временные понятия преданий обусловлены рядом факторов: каноны предшествующей традиции, основная хозяйственная деятельность носителей традиции (в нашем случае – земледелие и скотоводство) и обусловленный этим способ видения мира, господствующие в обществе идеологические установки и др.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М., 1930. С. 8.

<sup>2</sup> Пропп В. Я. Фольклор и действительность. С. 43; Соколова В. К. Русские исторические предания. С. 260; Померанцева Э. В. Соотношение эстетической и информационной функций в разных жанрах устной прозы. С. 75; Чистов К. В. Прозаичес-

кие жанры в системе фольклора. С. 20; *Азбелев С. Н.* Отражение действительности в преданиях, легендах и сказаниях. С. 97.

<sup>3</sup> *Стеблин-Каменский М. И.* Исландская родовая сага // *Романо-германская филология. Сборник статей в честь акад. В. Ф. Шишмарева.* Л., 1957. С. 288.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. С. 8, 9.

<sup>6</sup> *Скафтымов А. П.* Поэтика и генезис былин. Москва/Саратов, 1924. С. 40, 41.

<sup>7</sup> *Хут Ш. Х.* Об адыгских сказаниях и сказках // *Сказания и сказки адыгов.* М., 1987. С. 6.

<sup>8</sup> *Яхтанигов Х.Х.* Экспонаты повествуют. Нальчик, 1984. С. 42.

<sup>9</sup> Архив КБНИИ, кассета № 4, запись 19.11. 1985.

<sup>10</sup> АФ II. С. 367.

<sup>11</sup> АФ II. С. 125, 126.

<sup>12</sup> АФ II. С. 141.

<sup>13</sup> *Соколова В. К.* Русские исторические предания. С. 256.

<sup>14</sup> *Соколова В. К.* Исторические песни как этап в развитии народной историко-героической поэзии // *Героико-исторический эпос народов Северного Кавказа.* Грозный, 1988. С. 26.

<sup>15</sup> *Гутов А. М.* Историко-сравнительная поэтика // *Героико-исторический эпос народов Северного Кавказа.* С. 64.

<sup>16</sup> *Бгажноков Б. Х.* Очерки этнографии общения адыгов. С. 83.

<sup>17</sup> Архив КБНИИ, кассета № 1, запись 12.11. 1985.

<sup>18</sup> АФ II. С. 143.

<sup>19</sup> АФ II. С. 126, 127.

<sup>20</sup> Там же. С. 277, 122, 124, 127, 128.

<sup>21</sup> ФА II. С. 158.

<sup>22</sup> АФ II. С. 154.

<sup>23</sup> ФА II. С. 180; АФ II. С. 118.

<sup>24</sup> АФ II. С. 123; ФА II. С. 165.

<sup>25</sup> АФ II. С. 342; 349, 359.

<sup>26</sup> ФА II. С. 166.

<sup>27</sup> АН. С. 45.

<sup>28</sup> ФА II. С. 148.

<sup>29</sup> Архив КБНИИ, кассета № 12, запись 30.11. 1985.

<sup>30</sup> АФ II. С. 371.

<sup>31</sup> Архив КБНИИ, кассета № 7, запись 11.10. 1984.

<sup>32</sup> Там же, кассета № 2, запись 19.11. 1986.

<sup>33</sup> АФ II. С. 79.

<sup>34</sup> АФ II. С. 120.

<sup>35</sup> Там же. С. 127.

<sup>36</sup> АН. С. 32.

<sup>37</sup> АФ II. С. 157.

<sup>38</sup> АФ II. С. 140.

<sup>39</sup> АН. С. 93.

<sup>40</sup> АФ II. С. 378.

<sup>41</sup> Там же. С. 289.

- <sup>42</sup> АН. С. 185.
- <sup>43</sup> АФ II. С. 36.
- <sup>44</sup> АФ ПР. С. 366.
- <sup>45</sup> Архив КБНИИ, кассета № 7, запись 11.10. 1984.
- <sup>46</sup> Там же, кассета № 4, запись 05.10. 1984.
- <sup>47</sup> Там же, кассета № 8, запись 26.02. 1985.
- <sup>48</sup> АФ II. С. 382.
- <sup>49</sup> АН. С. 174.
- <sup>50</sup> Там же. С. 82.
- <sup>51</sup> Адыгские старинные песни. С. 79.
- <sup>52</sup> АФ II. С. 125.
- <sup>53</sup> Архив КБНИИ, кассета № 2, запись 16.11. 1986
- <sup>54</sup> Архив КБНИИ, кассета № 5, запись 08.10. 1984.
- <sup>55</sup> Там же, кассета № 1, запись 21.09. 1984.
- <sup>56</sup> АФ II. С. 224.
- <sup>57</sup> Архив КБНИИ, кассета № 1, запись 21.09. 1984.
- <sup>58</sup> АФ II. С. 176.
- <sup>59</sup> Архив КБНИИ, кассета № 6, запись 19.11. 1985.
- <sup>60</sup> Там же, кассета № 5, запись 26.11. 1985.
- <sup>61</sup> Там же, кассета № 5, запись 27.11. 1986.
- <sup>62</sup> Архив КБНИИ, кассета № 1, запись 08.10. 1986.
- <sup>63</sup> Там же, кассета № 2, запись 27.09. 1984.
- <sup>64</sup> АН. С. 317, 318.
- <sup>65</sup> Архив КБНИИ, кассета № 1, запись 13.11. 1986.
- <sup>66</sup> Там же, кассета № 3, запись 21.11. 1986.
- <sup>67</sup> Там же, кассета № 4, запись 06.11. 1984.
- <sup>68</sup> Там же.
- <sup>69</sup> Там же, кассета № 7, запись 11.10. 1984.
- <sup>70</sup> Там же, кассета № 1, запись 13.11. 1986.
- <sup>71</sup> Там же.
- <sup>72</sup> АФ II. С. 36.
- <sup>73</sup> *Гутов А. М.* Межжанровая диффузия в цикле Жабаги Казаноко. С. 116.
- <sup>74</sup> Архив КБНИИ, кассета № 1, запись 21.09. 1984.
- <sup>75</sup> АФ II. С. 304.
- <sup>76</sup> Там же. С. 306.
- <sup>77</sup> Там же. С. 238.
- <sup>78</sup> Архив КБНИИ, кассета № 1, запись 08.10. 1986.
- <sup>79</sup> *Казаноко Жабаги.* Нальчик, 1984. С. 112.
- <sup>80</sup> *Налоев З. М.* Образ Жабаги Казаноко в адыгском фольклоре. С. 54.
- <sup>81</sup> Архив КБНИИ, кассета № 1, запись 22.09. 1984.
- <sup>82</sup> Там же.
- <sup>83</sup> Там же, кассета № 5, запись 08.10. 1984.
- <sup>84</sup> Там же, кассета № 3, запись 21.11. 1986.
- <sup>85</sup> АФ II. С. 240.
- <sup>86</sup> Архив КБНИИ, кассета № 5, запись 27.11. 1986.
- <sup>87</sup> АФ II. С. 240.

<sup>88</sup> Архив КБНИИ, кассета № 2, запись 27.09. 1984.

<sup>89</sup> *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. М., 1976.

С. 236.

<sup>90</sup> АН. С. 16.

<sup>91</sup> Архив КБНИИ, кассета № 12, запись 30.11. 1985.

<sup>92</sup> Там же, кассета № 1, запись 21.09. 1984.

<sup>93</sup> АФ II. С. 107.

<sup>94</sup> Там же. С. 263.

<sup>95</sup> Архив КБНИИ, кассета № 8, запись 26.11. 1985.

<sup>96</sup> АФ II. С. 126.

<sup>97</sup> Там же. С. 140.

<sup>98</sup> Там же. С. 143.

<sup>99</sup> АФ II. С. 376.

<sup>100</sup> Из сообщений Т. Ципинова. Сел. Малка, КБССР.

<sup>101</sup> АФ II. С. 367.

<sup>102</sup> Там же. С. 375.

<sup>103</sup> Там же. С. 273.

<sup>104</sup> Там же. С. 228.

<sup>105</sup> АН. С. 93.

<sup>106</sup> *Казаноко Жабаци.* С. 41.

<sup>107</sup> АФ II. С. 367.

<sup>108</sup> АФ II. С. 202.

<sup>109</sup> Архив КБНИИ, кассета № 8, запись 26.11. 1985.

<sup>110</sup> Там же.

<sup>111</sup> АФ II. С. 176.

<sup>112</sup> *Гуревич А. Я.* Категория средневековой культуры. М., 1972.

С. 85.

<sup>113</sup> Архив КБНИИ, кассета № 2, запись 27.09. 1984.

<sup>114</sup> Там же, кассета № 5, запись 25.11. 1986.

<sup>115</sup> Там же.

<sup>116</sup> Там же, кассета № 5, запись 08.10. 1984.

<sup>117</sup> АФ II. С. 369.

<sup>118</sup> Там же. С. 228.

<sup>119</sup> АФ II. С. 146.

<sup>120</sup> АН. С. 85.

<sup>121</sup> АН. С. 58, 59.

<sup>122</sup> АФ II. С. 125.

<sup>123</sup> Там же. С. 129.

<sup>124</sup> АФ II. С. 143.

<sup>125</sup> АН. С. 31.

<sup>126</sup> АФ II. С. 126.

<sup>127</sup> Там же. С. 357.

<sup>128</sup> *Казаноко Жабаци.* С. 25.

<sup>129</sup> АН. С. 26.

<sup>130</sup> АФ II. С. 367.

<sup>131</sup> Там же. С. 177.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

При рассмотрении вопросов жанрового разграничения произведений несказочной прозы адыгов мы убедились в несостоятельности его основных принципов. Было отмечено, что выделяемый исследователями жанр «хабар», основным признаком которого является вера в рассказываемое, фактически не жанровое образование, а вся область несказочной прозы, ибо именно этот критерий лежит в основе деления всей фольклорной прозы на две большие области. Так, общепринятое деление фольклорной прозы на сказочную и несказочную строится на отношении жанров к действительности: восприятие сказителем и его аудиторией сказки как вымысла, а произведений несказочной прозы как «реального» факта. Отсюда – различные общественные функции этих двух областей фольклорной прозы: эстетическая и познавательная, информативная.

Попытки разграничения фольклорной прозы адыгов по этому принципу сопряжены с определенными трудностями, поскольку такой водораздел правомерен лишь по отношению к развитым жанрам и предполагает широкое распространение научного мировоззрения в среде носителей фольклорной традиции и их потенциальных слушателей, при котором они различают историческую и художественную правду, осознавая последнюю как вымысел. Свидетельство тому – проведенный выше анализ термина «таурыхъ», которым обозначают по настоящее время и сказки, и мифы, и героические сказания, и предания, и даже современные устные рассказы. Последнее обстоятельство, т. е. двойственность и даже тройственность обозначаемых народными терминами явлений, делает неправомерным их использование в качестве научных терминов.

Исходя из того, что каждый жанр в его специфике может быть понят только в связи с системой жанров, мы рассмотрели предания в контексте несказочной прозы адыгов. Это позволило нам уточнить важнейшие критерии, на основании которых мы выявили и очертили круг произведений, составляющий определенный жанр адыгского фольклора и обозначаемый нами научным термином «предание».

Предания и сказы (современные устные рассказы)

различаются прежде всего формой бытования, которая обусловлена степенью временной удаленности события от рассказа о нем. Предание всегда фабулат, а сказ – меморат. Этот главный признак предполагает ряд составляющих его критериев: оторванность предания и не оторванность сказа от участника события: общезначимость и общеизвестность преданий и достояние очевидца-рассказчика; многовариантность преданий и отсутствие таковой в сказах.

Предания и нартские прозаические сказания отличаются друг от друга различным характером историзма в этих жанрах. Историческое прошлое в нартском эпосе передается обобщенно. Из-за ограниченности народного мировоззрения историческое прошлое народа не могло быть интерпретировано в связи с конкретными лицами и событиями. Напротив, становление жанра преданий изначально было связано с изображением реальных событий и лиц (о сложении конкретного этноса) родо-племенных образований, о заселении конкретной географической территории и т. д.). Т. е. возможна хронологическая и географическая локализация событий и лиц, описываемых в преданиях. Таким образом, конкретный историзм преданий – главная черта, отграничивающая их от нартских сказаний. Главный критерий, разграничивающий предания и легенды – сакральность последней. В нашем случае – связь с официальной мусульманской религией.

Произведения, включаемые исследователями адыгского фольклора в один из видов преданий – «мифологические», в действительности относятся к трем жанрам: мифы, мифы-былички, былички и бывальщины. От преданий же каждый из этих жанров отличается своим специфическим содержанием. Предметом мифа является окружающая человека действительность, в которой все предметы мыслились первобытным сознанием как одушевленные существа. Прежде всего это рассказы этиологического характера.

Содержание мифов-быличек – контакты человека с животными (брачные связи, оказание взаимовыгодных услуг друг-другу и т. д.).

Былички и бывальщины – суеверные рассказы, основанные на народных верованиях. Они повествуют о фантастических существах низшей мифологии.

Разумеется, каждый из этих жанров имеет свои особенности и в сюжетно-тематическом составе и в системе

персонажей, и в поэтико-стилистических средствах. Но сравнение жанров по этим и другим параметрам не входило в наши задачи. Мы ставили целью выявить один существенный, главный признак, позволяющий провести более или менее четкую грань между жанрами фольклорной прозы.

Была рассмотрена и проблема взаимодействия песни и предания в адыгском фольклоре, где при воссоздании событий и лиц прошлого эти жанры выступают в синкретическом единстве. Причина тесного сосуществования предания и песни об одном и том же событии, лице заключается в том, что предметом песни является чаще кульминационный момент события. Содержательная же сторона заключена в дополняющем и комментирующем песню предании.

Предложенная нами классификация адыгских преданий строится на понятии «сюжетообразующий мотив», выявление которого в каждом отдельном случае позволяет включать произведение в тот или иной вид, цикл. В этом случае циклы представляют собой совокупность мотивов, отражающих одну, существенную сторону деятельности персонажа: проявление героизма, мудрости, следование морально-этическим нормам и т. д.

При исследовании преданий мы придерживались методологических принципов, согласно которым историко-фольклорный анализ опирается прежде всего на структуру произведений, в частности на такой составляющий ее первоэлемент, как мотив. В свою очередь, изучение сюжетообразующих и второстепенных мотивов опирается на сравнительно-исторический метод, ибо корни этих мотивов уходят в героический эпос, оттуда в мифологию. Таким образом, исследование выходит за рамки жанра преданий. В результате прослеживается генезис и дальнейшее развитие мотивов, что позволяет учитывать закономерности историко-культурного развития эпической традиции в целом.

Тексты ранних преданий представляют собой по существу сложную комбинацию этнонимических, этногенетических, генеалогических и топонимических мотивов, каждый из которых образует в структуре преданий самостоятельную сюжетную линию. Наиболее архаический пласт народной исторической прозы адыгов имеет две особенности. Во-первых, вопреки распространенному явлению в мировом фольклоре, когда в качестве пер-

вопредков выступают различные тотемы, предки адыгов не обладают никакими зооморфными или зооантропоморфными чертами. Во-вторых, адыгские предания изначально обнаруживают специфическую черту – глубокий историзм содержания, поскольку все вышеназванные мотивы имеют ярко выраженную историческую основу.

Подавляющее большинство исторической прозы адыгов составляют героические предания, что имеет свои социально-экономические причины. Само понятие «героическое» – категория историческая. Его содержание эволюционировало от трудовых подвигов богов древних мифологических циклов нартского эпоса, представляющих собой по существу деяния «культурного» героя, осваивающего мир в борьбе с темными силами природы, до ратных подвигов героев поздних преданий, основные занятия которых – защита родной земли, участие в междоусобных, междоусобных войнах и, главное, поиски достойного соперника и сражение с ним. Народное представление о герое складывается из классического единства трех основных компонентов: возможностей героя, его коня и оружия. Анализ составляющих элементов этого триединого целого позволил проследить историческое развитие эпической традиции народа от мифолого-эпического к конкретно-историческому изображению действительности. Детальное выявление всех сюжетообразующих и второстепенных мотивов в героических преданиях опровергает утвердившееся в специальной литературе мнение о том, что основу главных конфликтов циклов составляют социальные мотивы. Персонажей преданий объединяет, и это главное, то, что они – герои и молва об их героических деяниях ходит по свету, т. е. принадлежность к типу героев. Именно в силу этих обстоятельств их конфликт запрограммирован, и в них заключается неизбежность их столкновения. Лишь на последнем этапе развития народной исторической прозы-преданий, отражающих массовые крестьянские выступления конца XVIII века, социальные мотивы становятся сюжетообразующими.

Поскольку общественная жизнь бесписьменного адыгского общества столетиями регламентировалась неписаным законом (обычным правом), в структуре преданий всех групп большое место занимает морально-этические мотивы. Тексты же, где последние фигурируют в качестве сюжетообразующих, выделены нами в отдельную сюжето-тематическую группу – морально-этические преда-



ния. По существу они разрабатывают те или иные заповеди морально-этического кодекса адыгов: почтительное отношение к старшим, женщинам, терпеливое перенесение страданий, скромность, воздержанность в еде, гостеприимство, верность клятве и т. д.

Главные предметы изображения произведений исторической прозы адыгов – воин и войны, что справедливо по отношению вообще к устной традиции народа. Поэтому особняком в исследуемом жанре стоит цикл преданий о мудрецах. Персонажи этой группы – не только мудрецы и прорицатели, но и реформаторы общественной жизни адыгов. Так, помимо многочисленных мотивов, свидетельствующих о мудрости и необыкновенном уме героев, существуют сюжеты о ломке патриархальных обычаев, этических норм, представлений.

В ряде преданий мотивы, связанные с проявлением большой физической силы, стали сюжетообразующими. Наиболее продуктивным в этой группе преданий оказался широко распространенный в мировом фольклоре мотив единоборства богатырей. В поздних преданиях все чаще сюжетообразующим становится мотив поднятия и перемещения каких-либо тяжестей.

Основная функция топонимических преданий – объяснение того, откуда произошло то или иное название местности. Версия происхождения топонима от имени, фамилии исторического лица продуктивна не только для этой группы, но и для жанра в целом на всем протяжении его развития. Реже встречаются предания, где топонимы связываются с какими-нибудь случаями, происшедшими в той или иной местности.

При всей установке жанра в целом на изображение исторической действительности последняя находит свое отражение в преданиях не в формах самой жизни, а в формах, так или иначе связанных с традицией. Поэтому попытки проследить формирование и эволюцию образа в системе предания неизменно возвращают нас к истокам сюжето- и образостроения – первосхемам и первообразам. Они же сложились в мифологии, к которой генетически восходят и предания. В первую очередь схематизации подвергаются действия героев – в силу их первичности в фольклоре вообще. В итоге схематизации подвергаются и сами персонажи. Этими обстоятельствами и объясняется наблюдаемое в преданиях преобладание типов над индивидуальными характерами. Анализ

широкого спектра элементов образостроения позволил установить прямую связь персонажей преданий с архаическими предшественниками – героями нартского эпоса и, далее, мифическими существами. Эта преемственность прослеживается в первую очередь через мифологические и мифолого-эпические рудименты в структуре образов народной исторической прозы. По мере развития жанра традиционные мифологические схемы сходят на нет или, трансформируясь, приспособляются к реальным явлениям, бытовизируются, что позволяет проследить движение эпической традиции в образостроении от мифолого-эпического к конкретно-историческому изображению человека. В данном случае речь идет всего лишь о тенденции, ибо сам вопрос не разрешается в рамках этого жанра. Хотя изредка встречающиеся в ранних преданиях личностные штрихи нередко разрастаются в поздних текстах до самостоятельных сюжетных линий, примеры личностного начала в жанре редки, не типичны. Широкое использование в народной исторической прозе традиционных средств образостроения сводит на нет вопрос об изображении в ней личностей, исторических лиц. Это факт, противоречащий основной установке жанра в целом по отношению к действительности – изображение действительных исторических событий и исторических лиц – подтверждается структурой образов преданий.

В силу основной, утилитарной функции преданий – познавательной, информативной – этот жанр не эстетический, т. е. произведения не преследуют целей художественного порядка. Однако важно изначально разграничивать два взгляда на этот жанр: с точки зрения «самого жанра», носителей фольклорной традиции, и с точки зрения науки. Отправной точкой при определении указанной выше основной функции преданий является отношение сказителей и их потенциальных слушателей к произведениям: по их мнению, предания передают действительные, реальные факты прошлого. Отсюда – самый главный критерий, предъявляемый ими к повествованиям: достоверность. С народной точки зрения предания правдивы. Но из этого не следует, что перед нами источники, воссоздающие без искажений факты политической истории. «Правда» преданий – не историческая правда. Относительно фольклора, и преданий в частности, правомерно говорить о художественной правде (вымысле), которая не отличается сказителями от правды исторической, т. е., безусловно,

художественные средства, в том числе многочисленные «общие места» преданий, не осознаются носителями фольклорной традиции как таковые. Более того, они тоже служат объяснению «действительных» фактов, являясь обычным средством «документального» повествования. С научной же точки зрения произведения народной исторической прозы, без сомнения, представляют собой жанр художественного отражения действительности.

Систему выразительных средств преданий составляют композиционные и стилистические средства. Основные элементы композиции преданий:

- **Зачины.** Доказательства достоверности рассказываемого (ссылки на общеизвестность преданий, различные топонимы, гидронимы, антропонимы, песню).

- **Экспозиция.** Краткая характеристика персонажей и сообщение о тех или иных обстоятельствах, при которых происходили события.

- **Завязка.** Предыстория конфликта, неминуемо приводящая героев к противостоянию.

- **Кульминация.** Конфликт и различные способы его разрешения.

- **Концовка.** Подытоживает смысл рассказанного, служит в свою очередь доказательством достоверности рассказываемого.

Имеют место в преданиях и такие композиционные приемы, как троичность событий, ретардация. Выражением последнего являются экскурсы сказителей во времена, когда происходили события. При этом сообщается, какие нормы поведения тогда бытовали, что считалось правилом, что осуждалось. Сюда же относится и введение развернутых пейзажей.

К стилистическим выразительным средствам относятся:

- **Эпитеты.** В целом эпитетная система преданий направлена прежде всего на воссоздание образа доблестного воина. Относительно героинь доминируют эпитеты, определяющие такие качества, как скромность, красота, ум.

- **Гипербола.** Предания знаменуют смену одного способа изображения действительности другим: мифолого-эпического конкретно-историческим. В таком же реалистическом направлении происходит и процесс трансформации гиперболических форм. Облик героя преданий, его возможности, различные качества его коня и оружия – явления, чаще

подлежащие гиперболизации – по мере развития жанра теряют мифолого-эпическую мотивировку, в силу чего этот прием предстает в поздних преданиях как отражение реальных качеств.

– Символ. Речь идет в первую очередь о символической организации поведения персонажей и знаковой функции тех или иных явлений. Наибольшее распространение получила символика организации поединков, сражений. Ряд символов строится на нарушении персонажами тех или иных неписаных законов морально-этического кодекса адыгов.

– Сравнения. Ими в немалой степени достигаются образность и выразительность языка преданий. Объектами сравнений выступают персонажи (как внешность, так и возможности), кони, окружающий героев предметный мир. Образы сравнений создаются путем привлечения окружающего героя действительности во всем его многообразии. Наибольшее число сравнений берут свои образы из животного мира, растительного мира; привлекаются также небесные светила, различные явления природы. В целом для сравнений преданий характерны воссоединение эстетического в природе с человеческим содержанием.

К числу повествовательных особенностей преданий вообще и адыгских в частности относятся «общие места». Они и вносят чаще всего в этот жанр вымысел. Часть общих мест преданий заимствована ими из предшествующей традиции, часть выработана уже самим жанром.

Действия преданий протекают в реальном историческом времени и на реально-историческом пространстве. Переход от мифопоэтической традиции к исторической повлек за собой коренной перелом в восприятии категорий времени и пространства. Уже ранние предания обнаруживают составные измерения исторического времени: прошлое, настоящее, будущее. Хотя еще долгое время срабатывают каноны предшествующей традиции, в исторической прозе налицо тенденции перехода от мифической и циклической концепции времени к исторической. В целом же пространственно-временные понятия преданий обусловлены основной хозяйственной деятельностью носителей традиции и господствующими в обществе идеологическими установками.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### Исследования

*Абаев В. И.* Нартовский эпос // Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института. Дзауджикау: Северо-Осетинского Госуд. изд., 1945. Т. 10. Вып. 1. С. 5–120.

*Азбелев С. Н.* Современные устные рассказы // Русский фольклор. Проблемы современного народного творчества. М.; Л.: Наука, 1946. Т. 9. С. 132–177.

*Азбелев С. Н.* Отношение предания, легенды и сказки к действительности (с точки зрения разграничения жанров) // Славянский фольклор и историческая действительность. М.: Наука, 1965. С. 5–25.

*Азбелев С. Н.* Проблемы международной систематизации преданий и легенд // Русский фольклор. Т. 10. Специфика фольклорных жанров. М.; Л.: Наука, 1966. С. 176–195.

*Азбелев С. Н.* Классификация народной прозы // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Труды. М.: Наука, 1969. Т. 6. С. 421–423.

*Азбелев С. Н.* Отражение действительности в преданиях, легендах, сказаниях // Прозаические жанры фольклора народов СССР. Тезисы докладов на Всесоюзной научной конференции «Прозаические жанры фольклора народов СССР» (21–23 мая 1974 г. г. Минск). Минск: 1974. С. 96–109.

*Азбелев С. Н.* Изобразительные средства героических сказаний. (К проблематике изучения) // Русский фольклор. Проблемы художественной формы. Л.: Наука, 1974. Т. 14. С. 144–165.

*Азбелев С. Н.* Всесоюзная конференция «Прозаические жанры фольклора народов СССР» // Русский фольклор. Социальный протест в народной поэзии. Л.: Наука, 1975. С. 285–287.

*Азбелев С. Н.* Всесоюзная конференция «Фольклор и историческая действительность» // Русский фольклор. Вопросы теории фольклора. Л.: Наука, 1979. Т. 19. С. 215–217.

*Азбелев С. Н.* Эпос и история (Один из теоретических аспектов) // Русский фольклор. Фольклор и историческая действительность. Л.: Наука, 1981. С. 3–9.

*Алиева А. И.* Прозаические жанры в фольклоре адыгов // Прозаические жанры фольклора народов СССР. Тезисы докладов на Всесоюзной научной конференции «Прозаические жанры фольклора народов СССР» (21–23 мая 1974 г. г. Минск). Минск: 1974. С. 137–139.

*Алиева А. И.* Историко-героический эпос адыгов и его стадильная специфика // Типология народного эпоса. М.; Наука, 1975. С. 139–151.

*Алиева А. И.* Возникновение адыгской фольклористики в XIX веке // Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX–начала XX вв. Книга первая. Нальчик: Эльбрус, 1979. С. 13–39.

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

*Алиева А. И.* Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов. М.: Наука, 1986. С. 279.

*Алиева А. И.* Адыгский фольклор в записях XIX–начала XX веков. // Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX–начала XX вв. Книга вторая. Нальчик: Эльбрус, 1988. С. 237–264.

*Андреев Н. П.* Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л.: Государственное русское географическое общество, 1929. С. 118.

*Аникин В. П.* Возникновение жанров в фольклоре. (К определению понятия жанра и его признаков) // Русский фольклор. Специфика фольклорных жанров. М.; Л.: Наука, 1966. Т. 10. С. 28–42.

*Аникин В. П.* Художественное творчество в жанрах несказочной прозы. (К общей постановке проблемы) // Русский фольклор. Русская народная проза. Л.: Наука, 1972. Т. 12. С. 3–33.

*Аникин В. П., Круглов Ю. Г.* Русское народное поэтическое творчество. 2-ое изд. Л.: Просвещение, 1987. С. 478.

*Аутлева С. Ш.* Адыгские историко-героические песни XVI–XIX веков. Нальчик: Эльбрус, 1973. С. 226.

*Байбури А. К., Левинтон Г. А.* К проблеме «у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л.: Наука, 1984. С. 229–244.

*Бараг Л. Г.* Классификация народной прозы // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Труды. М.: Наука, 1969. Т. 6. С. 408–410.

*Бгажноков Б. Х.* Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик: Эльбрус, 1983. С. 230.

*Бекизова Л. А.* От богатырского эпоса к роману. Черкесск, 1974. С. 288.

*Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. Л.: Гослитиздат, 1940. С. 648.

*Гарданов В. К.* Обсуждение сообщений // Проблемы возникновения феодализма у народов СССР. М.; Наука, 1969. С. 225, 226.

*Гацак В. М.* Устная эпическая традиция во времени. Историческое исследование поэтики. М.; Наука, 1989. С. 256.

*Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М.; Искусство, 1972. С. 318.

*Гусев В. Е.* Эстетика фольклора. Л.; Наука, 1967. С. 320.

*Гутов А. М.* Межжанровая диффузия в цикле Жабаги Казанко // Жабаги Казанко. Материалы региональной научной конференции (30–31 октября 1985 г. г. Нальчик). Нальчик: Эльбрус, 1987. С. 110–118.

*Гутов А. М.* Поэтика адыгского нартского эпоса: Сюжет. Композиция. Повествование: Дис. канд. филол. наук. М.; 1975. С. 200.

Гутов А. М. Историко-сравнительная поэтика // Героико-исторический эпос народов Северного Кавказа. Грозный: 1988. С. 64-67.

Далгат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследование и тексты. М.: Наука, 1972. С. 466.

Далгат У. Б. Эпический историзм в развитии // Фольклор. Проблемы историзма. М.: Наука, 1988. С. 72-101.

Далгат Б. К. Страничка из Северо-Кавказского богатырского эпоса // Этнографическое обозрение. М., 1901. № 1. С. 35-85.

Далгат У. Б. К проблеме историзма героико-исторических песен народов Северного Кавказа и Дагестана // Героико-исторический эпос народов Северного Кавказа. Грозный, 1988. С. 5-17.

Дубровин Н. Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. Книга первая. СПб.: 1871. Т. 1. С. 640.

Емельянов Л. М. Историческая песня и действительность // Русский фольклор. Специфика фольклорных жанров. М.; Л.: 1966. Т. 10. С. 196-227.

Емельянов Л. И. Проблема художественности устного рассказа // Русский фольклор. Материалы и исследования. М.; Л.: Наука, 1960. Т. 5. С. 247-264.

Интерьяно Дж. Быт и страна зихов, именуемых черкесами. Достопримечательное повествование // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. Сост., ред. переводов, введение и вступ. ст. В. К. Гарданова. Нальчик: Эльбрус, 1974. С. 43-52.

История Кабардино-Балкарской АССР с древнейших времен до наших дней. В 2 т. М.: Наука, 1967. Т.1. С. 484.

История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XIII в. М.: Наука, 1988. С. 544.

Кардангушев З. П. Песня и предание о Каракашкатауском сражении // Художественный язык фольклора кабардинцев и балкарцев. Нальчик: Эльбрус, 1981. С. 45-64.

Клапрот Г. Ю. Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807-1808 гг. // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. Сост., ред. переводов, введение и вступ. ст. В. К. Гарданова. Нальчик: Эльбрус, 1974. С. 236-280.

Колпакова Н. П. Русская народная бытовая песня. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР (Ленинг. отд.), 1962. С. 284.

Костюхин Е. А. Типы и формы животного эпоса. М.: Наука, 1987. С. 272.

Криничная Н. А. О жанровой специфике преданий и принципах их систематизации // Русский фольклор. Проблемы «Свода русского фольклора». Л.: 1977, Т. 17. С. 75-84.

Криничная Н. А. Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры. Л.: Наука, 1987. С. 227.

Криничная Н. А. Персонажи преданий: становление и эволюция образа. Л.: Наука, 1988. С. 192.

*Кругляшова В. П.* Классификация преданий и легенд // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Труды. М.: Наука, 1969. Т. 6. С. 427.

*Кругляшова В. П.* Устные рассказы о современности и предания // Прозаические жанры фольклора народов СССР. Тезисы докладов. Минск, 1974. С. 197, 198.

*Крупнов Е. И.* О времени формирования основного ядра нартского эпоса у народов Кавказа // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М.: Наука, 1969. С. 15–29.

*Крупнов Е. И.* Краткий очерк археологии Кабардинской АССР. Нальчик: Кабгосиздат, 1946. С. 51.

*Кумыков Т. Х.* К вопросу о возникновении и развитии феодализма у адыгских народов // Проблемы возникновения феодализма у народов СССР. М.: Наука, 1969. С. 189–196.

*Кушева Е. Н.* О некоторых особенностях генезиса феодализма у народов Кавказа // Проблемы возникновения феодализма у народов СССР. М.: Наука, 1969. С. 179–188.

*Левинтон Г. А.* К проблеме изучения повествовательного фольклора // Типологические исследования по фольклору. М.: 1975. С. 303–319.

*Левинтон Г. А.* Предания и мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. М.: Советская энциклопедия, 1987. Т. 2. С. 332, 333.

*Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. Л.: Наука, 1967. С. 372.

*Лихачев Д. С.* Человек в литературе древней Руси. М.: Наука, 1970. С. 180.

*Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. М.: 1930. С. 270.

*Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М.: Учпедгиз, 1957. С. 620.

*Мелетинский Е. М.* О генезисе и путях дифференциации эпических жанров // Русский фольклор. Материалы и исследования. М.; Л.: 1960. Т. 5. С. 81–101.

*Мелетинский Е. М.* Классификация народной прозы // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Труды. М.: Наука, 1969. Т. 6. С. 407, 408.

*Мелетинский Е. М.* Миф и сказка // Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1970. С. 139–148.

*Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М.: Наука, 1976. С. 407.

*Мелетинский Е. М.* Сказки и мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. М.: Советская энциклопедия, 1987. Т. 2. С. 441–444.

*Мижаев М. И.* Адыгские новеллы // Адыгские (черкесские) народные новеллы (Сост., вступ. ст., коммент. М. И. Мижаева). Черкесск: Черкесское книжное издательство, 1986. На черк. языке. С. 3–13.

*Мижаев М. И.* Жанровые особенности адыгских устных рассказов о мифологических существах // Традиции и современность. Метод и жанр. Черкесск: 1986. С. 133–144.



Миллер В. Ф. Всемирная сказка в культурно-историческом освещении // Русская мысль. 1983. № 11. С. 207–229.

Налоев З. М. Из истории «Песни Большого ночного нападения» // Налоев З. М. Из истории культуры адыгов. Нальчик: Эльбрус, 1978. С. 100–116.

Налоев З. М. Образ Жабаци Казаноко в адыгском фольклоре // Казаноко Жабаци. Материалы региональной научной конференции (30–31 октября 1985 г. г. Нальчик). Нальчик: Эльбрус, 1987. С. 50–66.

Ногмов Ш. Б. История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев. Нальчик: Эльбрус, 1982. С. 168.

Паллас П. С. Заметки о путешествиях в южные наместничества Российского государства в 1793 и 1794 гг. // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Сост., ред. переводов, введение и вступ. ст. В. К. Гарданова. Нальчик: Эльбрус, 1974. С. 214–224.

Померанцева Э. В. К вопросу о термине «историческая сказка» // Славянский фольклор и историческая действительность. М.; Л.: Наука, 1965. С. 26–35.

Померанцева Э. В. Соотношение эстетической и информационной функций в разных жанрах устной прозы // Проблемы фольклора. М.: 1975. С. 75–81.

Померанцева Э. В. Русская устная проза (Сост. В. Г. Смолицкий). М.: Просвещение, 1985. С. 272.

Потоцкий Я. Путешествие в Астраханские и Кавказские степи // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / Сост., ред. пер., введение и вступ. ст. В. К. Гарданова). Нальчик: Эльбрус, 1974. С. 226–234.

Пропп В. Я. Принципы классификации фольклорных жанров // Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. (Сост. Б. Н. Путилов). М.: Наука, 1976. С. 34–45.

Пропп В. Я. Об историзме фольклора и методах его изучения. // Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. (Сост. Б. Н. Путилов. М.: Наука, 1976. С. 116–131.

Пропп В. Я. Морфология сказки. 2-е изд. М.: Наука, 1969. С. 168.

Путилов Б. Н. Об историческом изучении русского фольклора // Русский фольклор. Материалы и исследования. М.; Л.: 1960. Т. 5. С. 56–80.

Путилов Б. Н. Мотив как сюжетобразующий элемент // Типологические исследования по фольклору. М.: Наука, 1975. С. 141–154.

Путилов Б. Н. Типология фольклорного историзма // Типология народного эпоса. М.: Наука, 1975. С. 164–181.

Рейнеггс Я. Всеобщее историческое и топографическое описание Кавказа // Аталиков В. М. Страницы истории. Нальчик: Эльбрус, 1978. С. 142–154.

Родословная кабардинских князей и мурз XVII в. (Из родо-

словной книги, принадлежащей А. И. Лобанову-Ростовскому) // Кабардино-русские отношения в XVI-XVIII вв. Документы и материалы. В 2 т. М.: 1957. Т. 1. С. 384-388.

Родословная кабардинских князей и мурз XVII в. (Из родословной книги, принадлежащей А. М. Пушкину) // Кабардино-русские отношения в XVI-XVIII вв. Документы и материалы. В 2 т. М.: 1957. Т. 1. С. 383-384.

Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания, былины, летописи. М., Изд-во Акад. наук СССР, 1963. С. 362.

Скафтымов А. П. Поэтика и генезис былин. Москва-Саратов, 1924. С. 226.

Смирнов Ю. И. Славянские эпические традиции. Проблемы эволюции. М.: Наука, 1974. С. 264.

Соколова В. К. Русские исторические предания. М.: Наука, 1970. С. 288.

Соколова В. К. Типы восточнославянских топонимических преданий // Славянский фольклор. М.: 1972. С. 202-233.

Соколова В. К. Современное состояние преданий // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VII Международный съезд славистов. Варшава, август 1973 г. Докл. сов. делегации. М.: Наука, 1973. С. 423-437.

Соколова В. К. Изображение действительности в разных фольклорных жанрах (на примере соотношения преданий с историческими песнями и быличками) // Русский фольклор. Фольклор и историческая действительность. Л.: Наука, 1981. Т. 10. С. 35-44.

Сокуров В. Н. Кулькужинская битва (фольклор и исторические сведения) // Вопросы кавказской филологии и истории. Нальчик: Эльбрус, 1982. С. 58-67.

Сокуров В. Н. Кинжалская битва // Актуальные вопросы Кабардино-Балкарской фольклористики и литературоведения. Нальчик: Эльбрус. С. 48-64.

Сокуров В. Н. Исторические основы фольклорных сюжетов // Героико-исторический эпос народов Северного Кавказа. Грозный: 1988. С. 61-64.

Стеблин-Каменский М. И. Миф. М.: Наука, 1976. С. 104.

Тебу де Мариньи Ж-Б-Э. Путешествие в Черкессию // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. // Сост., ред. переводов, введение и вступ. ст. В. К. Гарданова). Нальчик: Эльбрус, 1974. С. 292-321.

Теунов Х. И. Литература и писатели Кабарды. Нальчик: Кабард. кн. изд., 1955. С. 363.

Токарев С. А., Мелетинский Е. М. Мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. М.: Советская энциклопедия, 1987. Т. 1. С. 11-20.

Топоров В. Н. История и мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. М.: Советская энциклопедия, 1987. Т. 1. С. 572-574.

Хапсироков Х. Х. Истоки черкесской литературы. Черкесск: 1973. С. 176.

*Хут Ш. Х.* Несказочная проза // Адыгский фольклор. В 2 кн. Майкоп, 1980. Книга 2. С. 83–124.

*Хут Ш. Х.* Об адыгских сказаниях и сказках // Сказания и сказки адыгов. М.: Современник, 1987. С. 5–18.

*Хут Ш. Х.* Несказочная проза адыгов. Майкоп, 1989. С. 323.

*Цивьян Т. В.* К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973. С. 13–17.

*Чистов К. В.* К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы // АН СССР. Отделение исторических наук. Тезисы докладов на заседаниях, посвященных итогам полевых исследований. М.: 1962. С. 61, 62.

*Чистов К. В.* К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы. VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук (август 1964 г. г. Москва) М.: Наука, 1964. С. 10.

*Чистов К. В.* О сюжетном составе русских народных преданий и легенд. (Методологические вопросы) // История, культура, фольклор и этнография славянских народов. VI Международный съезд славистов (1968 г. г. Прага) Докл. сов. делегации. М.: Наука, 1968. С. 318–335.

*Чистов К. В.* Прозаические жанры в системе фольклора // Прозаические жанры фольклора народов СССР. Тезисы докладов на Всесоюзной научной конференции «Прозаические жанры фольклора народов СССР (21–23 мая 1974 г. г. Минск). Минск, 1974. С. 6–31.

*Чичеров В.* Кабардинский фольклор // Литературное обозрение. 1937. № 4. С. 43–46.

*Шагиров А. К.* Очерки по сравнительной лексикологии адыгских языков. Нальчик: Эльбрус, 1962. С. 216.

*Шортанов А. Т.* Фольклор // Очерки истории кабардинской литературы. Нальчик: Эльбрус, 1968. С. 11–64.

*Шортанов А. Т.* Героический эпос адыгов «Нарты» // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М.: Наука, 1969. С. 188–225.

*Шортанов А. Т.* Адыгская мифология. Нальчик: Эльбрус, 1982. С. 196.

*Яхтанигов Х. Х.* Экспонаты повествуют. Нальчик: Эльбрус, 1984. С. 48.

## Тексты

Адыгские старинные песни / Запись и обработка З. П. Кардангушева. Вступ. ст. А. М. Гутова. Нальчик: Эльбрус, 1979. С. 224. На кабард.-черк. яз.

Адыгский фольклор. В 2 т. / Сост. З. П. Кардангушев. Вступ. ст. А. Т. Шортанова. Нальчик: Эльбрус. 1963–1969. Т. 1. С. 397; Т. 2. С. 412. На кабард.-черк. яз.

Адыгские (черкесские) народные новеллы. / Сост. вступ. ст. коммент. М. И. Мижаева. Черкесск, 1986. С. 360. На черк. яз.

Из адыгского народного эпоса. Материалы архива Н. А. Цагова / Сост. и коммент. А. М. Гутова и Г. Ф. Турчанинова. Нальчик: Эльбрус, 1987. С. 108.

Кабардинский фольклор. / Общ. ред. Г. И. Бройдс. Вступ. ст., коммент. и словарь М. Е. Талпа. Ред. Ю. М. Соколова. М.; Л.: 1936. С. 650.

*Казаноко Жабаци* // Сост., вступ. ст., коммент. А. Т. Шортанова. Нальчик: Эльбрус, 1984. С. 188. На кабард. яз.

Нарты. Кабардинский эпос. Нальчик: Каб. гос. изд., 1951. С. 552. На кабард. яз.

Нарты. Адыгский героический эпос. / Сост. А. И. Алиева, А. М. Гутов, А. М. Гадагатль, З. П. Кардангушев. Вступ. ст. А. Т. Шортанова. М.: Наука, 1974. С. 416.

Сказания и сказки адыгов. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ш. Х. Хута. М.: Современник, 1987. С. 374.

Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX—начала XX вв. Книга 1. / Сост. и вт. вступ. ст. А. И. Алиева. Коммент. А. М. Алиевой и А. М. Гутова. Подгот. текстов и общ. ред. А. М. Гутова. Нальчик, 1979. С. 404.

Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX—начала XX вв. Книга 2. / Сост., сопроводит. ст. и библиогр. А. И. Алиевой. Коммент., транслитерация и общ. ред. А. М. Гутова. Нальчик: Эльбрус, 1988. С. 270.

## Словари

Адыгейско-русский словарь. / Под ред. Ж. А. Шаова/. Майкоп, 1975. С. 440.

Кабардино-русский словарь / Под общ. ред. Б. М. Карданова/. М.: Гос. изд. иностр. и нац. словарей, 1957. С. 576.

*Лопатинский Л. Г.* Русско-кабардинский словарь. // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1891. Вып. XII. Отдел 2. С. 1. 1–299.

*Люлье Л. Я.* Словарь русско-черкесский, или адыгский, с краткою грамматикою сего последнего языка, одобренный С.-Петербургскою академиею наук. / Сост. Леонтием Люлье. Одесса: Гор. тип., 1864. С. 246.

*Ногмов Ш. Б.* Кабардино-русский словарь. // Ногмов Ш. Б. Филологические труды. / Исследовал и подготовил к печати Г. Ф. Турчанинов. В 2 т. Нальчик: Кабард. кн. изд., 1956. Т. 1. С. 102–158.

Русско-адыгейский словарь. / Под ред. Х. Д. Водождокова. М.: Гос. изд. иностр. и нац. словарей, 1960. С. 1098.

Русско-кабардинско-черкесский словарь. / Сост. Б. М. Карданов, А. Т. Бычоев. М.: Гос. изд. иностр. и нац. словарей, 1955. С. 674.

*Хатонов А. А., Керашева З. И.* Толковый словарь адыгейского языка. Майкоп, 1960. С. 956.

*Шагиров А. К.* Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. В 2 т. М.: Наука, 1977. Т. 1. С. 292; Т. 2. С. 222.

## СОКРАЩЕНИЯ

- АБКНЕСА – Адыгы, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / Сост., ред. переводов, введение и вступ. ст. В. К. Гарданова. Нальчик: Эльбрус, 1974. С. 636.
- АФ I; АФ II – Адыгский фольклор. В 2 т. / Сост. З. П. Кардангушев. Вступ. ст. А. Т. Шортанова. Нальчик: Эльбрус, 1963–1969 гг. Т. 1. С. 395; Т. 2. С. 142. На кабард. яз.
- АН – Адыгские (черкесские) народные новеллы. / Сост., вступ. ст., коммент. М. И. Мижаева. Черкесск, 1986. С. 360. На черк. яз.
- ФА I; ФА II – Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX–начала XX века. Книга 1. / Сост. и автор вступ. ст. А. И. Алиева. Коммент. А. И. Алиевой и А. М. Гутова. Подгот. текстов и общ. ред. А. М. Гутова. Нальчик: Эльбрус, 1979. С. 404; Книга 2. / Сост., сопроводит. ст. и библиогр. А. И. Алиевой. Коммент., транслитерация и общ. ред. А. М. Гутова. Нальчик: Эльбрус, 1988. С. 270.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>Введение</b> . . . . .	<b>3</b>
<b>Глава I. Жанр преданий в адыгском фольклоре. Общие- теоретические положения</b> . . . . .	<b>12</b>
§ 1. Предания в контексте сказочной прозы адыгов . . . . .	12
§ 2. Предания и исторические песни . . . . .	33
§ 3. Классификация жанра . . . . .	36
<b>Глава II. Сюжетно-тематический состав и основные мо- тивы преданий. Вопросы структуры: становле- ние и эволюция основных мотивов</b> . . . . .	<b>46</b>
§ 1. Предания о памятных событиях истории . . . . .	46
§ 2. Предания об исторических лицах . . . . .	56
§ 3. Топонимические предания . . . . .	85
<b>Глава III. Система персонажей</b> . . . . .	<b>93</b>
§ 1. Становление образа в ранних преданиях . . . . .	93
§ 2. Эволюция образа в системе предания . . . . .	96
<b>Глава IV. Поэтико-стилистические особенности преданий</b> . . . . .	<b>109</b>
§ 1. Художественность преданий . . . . .	109
§ 2. Система выразительных средств . . . . .	112
§ 3. Пространство и время в преданиях . . . . .	127
<b>Заключение</b> . . . . .	<b>140</b>
<b>Библиография</b> . . . . .	<b>148</b>
<b>Сокращения</b> . . . . .	<b>156</b>



*Научное издание*

**Ципинов Арсен Амербиевич**

**НАРОДНАЯ ИСТОРИЧЕСКАЯ ПРОЗА  
АДЫГОВ**

**Художник В. Б. Вишневская**

**Технический редактор Т. В. Демьяненко**

**Корректор О. А. Тукова**

**ЛР № 010238 от 22.07.97**

**Сдано в набор 16.05.2000. Подписано в печать 25.08.2000. Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Печать офсетная. Гарнитура школьная. Бумага писчая. Усл. п. л. 8,4. Уч.-изд. л. 9,03. Тираж 500 экз. Заказ № 1076**

**Издательский центр «Эль-Фа».**

**Республиканского полиграфкомбината им. Революции 1905 г.**

**Республиканский полиграфкомбинат им. Революции 1905 г.**

**Министерства печати и информации КБР  
360000, КБР, г. Нальчик, пр. Ленина, 33**