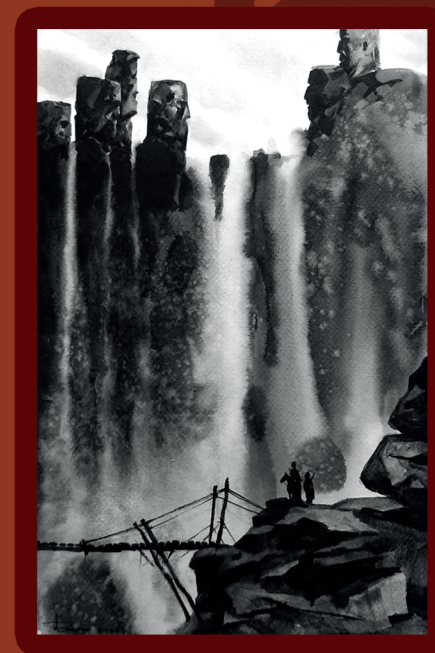


• **НАРТЫ** • И ДРУГИЕ УСТНЫЕ ТРАДИЦИИ

СБОРНИК В ЧЕСТЬ 60-ЛЕТИЯ
ЗУРАБА ДЖАПУА



• **НАРТЫ** •
И
ДРУГИЕ УСТНЫЕ ТРАДИЦИИ

СБОРНИК В ЧЕСТЬ 60-ЛЕТИЯ
ЗУРАБА ДЖАПУА





**АКАДЕМИЯ НАУК АБХАЗИИ
ОТДЕЛЕНИЕ ГУМАНИТАРНЫХ,
СОЦИАЛЬНЫХ И ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК**

**АБХАЗСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ЦЕНТР НАРТОВЕДЕНИЯ И ПОЛЕВОЙ
ФОЛЬКЛОРИСТИКИ**



**«НАРТЫ»
И ДРУГИЕ УСТНЫЕ ТРАДИЦИИ**

**Сборник в честь 60-летия
Зураба Джапуа**

Сухум
Абгосиздат
2020

УДК 001
ББК 72.4 (5 Абх)
Д 40

Редакторы-составители:
С.О. Хаджим, Н.С. Барциц

При участии
Ю.П. Соловьевой, Г.А. Страничкиной

«Нарты» и другие устные традиции

Сборник в честь 60-летия Зураба Джапуа.

Сухум: Абгосиздат, 2020. – 576 с.

ISBN 978-5-6044273-9-2

Зураб Джотович Джапуа – один из самых ярких фольклористов-эпосоведов современной Абхазии и Кавказа. В статьях, вошедших в этот сборник, рассматриваются вопросы изучения эпоса, мифологии, сказки и традиции исполнения текста. Столь широкий диапазон тем объясняется многообразием интересов З. Д. Джапуа.

В книге собраны работы коллег, друзей и учеников юбиляра из Москвы, Санкт-Петербурга, Петрозаводска, Воронежа, Кызыла, Элисты, Владикавказа, Нальчика, Майкопа, а также из Болгарии, Литвы, Эстонии, Беларуси, Украины, Казахстана, Таджикистана и Абхазии.

© Академия наук Абхазии, 2020

© Центр нартоведения и полевой фольклористики, 2020

© Коллектив авторов, 2020

ISBN 978-5-6044273-9-2

© Абгосиздат, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	7
-------------------	---

Эпос

<i>Неклюдов С.Ю.</i> Логика семантических трансформаций: «Стрела пастуха» и «рождение из камня»	21
<i>Васильков Я.В.</i> Абхазский сюжет о прикованном Абрыйскиле в контексте мирового фольклора	39
<i>Гутов А.М.</i> Архаические сюжеты в младшем эпосе адыгов ..	60
<i>Унарокова Р.Б.</i> Нартские сюжеты в фольклоре адыгов Турции. . .	69
<i>Туаллагов А.А.</i> Нартовский ронг	77
<i>Хаджиева Т.М.</i> Сюжетно-тематические и сюжетно-композиционные особенности карачаево-балкарского нартского эпоса. . .	121
<i>Рахно К.Ю.</i> Сюжет об убиении стариков в осетинском фольклоре: историческая подоплека и эпические параллели	132
<i>Сокаева Д.В.</i> Сакральный образ Уацилла в несказочной прозе и нартском эпосе осетин.	152
<i>Новиков Ю.А.</i> Эпический мир и реальная действительность. . .	168
<i>Рангочев К.З.</i> Святые и святость в болгарском юнацком эпосе (эпическая модель болгарской фольклорной религиозности)	181
<i>Рахими Д.К.</i> Трансформация мифического образа Симурга в эпическом наследии таджиков.	195
<i>Селева Ц.Б.</i> Вопросы историзма калмыцкого героического эпоса «Джангар»	206

Мифология

<i>Березкин Ю.Е.</i> Кавказ как фольклорный заповедник и перекресток	218
<i>Кербелите Б.П.</i> Дальние – близкие (Семантическая интерпретация сказаний разных народов)	236
<i>Боганева Е.М., Кыйва М.</i> Этиологические тексты о первых людях в белорусской и эстонской традициях.	248
<i>Алпатов С.В.</i> «Кость к кости»: магическая формула и мифологический мотив в сравнительно-исторической перспективе	274
<i>Володина Т.В.</i> Белорусские лечебные заговоры: типы, сюжеты, образы	291

<i>Цветкова А.Д.</i> Родильно-крестильный комплекс старообрядческих сел Восточного Казахстана в современных записях.	305
<i>Тодуа Э.В.</i> Основные персонажи абхазских мифологических рассказов: имена и функции.	319

Сказка

<i>Добровольская В.Е.</i> Жена-животное: сказки о чудесной / заколдованной супруге в русской фольклорной традиции.	330
<i>Пухова Т.Ф.</i> Особенности сюжета русской народной сказки «Безручка».	344
<i>Цлиа М.Ф.</i> Ацсуа нашанатә лакэкәа рҕы ачабра ароль.	367

Поэтика традиции

<i>Кузнецова В.П.</i> Традиции исполнения духовных стихов каликами переходящими на Русском Севере.	374
<i>Самодолова Е.А.</i> Аудиовизуальные записи фольклора как способ исследования многомерной поэтики сказок (на примере экспедиции в Липецкую область).	385
<i>Орус-оол С.М.</i> Архаический эпос тувинцев-тоджинцев.	406
<i>Черванева В.А.</i> К вопросу о границах фольклорного текста: тексты «разовые» и тексты фольклорные.	427
<i>Когониа В.А.</i> О некоторых типологических параллелях в поэтической традиции кавказских народов.	441
<i>Цаллагова З.Б.</i> Этнопоэтические особенности метафоры в малых жанрах осетинского фольклора.	457

Из истории изучения традиции и этнокультурные связи

<i>Алиева А.И.</i> Абхазия и абхазцы в исследованиях председателя Императорского московского археологического общества графини П.С. Уваровой.	471
<i>Чибиров Л.А.</i> К вопросу об исторической подоснове абхазо-осетинских этнокультурных взаимоотношений.	486
<i>Налетин А.Л.</i> Памятник древнеяпонской мифологии «Кодзики» и роль М.П. Григорьева в создании русскоязычного «вторичного текста» этого произведения.	504
<i>Библиография работ Зураба Джотовича Джасауа.</i>	545
<i>Сведения об авторах</i>	572

ПРЕДИСЛОВИЕ

16 апреля 1960 года – в ночь перед Пасхой – родился мальчик. Ему было суждено преодолеть в своей жизни множество препятствий, несмотря на которые, он стал авторитетным ученым. А к его юбилею исследователи из разных уголков мира прислали слова поздравлений, интересные научные тексты.

Казалось бы, 60 лет – для человека, который напрочь отказывается сесть, – не возраст. Однако, за этой юбилейной датой – непростая, но интересная жизнь талантливого ученого.

Окончив школу в родном селе Тхина, Зураб Джотович Джапуа в 1979 г. поступил в Абхазский государственный университет, который только открылся. Именно здесь он имел возможность слушать лекции ведущих абхазских филологов – Шоты Хичовича Салакая, Шоты Константиновича Арстаа, Сергея Ладовича Зухба, определивших его будущее. С отличием завершив обучение, Зураб Джапуа поступил в аспирантуру Института мировой литературы им. А.М. Горького АН СССР. Досрочно (за три месяца до завершения учебы в аспирантуре), под научным руководством ученого с мировым именем – Виктора Михайловича Гацака, защитил кандидатскую диссертацию на тему «Абхазский нартский эпос: Система сюжетов. Поэтика. Силь». Первым официальным оппонентом Зураба Джапуа был историк-хеттолог, Первый Президент Республики Абхазия Владислав Григорьевич Ардзинба.

После завершения аспирантуры Зураб Джотович вернулся в Абхазию и начал работать в Абхазском институте языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа, которому он служит вот уже более 30 лет. Пройдя все ступени иерархической лестницы, он стал одним из ведущих ученых Института. С ним связаны и истоки административной деятельности Зураба Джотовича – в 1996 г. его назначают ученым секретарем, позже, в 1999 г. – заместителем директора по науке. В этой должности он проработал более десяти лет. И все это время руководил ежегодными комплексными экспедициями в разные районы

Абхазии по сбору фольклорных, этнографических и языковых материалов. Как фольклорист-полевик он побывал почти во всех селах и городах Республики и собрал огромный корпус фольклорно-этнографических материалов.

В 2004 г. в стенах ставшего ему родным Института мировой литературы Зураб Джапуа защитил докторскую диссертацию на тему «Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абыскиле». В 2005 г. он удостоился звания профессора Абхазского государственного университета. В 2008 г. абхазское научное сообщество приветствовало присвоение ему звания академика Академии наук Абхазии. А уже в 2013 г. его – самого молодого академика – избрали президентом Академии наук Абхазии.

Зная жизнь Зураба Джотовича, историю его детства, юности, студенческих и аспирантских лет, непреднамеренно проводишь параллель между ним и главным эпическим героем его жизни – Нартом Сасрыкуа.

Характер и стиль работы нашего героя формировались под непрекращаемым авторитетом отца, который своим отношением к жизни, к труду прививал сыну чувство трудолюбия, порядочности, целеустремленности. Сейчас он с улыбкой вспоминает, что даже в аспирантские годы в далекой Москве слышал назидательный голос отца. Будучи младшим ребенком в семье, он частично был освобожден от хозяйственных работ, за исключением тех, к которым сам тяготел. Одним из таких любимых занятий была пахота, во время которой и формировались в нем такие черты как терпеливость, последовательность, умение поэтапно выполнять работу. То свободное время, которое ему давалось, позволительно было расходовать только на одно занятие – учебу.

Так посчастливилось, что с раннего детства Зураба Джапуа окружала фантастическая фольклорная атмосфера. В кругу талантливых сестер отца он слушал незабываемые увлекательные рассказы и песни под аккомпанемент абхазских музыкальных инструментов. Но, пожалуй, самой главной рассказчицей была его бабушка с редчайшим абхазским именем Гуапханащ.

Она и ввела своего внука в волшебный фольклорный мир, ее репертуар и стал «пилотным» для юного полевика. Безусловно, живя в такой среде, будущий фольклорист уже начинал чувствовать, что в его силах сохранить это богатство, а уже убедиться в правоте этой мысли помогла первая хрестоматия по абхазскому фольклору (Салакаиа 1975). Наш юбиляр и в дальнейшем получил возможность фиксировать богатую сказительскую традицию не извне, а находясь внутри нее. Ему посчастливилось записывать тексты от целой плеяды талантливых исполнителей абхазского нартского эпоса. Может быть потому, Зураб Джотович не относится к своему материалу как к обычному объекту исследования, а фанатично влюблен в него. Возможно и нартский эпос он воспринимал иначе, если бы не слышал сами сказания от лучших исполнителей конца XX века. 260 нартских текстов – это богатство, которое удалось записать лично ему.

В жизни Зураба Джапуа есть особый хронологический отрезок, который смело можно назвать судьбоносным – это знакомство с Институтом мировой литературы. В стенах этого Института, с глубочайшей традицией квалифицированной подготовки кадров, проходило становление ученого-фольклориста. Здесь он получил возможность общения с выдающимися учеными, с замечательными исследователями, носителями лучших традиций мировой фольклористики. Спустя годы он признается, что определяющей стала встреча с Виктором Михайловичем Гацаком, которого Зураб Джотович считает своим научным отцом. Довольно строгое, но при этом наполненное чувством высокой ответственности и привязанности отношение к ученикам, умение неустанно работать над их становлением были привиты ему главным наставником его жизни.

Через года Зураб Джапуа пронесет чувство глубокой благодарности и преданности своему учителю. Вспоминая самые яркие черты своего научного руководителя, ученый отмечает, что равного ему воспитателя он в своей жизни не встречал: «Виктор Михайлович готовил нас очень методично. Направлял нас очень адресно, даже за покупкой книг». Незабываемые впечатления остались у нашего юбиляра от первого научного семинара по

систематике фольклорных материалов в городе Вильнюсе, на который его также направил Виктор Гацак. И сегодня Зураб Джотович хранит в памяти свой восторг от лекций Брониславы Кербелите, которые он имел возможность слушать там впервые.

В трогательной переписке состояли учитель и ученик во время службы Зураба Джапуа в рядах Советской армии. Завершилась служба, за ней защита кандидатской диссертации, и с напутственными словами от учителя о том, что и с докторской работой не стоит затягивать, он вернулся на родину.

Спустя несколько лет – 14 августа 1992 года – началась трагическая полоса в жизни Абхазии, которая несла не только физическое уничтожение абхазского народа, но и духовное, культурное. Скорбной датой для абхазской науки явилось 22 октября 1992 года, когда грузинскими боевиками было подожжено здание Абхазского института языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа, в котором были уничтожены сотни подготовленных к изданию научных трудов, уникальных полевых материалов. Вспоминая свое состояние тех дней, Зураб Джотович признается: «Если бы по счастливой случайности не уцелела вторая часть рукописи фольклорных записей Артура Артемовича Аншба, которую я подготовил к изданию перед войной, и магнитные ленты моих полевых записей, я не смог бы вернуться в науку».

После войны Зураб Джапуа написал письмо своему учителю, в котором сообщил, что он жив, но что навсегда потеряны личная библиотека и его рукописи. Позже стали поступать «посылки» от Виктора Михайловича с номерами журнала «Живая старина» и другими необходимыми изданиями, легшими в основание новой библиотеки ученого.

За Днем Победы (30 сентября 1993 года) следовали годы экономической блокады Абхазии, в том числе и для науки. Описывая деятельность Зураба Джапуа этого периода, его друг и коллега Адам Гутов пишет, что даже «в драматических обстоятельствах войны и послевоенной разрухи он добивается впечатляющих результатов» (Гутов 2017: 182).

Безусловно, только самому ученому известно какой силы воли и каких усилий требовала работа «с нуля», но жизненное

кредо Зураба Джотовича – никогда не сдаваться и находить пути выхода из любой ситуации – дало ему возможность поэтапно войти в свое научное русло.

Исследовательская деятельность нашего юбиляра многогранна, но доминирующее место в ней занимает устное эпическое наследие абхазов, а именно нартский эпос и эпос об Абрыйскиле. Библиография Зураба Джапуа насчитывает более 260 работ, в числе которых 6 книг – три монографии, два сборника статей и один очерк¹, также 11 подготовленных им различных изданий². «Нарты» не просто лейтмотив творческой биографии Зураба Джотовича – это, без преувеличения, вся его жизнь. Казалось бы, за столько лет работы над эпическими текстами данная тематика уже могла бы быть исчерпана, но, читая работы ученого последних лет, понимаешь, что нартский эпос стал для него своего рода магическим кувшином Вадзямакят, из которого можно черпать «вино» бесконечно. Из года в год выходят десятки его статей, в которых нартские тексты рассматриваются под абсолютно новым углом зрения. Своего рода восклицательным знаком, подтверждающим наше мнение, является вышедшая недавно монография Зураба Джотовича (Джапуа 2016)³. Она посвящена памяти его учителя Виктора Гацака. Книга получила отклики известных ученых, причем не только фольклористов (Гутов 2017; Чирикба 2017; Когония 2017; Кузьмина 2019). В своих рецензиях они оценили кропотливый труд ученого, его отношение к исследуемому материалу; с восторженностью приветствовали его многолетний проект – подготовка научного издания абхазских нартских сказа-

¹ См. Библиографию работ З.Д. Джапуа в настоящем издании: № 1, 2, 3, 8, 16, 22.

² См. Библиографию работ З.Д. Джапуа в настоящем издании: № 4, 5, 6 (совм. с В.Г. Джонуа), 11 (совм. с Р.Х. Гожба), 14, 18 (совм. с Н.С. Барциц, С.О. Хаджим), 19 (совм. с Н.С. Барциц, А.П. Какоба), 20 (совм. с Э.В. Тодуа), 29 (совм. с П.К. Чекаловым), 30 (совм. с С.О. Хаджим, Н.С. Барциц), 34 (совм. с С.З. Тарба, Н.С. Барциц, С.О. Хаджим).

³ За эту работу ученый удостоен Государственной премии Республики Абхазия имени Г.А. Дзидзария, присуждаемой за выдающиеся достижения в области науки.

ний в восьми томах. Опытный эпосовед и известный текстолог Евгения Кузьмина, подчеркивая важность этого компендиума, пишет: «Поистине, это научный подвиг, направленный на сохранение и популяризацию духовного достояния родного народа!» (Кузьмина 2019: 152). Фундаментальный проект «Нарты: Абхазский героический эпос в восьми томах», идейным вдохновителем которого был Владислав Ардзинба, Зураб Джотович пронес через годы своей работы и жизни. А.М. Гутов, анализируя главу монографии, посвященную истории подготовки и издания полного собрания абхазских нартских текстов, справедливо отмечает, что «только специалисты, которые сами принимали участие в трудах подобного рода, могут достойно оценить огромный труд, который сопряжен с таким изданием» (Гутов 2017: 183).

В научной деятельности Зураба Джапуа есть одно весьма важное и плодотворно реализуемое им направление – архивная, эдиционно-текстологическая и редакторская работа. Человеком, который направил его в это поле деятельности, он считает Владислава Ардзинба, впервые обратившего внимание молодого специалиста на фольклорные материалы одного из первых профессиональных абхазских фольклористов Артура Аншба и на ранние записи абхазского и абазинского фольклора выдающегося кавказоведа Анатолия Несторовича Генко. Результатом его кропотливой работы явилась книга «Абхазский фольклор: Записи Артура Аншба» (Цъапуа 1995). Научное наследие Артура Артемовича в четырех томах так же готовится к печати под редакцией Зураба Джапуа. Под его жер редакцией уже вышли избранные труды его учителя Шоты Салакая (Салакая 2008, 2019).

Многие годы Зураб Джотович уделил работе над неопубликованным кавказоведческим наследием Анатолия Генко. Первым трудом, подготовленным на базе архивных материалов Анатолия Несторовича, стала книга «Ранние записи абхазского фольклора: Из рукописей А.Н. Генко» (Цъапуа 2001). Совсем недавно, совместно с абазинским филологом П.К. Чекаловым, им подготовлены и изданы «Абазинские материалы А.Н. Генко» (Джапуа, Чекалов 2019). Настоящим открытием для кавказоведов и других читателей

станет выход в свет неопубликованных лекций Анатолия Генко, также найденных нашим юбиляром и подготовленных к изданию под его руководством совместно с Юрием Анчабадзе, Наалой Барциц и Саидой Хаджим.

Нельзя не сказать о таком значимом направлении деятельности ученого как переиздание необходимых, ставших библиографической редкостью, книг. Настоящим подарком для специалистов и студентов стала книга известного советского этнографа Григория Филипповича Чурсина, изданная под его редакцией. С момента ее первого издания прошло свыше полувека. Второе издание обогащено шестью указателями и библиографией ученого. Текст подготовлен в соответствии с современными текстологическими принципами (Чурсин 2019). И это отнюдь не все работы Зураба Джотовича, связанные с переизданием творческого наследия выдающихся ученых-кавказоведов.

Наш юбиляр успешно совмещает научную деятельность с редакторской. Он является главным редактором научного альманаха «Вестник Академии наук Абхазии». За свою не столь давнюю историю Вестник многократно подвергался изменениям в содержании, формате, объеме, стиле, полиграфическом оформлении и т. п. Главный редактор, безусловно, осознает, что периодическое издание нежелательно подвергать частым изменениям, но и тут проявляется его желание достичь совершенства.

Под редакцией и непосредственным участием Зураба Джапуа вышло 16 книг и журналов¹. Впечатляет и количество авторских и коллективных трудов, журналов, в которых Зураб Джотович является ответственным редактором или входит в редакционную коллегию, выступает рецензентом и т. д.

Несмотря на свою административную занятость, Зураб Джотович, к счастью, не стал отстранившимся от исследовательской работы чиновником. Он и сегодня активный организатор и участник фольклорных экспедиций, конференций, круглых столов.

¹ См. Библиографию работ З.Д. Джапуа в настоящем издании: № 7, 9, 10, 12, 13, 15, 21, 23, 24, 25 (совм. с В.А. Когония), 26 совм. с Ю.Д. Анчабадзе и др.), 27, 28, 31, 32, 33.

Конечно, нельзя сказать, что руководящая работа не отнимает у него много сил и времени, но изменить вектор его основных интересов ей пока не под силу. Однако же, недооценивать его достижения в области научного администрирования тоже нельзя. Зураб Джотович заметно укрепил научные и общественные позиции Академии наук Абхазии. Именно по его инициативе был подготовлен, принят общим собранием АНА и утвержден Президентом Республики Абхазия Р.Д. Хаджимба в 2016 г. новый Устав Академии наук Абхазии. Он глубоко заинтересован в научной деятельности каждого подведомственного Академии института. Будучи эпосоведом, теперь ему приходится разбираться и в гидрофизике, биологии, экономике, юриспруденции, сельском хозяйстве и т. п. В плодотворной организации работы ему помогает стремление везде и всегда окружать себя деятельными людьми, привлекать к делу настоящих специалистов. Зураб Джотович неустанно занят вопросами формирования исследовательских кадров. Он автор идеи проведения лекций зарубежных специалистов для аспирантов и молодых ученых. Его же усилиями в разы была увеличена стипендия аспирантов АНА. Самых ярких из них за счет государства и Академии начали направлять за пределы страны, как на учебу, так и на подготовку к защите диссертационных работ. Научная дипломатия, которую Зураб Джотович довольно успешно освоил, позволила ему наладить партнерские отношения с руководством Академий наук других стран. Зураб Джотович организует сотрудничество и с общественными организациями, заинтересованными в вопросах развития науки и культуры. Так, большим другом Академии наук стала некоммерческая общественная организация «Алашара» под председательством известного российского мецената Муссы Хабалевича Экзекова. За три года совместной деятельности между АНА и «Алашарой» (2016–2018 гг.) были реализованы яркие проекты по сохранению и развитию абхазского и абазинского языков, по пропаганде культуры абхазо-абазинского этноса и по другим значимым направлениям.

Учитывая юбилейную дату, уместно подчеркнуть, что равно-го Зурабу Джапуа «ученого-путешественника» в Абхазии най-ти тяжело. С докладами он выступал в более чем 100 научных конференциях. География научных поездок Зураба Джотовича настолько широка и промежутки между ними настолько несущественны, что Сухум порой выступает в качестве простого перевалочного пункта. «На этих встречах я еще раз осознаю, что я жив и пребываю в тонусе. С удовольствием слушал и слушаю доклады и лекции как теоретиков, фольклористов и антропологов с мировым именем, блестящих специалистов современности, так и молодых, перспективных ученых. Я учусь у них, нахожу для себя много новых тем и идей, актуальных для абхазской фольклористики. И пока я готов воспринимать эти знания и опыт, можно сказать, что я современный ученый, что у меня есть еще творческий потенциал», – отмечает юбиляр.

Зураб Джотович – это кладезь идей. Он находится в беспре-рывном профессиональном поиске нового, лучшего, совершенного. Причем, его идеи имеют свойство воплощаться в жизнь. Именно одной из таких идей является создание Центра нартоведения и полевой фольклористики. Центр был организован при Абхазском государственном университете и его первыми со-трудниками стали бывшие студенты, которых Зураб Джотович начал активно приобщать к работе фольклориста. На протяже-нии почти десяти лет под его бдительным руководством сотрудни-ками Центра подготовлены и изданы значимые для современ-ной фольклористики книги, сборники материалов; проводятся регулярные мобильные экспедиции; ведется непрерывная рас-шифровка и упорядочение полевых материалов.

По его инициативе в Абхазском институте гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа АНА были основаны «Инал-ипо-вские чтения», посвященные памяти выдающегося этнографа и историка, яркого представителя абхазской интеллигенции XX в. Шалвы Денисовича Инал-ипа. Еще ранее, в 1991 г., он добился открытия в Институте Лаборатории абхазского фоль-клора, которая и сейчас успешно функционирует, пополняя

свою коллекцию новыми материалами фольклорно-этнографических экспедиций Института. Ее первым руководителем стал наш юбиляр (1991–1996 гг.), под руководством которого были разработаны программа и структура Лаборатории и начаты необходимые этапы текстологической работы.

Неудивительно, что Зураб Джотович стал основателем фольклорной лаборатории АБИГИ, ведь работа «в поле» – это то, без чего он не может представить свою жизнь. Хотя, по его же словам, на расшифровку, на упорядочение и издание уже собранного им материала потребуется еще одна жизнь.

Особое внимание Зураб Джапуа уделяет сбору материала среди представителей абхазской диаспоры. Он – создатель, руководитель и участник проекта «Абхазы в Турции», в рамках которого (с 2008 по 2013 гг.) было собрано колоссальное количество фольклорно-этнографического материала. В этом также бесценная заслуга ближайшего друга и коллеги Зураба Джотовича, первоклассного полевика – Адгура Паатовича Какоба. Под редакцией З.Д. Джапуа вышел первый том «Турецких записей абхазского фольклора», который состоит исключительно из всех зафиксированных в Турецкой Республике записей нартского эпоса (Цьапуа 2014). Результатом его давнего замысла и трехлетней скрупулезной работы стало главное пособие для начинающих полевиков – «Вопросник для собирания абхазского фольклора» (Цьапуа 2019). Издание сопровождается вступительной статьей З.Д. Джапуа, в которой автор весьма убедительно определяет жанровое пространство абхазского фольклора, основываясь на современном понимании самого предметного поля фольклора в тесной связи с народной культурой, с культурной антропологией, «поскольку каждое фольклорное явление есть одновременно и неизбежно и факт народного быта, и факт словесного искусства» (Чистов 1970: 4).

Важным аспектом научной деятельности нашего юбиляра была и остается преподавательская работа. Зураб Джотович – талантливый педагог. Его лекции не похожи на лекции других преподавателей. Особой популярностью пользуются спецкурсы. Именно с них студенты и начинают свой путь в фольклористику.

За годы научной и административной деятельности у Зураба Джотовича выработался особый стиль работы. В нем – выраженная требовательность к себе, к коллегам, к ученикам. Работа ученого не ограничивается кабинетными стенами, всю свою деятельность он успешно продолжает и в стенах дома, где находит неоценимую человеческую и профессиональную поддержку от главного союзника – супруги Ирины Цугба. На ее долю выпадают тяжелейшие предпечатные работы, к которым иногда привлекают и дочь Раду.

Нелегко охватить все вехи научной и преподавательской деятельности Зураба Джапуа, но главное, что он всегда думает о завтрашнем дне: о ярких студентах, которые могут в последующем стать аспирантами, и об аспирантах, которые могут превратиться в настоящих ученых. В них учитель не видит соперников, он видит в них будущих коллег.

Умение советоваться, умение слушать и слышать советы – это те черты, которые присущи Зурабу Джотовичу. В этом наш юбиляр не делает акцент на возраст собеседника. Когда мы были его студентами, он давал нам возможность рассуждать на такие темы, в которых мы на тот момент мало что могли понимать. Но рядом с ним всегда появлялась вера в себя, в свои силы. Спустя годы невольно начинаешь мыслить как он, рассуждать как он, работать как он, и происходит это все не противоестественным для твоей личности путем, без всякого давления. Зураб Джотович – это учитель, который из каждой поездки возвращается с полным чемоданом, купленных для своих аспирантов, книг. Раздумывая об этом, приходишь к мысли, что умение воспитывать учеников, умение быть и учителем, и отцом – это особый дар.

Справедливо сказать, что сегодня он один из лучших знатоков нартского эпоса и его труд во благо глубокого исследования кавказского эпосоведения невозможно переоценить. Нет сомнений, что, оглядываясь на пройденный путь, З.Д. Джапуа согласится со словами великого Кирилла Васильевича Чистова: «Важнейшим в моей жизни всегда была наука» (Чистов 1994: 290).

Для нашего неутомимого юбиляра шестидесятилетие – это новая точка отсчета. Он все также живет активной творческой жизнью, начиная свой день с просмотра переполненного новыми планами и идеями ежедневника. Взгляд его устремлен к еще непокоренным вершинам, недостижимым горизонтам, значит рано подводить итоги, самое интересное и значимое еще впереди. А зарядиться энергией Зурабу Джотовичу всегда помогают молитвы матери, которая в свои 85 лет все так же трепетно оберегает сына.

* * *

Взяться за составление сборника, который вы держите в руках, было смелым для нас – учеников Зураба Джотовича – решением. Но те теплые ответы, которые мы получали от друзей и коллег Зураба Джотовича, все больше убеждали нас в том, что мы на верном пути. Этот сборник по составу – и авторскому, и тематическому – необычайно разнообразен. Он вобрал в себя весьма широкую палитру различных культур и знаний. Учитывая основную сферу интересов юбиляра первым и самым объемным разделом книги стало эпосоведение, во главе с нартоведением. Свое место в сборнике нашли статьи о мифологической картине разных народов мира, сказковедческие статьи, а также исследования текстологического плана. Охват поставленных вопросов и интересное научное раскрытие ответов обещают сделать это издание не просто подарком к юбилейной дате, а войдет в широкий научный оборот.

Литература

Гутов 2017: Гутов А.М. Рецензия на: Джапуа З.Д. Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика. М.: Наука – Восточная литература, 2016. 381 с. // Традиционная культура. М., 2017. № 2 (66). С. 181–186.

Джапуа 2016: Джапуа З.Д. Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика. М.: Наука – Восточная литература, 2016. 381 с.

Джапуа, Чекалов 2019: Абазинские записи А.Н. Генко / Изд. подгот. З.Д. Джапуа, П.К. Чекалов. Сухум, 2019. 464 с.

Когониа 2017: Когониа В.А. Значительный вклад в кавказскую фольклористическую науку // Когониа В.А. Время и художественное слово (Исследования. Фольклорно-этнографические материалы). Сухум, 2017. С. 142–144.

Кузьмина 2019: Кузьмина Е.Н. Рецензия на книгу «Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика» // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова: Серия «Эпосоведение». Якутск: СВФУ, 2019. № 2 (14). С. 118–120.

Салакаиа 1975: Апсуа жэлар рѣапыщтѣ рѣиамта (Ахрестоматиа) / Еикѣиршѣеит Ш.Хь. Салакаиа. Акѣа, 1975.

Салакая 2008, 2019: Салакая Ш.Х. Избранные труды в трех томах / Отв. ред. З.Д. Джапуа. Сухум: АБИГИ, 2008, 2019.

Чирикба 2017: Чирикба В.А. Весомый вклад в нартоведение и эпосоведение: Рецензия на: Джапуа З.Д. Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика. М.: Наука – Восточная литература, 2016. 381 с. (Исследования по фольклору и мифологии Востока) // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова: Серия «Эпосоведение». Якутск: СВФУ, 2017. № 2 (06). С. 101–106.

Чистов 1970: Чистов К.В. Фольклор и этнография // Фольклор и этнография / Отв. ред. Б.Н. Путилов. Л., 1970. С. 3–15.

Чистов 1994: Чистов К.В. Post factum // Этнографические тетради. СПб., 1994. С. 290–294.

Чурсин 2019: Чурсин Г.Ф. Абхазы: опыт этнологического исследования / Отв. ред. второго изд. и автор вступ. ст. З.Д. Джапуа; подгот изд. и сост. указ. Н.С. Барциц, З.Д. Джапуа, С.З. Тарба, С.О. Хаджим. Сухум, 2019. 407 с.

Цѣапуа 1995: Апсуаа рфольклор: Артур Аншба ианцямтакѣа / Еикѣиршѣеит, апхѣажѣеи атексткѣа разгѣатакѣеи рарбагакѣеи ишит З.Ць. Цѣапуа; атцарадырратѣ ред. В.Г. Арзынба. Акѣа: АБИГИ, 1995. 559 дакѣа.

Цѣапуа 2001: Апсуаа рфольклор заатѣи анцямтакѣа: А.Н. Генко инапылаѣыракѣа рахѣтѣ / Еикѣиршѣеит, апхѣажѣеи акомментарикѣеи ишит З.Ць. Цѣапуа; атексткѣа акыпцхь иаздырхиеит Б.Гь. Цьонуа, З.Ць. Цѣапуа. Акѣа: АБИГИ, 2001. 325 дакѣа.

Цыауа 2014: Ацсуаа рфольклор тыркэгэылатэи анцамтақэа / З.Ць. Цыауа иредакцияла. Атыжымта I: Нартаа / Еикэдыршэеит З.Ць. Цыауа, А.П. Какоба, Н.С. Барцыц; атекстқэа атыжыра иаздырхиеит З.Ць. Цыауеи Н.С. Барцыци; ацхыажэеи азгэатақэеи ишит З.Ць. Цыауа. Акэа: НААР, 2014. 299 дақба.

Цыауа 2019: Ацсуа фольклор аизгаразы азцааранца / З.Ць. Цыауа иредакцияла; аус адырулеит, еикэдыршэеит С.О. Хацьым, Н.С. Барцыц. Акэа: Academia, 2019. 296 дақба.

С.О. Хаджим

С.Ю. Неклюдов
Москва

ЛОГИКА СЕМАНТИЧЕСКИХ ТРАНСФОРМАЦИЙ: «СТРЕЛА ПАСТУХА» И «РОЖДЕНИЕ ИЗ КАМНЯ»

1.

В нартском эпосе есть такой сюжет

Красавица Сатаней¹ приходит к реке стирать / отбеливать холсты, видит пастуха, спящего на другом берегу, и зовет его к себе². Иногда он первый замечает ее – обнаженную, купающуюся (Ардзинба 2015: 19), и пытается переплыть реку, но бурное течение отбрасывает его назад³ или женщина сама устраивает это своим колдовством (Салакая 1976: 170). Пастух просит красавицу показать свою наготу⁴ и испускает в ее сторону семя (Ардзинба 2015: 20–21) – оно, как стрела / молния / облако⁵, перелетев через реку, внедряется в камень / скалу, от которой испуганная женщина успеваает отшатнуться (~ за которой успеваает укрыться); на поверхности камня отпечатывается человеческий образ⁶. – В менее «откровенных» осетинских версиях (и некоторых кабардинских) пастух, узрев прекрасную женщину, лишь прислоняется к камню / присаживается на него,

¹ Сатани-Гуаца, Сатана / Шатана, Гунда, Кырс-бийче.

² Ардзинба 2015: 17–20; Джапуа 2003: 168–170; Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба 1962: 32, 34–35.

³ Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба 1962: 34–35 [№ 4]; Салакая 1976: 172.

⁴ Джапуа 2003: 168–170; Салакая 1976: 170; Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба 1962: 35–36 [№ 4]; Талпа 1936: 13.

⁵ «Стрела», «кровь» и т. п. – эвфемизмы для семени (Ардзинба 2015: 20).

⁶ Джапуа 2016: 103; Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба 1962: 35–36 [№ 4]; Салакая 1976: 170, 172; Джапуа 2003: 168–170; Талпа 1936: 13.

в результате чего в камне зарождается ребенок¹. – Ребенка извлекает из камня чудесный кузнец; иногда героиня вынашивает извлеченный эмбрион под мышкой / за пазухой / приложив к животу / в печи². Так родится величайший из нартских героев – Сасрыкуа / Сасрыква / Сослан.

Исследователи уже давно обратили внимание на устойчивость и распространенность данного эпизода³, рассматриваемого, главным образом, в связи с происхождением одного из центральных персонажей этого эпического цикла (см.: Трубецкой 1908; Ардзинба 2015: 11–81; Джапуа 2003: 29–47). Свою реконструкцию мифологической семантики сюжета о чудесном рождении героя на границе миров предложил и Зураб Джотович (Джапуа 2016: 95–109), он же дал полный перечень северокавказских традиций, в которых представлен мотив петрогенеза (абхазские, абазинские, адыгские, осетинские, карачаево-балкарские, чечено-ингушские), причем количество абхазских записей (более 170 вариантов) во много раз превышает все остальные (Джапуа 2016: 138–141). Автор аргументированно поддерживает ту точку зрения, согласно которой мотив рождения из камня параллелен мотиву гибели от камня / финального окаменения героя (~ всех нартских богатырей), «закольцовывающий» его жизненный круг / всю эпическую эпоху (Джапуа 2016: 129–130)⁴. Надо добавить, что анализ аналогичных мотивов в монгольском эпосе позволяет увязать их с существующим

¹ Миллер 2008: 147 (дигорск.); Либединский 1948: 73; Андреев-Кривич 1957: 45; Джапуа 2016: 139–140.

² Ардзинба 2015: 21; Миллер 2008: 147 (дигорск.); Джапуа 2003: 168–170; Салакая 1976: 170, 172; Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба 1962: 37–38 [№ 4]; Либединский 1948: 73; Андреев-Кривич 1957: 45.

³ Ср.: «в сказаниях, относящихся непосредственно к Сатане, последняя обычно на берегу ручья, реки или моря моет белье, ею прельщается с другого берега пастух и т. д., – вариант распространен, начиная от Овсии [Осети] и до Самурзакани [на юге Абхазии]» (Дрягин 1932: 194).

⁴ Ср. также редкий мотив финального окаменения былинного Ильи Муромца, согласно одной из старейших записей: «Тутова стар я екаменел» (Киреевский 1860: 89).

в этом регионе культом гор (Heissig 1982); не исключено, что такой взгляд мог бы оказаться продуктивным и для северокавказских традиций, также включающих подобные верования и практики¹.

Согласно сюжетно-мотивному указателю абхазской версии эпоса, составленному З.Д. Джапуа, центральный мотив данного эпизода имеет следующие варианты:

- (1.1) семя пастуха, посланное с противоположного берега реки, попадает в камень / скалу;
- (1.1.1 [в]) Сатаней-Гуаца и пастух встречаются на одном берегу реки (Джапуа 2016: 321–322);
- (1.1.2 [в]) семя пастуха попадает в лоно Сатаней-Гуаца².

По количеству записей основная версия (1.1) решительно преобладает над двумя другими сюжетными модификациями (92 текста против 12 и 26); именно ее, в основном, и придерживается традиция. Похоже, что те варианты, в которых исчезает ‘камень как лоно, в котором вызревает плод’ (1.1.2 [в]), или устраняется ‘река как препятствие, разделяющее любовников’ (1.1.2 [в]), являются лишь редуцированными репликами «базовой версии».

Существуют достаточно отчетливые (и неоднократно отмечавшиеся) намеки на змееподобие «нартского пастуха» (Джапуа 2016: 86, 104–105, 107–109, 118; Ардзинба 2015: 89–90). Он спит, скрючившись (*девырсахэ*) – видимо, свернувшись, как змея (Ардзинба 2015: 83)³, сближаясь тем самым и с духом-хранителем огня, который постоянно дремлет, свернувшись, у очага (Джапуа 2016: 88–89; Ардзинба 2015: 89–90). Обратим,

¹ См., в частности: Карпов 2007: 16–36; Сефербеков 2017; Сефербеков 2015; Агларов 1984; Ковлакас 2008.

² «Согласно некоторым вариантам абхазского и абазинского эпосов, “стрела” попала не в камень, а в лоно Сатаней, и она зачала» (Ардзинба 2015: 21).

³ Ср. облик эпического демона (мангаса, мангадхая) в фольклоре монгольских народов, чьи прозвища расшифровываются именно как ‘скрюченный, свернувшийся, согнутый, изогнутый’, т. е. змееподобный (Lőrincz 1970: 326, 328; Aalto 1977: 2).

кроме того, внимание, что, во-первых, агентом этого пастуха на другом берегу является чудесный кузнец¹, связанный с огнем, так сказать, по своей природе (как дух-покровитель / бог кузнечества?), а во-вторых, что река для пастуха абсолютно непреодолима и опасна, водная стихия категорически враждебна ему.

Душа пастуха затряслась: / «Не знаю, что делать, Кубань разлилась, / Боюсь, что в реке утону. / Куда ты прикажешь, пойти я готов, / Но страшно пойти мне ко дну». <...> / Собрав напоследок и мощь и отвагу, / На палку оперся он вновь, / В бурлящую бросился влагу – / Упал на корягу (Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба 1962: 34–35 [№ 4]).

Героиня, напротив, в максимальной степени ассоциирована с водой (Ардзинба 2015: 17–19). Она отдает в «царство водяных» на воспитание сына (Миллер 1882: 249), управляет водой², а когда, согласно дигорскому сказанию, Сослан видит ее (свою «неродную мать Ахсину») в царстве мертвых и бросается к ней, воды озера относят ее к другому берегу (Дрягин 1930: 22; 1932: 194). Однако главное: она постоянно ходит на берег реки, где отбеливает холсты, прядет, кроит, шьет, стирает и купается, выстукая, таким образом, в амплуа пряжи, швеи, прачки³, причем ‘стирка’ сюжетно синонимична ‘купанию’ (Ардзинба 2015: 19) и либо соединяется с ‘прядением’, либо заменяется им.

Занятая этим, [она] всегда сидит на берегу Кубины. / Однажды она проворно отбеливала [холст], / Стремительно пряла, / Резво

¹ «Этому кузнецу правая рука служит молотом, / Левая рука служит щипцами, / Колени служат наковальной» (Джапуа 2003: 168–170; Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба 1962: 37 [№ 4]).

² «Но Гуаша была наделена колдовским даром. Она сказала: “Пусть река разольется и он не сумеет переплыть ее”. Река разлилась и пастух сколько ни упорствовал, не смог переплыть» (Салакая 1976, № 2).

³ Джапуа 2016: 98–99; Ардзинба 2015: 17–18; Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба 1962: 30–38 [№ 4]; Талпа 1936: 13; Андреев-Кривич 1957: 45; Миллер 2008: 147 (дигорск.); Либединский 1948: 73.

шила, / Сидя на берегу Кубины (Джапуа 2003: 168). – Закончила свою пряжу, положила на берег. / Сняла затем с головы тюки, бросила на берег / И начала их стирать, и до полудня / Белье она выстирала и расстелила на берегу (Салакая 1976: 171–173). – Разделась она догола – / Осталась в чем мать родила. / Она ветерком наслаждалась... (Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба 1962: 31 [№ 4]). – На этой стороне, раздевшись, купалась в реке Сатаней-Гуаша (Салакая 1976: 170–171); лежит / Сатаней на спине, / Купается, нежась в кубанской волне¹.

Именно тогда (и после всех перечисленных действий) происходит «дистанционное свидание» героини с нартским пастухом: «И когда она, закончив работу, подняла голову, / Увидела валявшегося, скрючившись, на том берегу / Табунщика [племяни] гиаговцев Ерчхеу» (Салакая 1976: 171–172; Ардзинба 2015: 19–20). Отметим матримониальную символику встречи на берегу водоема (~ у колодца / источника и пр.), как и мотива полоскания / стирки белья (Адоньева 2010: 51–53; Неклюдов 2015: 21–22) – ср. встречу Одиссея с феакийской царевной Навзикаей на берегу моря, куда та приезжает стирать белье:

Начали платья они полоскать и потом, дочиста́ их / Вымыв, по взморью на мелко-блестящем хряще, наносимом / На берег плоский морскою волною, их все разостлали. / <...> / Громко они закричали; их крик пробудил Одиссея (Одисс., VI, 56–65, 90–95, 117).

Инициатива свидания может приписываться как Сатаней, так и пастуху. Согласно некоторым вариантам, женщина видит его на другом берегу и зовет к себе, даже приходит специально, чтобы встретиться с ним (Джапуа 2016: 103–104). Сцена построена на гиперболизировано эротических образах – «пастух спит среди стада, а его высоко поднятого “оружия” касается рогами скот; Сатаней увидела его “оружие”, возжелала пастуха и позвала его к себе» (Ардзинба 2015: 20):

¹ Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба 1962: 32 [№ 4]; см. также: Талпа 1936: 13; Либединский 1948: 73; Миллер 2008: 147 (дигорск.).

Пристально посмотрев, увидела, / Что посреди стада что-то
возвышается. / Для скалы – великоватым посчитала его, / Для де-
рева – маловатым посчитала его. / Быки нартов, когда пристанут
мухи, / Рогами трутся об него. / Сердце ее решило, что это, / Види-
мо, пастух нартов Зартыж... (Джапуа 2003: 168–170). – «Зартыжв!
Ты ли это, Зартыжв?» – / Кричит пастуху Сатаней издалека. / Про-
снулся от крика пастух, / Нависшие брови раздвинул, / И берег он
взглядом окинул, / И зренья напряг он и слух. <...> Услышав Зар-
тыжва слова на другом берегу, / Ответила: «Я не солгу, / Да, да, я
кричала, / Тебе я кричала, / А что я кричала, – отсюда сказать не
могу, / Ко мне переправься сначала!» (Инал-ипа, Шакрыл, Шин-
куба 1962: 32, 34–35 [№ 4]). – Однажды она заметила на другом
берегу реки пастуха (Нарджхью), которого пожелала, и призвала
его к себе, воскликнув: «Если ты – мужчина, то я – женщина!»
(Инал-ипа 1977: 15).

В других случаях первым замечает женщину пастух и, прель-
щенный ее красотой / наготой, тщетно пытается доплыть до нее.

По ту сторону реки пас стадо нартский пастух [коров]. На этой сто-
роне, раздевшись, купалась в реке Сатаней-Гуаша. Пастух не видел
никогда голой женщины. Увидев тут купающуюся голую Гуашу, он не
выдержал и бросился в реку, чтобы переплыть к ней. <...> «Божество
ты иль рода человеческого?» – крикнул он. / «Я есть та, которую назы-
вают / Сестрой нартов Гундой Прекрасной». – / «Могу ли я подойти
к тебе и взглянуть?» – / Спросил бедный табунщик гиаговцев. / «Ты
думаешь, я чуждаюсь людей?! / Если хочешь, иди ко мне», – сказала
она. / Но волною отбросило его назад. / Не смог, бедный переплыть к
ней (Салакая 1976: 170, 172).

В описании случившегося далее «дистанционного соития»
есть некоторое противоречие – между согласованным стремле-
нием эпических любовников¹, с одной стороны, и достигаемым
результатом (обсеменение камня), с другой.

¹ Mot. T514. Зачатие после взаимного желания.

Сначала пастух просит, чтобы женщина разделась (~ обнажила именно нижнюю часть тела), и она удовлетворяет его просьбу, приняв к тому же уместную позу.

«Сними с себя шерстяные штаны! / Задери шелковое платье и обвяжи вокруг спины, / И хорошо покажи свое лоно!» – сказал он. / Она сняла шерстяные штаны, / Шелковое платье обвязала вокруг спины. / «Этого ли ты хотел!» – сказала она, / И встала, раскорячившись (Джапуа 2003: 168–170). – «Ты юбку из барсовой шкуры поправь, / Затем подними ты платок, / Ты шею свою обнажи, / Свой облик ты мне покажи». / Исполнив желание Зартыжва, она / К нему повернулась лицом, / Во всем обаяние представ перед бедным пловцом, / Сияя, как солнце, блестя, как луна, / Спросила: «Вот так ты хотел?» (Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба 1962: 35–36 [№ 4]). – Загляделся пастух на красоту женщины Сатаней, на междуножье ее. / И полюбил пастух прекрасную Сатаней – белую телом Мезитху (Талпа 1936: 13). – В коротком бешмете была Шатана, и увидел пастух ее белое красивое тело (Либединский 1948: 73).

Затем он посылает через реку свое семя, иногда специально предупредив об этом партнершу и получив ее согласие:

Он подошел к берегу реки и сказал: «Приготовься, идет!». Она [мать нартов] приготовилась (Салакая 1976: 179 [№ 6]). – Когда он увидел эту женщину, то, прельстившись ее белой грудью, он крикнул: «К тебе, Сэтанэй, идет нафсы! [эвфемистическое название мужского семени]» (Алиева, Гутов 1979: 47). – Он молча и страстно глядел / И крикнул: «Идет, эй, идет!» (Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба 1962: 35–36 [№ 4]). – И не мог он удержать своего семени, не владел собой. / Сое крикнул: / «К тебе идет, Сатаней!». Сатаней в ответ: / «Пусть идет» (Талпа 1936: 13).

Далее, однако, вопреки этому согласию, женщина отскакивает, прячется за скалу, и «стрела» врезается / впечатывается в камень, либо то же самое происходит вследствие «промаха» / случайного обронения семени. Тогда женщина – по собствен-

ной инициативе или по совету / распоряжению пастуха – уносит домой, донашивает на своем теле, додерживает в печи обсемененный камень (или эмбрион, извлеченный из него чудесным кузнецом). Последующие события свидетельствуют скорее о том, что ‘испуг женщины’ (‘промах’, ‘случайность’ и пр.) как причины расхождения между ‘намерением’ и ‘результатом’ суть лишь поверхностные элементы повествования, возникающие для устранения противоречий внутри устойчивой сюжетной схемы¹, смысл которой перестает быть понятен носителям традиции и требует какого-то объяснения².

Сам акт «отсылки семени» описывается как выстрел из лука, как метеорологический / космический катаклизм: грозовая туча, удар грома, сотрясение неба и земли (Джапуа 2016: 103).

И, жаркую силу свою напрягая. / Направил в Гуашу стрелу, и стрела / Пустилась в полет, / Как молния, грозно сверкая, / И небо и землю она потрясла, / И громом взгремела от края до края, / И тучей нависла, живое пугая. <...> Вновь стала долина тиха и светла / Вблизи и далече (Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба 1962: 35–36 [№ 4]). – Он со всей силой напряг <...> и рывком пустил [свое семя]. / Огромной черной тучей, облаком идет оно (Джапуа 2003: 168–170). – Он <...> послал ей оттуда свое мужское начало. Поднялся страшный ураган, и облака покрыли землю, а выпущенная им «стрела» (ахѣа) с огромной силой врезалась в скалу, позади которой для безопасности встала Сатанэй-Гуаша (Инал-ипа 1977: 15). – В то время, когда она черпала воду, с другого берега раздался мужской голос: «Гуаша, приготовься, стреляю!». Через некоторое время голос вновь повторился: «Гуаша, приготовься, стреляю!». Вслед за

¹ «В цикле Сосрыко и образ самой Сатаны выступает в наиболее первобытном виде, как образ не знающей мужа, матриархальной главы нартского рода, обладающей магическим могуществом и непререкаемым авторитетом среди своих сыновей-нартов» (Мелетинский 2018: 355).

² Ср.: «а то, что рассказывают, будто у них было что-то через реку, это сказка. Я сказки не люблю. – Примечание сказителя» (Салакая 1976: 176 [№ 5]).

этим этот человек действительно и выстрелил... (Салакая 1976: 174). – Семя Созука, как стрела, полетело, говорят (Ортабаева, Хаджиева, Холаев 1994: 364).

В этих устойчивых мифопоэтических образах есть своя логика. Во-первых, широко представлена (и имеет значительную историческую глубину) символика ‘стрелы’ как знака мужской сексуальности / производительности (Stein 2002: 902), а состоятельность героя в качестве брачного партнера определяется его способностью натянуть лук¹ – по-видимому, на основе семантики ‘напряжения’ / ‘точного попадания’ / ‘внедрения’ (Неклюдов 2019: 109). Во-вторых, надо упомянуть и сексуальные коннотации ‘удара грома’ (Mot. T528. Оплодотворение громом / молнией, ср. образы «космического / священного брака» Неба и Земли).

Следует, наконец, указать на возможность истолкования ‘стрельбы из лука’ как метафоры «овладения / обладания на расстоянии» (Eliade 1978: 18) – опять-таки с учетом ее эротического аспекта, что особенно актуально именно для описываемой ситуации.

2.

Таким образом, есть основания рассмотреть несколько семантических аспектов анализируемого эпизода.

– «Эпические любовники», встреча которых приводит к появлению на свет «рожденного из камня» героя, стремятся друг к другу, но сойтись не могут – возможно, как связанные с противоположными стихиями воды и огня или даже олицетворяющие их; попытки совмещения подобных «космических антагонистов», вроде сюжетов о браке Солнца и Луны, Лета и Зимы, вообще могут проигрываться в мифологии и фольклоре (ср. Березкин, Дувакин, В45, А3)².

– Роль ‘реки’ амбивалентна. С одной стороны, она есть место чудесного зачатия (Mot. T523. Зачатие от купания; D1788.

¹ Вспомним «лук Одиссея» (Одисс., XXI, 68–77).

² Ср. также обсуждение в астрологических прогнозах супружеской совместимости «женщины-воды» и «мужчины-огня» (<https://astrounion.ru/test/11/>).

Чудесные последствия купания), а вода – «аналог материнского лона и чрева»¹, ср. мотив забеременеть, глядя в колодец» (Nörtersheuser 1981: 1400). С другой стороны, река – граница между мирами (Ардзинба 2015: 19–20), непреодолимый рубеж для любовника-пастуха, и если переправа через реку «является широко распространенной фольклорной метафорой соития или брачного союза»², то ‘неосуществимость переправы’ обозначает категорическую невозможность подобного союза³ и как следствие – замену формы «контактной» формой «дистанционной». Не исключено, что выражение «мой сын, рожденный тем и этим берегами [реки]» / «родившийся на том и этом берегах [реки]» (Джапуа 2016: 97–98) отражает именно данную ситуацию.

– Идеальная реализация темы «дистанционного зачатия» имеет место в сценарии «космического брака»: согласно картине мира аграрной мифологии, Небо и Земля как сексуальные партнеры в принципе удалены друг от друга; именно в этой системе образов следует видеть источник космических / метеорологических метафор, использованных при построении рассматриваемого эпизода.

– Эмбрион появляется без прямого участия женщины (роль которой подчас сводится к выхаживанию плода во «внешнем инкубаторе»: в печи, на печи, в вате, в сундуке, в кадушке с мякиной⁴) – вариант бесполого размножения, мифологического агамогенеза (Неклюдов 2019: 100–101). Кроме того, женщина выступает в роли своего рода «суррагатной матери», которая вынашивает камень (~ извлеченный из него эмбрион) на своем теле (подмышкой, на животе, за пазухой⁵) и даже имитирует роды (Джапуа 2003: 170); все эти мотивы – суть разные ступени

¹ Аверинцев 1987; Джапуа 2016: 98.

² Васильков 2010: 154; Джапуа 2016: 98.

³ Ср.: «Река, разделяющая любовников, присутствует и в сведениях о кавказских амазонках» (Джапуа 2016: 97–98; Чиковани 1969: 236).

⁴ Гадагатль, Кардангушев, Алиева 1974: 189 [№ 1]; Салакая 1976: 179 [№ 6]; Алиева, Гутов 1979: 47; Ардзинба 2015: 18, 21.

⁵ Джапуа 2003: 170; Салакая 1976: 172, 174; Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба 1962: 38 [№ 4].

переосмысления более древнего образа «не знающей мужа, матриархальной главы нартского рода» (Мелетинский 2018: 355), с чем надлежит согласовать ее более позднее амплуа матери Сасрыквы / Сослана.

– Камень / скала – не просто нейтральная горная порода, безопасное место для созревания зародыша, а активная среда, связанная со сверхъестественной природой будущего героя и, возможно, прямо ее обуславливающая. Впрочем, никаких намеков на «материнское естество» этого предмета в текстах не обнаруживается, а потому остается видеть в нем прежде всего объект-посредник, необходимый для транспортировки семени – при невозможности физического контакта между партнерами. Подобные «предметы-посредники» вообще встречаются в фольклоре. Так, согласно дунганскому преданию, некая женщина «постирала штаны, повесила их сушить и забыла. Ночью мимо двора шел дракон, увидел штаны, метнул в них икру и пошел дальше. На другой день женщина надела штаны и понесла» (Mot. T521.3. Зачатие от икры дракона); кстати, рождает она на морском берегу, что предваряется уже знакомыми нам космически-метеорологическими возмущениями («все небо заволкло черными тучами, сверкнула молния, загремел гром, задрожала земля»), которые сразу успокаиваются, как только женщина разрешается от бремени (Хасанов, Юсупов 1977: 184 [№ 33]). По-видимому, тот же мотив зачатия через белье отразился в предании о епископе Брикции из «История франков» Григория Турского: «одна женщина, к которой слуги Брикция приносили стирать белье <...> вдруг понесла во чреве и родила» (Григорий Турский 1987: 28).

Помимо всего прочего, обратим внимание и на следующее обстоятельство. Согласно некоторым описаниям, Сатаней (Сатани-Гуаща, Гунда Прекрасная) имеет облик великанши (Ардинба 2015: 17–18), что вполне согласуется с ее наиболее архаической ипостасью. Ее прялка своими размерами подобна огромному дубу, а прясло (груз для ручного веретена) – величиной со скалу; чтобы захватить с собой посланную пастухом «стрелу», она вырывает из земли всю скалу, на которой обозначились очертания ее будущего сына (Инал-ипа 1977: 15).

Ее тяжкая ступня издает громовой звук, / Ее зад, как у ослицы, зазывно покачивается. / Растрепав охапку льна, затыкает себе за пояс. / Увидит здоровый бук – придавит ногой, / Руками очистит [от сучьев] / И, сделав веретеном, прядет им. / Увидит огромный валун – ногой вывернет, / Рукой надавит и проделает в нем отверстие, / И, сделав пряслон, кладет себе на колени (Джапуа 2003: 168–170). – Единственная сестра ста братьев-нартов Гунда Прекрасная, / Обмоталась льном, собранным с десятины земли, / Держит в руках целый бук в качестве веретена, / На нем насажен целый валун в качестве прясла, / Пятнадцать тюков ткани положила на голову / И отправилась на берег Кубани на пятнадцать суток (Салакая 1976: 171).

В упрек пастуху, который не в состоянии добраться до другого берега, она говорит: «Женщине не к лицу [видимо, самой идти к мужчине], а то я перешла бы реку, / Не смочив ног выше колен» (Салакая 1976: 172). Не исключено, что этот образ, кроме своего прямого значения ('переход глубокой и бурной реки вброд'), имеет и менее явную эротическую семантику, особенно если учесть повторяющийся мотив «поднятия подола», «обнажения ног», «короткого бешмета» героини (Ардзинба 2015: 19) – ср. мотив смелой воды, попавший в легенду о Тристане и Изольде из ирландской саги о Диармайде и Грайне: «О, вода, ты смелее, чем Диармайд / Тристан!» – восклицает героиня, когда на переправе вода забрызгивает ее ноги выше колен (Смирнов 1932: 23).

Пастух также может иметь признаки великана (Джапуа 2016: 103–104, 108; 1994: 223; Ардзинба 2015: 20), хотя и не столь явные, как Сатаней, его более яркий и устойчивый признак – невероятно густые и длинные брови, скрывающие глаза и лицо. Волосы достигают земли и, чтобы увидеть женщину, он раздвигает волосы и открывает свои огромные глаза (Ардзинба 2015: 20). Здесь, возможно, мы имеем дело с весьма причудливым выражением мифологической слепоты (Неклюдов, Новик 2010), только в этом случае речь обычно идет о постоянно опущенных, ниспадающих до земли веках, наподобие гоголевского Вия, для поднятия которых требуются особые усилия (Ардзинба 2015: 88–89, 127–128).

3.

Итак, проанализированная сюжетная ситуация может быть представлена следующим образом: разделенные в пространстве любовники-исполины не могут соединиться; их отношения имеют дистанционный характер. Аналогичная «коммуникация исполинов» – с явным эротическим подтекстом – обнаруживается в следующем чеченском сказании:

Теча и Цай были нартами. Они очень любили друг друга. Между местностями, где они жили, будет расстояние в 4–5 километров. Однажды вечером Теча на своем склоне заиграл на дечиг-пандуре, напевая красивые мелодии. Он пел и играл так, чтобы слышала Цай <...> и, не сходя с места, оторвал от горного хребта скалу величиной в три-четыре арбы. Ради шутки он бросил скалу к Цай. Она очень обрадовалась этой шутке и в ответ бросила в направлении к Тече, к расщелинам хребта, другой камень. На камне, брошенном Течей, Цай на радостях так [бурно] протанцевала, что, повернувшись на пятках, сделала одну выбоину в камне, а ударив рукой, – сделала вторую (Далгат 1972: 289–290).

С той же сюжетной моделью мы встречаемся в русском (нижегородском) предании «Марина-безбожница и Стенька Разин»:

В «Орловском кусте» обитала атаманша Марина безбожница, а в «Чукалах» жил Стенька Разин. Местности эти в то время были покрыты непроходимым лесом. Марина со Стенькою вели знакомство, и вот когда Марина вздумает со Стенькою повидаться, то кинет в стан к нему, верст за шесть, косырь¹, а он ей отвечает: иду-де – и кинет к ней топор (Мамакин 1890).

Можно констатировать, что эта модель, структурные основания которой имеют весьма архаический генезис, сохраняет свой потенциал текстопорождающего механизма, хотя и утрачивает

¹ Большой нож для щепания лучины, скобления пола и т. п. (СРНГ, 15: 94).

исходную мифологическую семантику. Ее позднейшие реплики можно усмотреть даже, например, в советской песне «Новый день начать мы рады...» («Да!»), где в строках «Очень добрыми глазами / Ты глядишь издалека / Над полями, над горами / Вот тебе моя рука»¹ (а также «Мчится ветер, быстрый ветер, / Вот к тебе он долетел...»²) угадываются контуры мотивов, уже знакомых нам, но получивших совершенно другое семантическое наполнение – в соответствии с установками данного лирического жанра. Однако задача конкретного анализа причин, объясняющих появление подобных параллелей, требует специального исследования, которое остается за рамками этой статьи.

Литература

Аверинцев 1987: Аверинцев С.С. Вода // Мифы народов мира: Энциклопедия в двух томах. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. Т. I. М.: Советская энциклопедия, 1987. С. 240.

Агларов 1984: Агларов М.А. Языческое святилище на вершине горы Бахарган (К изучению общинных и региональных культов в Дагестане) // Мифология народов Дагестана. Махачкала: Даг. ФАН СССР, 1984. С. 36–42.

Адоньева 2010: Адоньева С.Б. Полоскание белья: символический порядок повседневных практик // Живая старина. 2010. № 4. С. 51–53.

Алиева, Гутов 1979: Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX – начала XX века / Сост. и авт. вступ. ст. А.И. Алиева; коммент. А.И. Алиевой, А.М. Гутова; подгот. текстов и общ. ред. А.М. Гутова. Нальчик: Кабард.-Балкар. Ин-т ист., филол. и экон., 1979.

Андреев-Кривич 1957: Нарты. Кабардинский эпос / Вступ. ст., общ. ред. и подгот. текста С.А. Андреева-Кривича. [Отв. ред. Г.Р. Каримова]. М.: ГИДЛ, 1957.

¹ Слова Л. Ошанина, музыка А. Островского. По записи исполнения Вероники Кругловой в музыкально-развлекательной программе Центрального телевидения «Голубой огонек», 31.12.1964.

² Из несколько иного варианта в исполнении Нины Дорда (<http://www.youtube.com/watch?v=oYUkFnqx6Tk>; <https://www.kino-teatr.ru/teatr/movie/103732/forum/print/>).

Ардзинба 2015: Ардзинба В.Г. Собрание трудов в трех томах / Ред.-сост. В.А. Чирикба; отв. ред. А.Р. Вяткин. Т. III. Кавказские мифы, языки, этносы. М.; Сухум: ИВ РАН; Абх. ин-т гуман. иссл. АН Абхазии, 2015.

Березкин, Дувакин: Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>).

Васильков 2010: Васильков Я.В. Миф, ритуал и история в «Махабхарате». СПб.: Европейский дом, 2010.

Гадагатль, Кардангушев, Алиева 1974: Нарты. Адыгский героический эпос / Сост. А.М. Гадагатль, З.П. Кардангушев, А.И. Алиева; вступ. ст. А.Т. Шортанова; подгот. текстов А.М. Гадагатль, З.П. Кардангушев; перевод А.И. Алиевой. М.: ГРВЛ – Наука, 1974.

Григорий Турский 1987: Григорий Турский. История франков / Пер. с лат., сост., примеч. В.Д. Савуковой. М.: Наука, 1987.

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

Джапуа 1994: Джапуа З.Д. Систематизация текстов абхазского нартского эпоса // Фольклор: Проблемы тезауруса / Отв. ред. В.М. Гацак. М.: Наследие, 1994. С. 218–237.

Джапуа 2003: Джапуа З.Д. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абрьскиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). Сухум: Алашара, 2003.

Джапуа 2016: Джапуа З.Д. Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика. М.: Наука – Вост. лит., 2016.

Дрягин 1930: Дрягин Н.М. Анализ нескольких карачаевских сказаний о борьбе нартов с еммечь в свете яфетической теории // Яфетический сборник. VI. Л.: Изд-во АН СССР, 1930. С. 18–34.

Дрягин 1932: Дрягин Н.М. Любовные мотивы нартовского эпоса горцев Северного Кавказа // Тристан и Исольда. От героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Африки. Коллективный труд Сектора семантики мифа и фольклора / Под ред. акад. Н.Я. Марра. Л.: Изд-во АН СССР, 1932. С. 183–199.

Инал-ипа 1977: Инал-ипа Ш.Д. Памятники абхазского фольклора. Нарты, ацаны. Сборник статей и материалов. Сухуми: Алашара, 1977.

Инал-ипа, Шакрыл, Шинкуба 1962: Приключения Нарта Сасрыкы и его девяноста девяти братьев. Абхазский народный эпос / Подгот. текста Ш.Д. Инал-ипа, К.С. Шакрыл, Б.В. Шинкуба. М.: ГИХЛ, 1962.

Карпов 2007: Карпов Ю.Ю. Взгляд на горцев. Взгляд с гор: Мировоззренческие аспекты культуры и социальный опыт горцев Дагестана. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007.

Киреевский 1860: Песни, собранные П.В. Киреевским. Вып. I. М.: Общество любителей российской словесности, 1860.

Ковлакас 2008: Ковлакас Е.Ф. Концепт «гора» как образ «духовного ориентира» народа (на примере оронимов) // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия «Филология». № 6. Майкоп, 2008. С. 28–35.

Либединский 1948: Осетинские нартские сказания / Пер. Ю. Либединского; отв. ред. и вступ. ст. К.Д. Кулова. Дзауджикау: Гос. изд. Северо-Осетинской АССР, 1948.

Мамакин 1890: Великорусские народные легенды, сообщенные И. Мамакиным из Лукьянинского уезда Нижегородской губернии // Живая старина. Вып. 2. СПб., 1890. С. 139–140.

Мелетинский 2018: Мелетинский Е.М. Миф и историческая поэтика: Избранные статьи. Воспоминания. 3-е изд., доп. / Отв. ред. Е.С. Новик; вступ. ст. С.Ю. Неклюдова; сост. библиографии Н.Ю. Костенко. М.: РГГУ, 2018.

Миллер 1882: Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. Исследования. М.: Тип. А. Иванова, 1882.

Миллер 2008: Миллер В.Ф. Фольклор народов Северного Кавказа: тексты; исследования / Сост., вступ. ст., коммент., библиогр. указ. А.И. Алиевой; подгот. текста, пер. с осет. М.И. Исаева. М.: Наука, 2008.

Неклюдов 2015: Неклюдов С.Ю. «Жестокая память» о прошлом и ее лирическое преодоление: трансформация темы в меморате и в песне // ШАГИ / STEPS. Журнал Школы актуальных гуманитарных исследований [ИОН РАНХиГС], 2015. Т. II. № 4. С. 204–220.

Неклюдов 2019: Неклюдов С.Ю. Фольклорный ландшафт Монголии: Миф и обряд. М.: Индрик, 2019.

Неклюдов, Новик 2010: Неклюдов С.Ю., Новик Е.С. Невидимый и нежеланный гость // Исследования по лингвистике и семиотике. Сборник статей к юбилею Вяч. Вс. Иванова / Отв. ред. Т.М. Николаева. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 393–408.

Ортабаева, Хаджиева, Холаев 1994: Нарты: героический эпос балкарцев и карачаевцев / Вступ. ст., коммент. и глоссарий Т.М. Хаджиевой; отв. ред. А.И. Алиева; сост. Р.А.-К. Ортабаевой, Т.М. Хаджиевой, А.З. Холаева. М.: Восточная литература, 1994.

Салакая 1976: Салакая Ш.Х. Абхазский нартский эпос. Тбилиси: Мецниереба, 1976.

Сефербеков 2015: Сефербеков М.Р. Гора как элемент сакрального ландшафта в верованиях и обрядах народов Дагестана // Материалы международной научно-практической конференции «Проблемы сохранения черкесского фольклора, культуры и языка», посвященной памяти М.И. Мижаева (пос. Нижний Архыз, 26–28 ноября 2014 г.) / Сост. М.М. Паштова. Майкоп, 2015. С. 214–218.

Сефербеков 2017: Сефербеков М.Р. Культ гор у народов Дагестана: виды и формы проявления // Лавровский сборник. Материалы XI Среднеазиатско-Кавказских чтений 2016 г. Этнология, история, археология, культурология / Отв. ред. М.С.-Г. Албогачиева, М.Е. Резван. СПб.: МАЭ РАН, 2017. С. 193–202 (Электронная библиотека МАЭ РАН: http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikat/03/03_05/978-5-88431-150-4/)

Смирнов 1932: Смирнов А.А. Роман о Тристане и Исольде по кельтским источникам // Тристан и Исольда. От героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Африки. Коллективный труд Сектора семантики мифа и фольклора / Под ред. акад. Н.Я. Марра. Л.: Изд-во АН СССР, 1932. С. 17–36 (Труды Института языка и мышления, II).

Талпа 1936: Кабардинский фольклор / Вступ. ст., коммент. и словарь М.Е. Талпа. М.; Л.: Academia, 1936.

Трубецкой 1908: Трубецкой Н.С. Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (= земли) // Этнографическое обозрение. Кн. LXXVIII. № 3. 1908. С. 88–92.

Хасанов, Юсупов 1977: Дунганские народные сказки и предания / Сост. М. Хасанова и И. Юсупова. М.: ГРВЛ – Наука, 1977 (Сказки и мифы народов Востока).

Чиковани 1969: Чиковани М.Я. Нартские сюжеты в Грузии (параллели и отражения) // Сказания о нартах: эпос народов Кавказа: Сборник статей / Отв. ред. А.А. Петросян. М.: Наука, 1969. С. 226–244.

Aalto 1977: Aalto P. From Myth to Tale // Studies in Indo-Asian Art and Culture. T. V. New Delhi, [1977].

Eliade 1978: Eliade M. Geschichte der religiösen Ideen. Bd. I. Freiburg: Herder Spektrum, 1978.

Heissig 1982: Heissig W. Felsgeburt (Petrogenese) und Bergkult // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil 2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1982. S. 16–37.

Энос

Lőrincz 1970: Lőrincz L. Die Mangus-Schilderung in der mongolischen Volksliteratur // *Mongolian Studies* / Ed. by L. Ligeti. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970. S. 309–315.

Nörtersheuser 1981: Nörtersheuser H.-W. Empfängnis: Wunderbare Empfängnis // *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung.* Bd. III. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1981. S. 1395–1406.

Stein 2002: Stein H.-J. Pfeil und Bogen // *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung.* Bd. X. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2002. S. 898–906.

Сокращения

СРНГ – Словарь русских народных говоров. Вып. 15. Л.: Наука, 1979.

Mot – *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged. edition. 6 vols. Copenhagen; Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.

Я.В. Васильков
Санкт-Петербург

АБХАЗСКИЙ СЮЖЕТ О ПРИКОВАННОМ АБРЫСКИЛЕ В КОНТЕКСТЕ МИРОВОГО ФОЛЬКЛОРА

Уже на самом раннем этапе моих занятий исследованием древнеиндийского эпоса выяснилось, что ни одну эпическую традицию нельзя изучать вне широкого сравнительного контекста. С тех пор мне не раз приходилось убеждаться в том, что ознакомление с живым эпическим фольклором и древними книжными эпосами разных народов мира позволяет многое объяснить и увидеть по-новому в объекте моих исследований – санскритской эпопее «Махабхарата». Я глубоко признателен Зурабу Джотовичу Джапуа, чьи работы познакомили меня, как и многих других заинтересованных читателей, с богатым и своеобразным миром абхазского эпоса, а также с давней традицией его собирания и изучения в Абхазии. Благодаря этому возродился мой интерес к мифу и фольклору народов Кавказа, в частности, – к параллелям в кавказском материале с мифом и фольклором народов, говорящих на индоевропейских языках. В настоящей статье мы рассмотрим кавказские и различные индоевропейские параллели к абхазским сказаниям о прикованном герое – Абрыскиле. Опираясь на эти параллели, мы постараемся в заключении сформулировать некоторые выводы об отношениях между кавказским фольклором и индоевропейскими фольклорными традициями.

Разумеется, нет необходимости приводить здесь полностью эпическую «биографию» Абрыскила и весь комплекс связанных с этим героем мотивов. Это было исчерпывающе проделано юбиляром (Джапуа 2003: 95–144). Мы сосредоточимся только на эпизоде заточения Абрыскила в пещере и на одном связанном с этим мотиве, который ранее, как будто, не привлекал особого внимания исследователей.

Абрыскил представляет тип культурного героя с чертами богоборца, а в отдаленном генезисе, по-видимому, и с чертами

хтонического существа (Джапуа 2003: 129–130). Привлеченный нами сравнительный материал свидетельствует, что в *мифах* на данный сюжет прикованным в пещере, как правило, выступает хтонический персонаж (змей, дракон, чудовищный зверь), в *эпических сказаниях* – культурный герой или богатырь, часто имеющий двойственную природу, и лишь в *квазиисторических преданиях* удалившийся в пещеру царственный герой наделен обычно позитивными характеристиками.

В истории Абрьскила, как и в других повествованиях о прикованном в пещере герое (или чудовище), мы выделяем прежде всего мотив регулярно повторяющихся попыток узника освободиться от оков и выйти на свободу. Сказания об Абрьскиле представляют этот мотив в двух вариантах. Согласно одному из них, герой все время раскачивает железный столб, к которому прикован. Когда он уже готов вытащить его, прилетает птичка-трясогузка, садится на верхушку столба и начинает щебетать, что приводит Абрьскила в ярость. Он хватает молот, который с умыслом оставили в пещере приковавшие героя ангелы, и изо всех сил бьет по верхушке столба (или бросает на вершину столба большой камень). Птичка успевает улететь, а столб снова укрепляется в скале (Джапуа 2003: 111, 335). По другому варианту *арац* – конь Абрьскила лижет или грызет цепь, которой прикован герой (иногда это делают собака и кошка). Цепь уже становится тонкой, как волос, тогда старуха, приставленная сторожить узника, говорит: «Будь крепка, как прежде!», и цепь снова становится толстой (Джапуа 2003: 111, 327; Hunt 2012: 349–350; Чурсин 2019: 309–312; ср. Миллер 1883: 197; Гарцкия 1892: 37; Dirr 1922: 242–246; Olrik 1922: 167–168). У родственных абхазам адыгов то же рассказывается о прикованном герое Насране: его освобождению препятствует птица, садящаяся на вершину расшатанного им столба. Или собака лижет его цепь, и та уже тонка, как паутинка, но тут кузнецы бьют молотами по наковальне, и цепь становится толстой, как прежде (Гадагатль 1967: 258–261; Colarusso 2002: 168–169; Hunt 2012: 355–356). Собаки, грызущие цепь, и птичка, садящаяся на столб, фигурируют также в другом адыгском

сказании – о прикованном Старце (Гадагатль 1967: 152; Джапуа 2002: 114).

Можно упомянуть здесь и лакское сказание о прикованном богатыре-богоборце Амуре. Слезы и пот разъедают железо его цепей. Вот-вот Амур разорвет цепи, но всякий раз мстительный бог Зал, с которым дерзнул состязаться Амур, их восстанавливает (Тресков 1963: 123).

Герой грузинского эпоса Амირани заточен в пещеру и прикован к столбу за то, что вступил в борьбу с Богом. Раз в 7 лет¹ пещера приоткрывается и героя можно увидеть (Чиковани 1966: 249, 270). Собака лижет его цепь, и со временем она становится совсем тонкой. Но в Страстной четверг, или перед Рождеством, кузнецы, враги Амირани, которых он поклялся истребить, если освободится, бьют молотами по наковальне, и цепь утолщается снова. В вариантах из западных областей Грузии Амირани расшатывает столб, к которому прикован, но когда уже готов вытащить его, прилетает трясогузка и садится на верхушку столба. Амირани бьет по столбу молотом, чтобы убить ее, но птичка улетает, а столб снова укрепляется в скале (Чиковани 1966: 111–112, 225, 236, 243, 249, 267–278, 271, 275, 281, 292; Мелетинский 2004: 211; Hunt 2012: 353–354). Мотив птички присутствует в имеретинском сказании о прикованном демоническом существе – Рокапи (Миллер 1883: 105; Чиковани 1966: 112; Миллер 2008: 829; Мелетинский 2004: 213) и в аджарском предании о чудовищном великане Ромпапи, который пытается молотом убить трясогузку за то, что, как ему кажется, тряся своим хвостом, она загоняет расшатанный им кол обратно в землю (Чиковани 1966: 65).

Последний из героев армянского эпоса, Мгер Младший, в силу проклятья отца не смог более жить на земле, которая перестала его носить, и вынужден был уйти в пещеру в Ванской скале. Природа Мгера двойственна (Абрамян 2013: 6), но рассказ о нем ближе к типу преданий о спящих в пещере королях уже тем, что он не пытается раз за разом освободиться. Вместо этого в

¹ Или раз в год (Чиковани 1966: 217).

сказаниях о Мгере налицо периодичность иного рода: два раза в год, на Праздник роз (Вардавар, Преображение) и на Вознесение, Мгер выезжает из пещеры проверить, держит ли его земля. Или скала открывается, и Мгера видит пастух, спрашивающий героя, когда же он выйдет в мир.

Помимо Мгера у армян есть еще Артавазд. Образ этого царя в древнем эпосе «Випасанк» двойся: он, с одной стороны, «добрый» персонаж, защитник страны, борющийся с демонизированными соседями, а в других версиях – сам отчасти демон, *vihsan*. Как и Мгер, он проклят отцом, похищен во время охоты духами-каджами и заточен в пещеру на горе Арарат (Масис). «Злой» Артавазд пытается разорвать цепи и выйти, чтобы уничтожить мир. Две собаки лижут его цепи, и те к Новому году совсем истончаются. Но в канун праздника (или каждую субботу) армянские кузнецы перед уходом домой трижды бьют молотами по наковальне – и цепи снова становятся прочными (Абемян 1948: 54–56; Арутюнян 2007: 100–101; Абрамян 2013: 11).

Другой разряд кавказских «прикованных в пещере» персонажей составляют культурные герои, с которыми в некоторой мере сходен Абрьскил, и гораздо более сходен известный персонаж греческой мифологии – Прометей. В чеченском сказании повествуется о герое-нарте Пхармате (у ингушей – Курюко), похитившем с небес огонь для людей. В наказание за это древний бог дождя и града Села велел приковать его к покрытой снегом вершине горы. Каждое утро царь птиц Ида прилетает туда и, наточив свой клюв о камень, принимается клевать печень героя (Светлов 1903; Чокаев 1972; Бардавелидзе, Пареулидзе 1996: 128–133; Hunt 2012: 339–344). Это вайнахское сказание представляет собой настолько полную параллель мифу о Прометее, что можно было бы заподозрить здесь влияние греческого мифа через посредство книг на русском языке. Однако в фольклоре еще одного кавказского народа – адыгов – есть сказание, в общих чертах совпадающее с чеченским. Его герой, нарт Насран, вернул с небес похищенный богами у людей огонь, за что верховный бог Пакуа приковал его к вершине Эльбруса, а также велел своей гигантской птице клевать его сердце и пить

его кровь. Герой Патарадз убивает птицу и освобождает главу нартов, как это делает в греческом мифе Геракл в отношении Прометея (Colarusso 2002: 159–163). Есть и кабардинское сказание о богатыре-великане, который проник в тайну Тха (= Бога) и был в наказание прикован на Эльбрусе, куда хищная птица день за днем прилетает клевать его сердце (Миллер 1883: 101–102; Лопатинский 1891: 38; Ditt 1922: 241–242). Есть вариант лакского сказания об Амуре, в котором герой замурован в пещере именно в наказание за похищение у богов огня (Халидова 2015: 138). В аварском сказании герой-богоборец «прикован к скале за отказ от повиновения Аллаху; каждый день по утрам прилетал орел и выклевывал у непокорного богатыря сердце; как только он улетал, по воле Аллаха вновь вырастало сердце, и богатырь оживал» (Халидова 2015: 139). Наконец, в одном из вариантов армянского эпоса Мгер Младший прикован к скале и ворон клюет его почки (Абрамян 2013: 7). Все это говорит, скорее, об автохтонности «прометеевского» сюжета на Кавказе или, по крайней мере, о возможных греко-кавказских (или индоевропейско-кавказских) контактах в период, гораздо более древний, чем знакомство кавказцев с русской книжностью.

Схожие с кавказскими сюжеты о «заточенных в пещере» распространены на Балканах. Например, в сербском фольклоре есть царь Дуклян или Дуклянин, демонический персонаж, ненавистник и враг Бога. Имя его возводят к имени римского императора Диоклетиана, известного гонителя христиан. Прикованный Дуклян все время грызет свои цепи, и накануне Рождества они оказываются уже совсем тонкими. Но тут кузнецы-цыгане бьют молотами по наковальне, и цепи Дукляна становятся прочны, как прежде (Кулишић и др. 1970: 122).

Близость сербских сказаний о спящем в пещере Марко Кралевиче к армянским – о Мгере младшем отмечали и армянские, и сербские ученые (Петросян 2014: 203–207). Как и Мгер, Марко Кралевич в некоторых версиях сербского предания тоже по определенным праздникам выходит из пещеры (Петросян 2014: 205, 208).

В сказаниях албанцев к скале огромной цепью прикован черт. Он гложет цепь в течение года и к Великой субботе она совсем тонка, но в Пасхальное Воскресенье является Христос и приковывает дьявола новой цепью (Миллер 1883: 114; Миллер 2008: 835).

В ряду балканских прикованных героев можно, по-видимому, рассматривать и древнегреческого Прометея. Этому герою-титану посвящена обширная литература; неоднократно его образ рассматривался на фоне кавказских параллелей (Миллер 1883; Olrik 1922: 253–262, 272, 288; Чиковани 1966: 54–52, 67–71; Charachidzé 1986; Мелетинский 2004: 215–219; Миллер 2008: 826–837; Hunt 2012: 330–333). Здесь нас будет интересовать только периодичность, с которой каждый день орел или гриф прилетает клевать печень прикованного титана; за ночь чудесным образом печень исцеляется, но наутро птица возвращается и пытка начинается снова (Graves 1955: 145).

Двигаясь от Балкан далее на запад, мы находим ряд подобных сюжетов и представлений в Центральной Европе. Христианизированные варианты засвидетельствованы в Баварии и в Тироле: в канун определенных праздников кузнецы ударяли три раза по наковальне, поскольку к этому времени Люцифер (черт) уже перепилил свою цепь и готов, вырвавшись на волю, разрушить мир (Миллер 1883: 114; Миллер 2008: 835). Но до XIX в. кое-где в Германии еще сохранялись и остатки дохристианских мифо-ритуальных представлений: кузнецы совершали свои три удара для того, чтобы не вырвался некий чудовищный волк, сидящий на тройной железной цепи за девятью железными дверьми (Миллер 1983: 114; Миллер 2008: 835). Имя этого персонажа известно из древнескандинавских источников: это гигантский волк Фенрир. Богам удалось заковать его в цепи, но он вырвется на свободу, когда наступит Рагнарёк – гибель богов и всего мира (Смирницкая, Стеблин-Каменский 1970: 52–53; Ellis-Davidson 1964: 31, 38).

Отец Фенрира, злокозненный Локи в наказание за убийство Бальдра прикован богами в пещере. Время его пребывания там тоже распадается на циклы. Над ним висит ядовитая змея, яд

которой капает ему на лицо. Жена Локи Сигюн держит над ним таз, но когда она отходит, чтобы опорожнить его, яд льется на Локи, причиняя ему мучения: от его корчей происходят землетрясения. Потом таз начинает наполняться снова (Смирницкая, Стеблин-Каменский 1970: 51; Миллер 1883: 114–115; Olrik 1922: 269–276; Ellis-Davidson 1964: 37).

Широко распространены в центральной и северной Европе предания об иноге рода «заточенных», вернее сказать: «спящих в пещере», основанные на мотиве D 1960.2 по Указателю мотивов С. Томпсона («Король под горой»). Таковы легенды, например, о Карле Великом, Фридрихе Барбароссе, Генрихе Птицелове, Оттоне Великом, чешском короле Венцеславе, Холгере Датчанине, короле Артуре и некоторых других германских и кельтских персонажах (Веселовский 1875: 120–125; Krappe 1935: 77–78). Все это национальные герои, которые спят в ожидании времени, когда нужно будет спасти свою страну или восстановить ее величие¹. Никто не удерживает их в пещере, и здесь нет той периодичности, с какой цепи узника утончаются, а потом снова становятся прочными. Но в этих легендах всегда можно видеть периодичность иноге рода. К Холгеру Датчанину, спящему под замком Кронберг в Эльсиноре, в канун Рождества является ангел и на его вопрос о состоянии дел в Дании отвечает, что в Дании все хорошо, он может спать дальше. Раз в сто лет Карл Великий (или Фридрих Барбаросса) узнает у пастуха, летают ли еще над его горой вороны. Когда они перестанут летать, и когда борода императора, сидящего за круглым мраморным столом, три раза обовьется вокруг этого стола, он выйдет из горы и примет участие в последней битве добра со злом (Grimm 1835: 537–538; Hartland 1891: 213–215).

Кельтскими по происхождению являются легенды о короле Артуре, спящем под горой в окружении своих рыцарей. Довольно долго они сохранялись в Уэльсе. С рыцарским романом они распространились во Франции и Германии. Норманны занесли

¹ Из героев кавказских преданий к типу «короля под горой» ближе всего стоят Мгер Младший и Артавазд в его «благой» ипостаси, из балканских – Марко Кралевич.

их на юг Италии. Гервасий Тильберийский (XII в.) сохранил сицилийский вариант, в котором юноша, посланный епископом Катании отыскать сбежавшего коня, проникает за ним в пещеру возвышающегося над городом вулкана Этны, где видит Артура покоящимся на своем королевском ложе среди несметных богатств¹. Артур объясняет юноше, что не может выйти из пещеры в мир, поскольку каждый год его рана, уже почти исцелившаяся, открывается вновь. Последнее можно отметить как параллель к еженощно исцеляющейся и затем вновь терзаемой грифом печени Прометея.

В кельтских традициях засвидетельствованы и другие схожие предания. Шотландский король Роберт Брюс спит в окружении воинов в пещере; раз в семь лет вход приоткрывается и туда может войти прохожий. Ирландский герой и чародей, граф Килдэра Джеральд спит вместе с дружиной в подземелье под своим замком. Раз в семь лет (или три раза в год) он покидает пещеру и объезжает равнину Кёрраг в графстве Килдэр на своем коне, подковы которого были, когда он попал в пещеру, толщиной в дюйм. Только когда подковы сотрутся и станут тонкими, как кошачье ухо, сын мельника, рожденный с шестью пальцами на обеих руках, протрубит в трубу. Тогда войско графа проснется, сразится с англичанами, и граф после победы станет королем Ирландии (Hartland 1891: 207–212).

Фольклорные связи кавказских сказаний об Абырскиле и других заточенных в пещере персонажах тянутся не только на

¹ Легенда об Артуре оказалась перенесена именно на Этну не случайно. Эта вулканическая гора уже в древности была связана с греческим мифологическим сюжетом, близким к кругу рассматриваемых здесь нарративов. Рожденный матерью-Землей (Геей) в пещере, драконообразный Тифон мог бы стать владыкой мира, если бы этому не воспротивился Зевс. Первое их сражение закончилось поражением Зевса, которого Тифон заточил в Корикийскую пещеру (в Киликии), где он сам был рожден. Однако впоследствии Зевс, освобожденный Гермесом и Паном, победил Тифона и придавил его горой Этна в Сицилии. Как свидетельство пребывания Тифона под горой (очевидно, в пещере) рассматривалось время от времени извергаемое вулканом пламя (Graves 1955: 133–135; Лосев 1992).

запад, но уходят и далеко на восток. Образ армянского Артавазда, возможно, связан генетически с иранскими сказаниями о драконе Ажи Дахаке (среднеперс. Дахак) и его квазиисторической трансформации – царе Заххаке. Каждый из них после того, как силы добра одерживают над ним победу, оказывается прикован в пещере или в кратере вулканической горы Демавенд. Ажи Дахаке и Заххаку предстоит вырваться на волю перед концом мировой истории, когда начнется последняя битва добра со злом (Миллер 1883: 109–112, 114; 2008: 832–834; Рак 1998: 197–198, 443–444; Hinnels 1985: 39–40, 54). Интересующая нас периодичность происходящего в пещере слабо намечена упоминаниями о том, что время от времени Заххак рвется из своих цепей, отчего происходят нередкие на севере Ирана землетрясения. Согласно «Шах-наме», победоносное восстание против демонического царя Заххака возглавлял кузнец Каве. Это дает основания полагать, что в более древних вариантах сюжета противостояние кузнецов с чудовищем могло иметь и иную форму.

До недавнего времени исследователи обнаруживали параллели кавказским сказаниям о прикованных в пещере / к скале персонажах только в выше названных регионах: Балканы и Центральная / Северная Европа на западе, на востоке – Иран. Сейчас мы имеем возможность привлечь к сравнению несколько сюжетов из индийской «Махабхараты», в которых образ персонажа, заточенного в пещере или удалившегося в нее, закономерно связан с представлением о циклическом ходе времени (Васильков 2019¹).

Заслуживает внимания, прежде всего, образ Рамы, сына Джамадагни, или Парашурамы («Рама с топором») – воителя-брахмана (т. е. из жреческого сословия). Мстя за убийство отца, он истребил все сословие кшатриев (царей и воинов), после чего удалился на гору Махендра на территории современного штата Орисса. Там он пребывает на протяжении сотен лет, по-видимому, в пещере, поскольку скрыт от глаз людей. Но *регулярно*, на 8-й и 14-й день каждого лунного месяца он выходит

¹ Значительная часть приведенного выше сравнительного материала заимствована из этой статьи.

и показывается собирающимся заранее паломникам и другим подвижникам (Васильков, Невелева 1987: 247, 250–251).

В другом сказании верховный бог Шива наказывает правителя вселенной в этом мировом периоде Индру (Шакру) за гордыню и хвастовство. Шива помещает его в пещеру под горой, где уже находятся четверо прежних «индр», т. е. царей богов в прежних периодах существования мира. Они наказаны за тот же грех – гордыню. Всем пятерым суждено спать в пещере до тех пор, пока не придет им пора принять рождение на земле в облике пятерых братьев-Пандавов, героев эпоса (Кальянов 2006: 496–497). Здесь мы видим, что в пещеру один за другим попадают правители пяти следующих друг за другом мировых периодов (циклизм), а Шива определенно представлен как владыка времени. В начале сказания Индра прерывает игру Шивы в кости со своей супругой Парвати на вершине Гималаев, а игра в кости мифологически связана у индийцев с круговоротом времен года.

Особый интерес представляют две беседы нынешнего Индры (Шакры) с побежденным прежним «Индрой» (царем вселенной) – асурой Бали в XII книге эпопеи (Мбх XII. 216–217, 220). Бали, превратившись в осла, пребывает скованным или связанным в пещере. Индра приходит туда, чтобы унижить побежденного противника, но Бали остается невозмутимым и обращается к Индре с проповедью всеисилия высшего начала в мироздании – Времени (Кала), которое своими циклами, круговыми оборотами (*parvāya*) предопределяет все в мире. Бали говорит о тысячах Индр, которые предшествовали нынешнему (Шакре), и о том, что тот неизбежно утратит свою власть с новым витком времени.

Если взять все рассмотренные сюжеты разных традиций о персонаже, заточенном в пещере, мы увидим, что в большинстве из них время узника не течет линейно (от его попадания в пещеру до возвращения в мир), а распадается на циклы. *Каждый год* все более истончается цепь, но *в определенный день* она снова становится прочной. *С абсолютной регулярностью в должный день* гора открывается и герой выходит взглянуть

на мир, или к нему проникает пастух и отвечает на его вопросы. Время в пещере как бы накручивает круг за кругом. Всякое попадание персонажа в пещеру по устойчивой ассоциации возрождает в памяти традиции присущую архаике циклическую концепцию времени. В индийских беседах Индры и Бали мы видим уже рационализацию этой концепции в форме предфилософской «доктрины Времени» (*калавада*).

Результатом тоже своего рода рационализации идеи «вечного возвращения» в связи с пещерой можно считать поразительный образ в первой книге «Махабхараты». Молодой брахман Уттанка, попав в подземный мир, видит там, в пещере, большое колесо с 360 (или с 12-тью) спицами и 24-мя сочленениями (или «полумесячьями», санскр. *parvan*), которое «вечно вращается; а крутят его шесть мальчиков» (Кальянов 2006: 52–53). При этом колесе – две женщины-ткачихи, в которых безошибочно узнаются индоарийские и индоевропейские богини судьбы. Шесть мальчиков – шесть индийских времен года. Колесо в целом – это Колесо Времени, вращением которого предопределяются судьбы людей и всего мира.

К этому индийскому образу есть замечательная кавказская параллель. В одном из вариантов сказания о Мгере Младшем он со своим конем сидит в пещере, и там же находится «Колесо судьбы», которое, непрестанно вращаясь, определяет судьбы людей. «Мгер, не отводя глаз, наблюдает за его вращением. Когда же колесо остановится, он выйдет из пещеры, то ли в мир справедливости и всеобщего благоденствия, то ли в мир, полный зла, который ему предстоит разрушить» (Abeghian 2012: 41; ср. Миллер 1883: 109; 2008: 832). Это колесо, определяемое заимствованным персидским термином *чарх-и-фалак*, что означает колесо вращения небосвода или Зодиака, есть не что иное, как то же самое Колесо Времени. Образ вращающегося в пещере Колеса Времени – это, по-видимому, результат параллельной первичной рационализации на Кавказе и в Индии очень древних, архаичных общеиндоевропейских и общекавказских мифологических идей.

Чем объяснить устойчивую ассоциацию во всех рассмотренных нарративах образа пещеры с идеей циклического хода

времени, «вечного возвращения»? Здесь напрашивается предположение, что такая ассоциация могла сформироваться в самый ранний период истории человеческой культуры – верхний палеолит, от которого дошли до нас древнейшие пещерные святылища. Изображениями в одном из наиболее ранних таких святылищ – пещере Шове (Франция) засвидетельствованы мифологические представления, которые могут дать ответ на поставленный вопрос. В самом дальнем зале этой огромной, длиной до 500 метров, «картинной галереи», процессия животных (львы, кони, носороги) движется по правой стороне к темной вертикальной щели, к которой сходятся стены зала (Clottes 2003: 128 ff., 149). Но несколько животных изображены в движении, противонаправленном общей «процессии зверей», при этом тела их показаны не полностью, а только передней или верхней частью: зверь как бы вылезает из стены или из земли. Тот же комплекс мифологических представлений получил выразительное воплощение в рисунках небольшой пещеры Коваланос на севере Испании. Выполненные красной краской фигурки оленей уходят вереницей от входа вглубь пещеры. «В самом конце, в крошечной камере, едва ли способной вместить более одного человека, олень нарисован так, что, если вы осветите его колеблющимся светом, вам покажется, будто он прыгает на вас сверху. Когда же вы выйдете из пещеры и обернетесь назад, то увидите лань, выглянувшую вам вслед и нарисованную так, чтобы вы видели ее с места, на котором стоите» (Spikins 2015: 177).

Палеолитические композиции такого рода допускают, как нам кажется, только одну интерпретацию: животные рождаются в пещере, выходят из нее в мир и затем возвращаются обратно, после того, как были убиты охотниками (Васильков 2019: 34–36, рис. 1–3).

В архаическом фольклоре всех континентов широко распространены представления о появлении первых людей и/или животных из пещеры или из нижнего мира (Березкин, Дувакин: мотивы E5A, E5B, I28). Для палеолита тем более очевидна связь пещеры с комплексом «жизнь – смерть – возрождение». Люди и звери, вышедшие из матери-пещеры, возвращались в нее, чтобы

родиться вновь; на это указывают захоронения в пещерах палеоантропов (неандертальцев) и неантропов (сапиенсов), а также медведей и других животных. Кроме того, пещеры, начиная с палеолита, во многих культурах служили местом для обрядов посвящения; можно сказать, что они были связаны в целом с обрядами перехода, т. е. с круговоротом возрастных классов. На этой основе и сформировалась, по-видимому, в человеческом сознании прочная ассоциация образа пещеры с представлением о времени как последовательности циклов.

Однако сюжеты о прикованных или спящих в пещере персонажах, наиболее выразительно воплотившие эту ассоциацию, зафиксированы лишь в нескольких определенных регионах. Наибольшую их концентрацию и наибольшее разнообразие форм мы находим в фольклорных традициях Кавказа. За его пределами такого рода сюжеты бытовали, главным образом, в фольклоре народов, говорящих на индоевропейских (ИЕ) языках Европы и Азии¹.

Общность в кавказских и ИЕ традициях мотива прикованного / спящего в пещере персонажа ставит нас перед проблемой, которая была отчасти затронута мною в докладе «Далека ли Индия от Кавказа? От археологии – к мифу и эпосу», прочитанном 21 сентября 2018 г. в Абхазском институте гуманитарных исследований АНА. Сформулировать эту проблему можно в двух словах: Кавказ и индоевропейцы.

Эксклюзивные и столь значительные схождения между сюжетами о прикованных чудовищах, богатырях или культурных героях типа Прометея / Пхармата в фольклоре Кавказа и народов, говорящих на ИЕ языках, свидетельствуют об имевших не-

¹ Если мотив «заточенного в пещере» встречается в неиндоевропейской традиции (вне Кавказа), это, скорее всего, объясняется заимствованием. Например, в киргизском эпосе Семетей, сын Манаса, не умирает, а скрывается в горной пещере, «где бессмертие героя разделяют его боевой конь, белый кречет и верная собака» (Жирмунский 1979: 218). Это исключение можно объяснить влиянием на воинские и фольклорные традиции тюркских народов культуры их предшественников в евразийской степи, ираноязычных скифов.

когда место длительных контактах между предками кавказцев и индоевропейцев. Возникает вопрос о датировке и географической локализации таких контактов.

Широта распространения рассматриваемых сюжетов в разных ИЕ традициях не позволяет привязать дату этих контактов к какому-либо из эпизодов появления индоевропейцев на Кавказе в историческое время, например, к походам скифов и киммерийцев через Кавказ в Переднюю Азию (VII–VI вв. до н.э.), греческой колонизации черноморского побережья или проникновению на Кавказ аланов. Скорее нам следует обратиться к доисторической эпохе. Лингвистика свидетельствует, что в период позднего неолита и начала бронзы имели место интенсивные контакты индоевропейского праязыка и прасевернокавказского (ПСК), общего предка абхазо-адыгских и нахско-дагестанских языков (Старостин 1985; 1988; 2007: 289–358). На основе глоттохронологических расчетов С.А. Старостин датировал эти контакты V–IV тыс. до н. э., отмечая при этом, что засвидетельствованный ПСК лексикой высокий уровень развития земледельческо-скотоводческой культуры не соответствует ситуации в этот период на Северном Кавказе по археологическим данным. Он ссылаясь на работы археологов (Мунчаев 1961 и др.), по мнению которых земледельческо-скотоводческий комплекс проник в регион «вряд ли ранее III тыс. до н.э.» (Старостин 1985: 89). Из этого был сделан вывод, что контакты ПИЕ и ПСК могли происходить только на гипотетической «прародине» северокавказских языков, где-то к югу от Кавказа (Старостин 1985: 89; 2007: 311). Но, благодаря использованию радиоуглеродного метода, хронология древних культур Северного Кавказа теперь перестроена. Раннебронзовая новосвободненская культура, например, признана теперь современницей майкопской и куро-аракской; датируется она IV тыс. до н. э., начиная с XXXVII в. (Резепкин 2012: 90–93). Поэтому переносить прародину северокавказских языков куда-нибудь в Переднюю Азию больше нет оснований. Да и прародину индоевропейцев большинство лингвистов и археологов помещают сейчас к северу от Кавказа.

Произведенный Старостиным анализ ПИЕ – ПСК изоглосс показал, что лексические заимствования шли в одном направлении: индоевропейцы заимствовали у кавказцев. Вероятно, можно это объяснить тем, что культуры северного Кавказа превосходили уровнем своего развития индоевропейскую степь. В области фольклора направление заимствований, по-видимому, было тем же. Ранее упомянутые наибольшая концентрация и исключительное разнообразие форм интересующих нас сюжетов на Кавказе указывают на то, что здесь, скорее всего, и есть их родина, а индоевропейцы, контактировавшие с ПСК где-то в Предкавказье, в этот период являлись воспринимающей стороной.

С.А. Старостин отмечал, что некоторые из выявленных им ПИЕ – ПСК изоглосс могут объясняться «более поздними заимствованиями (уже после распада ПИЕ), поскольку контакты между индоевропейскими и северокавказскими языками продолжались, видимо, и в более поздние эпохи» (Старостин 2007: 339). Более четверти века назад автор этих строк после нескольких сезонов участия в раскопках могильника «Клады» в станице Новосвободной (Адыгея), отправляясь от некоторых наблюдений руководителя раскопок А.Д. Резепкина, выявил в погребальной обрядности новосвободненской культуры большое число сходений с древнеиндийской практикой сооружения подкурганной гробницы (*шмашана*). Предпринятая реконструкция мифо-ритуальных представлений новосвободненцев обнаружила ряд параллелей им в древнегреческой, древнеиндийской и иранской традициях (Vasilkov 1994). На основании этого можно было бы предположить, что язык этой культуры представлял реконструируемую лингвистами греко-арийскую языковую общность. Для майкопской культуры А.С. Касьян весьма убедительно определил ее язык как северокавказский (Kassian 2009–2010: 423; Касьян 2017; ср. Antony 2007: 297). Если так, то можно усмотреть в майкопско-новосвободненском симбиозе двуязычное общество, подобное хеттско-хаттскому, шумеро-аккадскому или хур-

рито-арийскому в Митанни. Примечательно, что А.С. Касьян писал о проникновении «майкопцев» в 1-й половине IV тыс. до н.э. в халколитическое Закавказье и о продвижении курганов «майкопского» типа во 2-й половине IV тыс. в северо-западный Иран (Kassian 2009–2010: 421–422). В своей вышеупомянутой давней статье я тоже пытался проследить распространение воинских погребений в дольменоподобных каменных ящиках, иногда подкурганых, с такими, характерными для Майкопа-Новосвободной предметами погребального инвентаря, как вилообразные бронзовые крюки (символы «великой доли» героя), из Закавказья на запад, по северному Ирану, в сторону Индии.

Есть лингвистические работы, в которых выявлены заимствования из севернокавказских языков уже в отдельные индоевропейские языки – потомки ПИЕ языка: хеттский, прагреческий, пралатинский, праиндоарийский, общеиранский, восточноиранский (Николаев 1985; Кулланда 2012). Иранцы соседствовали с Предкавказьем с очень давних времен (Членова 1984), они и другие носители языков – потомков ПИЕ языка могли не раз проходить со своей предполагаемой первичной или вторичной прародины в западной части Евразийской степи через Кавказ на юг. Те ученые, которые помещают прародину индоевропейцев на Ближнем или Среднем Востоке, предполагают миграции через Кавказ в обратном направлении. Например, А.Г. Козинцев, локализуя ИЕ прародину в Закаспии, реконструирует три разновременные миграции праиндоевропейцев на север: одну через западное побережье Каспия, вторую – через восточное побережье Черного моря, и третью – по долине Куры в Центральное Предкавказье (Козинцев 2019: 122, 142, рис. 2). В последнее время палеогенетическими исследованиями показано, что Кавказ, который до недавнего времени принято было считать барьером, препятствовавшим миграциям, в древности (особенно в эпоху халколита и бронзы) был скорее мостом, соединявшим области по обе стороны от него (Wang et al. 2018). Двигаясь через Кавказ, индоевропейцы могли знакомиться с новыми кавказскими вариантами сюжета о прикованном / спящем

/ заточенном в пещере персонаже, и, возможно, вносить свой творческий вклад.

Можно предположить, что сходным образом развивался и нартский эпос, в котором так тесно сплетены элементы автохтонно-кавказского происхождения, имеющие хаттские и хурритские параллели, с элементами, параллели которым обнаруживаются в индоевропейских, особенно индоиранских, традициях.

Литература

Абегян 1948: Абегян М. История древнеармянской литературы. Т. I. Ереван: Издательство АН Арманской ССР, 1948.

Абрамян 2013: Абрамян Л. Прикованный герой: перекрывающиеся ландшафты и мифы // *Imagining the Landscape: Views from Armenia and Japan*. Ed. by Tadashi Nakamura. Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University, 2013. Pp. 5–25 (http://src-h.slav.hokudai.ac.jp/rp/publications/no12/12-01_Abrahamian.pdf Дата обращения: 14.12.2019).

Арутюнян 2007: Арутюнян С.В. Мифы и легенды древней Армении. Ереван: Аревик, 2007.

Бардавелидзе, Пареулидзе 1996: Чеченский фольклор / Сост.: Д. Бардавелидзе, Р. Пареулидзе; гл. ред. Н. Гелашвили. Тбилиси: Кавказский дом, 1996.

Березкин, Дувакин: Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог (<http://ruthenia.ru/folklore/berezkin/> Дата обращения: 18.12.2019).

Васильков 2019: Васильков Я.В. Герои, цари и чудовища в пещере под горой (Индия, Кавказ, Балканы, Центральная Европа) // *Этнография*. № 3 (5), 2019. С. 26–41.

Васильков, Невелева 1987: Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва) / Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М.: Наука, 1987.

Веселовский 1875: Веселовский А.Н. Очерки по истории христианской легенды. II. Легенда о возвращающемся императоре // *Журнал Министерства народного просвещения*. Часть 179, май 1875. С. 48–130.

Гадагатль 1967: Гадагатль А.М. Героический эпос «Нарты» и его генезис. Краснодар: Краснодарское книжное издательство, 1967.

Гарцкия 1892: Гарцкия В. Из абхазских народных преданий и поверий // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 13. Отд. 2. Тифлис, 1892. С. 32–43.

Джапуа 2002: Джапуа З.Д. Реконструкция некоторых архаических мотивов в абхазском эпосе об Абрьскиле // Актуальные проблемы иранистики и теории языкознания. Владикавказ, 2002. С. 151–163.

Джапуа 2003: Джапуа З.Д. Абхазские архаические сказания о Сасыркуа и Абрьскиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством). Сухум: Алаша-ра, 2003.

Жирмунский 1979: Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л.: Наука, 1979.

Кальянов 2006: Махабхарата. Адипарва. Книга первая / Пер. с санскрита и коммент. В.И. Кальянова. СПб.: Наука, 2006.

Касьян 2017: Касьян А. Майкопская культура, ее происхождение и языковая идентификация: взгляд лингвиста // Генофонд, 23.08.2017 (URL: генофонд.рф/page_id=28165 Дата обращения: 20.12.2019).

Козинцев 2019: Козинцев А.Г. Новые лексикостатистические данные о южном адстрате в праиндоевропейском языке // Этнография. № 3 (5), 2019. С. 122–155.

Кулишић и др. 1970: Кулишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н. *Српски Митолошки Речник*. Београд: Нолит, 1970.

Кулланда 2012: Кулланда С.В. К проблеме лексических контактов северокавказских, индоиранских и классических языков // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XVI. СПб.: Наука, 2012. С. 406–415.

Лопатинский 1891: Лопатинский Л.Г. Кабардинские предания, сказания и сказки, записанные по-русски // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 12. Отд. 1. Тифлис, 1891. С. 11–144.

Лосев 1992: Лосев А.Ф. Тифон // Мифы народов мира. Т. II. М.: Советская энциклопедия, 1992. С. 514–515.

Мелетинский 2004: Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. Изд. второе, испр. М.: Восточная литература, 2004.

Миллер 1883: Миллер В.Ф. Кавказские предания о великанах, прикованных к горам // Журнал министерства народного просвещения. СПб., 1883. № 1. С. 100–116.

Миллер 2008: Миллер В.Ф. Фольклор народов Северного Кавказа: Тексты; исследования / Сост., вступ. ст., коммент., библиогр. указ. А.И. Алиевой. М., 2008.

Мунчаев 1961: Мунчаев Р.М. Древнейшая культура Северо-Восточного Кавказа. М.: «Наука», 1961.

Николаев 1985: Николаев С.Л. Северокавказские заимствования в хеттском и древнегреческом // Древняя Анатолия. М.: Наука, 1985. С. 60–73.

Петросян 2014: Петросян А. Арменоведческие исследования. Ереван: Антарес, 2014.

Рак 1998: Рак И.В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана. СПб.: Журнал «Нева» – «Летний сад», 1998.

Резепкин 2012: Резепкин А.Д. Новосвободненская культура (на основе материалов могильника «Клады»). СПб.: Нестор – История, 2012.

Светлов 1903: Светлов В. Семь сыновей вьюги: Ингушское предание. СПб.: Н. Морев, 1903.

Смирницкая, Стеблин-Каменский 1970: Младшая Эдда / Изд. подгот. О.А. Смирницкая и М.И. Стеблин-Каменский. М.: Наука, 1970.

Старостин 1985: Старостин С.А. Культурная лексика в общесеверокавказском словарном фонде // Древняя Анатолия. М.: Наука, 1985. С. 74–94.

Старостин 1988: Старостин С.А. Индоевропейско-северокавказские изоглоссы // Древний Восток: этнокультурные связи. М.: Наука, 1988. С. 112–163.

Старостин 2007: Старостин С.А. Труды по языкознанию. М.: Языки славянских культур, 2007.

Тресков 1963: Тресков И.В. Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик: Кабардино-Балкарское книжное издательство, 1963.

Халидова 2015: Халидова М.Р. Эволюция богоборческих сюжетов в фольклоре народов Дагестана // Вестник Дагестанского научного центра. 2015. № 58. С. 136–140.

Чиковани 1966: Чиковани М.Я. Народный грузинский эпос о прикованном Амирани. М.: Наука, 1966.

Членова 1984: Членова Н.Л. О времени появления ираноязычного населения в северном Причерноморье // Этногенез народов Балкан и

Северного Причерноморья: Лингвистика. История. Археология. М.: Наука, 1984. С. 259–268.

Чокаев 1972: Чокаев К.З. К вопросу бытования образа Прометея в фольклоре чеченцев и ингушей // Известия Чечено-ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. 1972. Т. VI. Вып. 3. Литературоведение. Грозный, 1972. С. 97–129.

Чурсин 2019: Чурсин Г.Ф. Абхазы: опыт этнологического исследования. Сухум: Academia, 2019.

Abeghyan 2012: Abeghyan M. Armenian Folk Beliefs. Translated from Armenian by Robert Bedrosyan. 2012 (URL <https://archive.org/details/ArmenianFolkBeliefs>). Дата обращения: 15.12.2019).

Antony 2007: Antony D.W. The Horse, the Wheel and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World. Princeton: Princeton University Press, 2007.

Charachidzé 1986: Charachidzé G. Prométhée ou le Caucase: Essai de mythologie contrastive. Paris: Flammarion, 1986.

Clottes 2003: Clottes J. Chauvet Cave: The Art of Earliest Times / Tr. By Paul G. Bahn. Salt Lake City: University of Uta Press, 2003.

Colarusso 2002: Colarusso J. Nart Sagas. Ancient Myths and Legends of the Circassians and Abkhazians. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002.

Dirr 1922: Dirr A. Kaukasische Märchen. Jena: Eugen Diederich, 1922.

Ellis-Davidson 1964: Ellis-Davidson H.R. Gods and Myths of Northern Europe. Harmondsworth: Penguin Books, 1964.

Graves 1955: Graves R. The Greek Myths. Vol. I. Baltimore: Penguin Books, 1955.

Grimm 1835: Grimm J. Deutsche Mythologie. Göttingen: Dieterich, 1835.

Hartland 1891: Hartland E.S. The Science of Fairy Tales. An Inquiry into Fairy Mythology. London: Walter Scott, 1891.

Hinnels 1985: Hinnels J.R. Persian Mythology. Feltham: Newnes Books, 1985.

Hunt 2012: Hunt D. Legends of the Caucasus. London: Saqi Books, 2012.

Kassian 2009–2010: Kassian A. Hattic as a Sino-Caucasian Language // Ugarit Forschungen. Bd. 41 (2009). Münster: Ugarit-Verlag, 2009–2010. Ss. 309–447.

Krappe 1935: Krappe A.H. Die Sage vom König im Berge // Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde. Bd. XXXV. Breslau: M. & H. Marcus, 1935. S. 76–102.

Васильков Я.В. Абхазский сюжет о прикованном Абыскиле...

Olrik 1922: Olrik A. Ragnarök: Die Sagen vom Weltuntergang. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter, 1922.

Spikins 2015: Spikins P. How Compassion Made Us Human: The Evolutionary Origin of Tenderness, Trust and Morality. Barnsley: Pen and Sword Books Ltd., 2015.

Vasilkov 1994: Vasilkov Ya.V. Some Indo-Iranian mythological motifs in the art of the Novosvobodnaya (“Majkop”) culture // South Asian Archaeology 1993. Ed. by A. Parpola and P. Koskikallio. Vol. II. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1994. Pp. 777–787.

Wang 2018: Wang Ch.-Ch. et al. The Genetic Prehistory of the Greater Caucasus. 2018 (URL: https://www.academia.edu/36671046/Wang_et_al._The_genetic_prehistory_of_the_Greater_Caucasus_bioRxiv_posted_May_16_2018_doi_https_doi.org_10.1101_322347 Дата обращения: 18.11.2019).

А.М. Гутов
Нальчик

АРХАИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ В МЛАДШЕМ ЭПОСЕ АДЫГОВ

Жанровая идентификация фольклорного произведения предполагает учет целого комплекса определяющих признаков. Но иногда в одном таком комплексе могут оказаться признаки диаметрально противоположные. Так, циклы адыгского историко-героического эпоса обычно формируются из прозаического сказания (чаще всего это предание, возникшее на основе реального события) и лирической песни (по более меткому определению З.М. Налоева – *лирико-героической* песни (Налоев 1986: 5). Естественно, по формальным признакам они относятся к разным жанрам фольклора, однако объединяет их не только тема, но и стилевые корреляции, благодаря которым и сказание и песня оказываются в поле притяжения одной системы художественных условностей, которую есть все основания обозначить метафорическим сочетанием «эпический мир». Проблемы жанровых дефиниций на этом отнюдь не заканчиваются, поскольку по формальным признакам песенные тексты разных циклов не однотипны. Песни лирико-героического характера составляют большинство в каталоге тематических циклов названного жанра, но кроме них выделяется группа песен, которые предпочтительно будет именовать *лироэпическими* с акцентом на вторую часть данного сложного слова. Поскольку они по объему и охвату событий уступают эпическим песням-поэмам архаического эпоса, их принято обозначать сочетанием *малые лироэпические жанры*. Но содержанием и стилем изложения они однозначно тяготеют к эпосу. Говоря иначе, это баллады или же песни балладного типа. В адыгском фольклоре они часто встречаются в историко-героическом эпосе или же в циклах, которые по тематике и формальным признакам примыкают к нему. Происхождение их весьма неоднородно. Как считают специалисты, типологически истоки баллады как явления песенной культуры

могут восходить к разным источникам, например, древним хороводным танцам сакрального происхождения (КЛЭ 1962: 422–423; Квятковский 1966: 55–57; ЛЭС 1987: 44–45). В то же время многие феномены этого жанра в одних случаях создавались по следам достоверных исторических событий (нашествия чужеземного войска, удачные походы на земли врага, победа или поражение в битве), в других – во увековечение имени выдающейся личности или же целой плеяды героев. Также баллада могла появиться в результате переложения прозаических фольклорных произведений (предание, притча, иногда даже анекдот). Что характерно, песни балладного типа или просто баллады часто возникали и входили в фольклорный обиход в результате индивидуального авторского художественного творчества, а не спонтанного коллективного.

Вопреки установившемуся мнению, что в стадиальном плане эпический цикл о герое адыгского историко-героического эпоса об Андемиркане непосредственно следует за архаическими сказаниями о нартах, есть основание полагать, что ключевые компоненты некоторых героико-эпических песен и сказаний, в частности – сюжетные ядра, прямо восходят к временам доминирующего мифологического сознания. Говоря иначе, в основе и песни и сопровождающего ее сказания историко-героического эпоса может оказаться тот же архетип, что и в архаическом сказании и в самом мифе. В данном плане представляют интерес сказание и песня о бывалом наезднике Боре Могучем. Мы обращались к этому циклу в одной из своих работ, но тогда мы акцентировали внимание на анализе вероятных истоков центральных мотивов этого сложного сюжета, констатации факта использования архаических элементов в младшем эпосе (Гутов 2000: 14–33). В настоящей статье мы ставим перед собой задачу продолжить наблюдения над данным циклом и в развитие ранее сделанных выводов ставим целью на основе анализа песни и предания этого цикла установить особенности взаимодействия прозаического компонента с песенным, а также определить характер связей отдельных циклов позднего эпоса с мифологическими архетипами.

В упомянутой выше работе мы дали краткую характеристику нарративной основе цикла: это так называемый «эдипов комплекс», составленный в данном случае из следующих компонентов. *Конфликт (столкновение) между отцом и сыном*: в древнегреческом сказании сын убивает отца; в адыгском эпосе отец – сына. *Инцест*: Эдип, не ведая того, женится на своей матери (Аполлодор 1972: 55). В адыгском сказании – женщина во вставном сюжете по неведению вступает в брачные отношения со своим неузнанным сыном (НПИНА 1990: 347). *Самоистязания*: «...Эдип, узнавши правду, ослепив себя, покидает Фивы» (Аполлодор 1972: 55), в адыгском цикле – Бора, нечаянно убивший своего сына, добровольно налагает на себя страшные муки и собирается погубить себя (АУ 1979: 187–188), а сын, вступивший по неведению в брачные отношения с матерью, кончает жизнь самоубийством (АГУ 1969: 100; АУ 1979: 187–188).

Чтобы содержание песни было понятным, нам придется кратко изложить основные опорные эпизоды предания из указанного цикла. Он совпадает во всех основных вариантах и сводится к следующему. Враги / враг героя подстраивают / подстраивает так, что *он собственными руками убивает своего сына. Для этого они коварно провоцируют его ложным вызовом «на курган»*. *Узнав в убитом своего сына, герой в отчаянии решает умереть мучительной смертью*, считая, что случившееся с ним настолько тяжкий грех, что ничем иным искупить его невозможно, поскольку худшего ни с кем не случилось. К нему приходят разные люди и по-разному пытаются его отговорить от этого намерения, но ничьи слова на него не действуют. Наконец, является к умирающему герою-мученику старуха, которая рассказывает ему свою историю.

В молодые годы она имела достойного мужа и трех сыновей, из которых старший был в таком возрасте, что мог пасти козлят, средний только начал ходить, а младший еще лежал в колыбели. Но в один день все ее благополучие рухнуло разом: старшего сына похитили разбойники, муж пустился в погоню и погиб в перестрелке с ними, средний сын-несмышлениш зарезал младшего, а она сама в сердцах так сильно ударила

мальчика по голове, что тот на месте испустил дух. Через некоторое время и сама она стала жертвой похитителей и была продана в рабство в чужой край. Там ее выдали замуж за такого же, как она, раба, а наутро после первой брачной ночи оказалось, что это никто иной, как ее собственный некогда похищенный сын. Когда правда открылась, юноша покончил с собой (утопился в море или реке). Сама же она через некоторое время получила свободу, вернулась на родину и, несмотря на пережитое, продолжает жить, пока не придет предначертанный ей час (АГУ 1969: 95–97, 98–100, 105–108, 111–114 и др.). Бора Могучий, услышав историю о стойкости духа этой женщины, признает ее превосходство и покидает место, где он был готов принять смерть. По некоторым версиям, злодейкой, подстроившей роковое для Бору Могучего убийство, оказалась его вторая жена. Бора, наказав ее достойным образом, снова женится на ней (АГУ 1969: 95–97). По некоторым вариантам, Бора был женат дважды, и сыноубийство произошло вследствие козней коварной второй жены (АГУ 1969: 96, 102, 112; АХЪ 1986: 60–61, 63–67).

Для наглядности мы выделили курсивом представленные в песне эпизоды. Те же части повествования, которые в ней образуют второй сюжетный план и прямо не отражены в песенном тексте, даны прямым шрифтом. Различие, как явствует, вполне очевидное, однако, как характерно для циклов адыгского младшего эпоса, это не влечет за собой какого бы то ни было ущерба для содержания.

В историко-героическом эпосе лаконичность – одна из характерных особенностей преданий, сопровождающих песню, отступления от этого принципа встречаются, но все же чаще всего налицо относительная краткость нарративного текста. Сказание из рассматриваемого цикла не относится к исключениям, фактически все его записи характеризуются тяготением к информативности, иногда в ущерб эстетической организации текста. Но при этом информация о событии содержится в прозаической части цикла во всей полноте. Даже в относительно кратком его варианте обычно бывает налицо контаминация сю-

жетов о сыноубийстве, самоистязаниях героя, а также инцестуозная история старой женщины.

Из рассмотренных нами 16 записей семь – варианты предания, шесть – варианты песни, три записи – полные, т. е. предание записано вместе с песней. Во всех доступных нам текстах варьируется один сюжет, опорные мотивы которого изложены нами выше. Исключение составляют два текста из числа помещенных во втором томе издания адыгского фольклора: они не имеют ничего общего с историей сыноубийства, хотя главный герой носит то же имя и образ его характеризуется соответственно (АИУ 1969: 97–98, 109–111). Возможно, мы имеем дело с незавершенным процессом образования многосюжетного цикла, такого же как, например, песни и сказания о таких популярных героях, как Андемиркане или же братья Ешаноко.

Тексты песни суть не что иное, как типичные варианты единого произведения, исходную версию которого реконструировать весьма проблематично в связи с тем, что многовековое изустное бытование сделало практически невозможными и бесполезными поиски инварианта, хотя традиционно в циклах младшего эпоса нередко присутствует если не подлинного, то хотя бы легендарного, вымышленного автора (иногда фрагмент песни дан в прямой речи, от первого лица, каковым может быть или эпический герой, или же герой лирический, как третье лицо, под которым и подразумевается автор). Поскольку в предании налицо многие детали явления, оказавшегося фактической или виртуальной основой цикла, традиционно необязательной оказывается необходимость в подробном изложении всех деталей событий. Однако эта необязательность не исключает в конкретном тексте той или иной песни изложения событийной канвы явления, что мы и видим в данном случае. Известные варианты песни о Боре Могучем объединяются, прежде всего, композиционной общностью: по сути своей все они имеют четко обнаруживаемую сюжетную структуру, а вернее – ее «пульсирующее» обозначение. В большинстве представленных записей разрабатывается один центральный эпизод – *провокационный вызов героя на поединок с детальным описанием седлания коня, а затем*

долгого и тщетного ожидания на кургане, оказывающегося причиной гнева Боры Могучего, что и подготовило последующее за этим сыноубийство. В некоторых случаях в тексте есть отдаленное напоминание о муках, которые принимает на себя герой. Как характерно для циклов адыгского историко-героического эпоса, предание, составляющее сюжетно-тематическое единство с песней, частично или почти полностью снимает необходимость в абсолютной смысловой прозрачности песенного текста: последовательность событий, имеющих отношение к данному циклу, излагается в прозаическом компоненте цикла, а песня сконцентрирована на эмоционально-эстетической оценке явления (Гутов 2000: 208). Большая часть текста песни имеет форму монолога самого героя, который от первого лица рассказывает о случившемся, и это позволяет отнести песню в разряд очистительных, т. е. призванных отвести от героя подозрение в умышленном убийстве собственного сына.

Рельефно выраженная сюжетность – один из типичных атрибутивных признаков баллады, что характеризует, кстати, и рассматриваемую песню. Особенность всей адыгской песенной традиции заключается в том, что даже в подобных случаях поэтический текст корректируется исходя из осознания более детального повествования о том же событии в предании. Отсюда и мозаичность нарративных фрагментов в песне. Она не бывает в ущерб ни информативному, ни эстетическому содержанию, т. к. благодаря наличию предания событийный контекст все равно остается для слушателя понятным. Так, например, в варианте, исполненном Амирханом Хавпачевым, одним из последних и необычайно одаренных хранителей исполнительской традиции адыгских джегуако, насчитывается всего 12 мелодических строф, каждая из которых состоит из двух стихов, или же, ориентируясь на музыкальную фактуру, из 12 стихов с цезурой в каждом (НПИНА 1990: 344–347). В этом сравнительно небольшом по объему тексте вместились события от вызова старого рыцаря «на курган», т. е. на поединок, до сыноубийства. Еще меньше по объему вариант, записанный в Шапсугии в исполнении потомственной сказительницы Кадырхан Коблевой:

в девяти строфах, по два стиха каждая, вместились следующие события – *вызов «на курган», выезд, долгое ожидание, выводящее героя из равновесия, появление вдалеке проезжающих «черных теней», роковой выстрел, узнавание, суровый упрек, признание страшной ошибки и сетование по поводу случившегося* (НПИНА 1990: 348–351).

Самым объемным из имеющихся вариантов является запись, сделанная от Гызера Хасанова из кабардинского селения Псыгансу: текст рукописный, без нот и ритмизирующих слов, без разбивки на строфы составляет 52 стихотворные строки (Архив ИГИ). В нем упоминаются все основные эпизоды, которые фигурируют как «общие места» в вариантах других исполнителей: вызов героя, причем с кратным повторением его имени; выезд героя на курган; долгое ожидание, от чего герой начинает строгать ножиком; приготовление лука и смертоносной стрелы; роковой выстрел и сыноубийство; узнавание; прямая речь сына, упрекающего героя; добровольно принятые героем на себя муки.

Помимо этого в данном варианте есть и важные отличия. Так, в нем не упоминается о кознях врагов, героя же вызывают не на поединок, а к участию в набеге, от чего он отказывается и вместо себя отправляет сына. Также оригинально, что герой дает совет наездникам ехать не на восток, «к кумухам», а в сторону Крыма, где обитают давние враги. «На курган» он выезжает в беспокойстве за долго не возвращающегося сына. В данном плане недостаточно мотивированным остается совершение рокового выстрела. Мотиву самоистязаний предшествует его месть крымцам за гибель сына (хотя по контексту крымцы здесь ни при чем, если не учитывать прочитываемую в контексте вражду с ними), и только затем в концовке упоминается о принимаемых героем на себя муках, заканчивающихся его смертью, но не избавлением. Последнее также оригинально, т. к. в других вариантах от мучительной смерти его избавляет своим рассказом старая женщина. Если композиция других вариантов песни строится вокруг двух-трех эпизодов (например, *вызов – томительное ожида-*

ние на кургане – сыноубийство), то здесь выстраивается целая цепь событий. Поэтому по своей архитектонике данный вариант гораздо ближе к классическому построению *баллады*. Другие же варианты более резонно именовать не балладами, а *песнями балладного типа*.

Подводя итоги нашим наблюдениям, мы можем заключить, что архетипическая структура, восходящая к мифу, органически вошла в художественную систему младшего эпоса и обрела внешние черты «фольклорно-реалистического» повествования, характерного для жанра предания. Это создает гармоническое сочетание песни с прозаическим преданием, образуя комплексный цикл. При этом нарратив в песне никак не дублирует развернутое повествование прозаической части единого цикла. Напротив, между двумя компонентами цикла, объединяющего в целостное произведение прозаический и музыкально-поэтический компоненты, происходит функциональная дифференциация: предание проясняет все детали истории героя и других персонажей, а песня концентрирует внимание на живописании конкретных деталей. Это вызов героя как экспозиция к дальнейшему изложению, подробное описание седлания коня и отдельных деталей снаряжения, долгое сидение на кургане, с описанием того, как сучающий и все более преисполняемый гневом герой стругает в зависимости от варианта или палку, или рукоять своей плети. При этом две стружки падают одна на другую, что воспринимается как предзнаменование беды. Соответственно, текст песни более насыщен элементами поэтической металогии, хотя мы в данной работе не имеем возможности акцентировать на них свое внимание. Естественно, роль предания отнюдь не сводится к одной только передаче нужной событийной информации, а может нести собственную и немалую по значению эстетическую нагрузку. Но если ее основная опора базируется на занимательности сюжета, то песня ориентирована на подлинно эстетическое восприятие, эффект которого достигается мелодией песни, поэтическим языком, подлинно художественным живописанием отдельных деталей и эпизодов.

Эпос

Литература

Архив ИГИ: Рукописный архив ИГИ КБНЦ РАН, Фольклорный фонд, папка № 22-Б, паспорт 6. Исп. Хасанов Гузер Салихович, 102 г.: сел. Псыгансу Урванского района Кабардино-Балкарии. Зап. З.П. Кардангушев в июле (дата не указана) 1951 г.

АУ 1979: Адыгэ уэрэдыжхэр. Налшык: Эльбрус, 1979.

АХъ 1986: Адыгэ хыбархэр. Черкесск: Ставрополь тхыль тедзапIэ, 1986.

АУ 1969: Адыгэ IуэрыIуатэхэр. Т. II. Налшык: Эльбрус, 1969.

Аполлотор 1972: Аполлотор. Мифологическая библиотека. Л.: Наука, 1972. 216 с.

Гутов 2000: Гутов А.М. Художественно-стилевые традиции адыгского эпоса. Нальчик: Эль-фа, 2000. 220 с.

Квятковский 1966: Квятковский А.П. Поэтический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1966. 376 с.

КЛЭ 1962: Краткая литературная энциклопедия. Т. I. М.: Советская энциклопедия, 1962. 1087 с.

ЛЭС 1987: Литературный энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1966. 752 с.

Налоев 1986: Налоев. Героические величальные и плачевые песни адыгов // Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. Т. III. Ч. 1. М.: Советский композитор, 1986. С. 5–34.

НПИНА 1990: Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. Т. III. Ч. 2. М.: Советский композитор, 1990. 488 с.

НАРТСКИЕ СЮЖЕТЫ В ФОЛЬКЛОРЕ АДЫГОВ ТУРЦИИ

История собирания и изучения нартского эпоса насчитывает несколько десятилетий, а если отсчет вести с первой публикации Кази Атажукина в 1864 г. двух пшинатлей о Саусэрыко на языке оригинала, то и все полтора века. За это время собраны сотни текстов, опубликованы десятки монографических работ, выросла целая плеяда специалистов. Нартоведение давно приобрело статус ведущего направления в отечественной науке. Тем не менее, в частности, в адыговедческом исследовательском пространстве время от времени появляются достаточно любопытные факты, к каковым могут быть отнесены опубликованные нами в 2004 г. несколько нартских сюжетов (Унарокова 2004). Данные тексты обнаружены в 1997–1998 гг. во время фольклорно-этнографических экспедиций в Турции на двух достаточно отдаленных друг от друга территориях, имеющих разные локальные фольклорные традиции, в районах городов Кайсери и Чанаккале. Если учесть, что в самой многочисленной черкесской (адыгской) диаспоре Турции, насчитывающей более трех млн. человек, до этого было зафиксировано лишь мизерное количество нартских сюжетов (можно назвать несколько текстов из семитомника А. Гадагатля, записанных в Турции Ж. Дюмезилем от Сеина Тымова и общественным деятелем Айдамиром Изетом – от Рафика Хидзетля (Гадагатль 1968–1971), то научную ценность текстов, о которых идет речь, сложно переоценить.

В книге «Фольклор адыгов Турции» опубликованы четыре сюжета: один о бое Нарта Саусэрыко с неким достойным противником, другой – о Шабатыныко, третий – о малоизвестном герое Куныуд, приписываемом к нартам, и четвертый сюжет (в трех вариантах) – о сотворении мира (Унарокова 2004).

Итак, первый нартский сюжет о Саусэрыко исполняется в песенно-прозаической форме, записан на магнитную ленту в

Турции в 1972 г. от известного хатукайского сказителя Махмуда Чермита (Пэдысый-Кайсери) (Унарокова 2004: 90–92). Пленка долгое время хранилась в его семье и позже передана нам. В тексте обнаружено несколько любопытных деталей:

- Сказание записывалось в присутствии нескольких стариков-односельчан (Щангюль Эйгюн, племянница информанта, от которой получена пленка, уточняет имена присутствовавших: Ихсан Анчок, Хасан Шаджебах, Хачух-Ибрагим Теучеж, Исмаил Пшигаунок, Яуз Бырс).
- Повествование начинается с нарратива о поводе, вызвавшем исполнение сказания о Саусэрыко. По словам Махмуда Чермита, будучи в гостях, в присутствии множества людей, произошел спор: представители каких адыгских субэтносов могут считать себя настоящими адыгами (черкесами). Попеременно назывались шапсуги, хатукайцы, кабардинцы, бжедуги, абадзехи. При этом перечислялись достоинства каждого. В разговор вмешался Махмуд Чермит, заявив: «Каждый, кто оспаривает статус настоящего адыга, должен владеть знаниями о четырех предметах – место гибели Хатажука Колчерукого (герой Кавказской войны. – *Р. У.*), откуда идет история рода, место расположения селения, когда жили на родине и кто, подъехав к <воротам> Саусэрыко, <осмелился> крикнуть ему: “старого пастуха потомок, собачье отродье, выходи!”». После такого заявления сказитель переходит к повествованию.

«...К Саусэрыко подъехал (он называет имя, но не разборчиво) и [позвал]: – Саусырыкьоу чэмэ[хьо]жыкьорыльфэу хьамэ кьальфыгьэр, мыдэ кьижьугьэк1 – Саусэрыко – старой коровой рожденный, пусть выйдет это собачье отродье, – что ответила княгиня, жена Саусэрыко?». Вопрос адресуется к аудитории¹.

¹ Здесь и далее перевод наш.

Следует обратить внимание, что в качестве определения имени Саусэрыко традиционно используется устойчивая формула «чэмэхъожьыкьорыльф» (пастухом коров порожденный). В варианте Махмуда Чермита, напротив, несколько раз употребляется одна и та же формула «чэмыжъыкьорыльф» (старой коровой рожденный). В силу забвения сюжета о рождении Саусырыко, эпитет «чэмыжъыкьорыльф» (старой коровой рожденный) переносится на мать героя – Сэтэнай.

– С одной стороны, данная формула становится сюжетоорганизующей в версии Махмуда Чермита, с другой – по справедливому определению М. Паштовой, «подобные нарративы и диалоги, став предметом специального исследования, могут оказаться источником для выявления структур не только этнической, но и других видов идентичности: например, локально-групповой, социально-классовой, конфессиональной» (Паштова 2014: 157).

– Мотив поиска достойного противника является основным в данном сюжете, но он развивается нетрадиционно. Если во всех 42 версиях конфликта двух витязей, как справедливо отмечает А. Гутов, инициатива столкновения принадлежит Саусэрыко (Гутов 2012:14), то в варианте Махмуда Чермита, наоборот – встречу с ним ищет другой, некий витязь, специально подъезжает к дому, настоятельно вызывает, служанка Сатаней Гуацэ пытается соблазнить пришельца (здесь налицо контаминация известного мотива из сказаний о Шабатыныко). Не обнаружив противника дома, по подсказке все той же служанки, пришелец спускается к Харам-горе, находит Саусэрыко, налетает на него, кнутом отбивает кончики ушей героя, разбивает ему голову и лишь после мольбы Саусэрыко о пощаде отпускает его. Затем по модели традиционной версии разворачивается основной конфликт – бой Саусэрыко с противником.

– Следует также отметить, что сказание исполняется на хатукайском диалекте, но в песенной части иногда проскальзывают кабардинизмы, что говорит о том, что, возможно, текст был усвоен от кабардинского исполнителя. То обстоятельство,

что представители двух черкесских субэтносов – хатукайцев и кабардинцев – живут по соседству в анклав Кайсери, вполне допускает смешение диалектов.

– Как видим, основной версии сказания о Саусэрыко является традиционный мотив поиска достойного противника, но решается он иначе – инициаторы конфликта меняются местами: противник ищет встречи с Саусэрыко. В сюжет достаточно органично вплетаются несвойственные для данного сказания мотивы соблазнения героя, выманивания противника из закрытого «его» пространства.

Следующий сюжет о нарте Шабатыныко записан от 72-летней Айше Женетль в бжедугском ауле Гатлукай (район г. Бига-Чанаккале, Турция) (Унарокова 2004: 92–94). Обращает на себя внимание ситуация записи данного текста. Согласно традиционной методике сбора полевого материала мы с этнографом Мирой Унароковой работали с информантом несколько дней. В один из дней во время свободной беседы Айше Женетль попросила нас рассказать о себе, о доме, о детях. Мира Унарокова сказала, что у нее есть сын и зовут его Нарт.

Услышав это, наша собеседница встрепенулась, удивленно переспросила:

– Нарт? – и сразу начала петь:

Нарты Шэбатыныкьуа, айрэда,

Шэбатыныкьопща, айрэда.

Нарт Шэбатыныко, айрэда,

Шэбатыныко – князь / предводитель, айрэда.

Отмечу, что когда днем раньше, рассказывая о цели нашего приезда, мы перечисляли интересные для нас фольклорные жанры, в том числе говорили и о нартах, называли имена и Саусырыко, и Шабатыныко. Однако тогда Айше Женетль на это не отреагировала. А здесь – моментальная реакция на слово *нарт*. Благо, диктофон был включен, и нам удалось записать совершенно уникальный вариант песни. На следующий день мы попытались сде-

лать повторную запись, но, увы, не удалось. Пшинатль остался в единственной записи. По признанию сказительницы, ни данная песня, ни еще 30 уникальных песен – обрядовых, смеховых, песен-сетований, сочиненных на чужбине, которые удалось записать в течение нескольких дней, она не исполняла лет пятьдесят. Что заставило ее вспомнить столько песен, сложно сказать.

Механизмы подобного «вызволения» фольклорных текстов из пассивной памяти информантов требуют специального исследования.

Возвращаясь к пшинатлю о Шабатыныко, можем отметить, что это контаминированный текст. В нем четко просматривается устойчивая формула-определение, традиционно привязанная к имени Шабатыныко:

Хьагъури хьафы бэш1а,
Ебэхэр иш1ыхьафа,
Хьафынчъэ шыуа,
Шыу хьашхърэ1уа.

Ячмень рыжий, ячмень светлый, кто возделывает много,
[Неимущих] сирот, кто созывает на взаимопомощь,
[Доспехов] не занимающий всадник,
Всадник неистовый.

Данная формула еще два раза повторяется в тексте. Между ними – несколько несвойственные для сюжета о Шабатыныко мотивы: первый – оказание почестей герою:

К почетному месту сопровождаю и сажаю,
Кольчугу-рубаху одеваю,
По лицу рукой провожу [глажу].

Другой – мотив отправки героя по чужой дороге:

Твоей рубахи рукав
Ветер полощет,

По Кайсеровой дороге
Я отправляюсь,
Своей рубахи белой
Подол подбираю [заправляю].
Спросит кто обо мне
Салам [тому] передайте.

Пшинатль завершается первоначальной устойчивой формулой.

Вслед за песней Шабатыныко, почти без паузы, Айше Женетль исполнила песнь о Куныуде (Унарокова 2004: 95–97). В двух местах данного текста повторился мотив оказания почестей герою, что встречается в песне о Шабатыныко:

Кольчугу-рубаху одеваю,
К почетному месту сопровождаю и сажаю.
По лицу рукой глажу.

Основу песни составляет мотив изгнания / мотив чужбины. Он достаточно широко развернут:

С тобой что творят – рассказывай,
Свое повествование я [на этом] завершаю, говорит
Аллах, Аллах, Куныуд,
О, Аллах единый, Куныуд,
Из Московии я явился,
В древнюю страну я пришел,
Куда пришел – каменистая [земля],
Я родом откуда – изобилие,
Изобилие покинул и пришел,
Куда путь держать не ведая, остался,
В Куныудовой стране не дай остаться.

В фольклористическом адыговедении мало что известно о Куныуде. Никто из специалистов не рассматривает его в качестве эпического героя. Между тем, кроме версии Айше Женетль, в ме-

трополии зафиксированы еще три текста об этом персонаже, два сюжета опубликованы, один – в семитомнике А. Гадагатля, в цикле о нарте Ащемезе (Гадагатль 1968–1971), другой, более полный, под названием «Ещмэзэукъо Джанболэт» [Джанбулат – сын Ешмезоуко], записанный в 1958 г. от известного информанта Ахмеда Почешхова – в сборнике историко-героических песен, составленном А. Схаляхо (Схаляхо 1994: 81–84). Третий текст, тоже записанный от Ахмеда Почешхова в 1959 г., но отличающийся от предыдущего, хранится в архиве Центра адыговедения АГУ¹. Во всех сюжетах Куныуд – центральный персонаж. С ним связаны те же мотивы, что обозначены в диаспорном тексте пшинатля о Шабатыныко – встреча с достойным противником, и оказание почестей герою. То обстоятельство, что сюжеты об этом герое одновременно зафиксированы и на исторической территории, и в диаспоре, не позволяет игнорировать его.

Подводя итог, хотелось бы отметить, что появление новых, ранее не известных, пусть и небольших деталей в исследовательском поле, или переосмысление давно утвердившихся положений об известных предметах, говорит о перспективах развития науки. Мы рассмотрели несколько нартских сюжетов, зафиксированных в диаспоре, в контексте современного эпосоведения. Дальнейшие поиски обозначенных в нашей работе мотивов и имен, несмотря на их фрагментарность, могут, на наш взгляд, расширить исследовательские аспекты современного нартоведения.

Литература

Гадагатль 1968–1971: Нарты [Нартхэр. Адыгэ эпос] / Сост. А.М. Гадагатль. Т. I–VII. Майкоп, 1968–1971.

Гутов 2012: Гутов А.М. Адыгский эпос и его эволюция // Нарты. Адыгский эпос. Ранние циклы эпоса. Сосруко. Т. I. Нальчик: ООО «Тетраграф», 2012. С. 8–58.

¹ Песнь о Куныуде [Къуныуд ипщыналъ]. Архив ЦА / АГУ. П. 137, д. 36.

Эпос

Паштова 2014: Паштова М.М. Кавказская война в «классических» формах фольклора и современном социокультурном дискурсе черкесской диаспоры // Материалы конференции «Кавказская война: события, факты, уроки (к 150-летию окончания)». Нальчик: Издательский отдел КБИГИ РАН, 2014.

Схаляхо 1994: Немеркнувшие звезды [МыкӀосэрэ жьуагъохэр]. Сборник историко-героических песен / Сост. А.А. Схаляхо. Майкоп, 1994. 334 с.

Унарокова 2004: Фольклор адыгов Турции [Тыркуем ис адыгэхэр. ЁрыӀуатэр] / Сост. Р.Б. Унарокова. Майкоп, 2004. 580 с.

НАРТОВСКИЙ РОНГ

Вопросы сохранения в Нартиаде определенных исторических реалий многократно затрагивались исследователями. Многие из них были решены, а некоторые считаются решенными лишь отчасти. Такое положение, например, представлено в отношении определения самого престижного в осетинской Нартиаде алкогольного напитка – ронг. Некоторые исследователи пытались даже «материализовать» его представление.

Так, находки глиняных кувшинов с носиками-сливами во входных ямах аланских катакомб Змейского могильника (Северная Осетия) позволили некоторым исследователям предположить, что в них изначально могли находиться уже забытые алкогольные напитки типа осетинских ронга или алутона. Напитки якобы использовались как заупокойное питье, связанное с погребальным ритуалом (Кузнецов 1961: 105; Калоев 1969: 180). Впоследствии указанные находки дали повод уже однозначно утверждать, что это «могло быть пиво или ронг, широко бытовавшие у алан-осетин в период средневековья» (Калоев 1999: 136). Наличие хмельного напитка типа осетинского пива или ронга характерно для найденных в погребениях Мошевой Балки (Карачаево-Черкессия) «чайников» (Иерусалимская 1983: 112; 2012: 42–43).

В пользу подобного заявления, разделяемого и другими авторами (Бедоева 2014: 73; Багаев 2015: 115), не было приведено никакого, даже косвенного аргумента. Установление наличия в найденных емкостях именно ронга могло бы основываться исключительно на результатах проведенных лабораторных анализов. Но такие анализы не проводились, что делает приведенные предположения или утверждения безосновательными.

Кроме того, до сих пор остается без должного ответа вопрос как о самом составе, так и о процессе приготовления ронга. Видимо, сами по себе никак не подвигают нас к их реше-

нию известные на сегодня попытки этимологических решений по названию напитка. Некоторые исследователи прежде даже утверждали, что отсутствие осмысления названия ронга с позиций осетинского языка, сведений о способе его изготовления и о продукте, из которого он изготавливался, свидетельствует о чужеродности происхождения напитка (Кокиев 1981: 230–231). Однако все изложенные «признаки» чужеродности лишены научной объективности.

Впервые научное этимологическое решение для названия напитка было предложено В.И. Абаевым, возводившим его к иран. *frān(a)ka – от *frāna – «дух», «дыхание», что придает ему значение «духовитый (напиток)» (Абаев 1949: 337; 1973: 421–422). Данное решение было положительно воспринято некоторыми другими исследователями (Дюмезиль 1990: 162; Климов 1963: 183; Гамкрелидзе, Иванов 1984: 607, 655; Gamkrelidze, Ivanov 1995: 520, 564; Чочиев 1996: 150; Thordarson 1999: 283; Камбаров 2006: 250; Расторгуева, Эдельман 2007: 55). Заявление, что, «по В.И. Абаеву, слово Р(онг) происходит от осетинского «æрвонг» (трезвый)» (З. К. 2012: 422; Канукова, Хубулова, Чибиров 2016: 75), некорректно, т. к. слово æрвонг (æвронг) рассматривалось В.И. Абаевым как производное от rong (Абаев 1949: 352; 1958: 205; 1973: 422), т. е. имеется обратная зависимость.

Впоследствии Г.У. Бейли предположительно связал его с хотан. ragaī – «ферментированная жидкость (ликер)», при возможной связи с молочным продуктом типа кумыса, изготавливаемого из кобыльего молока (Bailey 1979: 356–357; 1985: 30). Дж. Чёнг, отметив сложности семантического и морфологического характера для принятия решения В.И. Абаева, посчитал заманчивым возводить название ронга к санскрит. rāsa – «сок растений» (Чёнг 2008: 310–311).

Й. Гипперт, отметив в свою очередь фонетические сложности для принятия решения В.И. Абаева и недостаточную убедительность решения Дж. Чёнга, связанного с решением Г. Бейли, сопоставил название, в первую очередь, с авест. raoupa – «масло» (Bartholomae 1904: 1488; Стеблин-Каменский 1999: 293–294). Рассмотрев по различным источникам конкретные лексические

примеры использования данной основы, охватывающие бытовые и религиозные сферы (пища праведных душ, ритуальный напиток и т. д.), исследователь, предположив, что если ронг обязан своим именем его консистенции, то достаточно близким ему становится среднеперс. *gōn* и авест. *gaouna-*.

В этой связи было обращено внимание на ритуальное «масло» («Mittfrühlings-Butter»), «медовое вино» («Honig-wein»), которое состояло «из воды, вина, молока, меда». Такая смесь, по мнению Й. Гипперт, по крайней мере, очень близка к рецепту ронга, переданному В.И. Абаевым. Вместе с тем ученый отметил фонетические трудности для принятия и своего решения, допустил возможность заимствования в осетинский язык названия ронга из другого языка иранской группы (Gippert 2008: 416–426).

Несколько позже была представлена попытка объединить решения Г. Бейли и Й. Гипперт (без упоминания второго) как основы для названий осетинского ронга и болгарской ракия (Войников: 2–3; Voynikov: 111, п. 47), что особо неубедительно для болгарского примера. Указание на кашм. *rasāyēn*, непал. *rasāin*, дард. *rasāyana*, санскр. *rasāyana*, *rasa*, авест. *rahan* – «вълшебен еликсир» (Войников: 3) сопоставимо с одним из санскритских примеров того же Г. Бейли (Bailey 1979: 356), позиция которого и объявляется верной.

За пределами Осетии название напитка известно на Западном Кавказе: сван. *rang*, мегрел. *rangi* – «медовый напиток», рачин. *rangi* – «хмельной напиток, приготовленный из меда», «медовое вино» (Климов 1963: 183; Дзидзигури 1977: 120; Уарзиати 1990: 40–41, 171; Камболов 2006: 250). Как справедливо отметили исследователи, форма *rang* сохранила старую, заимствованную из аланского языка форму слова, когда *ā* перед носовым *n* еще не перешло в *o* (Абаев 1949: 349–350; 1973: 422). Заметим, что, согласно лингвистическим исследованиям, данный переход происходил не ранее XIV–XV вв. О прежней форме названия свидетельствует сохранившаяся в осетинском эпосе форма множественного числа «*ра̄нҕтæ*» (НК 2003: 126), тогда как «*ронҕтæ*» (НК 2003: 71; 2005: 283) исходит уже из современной формы.

За пределами Кавказа с осетинским ронгом сопоставляют удмурт. *Ošorog / ošorok* – название обходного обряда, в котором преимущественно участвуют женщины, и напиток, обычно приготавливаемого ржаного пива, которым угощают участниц обряда в каждом доме. Как название *rong* сегодня не объясняется осетинами, так и название *ošorog / ošorok* не объясняется удмуртами. По мнению исследователей, удмурт. *Ošorog / ošorok* фонетически и семантически безупречно выводится из алан. **oša-gānga* – «женская медовуха», восходя в первой части к осет. *ūs, osā* – «(замужняя) женщина; жена», а во второй, соответственно, к осет. *rong* (Напольских 2015: 529; Дзищойты 2017: 321).

Как мы видим, полагаемые параллели уводят к различным алкогольным напиткам – медовому или зерновому. Во втором случае такой напиток должен еще быть и хмелевым. Но выявляющиеся возможные направления несколько не совмещаются. Кроме того, возникает вопрос с использованием закваски в случае приготовления медового напитка.

В прошлом только отдельные авторы нейтрально поясняли, что «ронг – хмельной напиток, упоминаемый в нартских сказаниях, отличающийся крепостью и приятным вкусом» (Бритаев 1948: 498), «*rong – dissadžy nuæzty mygkag, nart rong nuæztoj*» (Xussar Irystony folklor 1936: 605), «ронг – нартон нуæзт» (Нарты таурагътæ... 1973: 211). Сегодня практически все авторы, касающиеся вопроса о том, что представлял собой ронг, считают его изготавливаемым только из меда (Абаев 1949: 348–353; Дюмезиль 1977: 239; Гамкрелидзе, Иванов 1984: 607; Gamkrelidze, Ivanov 1995: 520; Уарзиати 1990: 41, 171; Бубенок 1992: 60; 2016: 198; Дзадзиев, Дзуцев, Караев 1994: 116; Чочиев 1996: 95; Калоев 1999: 17, 24, 47, 48; Исаев 2001: 56; Магометов 2011: 87; Камболов 2006: 258; Цаллагова З. Б. 2012: 366; 2017: 210–212; Цаллагова М. В. 2012: 186; З. К. 2012: 422; Бедоева 2014: 14–15, 19–21; Чибиров 2016а: 25–26; Сокаева 2017: 8 и др.), т. е. сугубо медовым алкогольным напитком. Приводятся даже рецептуры (недавнего прошлого и современные) изготовления как сванского ранги (Абаев 1949: 350), так и якобы осетинского ронга (Хозиты 2000: 4; З. К. 2012: 422; Бедоева 2014: 20; Цгоев 2015: 367; 2017: 237, 610; Сокаева 2017: 8).

Однако хорошо известно, что сам напиток давно исчез из употребления у осетин, сохранившись у сванов (Волкова, Джавахишвили 1982: 89, 93), надо полагать, в специфическом виде. Уже в те времена, когда фиксировались упоминания о напитке среди осетин, сам напиток ими давно не производился. Упоминания о его использовании сохранились только в Нартовском эпосе осетин, в иных фольклорных произведениях, в пословицах и поговорках. Поэтому особое внимание следует уделить именно фиксируемым тогда исследователями объяснениям о характере напитка.

Прежде всего, речь должна идти о материалах Нартовского эпоса осетин, в котором ронг представлен как самый престижный и самый крепкий напиток (НК 2004: 162) у нартов и богов, что отражено и в изданиях сводных текстов (Либединский 1975: 179). Особая престижность напитка могла сказаться на помещении его источника в загробном мире в одном из текстов посвящения покойному (ПНТО 1992: 152, 308). Образ ронга в приложении к образу загробного мира представлен и в иных этнографических материалах (Гарданти 2007: 404; Дарчиева 2013: 86, 90). Об особой крепости напитка свидетельствуют и такие его определения, как «карз ронг» (НК 2003: 448; 2005: 143; 2011: 316; 2012: 43, 50, 287, 356, 357, 437, 438), «марг-ронг» (НК 2011: 259).

В пояснениях Г.Т. Шанаева к нартовским сказаниям, записанным им, видимо, около 1875 г., но впервые изданным только в 1925 г., неоднократно указывалось: «Ронг делают из проса с примесью меда. Самый опьяняющий напиток» (ПНТО 1925: 38, примеч. 43), «Ронг – делаемый из проса и самый крепчайший напиток со смесью меда» (ПНТО 1925: 62, примеч. 34). В комментариях к упоминанию ронга в другом сказании указывалось: «Буза, делается из проса с примесью меда» (ПНТО 1925: 16, примеч. 10). Непосредственно в одном из сказаний к упоминанию ронга в скобках приводится пояснение: «(буза с примесью меда)» (ПНТО 1925: 94). Сама буза определяется как «брага, напиток, делаемый из проса» (ПНТО 1925: 62, примеч. 43).

Проверка авторской рукописи не восстановила только пояснение – «Буза, делается из проса с примесью меда». Оно, видимо, оказалось впоследствии утраченным из-за обрезки нижней части листа рукописи (Шанаев, Гатиев, Кануков: 1об.). Подтвердились пояснения «/буза с примесью меда/» (Шанаев, Гатиев, Кануков: 39) и «Ронг, делаемый из проса и самый крепчайший напиток со смесью меда» (Шанаев, Гатиев, Кануков: 24 об., примеч. 44). Подтверждается и четвертое пояснение, но оно в рукописи немного пространней: «Ронг – делают из проса, с примесью достаточного количества меду. Самый опьяняющий напиток» (Шанаев, Гатиев, Кануков: 16, примеч. 43).

Пояснения из первой публикации сохранились и в современных переизданиях текстов (Хамицаева, Бязыров 1989: 379; 1991: 109, коммент. 27; НК 2004: 860, коммент. 30; 2010: 627, 738, коммент. 40). Сами же издатели посчитали необходимым указывать на возможное изготовление ронга из меда (Абаев и др. 1957: 385, 398; НК 2003: 525, коммент. 17; 2012: 523, коммент. 7) или прямо на изготовление ронга только из меда, ссылаясь на решение В.И. Абаева (НК 2007: 511, коммент. 4) или без такой ссылки (Хамицаева, Бязыров 1991: 167). Аналогичное объяснение предлагается и другими современными издателями (Нартаѳ 2005: 437; Ирон адаѳмон сфаѳлдыстад 2007: 635; Либединский 1975: 307; Алмазова 2006: 379; Либединский 2014: 37), а также составителями словарей и школьных учебников осетинского языка (Таказов 2003: 439; Боллоты 2018: 24, 183), специалистами по вопросам переводов (Бизикоева 2011: 187–188; 2011а: 691).

В некоторых изданиях (Либединский 1981: 396, 398) не только ронг, но и алутон, что явно ошибочно, несмотря на некоторые современные утверждения (Канукова, Хубулова, Чибиров 2016: 15; Бесолова 2017: 63), представляются как изготовленные из меда. Характеристика ронга как «адджын ронг» (НК 2011: 47), т. е. сладкий (вкусный, приятный) ронг, могло бы указывать именно на медовую составляющую при производстве напитка. Лишь отдельные современные специалисты сохраняли указание на то, что ронг изготавливался из проса и меда (НК 1989: 484).

Неоднократно повторяемое Г.Т. Шанаевым в примечаниях указание на изготовление ронга из смеси проса и меда побуждает особо обратить внимание на некоторые иные определения напитка в Нартовском эпосе. Так, он образно сравнивается с источником алутона, т. е. специального вида пива, в котором дополнительно вываривались туши или курдюки баранов – «...ронг – алутоны суадон» (НК 2010: 48). В осетинских пословицах ронг прямо называется «алутоновским» – «алутоны ронг» (Ирон æмбисæндтæ 1976: 114), что сегодня дублируется в издании сводных текстов сказаний (Нарты кадджытæ 2006: 88). Но надо иметь в виду, что образ самого алутона приобрел значение некоего особого сокровища.

В другой раз ронг непосредственно оказывается пивным напитком, определяясь через традиционное хмелевое осетинское пиво-багæны – «багæний ронги» (НК 2010: 437). В пояснениях к одному из сказаний также указывается, что настоящий ронг, в отличие от пива, изготавливался совершенно без применения воды: «Ронг – æппын æнæ донхæцца куы сбæгæны кæнынц, уæд хуыйны ронг» (НК 2010: 666).

В пояснениях к изданию осетинских сказок, составленному Г.А. Дзагуровым, ронг, почему-то с указанием только на иронский источник, определяется как «осетинское пиво особого приготовления. По преданиям, напиток нартов» (Дзагуров 1973: 537). В рукописном словаре самого Г.А. Дзагурова ронг кратко определяется только как «нарт напиток» (Дзагуров 1940: 259). Не до конца понятным представляется определение ронга, как бытовавшего у алан, но сохранившегося у сванов, в части указания на процесс брожения: «It is fermented and mixed with honey» (May 2016: XXV). Получение напитка через технологию брожения с последующим смешением с медом оставляет открытым вопрос об объекте брожения до его смешения с медом, а также об основании для принятия такой последовательности этапов производства. Также сложно понять определение некоторых авторов, что «ронг – крепленный спиртной напиток» (Хугаев 2012: 234, сн. 4), т. к. получение крепленого напитка определяется добавлением во время брожения сула спиртосодержащего продукта.

Традиционно осетинское пиво изготавливалось из проса или ячменя, но, по замечанию С.В. Кокиева, из проса изготавливались все другие напитки, кроме пива (Кокиев 1885: 101). По осетинским представлениям, фиксируемым и нартовскими материалами, впервые багæны сварила нартовская Сатана. Ронг в одном из сказаний фигурирует до рождения Сатаны (НК 2003: 26). Но обычно он впервые появляется в эпосе в сказании о том, как Сатана устранила свою соперницу Елду (З. К. 2012: 422). С данным сказанием некоторые авторы неудачно связали конкретную рецептуру производства ронга (Канукова, Хубулова, Чибилов 2016: 74), которая, в действительности, является интерпретацией некоторых современных изготовителей медового напитка, причем, слабоалкогольного, что прямо противоречит характеристике ронга.

В одном из энциклопедических изданий изобретение напитка в первый раз отнесено к деянию небожителя Уацилла (Дзадзиев, Дзуцев, Караев 1994: 16–17), а во второй раз указывается на «некоторые варианты эпоса», где помощницей Уацилла представлена нартовская Сатана (Дзадзиев, Дзуцев, Караев 1994: 116). Конкретные источники информации не указываются. Эпические материалы, в которых бы Уацилла и Сатана изготавливали ронг вместе, остаются не известны и нам.

Видимо, источник сведений, кратко воспроизводимых и в справочных изданиях (Канукова, Хубулова, Чибилов 2016: 9), лежит вне Нартовского эпоса осетин. Им, насколько можно судить, является единственный информатор из Южной Осетии, сообщивший в 1986 г. об изготовлении ронга Уациллой не без помощи Сатаны (Чибилов 2008: 52). Ни до, ни после такая информация не подтверждалась, что ставит ее в периферийное положение и, несомненно, отделяет от эпических сказаний, резко снижая научную ценность приводимого сообщения. Само время фиксации такого утверждения делает его крайне сомнительным. Однако заметим, что Уацилла никак не связан с медом или пчеловодством, имеющим своего покровителя – дигор. Анигол / Анагол, ирон. Нькулаэ, – но является покровителем хорошего урожая, прежде всего, зерновых.

Представлено также утверждение, что, согласно Нартовскому эпосу, ронг избрела Сатана (Калоев 2012: 24). В неоднократно переизданной словарной статье указывается, что Сатана не удовлетворилась изобретением пива. Она еще приказала резать барана, которого сварили в пиве, а по другому варианту, в меде. Так получился ронг (Калоев 1982: 414; 2008: 899; 2012а: 433). Источник сведений, надо полагать, лежит в известном научном исследовании, в котором, может сложиться такое представление, указаны три варианта сказаний о приготовлении алутона (Мамиева 1971: 115). Но и в них ни о каком меде речи не идет.

Если обратиться непосредственно к привлекавшимся в издании записям нартовских сказаний (Мамиева 1971: 115), то раскрывается следующая картина. Первое сказание было записано С.Б. Сабаевым в июне 1956 г. в с. Лескен от 95-летней Г. Дзацевой. В его основной части представлен обычный эпический сюжет об изобретении пива. После него кратко сообщается о том, что Сатана не остановилась на этом, приказала ритуально резать барана и целиком сварить его в уже приготовленном пиве. Так получился черный, густой, тянущийся алотон (Нартские сказания 1956: 17). Ни о каком ронге речи нет. Данное сказание в непаспортизированном виде было опубликовано, причем с переложением без объяснения с дигорского диалекта осетинского языка оригинала на иронский диалект, а также переведено на русский язык (НК 1989: 279; Нартовские сказания 1999: 140–141).

Два других сказания являются одним и тем же сказанием, записанным К. Гутновым 10 февраля 1941 г. в селе Лац от 117-летнего сказителя Е.С. Дулаева. Оно сохранилось в двух разных делах (рукопись и фотокопия) архива СОИГСИ. В сказании воспроизводится только известный сюжет об изобретении Сатаной пива за счет шишек хмеля, принесенный ей супругом Уырызмагом (Багæныйы равзæрд 1941: 325–326; 1941а: 604). Сказание было опубликовано (Хамицаева, Бязыров 1990: 110; Хамицаева, Бязыров 1989: 42; НК 2003: 174). Таким образом, в исследовательском издании речь шла о схо-

жести сказаний именно по сюжету изобретения пива, но не алутона.

Обращает на себя внимание необычность записи сказания об изобретении алутона от женщины, что выходит за обычные рамки практики сборов эпических материалов. Кроме того, запись 1956 г. производилась в Дигории, где в первой половине XX в., в отличие от других частей Осетии, среди старшего поколения еще сохранялись конкретные данные о рецептуре и процессе приготовления алутона. Эти данные в тот период были неоднократно востребованы на месте осетинскими исследователями, например, такими известными, как В.И. Абаев и Г.А. Кокиев, и опубликованы ими.

В такой обстановке ничем не мотивированное присовокупление сюжета об «изобретении алутона» нетрадиционным для эпических сказаний рассказчиком к сюжету об изобретении пива, т. е. базового для приготовления алутона как алкогольного напитка, представляется вполне объяснимым как акт субъективного современного творчества, индивидуального вмешательства в текст сказания. Противопоставление единичности сюжета об изобретении алутона в процессе изобретения пива всему корпусу известных осетинских нартовских сказаний об изобретении пива дополнительно свидетельствует против его оригинальности для осетинской Нартиады.

Таким образом, известные записи нартовских сказаний не дают никакого основания для утверждения о существовании сказания об изобретении Сатаной ронга. Заметим, что сюжет с якобы вывариванием туши барана в меду вообще не может быть оправдан даже только с точки зрения элементарных представлений об алкогольных напитках. Видимо, мы имеем дело с субъективным домысливанием автора. Вероятно, от него проистекают «основания» для выше отмеченного заявления в справочном издании о медовой составляющей алутона. Известная конкретная рецептура изготовления алутона свидетельствует о том, что вываривание в уже приготовленном пиве барана или других животных относится именно к его производству (Туаллагов 2017: 204–205; 2017а: 203–204) и не имеет никакого отношения к ронгу.

Некоторые авторы приводили сведения одного нартовского сказания о том, как Сатана изготовила напиток из меда, найденного нартовскими женщинами в дупле или под дуплом дерева (Бедоева 2014: 117; 2017: 121; Чибиров 2016: 50). При этом указывается на издание переводов нартовских сказаний на русский язык, которые не паспортизированы. Само сказание не обнаруживается ни на указанной при этом странице, ни в сборнике в целом (Либединский 1981: 247).

Данное сказание под конкретным названием «Как у нартов появились пчелы» («Нартæм мыдыбындзытæ куыд фæзынд») отмечается и другими авторами (Цгоев 2015: 50; 2017: 34, 419). Оно взято из издания непаспортизированных текстов (НК 1989: 275–278; Нартовские сказания 1999: 137–140). Основания и принципы создания текста сказания соответственно остаются неизвестными, что также значительно снижает научную ценность всего сказания. В любом случае, оно относилось бы к периферийным единичным сказаниям, не входящим в общий цикл осетинского Нартовского эпоса, т. е. не имеющим своего необходимого подтверждения. Лишь формальным признаком создания напитка Сатаной во время нахождения нартов в походе оно сопоставимо с сюжетом о создании напитка Сатаной под видом помощи Алде во время нахождения нартов в походе.

Необычными для нартовских сказаний являются сюжеты о массовом появлении небожителей на земном пиру нартов, пространный завершающий монолог Сатаны, появление среди небожителей некоего Стырдзуара, что выдает локальный характер предложенной записи. Причем, под названием Стыр Дзуар в некоторых районах Осетии известно опасное божество, покровитель оспы Аларды (Айларты 1996: 281), появление которого в селении нартов, т. е. в непосредственном контакте с детьми и женщинами, выглядит крайне опасным. Лишь в сказании о дарах небожителей нартам Аларды также присутствует вместе с другими божествами на клятвенном пиру нартов (НК 2011: 7–9). Но в сказании нет ни слова о присутствии на пиру женщин, а само клятвенное мероприятие подразумевает мужской характер действия. Видимо, следует также отметить, что данное

сказание является исключительным, поскольку обычно сюжет о дарах небожителей связан с одним из конкретных героев Нартиады. Сюжет о клятвенном пире включен и в другое сказание, в котором Аларды также приглашается, но в дальнейшем не упоминается (НК 2011: 500–501).

В сказании повествуется как во время похода мужей нартовские женщины в лесу обнаружили под корнями поваленного ветром дерева мед в сотах, который им очень понравился. Они принесли соты с медом и пчел домой, принялись разводить пчел. К прибытию мужей из похода Сатана готовит из меда крепкий ронг. Она представляет и подносит напиток Уырызмагу, который неожиданно называет его «другим ронгом», хотя далее речь идет о совершенно новом напитке для нартов и богов. Данное недоразумение, видимо, вынудило переводчика сказания на русский язык вместо «ронг» поставить «напиток» (Нартовские сказания 1999: 139). Создается впечатление об искусственном вмешательстве в текст либо самого источника информации, либо его издателя.

Отмечаемое недоразумение с реакцией Уырызмага не столь значимо на фоне того, что в сказании нет никаких сведений о технологии получения нового напитка. Такое положение дисконирует, например, со сказанием об изобретении пива осетинского эпоса, материалы которого имеют общепризнанные мифо-фольклорные параллели. Производству ронга Сатаной в сказании предшествует указание, что среди прочего нартовские женщины стали добавлять мед в напитки. Если под этим и подразумевается технология изготовления ронга, то она противоречит сведениям Г.Т. Шанаева о ронге как о напитке, изготовленном на единой основе из проса и меда.

Известные иные легенды о появлении пчел в Дигории, относимые к истории божества Анигол (Цгоев 2015: 50; 2017: 34–35, 414–415), получающего под свое покровительство пчел от Бога (Ирон адæмон сфæлдыстад 2007: 229), не связывают появление меда с началом изготовления некоего напитка (Миллер 1992: 98–101; Медоев 2006: 230–231; Дзагуров 1942: 43–49; 1942а: 52–58; Ирон адæмон аргъæуттæ 1962: 81–83; Ирон адæмон

сфæлдыстад 2007: 225–229; Гарданти 2007: 255–256, 397). Надежно паспортизированное нартовское сказание о гибели Созрыко, в котором представлен фрагмент о появлении пчел, имеющий параллель в абхазском Нартовском эпосе, не содержит указанного мотива и справедливо рассматривается как влияние на эпический материал соответствующей легендарной темы (НК 2004: 696, 852).

Схождение с абхазским сюжетом о смерти героя интересно сопоставить со сведениями Э. Челеби об обычае бжедугов использовать мед диких пчел, поселившихся в погребениях современников на деревьях, чем определялось попадание покойников в рай или ад (Челеби 1979: 75–76). По некоторым данным, как минимум у некоторой части осетин существовали представления, что пчел создал Уастырджи, поэтому пчеловоды в дни празднования в его честь освещали мед, чтобы было много пчел и меда (Чичинадзе 1993: 130). Опять никакой речи о создании напитка нет.

Наличие у осетин-дигорцев образа покровителя соли Цæнхигол закономерно позволяет исследователям искать оригинальную этимологию для имени дигорского покровителя пчел Анигол / Анагол (Штакельберг 1891: 136; Абаев 1958: 53–54, 493; Дзицойты 2003: 79–80). Однако если допустить случайность такого совпадения или контаминацию для названий дигорских божеств (Миллер 1927: 397; Абаев 1949: 451), то на фоне сближения осетинской пчеловодческой темы с абхазо-адыгской, особо обращает на себя внимание прямое соответствие имен осетинского Анигол / Анагол и абхазской покровительницы пчел Анана-Гунда.

Имя Анана-Гунда состоит, как полагают, из абхаз. ан – «мать» и груз. гунди – «рой» (Топоров 1985: 150). При построении имени Анигол / Анагол по той же схеме, возможно, следует обратить внимание на древнегруз. гол-и – «сотовый мед», «медовая лепешка», сван. «мед», «соты». Отнесение Анигол / Анагол к мужскому персонажу и упоминавшееся приписывание покровительства пчел у части осетин Уастырджи сопоставимы с примерами подобных мужских персонажей, в том числе, с покро-

вителем пчел у сванов в лице св. Георгия (Топоров 1985: 158, примеч. 16). Общий кавказский круг схождений для Анигол / Анагол может не только служить приблизительным хронологическим репером для формирования соответствующего образа и представлений у аланских предков осетин, но и важным показателем отсутствия и у кавказских божественных персонажей функции создания алкогольного напитка из меда.

Видимо, следует сделать уточнение с решением В.И. Абаева. В своих давних комментариях к одному из нартовских сказаний исследователь отмечал: «ронг» (rong) – мифический напиток, нектар, фигурирует только в эпосе; некоторые сказители видят в нем особый сорт пива с медом или араки с медом; ср. сванское «ранг» – «мед с аракой» (Абаев 1939: 81, примеч. 7; Хамицаева, Бязыров 1991: 113). Таким образом, по данному замечанию В.И. Абаева, не только осетинский ронг, но и сванский ранг производились на основе зернового и достаточно крепкого напитка.

Возможно, к давним пояснениям Г.Т. Шанаева восходит указание З.Н. Ванеева в работе, посвященной непосредственно осетинскому эпосу, что, по преданиям, ронг изготавливали вместе из проса и меда (Ванеев 1935: 208; 1989: 189, 380). Ранее на те же пояснения обратил внимание и В.И. Абаев, добавив к нему сообщение безымянного сказителя, что ронг – это «сладкая арака», «медовая арака» (Абаев 1949: 349). Через посредничество давней работы В.И. Абаева об изготовлении ронга из проса и меда писали и отдельные современные авторы (Яценко 2008: 299). Заметим, что арака является зерновым крепким алкогольным напитком, получаемым методом перегонки. В настоящее время арака изготавливается из кукурузы, а ранее – из ячменя. Таким образом, свидетельство В.И. Абаева относится к алкогольному напитку, опять-таки изготавливаемому из зерновых и меда.

Однако увлеченный сведениями о сугубо медовом напитке у сванов как указанием на рецептуру осетинского ронга В.И. Абаев предпочел, в конечном итоге, полагать, что и ронг – чисто медовый напиток (Абаев 1949: 345, 349; Либединский 1975: 38–39), что подтверждается его дополнениями к словарной ста-

тье о ронге (Абаев 1995: 21; Абаев 1997: 218). Если указание З.Н. Ванеева осталось незамеченным другими исследователями, то определение В.И. Абаева получило общее признание, вплоть до наших дней. Впрочем, в другой раз и З.Н. Ванеев определял ронг как напиток только из меда (Ванеев 1990: 244).

Останавливаясь более подробно на решении В.И. Абаева, необходимо привести некоторые дополнительные наблюдения. В процессе изготовления ронга в осетинском эпосе присутствует использование закваски, что плохо соотносится с приготовлением алкогольного медового напитка. Для технологии изготовления ронга исследователь приводил сведения Нартовского эпоса осетин о приготовлении напитка Элды: «Вскипятила хорошо, но когда положила закваску, ронг у нее не бродил» (Абаев 1949: 348).

Далее ученый привел рецептуру изготовления сванского ранги, с которой он ознакомился в Балкарии в 1931 г. По данной рецептуре мед смешивался с нагретой водой, а затем смесь кипятилась и оставлялась на определенное время бродить. Исследователь заключал: «Легко видеть, что это описание хорошо согласуется с тем, как готовила ронг супруга нарта Урузмага Эльда. Налицо и кипячение, и процесс брожения как основной и решающий для успеха дела. Разница лишь в том, что в описании И. Гуледания нет упоминания о какой-либо закваске, вызывающей брожение; кажется, что брожение начинается самопроизвольно. В нартовских же описаниях фигурирует закваска» (Абаев 1949: 350).

Сравнивая осетинскую «нартговскую» и сванскую рецептуру изготовления ронга, В.И. Абаев обращался к изданию эпических материалов 1946 г. Однако следует заметить, что данные материалы представляют собой не оригинальные записи, а сводные тексты, что делает их изначально не пригодными для научного исследования. В данном издании интересующий нас отрывок представлен в следующем виде: «Фыцгæ йæ хорз скодта, фæлæ йыл æнтуан куы ныккодта, уæд нæ сæнхъызти» (НК 1956: 26).

Но если мы обратимся к изданиям оригинальных сказаний, то легко установим, что источником для сводного текста послужило записанное в 1940 г. в селе Даргавс (Северная Осетия) ска-

зание (НК 2003: 534), в котором интересующий нас фрагмент представлен следующим образом: «Бæгæны фыцгæ хорз скодта, фæлæ йыл æнтуан куы ныккодта, уæд не сæнхъызти» (НК 2003: Ф. 119). Таким образом, в оригинале речь шла о приготовлении, варке не ронга, а пива – бæгæны. Следовательно, сопоставление процесса изготовления нартовского ронга и сванского ранги следует отклонить.

Но В.И. Абаев вполне справедливо заметил: «Из приведенных мест можно заключить, что при изготовлении ронга важнейшим моментом был процесс брожения... Из обоих рассказов видно также, что брожение достигалось специальной закваской» (Абаев 1949: 349). Одновременно исследователь признавал, что при приготовлении сванского ранги никакой закваски, вызывающей брожение, не предполагалось (Абаев 1949: 350). Заметим, что еще более простым способом приготавливался подобный напиток абхазами, называвшими его «восковой водой» (Абаев 1949: 351; Инал-ипа 1965: 347), что более адекватно соответствует слабоалкогольному характеру напитка, чья крепость не сравнима с представлениями о крепости ронга.

Говоря о двух сказаниях, В.И. Абаев приводит второе сказание «Сатана æмæ Борæты чызг» из того же сводного издания: «Я вчера заквасила кадки с ронгом, но они у меня совершенно не бродили. Тогда я пошла к родичам в нижний квартал и принесла оттуда закваску. Стоило мне подмешать этой закваски, как ронг начал бродить» (Абаев 1949: 349). Представленное в издании изложение – «Æз дысон бантыдтон ронджы гæрзтæ...» (НК 1956: 31) надежно подтверждается оригинальным текстом (НК 2003: 160). Заметим, что закваска производится в больших деревянных сосудах, кадках, кадушках (гæрзтæ), которые не предназначены для кипячения. Никогда мы не обнаружим связи процесса приготовления ронга с котлами, в которых бы возможно только было варить напиток. В самом сказании технология производства ронга ограничивается процессом брожения, не имея никакого даже косвенного намека на варение напитка.

Остается отметить, что технология производства алкогольных напитков у осетин была различна. Арака получалась ме-

тодом перегонки, пиво и алутон варили, а ронг заквашивали. Конечно, процесс закваски и варения, включающий элементы подогрева или кипячения, представлены при производстве и араки, и пива. Но определяющими в получении конечного продукта, т. е. самих напитков, становились процессы перегонки и варения (Мисиков 2011: 61–64). О том, что ронг только заквашивался, в нейтральных вариантах – «делался» (НК 2003: 71; 2004: 168), свидетельствуют и материалы других нартовских сказаний (НК 2003: 128).

Данная технология приготовления прямо противопоставляет ронг технологиям приготовления других осетинских алкогольных напитков, что наглядно представлено в одном из сказаний: «Зæдтæ бафтыдой, сфыхтой багæны. Арахъ рауагътой, ронг дæр бантыдтой» – «Солод перебрали, сварили пиво. Араку выгнали, ронг заквасили» (НК 2011: 202). Таким образом, три различных алкогольных напитка различаются и по технологии их приготовления. Для производства ронга процессы кипячения или варки не отмечались. Включение ронга в состав алкогольных напитков, получаемых методом перегонки (Яценко 2010: 13; Бедоева 2014: 131), следует считать недоразумением. В одном из вариантов сказаний Сатана изготавливает квас – *khuumæl* (кьюымæл) (Xussar Iron Adæmy Uacmystæ 1929: 14–15), фактически безалкогольный напиток, который тоже заквашивается и бродит.

Показательно, что некоторые авторы вполне оправданно отмечали: «Судя по текстам сказаний, ронг заквашивали, чтобы он стал бродить. Араку перегоняли, алутон и пиво варили» (Цгоев 2015: 367; 2017: 237, 610). Но это их никак не подвигло к более внимательному отношению к вопросу о рецептуре приготовления напитка. Поэтому здесь же приводился якобы рецепт приготовления ронга только из меда, включающий момент кипячения.

Обобщая приведенные наблюдения, мы можем полагать, что ронг изготавливался из проса и меда, составлявших в таком процессе единую основу, в которую добавляли закваску, обеспечивавшую процесс брожения. Повторим, что использо-

вание специальной закваски при приготовлении медового напитка представляется странным, хотя использование дрожжей при приготовлении суслу практиковалось при изготовлении сытных (ставленных) медов. Такая рецептура, рассчитанная на многолетнее выстаивание напитка, появилась, например, на Руси только с XI в.

Некоторые исследователи посчитали, что название самого меда в осетинском языке сохранилось только за самим натуральным продуктом, тогда как первоначальное значение «медового напитка» было перенесено на ронг (Гамкрелидзе, Иванов 1984: 607, сн. 1; Gamkrelidze, Ivanov 1995: 520, n. 84). Однако такое развитие представляется крайне сомнительным, а медовый напиток у осетин, скорее, также носил бы соответствующее название (Туаллагов 2017: 193–194, 236–237, 240).

Исходя из определенной общей рецептуры ронга как медово-просяного напитка, следует обратить внимание на свидетельство Дж.Т. Шанаева, содержащееся в его работе, оконченной 7 октября 1869 г., т. е. немногим ранее составления его братом Г.Т. Шанаевым пояснений о ронге. Дж.Т. Шанаев отмечал употребление осетинами среди других алкогольных напитков «брагх», который по-кабардински назывался «махсима» (Шанаев 1870: 14–15). Речь шла об осетинском сорте слабого пива, изготавливаемого из проса – ирон. «бырагъ». Одни исследователи считают его название старым аланским заимствованием из русского или украинского – «брага» (Абаев 1958: 281), другие признают его мигрантом кельтского происхождения (Thordarson 1999: 283).

Дж.Т. Шанаев, определяя «брагх» как «просяной сок», приведенный в брожение, уточнял: «...махсима, или по-осетински брагх (у бедных она является в натуральном виде, без всяких приправ, а у богатых настаивается на меду и дрожжах, отчего получает прозрачно-серый цвет и, вследствие брожения, крепость спиртуозных напитков, – она носит название серой махсима и почитается не хуже пива)...» (Шанаев 1870: 14–15). Таким образом, мы сталкиваемся с той самой рецептурой производства алкогольного напитка, которая подразумевает настаивание просяного напитка на меду и дрожжах как единого процесса

изготовления, а не простого добавления меда. Причем, такой напиток носит социально престижный характер и обладает особой крепостью, что ассоциируется и с характеристиками ронга. Необходимо только уточнить, что «серая махсима» – цъæх махсымæ – общее название почетного напитка, изготовленного без применения меда и с очисткой от осадка (Мисиков 2011: 60, 62).

Осетинское название «бырагъ» оставалось достаточно редким и ограниченным в общей осетинской среде. Обычно просяной напиток, с появлением кукурузы изготовлявшийся и из этого злака, назывался именно ирон. махсымæ, дигор. махсумæ. В.И. Абаев определял его как «брагу», которая «прежде изготовлялась из проса, теперь из кукурузы». В примерах о напитке приводился и такой его вариант как «брага с медом, процеженная и выбродившая».

Подобный напиток с тем же названием известен и другим кавказским народам: каб. махсэмä (махъсымэ – «буза»), адыг. махсэмä – «хмельной напиток из проса, подслащенный медом», черк. махсэмä, бахсэмä, убых. бахсмä, инг. маххам, груз. махсимати – «брага», «буза». Изначально в научной литературе он определялся как брага из приготовленного проса (Balint-Ilyes 1904: 362; Meszaros 1934: 229). Видимо, такой напиток, изготовляемый из проса и меда, упоминал в первой половине XVII в. Джовани Лукка (Гарданов 1974: 72). Трудно точно сказать о каком «вине» из меда сообщал во второй половине XV – начале XVI вв. Джорджио Интериано (Гарданов 1974: 51). Мед добавлялся для увеличения крепости напитка (Меретуков 1980: 73).

Заметим, что цельный медовый (каштановый) напиток шъон (шеен) адыгских народов достигал крепости всего 10°–12°. В Нартиаде адыгских народов большой мастерицей приготовления махъсымэ, который являлся престижным компонентом адыгской кухни, предстает Сатаней (Пафова 1994: 186). По замечанию исследователей (Нагоев 2000: 121), напиток из проса и меда был широко распространен у всех черкесских субэтносов, став единственным алкогольным напитком в результате отсутствия у них в средневековую эпоху виноградарства, при достаточном наличии проса и меда.

В.И. Абаев, отвергая решение Г.У. Бейли о скифском происхождении названия – *baḫṣma, от основы *bag-, предложенной и для осетинского названия пива бәгәны / бәгәны, полагал для него тюркский источник – maqsima – «брага» (Абаев 1973: 78), а если точнее, максым / максыма – «брага без хмеля» (Радлов 1911: 1999). В словаре Махмуда ал-Кашгари XI в. представлено тюркское бухсум – «ал-мизр, напиток, приготовленный из проса», «просяное пиво» (Махмуд ал-Кашгари 2005: 448, № 2909, 911, № 5792). Данное решение предложено и другими специалистами, добавляющими к сопоставлению абхаз. а-бахъсма, абаз. бахъсыма – «буза», убых. бакхъ(ы)смэ – «вино», «водка». В тюркском мире название представлено в тат. максым, максыма – «брага без хмеля», чуваш. максăма – «пиво, приготовленное без хмеля», киргиз. максым – «кислое питье, приготовленное из дробленого ячменя без солода» (Шагиров 1977: 262; 1989: 109). Сегодня решение находит продолжение и в ложноэтимологических трактовках (Маремшаова, Абдуллаева 2014: 56). Но, судя по всему, другие исследователи (Бгажноков 2014: 16) положительно восприняли решение Г. Бейли.

Мы можем допустить, что на древний напиток в какой-то период было перенесено тюркское название. Можно также поставить под сомнение связь названия осетинского пива бәгәны / бәгәны с *bag-. Но вполне допустимо и обратное решение, что bag – «to intoxicate» лежит в основе не только в приведенных кавказских, но и в самих тюркских названиях алкогольных напитков (Bailey 1979: 320). Несложно заметить, что их основой служит зерновая составляющая. Более сложная рецептура, служащая развитием первоначальной, включает в себя применение меда, что ведет к заметному повышению крепости напитка.

Применение меда могло носить своеобразный характер. Так, И.Ф. Бларамберг в рукописи 1834 г. описывал один из напитков черкесов: «Из пшена они готовят наполовину перебродивший напиток, называемый «фада» или «фада-хуш», что значит «белая фада»; татары называют этот напиток «брага». Брага – общераспространенный напиток... Также они готовят медовый напиток «фада-плиш», или «красная фада», в который добавляют хмель-

ной мед. Этот напиток приводит к головным болям и потере сознания на несколько часов, поэтому его пьют только по большим праздникам и с умеренностью» (Бларамберг 2010: 136–137).

Данное описание говорит о добавлении меда в уже готовый алкогольный напиток, что, соответственно, не имело никакого отношения к процессу брожения. Особый эффект от его употребления обуславливался особыми свойствами «хмельного меда». Секрет последнего мог заключаться в особенностях растений, с которых пчелы собирали нектар. С древних времен на Кавказе пользовались известностью (Хен. Anab. IV, 8, 20–21; Strabo. XI, II, 17; Plin. NH. XXI, 77) особые свойства, видимо, рододендрового меда (Hehn 1891: 311, 488, n. 76; Bedrosian 2006).

Такой особый мед, собираемый дикими пчелами с рододендрона и азалии («сумасшедший мед», «пьяный или бешенный мед»), приводил к сильному опьянению, и гораздо позднее использовался для добавления в алкогольные напитки, изготовлявшиеся в том числе из проса, что фиксировалось со второй половины XVIII в. (Пейсонель 1927: 26; Гарданов 1974: 193, 196; Броневский 1823: 329; Кужева 2008: 41, 75, 82; Инал-ипа 1965: 347). Но некоторые исследователи полагали, что загадка «пьяного меда» еще не решена (Инал-ипа 1965: 195–196).

Несколько отвлекаясь, отметим, что некоторые современные авторы приписывают рецептуру с использованием рододендрового меда, хмеля, дубовой коры или красной марены при приготовлении особого вида пива балкарцам и карачаевцам. Фоном к такому заявлению являются восхищенные воспоминания К.А. Чхеидзе, эмигрировавшего после гражданской войны, по поводу его пребывания в Безенги (Верхняя Балкария) (Маремшаова, Абдуллаева 2014: 56). Но сам К.А. Чхеидзе не знал рецептуру приготовления напитка. Он отмечал только его изготовление из меда и выдерживание в закрытом виде под землей 5–10 лет (Чхеидзе 2004: 82–83). Нельзя также исключить, что автор путался в связи со своим незнанием, а в действительности речь шла не о балкарском напитке, а о напитке, о котором речь пойдет ниже. Для такого напитка не было необходимости производить варку, как с пивом, и добавлять хмель.

Сведения об использовании рододендрового меда в источниках не относились к балкаро-карачаевским обществам, что свидетельствует о произвольном приписывании балкаро-карачаевским традициям изготовления таких алкогольных напитков. Можно полагать, что речь должна была идти о балкаро-карачаевском «къанлы боза» и «къара боза», готовившихся из овса и ячменя (Хаджиева 2008: 326). Заметим, что другие авторы отрицают изготовление балкарцами и карачаевцами алкогольных напитков из проса, отмечая приложение в источниках тюркского названия «боза» к адыгскому напитку махсыма.

Например, свидетельство Н. Витсена конца XVII в., пересказавшего сведения неизвестного автора, что черкесы делают из ячменя напиток, крепкий, как вино (Гарданов 1974: 87), относят к характеристике балкарцев и карачаевцев (Мизиев 1991: 74, 81; Чекунова 2010: 103, 106–107). Но И.Ф. Бларамберг отмечал в Кабарде напиток «балбуза» из просяной муки и меда, настаиваемый на травах и пьянящий после некоторой выдержки в закупоренном кувшине больше, чем просто брага из просяной муки (Бларамберг 2010: 185). Само название напитка говорит о его тюркском, т. е. балкарском источнике, хотя далее автор сообщает об отсутствии у балкарцев собственного меда, о его приобретении у кабардинцев только для засахаривания ягод и фруктов (Бларамберг 2010: 289).

В «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» В.И. Абаев статью о ронге (Абаев 1973: 421) начинает со сведений И.А. Гюльденштедта, в которых название «медового напитка» (Meht) для иронского диалекта осетинского языка передается как *rung*, что является искажением осет. *rong*. Хотя в дигорском диалекте осетинского языка название напитка такое же, но И.А. Гюльденштедт дает ему название *Marémashei*. Название в указанной форме представлено и в более позднем издании (Güldenstädt 1791: 540; 1834: 235; Гюльденштедт 2003: 380). Сведения повторяются в издании Ю. Клапрота, подготовленном к 1801 г., но название передается в разделенной форме – *mare mashei* (Klaproth 1814: 212). Оно не находит своего современного объяснения. Сам облик слова явно не дигорский. В.И. Абаев

обходит молчанием данное название, вообще не приводя его. В работе Т.Т. Камболова полностью обходится вся строка из словаря И.А. Гюльденштедта (Камболов 2006: 300–307).

Со своей стороны, мы можем уверенно полагать, что на месте дигорского названия ронга у И.А. Гюльденштедта и Ю. Клапрота стоит кабардинского название алкогольного напитка – мэрэмэжьей (черкес. мэрэмэжьей, адыг. мэрэмэзии). Данное определение могло быть получено либо через кабардинцев, либо от осетин-дигорцев, находившихся в тесных контактах с кабардинцами. Поскольку ронг давно не изготавливался и, соответственно, не употреблялся осетинами, фигурируя только в Нартовском эпосе, сказках и поговорках, информаторы-дигорцы могли дать его объяснение через живой кабардинский эквивалент (сегодня практически также вышел из употребления) давнего осетинского напитка.

Тому могло способствовать и сопровождение И.А. Гюльденштедта в его путешествии в июле – августе 1769 г. по Малой Кабарде и Дигории кабардинским князем Арсланбеком Тасултаном и его двоюродным братом Девлетко Келеметом (Сикоев 1962: 127). Таким образом, практически за 100 лет до объяснений Г.Т. Шанаева мы имеем еще одно важное сообщение о том, что представлял собой некогда ронг. Причем, данное объяснение окончательно раскрывает тайну давнего алкогольного осетинского напитка, подтверждая справедливость сообщения Г.Т. Шанаева. К сожалению, нам остаются неизвестными возможные этимологические решения по названию напитка адыгских народов.

Тайна раскрывается именно через технологию приготовления алкогольных напитков, типа осет. махсымæ / махсумæ. Так, кабардинцы изготавливали брагу из пшена – ху махьсымэ. Она готовилась, например, за неделю или за месяц до обряда таврения (дамыгъэтэдзэ махьсымэ). Если в хозяйстве не было женщины, способной приготовить хороший напиток, то приглашали известную мастерицу, под руководством которой он готовился. Нередко она оставалась в доме на несколько дней, наблюдая за всеми стадиями производства напитка.

Конкретно для его приготовления замешивали на кипятке пшеничную муку, затем добавляли немного пшеничной муки и вновь замешивали. Жидкое тесто закрывали со всех сторон и утром варили в котле или жарили на сковороде до получения темно-коричневого цвета. Полученную массу (куруьбэ) клали в кадушку и добавляли закваску из проросшего, высушенного и смолотого ячменя. Все заливали остывшей кипяченой водой, замешивали и укрывали со всех сторон. Через два-три дня брожения массу процеживали и снова на два-три дня оставляли. Для получения крепости добавляли мед. В зависимости от обжига меда (впоследствии и сахара), добавляемого в готовый напиток, тот становился красноватого или черного цвета. У карачаевцев и балкарцев, как отмечается, данный напиток носил название бал боза – «медовая боза».

Более крепким вариантом такого алкогольного напитка и являлся мэрэмэжьей (Яхтанигов 1986: 147; Апажев, Коков 2008: 320). Согласно рецепту XIX в., тесто для него жарили с еще большей тщательностью, затем укладывали в дубовую кадушку слоями, между которыми укладывали такой же толщины соты с медом. Наполнив кадушку и добавив закваску, кадушку плотно закрывали, обматывали кожаной веревкой и закапывали в землю на несколько месяцев или год. Через 6–10 месяцев брожения вся масса превращалась в жидкость. Остатки оседали на дне и отделялись при процеживании. Такой напиток по своей крепости не уступал спирту.

В других случаях кадушку оставляли под брожение на несколько дней. Затем отстоявшуюся массу процеживали, добавляли мед и снова оставляли в кадушке для брожения. Через несколько дней снимали верхнюю жидкую настоявшуюся часть. Если хотели добиться еще большей крепости, то вновь добавляли мед, плотно закрывали и закапывали в землю на несколько месяцев, иногда даже на два-три года (Мамбетов 1971: 369–370; Яхтанигов 1986: 143, 147; 1993: 118, 121, 124). Сегодня на некоторых интернет-ресурсах представлены и несколько измененные рецепты приготовления махъсымэ и мэрэмэжьей (Фирова 2015). Данный алкогольный напиток представлен и

в изданиях адыгского Нартовского эпоса (Алиева, Гадагатль, Кардангушев 1974: 231; Нарты. Адыгский эпос 2017: 233, 234), но почему-то в сочетании со сведениями о вине. Присутствует напиток «мэрмжэ́й» и в описании нартовских пиров (Пафова 1994: 187).

Исследователи указывают на давнюю характеристику мэрэмжэ́й, данную Хан-Гиреем, которая сравнима с выше указанными характеристиками напитков. Приведем ее в более простом виде: «Единственный бражный напиток собственно черкесский есть бахсима – род браги, приготовляемый ими из проса различным образом. Лучшего сорта этого рода напиток называется мармезий, приготовленный на меду, вкусом сладкий, но чрезвычайно крепкий и нечувствительным образом производящий сильное опьянение». Данный напиток, по свидетельству Хан-Гирея, был популярен у кабардинских князей и старшин, особенно зимой на протяжении их увеселений. Простолюдины его не употребляли (Хан-Гирей 1978: 238-239). Таким образом, напиток имел и социальную престижность.

Сложная технология приготовления мэрэмжэ́й, его особая закваска в кадках и брожение дают понимание всей сложности приготовления ронга, которую испытала на себе в Нартовском эпосе Алда. Собственно, и производство менее технологичного ху махъсы́мэ, как отмечалось выше, порой требовало специального приглашения опытного производителя. Особая крепость мэрэмжэ́й и его сладость точно соответствуют представлениям о ронге. Интересно, что, как и в случае с осетинским ронгом, некоторые исследователи определяли «мэрмжэ́й» как «крепкий хмельной напиток, изготовленный из меда» (Пафова 1994: 187), т. е. как сугубо медовый напиток.

Интересно, что В.И. Абаев в словарной статье, посвященной ронгу, приводил отрывок из осетинской сказки «Куртатинский хитрец» сборника С.К. Гадиева (Абаев 1973: 421), в котором упоминался «ронг двойного брожения» – «ронг дыдзы уагъд» (Гæдиаты 1947: 116). Хотя точнее такой ронг следует считать «двойной выгонки», что могло бы более подходить для характеристики араки. Но производство особо крепкого мэрэмжэ́й

открывает источник появления представлений о таком напитке, которые в сказке определены через осетинское восприятие того времени способа увеличения крепости араки. Заметим, что в одном из фольклорных сказаний крепость ронга видна по его воспламеняемости (Зарджытæ... 1977: 106).

Напомним, что Й. Гипперт, предлагая параллелью нартовскому напитку «Mittfruhlings-Butter», считал рецепт приготовления такой смеси очень близкой к рецепту ронга, переданному В.И. Абаевым (Gippert 2008: 425). В действительности, В.И. Абаев считал рецептуру ронга простой, цельно медовой. Й. Гипперт мог иметь в виду только приводимые В.И. Абаевым сведения Г.Т. Шанаева, которые сам Й. Гипперт самостоятельно дополнял сведениями И.А. Гюльденшедта и Ю. Клапрота. Однако сведения Г.Т. Шанаева остались невостребованными в анализе В.И. Абаева, а сведения И.А. Гюльденшедта и Ю. Клапрота о мэрэмжээй, видимо, в силу того, что они были не совсем понятны для самого ученого, вообще не воспроизводились. К сожалению, они остались не восприняты и Й. Гипперт.

Особняком стоит утверждение, что в прошлых представлениях осетин ронг был не столько опьяняющим напитком, сколько напитком, который поднимал жизненный тонус человеческого организма. По народным преданиям, супруга якобы всегда давала мужу в дорогу бутылку ронга. Когда он попадал в безвыходное положение, то выпивал ронг, после чего к нему возвращалась необыкновенная физическая сила и он благополучно выходил из тяжелого положения (Кокиев 1981: 231). Конкретные источники такой информации не приводятся. Не могут они быть приведены и с нашей стороны.

Итак, мы имеем все основания окончательно отклонить обычные представления о ронге как о сугубо медовом алкогольном напитке. Приводившиеся сведения современных информаторов об изготовлении ронга из меда не вызывают доверия на фоне давнего отсутствия у осетин традиции изготовления напитка, сколь-нибудь ясных представлений о его производстве (Кокиев 1981: 231) и примитивности процесса его приготовления в трактовке информаторов. Скорее, вошедшие в народ через

публикации и СМИ представления о ронге как о сугубо медовом напитке и служат основой для подобных трактовок.

Такое положение позволяет появляться в СМИ утверждениям о сугубо медовой составляющей напитка, который якобы менее популярен сегодня, но все еще не забыт (Бурда 2015: 23). О медовом ронге и его истории рассуждают и представители пивоваренного производства (Агкацева 2018: 1, 4). 13.09.2015 г. телекомпания «Мир 24» даже выпустила репортаж А. Джигкаевой о начале коммерческого производства в Северной Осетии ронга. Его рецептура (горная вода, мед, хмель, мята) якобы была восстановлена по неким документам архивов и библиотек, по сведениям из интернета, по материалам Нартовского эпоса и с помощью современной аппаратуры. Неясным остается только соотношение ингредиентов и способ термической обработки при признании напитка медовым, в котором мед является основным компонентом. Конечно, ничего общего с настоящим ронгом такой напиток не имеет.

Кроме того, утверждение, что мед добавляли «в напиток ронг, так его легче и приятнее пить» (Цгоев 2015: 49), следует также отклонить. Во-первых, мед присутствовал непосредственно в процессе приготовления напитка. Во-вторых, он, прежде всего, был необходим для повышения крепости напитка, тогда как определяемые им вкусовые свойства напитка были вторичны.

Что касается сванского напитка ранги, то его название могло быть заимствовано от предков осетин за счет наличия в их напитке медовой составляющей. Но у предков осетин рецептура напитка была сложнее, возможно, за счет и особого сорта меда. Однако возможно, что сванский ранги изначально также имел иную рецептуру приготовления, если обратить внимание на приводившееся выше давнее пояснение В.И. Абаева, что сванский «ранг» – это «мед с аракой».

Если брать за общую основу рецептуру мэрэмжэжэй, то ронг производился из особо приготовленного просяного «теста», подвергавшегося варению и / или термической обработке, послойно переложенного с сотовым медом с добавлением ячменной закваски. Общие сведения о свойствах некоторых ви-

дов меда на Кавказе, собираемых дикими пчелами, возможно, могли добавлять получаемому напитку и другие черты. Если использовался не сотовый, а чистый мед, то он также мог бы подвергаться и предварительной термической обработке. В целом подтверждается одно из эпических пояснений, что настоящий ронг в отличие от пива изготавливался совершенно без применения воды. Данная технология приготовления ронга, фактически являвшегося своеобразной «вытяжкой» растительно-медовой массы, должна учитываться при этимологических решениях по названию ронга, свидетельствуя сегодня в пользу линии решения Г. Бейли – Й. Гипперт.

Проведенное исследование не позволяет согласиться с прямым сопоставлением ронга с медовым напитком индоевропейцев и с определением его древности в 5 000 лет (Абаев 1973: 422; Канукова, Хубулова, Чибиров 2016: 75). Также нет возможности прямо сопоставлять напиток с медовыми напитками европейцев (Бедоева 2014: 8, 20–21). У нас (Туаллагов 2017) нет необходимых научных оснований считать его напитком скифов (Абаев 1973: 421, сн. 1; Канукова, Хубулова, Чибиров 2016: 74), скифов и сарматов (Бедоева 2014: 30). Но мы уверенно можем согласиться с заключением, что приготовление ронга «процветало у осетин-алан», «у осетин-алан было широко распространено приготовление и употребление ронга» (Абаев 1949: 353). Исторически ронг должен быть связан с Западным Кавказом, являясь, прежде всего, продуктом раннесредневекового алано-адыгского культурного пространства.

Вполне естественно, что частным последствием катастрофического разгрома Алании монголами стала утрата аланами-осетинами производства ронга. Утрата равнинных и предгорных территорий, на которых ранее в достаточном количестве можно было выращивать зерновые культуры и заниматься пчеловодством, лишало производство необходимых ингредиентов в достаточном объеме. Но вряд ли это было связано только с потерей источников меда, как порой полагают (Абаев 1949: 353; Калоев 1999: 24; 2004: 264; Бедоева 2014: 130–131; Канукова, Хубулова, Чибиров 2016: 75).

Пчеловодство было достаточно развито в хозяйстве алан. Предположение, что аланы не занимались пчеловодством, а могли получать мед путем обмена, например, от славян (Либединский 1975: 39), не имеет никаких оснований. Полагают, что аланское пчеловодство (Магомедов 2011: 87–88) могло повлиять на данную отрасль и в Закавказье, а некоторые формы славянских ульев и способы добычи меда у грузин проникали через посредничество алан (Калоев 1999: 17–18; Цаллагова М.В. 2012: 186).

В упоминавшейся легенде о появлении пчеловодства в Дигории данное событие датируется XIII в. и связывается с влиянием из Кабарды. Некоторые авторы приводят в пользу такого решения интересные этнографические наблюдения (Кокиев 1981: 81–82). Но, конечно, указанная датировка, как и анахронизм для нее в лице Кабарды, вызывают большие сомнения в историчности таких сведений. Но за ними могут стоять общие представления о развитии пчеловодства в Алании, прежде всего, на равнинных землях, откуда после монгольских погромов с XIII в. уходило в горы аланское население, в том числе носители соответствующих производственных навыков. Опустевшие предгорные территории позднее были освоены кабардинцами, в хозяйстве которых пчеловодство тоже стало играть заметную роль. Сложно сказать, связано ли с указанными легендами отдельное заявление некоторых исследователей, что, по народным преданиям, ронг изготавливался еще в XII в. равнинными осетинами, занимавшимися пчеловодством (Калоев 2004: 264).

Пчеловодство, как свидетельствуют известные источники, было достаточно, а в отдельных районах и чрезвычайно развито у осетин (Лавров 2016: 163). Значительное количество меда добывали бортники (Кокиев 1981: 83). Его важность подчеркивается наличием упоминавшегося особого небесного покровителя пчеловодства.

Потеря возможности производить ронг в первую очередь должна была определяться потерей возможности производить просо, которое ранее в изобилии выращивали на равнинных территориях Алании. Обращает на себя внимание и тот факт,

что в осетинском пантеоне представлен образ божества или образы божеств – отца и сына – покровителей злаковых культур и урожая Хорæлдар / Хуарелдар (Хуалердар, Хуарилдар) – «Господин проса» или Бурхорали / Борхуарали – «(божество) аланского проса» (Абаев 1949: 59; 1958: 273–274; Bailey 2003: 12). Выделение именно проса и именно как важнейшей зерновой культуры для алан может указывать на особую значимость использования проса в производстве ронга, «освященную» божественным началом. Образы данных божеств, видимо, некогда бывшие общеаланскими, сохранились в локальном варианте – в Дигории, население которой наиболее тесно контактировало с населением Кабарды, которая не только «наследовала» равнинные территории прежней Алании, но и производство проса как основной зерновой культуры, ушедшей из производства в условиях горной Осетии (Кантария 1989: 174). В таком ракурсе долгое сохранение именно в Дигории данных о ронге в связи с представлениями об аналогичном кабардинском напитке представляется неслучайным.

Наряду с отмеченными трудностями постмонгольского периода, впоследствии сказалась и возможность производства крепкого алкогольного напитка за счет процесса перегонки – араки. Она, несомненно, появилась у предков осетин позднее напитков, изготавливавшихся путем брожения. Об этом, как было метко подмечено, свидетельствовало обращение глашатая, созывавшего население на какие-то общественные пиршества, что «такой-то приглашает всех могущих придти на чашу браги» (Кокиев 1981: 36).

Обычно араку изготавливали из ячменя, реже овса или пшеницы. С появлением картофеля были даже попытки использовать для производства и данную культуру (Кокиев 1981: 233). Но произошедшее знакомство осетин с кукурузой, отмечаемое по тем же материалам И.А. Гюльденштедта (Güldenstädt 1791: 540), сделало именно ее основной культурой для производства. Процесс изготовления араки из кукурузы, с одной стороны, стал технологически более простым и более быстрым, по сравнению с производством ронга, а, с другой стороны, менее затратным на

исходный ингредиент, но более продуктивным по сравнению с прежними зерновыми.

По свидетельству Г.А. Кокиева, араку порой гнали десятками ведер. Обычно крепость араки первой гонки составляла 25–30°, хотя Г. Кокиев определяет ее в 40°, вторичной – 60°, а в третий раз – крепость спирта. Для длительного хранения, на несколько лет, араку в бочках закапывали в землю. В таком случае она становилась прозрачнее и крепче (Кокиев 1981: 31, 33, 234). Таким образом, получение большого количества алкогольного напитка большой крепости становилось более доступным и быстрым.

Кроме того, по Г.А. Кокиеву, для заглушения особого запаха напитка в него добавляли черный или красный перец и сотовый мед. Напиток получался крепким, сладким и ароматным (Кокиев 1981: 234). Особый запах араки связан с тем, что производят ее из кукурузы, по более поздней технологии. Ранее араки обычно изготавливалась из ячменя, как и виски. Поэтому изначально соответствующие добавки шли для еще большего усиления крепости, тем более, что перец не являлся традиционной культурой. Многолетнее хранение кукурузной араки, например, в дубовых бочках также заметно снижало естественный запах напитка. Фактически, надо полагать, добавление сотового меда в араку являлось своеобразным «воспоминанием» о ронге.

Литература

Абаев 1939: Абаев В.И. Из осетинского эпоса: 10 нартовских сказаний, текст, перевод, комментарии / Отв. ред. И.И. Мещанинов. М.; Л.: АН СССР, 1939. 134 с.

Абаев 1949: Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор. М.; Л.: АН СССР, 1949. Т. I. 601 с.

Абаев 1958: Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.; Л.: АН СССР, 1958. Т. I. 655 с.

Абаев 1973: Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Издательство «Наука». Ленинградское отделение, 1973. Т. II. 448 с.

Абаев 1995: Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Указатель / Сост. Е.Н. Сченснович, А.В. Лушникова, Л.Р. Додыхудоева. М.: Московская типография № 2 РАН, 1995. 447 с.

Абаев и др. 1957: Нарты. Эпос осетинского народа / Изд. подгот. В.И. Абаев, Н.Г. Джусоев, Р.А. Ивнев, Б.А. Калоев. М.: Издательство Академии наук СССР, 1957. 401 с.

Агкацева 2018: Агкацева В. Какие национальные напитки вы предпочитаете? // Северная Осетия. Владикавказ, 21 сентября 2018 г. № 171 (27650). С. 1, 4.

Айларты 1996: Айларты И. Ирон фарн: Ирон адамы цардыуаг æмæ æгъдаутгæ. Дзæуджыхъæу: Ир, 1996. 522 ф.

Алиева, Гадагатль, Кардангушев 1974: Нарты. Адыгский героический эпос / Сост. А.И. Алиева, А.М. Гадагатль, З.П. Кардангушев; пер. А.И. Алиевой; коммент. А.И. Алиевой и З.П. Кардангушева; отв. ред. В.М. Гацак. М.: Главная редакция восточной литературы, 1974. 415 с.

Алмазова 2006: Жизнь доблестных нартов. Осетинский героический эпос / Лит. пересказ, сост., предисл. и глоссарий А. Алмазовой. М.: Грифон, 2006. 384 с.

Апажеев, Коков 2008: Апажеев М.Л., Коков Дж. Н. Кабардино-черкесско-русский словарь. Нальчик: Эльбрус, 2008. 695 с.

Багаев 2015: Багаев А. Верховая лошадь в этнокультурной традиции осетин. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2015. 168 с.

Бæгæныйы равзæрд 1941: Бæгæныйы равзæрд. 1941 // Научный архив СОИГСИ. Ф. Фольклор. Оп. I. Д. 56. П. 23. Л. 325–326.

Бæгæныйы равзæрд. 1941a: Бæгæныйы равзæрд. 1941a // Научный архив СОИГСИ. Ф. Фольклор. Оп. I. Д. 56. П. 23 (II бригада). Т. 61. Л. 604.

Бгажноков 2014: Бгажноков Б.Х. О роли миграции в этногенезе адыгов // Древняя и средневековая культура адыгов. Материалы Международной научно-практической конференции (г. Нальчик 16–20 октября 2013 г.). Нальчик, 2014. Ч. 1. С. 11–29.

Бедоева 2014: Бедоева И.А. Традиционные хмельные напитки осетин (XIX–XX вв.). Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2014. 176 с.

Бедоева 2017: Бедоева И.А. Традиционные хмельные напитки в устном народном творчестве осетин // Молодые ученые в решении актуальных проблем науки: Материалы VII Международной научно-практической конференции. Владикавказ, 2017. С. 120–126.

Бесолова 2017: Бесолова Е.Б. Миф о рождении через смерть в Нартиаде // Сибирский филологический журнал. 2017. № 4. С. 58–66.

Бизикоева 2011: Бизикоева Л.С. Особенности передачи реалий осетинского языка на русский и французский языки (на материале переводов Нартского эпоса с осетинского языка на русский и французский) // Вестник СОГУ. Владикавказ, 2011. № 2. С. 186–190.

Бизикоева 2011а: Бизикоева Л.С. Передача осетинских слов-реалий на английский и французский языки (на материалах переводов осетинского героического эпоса «Нарты») // В мире научных открытий. Красноярск, 2011. № 4–1 (16). С. 689–694.

Бларамберг 2010: Иоганн Бларамберг. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа / Пер. с франц., предисл. и коммент. И.М. Назаровой. М.: Изд. Надыршин, 2010. 400 с.

Боллоты 2018: Боллоты Л. Ирон æвзаг: Ахуыргæнæн чиныг 9-æм къласæ (ирон æвзаг дыккаг кæмæн у, уыцы ахуыргæнинæгтæн). Дзæуджыхъæу: СЕМ, 2018. 190 ф.

Бритаев 1948: Бритаев С. Словарь // Осетинские нартские сказания. Дзауджикау, 1948. С. 493–500.

Броневский 1823: Броневский С.М. Известия о Кавказе. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе, собранные и пополненные Семеном Броневским. М.: В Типографии С. Селивановского, 1823. Ч. 1. 352 с.

Бубенок 1992: Бубенок О.Б. Иранские традиции у народов Средней Волги // Вопросы этнической истории Волго-Донья. Пенза, 1992. С. 58–61.

Бубенок 2016: Бубенок О.Б. Б.А. Калоев как исследователь истории аланов (к 100-летию со дня рождения) // Східний світ. Київ, 2016. № 2–3. С. 197–202.

Бурда 2015: Бурда Б. В Осетию со своим пирогом не едут // Собеседник. М., 8 Бубенок 14 апреля 2015 г. № 13 (1552). С. 23.

Ванеев 1935: Ванеев З.Н. Общество нартов (Опыт социально-исторического анализа нартовских сказаний) // Известия ЮОНИИК. Сталинир, 1935. Вып. 2. С. 205–246.

Ванеев 1989: Ванеев З.Н. Избранные труды по истории осетинского народа. Цхинвали: Ирыстон, 1989. Т. I. 418 с.

Ванеев 1990: Ванеев З.Н. Избранные труды по истории осетинского народа. Цхинвали: Ирыстон, 1990. Т. II. 432 с.

Войников: Войников Ж. Сарматските питиета на древните българи. 2015 [электронный ресурс] URL: http://www.bulgari-istoria-2010.com/booksBG/Sarmatskite_pitieja_na_Drevnite_BG.pdf.

Волкова, Джавахишвили 1982: Волкова Н.Г., Джавахишвили Г.Н. Бытовая культура Грузии XIX–XX веков: традиции и инновации. М.: Наука, 1982. 239 с.

Гæдиаты 1947: Гæдиаты С. Уацмысты æмбыргонд. Радзырдтæ, таурæгътæ æмæ æмбисæндтæ. Дзауддыхъæу: Цæгат Ирыстонны Паддзахадон Рауагъдад, 1947. 129 ф.

Гамкрелидзе, Иванов 1984: Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 1984. Кн. 2. С. 439–1328.

Гарданов 1974: Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / Сост., ред. пер., введ. и вступ. ст. к текстам В.К. Гарданова. Нальчик: Эльбрус, 1974. 635 с.

Гардантти 2007: Гардантти М. Уадзимистæ. Киунугæ исаразта Скъодтати Эльбрус. Дзауæгигъæу: Ир, 2007. 415 ф.

Гюльденштедт 2003: Иоганн Антон Гильденштедт. Путешествие по Кавказу в 1770–1773 гг. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. 512 с.

Дарчиева 2013: Дарчиева М.В. Вербальный код осетинского обрядового текста (на материале некоторых традиционных обрядов). Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ, 2013. 319 с.

Дзагуров 1940: Дзагуров Г.А. Дигорско-русский словарь. 1940. Ч. 4 // НА СОИГСИ. Ф. Дзагурова Гр. А. Оп. 1. Д. 64. 402 с.

Дзагуров 1942: Дзагуров Г.А. Осетинский фольклор. Дигорское устное народное творчество. 1942. Ч. 1 // НА СОИГСИ. Ф. Дзагурова Гр. А. Оп. 1. Д. 35. 116 с.

Дзагуров 1942а: Дзагуров Г.А. Осетинский фольклор. Тексты на дигорском диалекте. 1942. Ч. 3 // НА СОИГСИ. Ф. Дзагурова Гр.А. Оп. 1. Д. 44. 198 с.

Дзагуров 1973: Осетинские народные сказки / Зап. текстов, пер., предисл. и примеч. Г.А. Дзагурова. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1973. 598 с.

Дзadzиев, Дзуцев, Караев 1994: Дзadzиев А.А., Дзуцев Х.В., Караев С.М. Этнография и мифология осетин. Краткий словарь. Владикавказ, 1994. 284 с.

Дзидзигури 1977: Дзидзигури Ш.В. О некоторых осетинских элементах в диалектах грузинского языка // Вопросы иранской и общей филологии. Тбилиси, 1977. С. 117–127.

Дзиццойты 2003: Дзиццойты Ю.А. Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал: Полиграфическое производственное объединение, 2003. 223 с.

Дзиццойты 2017: Дзиццойты Ю.А. Рецензия на книгу В.В. Напольских «Очерки по этнической истории» (Казань: Издательский дом «Казанская недвижимость», 2015. 648 с., илл.) // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2017. Vol. XII. № 1, 2. P. 317–322.

Дюмезиль 1977: Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М.: Наука, 1977. 376 с.

Дюмезиль 1990: Дюмезиль Ж. Скифы и нарты / Сокр. пер. с франц. А.З. Алмазовой. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. 229 с.

З. К. 2012: З. К. Ронг // Осетинская этнографическая энциклопедия. Владикавказ, 2012. С. 422.

Зарджытæ... 1977: Зарджытæ, таурæгътæ, æмбисæндтæ... Чыныг сарæзта Джиккайтæ Шамил // Ирон аив дзырды хæзнаты. Цхинвал: Ирыстон, 1977. 301 ф.

Иерусалимская 1983: Иерусалимская А.А. Археологические параллели этнографически засвидетельствованным культам Кавказа (по материалам могильника Мошечая Балка) // Советская этнография. М., 1983. № 1. С. 102–113.

Иерусалимская 2012: Иерусалимская А.А. Мошечая Балка: необычный археологический памятник на Северокавказском шелковом пути. СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2012. 384 с.

Инал-ипа 1965: Инал-ипа Ш.Д. Абхазы (историко-этнографические очерки). Сухуми: Алашара, 1965. 686 с.

Ирон адамон аргъæуттæ 1962: Ирон адамон аргъæуттæ. Саразта, разныхас æмæ комментаритæ ныффыста Бязыргы А.Х. Цхинвал: Хуссар Ирыстоны Паддзахадон рауагъдад, 1962. Т. III. Историон æмæ бынæттон аргъæуттæ, таурæгътæ æмæ хабæрттæ. 362 ф.

Ирон адамон сфæлдыстад 2007: Ирон адамон сфæлдыстад. Дзæуджыхъæу: Ир, 2007. Т. II. 655 ф.

Ирон æмбисæндтæ 1976: Ирон æмбисæндтæ. Æрæмбырд сæкодта æмæ чыныг сарæзта Гуытгыаты Хъ. Орджоникидзе: Ир, 1976. 352 ф.

Исаев 2001: Исаев М.И. Основные идеи концепции В.И. Абаева (К 100-летию со дня рождения ученого) // Василию Ивановичу Абаеву 100 лет: Сборник статей по иранистике, общему языкознанию, евразийским культурам. М., 2001. С. 11–62.

Калоев 1969: Калоев Б.А. Некоторые этнографические параллели к осетинскому нартскому эпосу // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 162–187.

Калоев 1982: Калоев Б.А. Сатана // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1982. Т. II. С. 414.

Калоев 1999: Калоев Б.А. Осетинские историко-этнографические этюды. М.: Наука, 1999. 393 с.

Калоев 2004: Калоев Б.А. Осетины: Историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 2004. 471 с.

Калоев 2008: Калоев Б.А. Сатана // Мифы народов мира. Электронное издание. М., 2008. С. 898–899.

Калоев 2012: Калоев Б.А. Осетины Восточной Осетии и районов Грузии (Историко-этнографические очерки). Владикавказ: Ир, 2012. 160 с.

Калоев 2012a: Калоев Б.А. Сатана // Осетинская этнографическая энциклопедия. Владикавказ, 2012.

Камболов 2006: Камболов Т.Т. Очерк истории осетинского языка: Учебное пособие для вузов. Владикавказ: Ир, 2006. 463 с.

Канукова, Хубулова, Чибиров 2016: Этнокультурные бренды Осетии. Справочное пособие / Сост. З.В. Канукова, Э.В. Хубулова, Л.А. Чибиров. Владикавказ: СОИГСИ ВЦ РАН, 2016. 219 с.

Кантария 1989: Кантария М.В. Некоторые стороны традиционно-ритуальной религии осетин // Проблемы этнографии осетин. Орджоникидзе, 1989. С. 164–183.

Климов 1963: Климов Г.А. О лексике осетинского происхождения в сванском языке // Этимология. М., 1963. С. 180–186.

Кокиев 1981: Кокиев Г.А. Очерки по этнографии осетинского народа. 1981 // Научный архив СОИГСИ. Отд. Истории. Ф. 33. Оп. 1. Д. 282. 257 с.

Кокиев 1885: Кокиев С.В. Записки о быте Осетин // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском Этнографическом Музее. М., 1885. С. 66–112.

Кужева 2008: Абазины в источниках иностранных и российских авторов (с древнейших времен до первой четверти XX века) / Сост., вступ. ст. к текстам Л.З. Кунижевой. Черкесск: ООО «Нартиздат», 2008. 318 с.

Кузнецов 1961: Кузнецов В.А. Аланский катакомбный могильник XI–XII вв. у станицы Змейской (по раскопкам 1953 г.) // Археологические раскопки в районе Змейской Северной Осетии. Труды археологической экспедиции 1953–1957 гг. Орджоникидзе, 1961. С. 62–134.

Лавров 2016: Лавров Д.Я. Заметки об Осетии и осетинах // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник / Сост., предисл., примеч. и коммент. д. ист. н., заслуженного деятеля науки РФ, профессора Л.А. Чибирова. Владикавказ, 2016. С. 138–202.

Либединский 1975: Сказания о нартах. Осетинский эпос / Пер. с осетинского Ю. Либединского, предисл. В.И. Абаева, словарь и коммент. Б.А. Калоева. М.: Советская Россия, 1975. 512 с.

Либединский 1981: Сказания о нартах. Осетинский эпос / Пер. с осет. Ю. Либединского; предисл. В.И. Абаева; словарь и коммент. Б.А. Калоева. Цхинвали: Ирыстон, 1981. 399 с.

Либединский 2014: Сказания о нартах: эпос / Пер. с осет. Ю. Либединского; М.; Берлин: Директ-Медиа, 2014. 40 с.

Магоматов 2011: Магоматов А.Х. Культура и быт осетинского народа: историко-этнографическое исследование. Владикавказ: Ир, 2011. 432 с.

Мамбетов 1971: Мамбетов Г.Х. Материальная культура сельского населения Кабардино-Балкарии (Вторая половина XIX – 60-е гг. XX вв.). Нальчик: Эльбрус, 1971. 407 с.

Мамиева 1971: Мамиева Н.К. Сатана в осетинском нартском эпосе (типология образа, проблема его эволюции). Орджоникидзе: Книжная типография Управления по печати при Совете Министров СО АССР, 1971. 165 с.

Маремшаова, Абдуллаева 2014: Маремшаова И.И., Абдуллаева М.А. Старинные традиционные хлебно-зерновые напитки балкарцев и карачаевцев // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. Ростов-на-Дону, 2014. № 5 (183). С. 53–57.

Махмуд ал-Кашгари 2005: Махмуд ал-Кашгари. Диван Лугат ат-Турк / Пер., предисл. и коммент. З.-А.М. Ауэзовой. Индексы составлены Р. Эрмерсом. Алматы: Дайк-Пресс, 2005. 1288 с.

Медоев 2006: Медоев А. Сказание о появлении медоносных пчел в Дигории // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник / Сост., предисл., примеч. и коммент. д. ист. н., проф. Л.А. Чибирова. Владикавказ, 2006. Кн. 6. С. 230–232.

Меретуков 1980: Меретуков М.А. Хозяйство у адыгов // Культура и быт адыгов (Этнографические исследования). Майкоп, 1980. Вып. 3. С. 3–91.

Мизиев 1991: Мизиев И.М. Очерки истории и культуры Балкарии и Карачая XIII–XVIII вв. Важнейшие этногенетические аспекты. Нальчик: Нарт, 1991. 193 с.

Миллер 1927: Миллер В.Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь / Под ред. и с доп. А.А. Фреймана. Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1927. Т. I. 618 с.

Миллер 1992: Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Владикавказ: СОИГИ, 1992. 713 с.

Мисиков 2011: Мисиков М.А. Этнографические сведения об осетинах. Владикавказ: Арвасин, 2011. 157 с.

Нагоев 2000: Нагоев А.Х. Средневековая Кабарда. Нальчик: Эль-Фа, 2000. 229 с.

Напольских 2015: Напольских В.В. Очерки по этнической истории. Казань: Издательский дом «Казанская недвижимость», 2015. 648 с.

Нартские сказания 1956: Нартские сказания. Записи Сабаева Сулеймана, учителя Лескенской школы в 1956 г. // Научный архив СОИГСИ. Ф. Фольклор. Оп. 1. Д. 155. П. 46. 21 л.

Нартæ 2005: Нартæ: мифологи æма эпос / киунуга исаразтонцæ, раздзурд ниффинстонцæ, феппайуйнагтæ æма дзурдуат бацæттæ кодтонцæ: Скъодтати Эльбрус æма Къибирти Амурхан. Дзæуаегигъæу: Гассити Виктори номбæл рауагъдадон-полиграфирон кустуат, 2005. 456 ф.

Нартовские сказания 1999: Нартовские сказания / Пер. с осет. Г. Тедеева // Дарьял. Владикавказ, 1999. № 2. С. 110–147.

Нарты. Адыгский эпос 2017: Нарты. Адыгский эпос // Антологический свод адыгского фольклора. Нальчик: ИГИ КБНЦ РАН, 2017. Т. II. Озырмес. Батраз. Ашемез. 467 с.

НК 1956: Нарты кадджытæ. Иугонд текст мыхуырмаæ бацæттæ кодтой Цæгат Ирыстоны Нарты Хицауадон Комитет æмаæ Цæгат Ирыстоны Наукон-Иртасæг Институт. Чиныг сарæзтой Абайты Васо, Багаты Никъала, Боциты Барон, Дзанайты Иван, Епхиты Тæтæри. Дзæуджыхъæу: Цæгат Ирыстоны АССР-ы Паддзахадон Рауагъдад, 1956. 390 ф.

НК 1989: Нарты кадджытæ. Фондз чиныгтæй. Кадджыты иугонд текст сарæзта Гуыгъиаты Хъ. Орджоникидзе: Ир, 1989. Ч. 1. 496 с.

НК 2003: Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Тексттæ бацæттæ кодта, чиныг æмаæ дзырдуат сарæзта Хæмицаты Т. Фиппаинагтæ ныффыстой Хæмицаты Т. æмаæ Джыккайты Ш. Дзæуджыхъæу: Ирыстон, 2003. Ч. 1. 592 ф.

НК 2004: Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Тексттæ бацæттæ кодта, чиныг æмæ дзырдует сарæзта Хæмицаты Т. Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфион куыстуат, 2004. Ч. 2. 896 ф.

НК 2005: Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Тексттæ бацæттæ кодта, чиныг æмæ дзырдует сарæзта Хæмицаты Т. Фиппаинагтæ ныффыстой Хæмицаты Т. æмæ Джыккайты Ш. Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфион куыстуат, 2005. Ч. 3. 712 ф.

НК 2007: Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Тексттæ кодта, чиныг æмæ дзырдует сарæзта Хæмицаты Т. Фиппаинагтæ ныффыстой Хæмицаты Т. æмæ Джыккайты Ш. Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфион куыстуат, 2007. Ч. 4. 548 ф.

НК 2010: Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Тексттæ бацæттæ кодта, чиныг æмæ дзырдует сарæзта Хæмицаты Т. Фиппаинагтæ ныффыстой Хæмицаты Т. æмæ Джыккайты Ш. Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ, 2010. Ч. 5. 766 ф.

НК 2011: Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Тексттæ бацæттæ кодта, чиныг æмæ дзырдует сарæзта Хæмицаты Т. Фиппаинагтæ ныффыста Джыккайты Ш. Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ, 2011. Ч. 6. 544 ф.

НК 2012: Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Нарты кадджыты æххæст рауагъд сарæзтой Хæмицаты Т., Джыккайты Ш. Чиныг кæронмæ æхæццæ кодта Фидараты Р. Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ, 2012. Ч. 7. 617 ф.

Нарты кадджытæ 2006: Нарты кадджытæ. Кадджыты иу-гонд текст сарæзта Гуытъяты Хъ. Цыппæрæн чиныг // Мах дуг. Дзæуджыхъæу, 2006. № 12. Ф. 73–96.

Нарты таурагътæ... 1973: Нарты таурагътæ æмæ хабæртæ. Æнамыхуыргонд тексттæ. Æрæмбырд сæ кодтæ, разныхас æмæ сын фиппаинагтæ ныффыста Бзырты Алыксандр. Цхинвали: Райагъд «Иристон», 1973. 253 ф.

Пафова 1994: Пафова М.Ф. Пища адыгских нартов // Нартский эпос и кавказское языкознание. Материалы VI Международного майкопского коллоквиума Европейского Общества кавказологов. 23–25. VI.1992. Майкоп, 1994. С. 184–188.

Пейсонель 1927: Пейсонель М. Исследование торговли на черкесско-абхазском берегу Черного моря в 1750–1760 гг. В изложении Е.Д. Фелицина // Материалы для истории черкесского народа. Краснодар, 1927. Вып. 2. 35 с.

ПНТО 1925: Памятники народного творчества осетин. Вып. 1: Нартовские народные сказания. Владикавказ: ОНИИК, 1925. 122 с.

ПНТО 1992: Памятники народного творчества осетин / Сост. Т.А. Хамицаева. Владикавказ: Ир, 1992. Т. I. Трудовая и обрядовая поэзия. 440 с.

Радлов 1911: Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1911. Вып. 24. Т. IV. Вып. 6. 1117–2230 стб.+107 с.

Расторгуева, Эдельман 2007: Расторгуева В.С., Эдельман Д.И. Этимологический словарь иранских языков. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2007. Т. III: f–h. 493 с.

Сикоев 1962: Сикоев Р.Р. Первые сведения об осетинском языке (И.А. Гюльденштедт, Я. Рейнегс, Ю. Клапрот) // Известия СОНИИ. Орджоникидзе, 1962. Т. XXIII. Вып. 1 (Языкознание). С. 126–132.

Сокаева 2017: Сокаева Д.В. Ронг // Северная Осетия. Владикавказ, 30 сентября 2017 г. № 181 (27417). С. 8.

Стеблин-Каменский 1999: Стеблин-Каменский И.М. Этимологический словарь ваханского языка. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. 480 с.

Таказов 2003: Таказов Ф.М. Дигорско-русский словарь. Владикавказ: Алания, 2003. 736 с.

Топоров 1985: Топоров В.Н. Из хетто-лувийской этимологии: теоморфное имя Kamrušēra // Этимология 1985. М., 1985. С. 146–160.

Туаллагов 2017: Туаллагов А.А. Археологические источники в контексте аланской этнографии // ALANICA. Сборник избранных статей доктора исторических наук А.А. Туаллагова. К 50-летию со дня рождения. Владикавказ, 2017. С. 163–274.

Туаллагов 2017a: Туаллагов А.А. Аелутон // Вопросы литературы и фольклора: Сборник научных статей. Владикавказ, 2017. Вып. 9. С. 198–210.

Уарзиати 1990: Уарзиати В.С. Культура осетин: связи с народами Кавказа. Орджоникидзе: Ир, 1990. 190 с.

Фирова 2015: Фирова А. Я люблю тебя, жизнь. Напиток нартов – махъсимэ. 31.10.2015 [электронный ресурс] URL: <https://es-es.facebook.com/Timefree.me/posts/1030297957004443:0>.

Хаджиева 2008: Хаджиева М.Х. Традиционные напитки карачево-балкарского народа // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. СПб., 2008. № 55. С. 325–328.

Хамицаева, Бязыров 1989: Нарты: Осетинский героический эпос в 3-х книгах. Кн. 2 / Сост. Т.А. Хамицаева и А.Х. Бязыров; вст. ст. В.И. Абаева; пер. А.А. Дзантиева и Т.А. Хамицаевой; коммент. и глоссарий Т.А. Хамицаевой; отв. ред. У.Б. Далгат. М.: Наука – Главная редакция восточной литературы, 1989. 492 с.

Хамицаева, Бязыров 1990: Нартаæ кадджытæ: Ирон адамы героикон эпос. Кн. 1. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. 431 ф.

Хамицаева, Бязыров 1991: Нарты: Осетинский героический эпос в 3-х книгах. Кн. 3 / Сост. Т.А. Хамицаева и А.Х. Бязыров; вст. ст. В.И. Абаева; пер. А.А. Дзантиева и Т.А. Хамицаевой; коммент. и глоссарий Т.А. Хамицаевой; отв. ред. У.Б. Далгат. М.: Наука – Главная редакция восточной литературы, 1989. 175 с.

Хан-Гирей 1978: Хан-Гирей. Записки о Черкесии / Вст. ст. и подгот. текста к печати В.К. Гарданова и Г.Х. Мамбетова. Нальчик: Эльбрус, 1978. 334 с.

Хозиты 2000: Хозиты Ф. Ирон фынджы æгъдаутгæ. Дзæуджыхъæу: Проект-Пресс, 2000. 124 ф.

Хугаев 2012: Хугаев И.С. Предание о Хуга // День и Ночь. Красноярск, 2012. № 4. С. 234–236.

Цаллагова М.В. 2012: Цаллагова М.В. Бортничество и пчеловодство // Осетины. М., 2012. С. 184–187.

Цаллагова 2012: Цаллагова З.Б. Мыддарынад / муддард // Осетинская этнографическая энциклопедия. Владикавказ, 2012. С. 366.

Цаллагова 2017: Цаллагова З.Б. Праздничные блюда в традиционной обрядности осетин // Праздничная и обрядовая пища народов мира. М., 2017. С. 198–226.

Цгоев 2015: Цгоев Х.Ф. Словарь осетинской мифологии и уклада жизни. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНИЦ РАН и РСО-А, 2015. 599 с.

Цгоев 2017: Цгоев Х.Ф. Словарь осетинской мифологии и уклада жизни. Владикавказ: СОИГСИ ВНИЦ РАН, 2017. 753 с.

Чекунова 2010: Чекунова Ф.А. Специфика карачаевской культуры // Вестник КЧГУ. Карачаевск, 2010. № 29. С. 100–112.

Челеби 1979: Эвлия Челеби. Книга путешествия (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века). Перевод и комментарии. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1979. Вып. 2. Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подонья. 283 с.

Чёнг 2008: Чёнг Дж. Очерки исторического развития осетинского вокализма. Владикавказ-Цхинвал: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. Гассиева, 2008. 496 с.

Чиби́ров 2008: Чиби́ров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. 711 с.

Чиби́ров 2016: Чиби́ров Л.А. Осетинская Нартиада: мифологические источники и ареальные связи. Владикавказ: Ир, 2016. 436 с.

Чиби́ров 2016а: Чиби́ров Л.А. Б.А. Калоев как нартовед // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2016. Вып. 22 (61). С. 22–28.

Чичинадзе 1993: Чичинадзе З. История Осетии по грузинским источникам. Составлена на основе устных сказаний, народных преданий и сохранившихся старинных сведений. Цхинвал: Полиграфическое производственное объединение Республики Южная Осетия, 1993. 148 с.

Чочиев 1996: Чочиев А.Р. Нарты-арии и арийская идеология. М.: АКАЛИС, 1996. 264 с.

Чхеидзе 2004: Чхеидзе К.А. Страна Прометея. Нальчик: Полиграфсервис и Т., 2004. 264 с.

Шаги́ров 1977: Шаги́ров А.К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. А–Н. М.: Наука, 1977. 289 с.

Шаги́ров 1989: Шаги́ров А.К. Заимствованная лексика абхазо-адыгских языков. М.: Наука, 1989. 191 с.

Шанаев 1870: Шанаев Дж. Свадьба у северных осетин // ССКГ. Тифлис, 1870. Вып. 4. Ч. 3. С. 2–29.

Шанаев, Гатиев, Кануков: Осетинские Нартовские народные сказания, изложенные Г. Шанаевым, Б. Гатиевым и И. Кануковым // Научный архив СОИГСИ. Ф. Фольклор. Оп. 1. П. 1. Д. 2. 57 л.

Штакельберг 1891: Штакельберг Р.Р. Заметка о некоторых персидских словах в осетинском языке // Древности Восточные. Труды Восточной Комиссии Императорского московского Археологического Общества. М., 1891. Т. I. Вып. 2. С. 135–142.

Яхтанигов 1986: Яхтанигов Х.Х. Об обрядовой пище кабардинцев в период таврения скота (XIX–начало XX века) // Общественный быт адыгов и балкарцев. Нальчик, 1986. С. 142–148.

Яхтанигов 1993: Яхтанигов Х.Х. Северокавказские тамги. Нальчик: Издание консультативной фирма «Лейтер-ибн-Марат», 1993. 202 с.

Яценко 2008: Яценко С.А. Донская Алания как кочевая империя (I в.– середина II в.) // Монгольская империя и кочевой мир (Мате-

риалы международной научной конференции). Улан-Удэ, 2008. Кн. 3. С. 281–310.

Яценко 2010: Яценко С.А. Сидящий мужской персонаж с сосудом в руке на сакской бронзовой «курильнице» из Семиречья // История и археология Семиречья. Алматы, 2010. Вып. 4. С. 3–22.

Abaev 1997: Abaev V.I. Corrections and Additions to the Ossetic etymological dictionary // Historical, Indo-European, and Lexicographical Studies. A Festschrift for Ladislav Zgusta on the Occasion of his 70th Birthday. Berlin-New York, 1997. P. 197–220.

Bailey 1979: Bailey H.W. Dictionary of Khotan Saka. London-New York-Melbourne: Cambridge University Press, 1979. 559 p.

Bailey 1985: Bailey H.W. Indo-Scythian Studies: being Khotanes texts. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. Vol. VII. XVI+147 p.

Bailey 2003: Bailey H.W. Ossetic (Nartæ) // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology & Language Paris-Vladikavkaz / Dzæwdžyqæw, 2003. Vol. II. № 1–2. P. 7–40.

Balint-Illyes G. 1904: Balint-Illyes G. Lexicon Cabardico-Hungarico-Latinum. Kolozsvar: In typographeo Gutenbergiano Kolozsvarienci, 1904. XXII+611 p.

Bartholomae 1904: Bartholomae Ch. Altiranisches Wörterbuch. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1904. 2000 sp.

Bedrosian 2006: Bedrosian R. Soma among the Armenians. 2006 [электронный ресурс] URL: https://ia60080.us.archive.org/16/items/SomaAmongTheArmenians_661/soma.pdf.

Gamkrelidze, Ivanov 1995: Gamkrelidze Th.V., Ivanov V.V. Indo-European and Indo-Europeans. A Reconstruction and Historical Analysis of Proto-Language and a Proto-Culture. With a preface by R. Jakobson. English version by J. Nickols. Berlin–New York: Mouton de Gruyter, 1995. CVI+864 p.

Gippert 2008: Gippert J. Narcotica Nartica I // Iran und iranisch geprägte Kulturen. Studien zur 65. Geburtstag von Bert G. Fragner (Beiträgen zur Iranistik, 27). Wiessbaden, 2008. S. 415–426.

Güldenstädt 1791: Güldenstädt J.A. Reisen durch Russland und im Caucasischen Gebürge. St. Petersburg: Russisch-Kayserlichen Akademie der Wissenschaften, 1791. Bd. II. 552 s.

Güldenstädt 1834: Güldenstädt J.A. Beschreibung der Kaukasischen Länder. Berlin: Im Verlage der Stuhrschen Buchhandlung, 1834. 246+VII s.

Hehn 1891: Hehn V. Cultivated Plants and Domestic Animals in their Migration from Asia to Europe. London: SWAN SONNENSCHNEIDEN & CO. PATERNOSTER SQUARE, 1891. 523 p.

Xussar Iron Adæmy Uacmystæ 1929: Xussar Iron Adæmy Uacmystæ. I Činyg. Narty kaddžytæ. Cxinval, 1929. 190 f.

Xussar Irystony folklor 1936: Xussar Irystony folklor. Stalinir: Xussar Irystony Padcaxadon Rauahdad, 1936. 603 f.

Klaproth 1814: Klaproth J. Kaukasische Sprachen. Anhang zur Reise in den Kaukasus und nach Georgien. Halle und Berlin: Hallesches Waisenhaus, 1814. 288 s.

May 2016: May W. Guide to the Names and Terms, translated from Skazaniija iz Nartov // Tales of the Narts: ancient myths and legends of the Ossetians. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2016. P. XXI–XXVIII.

Meszaros 1934: Meszaros Ju. Die Päkhy-Sprache // Studies in Ancient Oriental Civilization. Chicago: The University of Chicago Press, 1934. № 9. 402 s.

Thordarson 1999: Thordarson F. Linguistic contacts between the Ossetes and the Kartvelians; a few remarks // Studies in Caucasian linguistics; selected papers of the Eighth Caucasian colloquium. Research School of Asian, African and Amerindian Studies (CNWS). Leiden, 1999. P. 279–285.

Voynikov: Voynikov Žh. Some ancient Chinese names in East Turkestan and Central Asia and the Tocharian question [электронный ресурс] URL: <http://www.bulgari-istoria.com/booksBG/SOME%20ANCIENT%20CHINESE%20NAMES%20IN%20EAST%20TURKES-TAN%20-%20final.pdf>.

Т.М. Хаджиева
Москва

СЮЖЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЕ И СЮЖЕТНО-КОМПОЗИЦИОННЫЕ ОСОБЕННОСТИ КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОГО НАРТСКОГО ЭПОСА

Согласно карачаево-балкарской Нартиаде, сотворение мира и нартов связано с деятельностью Богов – Тейри (Тенгри) Земли, Тейри Солнца и Тейри Неба, которые принимают самое активное участие в судьбе нартских героев.

Специфика изображения нартских героев обусловлена героико-эпической эстетикой древнего эпоса. Идеализация большинства из них начинается уже с описания их рождения и детства. В Нартиаде мотив божественного и чудесного рождения связан с образами всех основных нартских героев (Дебет – сын Тейри Неба и Тейри Земли; Сатанай – дочь Солнца и Луны; Ёрюзбек появился из хвостатой звезды, упавшей на землю; Сосурук – сын камня; Карашауай – внук Дебета, а мать его – эмегенша-великанша).

Главная эпическая тема карачаево-балкарской Нартиады – борьба нартов с мифологическими чудовищами-эмегенами. «Между нартами и эмегенами велась постоянная борьба, в которой благодаря своему умственному превосходству нарты всегда оставались победителями, несмотря на то, что эмегены обладали несравненно большим ростом и физической силой» (Ортабаева, Хаджиева, Холаев 1994: 600).

Эмегены – не только постоянные эпические враги нартов, они – источник зла и хаоса на земле. Быстро размножаясь, эти ненасытные чудовища пожирают все живое. И, чтобы очистить от них землю, Бог создает нартов, которые ведут с ними непрерывную борьбу (Миллер: 10).

Главным же истребителем эмегенов выступает предводитель нартского племени Ёрюзбек. У него, как и у других подобных ему архаических героев (Гильгамеша, Тора, Амირани, Нюргун-Боотура, героев бурятских улигеров и др.), за-

дача одна – уничтожение чудовищ, которые нарушают мирную жизнь его племени.

Нартские песни и сказания карачаевцев и балкарцев, как в других версиях «Нартиады», сгруппированы по циклам (биографический, генеалогический): цикл Ёрюзмека и Сатанай, Сосурука, Дебета – Алаугана – Карашауая и циклы сказаний, посвященные второстепенным персонажам нартского эпоса (Бёдене и Рачакау, Ширдан, Нёгер, Ачей улу Ачемез, Злоязычный Гиляхсыртан и др.). Каждый цикл представляет собой ряд небольших и в основном «одноконфликтных» сказаний о различных этапах и событиях из эпической жизни нартских героев, однако все циклы взаимосвязаны, а иногда даже взаимообусловлены. Они делятся на следующие темы: борьба нартов с эмегенами; походы нартов; богатырское соперничество нартов друг с другом; чудесное рождение героев; поиск жены; кровная месть; тема гибели нартов; сказания на бытовые темы и др.

Сюжетной экспозиции и завязке в сказаниях предшествует зачин.

В карачаево-балкарском нартском эпосе инициальные формулы зачинов встречаются как в стихотворных, так и в смешанных и прозаических текстах сказаний. Они указывают на время действия, которое чаще всего относится к далекому прошлому (хронологический зачин): *«эртде заманлада»* – «в древние времена», *«эртде-эртде дорбунлада тургъанлада»* – «очень давно, когда (люди) жили в пещерах», *«нартланы эмегенле бла кюрешиучю заманлада»* – «во времена, когда нарты вели борьбу (враждовали) с эмегенами» и т. д.

Анализ сказаний карачаевцев и балкарцев с другими версиями «Нартиады» показал, что наличие в них большого количества постоянных хронологических зачинов – тюркская традиция. Подтверждением служит то, что доминирующими среди хронологических зачинов, как и в других эпосах тюркоязычных народов, являются инициальные формулы: *«Бурун заманлада»* (или *эртде бурун заманлада*) – «в древние времена» и *«нартланы заманында»* – «в век нартов, во времена нартов».

Например:

«*Бурун заманда, нартланы кезиуюнде, Дебет деп бир нарт жашагъанды*» (Ортабаева, Хаджиева, Холаев 1994: 396). – «В древние времена, во времена нартов жил один нарт по имени Дебет»;

«*Нартланы заманында аты да Къызыл Фук деп бир тюрлю зат жашагъанды*» (Ортабаева, Хаджиева, Холаев 1994: 311). – «В век нартов жило некое существо, которого звали Красный Фук».

Топографические зачины в рассматриваемом эпосе указывают место жительства героев или место действия. При этом для таких зачинов характерно, что сказители стремятся точно обозначить место действия сказаний, приурочить их к определенной местности:

«*Нартла бла эмегенле эки башлы (Минги-Тау) эм Къазман (Казбек) таулары Къыркъ сууларыны къолларында къатыш жашагъандыла*» (Ортабаева, Хаджиева, Холаев 1994: 365). – «Нарты вперемежку с эмегенами жили в долинах Сорока рек Эльбруса и Казбека».

Топографический зачин в «чистом виде» встречается редко, т. к. зачины в основном начинаются фиксацией времени и места:

Эртде-эртде заманда
Минги Тауну къатында
Нартла жашай элле
(Ортабаева, Хаджиева, Холаев 1994: 589)

«В давние-давние времена
Около Минги Тау (Эльбруса)
Нарты жили».

Помимо указания на существование героев, зачины в сказаниях содержат в себе и формулу наличия:

«Темирчи Дебетни бла аны къатыны Матчалыуну онтогъуз жашлары болгъанды» (Ортабаева, Хаджиева, Холаев 1994: 417). – «У кузнеца Дебета и у его жены Матчалыу было девятнадцать сыновей».

Некоторые сказания балкарцев и карачаевцев, как и сказания других национальных версий, начинаются с зачина – характеристики или краткого указания на происхождение героя:

«Эмеген кыздан туугъан Къарашауай нартланы пелуаны болгъанды» (Ортабаева, Хаджиева, Холаев 1994: 456). – «От девушки-эмегенши рожденный Карашауай был нартским богатырем» или с указания на взаимоотношения между героями (в основном генеалогические): «Къарашауайны къарт атасы Дебет бек уста темирчи болгъанды» (Ортабаева, Хаджиева, Холаев 1994: 435). – «Дед Карашауая Дебет был очень искусным кузнецом», или же сразу начинаются с завязки и непосредственного развития сюжета:

Фукну жашы, ёлмей нартда къалгъанды,
Ёрюзмекни жояргъа оноу салгъанды
(Ортабаева, Хаджиева, Холаев 1994: 330)

Сын Фука не умер, среди нартов остался,
Убить Ёрюзмека (отомстить за отца) он решил.

Проанализировав нартские сказания карачаевцев и балкарцев и установив наиболее характерные эпические сюжеты, которые можно разложить на ряд «простейших повествовательных единиц» – мотивов (А.Н. Веселовский), мы выявили сюжетообразующие (основные) мотивы и несюжетообразующие (второстепенные).

В экспозиции (предыстории) сказаний при помощи различных эпизодов (предварительных мотивов) дается описание событий (иногда очень подробное), которые предшествуют завязке и, наиболее глубоко раскрывая тему, показывают и объясняют условия, при которых возникает конфликт.

Конфликтность – неперенное условие сюжетного действия. Она выражается чаще всего в противопоставлении персонажей сказаний. Конфликтность всегда мотивирована. Характер мотивировки зависит от темы сказания.

В сюжете сказаний помимо основного (конфликтного) мотива есть и второстепенные «свободные мотивы», которые могут варьироваться или вовсе выпадать из контекста, не нарушая сюжетную линию повествования.

В повествовательной системе эпоса обычно преобладает традиционная последовательность мотивов: каждый мотив вытекает из предыдущего и влечет последующий, постепенно подготавливая кульминацию сюжетного действия.

Встречаются и повторяющиеся мотивы, которые в зависимости от ситуации, характера конфликта и соотношения образов, могут меняться от простого к сложному.

В некоторых сказаниях бывают различные отклонения от основного хода сюжета, например, случайная встреча героя с кем-нибудь, препятствия на пути и т. д. Преодоление этих препятствий служит для дальнейшего движения сюжетного действия, кроме того, показывает исключительность героя, смелость, силу, геройство.

Иногда в сказаниях присутствует и мотив «предварительная неудача» – герой перед свершением основного подвига терпит неудачу. Но торжество врага всегда оказывается преждевременным, т. к. «какими бы драматическими перипетиями не изобилует сюжет, он строится с ориентацией на торжество героического начала» (Путилов 1970: 19).

Таким образом, мы определили композиционное строение большинства нартских сказаний. Обратимся теперь к конкретному анализу одного из них, например, «Ачез сын Ачез» (Ортабаева, Хаджиева, Холаев 1994: 546).

Во вводной части этого сказания повествуется о борьбе нарта Ачеза с Кубу (Хубуном), который в упорном поединке убивает его, чтобы отомстить Кубу, с отрядом своих людей выезжает старший брат Ачеза Насыран (в другом варианте отомстить убийце выезжает его сестра). Ачез рождается после смерти

отца, и его мать воспитывает его втайне от окружающих. В описании детства Ачемеза присутствуют мотивы: фантастически быстрого роста героя, чудесной силы, богатырского детства (предварительные мотивы). Во всех вариантах этого сказания наличествует мотив «незнания»: мать Ачемеза держит в тайне причину гибели мужа и имя его убийцы. Открытие тайны происходит случайно: Ачемез во время игры детей в альчики (бабки) обыгрывает их. Мать детей упрекает Ачемеза – лучше бы он отомстил убийце своего отца, а не обижал бы детей. Упрек женщины является провоцирующим мотивом. Этот мотив толкает героя на свершение других поступков, что, в свою очередь, сопряжено с возникновением последующих мотивов.

Началом конфликтной ситуации является выведывание у матери имени убийцы отца. Для этого Ачемез прижигает ее руку горячей кукурузой (халвой).

Некоторые варианты этого сказания осложняются введением в них мотива «недооценки героя» (А.П. Скафтымов): когда Ачемез просит мать дать ему отцовское оружие и его боевого коня, она учит, где их найти, но при этом говорит сыну, что он еще мал и не сможет справиться с конем и поднять тяжелое оружие отца. Но герой достает оружие отца, седлает коня и, простившись с матерью, отправляется на поиски убийцы отца. Итак, мотивировка выезда Ачемеза – кровная месть.

В пути Ачемез встречает большую реку, через которую даже нарты не могут переправиться (мотив случайной встречи – препятствия). Ачемезу ничего не стоит переправиться на другой берег. Когда он знакомится с дядей (тетей) и говорит ему (ей) о цели своего приезда, происходит повтор мотива «недооценки героя».

Юный Ачемез, чтобы вызвать Кубу на бой, угоняет его табун, передает его нартам и возвращается назад. При встрече с Кубу на его вопрос о том, видел ли он его табун, Ачемез трижды сознательно обманывает его, сбивая с пути. Затем говорит:

– Это я угнал твои табуны... Если желательно тебе узнать, кто тебя так сильно огорчил, то знай: «Я сын Ецеева и приехал

отомстить за смерть своего отца» (Ортабаева, Хаджиева, Холаев 1994: 564).

Три дня и три ночи сражаются противники. Кубу после каждого боя уезжает домой, где его жена при помощи волшебного полотенца исцеляет его раны. На четвертый день Ачemez умирает от бесчисленных ран (предварительная неудача).

Кубу привозит его труп к себе домой. Ночью, когда Кубу засыпает, его жена волшебным полотенцем оживляет Ачemezа. После этого Ачemez с помощью жены Кубу достает «черный меч» самого Кубу, ибо только этот меч принесет тому смерть (мотив смерти врага только от своего оружия), и убивает своего кровника.

По В.Я. Проппу: «Последовательность функций всегда одинакова. <...> Отсутствие некоторых функций не меняет порядка остальных» (Пропп 1962: 25–26).

Одни мотивы служат завязкой, действия, другие ведут, развивают действие, третьи – составляют кульминационный момент. Вкупе они дают последовательно развивающееся действие. Но для того, чтобы определительная группа мотивов стала самостоятельным образованием (сюжетом), необходимы еще особого рода мотивировки центрального действия. «Под мотивировками понимаются как причины, так и цели персонажей, вызывающие их на определенные поступки» (Пропп 1962: 69). Таковыми причинами и целями поступков героев в нартском эпосе являются: ликвидация вредителя, похищение огня, женитьба, кровная месть и т. д.

Конфликтность, выражающаяся в резком противопоставлении персонажей, характерна для сказаний на традиционную тему: борьба нартов с эмегенами. Эти сказания образуют ряд сюжетов: Эмегены – хранители огня и воды; Нарты преднамеренно ищут встречи с эмегенами; Нарты случайно встречаются с эмегенами; Эмегены сами нападают на Нартов (совершают набеги).

В сказаниях, где эмегены выступают хранителями огня, нарты встречаются с ними случайно. Например, сказание «Сосурук

и эмеген» сразу же начинается с завязки и непосредственного развития сюжета:

«От ёчюлсе, сирнек болмагъан заманда, отлукъ ташла бла кьуу кьабындырып болгъан кезиуледе, нартла жашагъан жерде от ёчюлюп, ол да табылмай нартла бек суукъ болуп, тап кьырылыргъа окьуна жетген эдиле» (Ортабаева, Хаджиева, Холаев 1994: 369). – «Во времена, когда не было спичек, когда огонь добывали при помощи кремния, на земле нартов потух огонь, нарты не могли его вновь развести и до того замерзли, что чуть не погибли».

Мотивировкой выезда Сосурука в этом сказании служит поиск огня. В поисках огня он едет на огонек и случайно попадает к эмегену.

В сказании «Алауган» главный герой сказания Нарт Алауган так же случайно встречается с эмегеншей, но здесь мотивировкой выезда Алаугана служит поиск жены.

В сказаниях же, где повествуется о том, что эмегены – хранители воды, нарты преднамеренно ищут с ними встречи (с целью их уничтожения), т. к. эмегены стерегут воду и не дают ее нартам: «Сууну башын тогъуз башлы эмеген алып, сууну тыйып, элге мылысын да жибермейди. Къатына жаллагъанны уа ашан къояды. Анга бир киши да бир зат да эталмайды. Халкъны ашан тауусуп барады» (Ортабаева, Хаджиева, Холаев 1994: 384). – «Воду стережет девятиглавый эмеген. Он задержал воду, (вплоть) до последней капли. Кто к нему приближается, того моментально съедает. Никто с ним не может справиться. Скоро он так съест весь народ».

Если мотивировка действий нартских героев в рассмотренных выше сказаниях имеет героическую окраску, то мотивировка поступков эмегенов – каннибализм, обжорство (это обосновано сущностью, типологией самого образа): «Эмеген жьыйнла тебеле кибик, жерлени, къаяланы тепдирип, нарт элlege тохтаусуз чабыуулукъ этип болгъандыла. Нарт элдеде табылгъан сабий, къарт, мал тапханлары ашагъандыла» (Ортабаева,

Хаджиева, Холаев 1994: 588). – «Толпы эмегенов громадных, словно курганы, сотрясая землю и горы, постоянно устраивали набеги на села нартов. В нартских селах пожирали всех, кто попадался им на пути».

Вот почему нарты ведут с ними непримиримую борьбу. Например, в сказании «Как Нарт Ёрюзмек уничтожил эмегенов» говорится: *«Эмегенле бла тубемей кьалгъан кечесин бла кюнюн Ёрюзмек бек жарсыулу кезиуге санай эди»* (Ортабаева, Хаджиева, Холаев 1994: 340). – «Дни и ночи, в которые Ёрюзмек (в походе) не встречал эмегенов, считал несчастливými».

В карачаево-балкарском нартском эпосе встречается несколько вариантов сказаний о гибели нартов. В отличие от других версий Нартиады в этих сказаниях совершенно отсутствуют богоборческие мотивы: гибель нартов во всех вариантах таких сказаний связывается с эмегенами.

В одном из этих сказаний говорится, что нарты и эмегены жили между Эльбрусом и Казбеком. Эмегены изображены как страшные людоеды. Даже в урожайные годы, когда у них было много пищи, они устраивали набеги на села нартов.

«Нартланы заманларында акъ жылла деп юч жыл болгъанды. Ол юч жылда жауун жаумай кюн кьысып, нарт эллерине, эмегенлеге аш кьытлыкъ жетгенди. Ачлыкъ жетген эмегенле нарт эллены анданда бек кьыйнагъандыла» (Ортабаева, Хаджиева, Холаев 1994: 588). – «Во времена нартов были три года, которые назывались «белыми годами». В эти три года не было дождя, наступала засуха. И тогда очень много бед доставляли нартам проголодавшиеся эмегены».

В один из этих голодных годов во время похода нартов эмегены нападают на их села и опустошают их. Нарты по возвращении, не найдя многих своих близких и родных, начинают войну против эмегенов. «Голодные эмегены, схватив деревья, камни (сражались ими) и постепенно стали одолевать нартов. Стрелы нартов были нипочем эмегенам: они или гнулись или отлетали назад» (Ортабаева, Хаджиева, Холаев 1994: 588).

Тогда нарты, собравшись, решили, что они не смогут их так уничтожить и сварили в огромных котлах отвары из многих ядовитых трав. Обезумевшие от голода эмегены выпили эти отвары. «После этого у них начался мор и они все до единого погибли».

Когда бесчисленное количество трупов эмегенов начало разлагаться, на земле нартов жизнь стала невозможной, что бы не предпринимали нарты ничего им не помогло. И тогда они обратились к богам:

Кюн Тейриден: «Ёлетни ал!», – деп тилелле,
Тилейдиле Кёк Тейриге, таралып
(Ортабаева, Хаджиева, Холаев 1994: 590).

Тейри Солнца просят: «Спаси нас от этой болезни!
Просят, умоляют (помочь) Тейри Неба.

Но Тейри не помогли нартам. «Так исчезли на земле все нарты» (Ортабаева, Хаджиева, Холаев 1994: 590).

В карачаево-балкарском эпосе, наряду со сказаниями, в которых, как и у других носителей Нартиады, речь идет о гибели нартского рода, имеются сказания, в которых говорится, что нарты, истребив всех чудовищ на земле, по велению Тейри покинули землю: одни из них улетели на небо на «ветрокрылых конях», другие ушли в подземное царство Тейри Земли (Ортабаева, Хаджиева, Холаев 1994: 592).

Обращает на себя внимание и то, что, хотя в эпосе речь идет о переселении на небо большей части нартов, конкретно называются только имена Дебета («Дебет – небесный кузнец»), Ёрюзмека («Как нарты покинули землю») и Сатанай («Как нарты и Сатанай переселились на небо»). И это, конечно, не случайность, а логически вытекает из связи этих героев с небом: они пришли на землю из верхнего мира и, как это присуще мифо-эпической традиции многих народов, по завершении своего краткого пребывания в земном мире «они возвращаются в собственный – верхний мир» (Иванов 1980: 233).

При этом мотивировка переселения этих героев не только четко определена, но и взаимосвязана со всем сюжетно-тематическим комплексом эпоса балкарцев и карачаевцев: они покидают землю после выполнения своих миссий – Дебет и Сатанай, с именами которых связано время «первопредметов» и «перводействий», исполнив свои цивилизующие функции, а Ёрюзмек – уничтожив зло на земле («культурные деяния богатырского плана»).

Итак, карачаево-балкарская версия Нартиады – композиционно разработанный и завершённый эпос: в нем воссоздана жизнь нартского племени от его появления на земле до гибели и переселения его на небо и в подземный мир.

Основой же сюжетно-тематического ядра карачаево-балкарского эпоса является героика. Большое место в системе средств ее реализации принадлежит мифологическим, фантастическим и сказочным элементам (мотивы, образы, явления, предметы), которые, органически вплетаясь в основной сюжет сказаний, подчиняются эпическому контексту ¹.

Литература

Иванов 1980: Иванов В.В. Верх и низ // Мифы народов мира: Энциклопедия в двух томах / Гл. ред. С.А. Токарев. Т. I. М., 1980. С. 233–234.

Миллер: Нарты. Государственный литературный музей. Фонд акад. В.Ф. Миллера. Ф. 11. Оп. 144, инв. № 11.

Ортабаева, Хаджиева, Холаев 1994: Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев / Сост.: Р.А.-К. Ортабаева, Т.М. Хаджиева, А.З. Холаев; вступ. ст., коммент. и глоссарий Т.М. Хаджиевой; отв. ред. А.И. Алиева. М.: Восточная литература, 1994. 655 с.

Пропп 1969: Пропп В.Я. Морфология сказки. Изд. 2-е. М.: Наука, 1969. 168 с. («Исследования по фольклору и мифологии Востока»).

Путилов 1970: Путилов Б.Н. О структуре сюжетообразования в былинах и юнацких песнях // Македонский фольклор. Скопје, 1970. № 5/6. С. 9–24.

¹ Работа выполнена в рамках научно-исследовательского проекта РФФИ №18-012-00266 А.

СЮЖЕТ ОБ УБИЕНИИ СТАРИКОВ В ОСЕТИНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ: ИСТОРИЧЕСКАЯ ПОДОПЛЕКА И ЭПИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Исследователей давно заботят исторические причины возникновения известного фольклорного мотива об убийении стариков. В его основе – узаконенное насильственное прерывание жизни людей, находящихся в преклонном возрасте, не знавшее исключений, и отказ отдельных индивидов, а затем и всего общества от этой традиции вследствие осознания ее вопиющей бесчеловечности и несправедливости. По наблюдению З.Д. Джапуа (Джапуа 2016: 119–126), в кавказском нартовском эпосе тема упразднения обычая убивать стариков разрабатывается в двух основных сюжетных версиях.

Первая из них – это повествование об отходе от убийства стариков и обстоятельствах его прекращения. Как правило, этот обычай представляется древним фактом отдаленной эпохи, явлением, имевшим место в жизни предков. Во многих местностях Кавказа, согласно легендам, была скала, с которой в прошлом сбрасывали людей, одряхлевших от старости. Сюжетная канва легенд об обычае убивать стариков и содержащийся в них морализирующий акцент почти безвариантны. Одряхлевших, не способных уже трудиться отца или мать сын, иногда преодолевая собственное предубеждение, но во исполнение предписываемого обществом обычая отводит или относит к скале, с которой и должен их сбросить. По дороге, а порой и до того, как отправиться в путь, сын начинает разговор о том, как тот в свое время исполнял ту же процедуру со стариком-отцом, малолетний сын, внук старика, обмолвился, что готов в будущем предать такой же смерти отца, ныне полного сил, порождают в последнем чувство стыда за совершаемое действие и, в итоге, отказ исполнить его.

Всего одна реплика заставляет исполняющего положенное действие сразу вдруг осознать его недопустимую жестокость, полнейшую неоправданность совершаемого и уготовление себе той же участи (Велецкая 1978: 48–55; Карпов 1996: 137). В абхазских, адыгских и абазинских версиях нартовского эпоса именно так задумывается над совершаемым им поступком сын Нарта Бадына (Бадана), представляя себе его последствия в отношении самого себя, а умерщвление стариков именуется «старым, но плохим обычаем нартов», нарты зовут его «нашим обычаем» (Андреев-Кривич 1957: 165–170; Меремкулов 1975: 275–276; Кумахов, Кумахова 1998: 149–150; Джапуа 2016: 119).

В осетинском нартовском эпосе именно этот мотив прямо не представлен, но он, как и у грузин, абхазов и абазин (Вирсаладзе 1973: 251–252; Зухба 1970: 141–142; Тугов 1985: 338–339; Джапуа 2016: 120), есть в осетинских народных сказках. Такую сказку (АТ 981), пока не отмеченную в сравнительном указателе сюжетов осетинских сказок, зафиксировал в 1870 г. осетинский просветитель Инал Кануков в селении Брута:

«Мосе – страстный охотник слушать æмбисонды. Он меня посещает почти каждый день с тех пор, как я ему однажды перевел отрывок из странствований Улисса. Теперь я взял и перевел ему сказку братьев Гримм “Дедушка и внучек”. Мосе слушал с большим вниманием и, когда я кончил, он воскликнул:

– Арæби! Какая истинная правда! Есть и у нашего народа такой же æмбисонд, – и он рассказал мне следующую сказку, в которой нельзя, в самом деле, не заметить поразительного сходства со сказкою Гримм.

“Старик и его сын”. У одного сына состарился отец и вместе с тем ослеп. Старик, да к тому же слепой, не мог больше работать и потому сидел всегда во время работ дома. Сыну надоело смотреть на то, как престарелый отец его сидит без дела и не помогает ему ни в чем, и он сказал однажды про себя: “Вот теперь отец мой состарился, и я не знаю, какую он мне пользу еще может принести. Я думаю – никакой. Так зачем же он будет даром есть мой хлеб? Дай-ка я сброшу его с высокой скалы, чтобы и о смерти его никто не узнал”.

Затем он зашил старика-отца в телячью шкуру, сплел корзину и, положив его в нее, понес на высокую скалу, чтобы сбросить его оттуда. На пути старик заговорил из корзины:

– Эй, мой сын! Ты устал, неся меня на своих плечах?

– Ничуть, – отвечал сын.

– Ну, хорошо, мой сын, мое солнышко, хорошо, что ты не устал. Но только прошу тебя, когда ты меня сбросишь со скалы, то не бросай корзины, в которую ты меня посадил теперь, чтобы сбросить меня со скалы. Ты не бросай ее со мною.

– Зачем ты это говоришь? – спросил он.

– Как зачем? Затем, чтобы твоим сыновьям, когда они возмужают так же, как и ты, и ты сам постареешь так, как я, не пришлось плести новую корзину, в которой бы тебя, как и ты меня теперь несешь, принесли, чтобы сбросить тебя со скалы.

“Ах! Ведь отец прав”, – подумал сын и понес старика-отца обратно и с тех пор стал относиться к нему с таким почтением, какого прежде никогда к нему не имел» (Кануков 1985: 28).

Аналогичные предания были известны и другим ираноязычным народам, например, таджикам (Кисляков 1970: 70–73). Однозначно архаичной чертой осетинского текста является зашивание старика-отца в телячью шкуру. Ю.А. Дзиццойты, исследуя нартовский мотив надевания шкуры животного героями, которым предстоит проникнуть в неприступную крепость, обратил внимание на его связь с погребальными обрядами (Дзиццойты 2003: 133). В осетинской сказке мать героев, «зашитая в воловью шкуру, лежит мертвая за дверью» (Дзагуров 1973: 213). Древние индийцы кремировали покойников, предварительно завернув их в коровью шкуру (Пропп 2000: 174). Обычай погребения покойника в шкуре животного еще в XIV в. существовал и у курдов, судя по поэме Факи Тейрана: «Наброшу я шкуру на плечи и отправлюсь в обитель рая, стану я обитательницей рая, опостылел мне этот мир» (Цаболов 2001: 488).

В части фольклорных текстов, отказавшийся от исполнения обычая мужчина прибегает к уловке и обману общества. Он прячет старика и потом долгое время втайне от всех ухаживает за

ним. Кульминационный момент преданий обозначен сложной задачей, возникающей перед обществом, разрешить которую никто не в состоянии. Общество в замешательстве. И здесь на помощь приходит спасенный старик. Он через сына дает совет, позволяющий решить подобную задачу. Благодарные соплеменники спрашивают последнего, откуда его мудрость. И тогда сын признается в совершенном им ранее проступке, в сохранении жизни старика-отцу, мудрости которого ныне и обьязано общество. Жители прозревают, раскаиваются, отдают должное старшему поколению и отныне отказываются от прежнего обычая. В этом заключается пафос преданий (Карпов 1996: 137). Именно так прекращают бросать стариков в пропасть в абхазских, абазинских и адыгских нартовских сказаниях о Бадыне (Андреев-Кривич 1957: 165–170; Меремкулов 1975: 277–279; Джапуа 2016: 120).

Лишь иногда сюжетный акцент бывает смещен и приписывает столь страшный акт жестокосердию правителя, которого в итоге ожидает такое же раскаяние (Paudler 1937: 19–27). В осетинской дигорской легенде из селения Дур-Дур таким жестоким правителем выступает Александр Македонский (Маэкьедон Александр):

«Раньше Александра Македонского другого царя не было. Когда у мужчины на голове появлялась седина, он заставлял тогда его убивать. У отца одного юноши в бороде седина появилась. Ему своего отца спасти захотелось, для этого гроб сделал и песком наполнил его, крышку забил, а сам сказал Александру Македонскому: “У моего отца на голове седина появилась, и я его по твоему обычаю убил и похоронил”. Тогда Александр Македонский его поблагодарил и ему сказал: “Благодарю тебя за то, что моего слова тебе не понадобилось, и свой государственный обычай ты выполнил”. А этот юноша своего отца не убил, а сделал ему под землею дом – для жилья и куда по своей надобности ходить. Таким образом, отец его там жил, его пища тоже там была и все остальное тоже там». Однажды Александр приказывает явиться мужчинам из каждого дома и велит им брать оружие и хороших лошадей. Юноша спускается к отцу и рассказывает о предстоящем

походе. Старик объясняет, что их царь больше не оставил на земле непобежденных стран и если теперь хочет куда-то идти войной, значит, собрался живым покорить рай. Поскольку он совершает деяния, противоречащие желанию Бога, то в пути их постигнут несчастья. Поэтому надо поехать на только что ожеребившейся кобыле, а жеребенка ее оставить здесь. Они много проедут под землей и достигнут рая, но в раю места живому Александру Македонскому не найдется, а вернуться назад будет очень трудно. Тогда надо будет привязать к хвосту лошади веревку, взяться за нее и пустить лошадь по своей воле. Кобыла пойдет к своему детищу и выведет своего хозяина. Старик поручает своего сына божеству Сафа и отпускает его в добрый путь. В походе все случается так, как предсказал старик. Они спускаются под землю и долго едут на свет, но попасть за райские двери у Александра не получается. Войско блуждает во тьме, заблудившись. Тогда юноша предлагает, держась за веревку, идти за его лошастью. Александр Македонский слушается юноши, и таким образом они выходят из преисподней. После этого Александр Македонский собирает народ и при всех благодарит юношу. Юноша отвечает ему: «Я не своим умом поступил так, мой отец мне указал это. Своего отца я не убил, под землей ему дом построил, и вот он теперь там живет. Очень я его любил и из-за этого тебя обманул. Что хочешь со мной сделать, то и делай, в твоих руках я».

Тогда Александр велит привести старика и уступает ему свой престол (Исаев 1966: 133–134). В Дигории был зафиксирован еще один близкий по содержанию текст (Сокаева 2014: 353). Их более краткий гурийский вариант (Вирсаладзе 1973: 248–250) выглядит заимствованным у осетин.

В контексте этого сюжета можно рассматривать и осетинское нартовское сказание о последнем походе Урызмага, где выброшенный в море в гробу по его собственному настоянию дряхлый старик доказывает свою пользу обществу. Хитроумно организовав ловушку пленившему его черноморскому малику или же Кафтысар Хуандон-алдару, Урызмаг подстроил уничтожение его войска и захват его богатств нартами (Хамицаева, Бзыров 1989: 81–85). Точно так же старый Созырыко просит

сделать ему гроб и бросить в реку, попадает к царю водяных демонов-донбеттыров, хитростью вызывает войско нартов и громит царство донбеттыров (Таказов 2018: 143).

С Урызмагом связывается еще один эпизод осетинского нартовского эпоса, который трактуют как убийние состарившегося (Джапуа 2016: 121–122; Дзиццойты 2017: 245–253). Когда Урызмаг уже не в силах встать с кровати, род Бората решает убить его. Для этого сзывается пиршество-кувд в большом доме рода Алагата. На это пиршество приглашают Урызмага. Сперва тот, подозревая недоброе, отказывается, ссылаясь на болезнь, но когда Бората присылают с приглашением свою невестку, он не вправе отказаться. По совету мудрой Сатаны Урызмаг берет с собой ручного ястреба и садится у порога. Из иносказательных намеков Сырдона ему становится понятно, что должно произойти. Когда он слышит, как нартовская молодежь переговаривается между собой на тайном хатиагском языке: «Пора бы прирезать нашего старого быка», то посылает ястреба к Сатане. Та вызывает из моря своего приемного сына, грозового витязя Батраза. От крика и свиста Батраза многие падают в обморок. Вовремя появившись, он спасает своего дядю Урызмага, устроив резню собиравшимся его убить Бората и сокрушает дом для пиршеств. В другом варианте Созырыко, Сослан и Батраз неузнанными являются на это пиршество и видят, что Урызмага посадили во главе стола и спаивают. Бората отсылают гостей: «Идите пока к своему хозяину. Сегодня вечером нам надо еще одного быка прирезать, а когда прирежем, опять славно вас угостим». Тогда витязи устраивают заговорщикам побоище и спасают старика. В одном из вариантов Сатана объясняет Батразу: «Гордые нарты хотят опоить твоего старого дядю и умертвить его этой постыдной смертью». Обыгрывая значение имени Урызмаг, Умар из рода Алагата поет на пиршестве: «О нарты, внемлите!.. Наши псы загнали в щель старого черного кабана, ему оттуда выйти нельзя, и мы его там заморим» (Хамицаева, Бзыров 1989: 234–241). В адыгском эпосе Бадыноко так спасает своего отца Бадына от попытки отравления чашей с гадами, а Шабатнуко – своего отца Орзамэджа, бывшего предводителем

нартов, которому на сходе в доме Аледжевых подали рог, где вместе с вином была ядовитая змея. В другом сказании объясняется, что у нартов был обычай на особом пиру забивать камнями самого старого, поднеся ему предварительно чашу хмельного напитка. Так собирались убить и Озырмеджа, но Сосруко по просьбе Сатаней положил конец убийству старых нартов, и с тех пор нарты только варили ежегодно хмельной напиток, но не убивали стариков (Андреев, Кривич 1957: 163–170; Алиева, Гадагатль, Кардангушев 1974: 195–196, 235–239). В балкарских сказаниях Сосрук тоже спасает от поднесенной нартами и злыми богами заздравной чаши Ёрюзмека, именуемого «вепрем» и «кабанозубым» (Ортабаева, Хаджиева, Холаев 1994: 327–332), что недвусмысленно указывает на осетинское влияние.

Среди исследователей довольно распространенной является точка зрения о реальном существовании у многих народов, в том числе и у индоевропейских, ритуальной практики убийства стариков (Велецкая 1978: 85–130; Дюмезиль 1990: 203–204). В Авесте (Видевдат, III. 20) сохранились свидетельства об умерщвлении человека, достигшего какого-то определенного возраста: pairista-khshudra “чье семя иссохло”. Убийство должно быть совершено на вершине горы мужчиной, находящимся в расцвете сил (Рак 1997: 89; Рапопорт 1971: 27–28; Бессонова 1983: 64). Подобный сюжетный мотив, уже осуждаемый, встречается и в «Шах-наме» Фирдоуси, где див пытается подбить Заххака к убийству престарелого отца. Реликтом этого же обычая в «Шах-наме» можно считать также добровольный уход из жизни правителя Кай-Кавуса. Он считает такой финал жизни почетным и предпочитает его кончине от старости (Сатцаев 2008: 37–38). Такой обычай существовал у сакского племени массагетов, у бактрийцев и согдийцев, каспиев, индийского племени падеев, согласно Геродоту (III. 99), у древних арийцев (Ригведа 1989: 158), поздними авторами, например, Оригеном (II.5), приписывается он и скифам, «у которых отцеубийство совершается как бы по закону». Секст Эмпирик (III, 210) повествует, что «скифы ...убивают тех отцов, кто перешел за шестидесятилетний возраст». Гай Юлий Виктор (IV. 5) тоже доказывал, что, «по

обычаю, у скифов считается справедливым убивать шестидесятилетнего старика». По Филострату Флавию (VI. 20), «имеется скифский закон об умерщвлении всех, кто старше шестидесяти лет». Согласно Гаю Хирию Фортунату (I. 14), у скифов был обычай спускать обреченных на смерть шестидесятилетних старцев с моста. Один скиф в Афинах сбросил шестидесятилетнего отца с моста и был обвинен в отцеубийстве. Он отвечал, что сделал это по обычаю своего народа. То же самое утверждал Аврелий Пруденций Клемент. Плиний в «Естественной истории» (IV. 26) и Помпоний Мела (III. 5) отметили у скифов также традицию добровольного самоубийства: люди, не желающие стареть, по существующему обычаю бросались в море с высокой скалы. Они считали это блаженнейшим видом погребения и отличными похоронами. В «Аргонавтике» Валерия Флакка (VI. 120–129) упоминаются «похититель любви невр и не знающие убеленного сединами возраста язиги. Ибо когда уже изменяют прежние силы, знакомый лук отказывается служить и копьё презирает стремления своего хозяина, – у мужественных предков создан обычаи не медлительно претерпевать смертную участь, но погибать от руки молодого потомства врученным ему мечом; прерывают замедление и сын, и отец, единокорные оба и вызывающие сожаление своими мужественными поступками» (Рапопорт 1971: 25; Пьянков 2013: 475; Дюмезиль 1990: 199; Помпоний 2017: 303; Ригведа 1989: 192–193, 641; Латышев 1904: 210, 366, 387; Геродот 1972: 79, 169–170; Секст 1976: 364; Флавий Филострат 1985: 133; Ориген 2008: 208). Так что вполне ожидаемо, что практика умерщвления пожилых людей нашла свое отражение и в осетинском нартовском эпосе, в котором можно найти непосредственные параллели со скифскими погребальными и традициями других народов. В частности, в одном из сказаний нарты не только убили своего родоначальника Уархага, но и расчленили его (Чибиров 2016: 90). А в том же сказании о последнем походе сам состарившийся Нарт Урызмаг приказывает молодым сделать для него плотно закрывающийся гроб-сундук и бросить его в море, поскольку его нельзя хоронить на нартовском кладбище. В другом сказании ста-

рик Урызмаг становится предметом насмешек и издевательств молодых нартов. Он решает умереть, приказывая заколоть своего коня, сделать из его шкуры бурдюк, зашить в него себя и бросить в море (Хамицаева, Бязыров 1989: 80–81, 83–84; Дюмезиль 1990: 199–200). Этнографически зафиксированные отзвуки таких приготовлений к собственной смерти, проводов самого себя на тот свет, обычно после шестидесяти лет, сохранились и у других ираноязычных народов, например, горных таджиков, шугнанцев, рушанцев, орошорцев, язгулемцев (Писарчик 1976: 158–159, 192–193; Кармышева 1986: 164; Бабаева 1993: 120–122, 130; Стеблин-Каменский 1995: 101–105; Мардонова 1998: 174–178). Их, как и аналогичный обряд зенде-раван у зороастрийцев, рассматривают как отголоски древнего дозораострийского ритуального убийства стариков и больных (Хисматулин, Крюкова 1997: 196–198, 232–233).

Античные авторы усматривали в этих скифских обычаях нечто схожее со своим собственным далеким прошлым. Римский грамматик и педагог второй половины I в. до н. э. Марк Веррий Флакк сообщал, что некогда римляне шестидесятилетних стариков сбрасывали с моста. Причина этого состояла в том, что первые обитатели территории нынешнего Рима имели обычаем ежегодно приносить в жертву отцу Зевсу человека, который достигал шестидесятилетнего возраста. Это они перестали делать с приходом Геркулеса, но после этого из уважения к древнему обычаю решили по-прежнему бросать в Тибр тростниковые изображения людей. Эти тростниковые куклы, которые ежегодно бросались весталками в реку, назывались аргеями, как и празднество. Существовали и такие, которые рассказывали, что после того, как Рим был освобожден от галлов шестидесятилетних стариков из-за недостатка в пище начали выбрасывать в Тибр. Один из них был спрятан любящим сыном и часто помогал родине советами, которые его сын выдавал за свои. Когда это узнали, юношу простили и перестали отнимать жизнь у стариков. То укромное место, где скрывался старик, показалось достойным благоговения и было названо Аркеями (Каллаш 1889: 136, 139). Марк Теренций Варрон в сатире «Шестидесятник»

(494) описывал, как палачи хватают перестарка, по обычаю предков, и сталкивают в Тибр (Гаспаров 1989: 400). Грамматик III в. н.э. Ноний Марцелл, цитируя Варрона в связи с тем, что когда люди достигают возраста шестидесяти лет, они становятся свободными от общественных обязанностей, упоминает поговорку, по которой «нужно сбрасывать с моста шестидесятилетних стариков» (Каллаш 1889: 146–147). Овидий в «Фастах» (VI. 621–660) упоминает, что «с дубового моста весталки чучела старых мужей в воду бросают реки» и что это отголосок тех времен, когда, пока не пришел «тиринфский герой» Геркулес, «юнцы стариков низвергали с помостов», а предки были «настолько жестоки, чтоб поголовно казнить всех, кому за шестьдесят» (Овидий 1973: 345–346). Цицерон в речи в защиту Секста Росция (XXXV, 100), подвергая сомнению порядочность свидетеля, обвинял его в многочисленных убийствах и даже грозился назвать «человека, которого он, вопреки обычаю предков, сбросил с моста в Тибр, хотя ему еще не было шестидесяти лет» (Цицерон 1962: 29).

Тот же возрастной рубеж был критическим у древних греков. Упоминаемый Страбоном (X. V. 6) закон острова Кеос «предписывал всем старикам свыше 60 лет выпивать цикуту, чтобы остальным хватало пищи». Позднее, когда этот закон уже почти устарел, он был применен при чрезвычайных обстоятельствах: во время осады острова афинянами жители города Юлиды «приняли решение умертвить старейших из них» (Страбон 1961: 462; Дюмезиль 1990: 204). Гераклид Понтийский в IV в. до н. э. сообщал, что жители Кеоса не ждут естественного конца жизни стариков, «но, прежде чем у них ослабеют силы, делается дряхлым тело, их умерщвляют цикутой или маком» (Каллаш 1889: 166). Отравление производилось вежливо и коллективно во время праздника. Элиан (III. 37), рассказывая о данном кеосском обычае, согласно которому тамошние дряхлые старцы, как только замечали, что не могут более приносить пользу отечеству, т. к. ум их от груза лет потерял остроту, выпивали яд, будучи приглашенными как бы в гости или на праздничное жертвоприношение и увенчав венком голову (Элиан 1963: 39–40), что напоми-

нает нартовский эпос. Валерий Максим в I в. н. э., рассказывая о жителях фокейской колонии Массилии, современного Марселя, говорит, что там приговоренные советом к смерти отравлялись цикутой. Он не думает, чтобы этот обычай был галльского происхождения, но считает его занесенным из Греции. По этому поводу Валерий вспоминает, что сам присутствовал при единичном и добровольном случае воскрешения вышеупомянутого обычая Кеоса. Направляясь со своим покровителем Секстом Помпеем в Азию, он прибыл в тот же кеосский город Юлиду. Как раз в то время одна очень почтенная женщина, достигшая глубокой старости (более девяноста лет), «после того, как был дан отчет гражданам о том, почему она должна была умереть», решила принять яд. Полагая, что присутствие Помпея сделает более славной ее смерть, она пригласила его, но явившийся Помпей, несмотря на все свое красноречие, никак не мог ответить ей. Она поблагодарила Помпея за то, что он не побрезговал явиться и разговаривать с нею, посоветовала своим родственникам жить в согласии, поделила наследство и, лежа на постели, выпила кубок с ядом. Она умирала в полной памяти и с молитвами на устах, прощалась с близкими, говорила о действии яда, а Валерий и Помпей со свитой оцепенели от никогда не виданного зрелища такого мужества (Каллаш 1889: 167; Дюмезиль 1990: 203). Переход обычая ритуального умерщвления в женскую среду означал его деградацию (Велецкая 1978: 68–70). Существует мнение, что казнь осужденных, в том числе Сократа, при помощи цикуты в Афинах и Массилии была следом этой же традиции умерщвления престарелых (Каллаш 1889: 167–168). Примечательно, что память о жутком обычае сохранялась в новогреческих преданиях, очень похожих на кавказские. На Парнасе одна скала еще в XIX в. называлась «Скалой стариков», т. к. с этой скалы, по местным сказаниям, древние низвергали неспособных к труду стариков. Подобные легенды были связаны и со скалой Дзастас на острове Идра возле восточного побережья Пелопоннеса (Каллаш 1889: 168–169; Paudler 1937: 50).

Такие варварские практики бытовали, согласно сведениям античных авторов, не только далеко на западе или на востоке

ойкумены, но и рядом с ними (Parkin 2003: 263). Согласно Тимею (фрагмент 29) и Демону (фрагмент 11), на Сардинии старцев только после семидесяти лет приносили в жертву Кроносу, избивая палками и сбрасывая в пропасть (Ильинская 1988: 161; Дюмезиль 1990: 203; Лосев 1996: 148–149, 158–161; Каллаш 1889а: 134–137). По словам Элиана (IV. 1), там «сыновья дубинами убивают своих состарившихся отцов и предают их тела земле, полагая, что дряхлым старикам постыдно жить, поскольку от возраста тело их лишилось силы» (Элиан 1963: 42). Близко знакомый с фракийскими соседями македонцев Аристотель в «Топике» (I. XI. 20–25) сообщает, что у них «приличествует приносить в жертву отца, как, например, у трибаллов» (Аристотель 1978: 392–393; Каллаш 1889а: 138). Кантабрам, предкам басков, которые казались римлянам и грекам народом исключительно диким, даже свирепым, не приходилось убивать своих стариков. Те умерщвляли себя сами, по словам испанца Силия Италика: «Этот народ привязан к странному обычаю: когда вместе с сединой волос к ним приходит слабость тела, они, бросаясь с высоты скалы, прерывают течение своих лет, отныне не подходящих для войны» (Дюмезиль 1990: 203; Каллаш 1889а: 141).

Ю.Ю. Карпов поставил вопрос о социальной среде, в которой имели место описываемые в таких сказках и легендах события. По его мнению, частично ответ дает характер «сложной задачи». Из него можно сделать вывод относительно некоторых параметров описываемой общественной модели. Население занимается производительным трудом, но в то же время ведет или вынуждено вести войны с соседями или пришлыми врагами. Достаток населения, очевидно, был скудным, коль скоро старики для общества являлись обузой, однако внимание на этом не концентрируется. Напротив, больше внимания уделяется особенностям общественного устройства и быта, при котором право на жизнь предоставлено только детям, молодым и зрелым людям. По мнению Карпова, такая общественная модель по своим социальным показателям близка и в известном смысле параллельна обществу амазонок – дев-воительниц, не терпев-

ших в своей среде мужчин и целенаправленно избавлявшихся от рожденных ими самими младенцев мужского пола. Как известно, в осетинской и некоторых других версиях нартовского эпоса мотив амазонства широко представлен. В этом контексте жестокосердие правителя, заставлявшего, согласно ряду вариантов, убивать стариков, обретает иной оттенок, согласующийся с общественным устройством. Косвенно вырисовывается некое, условно выражаясь, молодежное общество, живущее по принципам военной демократии и до известного момента спокойно обходящееся без стариков, их опыта и мудрости. Но наступает роковая ситуация, и собственными силами и знаниями членам этого общества уже не обойтись. Кульминация-развязка ознаменовывает едва ли не полную ломку прежних общественных устоев. Происходит своего рода революция – от общества без стариков к обществу, в котором старость наделена особым почетом, а руководящие посты в органах власти передаются старейшинам (Карпов 1996: 139).

Вместе с тем военная демократия – не реально существовавший строй, а всего лишь вымышленная, умозрительная стадия общественного развития, которая, по замыслу ее изобретателей, должна была показать, что народоправие древнее, а значит, лучше абсолютной монархии (Андреев 1976: 92–93). А ритуальное умерщвление старцев обуславливалось вовсе не хозяйственно-экономическими причинами. Те, кто умирал своей смертью, были опасными. Они могли принести гибель и несчастье своим соплеменникам (Бабаева 1993: 127–128). Жизнь их пресекалась преждевременно, чтобы не допустить старости в современном понимании. Ритуальное умерщвление людей при первых признаках наступающего старения или пожилых должно было поддерживать благополучие общины. Жертвы были посланцами в мир иной, которые после выполнения предназначенной им миссии приобщались к предкам. Поэтому их отправляли в расцвете сил, не одряхлевших и слабых. Формы же обычая, определявшиеся практицизмом, когда община так избавлялась от немощных и больных людей, несут признаки деградации явления (Велецкая 1978: 65, 70–71,

81, 161–175). Но, как полагал Карпов, общественной модели, ориентированной на физически активное население, условно близко аланское общество, на что указывает и нартовский эпос (Карпов 1996: 141). Такого же мнения придерживался и В.В. Гудаков (Гудаков 2007: 56–57).

По мнению А.Р. Чочиева, в культуре скифских и сармато-аланских предков осетин жизнь человека рассматривалась только с точки зрения функциональной полноценности: с утратой дееспособности утрачивалось то, что составляло смысл самой жизни, поэтому стариков и уничтожали. Жизненный путь мужчины трактовался половозрастной идеологией как восхождение от первого уровня функциональной самостоятельности ко всесторонней дееспособности, после чего начиналось отступление к функциональной нейтральности. Поэтому началом жизни считался не факт биологического рождения (ибо младенец вполне немощен), а способность свободно передвигаться на ногах. С этого времени обретались способности для реализации хозяйственных, детопроизводственных, военных и иных функций. Постепенная утрата их в процессе старения и наступление функциональной нейтральности были рациональным основанием практики умерщвления стариков – идеология только обеспечила этому обычаю положительную оценку, связав его с предустановлениями божеств (Чочиев 1985: 86). С этим кругом представлений, как считает Чочиев, каким-то образом было связано народное учение о трех рождениях, фрагменты которого еще различимы в похоронной обрядности осетин. Согласно этому учению, бытие вечно и на протяжении его человек «рождается» трижды: первый раз – когда выходит в светлый мир (рухс дунамае куы райæуы), второй – когда женится (куы слæг æййы, буквально “когда мужчиной становится”), третий – когда покидает бренный мир и переходит в мир истины (мæнг дунейæ æцæг дунемае куы бафты). Земная жизнь трактовалась как непрерывная полоса испытаний, самостоятельное преодоление которых составляет смысл человеческого существования. Преодоление испытаний по мере взросления заключало условие осуществлять это достойным образом, в зависимости от

чего боги распределяли места в истинном мире предков на том свете. Проявление симптомов функциональной нейтральности у стариков в земной жизни, очевидно, осмысливалось этой идеологией как признак приближения времени третьего «рождения в иной мир». Обрядовое умерщвление стариков было средством поспособствовать переходу в «мир истины», соединению с предками. Этот переход понимался как перерождение в новое качество, суть которого – вечность, бессмертие (Чочиев 1985: 86–87).

А.Р. Чочиев обратил внимание, что в нартовском эпосе этот акт осуществляется в условиях кувда – обрядового пира, т. е. в состоянии ритуального опьянения, что заставляет по-другому оценивать и ритуальное испытание спиртного мальчиками при обряде цауаггаг. Переход в разряд совершеннолетних – усгур фасиваэд – также происходил в условиях кувда, т. е. опять же с ритуальным питьем спиртного. Ученый указал на важность употребления пива (баггаэны) и меда (ронг) на обрядовых инициационных пирах. Стало совершенно очевидно, что это не случайность, а важные моменты общественных ритуалов (Чочиев 1985: 87). Связь пивоварения с убийством стариков прослеживается также в преданиях и народных играх мордвы и коми, которые расцениваются как результат сармато-аланского влияния (Смирнов 1895: 160; Борлукова 1997: 23–24). По мнению Чочиева, ритуальные возлияния соответствуют переходным ступеням функциональной иерархии: цауаггаг – «первое (социальное) рождение», усгур фасиваэд – «второе рождение (женильба)», обрядовое умерщвление стариков – третье рождение. Все три «рождения» являлись актами социального перерождения в новом качестве. Умерщвление стариков понималось как «третье рождение» – переход в истинный мир, в состав обожествляемых предков. Первое «рождение» (перерождение «утробный» – «юнец») также осмысливалось как смерть и возрождение в новом качестве. Ясно, что и второе «рождение» («юнец» – «мужчина»), которое, скорее, вопреки Чочиеву, являлось возрастной инициацией, а не следующей за ней свадьбой, понималось как смерть одного и появление на свет нового качества (Чочиев

1985: 87). По мнению В.И. Ереминой, умерщвление стариков не считалось ни преступлением, ни аномалией как раз потому, что у человека была перспектива нового возрождения (Еремина 1991: 30). Это, кстати, подтверждает и нартовский эпос. Л.А. Чвырь, рассматривая реликты иранских верований в Центральной Азии, тоже говорит об архаичной концепции человеческой жизни, которая воспринимается как череда сменяющихся, принципиально разных социально-возрастных состояний человека. В каждое из них все люди последовательно «переходят» посредством специальных ритуалов, обретая новые права, новые обязанности, т. е. новый статус. Последний период жизни, старость, также ограничен преклонным возрастом, за которым следует очередной «переход» – уже в «неземное» состояние, но и оно в перспективе когда-то закончится новым «переходом» (с «того света» в земную жизнь) и воплотится в новорожденного младенца) (Чвырь 2018: 108).

Итак, мотив отказа от умерщвления стариков в осетинском фольклоре присутствует как в нартовском эпосе, так и в сказках, сюжеты которых в свою очередь могут перекликаться с инонациональными версиями эпоса. И мотив этот, несомненно, основывается на процессах изменения в социальном укладе народов древности и перекликается с известиями античных авторов – Авесты и Ригведы. Но если в отношении обычая, лежащего в основе этого мотива, уже выдвинуты некоторые убедительные этнологические соображения, то его преломление в фольклоре Кавказа еще нуждается в истолковании, например, может ли отражать факт заимствования нартовского эпоса теми или иными этносами их подчеркивание, что, дескать, именно у нартов был такой обычай, т. е. отстраненное восприятие их сказителями как чужого народа с чуждыми, странными и непривычными обыкновениями, отсутствие узнавания в них себя и собственных предков, соотнесения своего этноса с нартами в качестве их прямых потомков. Сравнение версий нартовского эпоса, в свою очередь, ставит вопрос об усвоении фольклорно-мифологических мотивов, их редукции и взаимовлиянии при заимствовании.

Литература

Алиева, Гадагатль, Кардангушев 1974: Нарты. Адыгский героический эпос / Сост. А.И. Алиева, А.М. Гадагатль, З.П. Кардангушев; вст. ст. А.Т. Шортанова; пер. А.И. Алиевой; ред. текстов оригинала и сверка перевода М.А. Кумахова; коммент. А.И. Алиевой, З.П. Кардангушева. М., 1974.

Андреев 1976: Андреев Ю.В. Раннегреческий полис (Гомеровский период). Л., 1976.

Андреев-Кривич 1957: Нарты. Кабардинский эпос / Вст. ст., общ. ред., подгот. текста С.А. Андреева-Кривича. М., 1957.

Аристотель 1978: Аристотель. Сочинения в четырех томах / Ред. З.Н. Микеладзе. Т. II. М., 1978.

Бабаева 1993: Бабаева Н.С. Древние верования горных таджиков южного Таджикистана в похоронно-поминальной обрядности (конец XIX – начало XX века). Душанбе, 1993.

Бессонова 1983: Бессонова С.С. Религиозные представления скифов. Киев, 1983.

Борлукова 1997: Борлукова Н.В. Удмуртское sur 'пиво'. Терминология пивоварения у финно-угорских народов // *Linguistica Uralica*. Vol. XXXIII. № 1. Tallinn, 1997.

Велецкая 1978: Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.

Вирсаладзе 1973: Грузинские народные предания и легенды / Сост., пер., предисл. и примеч. Е.Б. Вирсаладзе. М., 1973.

Гаспаров 1989: Римская сатира: Переводы с латинского / Сост. и науч. подгот. текста М.Л. Гаспарова; предисл. В. Дурова; коммент. А. Гаврилова, М.Л. Гаспарова, И. Ковалевой, Ф. Петровского и А. Солопова. М., 1989.

Геродот 1972: Геродот. История в девяти книгах / Пер. и примеч. Г.А. Стратановского. Л., 1972.

Гудаков 2007: Гудаков В.В. Северо-Западный Кавказ в системе межэтнических отношений с древнейших времен до 60-х годов XIX века. СПб., 2007.

Джапуа 2016: Джапуа З.Д. Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика. М., 2016.

Дзагуров 1973: Осетинские народные сказки / Зап. текстов, пер., предисл. и примеч. Г.А. Дзагурова. М., 1973.

Дзицойты 2003: Дзицойты Ю.А. Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал, 2003.

Дзиццойты 2017: Дзиццойты Ю.А. Вопросы осетинской филологии. Т. I. Цхинвал, 2017.

Дюмезиль 1990: Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. М., 1990.

Еремина 1991: Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991.

Зухба 1970: Зухба С.Л. Абхазская народная сказка. Тбилиси, 1970.

Ильинская 1988: Ильинская Л.С. Легенды и археология: древнейшее Средиземноморье. М., 1988.

Исаев 1966: Исаев М.И. Дигорский диалект осетинского языка: Фонетика. Морфология. М., 1966.

Каллаш 1889: Каллаш В.В. Положение неспособных к труду стариков в первобытном обществе // Этнографическое обозрение. 1889. № 2. С. 135–169.

Каллаш 1889а: Каллаш В.В. Положение неспособных к труду стариков в первобытном обществе // Этнографическое обозрение. 1889. № 3. С. 133–135.

Кануков 1985: Кануков И.Д. В осетинском ауле: Рассказы, очерки, публицистика. Орджоникидзе, 1985.

Кармышева 1986: Кармышева Б.Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки. М., 1986. С. 139–181.

Карпов 1996: Карпов Ю.Ю. Джигит и волк: мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996.

Кисляков 1970: Кисляков Н.А. О древнем обычае в фольклоре таджиков // Фольклор и этнография. Л., 1970. С. 70–82.

Кумахов, Кумахова 1998: Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Нартский эпос: язык и культура. М., 1998.

Латышев 1904: Латышев В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Т. II. Латинские писатели. СПб., 1904.

Лосев 1996: Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996.

Мардонова 1998: Мардонова А. Традиционные похоронно-поминальные обряды таджиков Гиссарской долины. Душанбе, 1998.

Меремкулов 1975: Нарты. Абазинский народный эпос / Сбор, сост., пер. и коммент. В.Н. Меремкулова. Черкесск, 1975.

Овидий 1973: Овидий. Элегии и малые поэмы / Сост. и предисл. М. Гаспарова; коммент., ред., пер. М. Гаспарова и С. Ошерова. М., 1973.

Ориген 2008: Ориген. О началах. Против Цельса. СПб., 2008.

Ортабаева, Хаджиева, Холаев 1994: Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев / Сост. Р.А.-К. Ортабаева, Т.М. Хаджиева, А.З. Холаев; вст. ст., коммент. и глоссарий Т.М. Хаджиевой. М., 1994.

Писарчик 1976: Писарчик А.К. Смерть. Похороны // Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 3. Душанбе, 1976.

Помпоний 2017: Помпоний Мела. Хорография / Под общ. ред. А.В. Подосинова. М., 2017.

Пропт 2000: Пропт В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 2000.

Пьянков 2013: Пьянков И.В. Средняя Азия и Евразийская степь в древности. СПб., 2013.

Рак 1997: Авеста в русских переводах (1861–1996) / Сост., общ. ред., примеч. и справочный раздел И.В. Рака. СПб., 1997.

Рапопорт 1971: Рапопорт Ю.А. Из истории религии древнего Хорезма (оссуарии). М., 1971.

Ригведа 1989: Ригведа. Мандалы I–IV / Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. М., 1989.

Сатцаев 2008: Сатцаев Э.Б. Нартовский эпос и иранская поэма Шахнаме (сходные сюжетные мотивы). Владикавказ, 2008.

Секст 1976: Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах / Общ. ред. А.Ф. Лосева. Т. II. М., 1976.

Смирнов 1895: Смирнов И.Н. Мордва: историко-этнографический очерк. Казань, 1895.

Сокаева 2014: Сокаева Д.В. Образ Александра Македонского в осетинском фольклоре // Эволюция эпической традиции: к 80-летию академика АН Абхазии Шоты Хичовича Салакая. Сухум, 2014. С. 353–356.

Стеблин-Каменский 1995: Стеблин-Каменский И.М. Прижизненные поминки – зороастрийский обряд в мусульманском обиходе // Эрмитажные чтения 1986–1994 годов памяти В.Г. Луконина (21.01.1932 – 10.09.1984). СПб., 1995. С. 101–105.

Таказов 2018: Таказов Ф.М. Цикл Сослана в нартовском эпосе осетин: сюжетно-мотивный состав // Известия СОИГСИ. 2018. № 30 (69). С. 139–146.

Тугов 1985: Абазинские народные сказки / Сост., пер. с абаз., вст. ст., примеч. В.Б. Тугова. М., 1985.

Рахно К.Ю. Сюжет об убийении стариков в осетинском фольклоре...

Флавий Филострат 1985: Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского / Изд. подгот. Е.Г. Рабинович. М., 1985.

Хамицаева, Бязыров 1989: Нарты. Осетинский героический эпос в трех книгах / Сост. Т.А. Хамицаева и А.Х. Бязыров; вст. ст. В.И. Абаева; пер. А.А. Дзантиева, Т.А. Хамицаевой; коммент. и глоссарий Т.А. Хамицаевой. М., 1989. Кн. 2.

Хисматуллин, Крюкова 1997: Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб., 1997.

Цаболов 2001: Цаболов Р.Л. Этимологический словарь курдского языка. Т. I. А–М. М., 2001.

Цицерон 1962: Цицерон Марк Туллий. Речи в двух томах. Т. I. Годы 81–63 до н. э. / Изд. подгот. В.О. Горенштейн и М.Е. Грабарь-Пассек. М., 1962.

Чвырь 2018: Чвырь Л.А. Очерки культурного синтеза в Туркестане (I–II тыс. н. э.). М.; СПб., 2018.

Чибилов 2016: Чибилов Л.А. Осетинская Нартиада: мифологические истоки и ареальные связи. Владикавказ, 2016.

Чочиев 1985: Чочиев А.Р. Очерки истории социальной культуры осетин: Традиции кочевничества и оседлости в социальной культуре осетин. Цхинвали, 1985.

Элиан 1963: Элиан. Пестрые рассказы / Пер. с древнегреч., статья, примеч. и указатель С.В. Поляковой. М.; Л., 1963.

Parkin 2003: Parkin Tim G. Old Age in the Roman World. A Cultural and Social History. Baltimore; London, 2003.

Paudler 1937: Paudler Fritz. Die Volkserzählungen von der Abschaffung der Altentötung. Helsinki, 1937.

САКРАЛЬНЫЙ ОБРАЗ УАЦИЛЛА В НЕСКАЗОЧНОЙ ПРОЗЕ И НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ ОСЕТИН

В осетинской мифологии Уацилла – Громовержец, повелитель бурь и молний, покровитель земледельческого труда. Ему посвящены святилища: самое известное из них – Тбау-Уацилла, расположенное на горе Тбау в Даргавском ущелье. В осетинской ритуальной церемонии в честь Уацилла произносится третий тост после тостов в честь Хуыцау и Уастырджи. С Уацилла связаны легенды о чудовище Артаузе, прикованном им к луне, и чудовище Руймоне, за рождением которого он следит, чтобы последний не навредил людям, живущим на земле.

В.Ф. Миллер подробно описывает последовательность действий, исполняемых в обряде «Цоппай»: «Если кто-нибудь поражен громом насмерть, осетины говорят, что Уацилла ударил его пулею (фат – собственно, стрелюю), и ищут ее в земле около того места. Затем родственники и одноаульцы убитого собираются вокруг трупа и пляшут, а женщины делают жесты и произносят слова, как при обрядовом оплакивании, но плакать не смеют из боязни рассердить Уацилла, взявшего к себе покойника. Убитый молнией считается прогневившим Уацилла и потому не может быть погребен на общем кладбище, поэтому родственники сажают труп на стул и опускают в могилу, вырытую на том месте, где последовал громовой удар. Если же вскоре после погребения пойдут дожди и настанет ненастье, то это приписывается гневу Уацилла на покойника, и по требованию аула родственники снова вырывают убитого и хоронят другим способом. Труп кладут на арбу, запряженную двумя молодыми бычками, и предоставляют им идти, куда они хотят. Где быки останутся, там и хоронят труп, полагая, что это место указано самим Уацилла. Если молния ударит не в человека, а в какой-нибудь предмет (цепь, столб и т. п.), то и эти предметы отвозят из аула на арбах и зарывают там, где быки останутся.

Если что-нибудь загорится от молнии, то тушить нельзя, потому что Уацилла может разгневаться. Если сгорит на поле стог, то происходит вокруг пепелища пляска, сопровождаемая кувдом. Семья, член которой был убит громом, должна в годовщину смерти совершать кувд на месте, где совершилось несчастье. Этот кувд носит название «æрвцæвды куывд» – моление небесному удару. Если пораженный громовым ударом оправится, то родственники, по словам Гатиева, совершают следующий обряд. Они призывают гадальника, который, погадав на палочках, приказывает выбрать по жребию трех молодых людей и послать в лес. Здесь они должны выбрать два прямых тонких и высоких дерева, срубить их и привезти на место происшествия, куда уже собрались однофамильцы больного. Здесь закалывается жертва Уацилла – козленок или ягненок, – произносится стариком молитва, а голова жертвы и шкура нацепляются на конец шестов, которые втыкаются в землю на месте громового удара. С этой поры родственники пораженного громом должны приносить ежегодно в тот же день два такие шеста для замены старых и ягненка или козленка в жертву Уацилла» (Миллер 1992: 425–426). Кроме того, В.Ф. Миллер зафиксировал весенний календарный осетинский праздник «Хоры бон», посвященный Уацилла (Миллер 1992: 463–465).

Практически все описанные В.Ф. Миллером обрядовые действия культового комплекса «Цоппай» и праздник «Хоры бон» сохранились до нашего времени. Текст о святилище Гуццевых¹ приводит В.И. Абаев: «Известна легенда «Гуццаты найфат». Мальчика из фамилии Гуццаевых увели пленником в Кабарду и сделали пастухом; но орел – покровитель рода – доставил его обратно к родному аулу, дал ему овцу и сказал: «Ягненка, рожденного этой овцой, приводи каждый год в это время сюда для жертвоприношения. С тех пор прошло 400 лет; с этого времени Гуццаевы ему (орлу) молятся, и это святилище называется Гуццаты найфат; молятся ему во время (праздника) Уацилла» (Абаев 1973: 151).

¹ Здесь и далее передаем фамилию в форме «Гуццевы».

В адыгском фольклоре есть сакральный персонаж Еле, по функциям схожий с Шибле, главным Громовержцем адыгской мифологии (Kudaeва и др. 2019). Это позволяет нам говорить об общем христианском влиянии на исходный образ или о влиянии осетинской традиции на адыгскую.

В абхазской мифологии популярен бог грозы и молнии Афы. В Абхазии существуют специальные святилища, построенные в честь Афы (как в Осетии – в честь Уацилла и Елия). Г.Ф. Чурсин считает, что древний общекавказский сакральный персонаж Цоппай был заменен либо библейским пророком Ильей, либо местным сакральным персонажем (Чурсин 2019: 89).

Кульг Уацилла, осетинского Громовержца, до сих пор актуален в Осетии (Салбиев 2013: 179–201). В жизни традиционного осетина с ним связан культ «удара молнией» (в человека, место, дерево) и обрядовый комплекс, получивший название «Цоппай».

В разделе книги «В поисках создателя. Мифология и традиционная культура осетин», названном «Гора Тбау-хох – ось мира осетинской космологии», Т.К. Салбиев предлагает принципиально новое прочтение атрибутики, символов и ритуала праздника Тбау-Уацилла. Аргументировано, последовательно и логично автор доказывает, что смысловая нагрузка праздника не замыкается в рамках аграрной культуры, а объясняется космологически: осетинский громовержец Уацилла выделяет эту гору из мирового океана, заселяет ее первым человеком, птицей (орлом), животным (козлом) – и растением (ивой). Можно согласиться с выводом о том, что аграрная линия в интерпретации этого покровителя в науке является однобокой. Вместе с тем, есть сомнение относительно того, что гора Тбау-хох является осью мира осетинской космогонии. Несмотря на детальность рассмотрения Т.К. Салбиевым образа Уацилла и связанных с ним культов и обрядов в традиционных верованиях осетин, мы не можем считать почитаемую осетинами гору Тбау-хох осью мира осетинской космологии. В каждом ущелье, во всяком случае, в Северной Осетии, есть свой центр космологии: в Куртатинском ущелье – Кариу-хох, в Дигории – гора Уаза. Более того, в связи со сказанным, понятие «ось мира» относительно осетинского фольклора и этнографии

требует уточнения. Помимо таких, всеми почитаемых мест-святилищ, которые по определению являются вариантами оси мира в осетинских мифолого-религиозных представлениях, менее значимые, периферийные точки пространства, функционирующие в качестве оси мира, могут быть зафиксированы во многих обрядах, культовой сфере (Канукова, Сокаева 2014: 140).

Рассказы о святилищах и покровителе Уацилла, также как и рассказы о Хуыцау и других покровителях мифологических и религиозных представлений традиционных верований осетин посвящены разным темам, но в каждом указывается о местонахождении святилища и о времени праздника, который устраивается ежегодно в честь этого святилища.

В устном рассказе *Рассказ о песне о Уацилла*¹ главная тема – исполнение песни, посвященной Уацилла, а в предании *Сказание об Авсати*² фигурирует антропоморфный персонаж, покровитель аграрной сферы деятельности Уацилла.

Большое количество устных рассказов об Уацилла, святилище Гуццевых, ему посвященном, жреческой деятельности фамилии Гуццевых, случаях ударов молнией записано нами и другими исследователями в наше время (*О празднике Уацилла*³; *Сон*⁴; *Святилище Гуццевых*⁵; *Праздник Тбау-Уацилла*⁶; *О Гуццевых*⁷).

¹ Исп. К. Алдатов 24.03.2002 г. в с. Гизель, зап. О. Джанаева, В. Газданова, Д. Сокаева, ир.д. // Архив автора.

² Исп. К. Алдатов в с. Гизель, зап. О. Джанаева, В. Газданова, Д. Сокаева // Архив автора. В соответствии с приложением № 2, текст 72.

³ Исп. Д. Губиева–Худиева (89 лет) 10.07.1994 г. в с. Кобан, зап. Т. Хамицаева, Д. Сокаева, А. Хамицаева // НА СОИГСИ. Ф.ф. Д. 645. Л. 85–87, ир. д.

⁴ Исп. Ф. Бадтиева 20.08.1994 г. в с. Даргавс, зап. Д. Сокаева, Т. Пыльцова // НА СОИГСИ. Ф.ф. Д. 645. Л. 7, ир. д.

⁵ Исп. З. Кудзиева (45 лет) 21.08.1991 в с. Горный Дзуарикау, зап. Т. Хамицаева // НА СОИГСИ. О. 1, Инв. № 1. 617. Л. 19.

⁶ Исп. З.Ц. Дзуцева–Еналдикоева (1933 г.р.) 07.07.1994 в с. Даргавс, зап. А. Хамицаева, Д. Сокаева // НА СОИГСИ. Оп. 1. Д. 645. Инв. № 1. 955. Л. 94.

⁷ Исп. К. Алдатов 24.03.2002 г. в с. Гизель, зап. О. Джанаева, В. Газданова, Д. Сокаева // Архив автора.

«Кроме Бога и сверхъестественных существ, которым посылаются молитвы и делаются жертвоприношения, существуют и «специалисты в области сакрального», т. е. люди, способные «видеть» духов, взбираться на небо, общаться с Богом, спускаться в Преисподнюю, побеждать демонов, болезни, смерть. Авторитет шамана в обеспечении психического здоровья общества обусловлен верой людей в то, что рядом с ними всегда есть человек, который поможет им в трудных обстоятельствах, порождаемых обитателями невидимого мира. Их утешает и успокаивает мысль о том, что один из них способен узреть незримое, неявленное и тайное, дать им из первых рук точное знание о сверхъестественных мирах» (Элиаде 2002а: 24) – так пишет М. Элиаде о шаманах, но эти строки вполне применимы и к знахарям осетинского мифолого-религиозного пространства.

Современные записи устных рассказов о покровителе Уацилла содержат важные данные о посвященных ему святилищах и обрядах, посвященных его культуре.

Устный рассказ *Об Уацилла*¹ можно разделить на две части. В первой части устного рассказа *Об Уацилла* повествуется, например, о возникновении обрядового праздника Уацилла у осетин, проживающих в Даргавском ущелье. Поводом обозначить это место святым послужил факт спасения мальчика небесными силами:

1. Праздник Уацилла установлен потому, что один маленький мальчик как-то остался на ночь один на улице, а ангелы (дзуэрттæ²) его унесли вон туда, где ледник. Этот мальчик был Гуццев, они его там оставили и стали разговаривать с ним, потому что он плакал, мол, я не знаю, как обратно добраться (досл.: «Я не знаю здесь дорогу»). Обратное спустили его, вон там лес, и на севере, вон на бугорке, оставили.

Затем рассказчик описывает обряд почитания покровителя Уацилла в посвященном ему святилище и в месте, находящемся

¹ Исп. Х. Баллаев (70 лет) 09.08.1994 г. в с. Даргавс, зап. Д. Сокаева, З. Албегова, А. Хамицаева // НА СОИГСИ. Ф.ф. Д. 645. Л. 134–135, ир. д.

² В данном тексте ангелы называются «дзуэрттæ», а не «зæдтæ». Пояснения в скобках здесь и далее – автора.

недалеко от него: проводится обряд в июне месяце; в ритуальном шествии к святилищу, продолжающемся два дня, участвуют семеро мужчин. Они проходят вторую часть пути босиком; жертвенного ягненка варят целиком недалеко от святилища, к святилищу же несут кусок от бока жертвенного животного, его шкуру и пиво. В святилище произносят молитву над пивом, затем раздают его молящимся. В этом тексте описывается путь к святилищу в два этапа с ночевкой по пути.

2. С тех пор прошло семь веков, туда (к святилищу Уацилла) идут, чтобы помолиться. В июне месяце, 21 июня, туда идут семь мужчин. Даже выше ледника, вон туда, выше гор, на самую вершину. На ночь, там, где скалы, остаются, а утром, на рассвете, начинают подниматься и к восходу солнца добираются (до места) босиком, там оставляют свою обувь. У подножья скалы приносят жертву, режут ягненка и варят целиком, и несут вверх целиком. Варят в воде, и воду несут наверх, там охотники и т.д., и доносят туда, и только маленький кусочек мяса отрезают от бока (животного), остальное – подвешивают там, оставляют там, сваренным. И с тех пор прошло семь веков и сейчас там полным-полно мяса, и шкуры там. Шкуру тоже несут наверх, и мясо, и там оставляют. Из года в год оставляют там пиво для моления. И из пива, которое приносят оттуда, каждому дому дают часть. Не 100 (грамм), а полчашки, не хватит ведь всем. Вначале идут туда, а служители святилища вон туда идут (выше.). С самого установления святилища там резали по 300 баранов, 300 голов, до войны, и сейчас где-то по 100 режут.

Устный рассказ *О празднике Уацилла*¹ повествует о том, как на праздник Уацилла семье рассказчицы не хватило одного ягненка, т. к. каждый год в течение трех дней они приносили в жертву этому покровителю трех ягнят. Так получилось, что в пятницу вечером² ягненка для жертвы не оказалось. За тре-

¹ Исп. Д. Губиева-Худиева (89 лет) 10.07.1994 г. в с. Кобан, зап. Т. Хамицаева, Д. Сокаева, А. Хамицаева // НА СОИГСИ. Ф.ф. Д. 645. Л. 85–87, ир. д.

² Буквальный перевод осетинского «саббат изаэр» – «вечер перед субботой в пятницу».

тым ягненком за перевал к пастухам послали младшего двоюродного брата рассказчицы, но он вернулся без ягненка. Мать мальчика успокоила всех, мол, ничего страшного не случилось, что третьего ягненка не нашли – т. е. нарушила общепринятый обычай. Ночью она заболела, а утром отправила рассказчицу к знахарке Дади с жертвенными деньгами. Девочка донесла деньги и спросила, что им делать, на что знахарка ответила, что болящая сама знает причину своей болезни, и что нужно просить прощения у Уацилла. Кроме просьбы о прощении покровителем Уацилла, провинившаяся семья должна была произвести определенные ритуальные действия, но о них в данном тексте не говорится.

В предании *Сон*¹, связанном с культом покровителя Уацилла, исполненном жительницей села Даргавс, говорится о том, что обряд должен выполняться неукоснительно. Когда же обрядовые правила (в данном случае это обрядовые действия по поводу просьбы о здоровье) у Уацилла нарушаются, а точнее, головную часть жертвенного животного, которая считается у осетин особо почитаемой, не только не обработали, но и выбросили в реку, – покровитель предупреждает виновника:

1. Было все, было, было. Я сама видела. Мы принесли жертвенного барана в святилище Гуццевых, когда мальчик был болен. Наша семья поднялась (к святилищу) и принесла жертвенного барана, и голову, голову барана, не сварили и принесли обратно. Она (голова барана) здесь была, они ее не обработали, я ее отнесла и выбросила в речку.

2. И после того, как я ее выбросила, я вижу сон, что очутилась в этом ущелье, там текла огромная река, и я стояла на берегу реки, а рядом со мной рога большого барана. Но этот баран – это просто чудо. Его рога поднялись, запели и очутились на том берегу реки, я ведь голову выбросила, голову, над которой должны были помолиться.

¹ Исп. Ф. Бадтиева 20.08.1994 г. в с. Даргавс, зап. Д. Сокаева, Т. Пыльцова // НА СОИГСИ. Ф.ф. Д. 645. Л. 7, ир. д.

Третья часть текста – назидательная:

3. Эз уой афтæ 'мбарын, уой тыххæй уыди, 'мæ уæдæй фæстæмæ
нал уæндын æз æппарын //

Я думаю, это поэтому (произошло), и с тех пор я не смею ничего выбрасывать.

Рассмотрим еще один текст предания *О Гуццевых*¹. В центре его – Хазымат и Илас, харизматичные служители святилища Гуццевых, единственной фамилии в Северной Осетии, ответственной за определенное святилище на протяжении долгого времени:

1. Вот их отец был Хазымат. <...> Они прославились, у них был Илас, отец Хазымата. Он гадал на стрелах. Видели. С тем большим мальчиком туда добрались. Их святилище находится на горе выше, можно туда подняться, место, где находилось святилище покровителя рода (фамилии) или селения. Мы шли с жертвенными животными, наша мать, наш больной, вот, Лена. Туда можно было подняться. Там – Хазымат. <...> Молится.

Рассказчик уделяет внимание священной цепи, находящейся внутри святилища – именно прикосновением к ней излечиваются больные:

2. И что там есть? Там – постройка, и подвешена там цепь. Дотронься рукой до цепи. Есть легенда, значит. Когда-то грузинский князь пришел и унес цепь, в сторону Грузии. И вот они молятся, и как они молятся. Он очень к ним прислушивался: что, интересно, они видели, что знают? <...> Спрашиваю Хазымата, мол, что видели ваши предки, во что вы верите? Мы остались вдвоем, абсолютно вдвоем остались, выпили по две (рюмки), там же, там же старая арака и по две, и я его начал допытывать. Спрашиваю: «Кому молитесь, что видели, что видели ваши предки?» (О Гуццевых).

¹ Исп. К. Алдатов 24.03.2002 г. в с. Гизель, зап. О. Джанаева, В. Газданова, Д. Сокаева // Архив автора.

Особый интерес представляет судьба спасенного мальчика:

3. И вот такое рассказывает. Кабардинский князь пришел сюда со стороны Северного Ламардона, и оттуда украли ребенка. Ребенок был у кабардинцев пастухом. Пас ягнят и ему угрожали, мол, если из них хоть один пропадет, твоя голова будет вон там, на коле. Он там плакал. Плакал ребенок. И на его плач и страдания, это мне уже рассказывает Хазымат. От его плача не выдержал какой-то небесный житель, и в виде ястреба к нему явился, это орел, орел или там. Спрашивает его: «Хочешь домой?». «Хочу». Мол, садись тогда и...а, мол, если из них кто-нибудь пропадет. «Их ты больше не увидишь». «Унес его ястреб, – это рассказывает Хазымат, – ястреб унес его и опустил на вершину горы Тбау, туда, куда ходят молиться, на гору, вверх, вот там его опустил. Спрашивает его: «Узнаешь отсюда свое село?». «Узнаю, вон наше село». Сейчас Южная сторона – Ламардон, тогда на Северной стороне жили они. Мол, иди отсюда потихоньку и доберись до своего дома. Он добрался до дома. Теперь туда, куда он его опустил, там есть пещера наверху (О Гуццевых).

Далее описывается обряд, посвященный Уацилла и проводимый каждый год. Следует заметить, что рассказчик комментирует «общее место» в устных рассказах о жертвенном животном, которое к месту заклания идет смиренно. Рассказчик описывает и внешний вид группы молящихся мужчин: они бывают не только босиком, но и в белых одеждах.

3. Каждый год туда идут молиться. Туда несут питье. Вот сварили пиво и понесли сегодня с собой. Ягненок идет за ними. Почему идет за ними, опять же вопрос, тропа идет, некуда деваться, ягненку нельзя идти. <...> Тропа идет, некуда деваться, идет с людьми вверх, с молящимися людьми. <...> Добираются туда, то, что взяли с собой отсюда, это питье, пиво, с собой доносят. Там есть емкость, кувшин покрытый, закрытый. И пиво, которое в кувшине, несут обратно с собой, но то пиво, которое они принесли в этот год, наливают туда, его наливают туда. Там разделявают жертвенное животное, готовят шашлык, и оттуда то, чем помолились, приносят с собой. И вот когда они сверху идут (– Ты их уже не помнишь? – обращается к жене), тогда

они спускаются в белых одеждах, этот Хазымат, это были дети Иласа. Илас был гипнотизер, он их вывел, а так они ничего из себя не представляют. У него была гипностика¹. А как же. <...> (О Гуццевых).

Рассказчик говорит только об одной бусине в этом святилище – она янтарная, хотя по рассказам других информантов, их в этом святилище было несколько (три, пять):

4. У них есть янтарь-шарик, бусина, янтарь. Чудесная бусина, ее держит у себя змея. А это янтарь-шарик. У них там бронзовая чаша, вот такая чаша. Пиво ведь наливают в нее? И вот этот шарик бросают туда, а янтарь притягивает всякие примеси. Примеси оседают, а как же, берешь себе немного, попробовать, несешь домой, и твой больной пробует. (– Илас кого-нибудь лечил? – Д.С.). Сильно. Они этим взяли (О Гуццевых).

Рассказчик характеризует главную функцию святилища Гуццевых: лечить больных людей, особенно с отклонениями в психике.

5. Тот, который покалеченный, того вели туда, и Илас, он был гипнотизер. Он в этом месте молится, а в сите – стрелы. «О, желтоухий покровитель, если ты можешь помочь в этом деле, пусть стрелы зашевелиятся», – и вон туда смотрит. Такой сильный был гипнотизер, что стрелы поднимаются... (О Гуццевых).

В предании *Святилище Гуццевых*² повествуется о жизни рассказчицы и манифестируется закономерность всего, что происходит с теми, кто достигает святилища Гуццевых:

В нашей семье есть еще один праздник: после праздника Уацилла в четверг всей семьей мы отправляемся в Даргавс – к святилищу Тбау-Уацилла (– Святилищу Гуццевых? – Д.С.). Когда я была молодой невесткой, мы поехали туда со старшими, и когда мы туда

¹ Так в тексте.

² Исп. З. Кудзиева (45 лет) 21.08.1991 в с. Горный Дзуарикау, зап. Хамицаева Т. // НА СОИГСИ. О.1, Инв.№ 1.617. Л.19.

приехали, мне стало плохо. Меня побрызгали водой, и я пришла в себя. Служитель святилища сказал: «Святилище вам помогает, каждый год приезжайте сюда с жертвенным животным». Мы каждый год приезжаем. Есть там бусы, служитель святилища произносит молитву. Посредством этих бус посвящает человека покровителю.

Кроме сакрального образа Уацилла, Громовержец осетин, особенно у осетин-дигорцев называется Елиа. Елиа – образ осетинской (дигорской) традиционной веры (второй после Хуыцау, если мы будем считать это имя вариантом имени Уацилла) и популярный персонаж осетинского (дигорского) фольклора. Его образ и образ святилищ, посвященных ему, фигурируют в разных жанрах осетинского (дигорского) фольклора.

То, что образ Уацилла и образ Елиа – это одно и то же, считали В.Ф. Миллер (Миллер 1992, 424–425), Б. Гатиев (Гатиев 1876: 29), В.И. Абаев (Абаев 1958: 314–316). К.Е. Гагкаев добавляет к названным именам «Цоппай» и говорит о «тройном обозначении этого верховного божества» (Гагкаев: 121–122). В.С. Уарзиати (Уарзиати 2007: 100, 191, 210) и Г.А. Дзагуров также считают Уацилла и Елиа одним и тем же образом. Г.А. Дзагуров в «Словаре непереводимых слов, собственных имен и терминов» в книге «Осетинские народные сказки» отмечает: «Уацелла, Хуари-Уацелла, Елиа (диг.), Уацилла, Хоры-Уацилла (ирон.) – в осетинской мифологии божество плодородия, урожая, грома» (ОНС: 538). А.А. Туаллагов приводит следующие названия опять же одного из «главных высших духов», Уацилла: Уачилла, Уацелиа, Уацелла, Уацеллаэ, Елиа, Уорс Елиа (Туаллагов 2010: 233).

В легенде *Сын Елиа*¹ Елиа и Хуари-Уацелиа – функционально различные образы, каждый со своей ролью в повествова-

¹ Исп. С. Медоев 05.04.1909 в с.Христиановское (ныне г.Дигора), зап. Дзагуров Г.А. // Осетинский фольклор. Дигорское устное народное творчество. Записи 1905, 1909, 1910, 1911 и 1912 годов от Медоевых Сабе и Базже и др. НА СОИГСИ. Ф.Г.А. Дзагурова. Оп. 1. Д. 1. Л. 122–123; перевод текста на русский язык Г.А. Дзагурова: Осетинский фольклор. Дигорское устное народное творчество. Записи 1905, 1909, 1910, 1911 и 1912 годов от Медоевых Сабе и Базже и др. // НА СОИГСИ. Ф.Г.А. Дзагурова. Оп. 1. Д. 2. Л. 135–136.

нии. Елиа обращается к Хуари-Уацелиа для того, чтобы решить вопрос, связанный с сельскохозяйственным трудом. Как отмечает Т.А. Хамицаева, и в осетинской (дигорской) обрядности на них были возложены различные функции: «Семья собиралась вокруг накрытого стола, хозяин дома с треугольным пирогом (саѳсат) в одной руке, с чашей пива в другой произносил молитвословие, в котором вначале славил Хуьцау, затем обращался с просьбой о хорошем урожае к божествам: Уацилла – покровителю урожая, Елиа – Богу-громовержцу, Хуарелдару – духу-покровителю злаковых растений» (Хамицаева 1988: 185–186).

Легенда *Сын Елиа* имеет назидательно-этиологический характер, поскольку в ней рассказывается об установлении нового жизненного уклада, при котором нельзя не работать. Помимо констатации антропоморфности сакральных персонажей в данном фольклорном тексте, мы можем отметить как закономерность, в частности, осетинского (дигорского) фольклора большую сохраняемость во времени особенностей картины мира в фабулатах (Сокаева 2017).

В нартовском эпосе осетин сакральный образ Уацилла представлен не так богато как Хуьцау и Уастырджи, но он также занимает в нем свою определенную и достаточно важную нишу.

В нартовском эпосе осетин у Уацилла есть семья, а точнее, сын; Уацилла в нартовом эпосе антропоморфен, как и в новеллистической сказке осетин:

Тем временем с неба Курдалогон послал небесного вождя стального уаига, выкованного в кузнице. Уахтанаг начал пахать в просторном поле и посеял зерно для алутона, зерно Уацилла для посева, то, что было. Сын Уацилла Габутдзали охранял жизнь его большой участок пахотной земли в горах (Хамицаева, Джагкаев 2003: 25).

По поводу антропоморфности сакральных образов в нартовском эпосе осетин можно отметить, что таковыми в нем становятся практически все сакральные покровители святых мест / святилищ:

Уацилла и Нырыбардуг¹ пригнали с моря тяжелые черные тучи, темные осадки, с грохотом [языком грома]. Земля билась с небом (Хамицаева, Джагкаев 2003: 242).

Фигур Уацилла в нартовском эпосе осетин, как, впрочем, и других сакральных образов может быть несколько, что, в принципе противоречит стройной мифолого-религиозной системе традиционных представлений осетин:

Прошелся по другим местам охоты: там сидят семь Уацилла на совете. И в их выстрелил, четверых убил, трое отправились жаловаться Хуыцау; таким образом из Уацилла и Уастырджи я убил семерых, а оставшиеся семеро перед Хуыцау жалуются (Хамицаева, Джагкаев 2003: 204).

В нартовском эпосе осетин подробно описана атрибутика сакрального образа и его ритуальные действия:

Уацилла на них пускает с неба свою стрелу (вылетающую) из его стальной цепи, и у нартов загорелись их стога сена, амбары, превратился в пепел лес вокруг них, все их добро (Хамицаева, Джагкаев 2003: 242).

Несколько другую очередность в произнесении тостов-молитв, чем в современной, актуальной для осетин на данный момент, традиции содержат тексты нартовского эпоса осетин:

Нарты пришли в дом Урызмага и Сатаны. Он усадил их. Начали им подавать напитки и еду разного рода. Начали они пить за здоровье сперва всех живых Нартов, потом умерших, затем коней, легших с Нартами в бою, потом даже за здоровье Уацилла.

¹ Есть версия, что в данном случае фигурирует инверсионная форма имени покровителя болезней Рыныбардуага; но возможно, что имеется в виду покровитель времени.

Осетины в настоящее время прежде всего произносят тост-молитву в честь Хуыцау, второй тост-молитва – в честь Уастырджи, третий – в честь дома, в котором накрыт стол.

При анализе текстов нартовского эпоса в аспекте функционирования в них сакральных образов проявляются старые смыслы некоторых слов и названий, что должно быть учтено при переводе (Sokaeva, Dzaparova, Dzlieva 2019):

В честь Сослана нартовский народ устроил большой пир-моление и пировали целую неделю! На их пир-моление были приглашены небесные силы и покровители. Покровитель путников Уастырджи, небесный Курдалагон, покровители скота – Тутыр и Авсати, покровитель зерна – Уацилла, светлый Реком и чистый Мыкалгабыр, небесные Сафа и Галагон, а также хозяин вод – Донбеттыр (Хамицаева, Джигкаев 2004: 29).

В некоторых текстах сакральные образы названы мужчинами:

Из избранных мужчин будут Афсати, Уацилла, Тутыр, Фалвара и ты сам. Ждите их на поляне Тугана (Хамицаева, Джигкаев 2004: 31).

Примеры фигурирования сакральных образов в нартовском эпосе осетин многочисленны и разнообразны. Очевидно то, что в художественной стихии нартовского эпоса сакральные образы ближе к миру нартов; верхний и средний, а также нижний мир (загробный и водный) сосуществуют в активной взаимосвязи и взаимозависимости. Такой тип функционирования различается с типом функционирования сакральных образов в сказочной прозе осетин, в которой мир верхних, небесных сил далек от людей: либо воспринимает только просьбы-мотивы и жертвоприношения от людей, представителей среднего мира, либо наказывает за неправильные поведение и слова. Конечно, мы не проводим параллель между смертными людьми и героями нартовских сказаний осе-

тин, градация «боги-герои-люди» общеизвестна (Элиаде 2002), но проведенное сравнение ценно именно тем, что эта градация становится очевидной на материале осетинского фольклора.

Литература

Абаев 1958: Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I (А–К). М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1958.

Абаев 1973: Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. II (Л–Р). Л.: Наука, 1973.

Гагкаев: Гагкаев К.Е. Сущность религии осетин. История, пережитки // НА СОИГСИ. Ф. К.Е. Гагкаева. Оп. 1. Д. 7.

Гатиев 1876: Гатиев Б. Суеверия и предрассудки у осетин (Этнографические очерки) // ССКГ. Вып. 9. Тифлис, 1876. С. 1–83.

Канукова, Сокаева 2014: Канукова З.В., Сокаева Д.В. Новая книга о мифологии и традиционной культуре осетин. О книге Т.К. Салбиева «В поисках создателя. Мифология и традиционная культура осетин» // Известия СОИГСИ. 2014. Вып. 11 (50). С. 139–141.

Миллер 1992: Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Владикавказ: Северо-Осетинский институт гуманитарных исследований, 1992. 713 с. (Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. М., 1881; Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. М., 1882; Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Ч. 3. М., 1887).

Салбиев 2013: Салбиев Т.К. В поисках Создателя: мифология и традиционная культура осетин. М.: СЕМ, 2013.

Сокаева 2017: Сокаева Д.В. Особенности функционирования сакральных образов Елиа и Уацилла в осетинском (дигорском) фольклоре // Известия СОИГСИ. Вып. 26 (65), 2017. С. 159–164.

Туаллагов 2010: Туаллагов А.А. Всеволод Федорович Миллер и осетиноведение. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2010.

Уарзиати 2007: Уарзиати В.С. Праздничный мир осетин // Вилен Уарзиати. Избранные труды. Книга первая. Этнология. Культурология. Семиотика. Владикавказ: Проект-Пресс, 2007.

Хамицаева 1988: Хамицаева Т.А. Календарные обряды и обрядовая поэзия осетин весенне-летнего цикла // Вопросы осетинской литературы и фольклора. Орджоникидзе: Ир, 1988. С. 182–197.

Хамицаева, Джигкаев 2003: Нартовские сказания: Эпос осетинского народа / Сост. Т.А. Хамицаева, Ш.Ф. Джигкаев. Т. I. Владикавказ: Иристон, 2003.

Сокаева Д.В. Сакральный образ Уацилла в несказочной прозе...

Хамицаева, Джигкаев 2004: Нартовские сказания: Эпос осетинского народа / Сост. Т.А. Хамицаева, Ш.Ф. Джигкаев. Т. II. Владикавказ: Изд-во им. В. Гассиева, 2004.

Чурсин 2019: Чурсин Г.Ф. Абхазы: Опыт этнологического исследования. Сухум: Academia, 2019.

Элиаде 2002: Элиаде Мирча. История веры и религиозных идей. В трех томах. Т. I. От каменного века до элевсинских мистерий. М.: Критерион, 2002.

Элиаде 2002а: Элиаде Мирча. История веры и религиозных идей. В трех томах. Т. III. От Магомета до Реформации. М.: Критерион, 2002.

Sokaeva, Dzaparova, Dzljeva 2019: Sokaeva D.V., Dzaparova E.B., Dzljeva D.M. Folklore Text Introduction into the Global Information Space // *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*. Volume 312, April 2019. С. 417–421.

Kudaeva и др. 2019: Kudaeva Z.Zh., Bizheva Z.Kh., Kremshokalova M.Ch., Unatlokov V.Kh., Khutezhev Z.G. Semantics of the cross-dzor in the adyghes' (circassians) mythopoetic vision // *The European Proceedings of Social & Behavioural Sciences EpSBS Conference: SCTCGM 2018 – Social and Cultural Transformations in the Context of Modern Globalism*. 2019. P. 961–970.

ЭПИЧЕСКИЙ МИР И РЕАЛЬНАЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

В русской фольклористике с давних пор ведется полемика по поводу того, что доминирует в былинах – художественный вымысел или отражение реальной действительности. Первую точку зрения исследователи подтверждают ссылками на многоглавых огнедышащих змеев; колдунью Маринку Кайдаловну; оборотничество эпических персонажей (Волх Всеславьевич, князь Роман из «Наезда литовцев», Вахрамей Вахрамеевич в ряде записей старины об Иване Гоудиновиче из северо-восточных регионов бывшей Архангельской губернии и др.); чудесное исцеление или воскрешение Ильи Муромца, Михайла Потыка, Касьяна из старины о сорока каликах, вражеских воинов в ряде модификаций «Камского побоища»; города «Шахов», «Бежегов», «Крестьяновец»; речку Смородинку, Сорогу, «Израй-реку»; «гору Сорочинскую»; «Латырь-камень» (его название некоторые ученые связывают со словом «алтарь»); «Скимен-зверя»; «послушливые стрелы», которые выполняют приказы своих хозяев; богатырских коней, одним прыжком преодолевающих реки, озера и «башни наугольные»; «Поддонного царя» в старине о Садко и т. п. В некоторых былинных персонажах отчетливо просматриваются черты великанов (оба сюжета о Святогоре, Идолище в «Сватовстве Идолища», Настасья Микулична в «Добрыне и Настасье», «Рахта Рагнозерский», печорское новообразование «Данила Борисович»), а эпическая картина работы Микулы Селяниновича, который распахивает лес или усеянное валунами поле, напоминает аналогичные действия осилков из белорусских преданий (Плужникова 1960: 83) и проанализированные нашим юбиляром абхазские сказания о великанах (Джапуа 2003: 68–72, тексты № 15, 17).

Их оппоненты приводят еще более многочисленные аргументы в пользу связи эпических песен с реальной действитель-

ностью, с особенностями быта древних русичей. Это – исторически достоверные упоминания «Камня» (старинное название Уральских гор – «орел сизокамьский»); городов («Киев», «Галич», «Суздаль», «Муром» и др.), соседних и географически удаленных народов и государств: «Швеция», «Туреция», «чудь / чужь белоглазая», «черкесы пятигорские», «чукчи с алюоторами» («алеутами?»), «сорочина долгополая», «плат тальянский» («итальянский»), «земля Тальянская», «золото аравитское / бухарское», «шелк китайский / шемаханский» («Шемаха – город на Великом шелковом пути), «булат иверьянский» («Иберия» – одна из областей Испании или древнее название Грузии), «Корсунь» – древнегреческая колония в Крыму. Примечательно, что в подобных случаях гораздо чаще упоминаются страны, с жителями которых восточные славяне поддерживали наиболее тесные и продолжительные контакты. К их числу принадлежат Польша: «королевство Ляховинское», города «Кряков» («Краков» – средневековая столица Польши), «Ведень» / «земля Веденецкая» (польское название Вены); «пановья-улановья» (иногда так именовали и других эпических противников былинных богатырей); Литва: «братья-ливики», «Литва хоробрая», «король Жиман» («Жимантас»), «Этмануйло Этмануйлович» (от литовского слова „*etmonas*“ («гетман»), литовское или польское отчество «Василий *Казимирович*»); Германия и другие западноевропейские страны: «железа / замки / велеи немецкие», «кирка («кирха») соборная» (лютеранский храм). В полном соответствии с исторической действительностью в русском эпосе доминируют упоминания тюркских стран и народов: «Золотая Орда», «татаровья поганые», их правители «Салтан», «Калин-царь», «Скурла», «Коньшак», «Сартак», «поле турецкое», «копье мурземецкое» («мурза» – мелкий татарский князек), «саадак» (чехол для лука), «телеги ордынские», «ногайский конь», «улица / слободушка татарская» в Киеве (сюжет «Добрыня и Маринка»); чтобы выдать себя за иноземного посла, жена Ставра Настасья Микулична «надевала кудри черные» или «волосы брила по-турецькому».

В данной статье мы сосредоточим внимание на тех элементах эпического мира, которые навеяны реалиями средневековой

Руси, прежде всего на уникальных или редко встречающихся в былинах деталях и подробностях. Наиболее многочисленную группу подобных лексем и формул составляют историзмы – слова и словосочетания, обозначающие вышедшие из употребления предметы и понятия: «сорок сороков»; «стольник»; «дьяк», «полушка» (четверть копейки); «алтын» (три копейки); «гривна»; старинные меры длины «пядь», «локоть», «поприще», «верста пятисотная / семисотная / тысячная» (в зависимости от количества составляющих ее сажений); «гридня»; «бумага гербовая»; «грамота тарханная» (охранная, дающая ее обладателю определенные льготы); «смерд»; «трубно окно» (волоковое окно в курной избе); «тур» и «турица» (дикие быки, истребленные еще в допетровские времена). Особенно часто встречаются в былинах термины, связанные с воинской деятельностью, что естественно в героическом эпосе: «копейщина» – дань с покоренного города, «сила», «рать» («войско»), «тьма» (десятитысячный отряд, от тюркского слова «тумен»), «поле» (сражение / поединок / обобщенное наименование враждебно настроенных кочевых народов / приграничные районы, где богатыри сталкиваются с вражескими «нахвальщиками»), «башня стрельная», «рогатина» (боевое и охотничье оружие), «ратовище» (древко копь). Эпические певцы знали о том, как выглядели гусли – старинный музыкальный инструмент. В записях из восточных регионов бывшей Олонецкой губернии неоднократно упоминается «доска гусельная» (Гильфердинг 1949–1951, № 306 и др.), а правнук знаменитого Ильи Елустафьева из Кижей Терентий. Иевлев в былине «Добрыня и Алеша» отметил, что переодетый скоморохом главный герой «положил гусельшка на свои колена молодецкие» (Гильфердинг 1949–1951, № 100).

Сказители были осведомлены о многих особенностях специфического новгородского быта. В их текстах упоминаются «пятины / пятны» (пятая часть новгородских владений), «пиры-братчины», «сыпь» (взносы участников таких пиров), описаны ритуальные кулачные бои на мосту через реку Волхов и др. В одном из алтайских вариантов «Ильи и Калина» киевляне, видимо, тоже отдавая дань традиции, устраивают трехдневный

праздник по случаю разгрома «силы неверной»: «Была гульба, борьба и кулачный бой» (Смирнов, Шенталинская 1991, № 68).

Ко второй группе исторически достоверных элементов былинного повествования относятся архаизмы – устаревшие слова и словосочетания, грамматические формы, позднее замененные более современными синонимами: «животы» («имущество»), «жуковинья» («перстни»), «комонь» («конь»), «полтретья / полпята / полсема» («два с половиной / четыре с половиной / шесть с половиной»), «прета» («спор»), «тети» («рубить / сечь»), «ураз» («удар»), «рель» («виселица»), «бить челом» («низко кланяться»), «хоробр» («богатырь» / «витязь»), «тать» («вор» / «разбойник»), «ярлык» («грамота» / письменное послание), «дар Божий» («хлеб»), «лепета» («красота»), «рушать» (разрезать хлеб, запеченную дичь и т. п.), «рота» (клятва), «Царьград» («Константинополь») и т. п.

В третью группу лексических средств и грамматических форм, соответствующих реальной действительности, входят диалектизмы (в данном случае слова и обороты, свойственные севернорусским, поволжским или сибирским говорам). Их количество в эпических песнях также довольно велико: «костыч-сарафан», «соян» (разновидность сарафана), «шуба-кошуля», «перстяночки» (перчатки), «пахать» («мести»), «мост» («пол»), «баса» («красота»), «елбан» («холм»), «колок» (березовая роща в поле), «порный» («сильный»), «бурак» («берестяной кузов»), «ольга» («трясина»), «спица» («деревянный гвоздь»), «стопка» («полка»), «ветка» (небольшая лодка), «горнак» («горностай»), «кукша» («куница»), «погода» («непогода / ненастье»), «шаньга» («лепешка»), «орать» («пахать»). Некоторые областные слова давно вышли из употребления и примыкают к архаизмам и историзмам. Сказители нередко использовали синонимичные словосочетания, помогающие слушателям понять семантику диалектизмов или устаревших выражений и оборотов речи: «пети-жупети» (о птицах), «кружала государевы, царевы кабаки, питейные дома», «биться-ратиться», «казна-собина», «бусы-корабли», «Садко купец богатый гость», «орал да пахал» и др.

В целом язык эпических песен древнее разговорной речи исполнителей и большинства жанров фольклора (за исключением заговоров), что можно объяснить архаичностью их содержания. Сопоставление текстов сказителей XX в. и их предшественников свидетельствует о модернизации лексики былин. Но в то же время их можно квалифицировать как своеобразное «окно в прошлое», позволяющее с высокой степенью достоверности реконструировать многие особенности общественного и семейного быта создателей эпоса. Сошлемся на конкретные примеры.

В одном из мезенских текстов описывается исторически достоверная картина набора войска перед походом: «У которого было ведь семь сынов, // Он ведь шесть сынов нонче себе берет, // А шестого (должно быть *седьмого*. – Ю. Н.) дома он оставливал // Отцу-матушки да на пропитанье...» и т. д., по принципу убывания; последнего сына оставляют с родителями (Свод, т. 4, № 96). Не исключено, что этот мотив связан с регламентацией набора рекрутов в русскую армию в конце XVII – в начале XVIII вв. (Байбурин, Беловинский, Конт 2004: 416–418). Былинные богатыри обычно в одиночку сражаются с врагами, даже если им противостоит целое войско. Исключения составляют былинное новообразование «Сватовство Идолица» и некоторые редакции старин о татарском нашествии на Киев и героическом сватовстве («Камское побоище», «Илья Муромец и Калин-царь», «Калика-богатырь», «Дунай-сват»). Против Сокольника поочередно выезжают Алеша Попович, Добрыня Никитич и Илья Муромец, а в «Камском побоище» «бабища Мамаишна» напоминает русским богатырям об этом правиле эпического этикета: «Выходите, поединьчики, по единому, // А всем вам вдруг биться нечестно» (Киреевский 1860: 58). Элементы рыцарского поведения персонажей встречаются и в других сюжетах. Дунай не нападает на спящего Добрыню, давая ему возможность подготовиться к поединку; даже Змей позволяет этому богатырю «приодетися, приобутися» (некоторые кенозерские и сибирские варианты «Добрыни и Змея»). В отличие от эпических песен ряда западноевропейских народов былинных богатырей крайне редко сопровождают оруже-

носцы («Хотен Блудович», «Алеша Попович и Тугарин», некоторые редакции старины «Добрыня и Василий Казимирович»), причем, как правило, они изображаются не как слуги, а как боевые соратники, крестовые братья главных героев.

В средние века изготовление стрел было длительным и трудоемким процессом, поэтому их собирали после стрельбы для повторного использования, что отражено в кенозерской редакции сюжета «Дюк Степанович» (у Ильи Муромца этим занимается специально обученный «млад ясён сокол» (Гильфердинг 1949–1951, № 225 и др.). Не удивительно, что стрелам нашли еще одно практическое применение: перед стрельбой к ним привязывали записки, передавая таким образом информацию на расстоянии. Согласно летописным сведениям, так поступил один из жителей осажденного русскими греческого города Корсуни, сообщивший князю Владимиру Святославичу сведения о подземном ходе, по которому защитники крепости снабжались различными припасами. Аналогичные события описываются в былине «Глеб Володьевич», приуроченной к тому же городу Корсуни (Свод, т. 4, № 195 и др.). Более того, в указанном варианте исторически достоверен и оригинальный способ обнаружения подземного хода с помощью насыпанного на барабаны гороха – от едва заметной вибрации он «пляшет» в том месте, где под землей идут «запасы хлебные». В средние века нейтрализация вражеских подкопов под осажденные крепости с помощью «слухов» практиковалась и на Руси (осада Пскова королем Стефаном Баторием), и за ее пределами (оборона венгерского города Эгер от турок) (подробнее см.: Новиков 2000: 16–22).

В целом ряде былинных описаний стрельбы из лука богатырь сначала «натягивает тугой лук», а потом налагает «калену стрелу», что, казалось бы, противоречит здравому смыслу. У других певцов последовательность действий иная: сперва богатырь накладывает стрелу, а затем «тянет тугой лук за ухо»; Т. Рябинин использовал оба варианта этого стереотипа. На наш взгляд, никакого противоречия здесь нет: в первом случае певцы имели в виду подготовку оружия к бою (ср. с финальной сценой в древнегреческой «Одиссее»), а во втором – саму стрельбу в цель.

До введения в оборот бумаги восточные славяне использовали для письма березовую кору. Открытие археологами берестяных грамот, сначала в Новгороде, а потом и в ряде других городов, стало настоящей научной сенсацией. Однако утвердившееся среди историков мнение, будто береста как предшественница бумаги была на многие века забыта, не соответствует действительности. За четверть столетия до археологических открытий в Новгороде фольклористы записали в устье Шалы (западная Пудога) от сказителей-земляков Ф. Конашкова и П. Миронова былину «Дюк Степанович», герой которой заявляет, что для того чтобы описать его «именьице», не хватит бересты со всех русских берез (Соколов, Чичеров 1948, № 71, 88). На севере этого же региона А.Ф. Гильфердинг в 1871 г. зафиксировал аналогичную деталь в старине Водлозера П. Федулова (во всем Киеве «не нашлось тут ведь берестины»), чтобы на ней оценить «Дюковы лапоточки» – Гильфердинг 1949–1951, № 213). А в середине XIX в. известный этнограф и писатель С.В. Максимов посвятил целый очерк найденной им на Крайнем Севере берестяной книге (Максимов 1987: 85–89), но его публикация также не привлекла внимание ученых.

В былинах отразились и другие особенности средневекового быта. В них упоминаются «плакун-колокол», «колоколы плакущие» и «колоколы радушие», звучавшие в Киеве во время его осады «неверными» или разгрома врагов (Гильфердинг 1949–1951, № 304 и др.). Богатыри соперничают друг с другом из-за права занять за княжеским столом наиболее почетное место. Пытаясь предотвратить возможные конфликты, Владимир сам рассаживает приглашенных на обед гостей («Во-первых тут ведь стал да Илья Муромец, // По праву руку поставил да всё Добрыню же...») (Свод, т. 6, № 5), что нередко вызывает гнев неузнанного им «старого казака» («Илья в ссоре с князем Владимиром», «Никита Заолешанин»). Несмотря на этот и некоторые другие эпизоды, в которых правитель былинной Руси проявляет себя не лучшим образом, в целом авторитет его власти достаточно высок, что также соответствует реальной действительности. Узнав о намерении Владимира посадить его в темницу,

Илья Муромец заявляет: «Уж я мог бы-де не сесь нынче в глубок погреб, // Уж я мог бы победить да нынче весь город – // Повинуюся закону да государеву» (Свод, т. 1, № 100).

Давая поручение кому-либо из богатырей, былинный князь обычно сам подносит ему чару с вином. Кирша Данилов предложил наивно-бытовое объяснение этим фактам: «А втапоры стольной Владимир-князь // Не имел у себя стольников и чашников, // Наливал сам чару зелена вина» (Данилов 1977, № 22). Объяснение мезенского певца М. Антонова представляется нам более убедительным. Собственноручно поднося богатырю чару, князь не оставлял ему выбора: «Говорит тут Потык сын Михайлович: // «Еже не пить чару – огневить царя, // А не гневить царя – знать: ехать» (Свод, т. 4, № 132). Особое положение князя в феодальном мире подчеркивается также тем, что он нередко не сам читает «ярлыки скорописчатые», полученные от вражеского царя, а поручает озвучить их кому-либо из своих приближенных. Но это не означает, что сказители считали Владимира неграмотным. Поведение князя определяется его высоким общественным статусом. В былине «Алеша Попович и Тугарин» главный герой тоже не читает надпись на придорожном камне, а велит это сделать своему спутнику – «паробку» (т. е. слуге) Екиму Ивановичу (Данилов 1977, № 20). Трудно себе представить, чтобы певцы полагали, будто сын священника не был обучен грамоте. Кроме былины «Ссора Ильи Муромца с князем Владимиром», отступления от этикетного уважения к сану великого киевского князя изредка обнаруживаются только в старине «Сорок калик» (встретив христианских паломников, Владимир сходит с коня и низко кланяется им – Свод, т. 6, № 70) и в сюжете «Василий Игнатьевич и Батыга» (князь идет в кабак, где уговаривает Василия-пьяницу защитить Киев от татар).

Д.С. Лихачев привлек внимание исследователей к так называемому «посольскому обычаю». В целях конспирации «русские князья редко обменивались между собой грамотами, они посылали послов не с грамотами, а с «речами» (Лихачев 1973: 170). В эпосе это правило распространяется и на иноземных правителей. Они наказывают своим слугам: «Выкидай ты грамоту на

дубовый стол, // Да й на верх словами выговаривай...» (Гильфердинг 1949–1951, № 304). В Киеве посол говорит, что читать послание не обязательно: «Ай же ты, князь стольне-киевской, // Хоть ты в лист гляди, хоть за листом слушай» (Гильфердинг 1949–1951, № 169). «Улицы Рогатицы» на выезде из городов в целях безопасности охранялись стражей и перегораживались рогатками (сюжет «Королевичи из Крякова»; ср. Карамзин, т. 3, примеч. 153). В старине «Чурила и князь» фигурируют надвратные иконы, которые в качестве оберега прибывали на ворота в усадьбах знатных феодалов. В деревнях на западном побережье Чудского озера старообрядцы с той же целью до сих пор прибивают иконы на лодки.

Рассматриваемые здесь элементы былинного повествования можно разделить на две категории. Одну составляют общеупотребительные слова и формулы, сохранившиеся до наших дней или до недавних пор входившие в активную часть общерусского словаря («соха», «башня наугольная», «палица булатная», «труба подзорная», «целовальник» и т. п.), другая состоит из специальных терминов, практически не известных за пределами профессиональных групп населения. Вряд ли люди, не торговавшие в соседних странах, знали о необходимости платить таможенные сборы или понимали значение словосочетания «в протаможье попасть» (о купцах, попавшихся на уклонении от таможенных пошлин – Данилов 1938: 305), а не служившие в княжеских дворцах – что означают словосочетания «ринда королевская» («рында» – «телохранитель» – Гильфердинг 1949–1951, № 94 и др.), «посольный двор», и почему даже во враждующих государствах послы защищены от преследований своим дипломатическим статусом («Посла ни куют, ни вешают» – Свод, т. 17, № 192). С другой стороны, обитатели княжеско-боярских палат, особенно из средней полосы России, могли иметь лишь самое смутное представление о технологии приготовления пива или распределении обязанностей между мореходами; им были неведомы «флюгарочки» на судах, корабельные сходни, «чёрные моржи подлёдные», украшавшие корабль Соловья Будимировича, разрушительные приливы в северных

морях и реках (сюжет «Лука, змея и Настасья»). В их лексиконе отсутствовали названия деталей крестьянской сохи («рогач», «омешики», «гужики», «обжи», «присошечки»), ткацкого стана («челнок», «набилочки», «кобылочки», «подножечки») или боевого лука («рога», «полосы булатные» и др.). В былины они попали из повседневного языка крестьян.

Приведенные выше факты и наблюдения не позволяют однозначно судить о том, в какой среде были созданы русские эпические песни. Вероятнее всего, в их формировании участвовали представители разных социальных групп средневековой Руси, которые обменивались своим жизненным опытом, обогащали содержание и язык былин, коллективно закрепляли в памяти людей «преданья старины глубокой». Показательны в этом плане сцены охоты и игры в шахматы. Объектами охоты для представителей знати, кроме традиционных для Руси «гусей-лебедей», служили довольно редкие животные – туры, олени, барсы, практически не известные в местах бытования старин «вепрёныши» (дикие кабаны); на охоте использовались волосяные арканы, ловчие птицы (от них выросший на чужбине сын Илья Муромца получил свое прозвище «Сокольник») и различные породы собак – «скокун», «рѣвун» «сучка-наследница», «выжлоки», «кобели меделянские» (итальянские доги). Аристократы охотились в сопровождении целой свиты слуг. Князя Владимира сопровождают Добрыня Никитич, Алеша Попович (мезенско-кулойская редакция сюжета «Сорок калик»), свои трофеи ему обязаны поставлять Козарин, Сухман и профессиональный слуга «Данила Ловчанин». В отличие от господ крестьяне из северных губерний, как правило, охотились в одиночку, использовали рогатины и стрелы, различные ловушки, силки, «пеночки», петли, капканы; добывать диких зверей и птиц им помогали собаки универсального назначения.

Игра в шахматы упоминается во многих былинах, однако подробности состязаний в них обычно не описываются – сказителей интересует лишь конечный результат состязаний. Наиболее лаконичную и в то же время выразительную формулу

использовал Кирша Данилов: «Шах да и мат да и под доску» (Данилов 1977, № 15¹). В крестьянском быту шахматы были практически неизвестны. Не случайно даже лучшие эпические певцы путались в терминах, называли эту игру «шашки-шахматы», «велеи», «тавлеи», «леги», «мелки шахматы», «валовые пешки точёные» и даже «лотереи золощёные» и «карты-шахматы» (Свод, т. 3, № 21 и др.). На этом фоне исключением из правила выглядит одна из былин Ф. Пономарева из Верхней Золотицы на Зимнем берегу (Марков 2002, № 152). Играя в «пешки шахматы» с «королем земли Турския», Михайло Потык обнаруживает отличное знание шахматной стратегии, захватывая своими фигурами центральные поля шахматной доски: «Ай Михайлушко ступил тогды по третью ступ, // Заступил-то коё место самолуцьшое, // На серёдки королю-ту ему мат даёт». Следующую партию хотел было начать соперник, но богатырь настоял на праве победителя делать первый ход, дающий определенные преимущества: «Ише я как поиграл тебя, король Турския, // Ишше следует ступать мне, игроку, первому». Откуда неграмотный архангельский помор, всю жизнь проживший в глухой деревне у самого полярного круга, узнал об этих тонкостях шахматной игры, можно только догадываться. Видимо, здесь мы в очередной раз сталкиваемся с феноменом «памяти слова», играющим в фольклоре важную роль.

Длительное бытование в крестьянской среде сказалось на содержании былин – исполнители нередко включали в повествование детали и подробности привычного им сельского мира. Так, в старине «Садко» морской царь живет в «избе великой» и лежит на лавке (Данилов 1977, № 47); великая княгиня Апраксия ночует «на печки муравленья» (Свод, т. 4, № 152). На Печоре некоторые сказители, видимо, были уверены, что палаты князя Владимира отапливались по-черному – они упоминали «красно хорошо *трубно* (т. е. волоковое) окно» (Свод, № 1 № 115 и др.). Однако подобные случаи не более чем

¹ На стр. 439 Б.Н. Путилов отметил, что проигравший все три партии князь Владимир должен лезть под стол.

исключение из правила; в целом эпический мир по большинству параметров максимально приближен к реалиям русского средневековья.

Суммируя рассмотренные факты, можно констатировать, что былины являются общенародным достоянием, а не результатом творчества пахотных крестьян или представителей аристократической среды, как утверждали многие ученые на рубеже XIX и XX вв. Их специфика проявляется в умеренной архаизации содержания и языка. При этом доминирующую роль играют не элементы художественного вымысла, а исторически достоверные реалии средневековой эпохи, в том числе забытые последующими поколениями.

Литература

Байбурин, Беловинский, Конт 2004: Байбурин А., Беловинский Л., Конт Ф. Полузабытые слова и значения: Словарь русской культуры XVIII–XIX вв. СПб.; М., 2004.

Гильфердинг 1949–1951: Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года. Т. I–III. М.; Л., 1949–1951.

Данилов 1938: Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Подгот. С.К. Шамбинаго. М., 1938.

Данилов 1977: Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Подгот. А.П. Евгеньева и Б.Н. Путилов. М., 1977.

Джапуа 2003: Джапуа З.Д. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абраскиле: Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии. Сухум, 2003.

Киреевский 1860: Песни, собранные П.В. Киреевским. Вып. 1. М., 1860.

Лихачев 1973: Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X–XVII веков: Эпохи и стиль. Л., 1973.

Максимов 1987: Максимов С.В. Избранные произведения в двух томах. Т. II. М., 1987.

Марков 2002: Беломорские старины и духовные стихи. Собрание А.В. Маркова / Изд. подгот. С.Н. Азбелев и Ю.И. Марченко. СПб., 2002.

Эпос

Новиков 2000: Новиков Ю.А. Сказитель и былинная традиция. СПб., 2000.

Плужникова 1960: Плужникова С.Н. Образ осилков в белорусских преданиях и сказках // Советская этнография. 1960. № 4. С. 80–89.

Свод: Былины в 25 томах. (Свод русского фольклора.) Т. I–II. Былины Печоры. СПб.; М., 2001; т. III–V. Былины Мезени. СПб.; М., 2003–2006; т. VI. Былины Кулоя. СПб.; М., 2011; т. XVI–XVIII (2) – Былины Пудоги. СПб., 2013–2016.

Смирнов, Шенталинская 1991: Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / Изд. подгот. Ю.И. Смирнов и Т.С. Шенталинская. Новосибирск, 1991.

Соколов, Чичеров 1948: Онежские былины / Подбор былин и науч. ред. текстов Ю.М. Соколова; подгот. текстов к печати, примеч. и словарь В. Чичерова. М., 1948.

**СВЯТЫЕ И СВЯТОСТЬ В БОЛГАРСКОМ
ЮНАЦКОМ ЭПОСЕ**
(Эпическая модель болгарской фольклорной
религиозности)¹

Болгарская эпическая традиция содержит разные виды эпических нарративов: песни, сказания², но под *эпосом* обычно понимаются *Марковите песни* – «Марковы песни» (см. Рангочев 2008: 27–29). В них преимущественно воспеваются *Марко добър юнак* – «Марко добрый молодец», *Крали Марко* – «Король Марко», *Марко Прилепчанец* – «Марко из Прилепа». Частотный анализ эпической лексики это также подтверждает: в ранжированном списке частотного словаря эпической лексики Марко занимает третью позицию с 2,6 % среди всех лексем³ (Рангочев 1993, Приложение IX). Эпоним⁴ *Марко* (в различных вариантах) отражает основную эпическую доминанту болгарского юнацкого эпоса – представление об османском нашествии на Балканский полуостров и о борьбе болгар с ним. Известно, что исторический персонаж – король Марко погиб в 1394 г. в битве при Ровине недалеко от Крайова (ныне в Румынии), будучи османским вассалом, однако именно

¹ Выражаю благодарность В.В. Напольских за оказанную помощь в подготовке статьи.

² Эпос: 1. Мифические песни; 2. Религиозно-легендарные песни; 3. Исторический эпос (юнацкие, исторические, гайдуцкие песни); 4. Новеллы; 5. Хроники (Живков 1981: 178).

³ Обычно в ранжированных списках частотных словарей болгарского языка на первых 10 местах стоят так называемые «неполнозначные» лексемы – союзы, частицы, предлоги и пр. (см. Николова 1987). Надо подчеркнуть, что эта исключительно высокая частотность эпонима Марко является отличительной чертой болгарского юнацкого эпоса и не характерна для других типов болгарских фольклорных текстов.

⁴ «Эпоним означает собственное имя (или прозвище) эпического персонажа» (Бадаланова 1984: 13).

Марко является главным героем болгарского юнацкого эпоса – с его именем связано более 90 % юнацких песен.

Основные параметры современной болгарской эпической традиции устанавливаются со времени завоевания Болгарии османами в конце XIV в. и в течение XV в., однако документировать их начинают лишь во второй половине XIX в.

В начале османского господства резко сменяются основные культурные доминанты болгарского этноса: если в конце XIV в., во времена св. патриарха Евфимия Тырновского, «высокая» книжно-письменная культура была доминирующей и определяла духовную жизнь Болгарии, то в течение XV в. становится доминирующей и определяющей культура устная, фольклорная. Возникает интересная историческая ситуация: после ликвидации аристократии (светской и церковной) в качестве носителя и хранителя культурных ценностей и «высокой» культуры болгарского классического средневековья, на передний план выходят разные эпические формы и особенно болгарский юнацкий эпос (см. Рангочев 2008: 27–29). Важно подчеркнуть, что эпос как хранилище исторического знания этноса (хотя таковым он является преимущественно для крестьянства и низших слоев общества) существовал в средневековье, вероятно, повсюду, но у многих народов, например, у русского, он в этой своей функции вытеснялся различными историческими жанрами, продуктом уже письменной культуры, например, летописанием. На болгарской этнической территории ситуация была обратной: с начала XV в. до появления в 1762 г. «Истории славяноболгарской» преп. Паисия Хилендарского (Паисий Хилендарски 1995) эпос¹ был вне конкуренции (Рангочев 2008: 27–29).

Святость в болгарском юнацком эпосе выражается посредством присутствия и действия сакральных персонажей – право-

¹ Известно, что у болгар был эпос и до османского нашествия на Балканы, но что это был за эпос, сказать невозможно: восточноримский писатель Никифор Грегора, проезжавший через западноболгарские земли в 1328 г., пишет, что сопровождавшие его местные жители пели жалобные песни, в которых народ «прославляет подвиги богатырей, о которых они только слышали, но которых никогда не видели» (Иванов 1959: 28).

славных святых и самого Господа. Соответственно, наличие / отсутствие определенного персонажа имеет большое значение для фольклорной религиозности болгар, потому что *святость* есть самая высшая цель, высшее благо, которое может искать христианин, а задача и забота верующего – путь достижения святости (Ризос 1993: 10). Конкретный анализ болгарского юнацкого эпоса показывает, что святые как эпические персонажи в нем практически отсутствуют: за последние 150 лет было опубликовано несколько тысяч записей юнацких песен, но только в четырех(!) из них появляются православные святые.

Приведем самую раннюю записанную юнацкую песню, в которой появляется святой, «№ 17. *Маркова смърт и погинване на царството*» – «Смерть Марко и погибание (болгарского) царства» (СБНУ 1897: 90–92). Сюжет песни таков: Марко идет на бой с турками в Анатолию, но ему снится плохой сон, и он возвращается в город Прилеп. Там он узнает, что турки захватили Болгарскую землю и все юнаки передали им ключи от своих крепостей. Турки хотят, чтобы он тоже отдал ключи от города Прилепа. Марко отказал послам турок и убил их. Потом вышел в поход и три дня бился с турками на Косовом поле. Ему явился святой Илья, который сказал, что «до сих пор было болгарское, но уже будет турецкое», однако Марко продолжил биться. Потом у него отнялась рука, и он понял, что все это «Господняя работа», и возвратился в город Прилеп. Там он убил мать, жену, сына и коня, чтобы их не превратили в турецких рабов и бежал «куда глаза не видят». Святой Илья в песне является с тремя ангелами:

Іави му се сам Свети Іліа,
Сам Свети Іліа с трима ангели,
Іоблечени със бяла премяна.

«Явился ему сам Святой Илья
Сам Святой Илья с тремя ангелами,
Одетыми в белые одежды».

(СБНУ 1897: 91)

Во второй песне «№ 28. Марко Кралевице и Света Неделя» – «Королевич Марко и Святая Неделя» (СБНУ 1918: 533–534), опубликованной Й. Захариевой, сюжет следующий: Святая Неделя (Св. влкм. Кириакия Никомидийская) превратилась в трехглавую змею и обвилась вокруг Марко. Только когда его мать ей поклонилась, святая отпустила его:

Та говори Марку стара майкя:
– Бога тебе, Кралевику Марко,
това не е змія троіоглава,
А това е Света, бре, Неделя,
Що оцутра у лов та не пушта.

«Тут говорит Марко старая мать:
– Бог с тобой, Королевиче Марко,
это не трехглавая змея,
а Святая Неделя,
которая этим утром тебя не пускает на охоту».
(СБНУ 1918: 534)

Сюжет *третьей* песни «№ 141. Делина девойка побеждава войската на царя» – «Девушка Делина побеждает войска царя» (СБНУ 1971: 321) таков: *Делина девойка* похвалялась, что не боится ни царя, ни бана (правитель области) и будет делить царство и землю. Царю донесли об этом, и он приказал схватить ее и привести к нему. Она не боится царя, а повторяет свои слова и хочет, чтобы царь выслал войско в 500 человек, а она будет с завязанными глазами и связанными руками. Царь согласился. *Делина девойка* помолилась *Святой Петке* (Параскеве Пятнице) и Святой Неделе (Кириакии Никомидийской), чтобы они освободили ее руки и открыли глаза. Святые исполнили ее мольбу. Она убивает все войско царя, и тот дает ей половину от своих земель. Важно подчеркнуть, что *Св. Петка* и *Св. Неделя* не появляются в песне непосредственно как персонажи. Они выполняют просьбу девушки Делины, но без прямого присутствия:

Проговори Делина девойка:
– Свет Недельо, отлепи ми очи,
света Петко, отвържи ми раце! –
И две у се очи отлепия,
и две у се раце отверзая.

«Говорит Делина девойка:
Святая Неделя, раскрой мои глаза,
Святая Петка, развяжи мои руки!
И два ее глаза раскрылись,
И две ее руки развязались».

(СБНУ 1971: 321)

В четвертой песне «№ 200. *Свети Архангел попречва на Вълкашин да убие възгорделия се Марко, а Господ отнема Марковата свръхчовешка сила*» – «Святой Архангел¹ (Архангел Михаил) не позволяет *Вълкашину* убить *Марко*, который впал в гордыню, а Господь отнимает сверхчеловеческую силу *Марко*» (СБНУ 1971: 365) сюжет такой: *Вълкашин* построил церковь в Скопье и изобразил себя на правой стороне от врат, а *Марко* стал завидовать ему и нарисовал себя слева от врат. Когда собрались короли и владыки осветить церковь, *Марко* стал хвастаться, что он самый сильный из всех и может поднять всю землю. *Вълкашин* впал в ярость и погнался за ним, чтобы убить, и когда *Марко* скрылся в церкви, бросил копье и вонзил во *врата*. Из него потекла кровь. Святой Архангел появился и предсказал, что *Вълкашин* потеряет свое королевство. *Марко*, когда ехал домой, встретил старца, который попросил его поднять маленькую сумку. *Марко* попробовал сделать это своим копьем, но не смог, потом поднял обеими руками, но по-

¹ Очевидно, что в этой песне поется о Св. Архангеле Михаиле (8 ноября «Собор св. Архангела Михаила»). В болгарской фольклорной религиозности он занимает очень высокое положение: он психопомп, уводит души умерших в потусторонний мир; он всегда справедлив; его никто никогда не может обмануть и т. д. Остальные архангелы, за исключением Архангела Гавриила, практически не присутствуют в болгарских фольклорных текстах. Об иерархии архангелов см. (Св. Дионисий Ареопагит 2001: 41–44).

чувствовал, что в его сердце что-то сломалось. Старец, которым был *сам* Господь, сказал ему, что в сумке была вся земля, и когда *Марко* поднял ее, он потерял свою силу. С этого момента он будет побеждать только хитростью.

Излезнал е свети Арахангел,
Влкашину потихом говори:
– Влкашине, луд ли полудеваш,
та си гониш своя мила рожба?

«Выходил Святой Архангел,
тихо говорит Влкашину:
Влкашин, ты сходишь с ума,
что гонишь своего милого сына?».

(СБНУ 1971: 366)

Итак, мы обнаружили четырех святых, которые появляются в болгарском юнацком эпосе: Святая Неделя (Св. Кириакия¹ – 7 июля), святой Илья (20 июля), святая Петка (Св. Параскева² – 14 октября) и Св. Архангел Михаил (8 ноября). Святая Неделя появляется в двух песнях, и только святой Илья и Святой Архангел Михаил появляются и действуют как персонажи. Святая Петка / Параскева и Святая Неделя / Кириакия действуют неявно, а в одной песне Святая Неделя / Кириакия появляется как антагонист героя (*короля Марко*).

Гораздо чаще в песнях болгарского юнацкого эпоса появляется сам Господь, причем в песнях, в которых обнаруживается большое разнообразие мотивов.

¹ «Кириакия Никомидийская (греч. Κυριακή εκ της Νικομήδειας, также известная как Святая Неделя, болг. Света Неделя; ум. ок. 303 года) – раннехристианская святая мученица. Память совершается в Православной церкви 7 июля (по Юлианскому календарю)» https://ru.wikipedia.org/wiki/Кириакия_Никомидийская

² Св. преподобная Параскева – Петка Епиватска (Търновска). http://www.pravoslavieto.com/life/10.14_sv_Petka_Epivatska_Bulgarska.htm (29.12.2019 г.). Великомученица Параскева Пятница. <https://azbyka.ru/days/sv-paraskeva-pjatnica> (29.12.2019 г.)

Самый распространенный мотив, который опубликован как минимум в девяти вариантах – «Марко изгубва свърхчовешката си сила» – «Марко теряет свою сверхчеловеческую силу». По сюжету, Марко похвастался, что нет никого сильнее его, он – самый сильный молодец и может поднять землю или бороться с Господом. Господь притворяется старцем, встречает Марко и просит поднять сумку. Марко пробует это сделать своим копьём, потом двумя руками и, наконец, применив всю свою силу. Поднять сумку (она была тяжела, как вся земля) он смог, но почувствовал, что у него внутри что-то сломалось. После этого он будет побеждать врагов хитростью (СБНУ 1890: 116–120; 1912: 136–137; 1971: 363–366; Бурин 1961: 421–430):

И Господ му тиом проговаря:
– Фала тебе, Марко добър юнак,
имаш ли сила да се бориш
сос Господа вишен от небето?
Знайш ли, Марко, що тежина дигна?
Ти подигна сичка черна земня!
Кога, Марко, с десница посегна,
ти загуби половина сила;
кога, Марко, сос две раце фана,
кога фана, та торба подигна,
сичката си сила изгубило!
Тизе сега с хитрост че се бориш!

«И Господь ему тихо говорит:
– Хвала тебе, Марко добрый молодец,
Есть ли у тебя сила бороться
С Господом на высоком небе?
Знаешь ли ты, Марко, какую тяжесть ты поднял?
Ты поднял всю черную землю!
Когда одной рукой схватил,
ты потерял половину своей силы;
когда двумя руками схватил,
когда схватил и сумку поднял,

ты потерял всю свою силу!
Теперь будешь хитростью бороться!».

(СБНУ 1971: 363)

Другой очень сходный мотив, очевидно, более позднего происхождения: «В лесу маленький пастух прострелил из ружья левую руку Марко, и он потерял свою силу» (СБНУ 1953: 6–8).

Мотив: «*Господ съживява убития от арапин младоженец Марко*» – «Господь возвращает к жизни молодожена Марко, убитого арапом» (СБНУ 1953: 169–170):

А Богу се върло нажалело,
та съживи млади младоженя,
даде Господ душа да уздъхна,
и му даде на нодзе, та стана.

«А Богу очень жаль стало,
И оживил он молодого молодожена,
Дал Господь душу и вдохнул,
и дал ему встать на ноги».

(СБНУ 1953: 170)

Мотив «*Господ съживява младоженеца Марко, умрял от чума*» – «Господь возвратил к жизни молодожена Марко, который умер от чумы» (СБНУ 1971: 532–533):

Провикна се Латинка девойка:
– Леле, Марко, леле добър юнак,
я си стани, Марко добър юнак,
половин години ке разделим –
колко мене, а повеке тебе.
На Бога се смили и съжали,
та си стана Марко добър юнак,
та правили сватба три недели.
«Голос подняла Латинка девица,

– Леле, Марко, леле добрый молодец,
Годы мы с тобой напополам поделим –
Сколько-то мне, а больше тебе.
Бог смилостивился и сжалился,
И встал Марко добрый молодец,
И сделали свадьбу на три недели».

(СбНУ 1971: 533)

Мотив «*Марко оре в неделя, за да храни сирачета*» – «Марко пашет в воскресенье, чтобы кормить сирот» (СбНУ 1971: 361):

Оре Марко у света неделя,
ем неделя, ем Преображеное.
Съгледа го Бога от небето,
па изпрати два бързи ангела,
па на Марко потиом говорат...

«Пашет Марко в святое воскресенье,
воскресенье, на день Преображения.
Посмотрел Бог с неба,
Выслал двух скорых ангелов,
Они Марко тихо говорят...».

(СбНУ 1971: 361)

Перечень мотивов, в которых появляются православные святые и сам Господь Бог, показывает, что *святость* в болгарском юнацком эпосе постигается и реализуется не только через наличие сакральных персонажей в эпических текстах. Особо важное значение имеет специфика и *функционирование* самого юнацкого эпоса. Основной вопрос: когда *функционирует* юнацкий эпос? Внимательно подойдя к вопросу о времени исполнения (функционирования), мы обнаруживаем, что юнацкий эпос исполняется только на праздниках – свадьба, пир, собрание, *хоро*, а праздники обычно бывают по воскресеньям (Рангочев 1991: 38–49). «*Марковите песни ги поеме деня на орото* (т. е.

на праздника, на общоселското хоро). А вечер те тия, по-плитичките (всички други)»¹ – «Марковы песни поем днем на хоро (т. е. на празднике, на общесельском хоро). А вечерами, вот эти, мелкие (все другие)»². Общеизвестно, что существенная особенность праздника в том, что время на нем как бы останавливается, времени как бы нет (МНМ 1982: 330). Таким образом, эпическое время – есть время праздника. Праздника, который происходит «сегодня»³, и все – исполнители и слушатели – находятся в нем. Через посредство юнацких песен (т. е. во время и через посредство праздника) достигается состояние вне времени – приближение и слияние со временем первотворения. Посредством обращения к эпическому времени осуществляется переход к сакральному времени праздника – времени предков, времени первотворения, времени начал. С этой точки зрения эпическое время есть время сверхпраздника, который содержит в себе все праздники⁴, а юнацкий эпос сам по себе праздник, большой и всеобъемлющий. Очевидно, что болгарский юнацкий эпос повествует о событиях, которые певцы и слушатели воспринимают, как осуществляющиеся «здесь» (т. е. на празднике) и «сейчас». В болгарском юнацком эпосе прошлое, настоящее и будущее расположены как бы в одной плоскости (Живков 1982: 25). Подтверждением этому является факт, что

¹ Инф. Пауна Стоянова Рогачева, 1909 г., с. Алино, IV кл., земеделие, зап. К. Рангочев, 23.07.1989 г., экспедиция, орг. от НЕК-ЮНЕСКО в с. Алино (община Самоков), июль 1989 г.

² Информант говорит это, потому что день предназначен для работы; поэтому днем хоро может быть только на празднике. А в обычные дни вечером девушки ходили за водой к колодцу или источнику, брали воду, пели песенки и играли хоро, а неженатые молодые люди смотрели на них.

³ Ср. «Праздник есть высокое “время-пространство” со связями в разных направлениях» (Богданов 1985: 114); «В условиях традиционной культуры праздник это время-пространство для решения основной проблемы закрытого общества – это как соотношение доступного света с некоторым целостным светом» (Богданов 1990: 13).

⁴ Ср. «Этот свет-идеал мыслится как существовавший некогда в прошлом, как “золотой век”, который человечество растеряло и потеряло» (Георгиева 1993: 25).

типичная начальная формула болгарского юнацкого эпоса¹ содержит глагольную форму в третьем лице единственного числа, настоящего исторического времени²:

Шетба шета Марко Прилепчанин,
шетба шета по земня покраина

«Ходил-ходит Марко Прилепский,
ходил-ходит по всей земле».

(СБНУ 1971: 329)

Начальная формула юнацких песен ведет к возможности того, что Марко ходит сейчас, сегодня³. А это тождественно вере исполнителей второй половины XX в., т. е. Марко живой и спит где-то и он вернется: «Юнацкая песнь есть серьезная песня, рассказ о прошлых событиях, в достоверности которых никто не сомневается. <...> Для старшего поколения это есть предание, неписанная история народа. <...> Никто – ни исполнители, ни слушатели – не сомневается, что все лица, о которых говорится в песне, действительно существовали и все события, о которых пелось, были правдой» (СБНУ 1971: 60–61). Очевидно, эта вера рождается от самой сущности юнацкого эпоса, от возможности этноса возвращаться во времена первотворения и таким образом воссоздавать свою историю, совершая прорыв к вечности: «наши селяне признают за истинные народные песни только эпические и называют их “старонародные песни”» (Качарова 1939: 182). Все это показывает, что *святость* в болгар-

¹ Ср. в русских былинах обычно в начальных формулах встречаются глагольные формы прошедшего времени:

«По саду, саду по зеленому

Ходила, гуляла молода княжна Марфа Всеславьевна» (Селиванов 1988: 28).

² В то же время в текстах юнацких песен могут преобладать формы прошедшего времени.

³ Интересный тезис высказывает Е. Теодоров: «...Османское нашествие на Балканский полуостров – это событие, которое оставило одно непрерывно настоящее в продолжение пяти веков» (Теодоров 1981: 9).

ском юнацком эпосе осуществляется через функциональное и смысловое единство эпического текста и эпического контекста¹. И когда в середине XX в., после распада традиционной культуры болгарского общества, исполнительский контекст уже входит в дисгармонию с эпическим текстом, начинается непонимание и неприятие моральных посланий юнацкого эпоса. Это подтверждается записями юнацких песен 90-х гг. XX в.: в 1992 г. во время полевых исследований Ассоциации антропологии, этнологии и фольклористики «ОНГЪЛ» в селе Поповяне (община Самоков) после записи известной юнацкой песни *«Марко коси трева детелина»* – «Марко косит траву клевер», которая представляет тему инцеста между Марко и его сестрой Марой, информант Цв.Д. Попова сделала следующий знаменательный комментарий: *«Я тоя Марко не моем да го разберем – уж ни бран’ил от турците, а да посега на сестра си!»* – «Я этого Марко не могу понять – якобы защищал нас от турок, а посягнул на свою сестру» (ААО-Роровяне 1992: 68).

В заключение еще раз подчеркну: *святость* в болгарском юнацком эпосе – это сам эпос, эпос, святой сам по себе. Этим и объясняется, почему в нем очень мало представлены православные святые и в значительно большей степени присутствует сам Господь Бог. Он есть Тот, кто наказывает героя Короля Марко, осмелившегося поднять всю землю, или прощает его, когда на Преображение Господне Король Марко пашет землю, чтобы кормить сирот.

Литература

Бадаланова 1984: Бадаланова Ф.К. Циклизация героического эпоса у восточных и южных славян в историческом становлении. Дисс. на соиск. уч. степ. к. филол. н. М., 1984.

Богданов 1985: Богданов Б. Мит и литература. София, 1985.

Богданов 1990: Богданов Б. Литература, художественный текст и произведение // Литературна мисъл. 1990. Кн.1. С. 3 – 22.

¹ Ср. «Текст служит не для передачи идеи, но для вовлечения адресата в иную реальность» (Мухелишвили, Шрейдер 1989: 12).

Бурин 1961: Българско народно творчество. Т. I: Юнашки песни / Съст. И. Бурин. София, 1961.

Георгиева 1993: Георгиева А. Българските фолклорни легенди // Когато Господ ходеше по земята. 77 фолклорни легенди с тълкования / Съст. А. Георгиева. София, 1993.

Живков 1981: Живков Т. Ив. Народна поезия // Българска народна култура. Историко-етнографски очерк. София, 1981. С. 174–180.

Живков 1982: Живков Т.И. Фолклорната история // Фолклор и история. София, 1982. С. 20–26.

Иванов 1959: Иванов Й. Българските народни песни. София, 1959.

Кацарова 1939: Кацарова Р. Днешното състояние на епичния речитатив в България // Известия на Народния етнографски музей в София. Т. XIII. София, 1939. С. 182–202.

МНМ 1982: Мифы народов мира. Т. II. М., 1982. Статя о празнике!

Мухелишвили, Шрейдер 1989: Мухелишвили Н.Л., Шрейдер Ю.А. Постигание versus понимание // Труды по знаковым системам. XXIII. Тарту, 1989. Вып. 23. С. 3–17.

Николова 1987: Николова Ц.С. Честотен речник на българската разговорна реч. София, 1987.

Паисий Хилендарски 1995: Паисий Хилендарски. История славяноболгарская. София, 1995.

Рангочев 1991: Рангочев К.З. Пространство и време в българския юнашки епос // Български фолклор. Кн. 1. 1991. С. 38–49.

Рангочев 1993: Рангочев К.З. Структурни особености на епическия текст (по материал от българския юнашки епос). Дисс. на соис. уч. ст. к. филол. н. София, 1993.

Рангочев 2008: Рангочев К.З. Болгарский юнацкий эпос: современное состояние // Живая старина. 2008. № 1(57). С. 27–29.

Ризос 1993: Ризос Д. Агиология. Св. Синод Болгарской Православной Церкви. София, 1993.

Селиванов 1988: Былины / Сост., вступ. статья, подгот. текстов и коммент. Ф.М. Селиванова. М., 1988.

СБНУ 1890: Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. II. София, 1890.

СБНУ 1897: Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. XIV. София, 1897.

Епос

СБНУ 1912: Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. XXVI. Дял I. Историко-филологичен и фолклорен. София, 1912.

СБНУ 1918: Сборник за народни умотворения и народопис. Кн. XXXII. Й. Захариев. Кюстендилско краище. София, 1918.

СБНУ 1953: Сборник за народни умотворения, наука и народопис. Кн. XXXXVI. София, 1953.

СБНУ 1971: Сборник за народни умотворения, наука и народопис. Български юнашки епос. Кн. LIII. София, 1971.

Св. Дионисий Ареопагит 2001: Св. Дионисий Ареопагит. За небесната йерархия. За църковната йерархия. София, 2001.

Теодоров 1981: Теодоров Е. Български народен юнашки епос. Кралимарковски цикъл – произход, развитие, специфика. София, 1981.

ААО Роровиане 1992: Архив на Асоциация за антропология, етнология и фолклористика „Онгъл“. Папка I, с. Поповяне, общ. Самоков. 1992.

https://ru.wikipedia.org/wiki/Кириакия_Никомидийская (29.12.2019 г.)

http://www.pravoslavieto.com/life/10.14_sv_Petka_Epivatska_Bulgarska.htm (29.12.2019 г.).

<https://azbyka.ru/days/sv-paraskeva-pjatnica> (29.12.2019 г.)

Д.К. Рахими
Душанбе

ТРАНСФОРМАЦИЯ МИФИЧЕСКОГО ОБРАЗА ПТИЦЫ СИМУРГ В ЭПИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ ТАДЖИКОВ

Мифология древнего Ирана нашла свое отражение в священной книге зороастрийцев Авеста, произведениях пехлевийской литературы – «Бундахишн», «Динкард» и «Меноги храд», в великом персидско-таджикском эпосе «Шахнаме» (т. е. «Книга царей»), сочиненном поэтом Фирдоуси в X–XI вв. Мифологические представления и отрывки мифологических сюжетов приводятся в литературных, исторических и лексикографических источниках, а также в фольклоре персоязычных народов, в том числе таджикского.

Изучением и исследованием мифологии древнего Ирана занимались зарубежные и отечественные ученые: М. Дрезден, Т. Нелдёке, Г.С. Ньюберг, В.И. Абаев, С.П. Толстов, К. Иностранцев, И.С. Брагинский, И.В. Рак, О.М. Чунакова, И.М. Стеблин-Каменский, М. Бахор, Дж. Дустхох, А. Рахмонов, С. Наимбоев, О. Муродов и др. В монографиях и научных статьях речь идет о проблемах, связанных с созданием духовных и земных существ, иерархией богов, творением мира животных и растений, перволюдей-героев, демонических существ, с эсхатологией, воскресением и другими мифологическими вопросами. Наряду с вышеназванными темами некоторые ученые также писали о зооморфных образах мифологии предков таджиков.

В монографии известного русского востоковеда И.С. Брагинского «Из истории таджикской народной поэзии» первая и вторая главы посвящены мифологическим представлениям и персонажам мифологии древнего Ирана. Во второй главе автор посвящает специальный раздел космогоническим мифам, зооморфным образам или животным с получеловеческим обликом, таким как Симург, Ажи Дахока и мифическая рыба Кара. По Брагинскому, среди иранских племен с давних времен существовал культ домашних животных (конь, верблюд, бык, петух и собака). В качестве доказательства он приводит примеры из

Авесты, мифов древнего Ирана, настенные зооморфные изображения древнего Пянджикента и археологические находки зооморфных фигур (Брагинский 1956: 53–59).

Зооморфизм появился вначале в верованиях и представлениях первобытных людей, а потом вошел в мифы. В мифологии почти всех народов, в том числе народов иранского происхождения, действуют зооморфные образы и описываются их портреты и характеры.

Одним из популярных зооморфных образов мифологии, литературы и фольклора иранских народов является мифическая птица Симург. Ее образ трансформировался с давних времен.

Одним из важных и древних источников, дающих сведения о Симурге, остается Авеста – сборник канонических священных текстов, приписываемый Заратуштре (630–553 гг. до н. э.). Название Симург в Авесте встречается как *mərəγūb saēnō* и *saēna*. Она является необычной птицей, имеющей гнездо на огромном дереве с тысячами видов семян, посреди моря *Фарохкарт*.

В 12-м параграфе раздела Рашн-яшта Авеста отмечает, что на дереве *Харвисптухмак*, где находится гнездо птицы Симург, сохраняются семена всех деревьев, имеются все лекарства и оно считается лекарем всех творений (Авеста 2001: 281).

Когда Симург садится на это дерево, – ломает тысячу ветвей и раскидывает их семена, а когда взлетает, – тысяча ветвей заново вырастает на этом дереве. Каждый год Симург рассеивает семена этого дерева в воде, и бог Тиштар поливает их дождями и несет по странам (Бундахишн 2006: 74; Чунакова 1997: 120).

Следует заметить, что образ описанного дерева продолжает существовать под другим названием (чинар, сидр) в сказках народов иранского происхождения. На этом дереве Симург свила свое гнездо. Оно также служит прототипом дерева жизни в фольклоре персоязычных народов.

Название Симург в пехлевийских произведениях упоминается в форме Сенмурв (*sēnmurw*), как мифическая птица, фантастическое «триединое» существо с головой собаки, крыльями орла и в рыбьей чешуе, что символизирует господство на земле, на небе и в воде (Чунакова 2014: 200).

По сведениям Бундахишна, в разделе «О пяти видах животных», Симург считается огромной птицей, имеющей на ногах по три пальца, она, как млекопитающие, имеет грудь и выкармливает своих детенышей молоком (Бундахишн 2006: 65–67).

Образ Симург и связанные с ней мотивы, встречающиеся в пехлевийских литературных и религиозных источниках, считаются продолжением мифологии древнего Ирана и Авесты.

Описания и деяния птицы Симург в исламский период персидско-таджикской литературы в некоторой степени подвергаются изменению. Мифологические аспекты образа Симург смешиваются с народным эпическим сюжетом и мотивом. В поэзии IX–XII вв. Симург упоминается как царь птиц, образ справедливого падишаха. Великий поэт Рудаки (858–941) в одном стихе указывает на мотив справедливости Симург: река унесла гнездо и птенцов птицы Тайту, а царь Симург заставляет реку вернуть птенцов матери Тайту (Рахимов 2008: 483).

В «Шахнаме» Фирдоуси гнездо Симург находится над мифической горой Альбурз (ср. Эльбрус), а сама птица описывается как огромный орел с острыми когтями, который питается мясом. Но здесь в ее образе наблюдаются и человеческие черты: Симург разговаривает как человек, имеет человеческие знания и практики, в трудных моментах помогает семье Золи Зар.

По сюжетам «Шахнаме», у доблестного Сома долго не было детей. Однажды его жена родила младенца, прекрасного, как солнышко, но только, вот беда, – совершенно седая была у ребенка голова. Доблестный витязь утрастился людских насмешек и не захотел растить во дворце беловолового сына. Призвал он верных своих слуг и велел тайком от всех унести ребенка к подножию горы Альбурз. Слуги принесли младенца к подножию высокого хребта, положили на землю и ушли. На самом высоком гребне Альбурза свила гнездо птица Симург и вывела птенцов. Однажды вылетела Симург из гнезда, чтобы добыть пищу птенцам, и увидела у подножия горы плачущего ребенка. Спустилась огромная птица вниз, схватила дитя клювом и принесла к своим птенцам. Но голодные птенцы не бросились на младенца, – нежная любовь согрела их сердца. Так и стал расти

мальчик в птичьем гнезде, а чудесная птица Симуург заботилась о нем, как о родном детеныше. Назвали младенца Дастаном.

Шли годы, и забытый когда-то отцом младенец вырос и возмужал, стал прекрасным и сильным юношей. Хоть и вырос юный Дастан вдали от людей и не видел ничего, кроме суровых скал, научила его птица Симуург человеческой речи и наделила разумом. Однажды увидели его проходившие путники и разнесли по стране молву о юноше с белыми волосами. Та молва быстро побежала по свету и вскоре дошла до доблестного Сома. Подъехал он со слугами к горе и увидел в гнезде статного юношу, прекрасного и телом и лицом, и рядом с ним огромных птенцов. Поняв, зачем явился витязь, Симуург советует Дастану пойти к людям, мол, там его ожидает счастье. Перед уходом Дастана Симуург сказала: «Я никогда не оставлю тебя в трудную минуту, возьми мое перо, оно поможет тебе в беде, стоит поднести его к огню, и я тотчас же явлюсь перед тобой».

Так Дастан вернулся к людям, и отец дал ему новое имя – Золи Зар, которое означает Золотой Зол. Далее, в других дастанах (поэмах), дважды Золи Зар попадает в трудные моменты, и сжиганием кончика пера вызывает птицу Симуург. В первый раз Симуург помогает Рудобе – жене Золи Зара при родах, когда на свет появляется великий богатырь Рустам. Следуя советам Симуург, искусный исцелитель, опьянив Рудобу крепким вином, рассек ее чрево острым кинжалом и извлек ребенка. Во второй раз Симуург прилетает на помощь к Рустаму, чтобы победить бронзовотелого богатыря Исфандияра (Герои 1971: 77–84; Фирдавси 1989: 390–402).

В «Шахнаме» также рассказывается о другой, дурной птице Симуург – представителе демонической силы, которая противоборствует Исфандияру. В результате поединка иранский богатырь Исфандияр мечом раздирает ее на куски.

В «Шахнаме» Фирдоуси в образе Симуурга наблюдаются мифологические элементы как продолжение сюжетов Авесты и пехлевийских текстов, которые подвергались смещению с образом орла из общеиранских эпосов и народных сказок.

После Фирдоуси в таджикско-персидской литературе вплоть до XII в. другие авторы описали образ птицы Симург в основном полагаясь на мотивы «Шахнаме». Например:

*Туро Симургу тири газ набояд,
На Рахими чодуву Золи фусунгар.*

Тебе не надо и Симурга и стойкой стрелой,
И не волшебного Рахша, и Зола мага.
(Дакики)

В таджикско-персидской литературе в описании птицы Симург наряду с ее названием появляется слово «Анкó» – мифическая птица арабской литературы.

*Бе ёриш Зола парри Анқо
Бар хасм зафар наёфт Рустам.*

Без помощи Зола и пера Анко,
Рустам не смог победить врага.
(Хакани)

Муджир Байлакани в одном стихе упоминает авестийское дерево, где находится гнездо птицы Симург. Но и здесь название дерева – Сидра – приведено из арабской религиозной мифологии.

*Аз баҳри тири эшон як раҳ ишорат кун,
То Сидра шох резад, Симурғ нар фиристад.*

Покажи направление их стрелам,
Чтобы у Сидри ломались ветви, и Симург отправила перья.

Известно, что в произведениях поэтов и писателей IX–XII вв. чаще приводятся сведения о культурных традициях, праздниках древнего Ирана, упоминаются иранские мифологические персонажи, и эта тенденция постепенно ослабевает и появляются

новые литературные образы, сюжеты и мотивы. Древние мифологические элементы приобретают религиозное и суфийское толкование, в которых образ птицы Симург также не исключен.

В персидско-суфийской литературе Симург отождествляется с арабской мифической птицей Анко. Знаменитый поэт – представитель суфизма Фариддадин Аттор в книге «Мантик-ут-тайр» («Беседа птиц») рассказывает о путешествии 30 птиц в поисках царя птиц – Симурга – за гору Коф. Для последователей суфизма образы этих птиц символизировали в поисках истины, ряд ступеней искания, ряд этапов познания, чтобы на высшей ступени полностью слиться с божеством. В данном произведении Аттора тридцать птиц, достигнув горы Коф, не находят там Симурга. Есть только они сами – тридцать птиц, т. е. «си мург» (тридцать птиц). В суфийском учении этот этап называется «хулул» (слияние).

*Чун ниғаҳ карданд он си мург зуд,
Бешак ин сӣ мург он Симург буд.
Дар таҳайюр ҷумла саргардон шуданд,
Ин надонистанд, то худ он шуданд.*

Оглянулись эти тридцать птиц,
Безусловно, эти тридцать птиц и были Симург.
С удивлением искали они,
И не знали, как превратились в нее.

Далее в литературных произведениях и толковых словарях образ Симург рассматривается в качестве птицы-лекаря, и этот мотив также прослеживается в «Шахнаме» Фирдоуси. Как было отмечено выше, Симург дважды дает советы для выздоровления семье Золи Зара. Таким образом, в некоторых лексикографических источниках Симург считается птицей мудрости и исцеления. Автор средневекового словаря «Бурхони қотъ» пишет, что «Симург – есть и птица Анко, говорят, что она была птицей, которая воспитала Зола – отца Рустама. И некоторые говорят, что она была лекарем, и учила Зола» (Бурхон 2004: 191).

Некоторые другие авторы словарей истолковывают название Симург как птицу – обладательницу тридцати цветов (си ранг). По сведениям Мухаммада Гиясуддина, в словаре «Гияс-ул-лугот» «Симург – известная птица, в каждом перье которой отражены цветы перьев других птиц, поэтому ее называют Симург» (Гиясуддин 1987: 447).

Таким образом, в литературных и лексикографических источниках персидско-таджикской литературы образ птицы Симург описан как царь птиц, Анко, мудрая птица, лекарь, сказочная птица с тридцатью окрасками. В «Шахнаме» указывается, что Симург живет на вершине горы Албурза, а в «Мантиқ-ут-тайр» Фариддадина Аттор Симург живет на высоких деревьях за горой Коф. В таджикских народных сказках богато представлены многие исторические и мифологические сюжеты, мотивы, образы и архетипы животных и растений, изучение которых ведет нас в глубину представлений предков таджиков о человеке и природе. Особенно находят свое отражение в волшебных сказках элементы древней мифологии, верования и отпечатки ранних форм религии.

В таджикских народных сказках и легендах Симург – огромный орел с сильными когтями. Она – положительный персонаж, всегда помогает людям, переносит на себе героя в другой мир. Симург живет в сказочном мире за горой Коф, иногда ее гнездо находится на высоком дереве, на чинаре, а порой и в подземном мире, куда попадает главный герой сказок.

В таджикской сказке «Калча» («Лысый») образ птицы Симург раскрыт более подробно, чем в других. По сюжету, главный персонаж Калча с братьями, преследуя дива (демона) приближается к колодцу. Братья спускают Калчу по веревке на дно колодца, где он видит совсем иной мир. И этот мир подземный. После нескольких приключений Калча встретился с дивами и убил их. Осталось добраться до земного мира. Калче советуют просить помощи у птицы Симург. Гнездо птицы было на высокой *чинаре*. Когда Калча приближается к чинаре, то видит дракона *аждахо*, который собирается съесть птенцов Симург. Калча вытаскивает меч, убивает дракона и, разделив его на три куска, бросает птенцам. Они съедают два куска и один оставля-

ют маме. Вернувшись с охоты, Симург видит останки дракона и сразу понимает, что богатырь убил дракона и спас от смерти ее детей. Симург, поблагодарив Калчу, спрашивает: «Что я могу сделать для тебя?». Калча просит помочь ему вернуться в земной мир. Хотя это было очень трудное дело, Симург соглашается. Она велит Калче подготовиться в дальний путь, запасти в дорогу 40 туш бараньего мяса, из их шкур приготовить 40 бурдюков и наполнить их водой. Отправившись в путь, они летят 40 дней. В последний день мясо заканчивается, Калча отрезает кусок от своего бедра и дает Симургу. Но мудрая птица узнает вкус человеческого мяса и, не проглотив его, оставляет под языком. Когда они спускаются на землю, Симург тотчас вынимает кусок бедра Калчи из-под языка и, смазав слюной, «приклеивает» на место. Во время прощания Симург дает богатырю несколько своих перьев и говорит: «Сожги одно перо в трудный момент, и я тотчас приду на помощь» (Кадыров 1998: 18–19).

Подобный сюжет прослеживается в нескольких таджикских волшебных сказках, таких как «Богатырь и птица Симург», «Сохибкирон и Сохибджамол», «Падишах», «Хирсиддин», «Царевич и птица Симург», «Алхимик», «Хырс-палван» и т. д.

В сказке «Хырс-палван» богатырь, убив дракона, увидел, что к дереву летит огромная птица и в клюве держит верблюда. Она прилетела, опустилась на дерево, и дерево под ней закачалось. Это была птица Симург. Она разорвала верблюда на части и положила куски мяса в гнездо (Ниязмухамедов 1945: 164).

В другой сказке («Хирсиддин») богатырь спасает птенцов Симург от страшной змеи. Симург в благодарность за доброту Хирсиддина поднимает его в земной мир. Необычно описывается способ полета птицы Симург. Она 40 раз вращается и как пружина поднимается все выше и выше. На каждом круге птица съедает одного жареного барана и выпивает бурдюк воды (Карабулоки 2003: 45).

В сказке «Царевич и птица Симург» приведен другой мотив: богатырь-царевич убивает змею и Симург спрашивает его: «Чего ты хочешь, царевич?». А тот отвечает: «Я ищу себе невесту, укажи мне, где она, никаких других желаний у меня нет».

Симург подсказывает, что невеста богатыря живет в одном саду... (Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976: 136).

В таджикских сказках встречается и другой тип птицы Симуург – волшебная птица. В сказке «Насмешки рыбы» речь идет о Симурге, которая каждый день несет по яйцу. Но эта была не обыкновенная птица, а волшебная. Считается, что тот, кто съест ее мозги, станет падишахом. А тот, кто грудинку – каждое утро под подушкой будет находить сто тенге. Сын охотника находит птицу, и, расставляя ловушку, ловит ее и везет к царю (Шермухаммадов 1965: 23–24).

Данный мотив напоминает рассказ из индийской дидактической книги «Панчатантра». Речь идет о том, что в горах, на вершине огромного дерева находилось гнездо необычной птицы, помет которой, падая, превращался в золото. Один охотник завлекает ее в ловушку и дарит падишаху (Visnu 1995: 331–333).

Приведенные примеры позволяют сделать вывод, что в сказках образ птицы Симуург и ее действия используются очень широко. Описание птицы Симуург со временем изменилось, в ее образе мы находим синкретизм авестийской птицы-богини, пехлевийской птицы-мясоеда, а также литературный образ падишаха, в том числе символичной суфийской истины, образ хищника-орла и, наконец, волшебной птицы.

Мотивы, связанные с птицей Симуург, отражают в сказках определенной степени мифологические элементы. Если в Авесте гнездо птицы Симуург находится на дереве всех семян – Виспубишне, то в сказках ее гнездо располагается на вершине огромного дерева чинары.

В таджикских сказках, как и в «Шахнаме» Фирдоуси, Симуург описана как вспомогательный персонаж, который помогает героям вернуться в свои страны, дает советы для разрешения проблем, а также помогает богатырям в поисках счастья. Симуург в некоторых сказках изображена как волшебная птица. Части ее тела, в том числе перья, мозги, грудинка являются также магическими, и их использование помогает достигать цели.

Фетишизация частей тела птицы Симуург имеет корни и в Авесте. В 14-м параграфе Бахрам-яшта Авесты Симуург упоминается

под другим названием – Варегана. Пророк Заратуштра спрашивает бога Ахурамазду, как противостоять деянию магов. Ахурамазда отвечает: «Ищи перо царь-птицы Варегана и натирай им свое тело. Это перо уберезет от колдовства врагов. Кто носит с собой кость или перо этой смелой птицы, никакой сильный мужчина не сможет бить или убить его. Это перо царь-птицы защищает его и принесет ему удачу и силу» (Авеста 2001: 306).

Также в таджикских сказках сказано, что Симург знает человеческий язык и разговаривает на нем, имеет достаточные знания и опыт, иногда предвещает события. Симург имеет отношение к трем мирам: подземному, надземному и небесному, что символизирует ее господство в каждом из них.

В заключении можно сделать вывод, что птица Симург в эпическом наследии таджиков является положительным персонажем. Хотя в «Шахнаме» Фирдоуси упоминается другая – демоническая птица Симург, однако, и в этом случае из числа ее дурных деяний известно лишь противоборство с принцем Исфандияром. Образ Симург трансформировался от богини до сильной птицы (хищник-орел).

В истории культуры и литературы персоязычных народов, в том числе и таджикского, она изображена как сказочная, оказывающая помощь, мудрая, добродетельная птица, царь птиц, как символ истины, как лекарь и друг человека.

Литература

Авеста 2001: Авеста / Пер. и коммент. Дж. Дустхах. Душанбе, 2001 (на тадж. яз.).

Брагинский 1956: Брагинский И.С. Из истории таджикской народной поэзии. Элементы народно-поэтического творчества в памятниках древней и средневековой письменности. М., 1956.

Бундахишн 2006: Бундахишн / Пер. М. Бахора. Душанбе, 2006 (на тадж. яз.).

Бурхон 2004: Бурхон М. Бурхони котеъ / Сост. А. Нурув. Т. II. Душанбе, 2004 (на тадж. яз.).

Рахими Д.К. Трансформация мифического образа Симурга...

Герои 1971: Герои Фирдоуси (из поэмы «Шахнаме») / Пересказ Н. Улугзаде. Душанбе, 1971.

Гиясуддин 1987: Гиясуддин М. Гиёс-ул-лугот / Сост. А. Нуров. Т. I. Душанбе, 1987 (на тадж. яз.).

Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976: Сказки народов Памира / Сост. А.Л. Грюнберг и И.М. Стеблин-Каменский. М, 1976.

Кадыров 1998: Фольклор таджиков долины Кашкадарьи / Сост. Р. Кадыров. Т. I. Душанбе, 1998 (на тадж. яз.).

Карабулоки 2003: Сказки жителей районов Гозималика, Гиссара и Ленина / Сост. С. Карабулоки. Душанбе, 2003 (на тадж. яз.).

Ниязмухамедов 1945: Таджикские сказки / Сост. Б. Ниязмухамедов. Сталинабад, 1945.

Рахимов 2008: Рахимов Д. Симург // Энциклопедия Рудаки / Гл. ред. М. Муллоахмад. Т. II. Душанбе, 2008 (на тадж. яз.).

Фирдавси 1989: Фирдавси А. Шахнаме. Т. VI. Душанбе, 1989 (на тадж. яз.).

Чунакова 1997: Зороастрийские тексты: Суждения Духа разума (Дадестани меноги храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты / Изд. подгот. О.М. Чунаковой. М., 1997.

Чунакова 2014: Чунакова О.М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифологических персонажей и мифологических символов. М., 2014.

Шермухаммадов 1965: Сказки Самарканда / Сост. Б. Шермухаммадов. Душанбе, 1965 (на тадж. яз.).

Visnu 1995: Visnu Sarma. The Pancatantra / Translated from the Sanskrit with an introduction by Chandra Rajan. London, 1995.

ВОПРОСЫ ИСТОРИЗМА КАЛМЫЦКОГО ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА «ДЖАНГАР»

Эпос «Джангар», восходящий к центральноазиатской эпической общности, слагался и воссоздавался веками в устах рапсо-дов-сказителей и прошел сложный путь развития от архаических форм к классическому героическому эпосу, подвергаясь различным трансформациям, напластованиям и переработкам, и непосредственно связан с этнической историей своего народа-создателя. Сохранение «Джангара» в устной традиции калмыков на протяжении долгого времени подтверждает его особую значимость и сакральное отношение к памятнику, обусловленное своеобразными обстоятельствами некоторой изолированности в непривычном культурно-языковом окружении, «когда героический эпос становится одной из важнейших форм выражения этнополитического самосознания» (Неклюдов 1984: 7).

Калмыцкий «Джангар» как эпический памятник, по мнению А.Ш. Кичикова, относится к числу сложных, полистадиальных, гетерогенных явлений устного народного творчества, источниками формирования которого, кроме древнего героического эпоса, послужили весьма архаические сюжеты и мотивы из тюрко-монгольского мифологического эпоса, относящегося к эпохе ранних кочевников (V–III вв. до н.э.) (Кичиков 1997: 8). При реконструкции архаических пластов сюжета «Джангара» исследователи выявляют архаические мотивы и концепты, восходящие к древним ритуалам и обрядам ранних кочевников, шаманистическим культам и тотемистическим представлениям.

Истоки сложения отдельных сказаний эпопеи, насыщенных архаическими мотивами и демоническими персонажами, восходят к более раннему периоду, когда все ойраты представляли единый народ (середина XV – конец XVI вв.) (Козин 1940: 69–70). Завершающая фаза в развитии «Джангара» как «циклизованного воинского эпоса» приходится на XVII в. и произо-

шла уже на Волге после перекочевки калмыков из Джунгарии. Трансформация архаических эпических форм в классические, как правило, влечет за собой изменение эпической картины мира, которая утрачивает мифические черты и приобретает квазиисторические признаки. Подлинно художественное мировидение преобразует действительность и создает героический мир эпоса, который отражает противоречивые тенденции эпохи, насыщен бытовыми и историческими реалиями и в то же время является поэтическим образом, воплощением представлений об идеальном обществе, скрепленном узами верности, долга, традиции.

В настоящей статье рассматриваются некоторые вопросы историзма «Джангара», связанные с символикой власти. Проблема мифопоэтических представлений о власти в определенной степени актуализируется в трудах Дж. Фрэзера (Фрэзер 2006), Е.М. Мелетинского (Мелетинский 2004), В.Я. Проппа (Пропп 2000), М. Элиаде (Элиаде 2000) и др. Исследование основано на сюжетах калмыцкого героического эпоса «Джангар» (Биткеев и др. 1990).

Идейно-тематическая основа эпоса «Джангар» – защита народом Джунгарии родной страны объединенными силами сподвижников-богатырей под предводительством Джангар-хана от посягательств чужеземцев. «Само же Джунгарское государство послужило своеобразным историческим «прототипом» страны Джангара Бумбы – страны с элементами социальной утопии, название которой окружено «ореолом божественной благодати»» (Кудияров 1988: 167). Кочевая империя Бумба «обладает чертами некоего вселенского царства воинственных скотоводов, представление о котором складывается не без влияния буддийских утопических идей о находящейся на Севере райской стране Шамбале и о государе-миродержце чакравартине, владеющем семью чудесными сокровищами, включая чудесного коня, чудесное оружие, прекрасную жену, мудрого советника и т. д.» (Неклюдов 1996: 22).

Образ эпической Бумбайской державы, по мнению ряда исследователей, отражает эпоху раннего кочевого объединения

монголов времен Чингис-хана, государственной консолидации Дербен Ойратов, возникновения Джунгарского и Калмыцкого ханств (XV–XVIII вв.) и схваток с тюркоязычными противниками в войнах XVII–XVIII вв.» (Владимирцов 2003; Козин 1940; Кичиков 1969; Кичиков 1976; Санчилов 2004; Эрдниев 1969). При этом наличие весьма объемного пласта архаических мотивов в «Джангаре» (Кичиков 1985; 1999) позволяет судить о существовании более древних истоков эпического концепта страны (назр – усн – «земля – вода») и державы Бумба, восходящих к эпохе ранних кочевников (до середины I тыс. н. э.).

Общества «ранних кочевников» характеризуются как догосударственные, раннеклассовые или раннефеодальные образования. Государственность в форме кочевого феодализма, по всей вероятности, была сформирована в период существования «поздних кочевников», в средневековье (Крадин, Скрынникова 2006: 20). Эволюционная структура кочевых обществ включает ряд уровней: локальная группа, община, вожжество, архаическое государство и государство-нация.

Рассматривая эволюцию кочевых сообществ, в поисках оптимальных координат необходимо обратиться к породившим их факторам и причинам. Одним из них, на наш взгляд, является создание группы кровнородственных коллективов, связанных общими интересами, осуществлявших подготовку и создание государственных образований. Так, в одной из глав «Джангара» («О подчинении Алтана Чееджи мудрого [Джангару]») (Биткеев и др. 1990: 16–20) повествуется о богатырях Бёке Мёнген Шигширге, Алтане Чееджи и Джангаре, объединившихся с целью создания державы. Союзники в лице Бёке Мёнген Шигширге и Алтана Чееджи провозглашают Джангара правителем Бумбайской страны, передают ему свои владения, а также власть и правление. Во главе правой стороны богатырей Джангара становится мудрец Алтан Чееджи, а левой – Алий Хонгор Благодарный, сын Бёке Мёнген Шигширги. В супруги Джангару жалуют дочь Номо Тёгес хана, Ага Шавдал.

Как правило, выдвижение предводителя степной аристократии, надплеменного вождя, предполагало определенный, а

именно иерархический характер в межличностных отношениях, подразумевавший исполнение обязательств и со стороны вождя, и со стороны вассалов-сподвижников. «Кочевой хан должен был вести своих сподвижников к победам, которые доставляли бы им все блага жизни, с точки зрения степняков: прекрасных пленниц, добрых коней, удобные места для охоты» (Владимирцов 2002: 158). В свою очередь «вассалы-феодалы должны были служить правителю, главным образом, в качестве воинов, помогать ему советами, участвуя в курултаях, и способствовать во всех начинаниях» (Владимирцов 2002: 415).

В традиционной монгольской средневековой культуре основным элементом картины мира является центр, посредством которого осуществляется связь с социумом, гармонизируются социальное и космическое пространства. Одним из маркеров сакрального центра, обеспечивающего гармонию в социуме, является правитель. Представление о сакральном статусе правителя нашло отражение в эпосе «Джангар». Так, применительно к герою эпоса, богдо нойону Джангару, используется выражение *«теңгг йозурта»* («небесного происхождения»). «Выполнение правителем функции, сакрализирующей и гармонизирующей космос и социум, связано через обладание харизмой (*sülde*) с Высшим законом *töggü*)» (Крадин, Скрынникова 2006: 298).

Наличие у Джангара харизмы подтверждает ряд эпизодов в главах эпоса («О Мингъяне, угнавшем табун золото-рыже-пегих скакунов Тюрк-Алтан-хана», «О Санале Строгом сокрушившем Кюдер-Заарин Зан-тайджи хана» (Биткеев и др. 1990: 84–102; 116–132)), повествующих о богатырях, оставивших свои владения, многочисленных своих подданных и последовавших за Джангаром, зная, что ему суждено стать правителем и «владеть всем, что под солнцем». Данные эпизоды отчетливо демонстрируют формирование системы отношений вассалитета, обусловленных взаимными обязательствами правителя и его богатырей, базирующихся на мотиве личной преданности, где дружина являлась воплощением военной силы и опорой власти правителя.

Покоренные правители, присоединяясь к более сильному, отдавали собственную силу и умножали его харизму. В подтверж-

дение сказанного обратимся к текстам «Джангара», описывающим эпизод принятия ханом-антагонистом подданства Джангара: Зан-тайджи хан преподносит Джангару священно-белый *хадак* и произносит заверение в том, что жизненную силу свою он преподносит великому Джангару и шести тысячам двенадцати богатырям, а жизнь свою отдает в распоряжение Алому Хонгору Благородному. После этого на правой щеке Зан тайджи хана было поставлено красное бумбайское клеймо, а заверение в верности подкреплено троекратным поклонением Джангару, с обещанием тысячу и один год нести повинности – сроком на сто лет быть подданными Джангар хана и в течение тысячи лет выплачивать ему дань. В результате активных завоеваний Джангара создается сильная государственная власть и формируются представления о единой державии могущественного правителя.

В сфере внешней политики немаловажным является умение правителя выстраивать союзнические отношения. Известен эпизод из эпоса, когда Джилган-хан в знак особого расположения преподносит в дар владыке нойону Джангару и шести тысячам двенадцати богатырям по шубе из ценного меха. Итогом подобной дипломатии стало соглашение о взаимопомощи в случае войны с сильным противником (при столкновении же со слабым противником можно обойтись собственными силами). Таким образом, обмен дарами становился важнейшим средством заключения дипломатических союзов и «позволял преобразовать обмен материальными ценностями в отношения психологической зависимости, дававшей в последующем возможность получать новые ресурсы и увеличивать свой престиж» (Крадин, Скрынникова 2006: 294).

Известные исследователи Н.Н. Крадин и Т.Д. Скрынникова справедливо считают, что власть вождей и ханов держалась на взаимовыгодных условиях различных групп номадов. Кочевники подчинялись централизованной власти, преследуя собственные интересы, в случае же их утраты объединения распались. Наличие постоянного источника доходов и сильной угрозы объединяло номадов вокруг вождя (Крадин, Скрынникова, 2006: 17).

В этой связи следует упомянуть еще об одном институте древнего монгольского общества – «*injiе*», связанном с брачными отношениями и использовавшемся в аристократической среде для упрочения отношений с другими владельческими ханами, а также получения в качестве приданого людей и скота (Владимирцов 1934: 68). В песне «О женитьбе Хонгора» дочь Цаган Зулы хана в качестве приданого просит отца выделить ей приплод одного года. Цаган Зула хан, посоветовавшись с сайдами, принимает решение отправиться в страну Джангара, чтобы занять место на одной из ее окраин. Хан отдает распоряжение оповестить всех людей об откочевке в страну Джангара. Так, ханство Догшин Цаган Зулы изменяет ареал обитания и переселяется в пределы державы Джангара.

Таким образом, процветание эпического социума зависит от личных качеств правителя и его харизмы, обладающей охранительной и регулирующей функцией – сохранения жизни самого суверена и благоденствия державы под его рукой. В эпосе «Джангар» это наглядно выражено в ряде примеров: «Прекрасные, как львы, богатыри-вепри, вкушая обильную арзу, под покровительством славного Джангара в блаженстве и покое пребывали»; «В стране Джангара вера бурханов, словно солнце, воссияла, мирное правление стало крепким, как скала, счастливей, чем прежде, стали они – было вдоволь прозрачной арзы из молока необъезженных кобылиц, в счастье и в радости пребывали богатыри»; «С той поры владения славного Джангара в мире и покое пребывают, вера в их Бумбайской стране, словно солнце сияет, мирское правление стало крепким, как скала, под покровительством хана Джангара в счастье и блаженстве все пребывают»; «Владыка нойон Джангар со своими сайдами восседал радостно, словно вновь в свои руки взял утраченные правление и веру, веселясь, блаженствовал он».

У ойратов, как и других тюрко-монгольских народов, «в течение многих веков сохранялись сильные патриархально-родовые пережитки в рамках раннефеодальных военно-племенных союзов» (Владимирцов 1934: 247). Эти специфические условия во многом определили «героический пафос» эпоса «Джангар»,

в котором нашли отражение идеи племенного и государственного единства с сопутствующими им символами власти.

В главе «О победе Алого Хонгора над Мангна-ханом...» (Биткеев и др. 1990: 67–77) в числе требуемых объектов посол-антагонист называет Бумбайское знамя, что свидетельствует о его исключительной ценности и значении как символа державной власти: потеря знамени означала потерю суверенитета. Исторически знамя выступает основным символом государственной власти, выражающим ее общественно-исторический и правовой статус. Знамя (стяг, флаг) символизирует победу, завоевание, силу, сплоченность и идентификацию государства.

Как символ власти знамя Бумбы водружено перед дворцом Джангара. Джангаровы богатыри, жители Бумбайской страны и посланцы чужеземных владык, прибывая в ставку властителя, спешили перед державным знаменем. Отправляясь же в поход, Джангар с богатырями несли его впереди боевой дружины. Почетное право нести священное знамя чаще всего предоставлялось богатырю Боро Мангна. После сражений богатыри Джангара возвращались в родную Бумбу и несли впереди своего войска знамя победы.

«У Чингис-хана было два <...> знамени: одно – из белого конского волоса – для мирного времени, другое – черное – для войны» (Уэзэрфорд 2008: 10). Знамя азиатского воина-кочевника представляло собой «копье, к древку которого, чуть ниже наконечника, были привязаны пряди гривы лучших коней. У монголов, где бы воин ни разбивал лагерь, он утверждал Духовное Знамя при входе в свой шатер, как свой герб и защитный амулет. Духовное Знамя всегда оставляли на открытом воздухе, под Вечно Синим Небом, которому поклонялись монголы. Развевающиеся на степном ветру пряди вбирали в себя силу ветра, неба и солнца, силу, которую затем получал от сульдэ его владелец» (Уэзэрфорд 2008: 10). По обычаю монголов, во время сражения знамя находилось на поле сражения, и всякому воину «запрещалось покидать поле битвы прежде, чем с него вынесено знамя» (Лэмб 2005: 88).

Знамена же с различными изображениями божеств, подобно ойратским, по всей вероятности, появились много позднее.

Так, на одном из сохранившихся знамен имеется изображение Дайчин-Тенгри – покровителя и помощника в сражениях и победах. Рядом с ним имеется изображение Окон-Тенгри – символа разрушения и беспощадного мщения. На другом знамени начертаны три тарни (заклинания) бурханов Очир-Вани, Цаган-Шюкюртэни и Наймен-гегени на тибетском языке (Басхаев 2007: 90–92).

Образ знамени во многих традициях истолковывается в ключе космических коннотаций – древко знамени понимается как аналог мировой оси (*axis mundi*). В большинстве традиций знамя воспринимается как знак божественного присутствия. Древки военных знамен, ведущие свое происхождение от тотемических эмблем, часто увенчивались фигуркой в виде животного. Такие изображения, использовавшиеся индо-иранскими и германскими племенами, римлянами, кельтами и другими народами древности, вероятно, предназначались для того, чтобы обеспечить присутствие божества среди войска и его покровительство.

В «Джангаре» знамя иногда добывается богатырями Бумбы в качестве трофея антагонистов. В главе о победе над Мангна-ханом, Хонгор в неравном бою с многотысячным войском антагониста, прежде всего, расправляется со знаменосцем и вырывает у него знамя. Добытое знамя врага Хонгор передает Мингъяну, а сам возвращается и продолжает сражение. Мингъян доставляет знамя Джангару, и всем становится ясно, что Хонгор сражается с сильным врагом, поэтому Джангар не сразу решается выступить в поход. Данный эпизод свидетельствует, что 1) по знамени можно было идентифицировать антагониста; 2) знамя служило вещественным доказательством сражения богатыря с врагом.

Особый сакральный смысл придавался знамени у монгольских народов со времен Чингис-хана. «Союз воина и его Духовного Знамени становился настолько тесным, что после смерти дух воина переселялся в сульдэ. Пока воитель был жив, знамя из конского волоса несло его судьбу, в посмертии оно становилось его душой. Смертное тело быстро сливалось

с природой, но душа вечно жила в этом знамени и служила напоминанием грядущим поколениям о великом прошлом» (Уэзэрфорд 2008: 10).

Знаменем как священным символом власти в эпосе обладает не только Джангар и его богатыри, но и противники Бумбы. В главе о победе Санала кульминацией конфликта является эпизод, когда Санал срывает черно-пестрое знамя и угоняет восьмидесятитысячный табун Зан-гайджи-хана. Захват знамени в виде трофея считался одним из признаков победы, одержанной над противником. Величайшая ценность и значение знамени у монгольских народов в воинский век осмыслены военным историком, заметившим, что «несколько <...> дружин, случайно собравшихся около какого-нибудь прославившегося знамени, кладут основание временному государственному образованию. У этих людей нет ни семейств, ни оседлости, но у них есть вождь и знамя. Это раса, состоящая исключительно из воинов, несравненных и никем не превзойденных» (Хара-Даван 1991: 20).

Широкое отражение в эпосе монгольских народов нашла историческая действительность времен кочевой империи, представляющая собой общество кочевников, организованное по военно-иерархическому принципу. По мнению Ринчиндоржи, в стране Джангара «возникло кочевое государство, стоящее на более высокой ступени развития, чем родоплеменное общество кровных родственников» (Ринчиндорж 2004: 42). Период создания надплеменного объединения являлся жизненно необходимым и естественным следствием эволюции воинственного и мобильного общества кочевников. Однако процесс подобного формирования обусловил возникновение постоянных конкурентных отношений и жестоких конфликтов между представителями степной аристократии за право быть вождями родоплеменных объединений.

Центральным событием в героическом эпосе является противоборство двух враждующих сторон, в котором находят отражение борьба героя с хтоническим существом или иноземным врагом, отношения племен и архаических государств, межплеменные распри и войны. Эпический конфликт, его масштабность и

значимость составляют основу героического действия и героизации эпического персонажа. В эпосе враждебность и полярность двух миров строго подчинена дихотомии эпического пространства. Противоборство двух сил обычно приводит к прямому столкновению – героическому сражению или поединку, составляющему основную пафос и смысл эпического повествования.

Войны между ханствами или державами определяют сюжеты большинства глав «Джангара», несомненно, отражая исторические реалии и жизнь общества в период формирования эпоса. В эпическом образе Бумбайской державы находят поэтическое воплощение политические реалии государственного кочевого образования с четкой военно-иерархической структурой, для которой характерны система титулатуры вождей, установление дипломатических и союзнических отношений с другими кочевыми империями, заключение династических браков. Иерархическая структура державы состоит из нескольких уровней, на высшем уровне которой представлен центр с правым и левым «крыльями». В эпосе «Джангар» также находят отражение представления о божественном происхождении власти правителя и его сакральной миссии установления миропорядка на земле.

Литература

Басхаев 2007: Басхаев А.Н. Ойраты. Воины великой степи. Элиста, 2007.

Биткеев и др. 1990: Джангар. Калмыцкий героический эпос / Сост., подгот. текстов, коммент. и словарь Н.Ц. Биткеева, Э.Б. Овалова, Ц.К. Корсункиева, А.В. Кудиярова, Н.Б. Сангаджиевой. М., 1990.

Владимирцов 1934: Владимирцов Б.Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.

Владимирцов 2002: Владимирцов Б.Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов / Редкол.: В.М. Алпатов (пред.) и др.; сост. Г.И. Слесарчук. М., 2002.

Владимирцов 2003: Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов / Редкол.: В.М. Алпатов (пред.) и др.; сост. Г.И. Слесарчук, А.Д. Цендина. М., 2003.

Кичиков 1976: Кичиков А.Ш. Исследование героического эпоса «Джангар»: Вопросы исторической поэтики. Элиста, 1976.

Кичиков 1985: Кичиков А.Ш. Архаические мотивы происхождения героя и их трансформации в версиях «Джангара» // Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil III. Vorträge der 4. Epensimposiums der sonderforschungsbereich 12 Bonn, 1983. Wiesbaden: 1985. Pp. 301–372 (Asiatische Forschungen, Bd, 91).

Кичиков 1997: Кичиков А.Ш. Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. М., 1997.

Кичиков 1999: Кичиков А.Ш. Исторические предпосылки возникновения эпоса «Джангар» // Бюллетень Общества востоковедов РАН. Материалы. М., 1999. Ч. 2. С. 107–115.

Кичиков 1969: Кичиков М.Л. Героический эпос «Джангар» как исторический памятник // Великий певец «Джангара» Ээлян Овла и джангароведение. Материалы научной конференции, посвященной 110-летию со дня рождения Ээлян Овла. Элиста, 1969. С. 60–69.

Козин 1940: Козин С.А. Джангариада. Героическая поэма калмыков. М.; Л., 1940.

Крадин, Скрынникова 2006: Крадин Н.Н., Скрынникова Т.Д. Империя Чингис-хана. М., 2006.

Кудияров 1988: Кудияров А.В. Поэтико-воззренческие аспекты историзма эпоса монголоязычных народов // Фольклор. Проблемы историзма. М., 1988. С. 127–170.

Лэмб 2005: Лэмб Г. Чингисхан. Властелин мира / Пер. с англ. Л.А. Игореvского. М., 2005.

Мелетинский 2004: Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. 2-е изд., испр. М., 2004.

Неклюдов 1984: Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов (Устные и литературные традиции). М., 1984.

Неклюдов 1996: Неклюдов С.Ю. Героический эпос кочевников Монголии // Эпос народов зарубежной Азии и Африки. М., 1996. С. 16–64.

Пропп 2000: Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки / Науч. ред., текстол. коммент. И.В. Пешкова. М., 2000.

Ринчиндорж 2004: Ринчиндорж Ж. О времени возникновения «Джангара» // «Джангар» и проблемы эпического творчества: Материалы Международной научной конференции (Элиста, 22–24 августа 1990 г.). Элиста, 2004. С. 2–48.

Санчи́ров 2004: Санчи́ров В.П. Ойраты в эпоху сложения эпоса «Джангар» // «Джангар» и проблемы эпического творчества: Материалы Международной научной конференции (22–24 августа 1990 г.). Элиста, 2004. С. 427–436.

Фрэ́зер 2006: Фрэ́зер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Пер. с англ. М.К. Рыклина. М., 2006.

Хара-Даван 1991: Хара-Даван Э. Чингис-хан как полководец и его наследие. Культурно-исторический очерк Монгольской империи XII–XIV вв. / Послесл. Л.С. Бурчиновой. 2-е изд. Элиста, 1991.

Элиаде 2000: Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское / Пер. с фр. Н.К. Гарбовского. М., 2000.

Эрдниев 1969: Эрдниев У.Э. К вопросу о времени возникновения эпоса «Джангар» // Великий певец «Джангара» Ээлян Овла и джангароведение. Материалы научной конференции, посвященной 110-летию со дня рождения Ээлян Овла. Элиста, 1969. С. 70–76.

Уэ́зэрфорд 2008: Уэ́зэрфорд Дж. Чингисхан и рождение современного мира / Пер. с англ. Е. Лихтенштейна. М., 2008.

Ю.Е. Березкин
Санкт-Петербург

КАВКАЗ КАК ФОЛЬКЛОРНЫЙ ЗАПОВЕДНИК И ПЕРЕКРЕСТОК

Северный Кавказ – заповедник языков. Можно ли сказать то же самое о фольклоре и мифологии этого уникального региона?

Элементы культуры копируются и распространяются

Культуру не изобретают, ее элементы копируются и заимствуются от человека к человеку. Это положение отражено в первом определении культуры Э. Тайлора (Тайлор 1989; Tylor 1871). Другие определения не противоречат тайлоровскому, а лишь высвечивают дополнительные аспекты культуры. Например, факт копирования не отменяет того факта, что носители культуры любой ее элемент наделяют значением (Durkheim; Geertz 1973: 92–93). Значения условны, поэтому узнать о них, не спрашивая мнения информантов, проблематично. Это можно сделать постольку, поскольку сами значения тоже копируются, однако речь в таком случае идет лишь о своего рода «скелете». Семантическая «плоть» ассоциаций и ощущений эфемерна и восстановлению не подлежит.

Вопрос о причинах первоначального возникновения тех или иных особенностей культуры в отсутствии прямых свидетельств письменных источников не имеет смысла: мы не знаем ни времени, ни места, ни обстоятельств, в которых протекали соответствующие процессы. Наша задача – не гадать о причинах появления элементов культуры, а определить границы территории, в пределах которой они (в данном случае – фольклорные эпизоды и образы) встречаются. При сопоставлении с данными других исторических дисциплин именно анализ ареалов распростране-

ния культурных особенностей позволяет стратифицировать во времени мифологию и фольклор.

Элементы устных повествований способны пересекать границы между популяциями и языками, но это не значит, что такие границы отсутствуют. Их проницаемость зависит от частоты контактов между людьми (и соответственно от демографической плотности), от степени культурных и (в меньшей мере) языковых различий, а также от статуса самих текстов – сакральных или профанных. Можно предполагать, что первоначально эпизоды и образы переносились с одной территории на другую преимущественно в ходе миграций, а по мере увеличения демографической плотности и укрупнения общностей, в пределах которых обмен культурными особенностями осуществлялся без особых помех, диффузия элементов фольклора через языковые границы приобретала большее значение.

Профанный или сакральный характер повествований относителен. Речь идет о континууме, на одном конце которого находятся этноспецифичные космогонические и антропогонические мифы, а на другом – сказки, лишенные установки на достоверность и обладающие этнической спецификой только в отношении особенностей языка, а также бытовых и отчасти природных, социальных и хозяйственных реалий, но не наборов используемых эпизодов. Чем ближе повествования к «идеальному типу» сказки, тем легче они пересекают границы, однако и мифы могут заимствоваться, пусть и с меньшей вероятностью.

Сказанное надо иметь в виду, строя гипотезы относительно характера общностей, следы которых сохранились в фольклоре и мифологии – не в содержании текстов, а в конфигурации ареалов распространения определенных повествований.

Наша база данных по фольклору и мифологии мира (Березкин, Дувакин, б.г.) сейчас достаточно полно отражает наборы образов и эпизодов, характерных для традиций Евразии. Резюме и источники текстов доступны в интернете, что позволяет не ссылаться на публикации – их список превысил бы по объему саму статью.

Ниже мы рассмотрим несколько характерных для Кавказа мотивов, ареалы распространения которых дают возможность высказать суждения о времени, к которому относятся соответствующие процессы.

Речь в основном пойдет о повествованиях, в которых отражены представления о мире и которые включают этиологические мотивы. В волшебных сказках картина мира тоже присутствует, но она лишена установки на достоверность и связи с какой-либо конкретной традицией. Однако, как только что было сказано, деление на сказки и мифы несколько условно. Этиологические мотивы содержатся в текстах разных жанров. Представления о мире, которые они отражают, могут быть как актуальными, так и – причем в разной степени – утратившими актуальность. Если подобные мотивы распространены на ограниченной территории, их допустимо использовать для реконструкции культурно специфичной картины мира (не совокупности значений, а формального содержания представлений безотносительно к их интерпретации). Это значит, что при картографировании и анализе важнее классифицировать не целостные тексты по жанрам, а содержащиеся в них эпизоды и образы в соответствии с их тематикой.

Ареалы мотивов

Основные тематические группы мотивов распространены по миру неравномерно и демонстрируют преимущественную связь с определенными крупными регионами. В частности, большинство интерпретаций объектов ночного неба зафиксированы в Северной Евразии и в Северной Америке, тогда как для циркумтихоокеанского региона характерна повышенная концентрация повествовательных эпизодов, связанных с человеческой анатомией, антропо – и социогенезом, отношениями полов и «странными браками» (с монстрами и животными) (Березкин 2018). Определенной причины для подобной региональной приуроченности может и не быть – это случайность,

результат разнонаправленного развития культурных общностей в регионах, между которыми отсутствовали контакты.

Если говорить о такой частной сфере, как истолкование лунных пятен, то картографирование выявило планетарное разделение на регионы с преобладанием фигуративной (образы людей, животных, растений; мотив А32 нашего электронного каталога; <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>) либо нефигуративной (след краски, удара, ожога и т. п.; мотив А35) их интерпретации. В Африке южнее Сахары, в Южной Америке и на большей части Австралии господствует представление о тенях на поверхности луны именно как о пятнах. В более северных областях Евразии и в большинстве районов Северной Америки на луне обычно видят какой-то образ. В Средиземноморье, Передней, Средней и Южной Азии, а также в Меланезии и в островной части Юго-Восточной Азии оба варианта встречаются примерно в равной пропорции. Южная зона приблизительно соответствует области распространения таких мотивов, для которых вероятно древнее африканское происхождение. В северной области распространены мотивы, которые в Африке параллелей чаще всего не находят и, вполне возможно, распространились в эпоху, сопоставимую по времени с периодом ледникового максимума (Березкин 2013: 31–71; Васильев и др. 2015: 349–354).

Кавказ относится к зоне с преобладанием нефигуративного истолкования лунных пятен. Согласно распространенному здесь варианту, эти пятна есть грязь (навоз, глина, зола, тесто), брошенная в лицо луны / месяца в результате семейного или любовного конфликта – часто братом (сестрой) или матерью (мотив А35А). Такого рода объяснения зафиксированы у абхазов, абазин, кумыков, лаков, даргинцев, аварцев, лезгин, табасаранцев, рутульцев, сванов, мегрелов, грузин, армян, азербайджанцев, талышей, а также у айсоров и анатолийских турок (рис. 1). Аналогичные представления могли быть и у некоторых других народов Кавказа, по которым данные неполны. Однако отсутствие в этом списке осетин (выходцев из степей) может быть не случайным.



Рис. 1. Лунные пятна есть грязь (навоз, глина, зола, тесто), брошенная в лицо луны / месяца в результате семейного или любовного конфликта – часто братом (сестрой) или матерью

Параллели подобным представлениям прослеживаются от Кавказа не в северном, а в западном направлении. Прежде всего это юг Балкан, с которыми Кавказ объединяет множество общих мотивов (Березкин 2012). Речь идет о болгарах, македонцах, сербах и греках. Дальше на запад аналогичные нарративы, объясняющие появление лунных пятен, записаны у итальянцев (Сицилия и Тоскана), каталонцев и португальцев, а в Магрибе – у берберов Марокко. К востоку от кавказского региона подобная интерпретация известна на северо-востоке Индии у гаро, северных нага (нокте) и кхаси, равно как и у бенгальских буна – мигрантов неясной языковой принадлежности с территории Бангладеш. В несколько отличной форме (речь не идет о семейном конфликте) мотив есть у ао – одной из групп чин-нага. Для Туркмении и для большей части Ирана и Афганистана сведения об истолковании лунных пятен мы не располагаем, поэтому невозможно сказать, действительно ли индийский ареал отделен от средиземноморско-кавказского более, чем тремя тысячами километров.

В Средиземноморье мотив мог распространиться из Леванта в последних веках VII тыс. до н. э. в ходе расселения носителей кардиальной керамики (культуры импрессо) (Bengtson 2017; Zilhão 2001). Поскольку с импрессо связана первичная неолитизация региона и, следовательно, рост плотности населения, такая гипотеза выглядит логичной. Территориальное совпадение с областью финикийской колонизации тоже заметно, однако если бы в Леванте в I тыс. до н. э. данный мотив был популярен, то можно было бы ожидать, что в достаточно обильных письменных источниках того времени сохраняются какие-то его следы. Однако их нет. Наличие индийского анклава распространения мотива также указывает на его древность, ибо нет ни малейших свидетельств контактов Кавказа или хотя бы Передней Азии с Бенгалией и Ассамом в последние тысячелетия.

Другой сохранившийся на Кавказе реликтовый мотив – история о том, как сверхъестественные персонажи съедают копытное животное (оленья, барана, козла, корову), а затем оживляют его, обычно сложив обглоданные кости в шкуру (мотив M84A). Это западно-евразийский вариант, тогда как в Западной Сибири и в Северной Америке представлен другой: убитое и съеденное животное, птица или рыба оживает после того, как его кости брошены в воду (мотив M84B). Тот же мотив содержится в тексте, записанном на Мальдивах (рис. 2). Оба варианта связаны с континентально-евразийским комплексом – в Африке, Юго-Восточной Азии и Южной Америке их нет.

Наиболее богатые подробностями тексты об «ожившем копытном» зафиксированы в горных районах: в Скандинавии, в Альпах, на Кавказе, на Памире и в Гиндукуше, в частности у немцев Швейцарии, абхазов, карачаевцев, осетин, чеченцев, аварцев, хваршинов, лаков, кумыков, мегрелов, грузин, армян, шугнанцев, нуристанцев, дардов и буришей, равно как и в известном эпизоде из Младшей Эдды. Вместе с тем узнаваемые реликты мотива сохранялись до Средневековья или даже до XX в. также и на равнинах – у англичан, французов, швабов, башкир, чувашей, казахов, узбеков (Хорезм), синдхов, монголов. У хорватов, словенцев и венгров духи съедают и возрождают

не животное, а человека, но это вполне может быть вариантом, возникшим после того, как культура охотников ушла в прошлое. Ни в Гималаях, ни в саяно-алтайском регионе интересующего нас мотива нет. Он вряд ли мог распространиться позже, чем в финальном палеолите, но о нижней временной границе судить трудно.



Рис. 2. Мотивы оживления съеденного животного, которое затем оживлено из костей (обычно сложенных в его шкуру)

Еще один реликт каких-то древних и характерных для Западной Евразии представлений известен на Кавказе не повсеместно и характерен только для Дагестана (аварцы, андийцы, даргинцы, лаки, лезгины, рутульцы, цахуры), хотя у анатолийских турок он тоже есть (рис. 3). Речь идет о некоей старухе, воплощающей холодное время года (мотив В33D). В ряде традиций считается, что на границе зимы и весны (редко – осени) бывает несколько ассоциируемых со старухой очень холодных дней. В Западной Европе мотив зафиксирован у португальцев, каталонцев, немцев, французов (Овернь и Франш-Конте), фламандцев, бретонцев, валлийцев, а в Магрибе – у кабилы. В Центральной Европе и на Балканах он отмечен у поляков, кашубов,

чехов, словенцев, сербов, румын, болгар, македонцев, албанцев, а в Средней Азии у таджиков, ягнобцев, язгулямцев, ишкашимцев, шугнанцев, узбеков Хорезма и киргизов¹.



Рис. 3. Распространение образа старухи холода

Для Кавказа, Закавказья и Малой Азии (карачаевцы, кумыки, терекменцы, тальши, курды, азербайджанцы, турки), но также для Крыма, Балкан (греки, болгары, хорваты), Западной Европы (португальцы, галисийцы, испанцы, французы, валлийцы), Средней Азии и Афганистана (таджики, рушанцы, пуштуны, киргизы) характерна связь со старухой радуги (мотив I46A). Радуга есть воплощение самой старухи, ее пояс, веревка, полотно, лук, мост, по которому она может спуститься с неба, и т. п. (рис. 4). При том, что в континентальной Евразии (в отличие от тропических областей мира) господствует положительное отношение к радуге, «радуга старухи» бывает опасной, если речь идет о персонаже типа Бабы-Яги (так у галисийцев, крымских татар, кумыков, терекменцев).

¹ Выражаю огромную благодарность Рустаму Дуталиеву, который на протяжении нескольких лет систематически переводит не опубликованные на европейских языках киргизские и казахские тексты и щедро делится своими переводами.

Связь радуги с женщиной отмечена и за пределами основного ареала распространения образа, в частности, у кера (чадцы северного Камеруна), ливов, панджабцев, пайван, мяо, монголов, ненцев, энцев, юкагиров (видимо, тундровых), а в Северной Америке – у кламат и меномини. Однако частота встречаемости на этих территориях ниже, причем в ряде случаев речь идет скорее о молодой женщине, чем о старухе. Для Кавказа мотив не выглядит ареально специфичным, будучи связан в основном с тюркоязычными группами (единственное исключение – талыши, которые тоже к собственно кавказскому региону относятся лишь условно). Тем не менее довольно высокая популярность мотива в атлантической Европе не позволяет объяснять его появление в Европе миграциями тюрков, скорее всего он был известен до них.



Рис. 4. Распространение представлений о связи радуги с некой женщиной, обычно старухой

Для Кавказа, Средней Азии и Туркестана специфично представление о старухе, чьи действия вызывают грозу (мотив I35A). Считается, что старуха производит гром, ворочая и таская су-

хие шкуры (ногайцы, армяне, талыши) или камни (казахи), либо вытряхивая шубу, шаровары или какой-то мешок (ишкашимцы, ваханцы, горные таджики, ягнобцы, туркмены, казахи, уйгуры). У адыгов (бжедугов) мать грома во время грозы бежит вслед за сыном (рис. 5).



Рис. 5. Распространение представлений о связи грозы со старухой

В некоторых волшебных сказках Средиземноморья, Балкан и Кавказа говорится о том, как некий персонаж совершает действия, определяющие смену темного и светлого времени суток (мотив В33F). Речь всегда идет о пряже, нитках, ткани, которые персонаж разматывает или сматывает, или которыми он связывает того, кто воплощает ночь (рис. 6). Пол персонажа бывает и мужским, но чаще это старуха. Варианты со старухой зафиксированы у испанцев (Андалусия), португальцев, болгар, греков и турок, варианты со стариком – у армян, азербайджанцев и также у турок. У молдаван герой связывает персонажей, воплощающих время суток. Несмотря на разную в описании персонажей, речь явно идет об одном и том же эпизоде, который выделяется на фоне других и может считаться этиологическим.

Не связан с остальными может быть лишь исламизированный тунисский вариант. Некоторые параллели данному мотиву усматриваются в представлении о ночи и дне как о всадниках, что встречается в словацкой и литовских сказках (мотив А47), равно как и в русской сказке из сборника А.Н. Афанасьева, об обстоятельствах записи которой ничего не известно. Параллель есть и в «Видении Гюльви» из Младшей Эдды.



Рис. 6. Распространение повествовательного эпизода, в котором персонаж сматывает, расстилат и пр. тьму или связывает того, кто ответственен за чередование светлого и темного времени суток

Все к тому же кругу образов можно отнести представление о женщине, воплощающей ветер или управляющей им (мотив В33; рис. 7). Наиболее характерен данный мотив для Северного Кавказа (абхазы, балкарцы, ногайцы, ингуши, чеченцы, лаки, аварцы, аргинцы, лезгины). В Средней Азии и Афганистане (таджики, ягнобцы, пашай, узбеки) образ женщины-ветра иногда сливается с образом «старухи зимы». Ответственный за ветер женский персонаж представлен также в фольклоре калмыков, Восточной Прибалтики (латыши, ливы,

эстонцы, вожане, финны) и волго-уральского региона (чуваши, мордва, марийцы, башкиры), а на западе – у итальянцев (Базиликата), немцев (Пфальц), словенцев и венгров. На восток зона представлений о хозяйке или матери ветра тянется через Сибирь (алтайцы, теленгиты, лесные ненцы, нганасаны, удэгейцы, нивхи, чукчи), где персонаж либо не особо значим, либо упоминается наряду с другими «матерями» явлений природы (то же у мордвы). Единично мотив представлен в Северной Америке (коквил Орегона) и западной Индонезии (остров Сималур).



Рис. 7. Распространение представлений о хозяйке ветра

Сопоставляя этиологические и космологические мотивы с участием старухи, легко поддаётся соблазну реконструировать образ божества, считавшегося ответственным за разнообразные погодные явления, а также за суточный и календарный циклы (холод / тепло, день / ночь, грозу, ветер, радуго). По этому случаю можно вспомнить, что у кабилы оскорбившая месяц (в данном случае январь) и окаменевшая вместе со своими ста-

дами хозяйка овец есть не просто старуха, баба Марта и т. п., а «первая мать мира» (Frobenius 1921, № 12: 81–83). Само же повествование у них является мифом о конце золотого века, когда «растения, камни, земля, вода разговаривали, а люди понимали их речь» и жили счастливо. Учитывая ареал распространения описанного набора мотивов (от Атлантики до Памира и Туркестана), их связь с актуальными космологическими представлениями должна относиться к весьма удаленной от нас эпохе. Доказать подобную реконструкцию, разумеется, невозможно, но выявленные факты свидетельствуют по крайней мере о том, что в древности Кавказ (и, видимо, также Средняя Азия и Казахстан) были связаны скорее с Европой, нежели с Центральной Азией. Если балкано-кавказские параллели могут относиться к любому времени, вплоть до османского, то для кавказско-пиренейских или кавказско-памирских (особенно в обход равнинных областей Средней Азии) надо предполагать какой-то древний субстрат.

К рассмотренной серии мотивов следует, вероятно, добавить еще один (B33C): историю о том, как один из месяцев, проходящихся на время перехода от зимы к весне, занял (реже – купил) несколько дней у другого (рис. 8). Во многих случаях (хотя не всегда) этот мотив включен в те же повествования, в которых упоминается «старуха зимы» (Голант 2013; Кабакова 1994). Он зафиксирован у берберов Марокко (рифов), кабиллов, португальцев, галисийцев, испанцев, каталонцев, басков, итальянцев (Абруццо, Тоскана, Калабрия, Сицилия, Сардиния, Корсика), ладинов, мальтийцев, французов (Пуату, Гасконь, Лангедок, Прованс), ирландцев, шотландцев, англичан, палестинцев, румын (Банат), румын, болгар, македонцев, сербов, албанцев, греков (Имброс), поляков, абхазов, осетин, грузин (Картли) и армян. Сюда же можно добавить рассказы о том, как последний холодный месяц жалеет, что не наступил раньше или что слишком короток – тогда бы он всех заморозил. Они записаны у сербов, абхазов, адыгов, ингушей, чеченцев, шведов, эстонцев.



Рис. 8. Распространение мотивов «Заемные дни» (круглые значки) и «Если бы февраль был как январь» (квадратные значки)

Ареал данного мотива неплохо вписывается в зону влияния античной цивилизации и лишь самые северные традиции оказываются за пределами территории Римской империи. Поэтому считать его частью какого-то древнего комплекса представлений рискованно. Тем не менее, характерная для этого комплекса метеорологическая тематика здесь тоже присутствует.

Однако не все мотивы, встречающиеся в записанных на Кавказе в XIX–XX вв. повествовательных текстах, имеют древнее происхождение и европейские параллели. В определенный момент (с гунно-сарматского времени?) преобладающие внешние связи Кавказа изменили направление и фольклор этого региона (особенно Северного Кавказа и Грузии) пополнился мотивами, характерными для Монголии и Южной Сибири.

Примером может служить мотив «Птицы, несущей бурю» (мотив I6: человек встречается с огромной птицей, несущей с собой тучи, дождь, снег, грозу и т. п.). Данный эпизод распространен от Кавказа до Монголии и Алтая, а затем вновь появляется в Северной Америке (Berezkin 2019). Кавказские варианты относительно

редки и записаны только у карачаевцев и балкарцев, осетин, даргинцев и грузин. В степях и в горах Южной Сибири мотив есть у казахов, каракалпаков, киргизов, алтайцев, челканцев, бурят Монголии и дархатов. Ожидаемо наличие подобного эпизода также и у ногайцев, фольклор которых изучен недостаточно. На Кавказе мотив мог появиться с тюрками, хотя мог и раньше, когда в степях господствовали иранцы. Что же до саяно-алтайского региона, то там подобный мотив, видимо, был известен как минимум с раннего голоцена, иначе он вряд ли бы оказался принесен в американскую Субарктику (Березкин 2015, рис. 4; Berezkin 2019, fig. 4).



Рис. 9. Распространение мотива «Один плачет, другой смеется»

Примерно сходное, хотя территориально менее компактное распространение имеют множество сказочных эпизодов (Berezkin, Duvakin 2016). Статистически наборы таких эпизодов, выявленные для кавказских традиций, наиболее близки наборам, характерным для Монголии и Южной Сибири (Березкин 2015а, рис. 3). Примером может служить эпизод, в котором герой видит двух персонажей, один из которых плачет, а другой смеется (мотив К40). Причина в том, что одного чудовище

должно съесть сегодня, а другого завтра. На Кавказе мотив зафиксирован у кабардинцев и адыгов, карачаевцев и (или) балкарцев, осетин и грузин (рис. 9). Самый западный вариант есть у крымских татар, самый восточный – у удэгейцев. Остальные представлены у калмыков, горных таджиков, мунджанцев, иш-кашимцев, казахов, алтайцев, тувинцев, бурят, дагуров и южных (ныне ассимилированных) ханты.

Заключение

Описанные в статье мотивы не привлекали внимания исследователей – точнее их изучение в пределах небольших областей вроде Дагестана или Памира не сопровождалось систематическим поиском аналогий. Учитывая время публикации большинства использованных в статье материалов, сделать это было несложно еще в 1970-х, если не в 1930-х гг. То же касается и десятков других мотивов, для исследования которых кавказские данные имеют первостепенное значение. История ослепления одноглазого пастуха-великана – чуть ли не единственное исключение, и причина понятна: Вс.Ф. Миллер работал в XIX в., когда вопросы происхождения и эпохальной датировки сюжетов считались важными. После Первой и особенно после Второй мировой войны изучение традиционного фольклора и традиционной культуры в целом пошло по другому пути, который привел к современному состоянию «не-исторического партикуляризма». Исследования культуры в масштабе отдельных коллективов и групп, нацеленные на выявление не этных фактов, а эмных интерпретаций, не могут быть сведены в единую базу данных, чтобы затем быть использованы для накопления информации о прошлом. Историческая проблематика из фольклористики и культурной антропологии оказалась вытесненной на периферию соответствующих дисциплин.

Может ли проблематика в принципе быть иной, не исторической? Если говорить о гуманитарном познании в широком смысле, включая искусство, литературу и философию, то, разумеется, может. Но если речь идет о науке в точном значении

термина, то, видимо, нет. Во всяком случае, такая область приложения пока не просматривается.

История, наряду с лингвистикой, биологией или астрофизикой, есть фундаментальная наука. С тех пор как религия утратила статус источника знаний о материальной вселенной, именно эти науки формируют нашу картину мира, прямо влияющую на состояние общества и на направление его развития. Вытеснение исторической проблематики из фольклористики и культурной антропологии не кажется позитивной тенденцией.

Литература

Березкин 2012: Березкин Ю.Е. Циркумпонтийские и другие связи болгарской космологии // *Етнос и сакрална география* / Ред. Р.Р. Малчев, К.З. Рангочев, Н.И. Ненов, М.Д. Димитрова. София: Род, 2012. С. 181–201.

Березкин 2013: Березкин Ю.Е. Африка, миграции, мифология. Ареалы распространения фольклорных мотивов в исторической перспективе. СПб.: Наука, 2013. 319 с.

Березкин 2015: Березкин Ю.Е. Сибирский фольклор и происхождение на-дене // *Археология, этнография и антропология Евразии*. 2015. № 1(61). С. 122–134.

Березкин 2015a: Березкин Ю.Е. Распространение фольклорных мотивов как обмен информацией, или где запад граничит с востоком // *Антропологический форум*. 2015. № 26. С. 153–170.

Березкин 2018: Березкин Ю.Е. Отражение картины мира в традиционных нарративах: реконструкция глобальных тенденций распространения и хронологической последовательности появления мотивов мифологии // *Археология, антропология, этнография Евразии*. 2018. Т. 46. № 2. С. 140–148.

Березкин, Дувакин, б.г.: Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Электронный аналитический каталог. Последнее обновление в декабре 2019. <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>.

Васильев и др. 2015: Васильев С.А., Березкин Ю.Е., Козинцев А.Г., Пейрос И.И., Слободин С.Б., Табарев А.В. Заселение чело-

веком Нового Света: опыт комплексного исследования. СПб.: Нестор-История, 2015. 680 с.

Голант 2013: Голант Н.Г. Мартовская старуха и мартовская нить. Легенды и обряды начала марта у румын. СПб.: МАЭ РАН, 2013. 283 с.

Кабакова 1994: Кабакова Г.И. Структура и география легенды о мартовской старухе // Славянский и балканский фольклор. Верования, текст, ритуал. М.: Наука, 1994. С. 209–222.

Тайлор 1989: Тайлор Э.Б. Первобытная культура / Пер. с англ. Д.А. Коропчевского. М.: Изд-во политической литературы, 1989. 573 с.

Bengtson 2017: Bengtson J.D. Basque and its Closest Relatives: A New Paradigm. An Updated Study of the Euskaro-Caucasian (Vasco-Caucasian) Hypothesis. Salt Spring Island, Canada: Mother Tongue Press, 2017. 546 p.

Berezkin 2019: Berezkin Yu. Athabaskan – Siberian folklore links: in search of Na-Dene origins // Folklore (London). 2019. Vol. 130. No. 1. P. 31–47.

Berezkin, Duvakin 2016: Berezkin Yu., Duvakin E. The captive khan and the clever daughter-in-law // Folklore (Tartu). 2016. No. 64. P. 33–56.

Durkheim: Durkheim É. Jugements de valeur et 101 jugements de réalité // Revue de Metaphisique et du 102 Morale. Available at: http://kieranhealy.org/files/103_misc/durkheim-jugements-text.pdf.

Frobenius 1921: Frobenius L. Volksmärchen der Kabylen. I Band. Weisheit. Jena: Eugen Diederichs, 1921. 291 p.

Geertz 1973: Geertz C. The Interpretation of Cultures. Selected Essays by Clifford Geertz. New York: Basic Books, 1973. 470 p.

Tylor 1871: Tylor E.B. Primitive Culture. Vols. 1–2. London: John Murray, 1971.

Zilhão 2001: Zilhão J. Radiocarbon evidence for maritime pioneer colonization at the origin of farming in west Mediterranean Europe // Proceedings of National Academy of Sciences. 2001. Vol. 98. No. 24. P. 14180–14185.

Б.П. Кербелите
Вильнюс

ДАЛЬНИЕ – БЛИЗКИЕ

(Семантическая интерпретация сказаний разных народов)

Мифологические сказания / легенды были весьма популярны в устных традициях разных народов. Исследователи фольклора европейцев интересовались изображаемыми в этих произведениях мифическими персонажами, изучали образы судьбы, смерти, черта и т. д. В большинстве опубликованных каталогов варианты сказаний группируются по изображаемым мифическим персонажам (Balys 1936; Christiansen 1958; Simonsuuri 1961). В 1963 г. специальная комиссия фольклористов рекомендовала именно такой принцип создания каталогов сказаний (Sagenkommision 1964).

В 1965 г. автору этих строк было поручено классифицировать записи литовского повествовательного фольклора. Было решено, что при классификации мифологических сказаний необходимо следовать рекомендациям комиссии фольклористов.

Пристальное знакомство с опубликованными каталогами и исследованиями сказаний показало, что даже в совпадающих по сюжетам произведениях соседних народов Европы изображаются не только сходные, но и различающиеся мифические персонажи. Варьирование мифических существ встречается и в сюжетах литовских сказаний. Это затрудняет классификацию сказаний по мифическим персонажам и сопоставление аналогичных произведений разных народов.

Структура многих литовских мифологических сказаний – один элементарный сюжет, героем которого является человек, а антиподом – мифическое существо. Исход столкновения этих персонажей всегда зависит от поведения человека. Иногда человек только наблюдает и получает сведения об определенном существе. Мы пришли к выводу, что мифологические сказания иллюстрируют правила поведения людей при столкновениях с мифическим окружением. Чтобы выявить эти правила, тексты сказаний необходимо интерпретировать семантически. Оказа-

лось, что большинство элементарных сюжетов литовских сказаний следует отнести к тем же типам, к которым мы отнесли элементарные сюжеты сказок. Те же правила поведения героев элементарных сюжетов (в сказках в этой роли бывают не только люди) иллюстрируются и в произведениях других прозаических жанров фольклора разных народов.

Мы решили создать две классификации литовских мифологических сказаний. Выполняя поручение, мы учли рекомендации специальной комиссии фольклористов и выделили разделы по изображаемым в сказаниях мифическим персонажам. Далее тексты каждого раздела группировали по сходству сюжетов, анализировали их структуры и семантику, определяли тип каждого элементарного сюжета. По типу единственного или главного элементарного сюжета тексты отнесены к структурно-семантическим типам сказаний (Kerbelytė 2002). Во второй классификации те же описания сказаний группируются только по структурно-семантическим типам. Тексты тех же типов, которые различаются мифическими персонажами, не соединяются, а располагаются рядом. Содержания и номера типов второстепенных элементарных сюжетов имеются в описаниях сложных сюжетов. Если варианты тех же сюжетов обнаруживаются и в роли главных элементов структур, в этих описаниях даются отсылки – номера типов произведений, в которых те же сюжеты в роли второстепенных элементов структур (Кербелите 2001).

Оказалось, что оба принципа классификации мифологических сказаний одного народа дополняют друг друга и полезны исследователям. Классификация сказаний по изображаемым персонажам отражает мифологическую систему каждого народа. По ней можно судить о значимости каждого мифического существа в системе. Она помогает сравнить популярность аналогичных персонажей в сказаниях соседних народов. Например, в русской традиции весьма популярны сказания об отношениях людей с лешими или хозяевами озер. В Литве достаточно лесов, в древности их было еще больше. В письменных источниках упоминается мифический персонаж или языческий бог Медейна / Медейнас (слово *medė* в диалекте жемайтов – жителей се-

веро-западной Литвы до сих пор употребляется в значении *лес*). Все-таки признак лешего (некий *хромой* перегоняет зайцев в другой лес) мы заметили лишь в единственном тексте. В Литве очень много больших и малых озер, а безымянный хозяин большой рыбы или всех рыб упоминается всего в нескольких текстах. Пока трудно сказать, что показало бы сравнение многих систем мифических персонажей. Однако уже можно надеяться, что структурно-семантическая классификация сказаний разных народов помогла бы увидеть одинаковые устремления и правила поведения людей любой национальности и места обитания.

При создании структурно-семантической классификации литовского повествовательного фольклора мы часто обращались к прозаическим текстам других народов. Публикуя переведенные нами на литовский язык мифы и мифологические сказания некоторых народов Азии и севера Европы, мы указали номера типов элементарных сюжетов этих текстов (Kerbelytė 2016). Сравним несколько сказаний других народов с однотипными и похожими по содержанию литовскими произведениями.

В якутском сказании охотник запоздал возвращаться домой. Он увидел свет в пустующей старой юрте и привязанных коней, среди которых узнал коня своего князя. Человек зашел в юрту и увидел, что у огня сидят люди, а среди них – жена князя. Огонь вдруг погас, люди и кони исчезли. Охотник переночевал в юрте, а вернувшись домой, узнал, что жена князя умерла. Того коня зарезали; его мясо было съедено на похоронах (Алексеев, Емельянов, Петров 1995, № 53).

Сказание убеждает, что душу умершего водят другие умершие люди, что на похоронах необходимо жертвовать коня: умершие ездят верхом.

В литовском сказании хозяин ночью пошел проверить печку овина и увидел чертей, которые танцевали с единственной девушкой, его соседкой. Утром человек узнал, что ночью эта девушка повесилась (Kerbelytė 2001: 267).

Сказание убеждает, что душу самоубийцы забирают черти и ее мучают. В обоих сказаниях люди смотрят молча и остаются незамеченными.

Оба сказания мы отнесли к типу К¹ 1.1.2.12. *Герой наблюдает за антиподом, когда тот пользуется свободой действий*, к версии 3) *герой добивается, чтобы антипод чувствовал себя свободно в его присутствии*. Пересказанный элементарный сюжет и различные его соединения с сюжетами других типов обнаруживаются в 206 литовских вариантах. Похоронная трапеза в них не упоминается.

В финском сказании говорится, что в доме жила женщина-дух. По вечерам она мыла оставленную немытой посуду. Утром люди находили посуду чистой и на обычном месте. Однажды кто-то из людей увидел, что у женщины рваная юбка. Вечером они положили на стул новую юбку. Но женщина обиделась и больше не мыла посуду (Рахимова 2000: 276).

В аналогичном по сюжету литовском сказании человек заметил, что ночью кто-то заканчивает его работу. Он стал караулить и увидел работающих маленьких человечек, называемых *каукучай*. Эти существа одеты в лохмотья. Человек сшил для них одежду. *Каукучай* оделись и ушли из этого дома. В части вариантов они плакали, что должны уйти, ибо им заплачено (Кербелите 2001: 421).

Финский текст и аналогичные литовские варианты мы отнесли к соединению элементарных сюжетов двух типов: К 1.1.2.12. *Герой наблюдает за антиподом, когда тот пользуется свободой действий* и К 1.2.2.9. *Герой не улучшает состояния антипода*.

В шведском сказании говорится, что женщина родила ребенка и забыла положить в люльку новорожденного кусок железа. Она увидела, что вошла незнакомая женщина с ребенком. Она взяла ребенка роженицы, а в люльку положила своего ребенка. Тот ребенок плохо рос и не разговаривал. Люди понесли ребенка окрестить. Когда они шли мимо горы, кто-то спросил: «Килкрак, куда ты идешь?». Ребенок ответил: «Я иду в костел, чтобы стать личностью получше». Люди вернулись домой. По совету финской женщины они подмели пол комнаты и положили ре-

¹ К – см. Кербелите 2001.

бенка на кучку мусора. Тогда вошла горная женщина с ребенком, положила его в люльку и забрала своего ребенка. Она еще сказала, что с ребенком женщины она так плохо не обращалась (SFBL 1987: V – 15).

В литовском сказании говорится, что люди растили немого ребенка. Они зажгли костер, вокруг которого поставили наполненные водой яичные скорлупки. Ребенок заговорил, что он старше столетнего дуба, но таких чудес никогда не видел. В части вариантов женщина начала бить странного ребенка вальком или хотела бросить его в огонь. Мифическое существо *богинька* или *лауме* забрала своего ребенка и вернула ребенка женщины (Кербелите 2001: 308).

В сказаниях двух народов люди добиваются, чтобы странный неговорящий ребенок стал говорить и выдал бы свое происхождение. Оба элементарных сюжета относятся к типу *К 1.1.3.7. Герой создает ситуацию, в которой проявляются истинные признаки антипода*. Сюжет, в котором женщины вынуждают мифических матерей пожалеть своих детей и вернуть матерям украденных детей, относится к типу *К 1.1.2.13. Герой получает возможность ставить антиподу условие*. Начальный элементарный сюжет шведского варианта относится к типу *К 1.2.1.3. Герой / близкий героя становится доступным антиподу*. Варианты этого типа многократно записаны в Литве как самостоятельные сказания.

Можно привести множество примеров, когда различающиеся на конкретном уровне элементарные сюжеты сказаний разных народов относятся к тем же структурно-семантическим типам. В однотипных элементарных сюжетах обычно обнаруживаются те же или весьма похожие цели героев, но более или менее различаются персонажи и их конкретные действия.

Выше мы сравнили пары однотипных и близких по содержанию сказаний двух народов. Может возникнуть вопрос, как определить тип сказания, если в литовском фольклоре нет аналогичного сюжета. Рассмотрим сказания других народов, сюжеты которых в Литве не обнаружены.

В бурятском сказании два охотника вечером вернулись на свою стоянку и стали пить чай. Один из них был хорошим рас-

сказчиком сказок, а второй мог видеть духов. Второй охотник сказал, что они будут удачливыми на охоте, если первый охотник расскажет сказку. Тот уселся и стал рассказывать. Второй охотник увидел, что собралось множество духов. Они уселись на руки, ноги и даже на лицо сказочника. Позже пришел дух – хромая старушка. Она не нашла себе места и уселась на кончик носа рассказчика. Когда тот нагнулся, она упала на других духов. Видящий духов охотник стал хохотать. Рассказчик подумал, что приятель над ним издевается, и перестал рассказывать. Духи стали спорить, кого следует наказать за прерванный рассказ. Они решили, что виновата хромая старуха: она рассмешила охотника. На следующий день, видящий духов охотник добыл калана, хозяйкой которого была хромая старуха (Баранникова, Бардаханова, Гунзаров 1993: 16).

В пересказанном тексте необходимо выделить элементарные сюжеты и интерпретировать их семантически. Один элементарный сюжет состоит из просьбы рассказать сказку ради хорошей добычи, из рассказывания и утверждения в самом конце текста, что один охотник добыл калана. Герой этого сюжета – оба охотника, а антипод не назван (видимо, награду предложили слушатели сказки). Элементарный сюжет мы относим к типу К 1.1.2.5. *Герой добывается, чтобы антипод воздействовал на него положительно.*

Второй элементарный сюжет – видящий духов человек наблюдает, что собралось много духов – слушателей сказки. Они слушают рассказ и не обращают внимания на него. Сюжет относится к типу К 1.1.2.12. *Герой наблюдает за антиподом, когда тот пользуется свободой действий.*

Третий элементарный сюжет – наблюдающий слушателей духовидец смеется над увиденным. Рассказчик думает, что тот смеется над ним, и прерывает рассказ. Герой – духовидец, а антипод – рассказчик. Элементарный сюжет мы относим к типу К 1.2.1.16. *Герой вызывает у антипода уверенность, что он ему опасен.*

К тому же типу К 1.2.1.16. относится и четвертый элементарный сюжет: духи (коллективный герой) решили, что рассказ

прерван из-за поведения хромой старухи (антипода). Ее следует наказать.

Три элементарных сюжета включены внутрь первого, который мог бы существовать и самостоятельно. Так мы устанавливаем, что первый элементарный сюжет является главным в структуре текста.

Однако странно, что вознаграждение (калана хромой старухи) получил видящий духов охотник, а не рассказчик. В аналогичном сказании алтайцев хозяин Алтая наказал хромую старуху: сказал, что два года она будет ходить пешком, как ветер. Старший дух тайги и старший дух воды решили наградить всех охотников удачей на охоте в течение четырех дней (Садалова 2003: 25–26).

Среди многочисленных записей литовских мифологических сказаний не обнаружен текст, в котором изображался бы человек, способный управлять погодой. Мы располагаем таким текстом, записанным в Дании. Старик навестил своих близких, а когда он собрался вернуться домой, стал дуть очень сильный ветер. Он подошел к берегу моря, взял три камня и по одному бросил их в воду, приговаривая: «Ты управляешь сегодня, а я – завтра». На следующий день ветер был тихим (SFBL 1987: III-32.2).

Героем этого датского текста можно считать наблюдателя (возможно – рассказчика), который заметил, что время перемены погоды совпало с временем «управления» старика. Это сказание можно отнести к типу *К 1.3.0.4. Герой наблюдает проявления необыкновенных возможностей персонажа или объекта*. Однако в нашем описании этого типа литовских сказаний нет соответствующего подтипа. Классификатор сказаний может добавить: 8) *герой убеждается, что антипод способен влиять на погоду*.

Возможно, что в сказках или в сказаниях какого-либо народа обнаружатся элементарные сюжеты, отсутствующие в аналогичных произведениях литовского фольклора. С таким случаем мы столкнулись при анализе тувинского варианта сказки, сюжет которой весьма похож на сюжет европейской

сказки «Верный слуга» (АТ 516 / К 1.1.1.9., 1.2.1.13). Тувинский текст концовкой отличается от вариантов, отнесенных нами к типу К 1.2.1.13. В сказках европейских народов слуга спасает королевича и его жену от смерти, но вынужден рассказать, почему он так странно поступал, и превращается в камень. Аналогичный персонаж тувинской сказки – девушка – тоже должна объяснить причину своих действий. Она говорит тихо и крутит хвост козла, а тот громко кричит. В камень превращается не девушка, а козел. Так девушка имитирует, что все рассказал козел. Элементарный сюжет мы отнесли к типу К 1.1.1.15. *Герой заменяет себя другим персонажем или объектом.* Для элементарного сюжета тувинской сказки понадобилось образовать новую версию этого типа: 11) *герой совершает опасное действие и имитирует, что так поступает другой персонаж.*

Так мы убедились, что внимательное выделение в текстах элементарных сюжетов и семантическая интерпретация действий их героев и антиподов должно помочь увидеть сходство весьма различных старинных сказаний даже отдаленных друг от друга народов.

С исчезновением веры в существование мифических существ древние сказания постепенно забылись или стали восприниматься как недостоверные. Однако могут возникнуть новые устные произведения, которые влияют на мышление и поведение людей. Наряду с выявлением сходства и различий мифологических сказаний разных народов существует необходимость сопоставить их древние варианты с современными более или менее фантастическими повествованиями. Важно определить, что в новых сюжетах совпадает с древней традицией.

Собиратели старинного фольклора привыкли обращаться к пожилым людям и лишь наблюдать реакцию молодых людей на повествования старших. Неясно, к кому следует обращаться, чтобы добыть если не фантастическое, то хотя бы удивительное современное повествование. Поэтому мы представим лишь то, что запомнили из рассказов знакомых или случайно встречен-

ных людей. Аналогии этих рассказов попытаемся найти в записях старинных произведений.

Со странными явлениями теперь чаще сталкиваются путешественники или исследователи незнакомых и безлюдных мест. Современные альпинисты рассказывают о том, как поздно вечером высоко в горах они потеряли тропу, по которой можно безопасно спускаться с горы. Тут они увидели таинственного *белого альпиниста*, который медленно шел впереди группы людей, привел их на равнину и исчез.

Аналогия этого текста имеется среди литовских мифологических сказаний. Человек ночью шел домой по лесу и заблудился. Вдруг он увидел, что впереди идет странный человек в белой одежде. Он подошел ближе и узнал свою умершую мать. Когда человек дошел до дома, она исчезла. Этот текст мы отнесли к типу К 1.1.2.10. *Герой демонстрирует антиподу свое тяжелое состояние* (Кербелите 2001: 240).

Другой рассказ – о *черном альпинисте*. Альпинисты поставили на горе палатки и улеглись. Одни альпинисты легли головами к выходу из палаток, а другие – ногами. Ночью пришел *черный альпинист* и вытащил из палаток тех, которые легли ногами к выходу. Видимо, таинственный черный альпинист заботился о том, чтобы альпинисты соблюдали правило безопасности.

Среди записей старинных литовских обычаев имеются тексты, в которых утверждается, что между нельзя пахать; даже на том месте, где была межа, нельзя строить дом. Межа разделяет земли двух хозяев, и никто не может ее присвоить или использовать в других целях. В сказаниях говорится, что человек ночью шел по меже – какой-то голос велел ему сойти с его дороги. Или человек днем лег на межу отдохнуть – кто-то прошел по нему и сломал его ногу. Сказания напоминают, что надо соблюдать обычай: нарушивший его человек подвергается опасности. Эти произведения мы отнесли к типу К 1.2.1.3. *Герой становится доступным антиподу* (Кербелите 2001: 339).

О чудесном выздоровлении безнадежно больного человека нам рассказала женщина, которая была убеждена, что это прав-

да. Тяжело больной муж (последняя стадия рака) обратился к своей жене с просьбой: «Мы прожили вместе долгую жизнь, любили друг друга, всегда помогали в беде. Помогите мне теперь – освободите от страшных мук, сделайте так, чтобы я спокойно умер». Жена вспомнила, что растение, которое литовцы называют «огненной травой» (русское название – *чистотел*) очень ядовитое. Она набрала травы, ее отвар подала мужу. Тот выпил и заснул. Он спокойно спал трое суток и проснулся совсем здоровым человеком.

Специалисты по народной медицине утверждают, что в старину отваром *чистотела* действительно лечили больных раком. Желтым соком свежего чистотела люди пытаются удалять бородавки и другие наросты, а слабый отвар травы пьют от камней в почках или в печени. К сожалению, мы не располагаем сведениями о результатах такого лечения. Приведенный выше рассказ сравним с литовским традиционным рассказом.

Невестка решила отравить старого и слепого свекра. Вместо рыбы она подала ему испеченную ядовитую змею. Слепой старик съел змею и стал зрячим (Kerbelytė 2009: 55).

Этот текст отличается от первого лишь тем, что невестка не имела добрых намерений. В Литве зафиксированы утверждения, будто в старину люди ловили ядовитых змей для лечения болезней. Змей засовывали в бутылки с водкой, иногда запекали в буханке хлеба. Записан рассказ, что человек нечаянно съел такую запеченную змею. Не сказано, как он себя чувствовал (Kerbelytė 2009: 55). Мазь со змеиным ядом теперь применяют от болей в суставах, но не от глазных болезней. Поэтому можно полагать, что тексты о выздоровлении безнадежно больного и о прозрении слепого – фантастические произведения, вселяющие надежду в умы страждущих и немощных людей. Это позволяет утверждать, что современный рассказ об исцелении больного раком – это продолжение фольклорной традиции.

Мы представили лишь несколько примеров того, как структурно-семантический анализ помогает увидеть сходство ска-

заний, которые кажутся непохожими и бытуют очень далеко друг от друга. Не исключено, что когда-нибудь фольклористы разных стран объединятся и создадут международный каталог сказаний. Тогда исследователи фольклора смогут исследовать сходство и различия далеких и одновременно близких произведений и помогут людям понять, что все мы дети той же земли и часто думаем одинаково. Сравнение старинных сказаний с современными записями текстов тоже необходимо: фольклористы должны показать людям, что все-таки почти невозможно жить без мечты и веры в невозможное.

Литература

Алексеев, Емельянов, Петров 1995: Предания, легенды и мифы Саха (Якутов) / Вступ. ст., подгот. текстов, пер. и указатели Н.А. Алексеева, Н.В. Емельянова, В.Т. Петрова. Новосибирск, 1995.

Баранникова, Бардаханова, Гунзаров 1993: Бурятские волшебные сказки / Подгот. текстов, пер. Е.В. Баранниковой, С.С. Бардахановой, В.Ш. Гунзарова; вст. ст. и коммент. Е.В. Баранниковой. Новосибирск, 1993.

Кербелите 2001: Б. Кербелите. Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий / The Types of Folk Legends. The Structural-semantic Classification of Lithuanian Aetiological, Mythological and Historical Legends. СПб., 2001.

Рахимова 2000: Высек пламя Илмаринен. Антология финского фольклора / Сост., вст. ст., коммент. З.Г. Рахимовой. М., 2000.

Садалова 2003: Садалова Т.М. Алтайская народная сказка: этнографический контекст и связи с другими жанрами. Горно-Алтайск, 2003.

Balys 1936: Jonas Balys. Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų katalogas / Tautosakos darbai t. 2. Kaunas, 1936.

Christiansen 1958: Christiansen R.Th. The Migratory Legends / FF Communications № 175. Helsinki, 1958.

Кербелите Б.П. Дальние – близкие...

Kerbelytė 2002: Bronislava Kerbelytė. Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogas. T. III. Etiologinės sakmės. Mitologinės sakmės. Padavimai. Legendos. Vilnius, 2002.

Kerbelytė 2009: Bronislava Kerbelytė. Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogas. T. IV. Pasakojimai. Anekdota. Oracijos. Kaunas, 2009.

Kerbelytė 2016: Eurazijos tautų mitai ir sakmės. Tekstų rinkinys. Parengė ir tekstus išvertė Bronislava Kerbelytė. Kaunas, 2016.

Sagenkommision 1964: Tagung der Sagenkommision der International Society for Folk Narrative Research, Budapest, 14–16 October 1963 / Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae t. XII fac. 1–4. Budapest, 1964.

Simonsuuri 1961: Simonsuuri L. Typen – und Motivverzeichnis der finischen mythischen Sagen / FF Communications № 182. Helsinki, 1961.

SFBL 1987: Scandinavian Folk Belief and Legend. Editors Reimund Kvideland, Henning K. Semsdorf. Mineapolis, 1987.

Е.М. Боганева
Минск
М. Кыйва
Тарту

ЭТИОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ О ПЕРВЫХ ЛЮДЯХ В БЕЛОРУССКОЙ И ЭСТОНСКОЙ ТРАДИЦИЯХ

Белорусские и эстонские мифологические и легендарные нарративы, в частности этиологии, имеют множество сходных мотивов и персонажей, несмотря на то, что эстонцы и белорусы принадлежат к разным языковым семьям и не имеют общих границ. При том совпадения в мотивах бывают настолько полными и выразительными, что их, как нам представляется, трудно объяснить типологией или универсалиями.

Поскольку тема эстонско-белорусских фольклорных связей практически не исследовалась¹, так же, как и исторические контакты этих народов, цель статьи – показать на отдельных примерах сходства в мотивах эстонских и белорусских легенд о первых людях в контексте славянских и финно-угорских легендарных нарративов, а также репрезентировать некоторые оригинальные эстонские и белорусские этиологии о первых людях.

Сведения об этиологических коллекциях в Эстонии и Беларуси

Этиологии в современных записях, а также в записях XIX–XX вв., часто опираются на библейские сюжеты, которые рассказывают о сотворении и разрушении мира, о происхождении людей и животных, мифологических существ, ритуалов, стран, национальностей, языков и т. д. Этиологии обычно воплощаются в легендарных и сказочных формах, а также в жанровой разновидности преданий о происхождении местных особенностей рельефа, локальных природных и культурных объектов. Этиологические

¹ В общем плане сравнению славянских и финно-угорских легенд посвящена статья О. Беловой, где финно-угорские легенды рассматривались в основном на материалах народа коми (Белова 2007). Кроме того, на русском языке имеется ряд книг и статей, посвященных мифам и легендам народа коми (Лимеров 2005; 2012; Шарапов 1996; Смирнова, Чувьюров 2002; Кузнецов 2018).

легенды могут существовать в широком стилистическом диапазоне – от серьезных повествований до юмористических рассказов о происхождении (ср. Белова, Кабакова 2014: 9–10).

Этиологические легенды – и народнобиблейские, и небиблейские – по сравнению со сказочными жанрами представляют собой малоизученные корпуса текстов. Устные фольклорные этиологии в Эстонии и Беларуси стали записываться достаточно поздно, с конца XIX в.

В Эстонии тема первых людей была рассмотрена Оскаром Лоритсом в томе IV (1998) его «Ливской народной религии» (см. Loorits 2000: 145–146, 151–152, 185–195), основные мотивы перечислены в «Каталоге сказок и легенд Ливонии» (Loorits 1926: 82–85). Эстонские варианты он рассматривает в обзоре эстонской народной религии (Loorits 1949). Основные мотивы перечислены в «Каталоге сказок и легенд Эстонии» Антти Аарне (Aarne 1918: 139–153, AaS: 10–26¹).

В фольклорном архиве Эстонского литературного музея в картотеке по этиологиям находится более 3000 текстов, и это только меньшая часть учтенных материалов из рукописных томов коллекций разных лет. Все эти тексты в своем подавляющем большинстве не публиковались.

Для текущей выборки было получено 227 текстов из Scriptorium (цифрового архива и ресурса для обработки материалов отделения фольклористики). В этих текстах четко различаются темы сотворения первых людей, жизнь Адама и Евы в райском саду и после грехопадения (см. об этом ниже). В повествованиях есть интересные комментарии рассказчиков, которые являются отдельной темой для изучения.

В конце XIX – начале XX в. на белорусской территории и ее границах был проведен ряд исследований, в результате которых издаются фундаментальные своды фольклорных текстов, в том числе произведений народной прозы со значительной долей этиологических легенд – библейских и небиблейских (Добровольский 1891; Романов 1891; Шейн 1893; Federowski 1897; Сержпутоўскі 1911; Сержпутоўскі 1930; Pietkiewicz 1938). В советское

¹ AaS – принятое сокращенное название каталога Антти Аарне (Aarne 1918).

время, начиная с 30-х гг. XX в., на всем пространстве восточнославянских стран, а впоследствии и стран «социалистического лагеря», легенды (а также былички и любые жанровые разновидности, в которых говорилось о сверхъестественном, – легендарные сказки, рассказы о чудесах, легендарные рассказы о помощи и наказании Божиим), находились на периферии исследовательских интересов вследствие «религиозности» и «реакционности». Однако с конца XX столетия и до сегодняшнего дня в Беларуси проводятся целенаправленные полевые исследования, в результате которых собран достаточно обширный корпус легендарных и мифологических нарративов. Современные белорусские фольклорные материалы, в том числе легенды о первых людях нашли отражение в таких публикациях как «Легенды и предания» (Грынблат, Гурскі 1983; 2005), «Белорусская народная Библия в современных записях» (Боганева 2010), соответствующие разделы в 10-томной серии «Традиционная художественная культура белорусов», посвященные устной Библии и этиологическим легендам (ТМКБ 2004: 719–724, 752–761; 2006/2: 348–399; 2009/2: 373–439; 2011/2: 384–454; 2013/2: 526–611), «Полацкі этнаграфічны зборнік» (ПЭЗ 2011/1, 25–26) и др. В электронной базе данных Белорусского фольклорно-этнолингвистического атласа¹ находится 3580 легендарных и мифологических нарративов, из них 163 текста – легенды о первых людях.

*Восприятие этиологий носителями традиции –
правда – выдумка*

Устные тексты на библейские темы и сюжеты сельские информанты определяют описательно, ссылаясь одновременно на устную традицию и письменный источник – Библию или Закон Божий. Например, белорусская информантка отвечает на вопрос собирателя, кто такие Адам и Ева: «Адам, па Бібліі пішацца, свяшчэннік. А Ева – Міколы Чудатворца маці» (Боганева 2010: 32). Как показывают современные исследования 1995–2019 гг., белорусские

¹ Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси, институт языкознания им. Я. Коласа и Я. Купалы, сектор этнолингвистики и фольклора.

носители традиции могут называть этиологии «байками», «притчами», «сказками», «присказками», не вкладывая в эти названия какого-либо точного жанрового обозначения. Однако, даже называя этиологические легенды «сказками» или «байками», информанты чаще всего считают, что в них описываются истинные события, которые происходили в неопределенно давнее время. Например, в начале рассказа редкой этиологической версии о причинах различия полов, информантка сразу утверждает: «Эта, дзіцятка, праўда. Эта праўда. Эта, як сьвет асноўваўся, гэта, дзіця, праўда. Эта казка, не. Эта праўда, мілая мая, так во так»¹ (ТМКБ 2011/2: 389–390). И это даже при том, что этиологии о различии полов почти всегда имеют юмористический оттенок. Т. е. этиологические легенды в восприятии современных информантов имеют двойственный статус: с одной стороны, к ним теперь не относятся вполне серьезно, это произведения аксиологически более «низкие» относительно, например, Священного Писания (хотя в устном бытовании часто происходит смешение одного с другим), с другой стороны, это тексты, освященные традицией, они объясняют явления мира, называют, и тем самым существенно важны для рассказчиков.

Эстонские этиологии активно записывались с конца XIX в. до 40-х гг. XX в. и существуют на сегодня преимущественно в архивных фольклорных коллекциях. В архивных записях, как правило, не отражено отношение рассказчика к истинности рассказа, однако даже если этиология имеет юмористическое звучание, ей присуща прежде всего объяснительная интенция, о чем говорят факты записи одних и тех же сюжетов от разных рассказчиков в разных регионах Эстонии².

¹ Зап. Е. Боганевой и Т. Варфоломеевой в 2007 г. от Ларисы Гулейчик 1939 г.р., д. Каменка, Узденский р-н, Минская обл.

² Как например, в эстонском архиве имеются неоднократные записи легенд о том, как женщина получила работу в воскресенье. Женщина / старая дева просила у Бога работу в воскресный день. Бог предложил ей молиться, она ответила, что и тогда слишком много остается времени. Тогда Бог кинул ей на голову горсть пепла, которая стала вшами – и теперь у женщин есть работа в воскресенье (ERA II 54, 224/5 (247) < Tartu-Maarja, Kavastu k. и др.). В скобках здесь и далее после текстов дается архивный паспорт записи (использовано описание архива фольклора, <http://www.folklore.ee/era/leidmine/index.html>), в котором указано: место произведения в собрании фольклора; происхождение – кто, где, когда рассказал и кто его записал, год записи).

Некоторые типовые и оригинальные мотивы о первых людях в эстонской и белорусской традициях

Сюжеты о первых людях, их грехопадении и последствиях грехопадения – одни из самых популярных и, наверное, самые разноплановые в отношении всевозможных этиологий в эстонской и белорусской фольклорных библиях. В сюжетах, связанных с именами Адама и Евы, у многих европейских народов (а также у евреев) существуют три хронологически следующих одна за другой части, довольно значительно отличающиеся от библейского оригинала: 1) сюжеты о сотворении первых людей; 2) сюжеты о грехопадении и изменении как природы самих первых людей, так и мироустроения; 3) сюжеты, рассказывающие о последующей жизни Адама и Евы после их изгнания из рая (см. об этом (Каспина)). В каждом конкретном тексте эти разделы могут следовать один за другим, образуя единое повествование, могут существовать параллельно и независимо друг от друга.

Рассмотрим отдельные характерные эстонские и белорусские мотивы, принадлежащие этим трем частям сюжета о первых людях, уделяя преимущественное внимание параллелям из наших традиций¹.

Тема сотворения первых людей в эстонской и белорусской фольклорных Библиях представлена пересказами, близкими к библейскому оригиналу, а также текстами, почти не связанными с ним. Встречаются в эстонских и белорусских легендах о творении людей дуалистические мотивы, когда нечистый принимает участие в творении. Содержание этих текстов далеко от Библии, и тексты с дуалистическими мотивами распространены по всему миру (см. StTh-MIFL A2; Березкин, Дувакин, В 01; АТУ 773)².

¹ Поскольку эстонские этиологии о первых людях почти не публиковались, мы приведем некоторые тексты в переводе с эстонского на русский, часть текстов будет дана в пересказах.

² О дуалистических легендах у славян существует обширная литература. Обзор исследований по дуалистическим легендам см. (Кузнецова 1998; Белова 2004: 44–57; Белова, Петрухин 2009: 312–323; Badalanova 2008: 235–242; 2011: 134–136; Бадаланова Геллер 2017: 23).

Тексты о двух творцах

Следующий эстонский текст о сотворении человека отражает представление о двух творцах:

«Ku' Jummal inemise tekk valmist ar', syss tä pand tuu sauõtsõ kujo kuioma. Esi läts hinge perrä. Pand huss mano vahi pääle. Halv tiiai midä hussilõ lubasi, nigu huss lask ar mano. Sülel' inemise ar' nigu ei teeägi. Tull Jummal mano, pühk, pühk, õks jõua-as kyikõ ar' pühki. Kandlitsoppõ jäi veel tuud sülge. Muido mi olnu ka' nii puhta nigu elläi. Olnu-us kuurõiviv es midägi» (ERA II 194, 475 (11) < Setu, Petseri v., Risjova k. – Ello Kirss < Tat'õ Kallaste, s. 1875 (1938).

Когда Бог создал человека, то поставил его глиняную фигуру сушиться, а сам пошел за душой. И поставил змею сторожить его. А дьявол – кто знает, что он обещал змею? <И змей> подпустил его близко к человеку. Тогда дьявол оплевал всего человека. Пришел Бог и стал вытирать человека. Вытирал, вытирал, только в уголке ягодицы осталась еще слюна. Если бы не сатана, мы были бы такие же чистые, как звери. Не было бы месячных и тому подобного¹.

В другом варианте собака открывает вход в райский сад, входит дьявол, и собака позволяет людям есть плоды запретного дерева.

У белорусов имеются подобные легенды в записях конца XIX в. Бог создает человека и отлучается, поставив сторожить собаку, которая в первоначальном виде была без шерсти и очень боялась холода. Дьявол напускает на собаку холод, обещает дать ей шубу в обмен на свободный путь к человеку. Собака пускает дьявола, и тот оплевывает человека. Когда приходит Бог, дьявол советует ему вывернуть человека наизнанку, чтобы все нечистоты, а с ними и болезни, остались внутри, Бог так и делает (Добровольский 1891: 230–231)². В современном бытовании

¹ Перевод эстонских текстов на русский язык М. Кыйва.

² Вариант легенды записан М. Федеровским в конце XIX в. в Западной Беларуси (Federowski 1897: 200, № 780).

данная легенда у белорусов уже не встречается, как и вообще крайне редко встречаются в современности легенды с дуалистическими мотивами.

Аналогичные мотивы (дьявол оплевывает человека, от плевков дьявола образуются болезни, Бог выворачивает человека наизнанку) в этиологиях о сотворении человека имеются также у русских (Белова, Кабакова 2014: 228, № 354; Белова и др. 2019: 15–16), украинцев (Булашев 1992: 91–92, 104; Драгоманов 1876: 1, № 1), болгар (Бадаланова Геллер 2017: 338–341, № 138). Подобные мотивы встречаются в славянском апокрифе «Как сотворил Бог Адама» (Пыпин 1862: 12–13)¹. Только в указанном апокрифе дьявол не оплевывает человека, а тыкает в него палкой издали, потому что собака не подпускает дьявола к человеку. Соответственно в апокрифе отсутствует мотив наказания собаки.

*Тексты об именах первых людей, повторном
творении людей*

В архиве Эстонского литературного музея зафиксирована оригинальная дуалистическая легенда о сотворении человека (поскольку она не публиковалась ранее, приводим ее полностью).

«Ükskord jumal mõtelnud, et oleks vaja teha naine ja mees. Jumal võtnud kaks savitompu ja ütelnud: “Saagu Aadam ja saagu Eeva!” Jumal ise läind minema ja mõtelnud, las nad tulgu toime. Kuid kurat vaadand põdsastes ja kuulatand, mis jumal ütleb. Ta kuulnud, et jumal ütleb “dam”, kuid mis “dam”, seda ta pole kuulnud. Niipea kui jumal saand põdsastesse, kohe kurat põdсаist välja ja savitompude juurde ja ütelnud: “Saagu dam-dom (= sandarm) ja saagu Eeva!” Ja niipea kui ta need sõnad ära ütelnud, kohe olnud ka jumal põdсаist väljas ja joosnud kuradi juurde. Niipea kui kurat seda näind, kohe ta hakand jooksma kuipalju vaid suutnud, kuni ta saand ära põgeneda jumala eest maa alla

¹ Из Румянцевского сборника XVII в.

nende kahega – sandarmi ja Eevaga. Kuid otsekohe, kui kurat joosnud maa alla, jumal olnud kah juures ja saand Eeval pääst ühe tüki savi välja kiskuda. Ja nii ta teind otsekohe sellest savist ühe mehe üles, teise naise. Kuid tal pole tulnud enam nõnda suur, kui ta esiteks tahtnud teha: jumalal pole enam savi olnud. Nõnda ta teind, kui suur tal välja tuleb, ja sellepärast me oleme ka praegu sellised vähemad kui enne: kui kurat ei varastanuks ära neid esimesi inimesi! Jumalal olnud vähe tegemisasju; sellepärast ta teind, mis sääl ainult olnud: pää pääl on juuksed ja reite vahel kah – ükskõik, kas mees või naine». V 60 < Sn. (Loorits 1926, 147; Loorits 1926a, US 16 + 25).

Однажды Бог решил создать мужчину и женщину. Бог взял два комка глины и сказал: «Пусть будет Адам и пусть будет Ева!» – и сам ушел, оставив их одних. А черт стоял в кустах и смотрел, и слушал, что говорит Бог. Он услышал: «Дам», но не понял, что это «Адам». И как только Бог ушел в кусты, то сразу вышел черт и сказал комкам глины, <из которых были сделаны люди>: «Пусть будет жандарм и пусть будет Ева!». Как только он сказал эти слова, Бог вышел из кустов – и бегом к черту. Черт увидел его, <схватил людей> и стал убежать так быстро, как только мог. Он мог только скрыться под землей с этими двумя – жандармом и Евой. Но когда черт уже почти скрылся под землей, Бог успел схватить Еву за голову – и у него в руках осталась куча глины из головы Евы. И тогда Бог быстро сделал из этой кучи глины нового мужчину и новую женщину. Но материала уже было не так много, и Он не смог сделать людей такого роста, как хотел. У Бога было недостаточно глины, и Он сделал их такого роста, на сколько хватило глины. Поэтому мы сейчас меньше ростом, чем были самые первые люди. Если бы черт не украл первых людей! У Бога было мало материала, поэтому Он сделал что мог: на голове волосы и между ног тоже. И у мужчины, и у женщины. И поэтому мы такие.

Текст имеет юмористическое и даже несколько сатирическое звучание, которое, в частности, касается имянаречения: черт не дослышал, как Бог назвал людей и, убегая с их заготовками, назвал их жандарм и Ева. При том «жандарма» он успевает скрыть

под землей, а из части головы Евы Бог делает другую пару людей. Т. е. в тексте имеется еще и шуточное описание происхождения полицейского чина – «жандарма», который не является потомком первой человеческой пары¹.

Народная этимология имен Адама и Евы также юмористически обыгрывается в русской легенде: только что созданный мужчина показывает на Еву и с удивлением восклицает «Эва!». А Ева подмигивает ему и обещает: «А, дам!». Бог в наказание называет их этими именами (Белова, Кобакова 2014: 242–243, № 383)².

Что касается повторного творения людей, то подобный мотив имеет параллели не в славянских, а в еврейских традициях. В еврейских раввинистических источниках можно встретить упоминание о том, что Еву творили несколько раз. В Мидраше Берешит Раба приводится беседа между р. Иосе и одной знатной женщиной. «Почему Хава была сотворена тайно?» – спросила она. Р. Иосе ответил: «На самом деле, сперва Ашем попытался создать Хаву в присутствии Адама. Но тот увидел ее опутанную жилами, окровавленную и отшатнулся от отвращения. Тогда Ашем создал ее во второй раз, пока Адам спал, и показал Адаму уже в готовом виде. Признаюсь, Адам остался доволен» (Берешит Рабба).

Женщина из хвоста

В эстонском и белорусском фольклоре существуют версии создания женщины из хвоста собаки (а также Адама, обезьяны, черта) (ATU 2004: 798).

¹ Учитывая, что активное действие корпусов жандармов в России и других странах Европы приходится на XIX в., можно сделать вывод, что в Эстонии XIX в. и начало XX в. еще были временем активного формирования (генерализации) фольклорных библейских этиологий.

² Эта запись русской легенды сделана в конце XIX в. в Череповецком уезде Новгородской губернии (ныне Вологодской области) (Белова, Кобакова 2014: 427). Эстонские легенды и мифологические тексты часто имеют параллели с легендами и быличками Русского Севера.

Kui Jumal oli tahtnud hakata looma naist, siis oli võtnud Aadama luu. Oli lõiganud suure noaga tüki välja. Läänud natuke eemale. Koer tulnud ja varastanud luu. Jumal hakand koera taga ajama, aga koer olnud väle jooksuma. Jumal pole kuidagi koera kätte saand. Viimaks saand koera sabast kinni. Lõigand noaga selle ära. Ja loond sellest naise. Koer läks kondiga oma teed (ERA II 1, 382 (75) < Tartu l. – Paul Ariste < Oskar Gnaderteich (1927).

Когда Бог хотел создать женщину, он взял кость Адама. Вырезал кусок большим ножом. Ушел немного подальше. Пес пришел и украл кость. Бог начал преследовать собаку, но собака убежала. У Бога не было способа поймать собаку. Наконец, поймал собачий хвост, отрезал ножом. И женщина из этого [собачьего хвоста]. Пес продолжал свой путь с костью.

В Эстонии эта версия творения женщины является очень популярной (см. Карту 1).

В разных эстонских вариантах из описанного события следуют всевозможные этиологии: женщина со всеми ее качествами – другой тип существа; женщины слушают мужчин только наполовину и часто спорят; женщины воображали и кокетки (вертят мужчинами, как вертится собачий хвост); у женщин, как и у собак, много блох; женщины, как и собаки, двигаются быстро и норовят укусить и т. п.

В белорусской легенде, записанной в Давгавпилском уезде Латвии (эта версия наиболее близка к приведенному эстонскому варианту) Бог достает из Адама ребро, кладет сушиться, собака хватается ребро и убегает. Ангелы гоняются за собакой, пока, наконец, младший не ухватил собаку за кончик хвоста, оторвал его, принес Богу и сказал: «*Хоць і не такая выйдзе як трэба, усё ж на бабу будзе пахожжа, бо тут ёсьць і костка, і мяса, і шэрсць*». Завершает рассказчик историю следующей сентенцией: «*Ну ўгледзісь, з чаго баба, калі ні з хваста!*» (Латвия, архив С. Сахарова. Latviešu folkloras krātuve (LFK)). В западной Беларуси в конце XIX в. была записана следующая версия легенды. «*Бог як створыў Адама, то створыў яго з хвастом; пасля Бог апамятаўся,*

што кепско гэтак, каб усе – і жывіна, і людзі – былі з хвастамі, так навярнуў на Адама сон і адрэзаў ему хвост, і палажыў кала яго, і зрабілася з таго хваста жонка Ева. То кабеты паходзяць з мужчынскага хваста» (Federowski 1897: 201). Существует также белорусский вариант, что когда Ева выросла из хвоста Адама, они некоторое время были соединены хвостом в одно целое, пока дьявол не соблазнил Еву¹. Здесь также имеются параллели с еврейской традицией. В Мидраше Берешит Рабба описывается творение женщины как отделение ее от спины Адама (т. е. первоначально человек был андрогинным существом). «Пока Адам спал, Ашем отъединил женское тело, прикрепленное к Адаму со спины, и отнятую у него таким образом часть заменил плотью. Такое толкование выводится из стиха (Ахор вакедем цартани, «Сзади и спереди (т. е. двойным существом) создал Ты меня» (Раши, Кетубот)» (Берешит Рабба). Следует заметить, что в Талмуде слово со значением «ребро» называет и «хвост», откуда и могла произойти такая вариантность (Каспина).

Этот сюжет неоднократно записывался у всех восточных славян (см. Белова и др. 2019: 415–418). Публикации этого сюжета имеются в Финляндии, Франции, Португалии, Германии, а также в латинской Америке (ATU).

Пересказы Библии, макросюжеты

Часто в эстонской и белорусской традициях тексты, связанные с именами первых людей Адама и Евы, являются пересказами библейского текста (Быт. 1–3). В некоторых случаях это пересказ-копия, передающий основное содержание библейского фрагмента. Однако чаще всего, с точки зрения фольклорных традиций, библейский оригинал слишком лаконичен и нуждается в подробностях, уточнениях, объяснениях и т. п.²

¹ См. (Сержпутоўскі 2009: 62).

² О библейских пересказах см. (Боганева 2010: 4–13; Боганева 2014: 116–125).

Рассмотрим в качестве примера следующий эстонский текст, в котором объединяются все три части макросюжета о первых людях: их сотворение, грехопадение, жизнь после грехопадения.

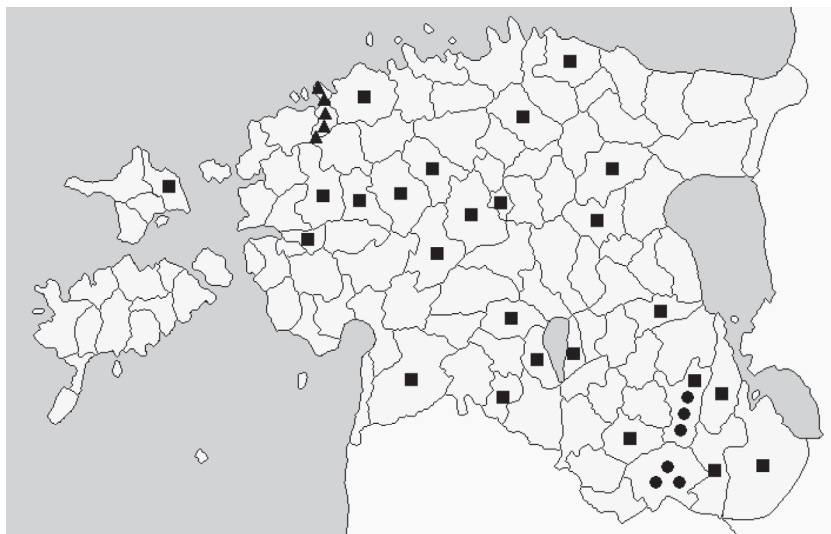
Jummal edimält lõi Aadama, pand teda paradiise elamä. Näit, et täl ütsindä nigo kurb elo. Pand sis magama, võtt kurapoolidsõ küleлуу, murd otsa maaha ja tekk tuust tälle Eeva.

Nüüd and sis näile luba kõikõ süvvä, ainult sis ütest puust kiild, et siis söögui. Ja nüüd elleväl ihokatõt vaja es olõ, iho oll nigu küüds, ta om mälehtüsmärgist jäänü. Linnä keske muu sisse es saa. Huss võtt vanahalva suuhtõ ja vei aida. Sis timä säält hussi suust kõnõlas: “Mis tii pelgät. Ta Jummal kadõdõsõ peräst kiild. Ku ti tast süüde saat tii ka niisama targast ku timä.” Es kärsihe Eeva, võtta vaja pruuve. Võtt sis üte pruumõ ja and ka Aadamalõ. Nüüd sis jäivähe ihoalastõ naas häbü ja lätsivä puhmu sisse. Naksivä sis puu lehist häbehüste kotsese palmitsõma lehekesist põllo, muido oll nigu eolodo olla. Jummal tull ja hõikas. “Aadam koh saolt.” Tuu eo tihka hellü tetä! Hõikas tõõsõ kõrra, sis tege helü vasta. “Tulõ vällä!” ütles. “Mi sai tullä.” “Misläbi sis sa lätsidõ üle keelo?” Aadam ütles, et mis sa annidõ abilitse ma ka es saa muido.

Küsse sis Eeva käest, et mis läbi sa võtide Eeva ütles, et mullõ huss and tuuperäst ma võti.

Sis võtt hussi kaksas katske viss merre ja pää jätt maa pääle. Ai sis nimä ka aiast vällä. Mehele ütlet, et sullõ sa püha ka, a naistõrahvalõ sai pähhä ka, muido vullu ka piä saatma tahest. Last piat ilma tuuma suurõ valuga, koh saa sis naistõrahvas husse nägemä, sis piät pää rõuhkkma purust, koh sa sis tapus olõma säääl, sis ka matas.” Ai nimä paradiisist vällä muidoge ja pand Keerobedsõ ingele tulidsõ mõõgaga värehte pääle. Tuu parhillahe on säääl (ERA II 163, 82/4 (19) < Setumaa, Järvesuu v., Värska – Nikolai Ress < Aleksei Mägioja, 62 a. (1937).

Бог первым создал Адама <и пустил его в рай>. Адам гулял по саду один и скучал. Тогда Бог положил его спать, и из левой стороны взял ребро, отломал от него кусочек и сделал Еву. И Бог разрешил им есть все в саду, кроме того, что растет на одном дереве. Адаму и Еве не нужна была одежда, потому что все тело у них было как ногти. Наши ногти – это воспоминание о тех первых людях.



Карта 1. Ева из собачьего хвоста

В рай никто не мог войти. Там жили Адам и Ева, но никто извне не мог туда попасть. Тогда черт уговорил змея, и он взял его в рот, чтобы пронести в сад. Черт стал говорить <с Адамом и Евой> из рта змея: «Что вы все боитесь? Бог из ревности запретил вам! Если вы съедите плоды этого дерева, то будете такими же, как и Бог». Ева поспешила попробовать и дала также Адаму.

С этого момента они стали голыми, им стало стыдно, и они стали прятаться в кусты. И начали они делать себе фартук из листьев, чтобы прикрыть свой стыд. Когда пришел Бог, Он позвал: «Адам, Адам, где ты?». Но Адам не посмел отозваться. Бог позвал в другой раз – Адам ответил: «Я не могу выйти!». Бог спросил: «Почему ты нарушил запрет?». Адам ответил: «А зачем Ты дал мне таких спутников?». Бог спросил Еву: «А ты почему взяла?». Ева ответила: «Мне змей дал, и я взяла!».

Тогда Бог взял змея и разделил его на две части: одну часть бросил в море, а другую, с головой, оставил на земле. А людям сказал: «Вон из сада!». И сказал Адаму, что у него будет свободное время, а у женщины не будет. И сказал женщине: «Ты будешь рожать де-

тей в муках, и когда будешь видеть змею, ты должна размозжить ей голову!»).

После этого Бог вывел людей из рая и поставил Ангела с горящим мечом у ворот рая. И до сих пор он стоит.

В данном тексте можно выделить следующий сюжетный комплекс, в котором органично сочетаются как библейские мотивы (обозначаем их ссылкой на книги, главы и стихи Библии), так и небиблейские. Последние рассмотрим в соотношении с белорусской (и шире – славянской) фольклорными библиями.

- Бог создает Еву из ребра Адама (Быт. 1: 15–25);
- Первые люди имели ногтевое тело до своего грехопадения (небиблейский мотив);
- Сатана просит змея взять его в рот, чтобы тот пронес его в райский сад (небиблейский мотив);
- Сатана искушает Еву, Ева Адама (Быт. 3: 1–6);
- Люди начинают стыдиться своей наготы, прикрывают тело листьями (Быт. 3: 7);
- Бог делит змея на две части, одна остается на земле (змея), другую пускает в море (угорь) (небиблейский мотив);
- У женщины нет свободного времени, т. к. она согрешила первая (небиблейский мотив);
- Женщина в муках рождает детей (Быт. 3: 16);
- Женщина, когда видит змею, должна размозжить ей голову (Быт. 3: 15).

Рассмотрим эстонско-белорусские параллели небиблейских мотивов.

Ногтевое тело первых людей

Мотив ногтевого (рогового, панцирного) тела первых людей является традиционным также для белорусской народной Библии, в XIX в. он фиксировался на восточных (Добровольский 1891: 236) и на западных землях Беларуси (Federowsky 1897:

201). Этот же мотив ногтевого (рогового) тела присущ не только белорусской, но и украинской, северно-русской, польской, литовской, болгарской народным Библиям (Булашев 1992: 103; Белова 2004: 239–241; Zowczak 2013: 97; Бадаланова Геллер 2017: 369–371), параллели этому мотиву имеются в еврейских источниках (Каспина 2000: 125–126). В польской народной Библии говорится, что ногтевое тело – ровное и твердое (подобно как были вылеплены люди из глины в начале создания), скрывало половые различия у мужчины и женщины (Zowczak 2013: 97). А когда после грехопадения ногтевое тело отпало, под ним оказалось «грешное тело» – половые различия. Во многих белорусских текстах подчеркивается появление и наличие «грешного тела» – половых органов именно после грехопадения.

С мотивом ногтевого тела первых людей связано поверье, которое встречается и в Беларуси, и в Эстонии, о том, что нельзя разбрасывать остриженные ногти: после смерти с их помощью нужно будет взбираться на высокую гору к Богу в рай / на Срашный суд. Данное поверье широко распространено у разных народов – евреев, славян, балтов, скандинавов (Булашев 1992: 103; Левкиевская 2004: 427; Володина 2018).

В XIX в. в западной Беларуси было зафиксировано верование, что если человек разбрасывал при жизни ногти, то после смерти его душа не сможет попасть ни в рай, ни в ад, она будет в качестве «пакуты»¹ ходить в виде аиста по земле, пока не соберет разбросанные ногти, а когда соберет, то станет человеком и уйдет на небо. *«Каторы чалавек пазуры абрэзвае і кідае на землю, то па смерці душа яго ні да некла ні ідзе, ні да неба, адно з волі Бога ходзіць буслам, пакуль усіх пазуроў ні вызьбірае»* (Federowski 1897: 221), *«Як бусел вызьбірае ўсе свае пазуры, то робіцца чалавекам і ідзе проста да неба, бо ўжэ яго пакута скончылася»* (Federowski 1897: 185).

См. белорусское и эстонское распространение мотивов на картах 2, 3.

¹ Пакута – физическая или душевная мука, здесь – наказание, у белорусов и поляков католиков «пакутой» часто называлась епитимия, нравственно-исправительная мера.

Мотивы о змее, угре, вьюне

Эстонский мотив «Сатана просит змея взять его в рот, чтобы тот пронес его в райский сад» является оригинальным и не имеет аналогов в славянских традициях. Этот мотив представляет собой развернутую образную иллюстрацию к универсальному представлению, в котором змей-искуситель отождествляется с сатаной.

Мотив о разделении змея на две части, одна из которых остается на земле (змея), другая уплывет в море и становится угрем, в самых разных вариантах встречается в эстонских этиологиях, когда Бог / Иисус / Моисей по разным причинам рассекает змею.

В некоторых эстонских этиологиях змея и угорь появляются из двух частей одной веревки: одну часть оживляет черт, она становится змеей и жалит его, другую часть оживляет Бог, она становится угрем и не причиняет вреда творцу даже когда он берет ее в руки (ERA II 162, 9/11 (1) < Latvija, Ludza L. Voolaine 1935).

В литовской легенде угорь затыкает собой дыру в лодке, в которой плыл Христос, с тех пор его можно употреблять людям в пищу, хотя он похож на змею (Белова, Кобакова 2014: 148–149).

Угорь для Беларуси – редкая рыба, поэтому легенд об угре у белорусов нет, но есть легенды о вьюне – пресноводной рыбе, похожей на змею (и на угря в миниатюре). У белорусов есть две версии происхождения вьюна: 1) вьюном становится гвоздь, который украл цыган при распятии Христа и выбросил в реку (Боганева 2010: 119–120); 2) когда Христа распинали, давали ему ужей, чтобы он ел. Христос сделал этих ужей рыбами-вьюнами и сказал, что теперь их можно будет употреблять в пищу людям.

«Толькі я чула пра ўюна. От я чула, што нашы расказувалі. Дажа і матка, када прінасілі нашы рыбу і ўюны пападаліся. Эта ж вуж. Ўюн – эта той самы вуж. І вот када Яго расьпіналі, ды шчэ так Яго казьнілі ўсяк, дак давалі Хрысту вужэй етых, далі вужэй, штоб Ён еў. Ну а ля Яго тожа людзі былі – Яго. І Ён, гаворіць, павярнуўся і гаворы: “Есьця, не бойцеся”. І вужам Ён даў толькі два пёрышка, з аднаго боку і з другога, і ўсё. І ў яго ні хваста няма такога рыб’яга,

ета натуральны вуж. “Есьця, не бойцесья. Хто будзе яго есьці, еты вуж, етага ўюна, ета ён будзе веруюшчы Мне”. Ета так во чула. А, “Голавы толька атрыжайце, таго што голавы ж кусаюцца. Голаву атреж, а ета ўжо еш, ня бойся”. Так вот пра ета, пра вужа чула»¹.

Как можно заметить, вторая версия легенды о происхождении вьюна сходна с эстонской этимологией об угре: вьюн так же, как и угорь, появляется из змеи (ужа) и остается похожим на своего предка.

Почему у женщины всегда работа

Мотив об отсутствии свободного времени у женщины, т. к. она согрешила первая, одинаково распространен в эстонской и белорусской традициях. Однако у белорусов чаще встречается этимология, связанная не с первыми людьми, а со странствующим Богом. Когда Бог ходил по земле, он попросил женщину показать ему дорогу, но женщина работала и даже не разогнулась, а показала ногой, в какую сторону нужно идти. Мужчина же оставил работу и провел Бога в нужную сторону, с тех пор у женщин всегда работа. Многочисленные варианты этого сюжета в современных записях опубликованы в белорусской серии книг «Традиционная художественная культура белорусов» (ТМКБ 2006/2: 370–372; 2009/2: 434–435; 2011/2: 445–447; 2013/2: 605–607). В Эстонии также встречается мотив дерзкого ответа женщины на приветствие странствующего Бога, и с тех пор у женщин нескончаемая работа. Еще одна эстонская версия постоянной женской работы связана с тем, что женщина не открывает ворота для Христа, когда Он идет в Иерусалим (ср. также упоминавшийся выше мотив о неразумной просьбе женщины работы в воскресный день).

¹ Зап. Е. Боганевой, Н. Петровым, Н. Савиной в 2014 г. от Марии Романенко 1922 г. р., род. в д. Журавель (выселена) Чериковского р-на, Чериков, Могилевская обл.).

Кончина первых людей

У сету о кончине Адама имеется текст, испытавший влияние книжного источника:

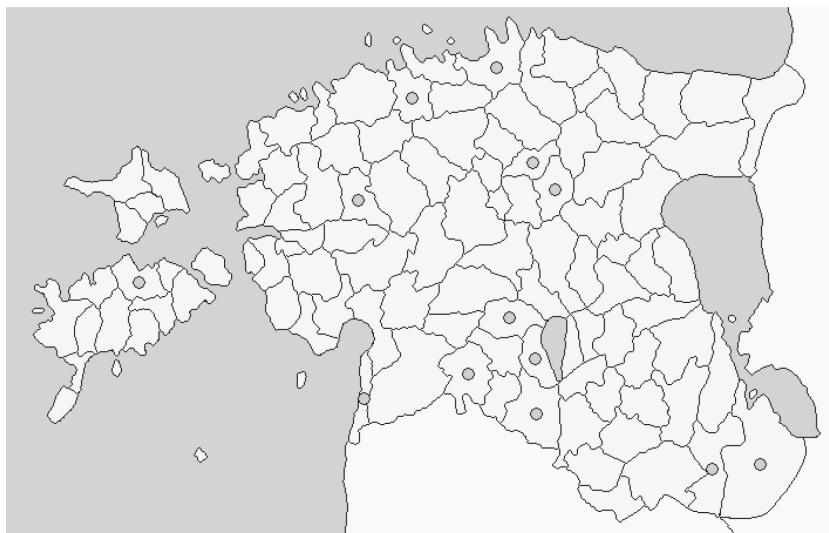
Ku Eeva Aadamiga elli ja jo vana' olli', syss Essä ütel perrele, et ku teil vanamees koolõs ar', syss ülge mullõ ka'. Kooli ar', ni' teed kuis nä' sai tälle ütlemä, a ar' käve ütlemah. And kol' teräkeist taivast, et ku ar' matat, külbke noo' kääpähe. Nimäq nii teiq ka'. Kasvi ulli-illos' puu, kolmõharoline. Tuu saigi Jeesusõlõ ristist.

Kasvi väega ilosast, ni' kuningas võt't, niq las'k kerigu pingi tetä. Kuningas lätt hommogu pinki pühendamä, a vapanaasele näüdäs üüse unõh, et mine, istu pingi pääle. Sa olt õndsamb ku kuningas. Timä nii tekk ka'. Kuningas lätt, ni' näge ar'ki alt paja, et vanainemine pingi pääl istus. Põlg pingi ar, ni' hiit' kerikust vällä. Rahvas käve säääl hinnäst ravitsõmah. Kuningas käsk hiitä mõtsa ar'. Rahvas käve õks sinnä. Ni' sääält saigi Jeesusõlõ rist. Ku tuu kuningas põlgnuus ar', ni' saanuki-is. ERA II 194, 479/80 (16) < Setu, Petseri v., Riisjova k. – Ello Kirss < Tat'o Kallaste, s. 1875 (1938).

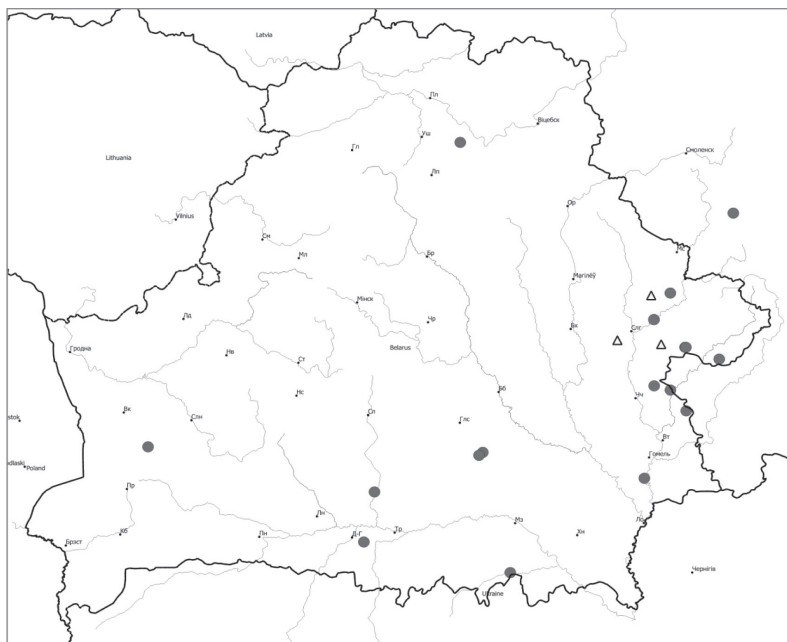
Когда Адам жил с Евой, и они уже были старыми, то Отец (Бог) сказал семье, что если у вас старик <Адам> умрет, скажите мне об этом. Умер, и они пошли к Богу, и сказали Ему – как-то они могли пойти сказать. Он дал им три небесных зерна, и сказал, что когда похороните, то посейте их на могиле. Они так и сделали. На могиле выросло прекрасное дерево с тремя ветками. И из этого дерева был сделан крест для Иисуса.

Поскольку дерево было очень красивое, один король приказал сделать из этого дерева скамейку для церкви, и оставил ее, чтобы утром освятить. Одной же старушке приснился сон, что надо идти и сесть на эту скамейку, «И ты будешь блаженнее, чем король» – <так услышала старушка во сне>. И она так и сделала.

Король увидел утром из окна, что старая женщина сидит на скамейке. Тогда он <рассердился> и отверг скамейку, и выбросил ее из церкви. Но народ стал ходить к скамейке, чтобы исцеляться от болезней. Тогда король выбросил ее в лес. Но народ ходил и туда.



Карта 2. Ногтевое тело первых людей (Эстония)



Карта 3. Ногтевое тело первых людей (Беларусь)

И потом из нее сделали крест для Иисуса. Если бы король не выкинул скамейку, у Иисуса не было бы креста.

В данном тексте очевидны аллюзии на апокриф «О дереве креста», который приписывался святителю Григорию Богослову (или Григорию Двоеслову) и известен в сербском, болгарском и русском списках, которые отличаются языковыми особенностями (см. об апокрифе (Федорова 2012: 89–107)).

У белорусов и поляков в циклах легенд о царе Соломоне есть нарративы о Сибилле (Сэбилии) пророчице, которая отказалась идти по деревянной кладке (мостику) через реку или ручей, сказав, что именно из дерева этой кладки будет сделан крест Христов (Боганева 2015: 57–64). В Беларуси фиксации этого сюжета редкие, тогда как в Польше они широко распространены (Zowczak 2013: 201).

В эстонском тексте появляется оригинальный образ скамейки, который соотносится с образом кладки через реку, а безымянный король – с царем Соломоном, который обычно фигурирует в циклах легенд о Сибилле-пророчице (Сэбилии).

Мы рассмотрели только некоторые тексты о первых людях у эстонцев и белорусов, выявив ряд общих и оригинальных мотивов.

На примерах общих для эстонцев и белорусов этиологических мотивов, например, «почему у женщины всегда работа», хорошо заметен механизм адаптации фольклорных этиологических сюжетов к библейским темам. Определенные этиологии могут относительно свободно перемещаться в пространстве библейской сюжетики и образовывать новые соединения, не нарушая ни внутренней логики той или иной этиологии, ни получившейся в результате новой народнобиблейской истории.

Белорусские и эстонские фольклорные связи исследованы пока чрезвычайно мало. Дальнейшие исследования позволят

не только установить общие и особенные мотивы в мифологии и фольклоре эстонцев и белорусов, но и в перспективе, может быть, более детально рассмотреть гипотезу о балтском и финно-угорском субстрате в этногенезе белорусов.

Литература

Бадаланова Геллер 2017: Бадаланова Геллер Ф. Книга сушая в устах: Фольклорная Библия бессарабских и таврических болгар. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2017. 864 с.

Белова 2004: «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой; отв. ред. В.Я. Петрухин. М.: Индрик, 2004. 576 с.

Белова 2007: Белова, О.В. Библейские легенды в культуре славянских и финно-угорских народов // Славянский альманах. М., 2007. С. 229–241.

Белова и др. 2019: Восточнославянские этиологические сказки и легенды: Энциклопедический словарь / Под общ. ред. Г.И. Кабаковой; сост. О.В. Белова, А.В. Гура, Г.И. Кабакова, С.М. Толстая. М.: Издательский дом «Неолит», 2019. 480 с.

Белова, Кобакова 2014: У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой, Г.И. Кабаковой. М.: ФОРУМ; НЕОЛИТ, 2014. 528 с.

Белова, Петрухин 2009: Белова О.В., Петрухин В.Я. «Время творчества»: Дуалистическая космогония в свете фольклорной текстологии // История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции. Сборник статей. Сер. «Академическая серия» Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер». М.: Пробел-2000, 2009. С. 313–323.

Березкин, Дувакин: Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. [Электронный ресурс]. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам / Аналитический каталог. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> Дата доступа: 15.01.2020.

Берешит Рабба: Берешит Рабба. [Электронный ресурс]. Как в Эрев Шабат был создан Адам и помещен в Ган Эден. Режим досту-

па: <http://jhistory.nfurman.com/traditions/midrash003.htm> Дата доступа: 15.01.2020.

Боганева 2010: Беларуская “народная Біблія” ў сучасных запісах / Уступ. артыкул, уклад і камент. А.М. Боганевай. Мінск: БДУКМ, 2010. 166 с.

Боганева 2014: Боганева А.М. Біблейскія вусныя народныя пераказы: разнавіднасці, тэматыка, механізмы фалькларызацыі // Беларускі фальклор. Матэрыялы і даследаванні. Зборнік навуковых прац. Вып. 1. Мінск. “Беларуская навука”, 2014. С. 126–137.

Боганева 2015: Боганева А.М. Сэбілія як персанаж беларускай “народнай Бібліі” і звязаныя з ёй народнабіблейскія матывы // Асоба збіральніка ў захаванні нематэрыяльнай культурнай спадчыны: да 200-годдзя з дня нараджэння О. Кольберга. Матэрыялы Міжнароднага круглага стала; 25 – 27 чэрвеня 2014 г., Мінск – Пінск / Укл. Дар’я Алексенка і Юры Пацюпа; Цэнтр даследавання беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі, Музей Беларускага Палесся (г. Пінск), Маршалоўская Управа Падляшскага ваяводства (Польшча), Польскі Інстытут у Мінску. Мінск: В.Хурсік, 2015. С. 57–65.

Булашев 1992: Булашев Г.О. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях: космогонічні укр. народні погляди та вірування / Георгій Булашев. Київ: Довіра, 1992. 414 с.

Володина 2018: Володина Т.В. Фразеология и магические практики в контексте антропо-и космогонических легенд (белорусская традиция на европейском фоне) // Миссия выполнима. Перспективы изучения фольклора / Ред.-сост. М. Кыйва, Т.В. Володина. Тарту, 2018. С. 181–206.

Грынблат, Гурскі 1983: Легенды і паданні / [Склад. М.Я. Грынблат і А.І. Гурскі; рэд. Тома А.С. Фядосік]. Мінск: Навука і тэхніка, 1983. 544 с.

Грынблат, Гурскі 2005: Легенды і паданні / [Склад. М.Я. Грынблат і А.І. Гурскі; рэд. Тома А.С. Фядосік]. 2-е выд., дап. і апрац. Мн.: Беларуская навука, 2005. 552 с.

Добровольскі 1891: Добровольскі В.Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. I. СПб.: Типография Е. Евдокимова, 1891. 716 с.

Драгоманов 1876: Драгоманов М.П. Малорусские народные предания и рассказы / Юго-Зап. Отд. Императ. Рус. Геогр. О-ва. Киев: Тип. М. П. Фрица, 1876. XXV. 434 с.

Каспина: Каспина М.М. [Электронный ресурс]. Сюжеты об Адаме и Еве в свете исторической поэтики» Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/caspina2.htm>, Дата доступа 25.01.2020.

Каспина 2000: Каспина М.М. Восприятие сюжета о грехопадении Адама и Евы в еврейской и славянской традиции // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. Сборник статей. Сэффер. Академическая серия. Вып. 5. М., 2000. С. 116–129.

Кузнецов 2018: Кузнецов Н. Сотворение земли в коми мифологии // Миссия выполнима. Перспективы изучения фольклора / Ред.-сост. М. Кыйва, Т. Володина. Тарту: Научное издательство ЭЛМ, 2018. С. 169–180.

Кузнецова 1998: Кузнецова В.С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1998. 250 с.

Левкиевкая 2004: Левкиевская Е. Мифы русского народа. М.: ООО «Издательство Астрель АСТ Люкс», 2005. 366 с.

Лимеров 2005: Сотворение мира: мифология народа коми / Концепция книги, сост., предисл., примеч. и пер. П.Ф. Лимерова. Сыктывкар, Коми небог лэдзанин, 2005. 622 с.

Лимеров 2012: Войдёр. Когда-то. Мифы, легенды, предания коми народа / Сост. П.Ф. Лимеров. Сыктывкар: ООО Изд-во “Кола”, 2012. 160 с.

ПЭЗ 2011/1: Полацкі этнаграфічны зборнік / Уклад., прадм. і паказ. У.А. Лобача. Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння. У 2 ч. Наваполацк: ПДУ, 2011. Ч. 1. 292 с.; Ч. 2. 368 с.

Пытин 1862: Памятники старинной русской литературы, издаваемые Графом Григорием Кушелевым-Безбородко: в 4 вып. / Под ред. Н. Костомарова. Вып. 3: [Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А.Н. Пыпиным]. 1862 (Типография П.А. Кулиша). 180 с.

Романов 1891: Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 4: Сказки космогонические и культурные. Витебск, Типо-литография Г.А. Малкина, 1891. 220 с.

Сержпудоўскі 1911: Сержпудоўскі А. К. Сказки и рассказы белорусов-полешуков (материалы к изучению творчества белорусов и их говора). СПб.: Изд-е отд-ния русского языка и словесности Имп. АН, 1911. 192 с.

Сержпудоўскі 1930: Сержпудоўскі А.К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Менск: Друкарня Бел. Акад. Навук, Галоўлітбел, 1930. 281 с.

Сержпудоўскі 1998: Сержпудоўскі А.К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў / А.К. Сержпудоўскі; Навук. рэд. А.С. Фядосік; прадр. У.К. Касько. Мінск: Універсітэцкае, 1998. 301 с.

Сержпудоўскі 2009: Сержпудоўскі А.К. Русальная нядзеля. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў / А.К. Сержпудоўскі; склад., уступ. арт., пасляслоўе, навуц. рэд., літ. апрац. У.К. Касько. Мінск: Выш. шк., 2009. 478 с.

Смирнова, Чувьюров 2002: Смирнова О.Н., Чувьюров А.А. Христианские легенды в традиционной культуре коми // Живая старина. 2002 № 3. С. 14–16.

ТМКБ 2004: Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. II. Віцебскае Падзвінне / Т.Б. Варфаламеева, А.М. Боганева, М.А. Козенка і інш.; складальнік Т.Б. Варфаламеева. Мн.: Бел. Навука, 2004. 910 с.

ТМКБ 2006/2: Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. III. Гродзенскае Панямонне. У 2-х кн. Кн. 2 / А. М. Боганева [і інш.]; аўт. ідэі Т.Б. Варфаламеева; агул. рэд. Т.Б. Варфаламеевай. Мінск: Выш. шк., 2006. 736 с.

ТМКБ 2009/2: Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. IV. Брэсцкае Палессе. У 2 кн. Кн. 2 / А.М. Боганева [і інш.]; ідэя і агульнае рэдагаванне Т.Б. Варфаламеевай. Мінск: Выш. шк., 2009. 863 с.

ТМКБ 2011/2: Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. V. Цэнтральная Беларусь. У 2 кн. Кн. 2 / А. М. Боганева [і інш.]; ідэя і агульнае рэдагаванне Т.Б. Варфаламеевай. Мінск: Выш. шк., 2011. 911 с.

ТМКБ 2013/2: Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. VI. Гомельскае Палессе і Падняпроўе. У 2 кн. Кн. 2 / А.М. Боганева [і інш.]; ідэя і агульнае рэдагаванне Т.Б. Варфаламеевай. Мінск: Выш.шк., 2013. 1231 с.

Федорова 2012: Федорова И.В. Апокрифы и исторические предания в русской паломнической литературе XII–XIX вв. Апокрифы о

крестном древе // Русская литература. Историко-литературный журнал. СПб.: «Наука», 2012. № 3. С. 89–107.

Шарапов 1996: Шарапов В.Э. Христианские сюжеты в фольклоре коми старообрядцев Средней Печоры // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государства и культуры / Отв. ред. Э.А. Савельева. Том 2. Сыктывкар, Коми научный центр РАН, 1996. С. 310–320.

Шейн 1893: Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. Т. 2. СПб.: Типография императорской Академии наук, 1893. 715 с.

Aarne 1918: Aarne A. Estnische Märchen – und Sagenvarianten: Verzeichnis der zu den Hurt'schen Handschriftsammlungen gehörenden Aufzeichnungen / mit der Unterstützung der Finnisch-Ugrischen Gesellschaft ausgearbeitet von Antti Aarne. Hamina: Suomalaisen Tiedekatemia Kustantama, 1918. FF Communications 25. Hamina: Academia Scientiarum Fennica. 160 p.

ATU 2004: The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson by Hans-Jörg Uther. Part 1-3. Helsinki, 2004 (FF Communications. Vol. CXXXIII. № 284).

Badalanova 2008: Badalanova F. The Bible in the Making: Slavonic Creation Stories. // Markham Geller et. al. (eds.) *Imagining Creation*. Leiden, Boston: Brill, 2008. P. 161–365.

Badalanova 2011: Badalanova Geller F. The Sea of Tiberias: Between Apocryphal Literature and Oral Tradition // L. Di Tommaso, Ch. Böttrich (eds.). *The Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition: Continuity and Diversity*. Tübingen, 2011. P. 13–157.

Federowski 1897: Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905: w 8 t./M. Federowski. – Kraków: Wydawnictwo Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności, 1897. – T. 1: Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki.– 509 s.

Loorits 1926: Loorits O. Livische Märchen und Sagenvarianten. FF Communications 66. Hamina: SKS. 101 p.

Loorits 1949: Loorits O. Grundzüge des estnischen Volksglaubens 1. *Skrifter Utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akademien för Folklivsforskning* 18:1. Lund: Carl Blom, 1949. 591 p.

Боганева Е.М., Кыйва М. ЭТИОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ О ПЕРВЫХ ЛЮДЯХ...

Loorits 2000: Loorits O. Liivi rahva usund IV [Der Volksglaube der Liven.]:Tartu: Eesti Keele Instituut. 394 p.

Pietkiewicz 1938: Pietkiewicz Cz. Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego: materiały etnograficzne. Warszawa: TNW, 1938. 459 s.

StTh-MIFL: Thompson, S. Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fables, Jest-Books and Local Legends. Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.

Zowczak 2013 :Zowczak, M. Biblia ludowa. Interpretacje watekow biblijnych w kulture ludowej. Torun: Wydawnictwo naukowe uniwersytetu Mikolajaja Kopernika. 2013. 557 s.

«КОСТЬ К КОСТИ»: МАГИЧЕСКАЯ ФОРМУЛА И МИФОЛОГИЧЕСКИЙ МОТИВ В СРАВНИТЕЛЬНО- ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Одной из актуальных исследовательских перспектив современной фольклористики является проблема механизмов репликации и факторов отбора фольклорной традицией «общих мест», выступающих одновременно и в роли единиц «словаря» и «грамматики» конкретной культуры, и в роли базовых компонентов перевода между «языками» разных культур. Обладая устойчивым когнитивным потенциалом, ассоциируясь у носителей традиции с определенными жанровыми структурами и прагматическими контекстами, топосы как «ячейки поэтической мысли» и «этнопоэтические константы» (Гацак 2003) реализуют психосоматические стереотипы, социокультурные нормы и эстетические каноны – в синхронном бытовании фольклорных текстов, транслируют архетипические паттерны традиции – в ее диахронии, и обеспечивают кросс-культурный трансфер значимых смыслов и ценностей – в обоих названных аспектах.

Исследования взаимосвязей магических формул, эксплицирующих сценарий обрядового действия, и мифологических мотивов, конституирующих модель мироустройства, закономерно включают в себя реконструкцию стадий историко-культурного развития мотива и факторов появления его жанровых версий на оси эволюции фольклорной традиции в целом.

Применительно к сфере палеофольклора – кругу устных произведений, реконструируемых на основе реликтовых следов традиции в письменных источниках последующих эпох (Неклюдов 2004) – задача разделения архаических и исторических слоев обрядового или эпического текста становится частью работы по установлению соотношения универсальных и этноспецифичных элементов традиционной культуры

(Джапуа 2011). При этом синхронно-типологическая проблема интерпретации факта воплощения популярного топоса в разных жанрах фольклора (например, одновременно в песенном эпосе, сказке, легенде и локальном предании) оказывается оборотной стороной историко-генетической проблемы реструктуризации жанровой иерархии традиции на новой стадии ее развития, например, оформления героических сказаний как авангардной и престижной повествовательной формы в ряду более древних мифологических, этиологических и сказочно-фантастических нарративов (Джапуа 2006). В свою очередь, фольклористический анализ документированных античных, средневековых и новейших источников предполагает выявление в структуре поздних парафольклорных феноменов исконных мифопоэтических механизмов, продолжающих свое функционирование¹ вопреки редуцирующим и рационализирующим влияниям урбанистической цивилизации, массовой культуры и религиозных систем «осевого времени» (Алпатов 2016).

В свете сказанного, мы будем рассматривать избранную магическую формулу / мифологический мотив в широком контексте архитектуральных и гипертекстуальных связей фольклорной традиции, предполагающих реализацию в структуре отдельного варианта не только формального генотипа и смыслового архетипа, но прагматики конкретного исполнительского акта, а также дискурсивного поля речевого жанра², включающих действие механизмов импровизации и пародирования как

¹ Ср. наблюдения А.Л. Топоркова над связями ритуальных действий и мотивной структуры заговоров Олонецкого сборника, а также элементами природного космоса, социального мира и материальной культуры данного корпуса, позволившие констатировать сохранность в обонежской фольклорной традиции второй четверти XVII в. архаических слоев русской религиозной культуры, поддержанных актуальными взаимодействиями с живыми формами вепско-карельской родовой религии (Топорков 2018).

² Ср. применение категорий дискурсивного анализа при анализе мифологических компонентов старших заклинательных рун о «рождении железа» и «ранении колена героя» (Рахимова 2015: 51–55).

факторов самоорганизации традиции в ответ на внешние культурные импульсы¹.

Референтным текстом настоящего исследования стала заговорная формула второго Мерзбургского заклинания: «кость к кости, кровь к крови, сустав к суставу», известная помимо древнегерманской, также древнеиндийской, исландской, английской, норвежской, шведской, датской, карело-финской, эстонской, румынской, чешской, польской, литовской и восточнославянским фольклорным традициям. Типичной сюжетной ситуацией, предвещающей введение операционной формулы заговора, является движение сакрального персонажа верхом (реже – в повозке) и повреждение (вывих) ноги животного. Одиноким всадник («Бог», Иисус, «святой Архайла», царь Давид, «муж стар», «поп»), а также пара либо тройка ездоков (Фоль и Водан, апостол Петр и Христос, Христос, Петр и Юрий) – всегда мужчины; сакральные целители – или женщины (Фрейя и Фолла, Богородица, «Звихова мать»), или сами герои-мужчины – в зависимости от этнодиалектного ареала бытования заговора (Агапкина 2010: 383–387).

Заданный еще Ф.И. Буслаевым (Буслаев 1861) вопрос о типологическом сходстве либо историко-генетическом родстве древнегерманского заговора с текстами других традиций был заново сформулирован в исследованиях второй половины XX столетия, разделивших проблему реконструкции конкретного историко-лингвистического (например, индоевропейского) облика формулы «кость к кости» и проблему восстановления семантики «ходячих технических выражений», отражающих магико-медицинскую практику каменного века и сохраняющихся в разных этнопоэтических традициях либо как «общемифологическое пред-

¹ Ср. «закон самоисправления» В. Андерсона, предполагающий как наличие архетипической формы, так и вариативные отклонения от нее, обусловленные и общим историко-культурным контекстом, и частными обстоятельствами фиксации текста, и личными сказительскими навыками и прагматическими интенциями того или иного исполнителя (Говенько 2018: 420–425).

ставление», либо как «принцип формальной организации текста» (Топоров 2006: 409–413). В этом смысле следует отметить характерные соответствия ритуалистической концепции возникновения формулы «кость к кости, сустав к суставу» из практики симпатической магии – сложения здоровой кости знахаря и больной кости пациента (Познанский 1917: 213–219), и мифопоэтического понимания исцеления тела как частного случая восстановления нарушенного миропорядка (Агапкина 2010: 393–397).

Наблюдения ученых над широким кругом типологических совпадений в приемах лечебной магии вместе с тем не исключают исследования конкретных путей распространения сложившегося заговорного сюжета Второго Мерзебургского заклинания как в тесно связанном и интенсивно контактирующем германо-славяно-финском этнокультурном ареале (Christiansen 1914; Агапкина 2010: 391–392), так и за его пределами:

There may well have been some German influence, but for this charm-type at least, given the extensively-documented existence of a large number of Baltic Finnic representatives of this type, which are highly variable in content, I am still inclined to at least entertain the possibility that this may be one of the few narrative charm-types which originates in northern Europe. But, this exception, if that is what it is, is the exception that proves the general rule that narrative charm-types seem to have sprung from the near east, and from southern or central Europe (Roper 2009: 178–179).

Вместе с тем исследовательская база для решения вопроса о доле ритуально-мифологических универсалий и культурно-специфичных черт в разных версиях сюжета заговора против вывиха (и, собственно, в структуре заклинательной формулы «кость к кости») может быть существенно расширена за счет привлечения *нарративных* текстов, принадлежащих разным жанрам и стадийным срезам фольклорной традиции, но стабильно включающим интересующие нас мифологические мотивы.

Прежде всего, укажем на компактный и потому требующий герменевтических усилий фрагмент эддической «Песни о Хюми-

ре», где искомый мотив хромоты ездового животного появляется независимо от основного сюжета, в самом финале повествования (уже после успешного добывания Тором пивного котла для асов):

Недалеко отъехали,
Вдруг полумертвый
упал на дорогу
Тора козел:
постромок скакун
охромел неожиданно;
Локи зловерный в том был повинен.
(Корсун, Стеблин-Каменский 1963: 53)

Хромота козла из упряжки Тора связывается нарратором, с одной стороны, с неизвестной трикстерской проделкой Локи¹, а с другой стороны, с мотивом компенсации потери Тора парой детей «жителя лавы»:

Тор получил
от жителя лавы
обоих детей,
чтоб утрату восполнить.
(Корсун, Стеблин-Каменский 1963: 53)

Для последней цитаты мы имеем развернутую экспликацию в изложении мифа Снорри Стурлусоном:

Отправился Эку-Тор с козлами своими и с колесницей в путь, а с ним и ас по имени Локи. Под вечер подъезжают они к дому одного человека и остаются там ночевать. А вечером Тор взял и зарезал своих козлов. Потом освежевал туши и положил в котел. А когда мясо сварилось, сел ужинать со своими спутниками. Позвал Тор к ужину и хозяина с женою да детьми. Сына хозяина звали Тьяльви, а дочку – Ресквой. Потом Тор разложил перед очагом

¹ Ср. кеннинг этого скандинавского божества – «похититель козла» – в «Языке поэзии» (Смирницкая, Стеблин-Каменский 2006: 64).

козлиные шкуры и велел хозяину и домашним его кидать кости в те шкуры. А Тьяльви, хозяйский сын, взяв бедренную кость козла и, насадив на нож, расколел и выковырял мозг.

Тор заночевал там, а спозаранку встал, оделся и, подняв молот свой, Мьёлльнир, освятил им шкуры. Встали козлы, но один хромал на заднюю ногу. Не укрылось это от Тора, и он сказал, что, верно, хозяин или домашние его не были осторожны с козлиными костями: ведомо ему, что сломана бедренная кость. Нужды нет долго сказывать: всякий представит, как напугался хозяин, увидев, что Тор нахмурил брови. И как ни мало оставалось видно от глаз Тора, хозяин готов был повалиться наземь от его взгляда. Тор же ухватил руками молот, да так, что побелели суставы. Тут хозяин и вся родня его повели себя, как и нужно было ждать: завопили благим матом и попросили пощады, предлагая взамен все свое добро. Когда Тор увидел их страх, гнев его поулегся и, смягчившись, он пошел на мировую, взяв себе их детей, Тьяльви и Рескву. Они обязались нести ему службу и с той поры следуют за ним неотлучно (Смирницкая, Стеблин-Каменский 2006: 40–41).

Описание момента обнаружения хромоты ездового животного не совпадает в двух версиях мифа, роль Локи в событиях также не проясняется. Однако сам мотив расчленения животного для трапезы и последующего восстановления его целостности не уникален для скандинавской мифологии:

Но сколько бы ни было людей в Вальгалле, всегда хватает им мяса вепря по имени Сэхримнир. Каждый день его варят, а к вечеру он снова цел (Смирницкая, Стеблин-Каменский 2006: 36).

Попытки найти прямые параллели мифологическому нарративу о воскрешенном, но хромом ездовом животном в фольклоре Балтоскандии не увенчались успехом. Зато был выявлен более широкий и структурно аморфный фонд архаических охотничьих представлений о духах – хозяевах дичи, представляющий *авантекст* искомой нарративной традиции:

The motif of the resurrected but lame animal appears to be unique in medieval Norse narratives. It can, however, be explained as a reflection

of the reciprocity ideology of hunting societies of the north, whereby the hunter takes an animal from the wild, but returns it to the Master or Mistress of the Animals to be reborn, a process which requires the careful preservation and laying-out, in anatomical order, of its bones. Such a notion is explicitly recorded among the Norsemen's neighbours, the Sami.

Yet, despite the clear adherence of the Sami to the principle of hunting reciprocity, no precisely comparable motif appears to have existed among them in the form of a tale where a human's misdemeanour results in the animal being revived, but lame. Yet analogues need not be of a purely mythological nature, since motifs may be adapted into a mythological form from other types of narrative (Tolley 2012: 86–87).

Обратную ситуацию – инкорпорирование *реликтов* мифологических верований в легенды о чудесах местнотимых святых – находим в средневековых агиографических сочинениях XI–XII вв. из Ирландии, Шотландии, Англии и Нормандии, где либо сам святой готовит трапезу для гостя, либо благочестивый мирянин закалывает для путешествующих единственного бычка, теленка, гуся, а святой воскрешает животное наутро после трапезы (Tolley 2012: 89–91). Повествование, как правило, осложняется знакомым мотивом алчного поглощения предложенной еды кем-либо из присутствующих, так что одна из костей оказывается разгрызенной, а нога восстановленного животного поврежденной. Легенды закономерно завершаются моралью о добродетели воздержания и пользе своевременного покаяния, ибо тайное всегда становится явным.

Рассмотренный полижанровый средневековый корпус европейских вариантов сюжета о воскрешенном, но дефектном животном следует дополнить поздними мифологическими нарративами из Англии, Шотландии, Швейцарии, Австрии и Италии:

В немецкой быличке пастух в полночь видит, как духи убивают оленя и устраивают пир, на котором угощается и сам герой; утром все кости сложены на шкуру, олень оживает, но не хватает куска, съеденного пастухом.

В английской быличке конца XIX в. мотив недостающей части тела заменяется мотивом болезненной худобы скота, вызванной

демоническими причинами. В стаде крестьянина ночами одна за другой худеют коровы. Оставшись бодрствовать в хлеву, герой видит толпу чертей, разделяющих очередную жертву, мясо которой съедают, кости же, не ломая их, кладут в анатомическом порядке на шкуру; корова оживает, но, поскольку хозяин спрятал одну косточку, скотина хромает на переднюю ногу.

Демонический контекст поздних вариантов рассматриваемого сюжета системно генерирует образы ведьм и хронотоп шабаша на месте архаических представлений о контактах пастухов, охотников и ночных путников с духами – хозяевами локусов. Так, в материалах итальянского судебного процесса о колдовстве 1519 г. отмечено, что в Модене ведьмы во время шабаша съедают вола, затем его кости заворачивают в шкуру, ударяют по шкуре палкой, и вол оживает. Австрийцы же рассказывают о парне, который следил за своей девушкой и видел, как ведьмы на шабаше расчленили, съели, а затем восстановили ее целиком за исключением ребра (его украл герой), недостающую часть тела заменили ореховым прутом.

В шотландской сказке о невинно гонимой и обреченной на голодную смерть падчерице недремлющая трехглазая птичница видит, как девушку кормит своим мясом серая овца; зарезанную покровительницу падчерице удалось воскресить, завернув ее кости в шкуру, однако из-за утеряннного копыта ожившая овца хромает (Tuite 1997: 2–3; Tolley 2012: 95–96).

Попытки расширения ареала поисков на Кавказ, Балканы и Малую Азию – на предполагаемую «прародину» большинства европейских мифологических, эпических и заговорных сюжетов – приводят указанных исследователей мотива «кость к кости» к дискуссионным выводам, ограничивающим формы его трансмиссии исключительно этно-генетическими связями либо прямыми культурными контактами:

It is my belief that the motif of a creature, human or animal, which is eaten and subsequently brought back to life with an artificial bone inserted in its body, is but one component of a complex of beliefs and

symbols associated with hunting, game animals and the deities who watch over them. The resemblances between these symbolic clusters as found among the indigenous peoples of the Caucasus, on the one hand, and among the Burushos and their Indo-Aryan-speaking neighbours in the Hindu-Kush/Karakorum region of northern Pakistan, on the other hand, are sufficiently close to warrant a hypothesis of historical links between the two areas. These facts, supported by linguistic similarities, both lexical and structural, between the isolate Burushaski and the Northeast Caucasian languages, further lead me to postulate that the ancestors of the Burushos once lived in the vicinity of the Caucasus, until approximately the 4th millennium BCE <...> the similarities between the prosthesis myths of Greece and the Caucasus are imbedded in a more extensive matrix of shared cultural properties, pointing to prehistoric contacts between the two regions (Tuite 1997: 1–2).

Tales paralleling T1 are found in the Caucasus region among the Ossetes and their neighbours. Outside the British/Irish saints' lives, the motif occurs also in folktales of the Alpine region is cited by von Sydow. Schmidt considers such tales in more detail, relating them to the figure of the Master of the Animals, and sees their origin as being in tales of the Caucasus region (or the nearby steppe) like those just mentioned.

<...> I have argued that it is feasible to trace many of the motifs of the myth ultimately back to the steppe, but by the Viking age these motifs were certainly widespread in certain areas of Europe. The Vikings had considerable contact both with Western Europe, including Ireland in particular, and with the steppe. However, we have a far better recorded and known corpus of folktale material from Ireland than we do from the steppe, so the greater similarity of the Irish analogues to the Norse may in part be an artefact of this disparity in the source material. I would not argue against Irish influence, but it is possible to incorporate influences from the steppe as well, if we allow that the development of the narrative is likely to have been more complex than simply lifting a tale from one culture and depositing it in another. The Caucasus region, particularly as the cradle of the Alans, is likely, it has been argued, to have been the ultimate source of motifs found across Europe in areas of

Norse interaction, through a series of borrowings at various times and places (Tolley 2012: 96, 107–108).

Самоограничение процитированных европейских исследователей идеей прямого наследования / заимствования рассматриваемого мотивного комплекса из фольклорных традиций Кавказа и Причерноморских степей (либо в доисторическую эпоху индоарийского этноязыкового единства, либо в позднюю эпоху великого переселения народов) очевидно мотивировано стремлением объяснить поразительное сходство конкретных образных компонентов и сюжетных мотивировок на столь обширной территории и в столь разнообразных жанровых реализациях. Однако корпус привлекаемых к исследованию сюжетных материалов может быть расширен, и вопрос об отражении в них реликтовых следов универсальной мифоритуальной практики либо результатов дальних контактов между фольклорными традициями рассмотрен в гораздо более широком этнокультурном контексте.

В книге 1956 г. «Материалы по этнографии Абхазии» Г.Ф. Чурсин, обсуждая многочисленные сказания об оживлении съеденного животного у разных народов Кавказа, Евразии, Северной Америки (в том числе скандинавский сюжет о козлах Тора), связывал их с универсальным запретом разделять кости добытых на охоте / поглощаемых на трапезе / приносимых в жертву животных:

Магическое оживление съеденных животных представляет весьма распространенный мотив в легендах и сказках многих народов. Согласно примитивному воззрению, убитое и съеденное животное может быть восстановлено, если цел скелет как основа животного. Отсюда распространенное запрещение уничтожать и даже просто ломать кости съеденного животного (Чурсин 1957: 82).

Сходные суждения неоднократно высказывались отечественными этнографами в рамках описаний охотничьих праздников народов Сибири и Дальнего Востока:

Обгладывают кости и аккуратно складывают их вместе, чтобы ни одна не пропала. Потом собирали все кости, каждый

участник пира возвращал их хозяевам в целости и обмотанными куском лыка <...> Кости медведя обертываются ритуальными стружками. Подстилку из елок, все принадлежности медвежьего праздника, все кости складывают на нарту и везут ее на арачу <...> Сначала ритуальное кормление и убийство медведя, затем его коллективное потребление и, наконец, попытка при помощи заклинаний заставить его воскреснуть в будущем году. Именно для этого произносится на празднике обращение к медведю, а в заключение праздника его голова, лапы и шкура сохраняются, а кости его запрещается ломать и дробить (Золотарев 1939: 119–126).

Во время поедания медвежьего мяса старики наблюдали, чтобы все обглоданные кости были возвращены и сложены в одно место. Любопытно, что гости обглоданные кости должны были возвращать хозяевам, обязательно привязав к ним какой-либо дарственный предмет. Это называлось «связывать медвежьи кости» (Таксами 1977: 109).

Обращение к данным аналитического каталога Ю.Е. Березкина в свою очередь демонстрирует оправданность такого расширения исследовательского контекста не только до восточных границ Евразии, но и на территорию обеих Америк. Выделенная в указателе группа мотивов М84. *Оживленный из косточек* (варианты М84В. *Кости брошены в воду*; М84А. *Оживший козел*) описывается следующим образом: «Человек, животное, рыба (редко – большой плод) убиты и съедены. После того, как кости (семечки) съеденного собраны вместе, он возрождается» (Березкин, Дувакин).

В рамках общего определения могут быть выделены несколько мотивных подтипов и трансформаций:

1. Базовая версия мотива, например, по версии индейцев *оджибва*: кости **бобров** и **медведей** нельзя бросать собакам, их следует положить в воду или повесить на дерево: тогда бобр или медведь возрождаются; сходный механизм воскрешения **рыбы** зафиксирован в нарративах индейцев *Амазонии*, **моржей** – в мифах и ритуалах *чукчей*, **птиц** (гусей) – в сказаниях *хантов*, *манси*, *западных саамов*, **телят** – в *монгольской* версии сказаний о

детстве Гэсера, **олений, коров** – в легендах *осетин, абхазов* и др. народов;

2. К описанию ритуальных действий дается дополнительная мифологическая мотивировка, например, у *чувашей*: «Охотнику удастся поймать лишь тех животных, которых съел и оживил леший», известная также *грузинам, карачаевцам, балкарцам, адыгам* и проч.¹;

3. Основной сюжет осложнен мотивом «замена потерянной кости веткой, ножом или другим протезом», отмеченным в сказаниях *абхазов, чеченцев, аварцев, армян, турок, башкир, бурятов* и др.; в этой связи следует особо отметить распространенный в традиционной медицине *кумыков, казахов и узбеков* обряд предотвращения смертей новорожденных: в семье, где умирают дети, собравшиеся вместе родные и близкие варили целиком тушу козленка, пока мясо не отделится от костей; кости, а также предварительно отделенные рога, копыта и шкуру заворачивали в белую ткань, погребали на кладбище;

4. В мифах северо-американских индейцев характерной чертой рассматриваемого сюжетного комплекса являются этиологические концовки; процитируем в качестве образца нарратив индейцев *виннебаго*, увязывающих специфические черты облика бобров с бесстыдной прозорливостью одного из северо-американских трикстеров – Кролика:

Затем старики сказали своим детям:

– Кого из вас будет есть наш внук?

– Меня, – хором крикнули маленькие бобрята.

Бобры выбрали одного и сварили его для Кролика. Когда мясо было готово, старик сказал Кролику:

– Внучек, не разделяй костей, объедай мясо осторожно и не отрывай сухожилия.

Кролик был очень голоден, поэтому ел неосторожно и разорвал сухожилие на передней лапе.

¹ С данными нарративами тесно смыкаются севернорусские былички типа СУС–1910** Необычное приключение с мотивом неожиданного оживления уже разделанной добычи: ободранная куница убегает из котла, забрав свою шкуру и т. п.

Когда он закончил есть, кости собрали и опустили в воду. Вскоре из воды с плачем вышел бобренок: сухожилия на его передней лапе были порваны. Вот почему лапы бобров и сейчас стянуты (Радин 1998: 128).

5. Болезненные изменения структуры тела съеденного и воскрешенного животного регулярно связываются с трикстерским поведением персонажа и в скандинавской мифологии, и в этиологических мифах этносов Северной Америки. В этом контексте неслучайными видятся параллели между поздними европейскими анекдотами (СУС=АТУ 1539) *Шут продает глупым людям плетку, которая якобы оживляет мертвецов* и архаическими мотивами индейского палеофольклора типа «Трикстер неудачно подражает положительному герою»:

керес: Олениха зовет семью Койотов в гости, убивает своих двоих детей, бросает кости в реку, дети оживают; Койотиха приглашает Олениху, тоже убивает детей, они не оживают;

кикану: *Висакя* (Wiza'kä'a) приходит в гости к Бобру; тот убивает, готовит одного из своих детей; после еды бросает кости в воду, бобренок оживает; Бобр наносит ответный визит, *Висакя* убивает своего ребенка; после еды велит жене бросить кости в воду, ребенок не оживает; Бобр сам оживает его;

тева: Койотиха приходит в гости к Птичке; та прячет своих детей в задней комнате, делает вид, что они едят их мясо; просит не ломать косточек; выбрасывает кости, зовет детей; Койотиха приглашает нанести ответный визит, убивает своих детей; просит не ломать кости; Птичка ломает; Койотиха не может оживить своих детей.

Суммируя результаты проведенного анализа, мы можем констатировать, что наряду с объяснением генезиса заговорной формулы «кость к кости» из обрядовых техник симпатической магии (здоровая кость целителя прикладывается к сломанной кости пациента) существует еще один вероятный источник исследуемого топоса: мифологический мотив восстановления расчлененного тела посредством анатомически правильного сложения костей, воплощенный вербально в нарративах о взаимо-

отношениях человека с духами – хозяевами дичи / скота и акционально в обрядовых трапезах, завершаемых «связыванием костей».

Особо отметим мотив этиологических сказаний об особенностях строения тела разных животных: хромота или необычная форма конечностей обусловлена застольным поведением трикстера, нарушившего запрет разгрызать кости, – мотив, свойственный не только фольклору североамериканских индейцев, но и широкому кругу средневековых скандинавских, германских, кельтских источников. Тем самым есть основание полагать, что за лаконичной сюжетной ситуацией второго Мерзебургского заклинания стоял некий самостоятельный эпизод мифа¹, объяснявший конкретную причину травмы, обобщенную в структуре заклинания до *любого* вывиха («вывих кости, вывих крови, вывих сустава»), равно ничтожного перед магическим опытом первоматерей и первотворца, старшего из кавалькады сакральных всадников².

Исследование архетипических заклинательных формул и универсальных мифологических мотивов как компонентов сюжетно-композиционной и образно-стилевой структуры поздних обрядовых и повествовательных текстов открывает путь к разрешению вопроса о соотношении механизмов наследования архаических паттернов внутри группы родственных этнокультурных сообществ и механизмов заимствования готовых сюжетных комплексов и жанровых образований в ходе культурного обмена развитых фольклорных традиций.

Собранные фольклористами данные показывают, что космологические и этиологические мотивы, как правило, функционируют в текстах, которые слабо эволюционируют и редко заим-

¹ Возможно, это была упомянутая в эддической «Песне о Хюмире» трикстерская проделка «зловредного» Локи, содержание которой не раскрывается, очевидно, как общеизвестное аудитории сказителя.

² Ср. «Тогда заклинала ее Синтгунт, Сунна ее сестра, тогда заклинала ее Фрейя, Фолла ее сестра, тогда заклинал ее Водан так хорошо, как он умел, от вывиха кости, от вывиха крови, от вывиха сустава» (Агапкина 2010: 384).

ствуются, фиксируя опыт ранних стадий накопления культурной информации, предполагающий закрепление известного, универсального и повторяющегося. В свою очередь, трикстерские и авантюрные мотивы, послужившие основой сказочно-фантастических нарративов о размыкании границ и освоении неведомого, заново актуализируются при кросс-культурных контактах более поздних эпох, когда граница между «западом» и «востоком» в Евразии неоднократно меняла свое место (Березкин 2007). Таким образом, многие архаические мотивы и образы, имеющие центральноазиатское происхождение, получают в рамках культур «осевого времени» и наследуемых им традиций европейского средневековья и Нового времени новые жанровые решения, в частности в формах богатырского эпоса и агиографии¹.

Рассмотренный в настоящей статье вопрос о доле ритуально-мифологических универсалий и культурно-специфичных черт в структуре заговоров против вывиха является частью более общей проблемы исследования способности фольклорных топосов сохранять свою формальную структуру и семантику, несмотря на ментальные, языковые и социокультурные фильтры, возникающие в процессе эволюции фольклорной традиции и в рамках межкультурных взаимодействий. Выявляя типологические стадии развития мотивов и ареалы их бытования, сравнивая их с этапами эволюции и ареалами распространения этнокультур, восстанавливаемыми по данным лингвистики, археологии и популяционной генетики, фольклористика может рассчитывать на содержательные ответы на новые вопросы, встающие перед ней благодаря объединению разрозненных фактов в электронные корпуса и аналитические указатели.

¹ Cp. «The implication is either of a widespread survival of motifs originating in a hunting culture from palaeolithic times up to the Middle Ages <...> It is possible that the motif has survived, isolated from its wider religious context, from archaic times; yet we have little indication of this in the extant sources. More likely appears to be the scenario that it is a late borrowing of a motif which has not been fully absorbed into the religious outlook of the society» (Tolley 2012: 107–108).

Литература

Агапкина 2010: Агапкина Т.А. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. М., 2010.

Алпатов 2016: Алпатов С.В. Топосы в системе интертекстуальных связей фольклора и литературы Нового времени // Традиционная культура. 2015. № 3. С. 90–101.

Березкин 2007: Березкин Ю.Е. Мифы заселяют Америку. Ареальное распределение фольклорных мотивов и ранние миграции в Новый Свет. М., 2007.

Березкин, Дувакин: Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. <https://ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (доступ 19.01.2020).

Буслаев 1861: Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. I.

Гацак 2003: Гацак В.М. Этнопоэтические константы в фольклоре: уровни, изоглоссы, «мультимедийные формы» (на славянском и неславянском материале) // Литература, культура и фольклор славянских народов. XIII Международный съезд славистов (Любляна, август 2003 г.). Доклады российской делегации. М., 2003. С. 311–324.

Говенько 2018: Говенько Т.В. Вальтер Андерсон и его «Experimentum Crucis» // Фольклор: традиция и эксперимент. М., 2018. С. 411–429.

Джапуа 2006: Джапуа З.Д. Иножанровые проявления в эпическом контексте (на материале абхазского нартского эпоса) // Первый Всероссийский Конгресс фольклористов. Сборник докладов. М., 2006. Т. III. С. 98–110.

Джапуа 2011: Джапуа З.Д. Сюжеты и основные мотивы абхазского нартского эпоса (Модель систематического указателя) // Кавказоведение в XXI веке: Проблемы, идеи, решения (II Всероссийские Миллеровские чтения): Сборник статей. Владикавказ, 2011. С. 251–281.

Золотарев 1939: Золотарев А.М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.

Корсун, Стеблин-Каменский 1963: Старшая Эдда / Пер. А. Корсуна, вступ. ст. и коммент. М.И. Стеблин-Каменского. М, 1963.

Неклюдов 2004: Неклюдов С.Ю. Мотив и текст // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Н.И. Толстого. М., 2004. С. 236–247.

Мифология

Познанский 1917: Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917.

Радин 1998: Радин П. Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев. СПб., 1998.

Рахимова 2015: Рахимова Э.Г. Калевальская традиция в свете записей XVIII в. // Фольклор. Ранние записи. М., 2015. С. 34–70.

Смирницкая, Стеблин-Каменский 2006: Младшая Эдда / Изд. подгот. О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. СПб., 2006.

СУС: Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.

Таксами 1977: Таксами Ч.М. Система культов у нивхов // Памятники культуры народов Сибири и Севера: втор. пол. XIX – нач. XX вв. Л., 1977. С. 90–116.

Топорков 2018: Топорков А.Л. Ритуалы и верования Обонежья XVII века (По материалам Олонецкого сборника заговоров) // Фольклор: традиция и эксперимент. М., 2018. С. 101–128.

Топоров 2006: Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. М., 2006. Т. II. Кн. 1.

Чурсин 1957: Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957.

ATU: Uther H.-J. The Types of International Folktales. Helsinki, 2004. Vol. I–III (FFC, № 133–135).

Christiansen 1914: Christiansen R. Th. Die Finnischen und Nordischen Varianten des Zweiten Merseburgerspruches: Ein vergleichende Studie. Hamina, 1914 (FFC, № 18).

Roper 2009: Roper J. Estonian Narrative Charms in European Context // Charms, Charmers and Charming. International Research on Verbal Magic. London, 2009. P. 174–185.

Tolley 2012: Tolley C. On the trail of Þórr's goats // Mythic Discourses. Studies in Uralic Traditions. Edited by Frog, Anna-Leena Siikala & Eila Stepanova. Helsinki, 2012. P. 82–119.

Tuite 1997: Tuite K. Pelops, the Hazel-Witch and the Pre-Eaten Ibex. On an Ancient Circumpontic Symbolic Cluster // Antiquitates Proponticæ, Circumponticæ et Caucasicæ II. Amsterdam, 1997. P. 11–28.

БЕЛОРУССКИЕ ЛЕЧЕБНЫЕ ЗАГОВОРЫ: ТИПЫ, СЮЖЕТЫ, ОБРАЗЫ

Сфера здоровья и его сохранения во все времена остается одной из самых важных в жизни человека. Представления о болезнях и их лечении обсуждаются во всех слоях общества, и все еще актуальными остаются заговоры – вербальные магические тексты, направленные на избавление от той или иной болезни и восстановление утраченного здоровья. В основе заговорной практики – мифологическая картина мира, опирающаяся на взаимодействие объектов реального и сакрального миров и направленная на результат этого взаимодействия, – требуемое изменение действительности. Глубинной семантикой заговоров является ритуальное восстановление утраченного равновесия и гармонии человека с Миром, нейтрализация опасности, связанной с нарушением самой структуры их взаимоотношений, и последующее утверждение человека в своем статусе и на своем месте.

В основе лекарственных заговоров сочетаются общие мировоззренческие представления, в первую очередь элементы анимистического мышления, когда свойства живого существа приписывались предметам, явлениям психического, чувственного характера. Семантическим стержнем, который не только порождает, но и создает семантическую и структурную организацию заговоров, выступает принцип антропоцентризма. Антропокосмические проекции и перекодировки, соматические презентации даже абстрактных категорий самым непосредственным образом влияют на заговорную образность. Соотношение «космического» и «человеческого» воплотилось в самых разных функциональных группах заговоров. Ряд этномедицинских ритуалов демонстрирует прямую зависимость избрания лечебных стратегий и необходимого магического реквизита от символических соответствий больной части тела.

Болезнь – это всегда конфликт, повернутый как наружу (интервенция в тело болезнетворных существ; противостояние больного и социума), так и внутрь (конфликт тела и болезни, своего и «своего» чужого). И тогда традиционное лечение приобретает форму диалога, направленного на снятие, уничтожение противопоставления. Причем форма ритуала в значительной степени определяется тем конкретным коммуникантом, с которым осуществляется диалог. Именно антропоцентризмом обусловлено восприятие болезни в субъектных категориях и приписывание ей «человеческих» черт.

В результате болезни как кризисной ситуации, нарушения нормы становятся необходимыми мерами по упорядочению структуры. Первостепенная роль в возвращении к гармонии принадлежит ритуалу, в качестве одного из механизмов которого выступает спроектированность к космогоническим мифам. Комплекс всех заговоров наглядно демонстрирует генетическую связь с ритуалами креативного характера, по смыслу зависимыми от мифологемы первотворения. Народный медицинский ритуал обнаруживает ряд сходств с обрядами инициации, во время которых человек предстает перед новым этапом. Как важнейший мотив архаического врачевания выступает возвращение не просто к началу, но первоначально. Чтобы воссоздать здоровье больного, в его присутствии символично разыгрывается рождение мира, а пациент становится участником космо – и антропогенеза.

В семантике и структуре заговора архаические черты и образы самым тесным способом сочетаются с христианскими темами. Христианские мотивы и персонажи составляют неотъемлемую часть художественного мира заговоров. Иисус Христос, Божия Мать, святые Юрий и Никола соседствуют с вересковым старичком, звездами-сестрицами, домовым, ночницей и иными персонажами. Можно предположить, что в прежние времена активное введение христианских мотивов в текст заговора придавало ему более легитимный вид.

Известно, что славянские заговоры с нарративной структурой появились гораздо позже «первичных» заговоров и во многом

были сформированы под воздействием письменной культуры. Во-первых, они позаимствовали у христианских молитв инициальные и финальные элементы, так называемые молитвенные вступление и заключение. Во-вторых, в заговорах нашли отражение отдельные черты канонических и апокрифических христианских легенд и преданий, литургических текстов. Безусловно, архаичный магический смысл заговора остается, но это никак не мешает знахарю помогать своим пациентам «с Богом».

У белорусов записано довольно заговоров, которые обнаруживают большое сходство с западноевропейскими сюжетами, прежде всего польскими, немецкими, а также балтскими. Часть сюжетов европейского заговорного фонда сформировалась в рамках определенной традиции и получила распространение в результате миграции. Западнославянские традиции стали не столько источником прямых заимствований для белорусов, сколько проводником европейских (прежде всего германских) влияний. Западноевропейские корни или параллели выявляют следующие мотивы и сюжеты белорусских заговоров: «Шел Христос / сакральный персонаж, нес три рожи, они погибли»; тип 2-го Мерзебургского заклинания; «На небе, в море и на земле три царя, как они сойдутся, тогда будут болеть зубы»; «Стань, кровь, в ране, как вода (Христос) в Иордане»; «Три реки, одна из них кровавая, она остановилась – кровь тоже»; кто-то затыкает, перевязывает рану шерстью; встреча двух сакральных помощников с диалогом: Куда идешь? – Иду лечить; мотив трех женских персонажей-помощниц; «Двое испортили, трое исправят»; «Без ножа зарежу, без языка съем»; рыдания страдающего на камне и его утешение Богородицей и др. Ряд параллелей и, возможно, влияний западных традиций обнаруживают заговоры от зубной боли. Только в Беларуси и приграничных территориях записывается мотив «Не умеет ни прясть, ни ткать, только болезнь заговоривать».

Заговорная традиция Беларуси богатая, разносторонняя и живая¹. В разных районах бытуют как развернутые тексты, так

¹ Белорусские заговоры вошли в ряд книг и сборников. Важнейшие из них: Замовы 1992; Замовы 2009; Таямніцы 1997; Агапкина, Левкиевская, Топоркова 2003 и др.

и приговоры формульного типа. Северные заговоры большей частью короткие, лаконичные, опираются на основную магическую формулу. Южные и восточные – неторопливые эпические тексты с богатым персонажным рядом, наполнены деталями, уточнениями и развернутыми перечнями. Безусловно, и на юге Полесья встречаются короткие формульные заговоры, а на Витебском Поднепровье записываются развернутые тексты, тем не менее выдерживается тенденция к увеличению объема и соответствующих образно-изобразительных возможностей с Подвинья к Полесью.

Схема построения заговоров эпического типа выдерживается довольно последовательно. В них выделяются молитвенное вступление, короткое или развернутое, после которого или вместо которого идет зачин. В восточнобелорусской традиции молитвенное развернутое обращение за помощью к высшим силам могло составлять целый заговор. К примеру, перечисление всех праздников календаря, демонстрирующее целостность календарного цикла, магически направлялось на полноту жизненной мощи больного – его исцеление: *“Святое Благовешчанне, святое Хрышчэнне, бацюшка-цудатворац, Дух, Тройца, Купала Иван, Казанская Божая маць, Ільінская Пятніца, Ілля, Макавей, Спас, Бугуродзіца, Пакроў, Устрэчанне, благаславі. Святая маць Бугуродзіца, святая Ражаство, святой Сірахім, святой Иван, святыі апосталы, усе памоцьнікі, Госпадзі, памагіце, я памагаю і вы памагіце”* (Городокский район).

Восточнобелорусскую традицию представляет поэтический зачин *«Устану я раненька, памыюся беленька»*, зачин, посвященный водице-очистительнице, которая омывает все окрестности и таким же образом очистит человека от болезни, разделяет Беларусь на две части почти посередине, исключив Полесье и заняв восточную часть. Преимущественно для заговоров католиков характерен зачин *«У суботу / нядзелю раненька сонца ўзыходзіць»*.

Эпическая часть заговоров или, точнее сказать, смысловая, может быть диалогической или монологической. Кстати, заговоры-диалоги чаще обходятся без молитвенного вступления.

Яркий пример – заговоры от боли зубов, утина, грыжи. Эпическая часть, особенно когда она развернута, включает несколько мотивов, формул, которые в конкретных текстах встречаются в разных комбинациях. Наиболее частотны формулы пересчета, невыполнимого условия, отсылки, устрашения, угрозы и др.

Заканчиваются заговоры закрепками, которые также могут быть очень короткими или развернутыми, часто это обращения за помощью к христианским персонажам, стремление еще раз заручиться их поддержкой – *«Бацька Мікола, матка Хрыстова, прылюбі, Божа, дух»*, *«Бог даў, Бог узяў, не ад мяне – ад Госпада Бога»*. К оригинальным полесским относятся обращения за помощью к умершим родственникам или к умершей знахарке. Заключительные формулы закрепляют сказанное и фиксируют границу вербального ритуала. В самой распространенной формуле *«Не я намагаю, сам Бог намагае»* выражена идея сакральной легитимизации заговорного слова и самого лекарственного ритуала путем приписывания его Богу.

В белорусской фольклористике преобладает систематизация заговоров по назначению, что отражается в их тематике. Выделяется несколько больших групп, в которые включаются тексты, близкие по своей общей направленности. Это заговоры, связанные с хозяйственной деятельностью (во время охоты, ловли рыбы, при разведении пчел и др.) и оберегающие от зверей. Вторая большая группа заговоров включает все тексты лечебного характера. И последняя – заговоры, связанные с семейным и общественным бытом. Здесь основную массу составляют любовные, свадебные, солдатские, на успех в суде. Такая классификация помогает ориентироваться в большом разнообразном заговорном материале, хотя и она не лишена недостатков, не исключает того, что условно одни и те же тексты могут быть отнесены к различным группам.

Тематика лекарственных заговоров чрезвычайно разнообразна. Они охватывают практически все известные на определенном этапе ситуации, связанные с нарушением нормального течения человеческой жизни, и направлены на предупреждение или исправление таких ситуаций. В зависимости от уровня зна-

ний и проявления болезни (конкретно видимое и поэтому легко объясняемое или внутренне скрытое и выраженное только через общее состояние) выделяются общеизвестные болезни (кровотечение, удар, чирей, зубная боль и др.) и такие, которые трудно соотнести с перечнем болезней профессиональной медицины: *крылішча, сцень, стаццё, прыстрэк*. Эти названия чаще всего указывали не на саму болезнь, а на ее симптомы, конкретные проявления. Да и не всегда удается однозначно идентифицировать болезнь, т. к. в отдельных случаях определенные симптомы могут быть отнесены к различным заболеваниям или одно и то же название применяется для обозначения разных с точки зрения современных классификаций болезней. Например, название *сухоты* применяется как для обозначения туберкулеза у детей и взрослых, так и для специфических детских болезней типа рахита, похудения и под.; термин *золотник* обозначает как нарушение матки у женщин, так и последствия подрыва, подъема тяжести у мужчин и женщин.

К числу самых популярных и до сих пор востребованных относятся заговоры от сглаза и испуга. Чаще это развернутые тексты, в состав которых может входить разное количество формул и мотивов, комбинации которых создают впечатление разнообразия. В составе заговоров этого типа несколько базовых мотивов, которые выделяются высоким уровнем связанности и распадаются на два блока: в одном описывается сама болезнь (ее название, способы обращения к ней, причины, характеристики и др.), во втором – сосредотачивается на изгнании (Агапкина 2010: 91). Основную часть заговоров от сглаза составляет подробное перечисление частей тела, откуда изгоняется болезнь, и локусов изгнания. Перечень причин и характеристик немощи (чаще через перечень эпитетов) очень важен. Именно в заговорах от сглаза особенно популярны формулы невозможного, которые либо завершают заговор, либо даже составляют целый текст. Путь мифического персонажа в этой функциональной группе заговоров привычно включает путь Иисуса Христа или Божьей Матери. Вместе с тем тут же перемещение самой болезни – «*Ехаў Пятро, Ілля, трэціі пуддзіў*».

Значительное место в текстах от сглаза, испуга, порчи занимает описание мифологического центра и в нем сакрального персонажа, который не умеет «ни читать, ни писать», а лишь снимает болезнь. На Брестчине это прежде всего женский персонаж (*молодыца, дзеўка, «панна губата, рылата, касата, валасата»*). К числу особенно популярных относится образ трех женских персонажей-рукодельниц.

При лечении испуга особенно полно и многогранно проявляется универсальный тип заговора, когда перечисляются виновные в нем и подробно проговаривается изгнание его из тела и отправление в надлежащие места. На территориях, где испуг обозначается как *лек / лякы*, активно используется формула «*ляки на собаки*». В северной Беларуси (здесь это *пуд*) до недавнего времени при испуге ребенок проползал под столом с приговором «*Пуд, пуд, астанься тут*», в заговорах доминирует мотив *водицы-очистицы*. Центральное Полесье предлагает оригинальный агрегатный образ *Ляка*, тело которого создано из различных материалов: ветхое тело, соломенное или смоляное чрево, конопляная борода и обязательно конопляные или камышовые ноги. Глубок своими мифологическими корнями обычай связывать переполох с умершими и именно у них просить исцеления. Причем лечебная акция разворачивается по всем канонам дарообмена, когда на месте испуга зарываются хлеб-соль.

Заговоры от эпилепсии на всей территории Беларуси относятся к числу особенно сакральных, тайных знаний. За лечение такой страшной болезни брались прежде всего сильные шептуны. Между тем популярны приговоры в ситуациях первой встречи с пароксизмом типа «чем тебя родила, тем и отходила», среди которых доминирует тема второго рождения. Примечательно, в Восточном Полесье сохраняется архаичная вера в то, что приступы родимца должны быть у каждого ребенка. Количество в этой группе заговоров преобладают тексты, организованные вокруг мотива отправки болезни в потусторонние локусы, которые описываются достаточно подробно. Выделяется цифровая характеристика этой болезни – двенадцать: «*Вас, патайнікоў, 12 братоў. Старшы брат, унімі ты, умаляю і ўга-*

варываю я цябе, штоб ты сваіх братоў суняў срэдніх і наслідніх і жану і дзяцей сваіх і паслоў сваіх» (Кормянский район). И в то же время именно 12 молодцов подаются как сакральные победители болезни.

В представлениях и терапии падучей широко реализуется тема смерти, а также символизм гостя и черноты. Разграничение эпилепсии у детей и взрослых («родимца» и эпилепсии) вносит свои коррективы в магический медицинский комплекс, актуализируя в отношении детей идею перерождения, а в отношении взрослых – мотивы изгнания / обмана приступа / демона. Широко и многогранно в дискурсе падучей болезни реализуется тема смерти, за которой, в свою очередь, можно усмотреть одну из ключевых идей, питающих мифологию болезни, а именно идею, что болезнь – всего только форма жизни, имеющая свое начало и, главное, свой конец» (Агапкина 2010: 322).

Ряд детских болезней довольно широк – *начніцы, плаксы, крыксы (крыкуха, крыклівіца, крыкавіца, крыкчышча), крэкты, дзікія валасы, шарсцінка* и др. Нервное, капризное поведение ребенка обозначалось специальными терминами *песты, жуды і нуды, чартапуды, карадуны, хіры, наравы і пад.* и требовало соответствующего лечения. В заговорах от детских болезней доминирует семантическая модель “Пусть посредник заберет бессонницу, а даст ребенку сон”. Среди персонажей, к которым обращаются с такой просьбой, чаще всего встречаются звезды, реже духи (полевой дед, лесовая баба), куры. В таких заговорах моделируется ситуация с двумя относительно равнозначными полюсами (человек и его ребенок – мифологический персонаж и его ребенок), между которыми осуществляется обмен, чаще звучит предложение о заключении родственных отношений или о женитьбе детей.

Заговоры от зубной боли – довольно многочисленная группа, хотя в сюжетном плане выявляет ограниченное количество типов, особенное место принадлежит диалогу. Равномерно по всей территории проходит сюжет, основу которого составляет диалог с Месяцем, который был на том свете, или разговор старого и молодого месяцев. Не менее популярен и сюжет «три

брата / цари никогда не сойдутся», который четко представляет троичность вселенной как по вертикали, так и в стихиях. В организации лечебных ритуалов и заговорных текстов значимыми выступают такие характеристики зуба, как его крепость, недвижимость, своего рода хтонизм, что предопределило возможность его перекодировок с семантически тождественными элементами вселенной – камнем, дубом, месяцем.

Заговоры от вывиха входят в арсенал практически каждого деревенского лекаря. Самый распространенный мотив – пути или поездки Иисуса Христа (в единичных случаях Николая / Архайлы Михаила / Данилы / царя Давида или самого звиха) на вороном / седом / золотом коне через золотой / калиновый / железный мост. Спотыкается конь или сам персонаж – прогибается мост – вывих становится на место. Многократно повторяется очень архаичная, зафиксированная еще в раннем Средневековье в немецких текстах формула – *«сходитесь жила с жилой, шкура со шкурой, кость с костью, кровь и с кровью»*. Разносторонне в этой функциональной группе представлены мотивы пути сакрального помощника и мифологического центра, в котором находятся или к больному спешат три женских персонажа, которые либо занимаются традиционным ткачеством, или *«ниче-го не подельывают, только удары уговаривают»*. Если же в качестве сакрального помощника выступает мужской персонаж, то занятия у него соответствующие, типичные в деревенском хозяйстве – *«Жыў быў старычок, не маленькі, не вялічкі. Ён не ўмеў ні араць, ні пахаць, ні валачыць, толькі зьвіх ды ўдары лячыць»*. Заметное место в заговорах от вывиха и удара занимает формула невозможного, базирующаяся на противопоставлении зеленого / сухого дерева – *«Табе, галінка, не шумець, а мне, косць, не балець»*. Центральное Полесье выделяется редким сюжетом чудесной охоты, выстрела (кто-то / сама болезнь целится в сокола / суставы, чтобы на месте стали).

Боль органов брюшной полости, возникающая преимущественно после подъема тяжести, напряженной работы, называется золотник. Верят, золотник – это отдельный орган в человеческом теле, причем как у женщин, так и у мужчин, который

может срываться со своего места и вызывать боль. В Западном Полесье встречаются его наименования *мачэця, матница*. Самый восток страны выделяется наименованием *донница, донник*. Заговоры от золотника впечатляют как количественно, так и сюжетным разнообразием. Мотив мифологического центра в этой группе особенно органичен, т. к. и сам золотник воспринимался как центр тела. В этом центре «*Найсъвенша Матачка на пнянку сядзіць, тонкі кужаль прадзець*». Важна космическая проекция этого органа как месяца, здесь показательны и заговорные эпитеты типа «золотничок золотые / серебряные рожки». Доминирует отправление золотника на его место в золотое кресло, заговоры с таким мотивом зафиксированы во всех районах, более того, абсолютное большинство заговоров, даже если и включают другие мотивы и образы, все равно так или иначе обозначают отправление «на место в кресло». Это закономерно, ведь в ряде текстов подчеркивается врожденное, изначальное, закрепленное в ряде последовательных действий положение самого золотника. Для заговоров этой группы характерен свой особый герой – «святы Ян, святы Златавус»: «*Ішоў сам Бог напярод, Ісус Хрыстос пасярод, Марыя пазаду, вяла Яна ў чараду. Яна яго палюбіла, залатым вусом надзяліла, залатым вусом, залатым паясом, залатым кічкам. Яна яго спадабала, к сабе на помач пазвала*» (Докшицкий район).

В разных местах Беларуси как грыжа / грызь именуется как паховая и пуповая грыжа, так воспаление сухожилий на руке, растяжения. Схоже и их магическое лечение: грыжу / грызь «выгрызают». Само действие сопровождается заговорами, которые разворачиваются вокруг мотивов «грызу / кусаю грыжу», «грызу волчьими зубами», «перевода грыжи на сук», ритуального диалога «*Что грызешь? – Грыжу. – Грызи, чтобы больше не было*». Ритуальное лечение грыжи активно включает магический реквизит – либо это палочка, из которой выпал сучок; найденная в поле кость и др.

В функциональной группе болезней кожи обособляется восточная часть страны, где фиксируются заговоры от скулы. Для них характерно подробное перечисление всех видов заболева-

ния, причем ряды эпитетов интересны сами по себе, т. к. в качестве объединительного критерия могут выступать указания на цвет, на соответствующую ягоду, болезнь или даже ее причину. Важным выступает подробное перечисление, иногда выделение «двенадцати скулочек, двенадцати сестричек» и среди них «самая старэйшая Маруся».

Западное Полесье выделяется заговорами от ятрости, под которым может пониматься любое заболевание кожи, что характеризуется покраснением, вздутием и зудом. Заговоры от рожи – одни из самых частотных. Семантически весомый мотив «рожа (воспаление) – цветок», в основе которого находится символическое сближение рожистого воспаления (erysipelos), покраснения с цветком (чаще это роза, реже георгин или просто цветок), что поддерживается и на уровне языка («рожа / цветок розы») (Агапкина 2010: 415–416). Для заговоров от рожи используется сюжет, имеющий европейские параллели и опирающийся на мотив пути сакрального персонажа, который нес три розы. При этом он сам их уничтожает или «одна упала, вторая пропала, а третью ветром здула». Европейские параллели имеет также и сюжет о полевых цветах, которые сажает (затем поливает и срывает) сакральный персонаж.

Заговоры от огника строятся по схеме отправки каждого из его видов по соответствующему адресу, типа «огненный – на огонь». Любопытна полесская реализация мотива пути мифологического персонажа, когда он сам по себе «огненный»: «Шоў гарэлы дзед гарэлым мостам да гарэлай бабы прасіць масла мазаці Івану раны» (Хойникский район). Гнойный нарыв на пальцах (панариций), носит название валасень, причины его видятся чаще в сглазе, колдовстве, воспалении раны. Такой волосень лечился преимущественно через выливание, волосы отправлялись на колосья или на шерсть различных животных.

Заговоры от кровотечения отличаются чрезвычайным богатством мотивов. Чаще это небольшие, почти обязательно рифмованные тексты, для которых выделяются следующие модели: вода разлилась – кровь остановилась; что-то оста-

новилося – так и кровь остановилась; зашивание, замыкание раны; мотив трех рек, одна из которых кровавая; посадка растения (розы / лозы), как та не взошли, так и кровь не пошлет; кто-то бьется, рубается, строит церковь, при этом останавливается кровь, развертывание формулы «Стань, кровь, в ране, как вода / Христос в Иордане». В восточной части страны доминирует мотив мифологического центра с тремя девами на камне посреди моря, которые мотали красный шелк, зашивали рану.

Заговоры на облегчение в родах в качестве основного имеют мотив «отпирания» тела роженицы и выпускания на свет ребенка.

Заговоров от змеи в Беларуси записано очень много. Абсолютное их большинство разворачивается в русле центрального сюжета: подробно описывается мифологический центр (а это прежде всего дуб на море), а в нем носитель опасности, который к тому же может приобретать имя собственное и царский статус, с ним далее и разворачивается заговорное общение. К змее обращаются с просьбой / угрозой вынимать свой яд / зубы и унимать своих родственников. Если же змея не станет этого делать, то будет на нее наслан сакральный персонаж, который (чаще всего) расправится с ней огненным оружием.

Рассмотрение функциональных групп можно было бы продолжить, но важно оговорить персонажный состав заговорной системы белорусов. В сакральный центр белорусские заговоры в целом помещают персонажей, которые наделены исключительными свойствами, высоким статусом, им вменяется в обязанность и дается право избавить страждущего от болезней. Центральное место среди этих персонажей принадлежит персонажам христианским, за каждым из которых устойчиво закреплены соответствующие предикаты. На первом месте – Богородица, образ которой встречается в заговорах практически от всех болезней. Значительно реже в сакральном центре находятся Господь Бог, Христос или святые. Часто встречается образ женских персонажей-рукодельниц, Полесье отдает пред-

почтение «дзядкам» и «бабам», которые в центре и на своем пути активно помогают болящему.

Одной из ярких особенностей восточнобелорусских заговоров является включение в ряд сакральных помощников особого класса персонажей – духов и хозяев дома и пространства вокруг (домового, лесового, полевого и т. д.). Судя по текстам, отношение к ним в высшей степени почтительное, они приобретают царственный статус и призываются на помощь в одном ряду с самыми высокими христианскими персонажами: *«Три цари грозныя, а три браты родныя: одзин палявый, а другей домовый, а третцій лесовой, – вокряпили зямлю, вокряпиця раба божаго, русаго воласа. Сус Христос, маць Прячыстая, станьця на помочь!»* (Романов 1891: 141).

Белорусские заговоры опираются на основополагающие мировоззренческие черты, для которых характерно заметное единство мира, тесная взаимосвязь всех элементов мироздания. «Помощь могущественных сил является одной из основных принципиальных особенностей белорусских заговоров. Апелляция к кому-то другому обуславливает появление в белорусских заговорах многочисленных действующих лиц, как относящихся к высшему рангу (святых), так и второстепенных, принимающих активное участие в избавлении человека от болезни» (Завьялова 2006: 194). Важно и то, что сама болезнь, которая шаблонно объясняется как нечто чужое, лишнее и принадлежащее иномирию, занимает в целостной картине мира соответствующую ей позицию, имеет свой собственный самодостаточный портрет, который и предопределяет стратегии коммуницирования с нею.

О белорусских заговорах можно говорить очень много. Это чрезвычайно интересный и особенный жанр, корнями уходящий в необычайные временные глубины, обладающий изумительной способностью впитывать и отражать веяния времени, реагировать на изменения в природе и обществе, непосредственно контактироваться с цитатами из других устных и письменных традиций и в то же время сохранять ту внутреннюю целостность, которая веками выделяет заговор как самостоятельный и самодостаточный феномен.

Литература

Агапкина 2010: Агапкина Т.А. Восточнославянские лечебные заговоры. М., 2010

Агапкина, Левкиевская, Топоркова 2003: Полесские заговоры (з записях 1970–1990 гг.) / Сост., подгот. текстов и коммент. Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкиевской, А.Л. Топоркова. М., 2003.

Завьялова 2006: Завьялова М. Балто-славянский заговорный текст: лингвистический анализ и модель мира. М., 2006.

Замовы 1992: Замовы / Уклад., сістэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г.А. Барташэвіч. Мінск, 1992.

Замовы 2009: Замовы / Уклад.: У.А. Васілевіч, Л.М. Салавей; уступ. арт. Л.М. Салавей. Мінск, 2009.

Романов 1891: Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 5. Витебск, 1891.

Таямніцы 1997: Таямніцы замоўнага слова / Уклад. І. Ф.Штэйнер і В.С. Новак. Гомель, 1997.

А.Д. Цветкова
Павлодар, Казахстан

РОДИЛЬНО-КРЕСТИЛЬНЫЙ КОМПЛЕКС СТАРООБРЯДЧЕСКИХ СЕЛ ВОСТОЧНОГО КАЗАХСТАНА В СОВРЕМЕННЫХ ЗАПИСЯХ

В заселении и хозяйственном освоении Рудного Алтая можно выделить две формы: народную и правительственную. В первой половине XVIII столетия, которую можно назвать начальным этапом заселения Алтая староверами, здесь появляются отдельные беглецы, скрывавшиеся от правительственного гнета и религиозных гонений. Беглецы, пробиравшиеся в верховья Бухтармы, искали здесь потаенные места, в которых можно было бы укрыться. Обилие зверей, дичи, рыбы – все это делало труднодоступный край притягательным местом. В 1750–1790 гг. появляются поселения «каменщиков» – староверов, пришедших в Рудный Алтай в поисках Беловодья. Долину Бухтармы за ее горный рельеф они называли Камнем, отсюда и название – каменщики. Они основали 9 деревень, в которых проживало более 300 человек: Осочиха (Богатырево), Быково, Сенное, Коробиха, Печи, Язовая, Белая, Фыкалка, Малонарымская (Огнево).

Во второй половине XVIII столетия по инициативе российского правительства формируются оседлые поселения старообрядцев. В 1760 г. был издан сенатский указ «О занятии в Сибири мест от Усть-Каменогорской крепости по реке Бухтарме и далее до Телецкого озера, о построении там в удобных местах крепостей и заселении той стороны по реке Убе, Ульбе, Березовке, Глубокой и прочим речкам, впадающим в Иртыш-реку, русскими людьми до двух тысяч человек» (Казанцева, Мурашова). В связи с этим сенат пригласил возвращаться в Россию русских старообрядцев, бежавших в Польшу. Некоторые староверы пришли на Алтай добровольно, но большинство было переселено насильно. Всех эмигрантов из Польши местные жители стали называть «поляками».

Поляки сначала селились в Змеиногорском округе: Екатерининка Александровской волости; Шемонаиха, Лосиха (Верх-

Уба), Секисовка Владимирской волости; Бобровка Бобровской волости. Но вскоре появились новые деревни, где жителями были только староверы: Малая Убинка, Быст-руха Владимирской волости; Черемшанка, Бутаково Риддерской волости и некоторые другие (Казанцева, Мурашова).

В горах Рудного Алтая старообрядцы создали новый хозяйственно-культурный тип, во многом обусловленный своеобразием местной природы и климата. Уже при первоначальном освоении горного края в XVIII в. их хозяйственная деятельность носила промыслово-земледельческий характер. В XIX в. жители горных деревень основали комплексное хозяйство, включающее традиционные занятия: земледелие, скотоводство, а также промыслы, имевшие ярко выраженный торговый характер. Поэтому богатые южно-алтайские старообрядческие села и заимки во второй половине XIX в. стали центром притяжения для многих переселенцев. Потоки переселенческого движения во второй половине XIX в., огибая Горный Алтай, направлялись в Южный Алтай по рекам Убе, Бухтарме. Подобным путем происходило расширение казачьих поселений (Мукаева). Таким образом, Восточно-Казахстанская область становится достаточно развитым промысловым и земледельческим регионом.

XIX в. – век стабилизации в жизни алтайского старообрядчества. В это время смягчается политика правительства по отношению к староверам, появляются новые деревни, налаживаются отношения между представителями разных старообрядческих согласий. Еще в конце XVII – начале XVIII вв. староверы, относительно вопроса исчезающего священства, разделились на две группы. Часть старообрядцев считала, что священство необходимо, поэтому принимала беглых священнослужителей из никоновской церкви. Эта часть получила название «поповщина», а ее представители – поповцы (белокриницкого согласия; беглопоповцы часовенного и дьяконовского согласия). Другая часть считала, что истинное священство исчезло, и в мире воцарился антихрист. Эти старообрядцы стали называться беспоповцами. Среди беспоповцев было более сложное деление на мелкие толки: федосеевцы, филипповцы, самодуровцы, спасовцы, оховцы,

самокресты, дырники, бегуны и др. Поселения всех перечисленных согласий были зафиксированы на территории Алтая.

До XIX в. всех старообрядцев сплачивала единая борьба против никоновской церкви, но различные старообрядческие толки и между собой постоянно вели обостренные споры о чистоте веры, обрядов.

Если XIX в. был благоприятным периодом в истории алтайского старообрядчества, то XX в. стал новым испытанием для старообрядческой церкви. С установлением советской власти возобновились гонения на последователей старой веры. В это время устои старообрядчества были подорваны. И лишь в последнее время начался процесс религиозного возрождения.

В 70–80-е – начале 90-х гг. XX столетия обстоятельная собирательская работа в этом регионе велась учеными КазНУ им. Аль-Фараби, а также российскими учеными (Новосибирск). Материалы казахстанских экспедиций систематизированы и опубликованы (Багизбаева 1991).

Около 20 лет, прошедших после этих экспедиций, записи фольклора в регионе не велись. С 2009 г. возобновилась собирательская работа студентов и преподавателей Павлодарского государственного университета (под руководством автора данной статьи), с 2010 г. – студентов и преподавателей Казахского филиала МГУ им. М.В. Ломоносова (под руководством д.ф.н., проф. Власовой Г.И.). С 2009 по 2014 гг. записан разнообразный в жанровом отношении и содержательный корпус текстов, который дает представление о современном состоянии фольклора в этом типе старожильческих поселений. Следует заметить, что значительная удаленность и труднодоступность горных сел, уникальность и красота природы, а также стабильный состав населения способствуют сохранению традиционного фольклора, его естественному бытованию и обогащению жанрами, темами и сюжетами, которые не фиксировались в советское время.

В постсоветское время, когда старообрядцы уже не подвергаются гонениям, возрождается утраченная преемственность религиозных и культурных традиций. Как замечает Н.И. Рома-

нова, «какая-то генетическая память или зов влечет непреодолимой силой потомков тех, в чьем роду были многие поколения истово верующих старообрядцев» (Романова 2002: 236). Генетическая память способствует и реактуализации фольклора, обрядовой жизни, бытовых норм и правил.

Наиболее консервативными в традиционной культуре являются обряды семейного цикла (родины, свадьба, похороны), которые осознаются как переходные, так как посредством их человек получает новый статус.

Как известно, ритуальные действия, связанные с рождением ребенка, начинаются гораздо раньше родов, поэтому первый этап – дородовой. К сожалению, родильный обряд у старовеков Восточного Казахстана сохранился не столь детально, но особую роль на данном этапе играют запреты и предписания, представляющие чаще всего лаконичные тексты, строящиеся по модели «правило → последствия выполнения / нарушения». С момента зачатия, по народным представлениям, каждое действие женщины оказывает влияние на формирование внешних и внутренних качеств ребенка. Так, о беременности никому не сообщали, пока она не становилась видимой: *«Чем дальше люди не будут знать о беременности, тем спокойнее ребенок будет»*¹.

Существовал запрет на жестокое отношение к животным: *«Запрещается всегда пинать животных, потому что у ребенка может быть щетинка на спине»*². Собаки и кошки в восточнославянской традиции – хтонические животные, связанные с иным миром, миром мертвых. Также существовали запреты беременным на вязание и на действия с нитеобразными предметами (веревка, пряжа). Такие запреты общеизвестны и устойчивы у всех славян, их нарушение якобы влечет за собой удушение ребенка пуповиной в момент рождения. Строго запрещалось женщине стричь волосы, в чем проявляется

¹ Записано в 2012 г. в с. Быструха Глубоковского района от В.С. Рыльской 1952 г. р.

² Записано в 2012 г. в с. Быструха Глубоковского района от В.С. Рыльской 1952 г. р.

особое отношение к волосам в традиционных верованиях. Активно бытовал запрет переступать через кривые предметы – его нарушение могло оказать негативное влияние на физические свойства ребенка.

В настоящее время многие предписания и запреты сохранились, но их семантика трансформировалась: оппозиция «свой – чужой» постепенно размылась. Например, запрет на посещение кладбища и присутствие на похоронах, который ранее осмыслялся как нежелательное взаимодействие с потусторонним миром, границы которого были открыты во время похорон, сегодня объясняется с точки зрения народной медицины: *«А беременные... чтобы к покойникам не ходила. Не из-за того, что какая-то примета, а из-за того, что это переживания матери, и это отражается на ребенке»*¹.

Следующий этап – родовой – на котором сама роженица являлась, скорее, объектом ритуальных действий и поэтому была пассивна и безгласна. Значимая роль отводилась повивальной бабке, в сфере деятельности которой находились магико-заклинательные формулы и действия, облегчающие роды. Староверы считали, что знания о помощи роженице давались будущей повитухе с рождения: *«Раньше врачей-то ведь не было. Бабушки были знатные. Этой бабке было сказано, како наречение сразу с родства. Вот как человеку прожить какому – это все-таки на роду нарекается. Раньше-то ведь все понимали, все соблюдали, а сейчас-то ничего нет»*². Но использовать эти знания повитуха могла при достижении определенного возрастного и социального статуса: *«Она очень поздно вышла замуж, вышла за вдовца, у него четверо ребятшек было. Она своего одного родила и мужа убили. И вот она одна с этими детьми осталась и, когда начала принимать роды, была вдовой»*³.

¹ Записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского района от Г.А. Козловой 1958 г. р.

² Записано в 2009 г. в с. Коробиха Катон-Карагайского района от В.М. Мурзинцевой 1936 г. р.

³ Записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского района от В.С. Рыльской 1952 г. р.

Приходя в дом, повивальная бабка все свои слова и действия направляла на скорейшее разрешение роженицы, выступая при этом в роли посредника между «своим» миром и «чужим». Так, войдя в дом, она говорила: *«Я пришла, раба Божия, тебе пору принесла, пора тебе рожать»*¹.

Анализ современных записей Восточного Казахстана демонстрирует различия представлений о месте родов у староверов некоторых толков. Например, старообрядцы-каменщики, среди которых преобладали беспоповцы, рожали предпочтительно в доме, следовательно маргинальность места родов не соблюдалась: *«В больнице не рожали. Рожали в доме»*²; Старообрядцы-«поляки» рожали исключительно в бане: *«Схватки начались. И дед бежит за бабушкой, прибежит бабушка. Баню топют, приведут ее... Кто быстро, а кто и умирал с родов»*³. Баня – место, расположенное на границе между «своим» миром и «чужим», это «периферийное положение согласуется с пограничным состоянием роженицы (между жизнью и смертью) и с посреднической ролью повитухи, осуществляющей связь между этими сферами» (Байбурин 1997: 8).

О наступивших родах старались никому не говорить, считалось, что муки роженицы усугубляются по мере распространения «знания». Круг осведомленных был предельно узок: повитуха, муж, свекровь и мать. При этом присутствовать при самих родах могли только повитуха и свекровь, которая иногда выполняла функции повивальной бабки. В случае «утечки знания» предпринимались особые меры: *«Если домой заходили во время родов, даже если чужой, не выпускали его. Потому что нельзя, раз она не родила. А если выпустят, то долго мучиться будет»*⁴.

¹ Записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского района от П.А. Акентьевой 1925 г. р.

² Записано в 2010 г. в с. Сенное Большенарымского района от М.Е. Ушаковой 1933 г. р.

³ Записано в 2012 г. в с. Быструха Глубоковского района от М.Н. Кузнецовой 1951 г. р.

⁴ Записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского района от П. Букаевой 1924 г. р.

Рождение воспринимается как физическое прохождение через препятствия, с этим связано уничтожение преград (раскрытие, развязывание и т. д.) – частый магический прием в момент родов. С целью облегчения мучений роженицы повитуха использовала симильную или продуцирующую магию: *«Говорят, замок она приносила, я сама-то не помню, замок приносила, значит, мыла его водой. Чтобы легче было, наверное»*¹. Магические действия с замком сопровождались заговорами и молитвами.

После рождения ребенка повивальная бабка отделяла детское место, чему также сопутствовали заговоры: *«И когда я родила, она стала править и говорит: “Распросталась с большим, распростайся и с маленьким”. А меня всю застрясло, думала второй. А она: “Ты что смутилась? Нет, нет. Это место”»*². Выход детского места осмысливался по сути как вторые роды. При этом ребенок предназначался людям, а послед – иному миру (Байбурин 1993: 42). Послед вместе с пуповиной повитуха заворачивала в тряпку и закапывала в землю, т. е. отправление детского места «назад» совершается по схеме погребального обряда. Его обмывают, «одевают» (заворачивают в чистую тряпку) и закапывают.

По завершении родов начинался послеродовой этап, на котором особую роль играла «семантика первого»: первое омовение, пеленание, укладывание в зыбку и т. д. Все эти очистительные обряды совершались повитухой как посредником, осуществляющим окончательный перевод ребенка «из чужого мира в свой». Первое омовение выполняло не только очистительную функцию (очищение от признаков иного мира, смывание с ребенка нечеловеческих свойств), но и считалось первым шагом в общении нового человека к культурной сфере.

Три дня после родов топили баню, повивальная бабка правила младенца: *«Если бабушка хорошая, головку поправит, чтоб*

¹ Записано в 2010 г. в с. Сенное Большенарымского района от А.И. Сельбоумовой 1935 г. р.

² Записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского района от П. Букаевой 1924 г. р.

кругленькая. А говорят: “Голова клином, значит, бабка не поправила ничего, голова клином”»¹. А.К. Байбурин отмечает: «На новорожденного смотрели скорее как на материал, из которого в ходе ритуала можно получить “настоящего” человека» (Байбурин 1993: 43).

В случае если дети в доме «не велись», в первые дни жизни ребенка проводился обряд «купли-продажи», целью которого было ввести нечистую силу в заблуждение (так называемая экзопатетическая магия): «*Вот у нас здесь есть Вера Кузоватина. Вот у них все пацаны, пацаны, а им надо было девчонку. А девочка родится и умрет, родится и умрет. А че делать... Посоветовали ей: ты, говорит, возьми и продай её в окошко в бане. И они взяли, родилась эта девочка Вера, они и продали её. Договоришься – возьми и купи у меня. Кто-то купил её. Любой мог купить, сколь даст копеек денег, купила и принесет обратно. Теперь живет вот Вера*»². В данном тексте ярко проявляется мотив «протаскивания» ребенка через маргинальное отверстие (окно, баня). Такая манипуляция получает магическое значение на основе ассоциации с родами и потому символически трактуется как перерождение или вторичное рождение в новом качестве. Еще более отчетливо в данном тексте прослеживается мотив «купли-продажи» новорожденного, основанный на отрицании рождения ребенка в семье: ребенок чужой, а значит, не связан с трагическим прошлым семьи. Подобные методы ограждения ребенка от смерти были подробно рассмотрены в работах С.М. Толстой (Толстая 1992; 2002).

В первые дни после родов близкие родственники приходили в дом с угощениями для роженицы и повитухи. Готовили обычно пироги с ягодами и «*яшничу в чашках*». Приносящим «*яшничу*» младенца показывали сразу, несмотря на предписание, не показывать ребенка до сорока дней. Возможно, это объясняется символикой яйца, связанной с плодородием и бессмертием:

¹ Записано в 2012 г. в с. Быструха Глубоковского района от М.Н. Кузнецовой 1951 г. р.

² Записано в 2010 г. в с. Сенное Большенарымского района от М.Е. Ушаковой 1933 г. р.

«приносящему в дар» бессмертие (долголетие) не имели право отказать. Важно понимать, что пища как таковая, все съедобное, продукты (и сырые, и вареные) в народной культуре используется как код, благодаря наличию множества культурно-символических коннотаций. Срок сокрытия новорожденного до сорока дней также имел свою семантику у старообрядцев: *«Ну, вот как говорят, вот душа, если человек умирает, сорок дней, на сороковой день только отделяется душа. А тут, наоборот, душа вселяется в ребеночка в течение сорока дней»*¹.

Также считалось, что в первые дни после родин повитуха могла предсказать будущее младенца. Верили, что не только продолжительность жизни, но и вид и место смерти определены уже при рождении: *«Вот у нас, в Акуловке, когда мы жили, одна бабушка была у нас, принимала роды. Родила женщина ребенка-то, она не вытерпела и сказала родителям-то: “У вас ребенок умрет на воде”. Они потом все его охраняли, ни до речек не пускали. Никуда его, боялись, что на воде он умрет. А он на колодец пришел, лег на колодец и умер. Колодец закрывали и все, и на колодце умер»*².

Предсказания и знамения о будущей жизни новорожденного могли иметь место только до крещения, так как младенец еще не считался полноценным человеком, не все свойства «чужого» с него были сняты. Староверы верили не только в пророчества повивальных бабок, но и в их связь с нечистой силой, в порчу, которую они могли навести в случае обиды: *«Напротив нас бабушка жила, бабушка Анна Микениха. Вот она сама лично рассказывала, как получилось у нее. Она замуж вышла, все хорошо, рожала, она троих родила, а четвертого она рожала и бабушку эту не позвала принимать роды. Эта бабушка обиделась, но она родила, все вот это вот она родила правильно. А потом, как якобы она забеременела. Ходила три года с животом, три года, а потом уже чуует, что что-то неладно. Ну, они поеха-*

¹ Записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского района от Г.А. Козловой 1958 г. р.

² Записано в 2009 г. в с. Коробиха Катон-Карагайского района от В.М. Мурзинцевой 1936 г. р.

ли в Малоубинку, вот там чародеи жили. И вот дедушка один говорит: “Это тебе сделано нехорошее что-то”. И вот он ее лечил, и она родила какую-то, вроде как рыбина – не рыбина, ну вот такая длинная, твердая. Но вот дедушка сказал: “Как родишь, закопай и осиновый кол вбей, где-нибудь под углом, чтоб не ходили”. Вот бабушка сделала ей, что она не пригласила ее на роды»¹.

Имена детям старообрядцы давали в честь святых, день памяти которых приходился на день рождения. При этом старались называть ребенка день в день, не забегая вперед или назад. В результате у староверов нередко случалось, что дети в одной семье носили одинаковые имена: *«Два Васьки в семье было. У меня дядька, помню, отцовы братья: старшего Васькой называли и младший, самый младший, у них Васька. Называли большой да маленький. А старший-то меньше ростом, а младшего звали “маленький Васька”, а он большущий»*². Наблюдения показывают, что в среде старообрядцев не был распространен запрет на одинаковое имянаречение живых детей в одной семье. Для сравнения: И.А. Разумова в своей монографии подробно рассматривает общеславянский запрет на повторное называние детей – это «частный случай запрета на удвоение имени здравствующих членов семьи. За нарушением запрета следует наказание (смерть), касающееся, в первую очередь, родственников одного поколения и отчасти – смежных» (Разумова 2001: 63).

При этом сохраняется представление о том, что, если новорожденному дать имя ранее умершего в этой семье ребенка, он также умрет: *«Меня называли или по глупости или по бедности. У мамы было дите до меня, девочка. И тоже ее называли Зоей. А жили в бригаде. Она была техничкой в бригаде. А зыбка висела, ну амбар, а в амбаре есть большие сусеки и есть подсушенные, и вот зыбка висела тут. А приехал бригадир и привязал к скобке коня, а конь никого не подпускал кроме хозяина. Мама услышала что ре-*

¹ Записано в 2012 г. в с. Быструха Глубоковского района от М.Н. Кузнецовой 1951 г. р.

² Записано в 2012 г. в с. Быструха Глубоковского района от Н.И. Погребнюк 1933 г. р.

бенок плачет и побежала, что ее накормить или взять, а к коню попасть не могла. А девочка забрыкалась и упала на эту подсушеную и убилась. И вот, когда мама вторую меня, девочку, родила, ей люди сказали: “Митревна, у тебя трое детей. Как ты с ними будешь справляться? Муж умер. Так ты назови этим же именем, покрести и отдай этой же крестной”. Ну она так и сделала»¹.

Следующим этапом в обрядовом пути новорожденного становилось крещение. Из-за повсеместного отсутствия церквей и молельных домов крещение у староверов-поповцев проходило в две стадии: погружение и собственно крещение. Беспоповцы ограничивались только погружением. Погружать детей могли женщины, имеющие благословение уставщика: *«Меня крестила мамина тетка, она раньше была очень верующая. Она пошла в Томск пешком, для того чтобы священник благословил ее вот на отпевание, на крещение. И вот у нее была такая бумажка, что она имела право крестить, имела право отпевать»².* Женщина приносила купель, в которую набирали воду из реки в количестве трех ведер. После этого ребенка заворачивали в полотенце и три раза окунали со словами: «Погружается раб божий во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь». У староверов-каменщиков также было положено крестным на руках с младенцем обходить купель три раза. К воде после крещения относились как к освященной: *«А воду ту после бабушки выливают в молодые деревца или под березку. Или выливают в купель и сохраняют, а через неделю выливают в черемуху»³.* У восточных славян береза всегда являлась священным деревом и использовалась в подавляющем большинстве обрядов. Исходя из этого, нетрудно заметить мотивировку «переходности» символа березы. Скорее всего именно установка на «переходность» играла ведущую роль в выборе места для воды после обряда

¹ Записано в 2013 г. в с. Аксу Катон-Карагайского района от З.И. Барсуковой 1937 г. р.

² Записано в 2010 г. в с. Сенное Большенарымского района от Н.М. Белякиной 1951 г. р.

³ Записано в 2010 г. в с. Сенное Большенарымского района от Н.М. Белякиной 1951 г. р.

крещения. Переход младенца в «мир живых» завершился, и все вспомогательные предметы устранились (аналогично в похоронном комплексе: вода после омовения покойника выливается, мыло и ткань закапываются в землю).

Крестины завершают обрядовый путь новорожденного, ребенок заканчивает переход из «чужого» мира в «свой» и становится полноценным членом коллектива.

Важно отметить, что тексты о крестинах являются значимым, а часто и единственным, источником при установлении конфессиональной принадлежности старообрядческих согласий и толков. Дело в том, что крещение – одно из самых существенных христианских таинств. Поэтому естественно, что различные взгляды на проведение обряда повлекли возникновение новых толков среди староверов.

Индикатором различия в подобных нарративах считается субъект крещения, т. е. тот, кто совершает обряд. Наличие фигуры священника в таинстве сразу дает возможность отнести информанта к поповскому согласию: *«У нас все крещеные. Священник крестит. А раньше священник приезжал и крестил в Бухтарме. Заходил прям во всем одеянии в своем. Вначале служение было, а потом он, это, крестил. Говорил молитвы, маслом мазал, потом водой обливал. Потом ставил тазик, туда заходили люди, потом ставил еще один тазик и сначала голову обливал, потом – маленьких туда»*¹.

Если же обряд совершался без участия священнослужителей, то, скорее всего, информант исконно принадлежал к беспоповскому согласию, в котором существовало более сложное деление на толки. Приведем пример устного рассказа, где субъект крещения позволяет выявить беспоповский толк: *«Бабушка придет, вот это я старшего сына, потом дочь, придет, воды принесет с Бухтармы. Она поставит там тазик, воды нальет, поговорит, перекрестит. Потом возьмешь, кого надо в крестные, примут, положишь на руки в полотенце. Три раза обойдешь. Она молитву, эта бабка, которая крестит, прочи-*

¹ Записано в 2010 г. в с. Сенное Большенарымского района от М.Е. Ушаковой 1933 г. р.

тает про себя, молитву как она знает. Воду где-нибудь вот в кустик выльешь или в уголок, чтоб никто не потоптал». Обряд исполняет повивальная бабка. А.Е. Кабанов отмечает, что среди старообрядцев беспоповского согласия имела́сь масса переходных, промежуточных толков, подчас с трудом поддающихся даже формальному выделению. Одним из таких толков было «бабушкино согласие» спасовского толка, в котором детей крестили родители или повивальные бабки (Кабанов 2010: 53). Среди спасовцев также выделялись самокрещенцы (самокресты), они считали, что крестить себя можно только самому, произнося при этом слова «крещаю аз раб божий» (Кабанов 2010: 53): «Крестить может любой верующий. Я крестилась в речке. В воду зайдёшь и постоишь в речке. Потом взяла, 3 раза окунулась и сказала: “Крещается Раба Божьего (имя) Аминь”. Затем выходишь из воды и одеваешь чистое и всё»¹.

Особое отношение к воде для крещения характерно для старопоморцев беспоповского согласия, особенно в некоторых разветвлениях федосеевского толка. В нашем архиве есть фольклорные нарративы, свидетельствующие об исконной принадлежности информантов к этому толку: «Нужно, вот крестишь ребенка, налить воду, никак, прямо с рецки надо приносить. И одново ребенка в этой воде покрестил, второва суда макать незя. Уже второй не щитатса крещеный. Надо новаю. Крестить стали – крестный приносит воду. Крестный обязательно должен был нести воду. Наливает. Окрестили – крестный выносит»².

В настоящее время родильно-крестильный комплекс старообрядцев Восточного Казахстана претерпел существенные изменения. По мере перехода родин в медицинскую сферу утратились многие магические элементы обряда, а мотивировки запретов и предписаний или трансформировались, или исчезли. Записи текстов были сделаны непосредственно от участников родильного обряда, следовательно, еще 40–50 лет назад тради-

¹ Записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского района от М.В. Головановой 1925 г. р.

² Записано в 2011 г. в с. Черемшанка Глубоковского района от З.К. Гордеевой 1919 г. р.).

ция повитушества была здесь хорошо развита. Поэтому в памяти староверов обряд сохранился довольно полно, что позволяет реконструировать весь комплекс с целью дальнейшего изучения и сравнительного анализа с другими традициями.

Литература

Багизбаева 1991: Багизбаева М.М. Русский фольклор Восточного Казахстана. Алма-Ата, 1991. 512 с.

Байбурин 1993: Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 223 с.

Байбурин 1997: Байбурин А.К. Родинный обряд у славян и его место в жизненном цикле // Живая старина. 1997. № 2 (14). С. 7–9.

Кабанова 2010: Кабанов А.Е. Старообрядцы владимирских и костромских земель. Иваново: ИПК «ПресСто», 2010. 220 с.

Казанцева, Мурашова: Казанцева Т.Г., Мурашова Н.С. Старообрядцы Алтая // Самарское Староверие: <http://www.starover.religare.ru/article7200.html>

Мукаева: Мукаева Л.Н. Из опыта хозяйственного освоения Южного Алтая в ХУШ – Х1Х вв. // <http://bergal.kz>

Разумова 2001: Разумова И.А. Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История. М.: Индрик, 2001. 376 с.

Романова 2002: Романова Н.И. Современное положение русской православной старообрядческой церкви в Казахстане и Средней Азии // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы VI научно-практической конференции. М., 2002. С. 230–240.

Толстая 1992: Толстая С.М. О магическом противостоянии смерти в семье, где «не держатся» дети // Магия против смерти. Балканские чтения – 2. Симпозиум по структуре текста. М., 1992. С. 52–58.

Толстая 2002: Толстая С.М. «Ако се деца не држе»: магические способы защиты новорожденных от смерти // Колдови словенских култура. Бр. 7. Деца. Београд, 2002. С. 55–87.

ОСНОВНЫЕ ПЕРСОНАЖИ АБХАЗСКИХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ РАССКАЗОВ: ИМЕНА И ФУНКЦИИ

При решении вопросов, связанных с систематизацией и классификацией мифологических рассказов, следует учитывать, что не все персонажи этого жанра персонифицированы. Как отмечают Е.Е. Левкиевская и О.В. Виноградова, существуют «слабо персонифицированные элементы мифологической системы, которые не попадают под понятие “мифологический персонаж”» (Левкиевская 2010: 300), «исчезает и конкретность обозначения мифологического персонажа, а действуют “они”, “оно”, “кто-то”, “эти”» (Виноградова 2009: 350).

Например, в рассказе об унесенной грозой девушке (адыд иагаз), сказитель не называет имени явления, унесшего девушку, а говорит «что-то» (акы), но по сюжету мы можем понять, что речь идет именно о божестве грома и молнии Афы:

«Азгабцѳа сизаны, ихѳмаруа, иыччо, ихахо итѳан. Ихахо иызтѳаз, акы аахылан, амный ихахо иахтѳаз, лдырды зылкыз дышьтѳхны дагахѳеит. Иагаз хѳа, нас уыи, жѳытѳлоп, саб ихѳо сахѳхѳетоп, абант азгабцѳа ахтѳаз, азѳ даарылхны даман ицѳет, ашьашѳыракны иызтѳаз. Анахѳ рхѳыит, арахѳ рхѳыит, дрымбазакѳа, лдырдыи лдырдхеи амный дахтѳаз атыц акны икашѳѳот. Дахтѳаз атыц акны икашѳыит, уыбрыиала иырдырт дзагаз»¹.

(«Девушки сидели собравшись, веселились, смеялись, пряли. Когда они сидели за пряжей, что-то появилось над ними, и [одну из них] унесло вместе с веретеном в руках. Кого унесло, ну, это в старину было, я только слышала от отца, в том месте, где вот те девушки сидели, в тенечке, одну из них унесло.

¹ Записано автором статьи от Барцыц Мери (Минчка) (68 лет), 04. 11. 2007 г. в с. Дурипш Гудаутского района.

Начали искать повсюду, но не нашли, только веретено и веретён ее упали на то самое место, где она сидела. Они упали туда, где она сидела, так и узнали, что оно унесло.»)

В этом сюжете мы наблюдаем древний мотив: девушку уносит во время прядения. Как известно, прядение символизирует создание мира, в том числе и космологического. Данный сюжет зачастую связан с календарным обрядом отдельных фамильных родов – моления, посвященного богу грома и молнии Афы (см.: Званба 1982; Чурсин 1957; Джанашиа 1960; Инал-ипа 1965; Гулиа 1986). Эти обряды проводятся перед засевом полей и после сбора урожая.

Основными персонажами мифологических рассказов абхазов являются: Змей / Дракон / Змея (агэыльшыап / амаг), гроза или что-то, уносящее девушек (адыд, ма акы иагаз), Ажвейпшаа (Ажэицшыаа), Дзызлан (Зызлан), черт (аоҭҭаа), лесной человек (абнауаоы / адауы).

В этой работе мы ставим целью систематизировать основных персонажей по иерархическому порядку (от древних образов до современных) и по типу их локализации.

I. Краткий перечень функций Змея / Дракона / Змеи:

1. Змей / Дракон – символ воды и земли

а) Змей / Дракон показывается в воде / выходит из воды – связь с водной стихией;

б) Змей / Дракон появляется в горах – человек видит Змея, когда присел отдохнуть у подножья горы после охоты;

в) Змей / Дракон охраняет границы – живет в старом заброшенном доме, обросшем мхом и поглощает тех, кто заходит в его владения;

г) Змей / Дракон-поглотитель – пожирает детей, которые вели себя неподобающим образом.

2. Змея – покровитель, Змея – дух

а) Змея появляется около дома / заходит в дом / приходит к

солдату (в его смену) в определенное место и в определенное время;

б) Змея вскармливается молоком – у человека, к которому Змея приходит все складывается благополучно, в доме изобилие;

в) Змея исчезает, не приходит к определенному месту в определенное время – это предвещает беду;

г) Змея спасает человека – в тот день, когда Змея не пришла к солдату, напали на их часть враги и убили всех, кто находился в казарме. Когда парень, услышав выстрелы, решил вернуться в казарму, ему преграждает путь Змея и не пускает, обвиняясь вокруг него;

д) Змею почитают как святыню (аныха) – увидеть змею во сне означает, что человека посетила святыня.

3. Змея с камнем (алмазом)

а) Змея выходит из воды, играет с камнем, затем оставляет его на траве или под большим камнем;

б) Человек (чаще охотник), увидев этот драгоценный камень, забирает (крадет) его – Змея преследует охотника, завладевшего ее камнем;

в) Человек спасается, перейдя через переправу, а Змея, не сумев вернуть свой камень, разбивает себе голову.

II. Краткий перечень функций персонажа, уносящего девушку (девушек):

1. Переносчик – похититель

а) девушку уносит гром / молния / радуга / туча / вихрь / что-то неожиданно, вверх / на небо / на макушку дерева / куда-то / в неизвестном направлении;

б) Божество оставляет знак на том самом месте, откуда унесло девушку, – остаются ее веретено и веретён / чувяк, который она шила и т. д.

2. Божество наказывает

а) девушку уносит при нарушении какого-то запрета – заня-

лась работой в запретный день (амшшъара еилалгеит); ходили под вечер в запретном месте (атыц къашь); охотники вели себя в горах не по закону гор – стояли не под тем деревом.

3. Даритель плодородия

а) в честь божества проводится специальный обряд с песнями и танцами – девушка опускается на землю только после того, как проведут моление, которое затем становится ежегодным;

б) Божество убивает девушку, она исчезает, ее не находят – делают жертвоприношение, после проведения обряда появляется дождь.

III. Краткий перечень функций Ажвейпшаа:

1. Ажвейпшаа – дух леса

а) верят в существование духа леса Ажвейпшаа – охотники, отправляясь на охоту, молятся ему, приносят жертвоприношения в виде закалывания животного в честь него, оставляют предметы (пуля, газырь, какое-либо металлическое орудие), чтобы получить удачу на охоте;

б) дух леса Ажвейпшаа появляется в образе животного: белой козы, оленя;

в) Ажвейпшаа отправляет своих дочерей к охотнику, который замечает их, когда они доят коз или оленей;

г) Ажвейпшаа приходит к охотнику во сне, будит его, охотник, проснувшись, убивает дичь;

д) Ажвейпшаа наказывает того, кто нарушает определенные запреты (например, убивает много дичи или животное, которое принадлежит духу леса; охотится в непопозволенном месте).

2. Ажвейпшаа – даритель охотничьего счастья

а) охотник случайно попадает во владения Ажвейпшаа, становится его гостем, Ажвейпшаа его угощает, охотник забывает свой нож, воткнувший между мясом и костью лопатки съеденного животного;

б) Ажвейпшаа отправляет охотнику съеденную и оживленную им же дичь – возвращаясь на свою стоянку, охотник встречает эту дичь, убивает и, угощая ею своих друзей, находит свой утерянный нож.

3. Дочери Ажвейпшаа – любовницы охотника

а) дочери Ажвейпшаа оживляют убитую охотником дичь, доят ее для своего отца, а затем отправляют ее охотнику;

б) дочери Ажвейпшаа влюбляют в себя охотника – дочь Ажвейпшаа сама приходит к охотнику, окликает его и говорит, что хочет с ним жить; они встречаются в амбаре, недалеко от дома охотника, но она предупреждает его, чтоб об этом никто не знал;

в) дочь Ажвейпшаа награждает охотника за сожительство удачей в охоте.

4. Дочь Ажвейпшаа – наносящая вред

а) о сожительстве становится известно – обиженная дочь Ажвейпшаа прокликает весь род охотника и уходит;

б) свояченица отрезала пучок волос у дочери Ажвейпшаа – обиженная дочь Ажвейпшаа уходит и вместе с ней уходит и благополучие охотника;

в) охотник произносит запрещенное слово, и дочь Ажвейпшаа уходит – он заболевает, сходит с ума, умирает.

5. Ажвейпшаа ставит задачу

а) принести грудное молоко от женщины, которая «не знает» мужчины, за исключением своего мужа – охотник выполняет это задание, получает в дар белого оленя (животное Ажвейпшаа) и становится прославленным охотником.

IV. Краткий перечень функций Дзызлан:

1. Дзызлан – женский дух воды

а) показывается – расчесывает волосы, сидя на большом камне, выступающем из воды, играет со своими детьми, моет грудь;

б) выдает себя звуками – конское ржание, битье по воде, свист;

в) невесту, впервые ступившую в новый дом, первым делом отводят к воде, чтоб выпросить милости у Дзызлан (такой же обряд проводят и с роженицей);

г) одаривает полюбившихся ей молодых людей, заводит в свои владения;

д) наказывает, вселяется в человека (как в мужчину, так и в женщину), доводит их до безумия – человек заболевает, умирает.

2. Дзызлан – эротическая дева

а) заманивает мужчин в воду – мужчина начинает каждый вечер ходить к воде и звать Дзызлан;

б) вступает в борьбу с мужчиной – Дзызлан появляется, когда мужчина переходит реку, пытается его одолеть, но мужчина побеждает ее, отрезает пучок ее волос, она идет к нему в услужение;

в) Дзызлан сожительствует с мужчиной – приходит к нему, они встречаются на крыльце, в амбаре или недалеко от дома;

г) Дзызлан награждает за сожителство – человеку везде улыбается удача – на охоте его ждет дичь, в доме изобилие, молока немерено;

д) жена мужчины, с которым сожительствует Дзызлан, расчесывает гребнем ее свисающие волосы, либо моет их молоком – Дзызлан просыпается и уходит, сказав, что больше не будет стоять между ними.

3. Дзызлан дает клятву

а) Дзызлан дает клятву, что больше не тронет весь род того, кто ее одолел;

б) Дзызлан наделяет человека способностью изгонять ее из тех, в кого она может вселиться;

в) человек отпускает Дзызлан после того, как она дает ему клятву.

4. Дзызлан прислуживающая

а) Дзызлан прислуживает в доме, в котором спрятали пучок ее волос – доит коров, выполняет домашнюю работу, ходит за водой, присматривает за детьми – в доме изобилие.

5. Дзызлан – наносящая вред

а) Дзызлан наказывает человека, когда о их сожительстве становится известно (их выдает свояченица), проклинает;
б) человек сходит с ума, не может жениться, умирает;
в) с уходом Дзызлан из дома уходит и все изобилие;
г) Дзызлан в отсутствие хозяев убивает младенца в кипящем молоке / воде / кукурузной каше / мясном бульоне.

V. Краткий перечень функций черта:

1. Черт – злой дух

а) черт вселяется в человека;
б) черт появляется в облике животного (волка) / женщины;
в) выдает себя хохотом, детским плачем, шумит в доме;
г) черт появляется во сне – борется с человеком – человек просыпается со шрамами на теле, с расцарапанным лицом.

2. Черт прислуживающий

а) черт попадает на глаза человеку случайно – хвост / рука черта застревает в пеньке, на котором человек рубил дрова, человек отмеривает палкой длину его хвоста (либо отрезает его хвост), и тот приходит к нему домой, чтобы служить ему;
б) черт находится в услужении человека – в доме изобилие и богатство;
в) черт в отсутствие хозяев обманным путем узнает у ребенка, где находится палка, которой мерили его хвост, и уходит, бросив ребенка в кипящее молоко / воду;

3. Черт наказывает

а) проклинает;
б) доводит человека до самоубийства;
в) человек покидает свой дом.

4. Черт награждает

а) черт наделяет человека, отмерившего длину его хвоста, но отпустившего его со способностью изгонять его из тех, в кого он может вселиться.

5. Черт борется

а) черт вцепляется в человека – царапает его, но человек одолевает черта с помощью раскаленной палки;

б) человек попадает на праздник к чертям – выливает на них кипящий мясной бульон;

в) черт борется с человеком, повалив его на землю, – остаются следы борьбы (выгоревшая, помятая земля) – человек побеждает, но заболевает либо умирает.

6. Черт угощает

а) человек попадает на пир к чертям – его кормят – человек заболевает.

VI. Краткий перечень функций лешего:

1. Леший – дикий человек

а) появляется в виде человека с топором, покрытого шерстью, с острым костяным выступом на груди;

б) чувствует запах человека;

в) подходит к костру – его шерсть загорается, а он не отходит;

г) недалек умом – не умеет разговаривать, его побеждают хитростью: человек надевает свою бурку на пень и спасается от гнева лешего;

д) живет охотой.

2. Леший мерится силами с охотником

а) знает имя охотника;

б) заходит на территорию этого охотника, чтобы поохотиться;

в) в борьбе с человеком леший падает от усталости, а человек заболевает или умирает.

3. Лешего можно убить

а) охотник убивает лешего «пулей, стоящей ста пуль».

4. Сестра лешего вступает в борьбу с охотником

а) охотник по следам лешего попадает в его дом – мать лешего убегает, а сестру охотник, поборов и отмерив ей волосы, берет себе в услужение.

5. Леший наносит вред

а) леший наносит ущерб дому, уничтожает кукурузные поля;
б) сестра лешего наказывает охотника – в отсутствие хозяев убивает младенца в молоке / воде, прокликает род.

6. Леший (лешая) – любовник(ца)

а) леший каждую ночь приходил к одной женщине в дом, его подкарауливают и поджигают;
б) лешая живет с мужчиной, у нее рождаются дети.

Рассматриваемые мифологические персонажи данного жанра представлены в различных сферах жизни человека и делятся по типу локализации (леса, горы, пещеры, реки и т. д.). Каждый мифологический персонаж относится к тому или иному локусу пространства, является хозяином этих мест. Для всех мифологических персонажей характерно определенное время их появления (ночь, глубокая ночь, полдень). Информанты также ссылаются на сравнительно недавнее время рассказываемого случая с установкой на достоверность информации.

Если одни мифологические персонажи упоминаются в рассказах часто и хорошо сохранились в народной памяти, то другие забываются ввиду того, что о них мало рассказывали, пересказывали, да и сами собиратели, может быть, не записывали, не спрашивали.

Разделяя мифологические персонажи по типу их локализации, мы также стремились выстроить в своей системе иерархический и хронологический порядок: от архаических мифологи-

ческих персонажей до современных. И все же четкую иерархию мифологических персонажей этого жанра составить сложно, т. к., говоря словами С.Ю. Неклюдова, «в отличие от “верхнего уровня” религиозно-мифологической системы, для низшей мифологии характерно отсутствие стройной картины относящихся к ней областей потустороннего мира (в сущности, представляющих собой не “запредельные” сферы космоса, а лишь иной аспект бытовой повседневности), <...> их противопоставления по признаку единичность / множественность, отчетливости в их облике, в разграничении их компетенции и функций» (Неклюдов 1998: 17).

В абхазских мифологических рассказах мы наблюдаем, как божества «высшего уровня» переходят в статус низшей мифологии, приобретают черты демонологического характера как в описании самого персонажа (его внешности), так и в его функциях.

Выделенные функции показывают, что одни и те же действия можно наблюдать у разных мифологических персонажей: Змей / Дракон / Змея ↔ гроза или что-то, уносящее девушек, Ажвейпшаа ↔ Дзызлан, Ажвейпшаа ↔ леший, дочь Ажвейпшаа ↔ Дзызлан ↔ черт, Дзызлан ↔ черт. Объединяет эти персонажи одна и та же цель – навредить человеку, перенести его в свой мир.

Изучение абхазских мифологических рассказов с точки зрения типа персонажа и его функций представляется нам весьма важным, в особенности это интересно при сравнении их с сюжетами и мотивами других народов.

Литература

Виноградова 2009: Виноградова О.В. К вопросу о функционировании жанра былички в современных условиях // Славянская традиционная культура и современный мир. Социальные и эстетические нормативы традиционной культуры: Сборник научных статей / Сост.: М.Д. Алексеевский, В.Е. Добровольская. М., 2009. Вып. 12. С. 347–361.

Гулиа 1986: Гулиа Д.И. Собрание сочинений. Т. VI: История Абхазии. Этнография / Сост. Г.А. Дзидзария, Ш.Д. Инал-ипа, В.Е. Кварчия. Сухуми, 1986.

Джанашиа 1960: Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии / Сост. и предисл. Х.С. Бгажбы. Сухуми, 1960.

Званба 1982: Званба С.Т. Абхазские этнографические этюды. Сухуми, 1982.

Инал-ипа 1965: Инал-ипа Ш.Д. Абхазы: историко-этнографические очерки. Второе перераб., доп. изд. / Отв. ред. Г.А. Дзидзария. Сухуми, 1965.

Левкиевская 2010: Левкиевская Е.Е. Структурные особенности славянского мифологического персонажа, или почему у славянской ведьмы нет биографии // *Пространство колдовства* / Сост. О.Б. Христофорова. М., 2010. С. 299–313.

Неклюдов 1998: Неклюдов С.Ю. Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // *Восточная демонология. От народных верований к литературе* / Отв. ред. Н.И. Никулин, А.Р. Садокова. М. 1998. С. 6–43.

Чурсин 1957: Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957.

СКАЗКА

В.Е. Добровольская
Москва

ЖЕНА-ЖИВОТНОЕ: СКАЗКИ О ЧУДЕСНОЙ / ЗАКОЛДОВАННОЙ СУПРУГЕ В РУССКОЙ ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ

В русской сказочной традиции присутствует целая группа сказок о женщинах, которые в тот или иной момент сказочного действия приобретают зооморфный облик. Часть из этих сказок относится к сказкам о чудесной супруге, другие – о невинно-гонимой девушке.

В большинстве текстов о чудесной супруге необычность жены героя связана именно с ее особым, чаще всего звериным, обликом. Жена героя может быть лягушкой (СУС 402), змеей (СУС 409А*), голубкой (СУС 465А) и т. д. В сказках о невинно-гонимых зооморфный облик (рысь СУС 409, уточка СУС 403) встречается реже. Зооморфный облик может быть результатом колдовства. В этом случае противник превращает замужнюю женщину или несговорчивую, несогласную на брак с ним девушку в животное. Иногда никакого колдовства нет, а героиня в силу своей иномирной природы может периодически менять человеческую ипостась на звериную.

Рассмотрим возможные варианты зооморфных героинь.

В сказках СУС 402 («Царевна-лягушка») женой героя становится лягушка. В большинстве европейских вариантов сюжета ATU 402 «Animal Bride» женой героя становится кошка, мышь или даже змея, которую герой находит в волшебном замке. Для русской традиции характерна жена в образе лягушки: «В старые годы, в старопрежни, у одного царя было три сына – все они на возрасте. Царь и говорит: “Дети! Сделайте себе по самострелу и стреляйте: как женщина принесет стрелу, та и невеста...”. <...>; а малому Ивану-царевичу принесла стрелу из болота лягушка в

зубах. <...> Их всех обвенчали по ихнему там обряду; лягушку держали на блюде» (Афанасьев 1985: 267). Однако в сказке Антипа Демьяновича Ломтева героиня имеет антропоморфный облик – она не лягушка, а старушка: «...Иван-царевич стрелил, у него полетела прямо и свильнула – залетела в топучее болото. На островке тут небольшая избушка стоит; в эту избушку заходит (Иван-царевич); сидит старушка, у старушки и стрелочка его: в руках держит» (Зеленин 1991: 30), но это скорее исключение.

Героиня скидывает свою лягушачью шкуру, чтобы выполнить задачи, которые придумывает царь для своих невесток. У Ломтева средством преобразования становится перстень: «Старушка, когда снимала с себя перстень да за печурок клала, делалась молодая» (Зеленин 1991: 30).

Однако превращение возможно не в любое время, а преимущественно после захода солнца или при громе, дожде, ветре: «Уложила царевича спать да сбросила с себя лягушачью кожу – и обернулась душой-девицей, Василисой Премудрой» (Афанасьев 1985: 269) или «Когда первый гром грянет, я буду умываться; второй гром грянет, я буду одеваться, а третий гром грянет, я буду в карету садиться и подъеду к вашему дворцу» (Смирнов 2017: 345). В сказках данного типа, чтобы вернуть себе исконный облик, недостаточно избавиться от лягушачьей кожи или облика старушки. Напротив, уничтожение шкурки (чаще всего ее сжигание) или выбрасывание перстня в море приводит к тому, что героиня оказывается во власти противника. Заметим, что после уничтожения предмета, изменяющего облик, героиня самостоятельно может превратиться в птицу, чаще всего лебедя или голубя: «“Ох, Иван-царевич! Что же ты наделал? Если б немножко ты подождал, я бы вечно была твоею; а теперь прощай <...>”. Обернулась белой лебедью и улетела в окно» (Афанасьев 1985: 269) или «“Скоро бы мне молодой быть время, теперь Иван-царевич, прощай! <...>”. То она вышла на паратное крыльцо, ударилась, сделалась голубихой и полетела» (Зеленин 1991: 30).

Чтобы вернуть жену и расколдовать, вернув ей человеческий облик, герой должен победить в борьбе с Кощеем и подтвердить тем самым, что он достоин жены-волшебницы.

Казалось бы, аналогичная ситуация и в сказках СУС 465А («Красавица-жена»). Сюжет этот характерен преимущественно для восточнославянской традиции, но варианты, согласно АТУ, зафиксированы на всей территории Европы, а также в некоторых азиатских и американских традициях. В данном сюжетном типе герой (царский охотник) приносит из лесу голубку, которая становится его женой. Чтобы сохранить жену, герой должен добыть «то, не знаю что», т. е. так же, как и в СУС 402, подтвердить свое право на чудесную жену. Однако в этой сказке женщина не заколдована. Она встречается с героем в лесу в облике птицы, но в мире героя принимает антропоморфный облик. В данном сюжете сохранились мифологические представления о лесе как ином мире, населенном таинственными существами (подробнее об этом см. Добровольская 2017: 5–17). И не случайно герой приносит героиню в свой дом в облике птицы, и только в избе девушка принимает антропоморфный облик. Действительно, преодолеть границу между мирами и попасть в центр чужого для иномирного персонажа пространства можно только в зооморфном облике, поэтому герои иного мира чаще всего появляются в мире людей в зооморфном облике. Так, Финист–Ясный сокол прилетает к своей возлюбленной в образе птицы; юноши, сватающие сестер Ивана-царевича, забирают девушек из дворца в облике орла, сокола и ворона; дочь Морского царя может оказаться на периферии мира людей только в облике уточки и т. д. Заметим, что иногда и герой может попасть в иной мир только в облике животного. Так, Иван Быкович, победив трех змеев, переходит Калинов мост в облике кота или проникает в дом змеев в облике птицы (голубя, соловья, малиновки). Именно поэтому героиня сказки СУС 465А попадает в дом мужа в образе голубки, и уже на территории людей превращается в прекрасную женщину. Заметим также, что отчасти сказка может отражать представления, которые наиболее ярко представлены в свадебном обряде. Жених вносит невесту в дом, не давая ей наступить на порог, который является своеобразной границей между своим и чужим пространством.

Итак, героиня сказок СУС 465А в облике птицы появляется только на границе миров и действует в орнитоморфном облики

до момента попадания в дом героя. В дальнейшем она выполняет трудные задачи, которые царь заставляет выполнять героя, и снаряжает мужа в путь для добывания «того, не знаю чего». В некоторых более поздних по записи вариантах она (после отъезда мужа) вновь обращается в птицу, но чаще этого не происходит. Таким образом, в отличие от сказок о лягушке-царевне герой сюжета СУС 465А не должен возвращать жене человеческий облик. Героиня не заколдована, и различные ипостаси ее облика в значительной степени – ее свободный выбор.

Это подтверждают и сказки СУС 409А* («Жена-змея»). В них человек спасает змею из огня. Она превращается в прекрасную женщину и выходит замуж за своего избавителя. Но как только муж обижает ее, она оборачивается змеей и покидает мужа. То же происходит и в сказках о лебединой деве (АТУ 400 = АТ 400* «The Swan Maid» / «Лебединая дева»¹). В этом сюжете, известном преимущественно в балтских традициях, герой завладевает крыльями или покрывалом лебединой девы. Не имея возможности превратиться обратно в птицу и улететь, героиня остается с юношей. Он женится на ней и однажды он по случайности или под давлением окружающих отдает крылья жене, считая, что она от него никуда не денется, поскольку у них ребенок. Однако героиня превращается в лебедя и улетает.

Иногда женщина получает крылья от членов своей семьи, которые в образе лебедей прилетают к ней и оставляют перышки. Из перьев она делает крылья и, обернувшись лебедем, забирает сына и улетает. Чаще всего муж остается ни с чем, но иногда он отправляется на поиски и доказывает, что достоин своей чудесной жены. В этом случае она возвращается к нему в человеческом облике. Отметим, что в русской традиции герой

¹ В данном случае необходимо указать атрибуцию сюжетного типа по АТ, т. к. для АТУ эти сюжеты относятся к группе сказок о поисках жены. Отметим, что в СУС такая сюжетная разновидность отсутствует, поскольку составители указателя считают, что данный сюжет отсутствует в восточнославянской традиции. Мы не можем с этим согласиться, т. к. известны два украинских текста (Петников 1966: 54–56; Украинские сказки 2012: 8).

тоже может похитить предмет, способствующий превращению девушки в птицу. Чаще всего юноша, запродавший Морскому царю, похищает крылышки, рубашку или платье одной из дочерей морского властелина. Однако он не прячет их, а возвращает девушке с условием, что она станет его женой и будет ему помогать. В дальнейшем героиня выступает только в антропоморфной ипостаси и не бросает героя.

Еще один тип героини, имеющей зооморфный облик, встречается в сказках СУС 409 («Мать-рысь»). И эта героиня также может в некий момент превращаться в животное (и по своей, и по чужой воле).

Сюжет восточнославянской сказки «Мать-рысь» соответствует сказочному типу ATU 409 («The Girl as Wolf») – о женщине, превращенной мачехой в лесное животное, которое в определенное время скидывает шкуру и в исконном человеческом облике кормит младенца. Отметим, что речь идет именно о диком животном, хотя европейской традиции более свойственен сюжет 409А («The Girl as Goat»), где девушку превращают в козу, овцу, свинью и т. д., т. е. в домашнее животное. В восточнославянской традиции данный сюжет не зафиксирован.

Согласно указателю ATU сюжет 409 зафиксирован у финнов, эстонцев, ливов, латышей, литовцев, испанцев, швейцарцев, венгров, словенцев, сербов и хорватов, казахов, грузин, башкир и у восточных славян. Если мы обратимся к «Тематической классификации и распределению фольклорно-мифологических сюжетов по ареалам» (Березкин, Дувакин), то увидим, что мотив К49 «Мертвая мать нянчит младенца» включает в себя и интересующий нас сюжетный тип 409. И такое объединение понятно. Превращение в животное в сказке синонимично смерти героини, о чем написано немало (Смирнов-Кутаческий 1943). В круг текстов о превращенной в животное или оказавшейся за пределами мира людей женщине, которая возвращается к своему ребенку, чтобы его накормить, попадают истории, зафиксированные не только у европейцев, но и у народов Азии, Африки, Америки. Естественно, животное, в которое превращена женщина, в зависимости от территории может быть разным.

В большинстве европейских традиций женщину превращают либо в волчицу или лисицу, либо в олениху (важенку – самку северного оленя). В ряде случаев мы наблюдаем превращение в птиц, преимущественно водоплавающих, но не утку, а чаще в лебедя или гуся. Мы не будем останавливаться на специфике выбора водоплавающих, отметим только, что утка устойчиво закреплена за двумя другими сюжетами, 402 («Хромая уточка» / «Девушка-уточка») и особенно 403 («Подменная жена»), а гусь и лебедь выступают птицами иного мира, иногда находящимися в оппозиции друг к другу как божественное / демоническое (см. подробнее Добровольская 2019: 32–41).

Для восточнославянской традиции характерно превращение женщины в рысь. Превращение в рысь есть также у латышей, но оно не устойчиво по вариантам, а также еще и у бушменов, но, судя по всему, в этом случае речь идет не о рыси, а о каракале.

В русской традиции зафиксировано 12 текстов данного сюжетного типа. Однако некоторые из них не являются сюжетом 709. Например, к таким ошибочно причисленным к данному сюжетному типу текстам относятся сказки из сборника И.А. Худякова (Худяков 2001: 16) и из 33 выпуска «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа» (Машурка, Глушакова, Вострикова 1904: 80–86). Привлечение неучтенных указателем архивных материалов и более поздних публикаций увеличивает число русскоязычных вариантов незначительно.

Первая русская запись данного сюжета опубликована в сборнике А.Н. Афанасьева (Афанасьев 1985: 266). Изложение сюжета довольно краткое: у старика была дочь, мачеха ее невзлюбила, отец выдал девушку замуж, та родила сына, мачеха «улучила время, оборотила свою падчерицу зверем Арысь-поле и выгнала в дремучий лес». Далее происходит подмена жены дочерью мачехи. Правда раскрывается, когда муж выслеживает старую няньку, которая носит младенца в лес, чтобы мать его покормила. Муж сжигает шкуру, и к героине возвращается ее исконный облик. Героиню данной сказки называют Арысь-пол, и принято считать, что это рысь.

В сборнике Отделения русского языка и словесности Т. 70 за 1901 г. (Чернышов 1901: 114–120) приводится текст, представляющий собой контаминацию двух сюжетных типов СУС 511 и СУС 409. В этой сказке мачеха превращает героиню в рысь, когда парит ее в бане, стегая веником со словами «Рысь с поля, бежи у поли». Однако когда няньки вызывают героиню: «Рысь с поля, беги с поля! Твое дите плачет, твоих грудей хочет!», обращенная женщина прибегает к своему сыну волчиной и скидывает она «волчью шкуру долой».

В «Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа» за 1893 г. (Семенов 1893: 181–194) сюжет также представляет собой контаминацию сюжетных типов СУС 511 и СУС 409. Здесь мачеха «протащила сквозь дубовый бук» падчерицу и «обернула зверем-рысью». Нянька зовет героиню «Рыська-камарыська, иди, дитя покорми!». Прибегает зверь-рысь, скидывает рысью шкуру и кормит ребенка, а затем опять оборачивается в «зверя лютого». Царевич сжигает рысью шкуру, и красавице Уляше возвращается исконный облик.

Текст из сборника Д.К. Зеленина (Зеленин 2015: 14) также представляет собой рассмотренную выше контаминацию сюжетных типов. Егибоба в этом тексте обернула Марью «рысьей и отпустила с рысями в лес». Няньки выносят в поле младенца и кричат: «Рыси, вы рыси! Побегучие рыси! Где бладенева мати? Бладень плачет – исти просит!». На этот крик «одна рысь выскочила из табуна, скинула свою рысью кошку» и стала кормить ребенка. Иван Торгов сжег шкуру и вернул жене прежний облик.

Такая же контаминация 511 и 409 сюжетных типов и в сказке Вологодской губернии из сборника Смирнова (Смирнов 2017: 41). Здесь Яга-баба оборачивает героиню рысью. Нянька зовет: «Рыси вы, рыси, серые рыси, не видели ли вы, рыси, младенцы мати?». Рысь скидывает шкуру, кормит младенца, а муж сжигает шкуру и возвращает жене исконный облик.

В сборнике Тумилевича (Тумилевич 1961: 5) мачеха превращает Танюшку в рысь словами: «Пошла, рысь! Чего забегла в хату? Беги в дремучие леса». Вызывают рысь песней:

«Ой ты, рысенька,
Ой ты, матушка,
Ой ты, Танюшка,
Беги ко мне!
Беги ко мне!
Скоро-наскоро —
Твое дите
Сосца хочет,
Сосца хочет молочного.

Проиграла бабушка песню, затрепал лес, зашумел, бежит рысь-Танюшка».

В данном случае муж не сжигает шкуру рыси, а удерживает жену в различных обликах, которые она принимает, тем самым возвращая ей человеческое обличье.

Как видно из рассмотренных примеров, в большинстве случаев героиня, бесспорно, является рысью. Только в одном случае героиня, вроде бы превращенная в рысь, оказывается волчицей (Чернышов 1901: 114–120), и в двух текстах рысь, которая является одиночным животным, бежит в стае (или табуне). Отметим, что в этих текстах рысь почему-то называют серой, хотя эта цветовая характеристика обычно используется для волка. Рысь, как следует из ее праславянской формы *ryсь является производным от прилагательного *ryсь «рыжий». Это животное наряду с лисой и белкой является предвестником пожара, что также указывает на ее связь с рыжим цветом.

Обычно в сказке превращение в животное имеет связь с мифологическими представлениями, свойственными той или иной традиции. Образ рыси в восточнославянской традиции не имеет выявленных мифологических корней. Удалось обнаружить только несколько мифологических мотивов, связанных с образом рыси. На рысь распространяются те же поверья, что и на пушных хищников семейства куньих. То есть она входит в круг животных, наделенных хтонической, женской, брачной и эротической символикой, связью с родами, прядением и ткаче-

ством и т. д. Однако все эти общие характеристики проявляются у других животных этой группы существенно ярче, чем у рыси. И даже огненную символику рыси (название которой связано с рыжим – красным – цветом и соответственно огнем) затмевают белка и лиса (Подробнее об этом см. Гура 1997: 21, 44, 48, 59–60, 76, 93, 136, 156, 198).

С другой стороны, рысь по своим функциям близка волку и оба они связаны со способностью пересекать границы миров. Но есть и другая вещь, сближающая этих животных. В ряде традиций считается, что волчица может превращаться в рысь, если принесет потомство пять раз. Таким образом, взаимозамена рыси и волчицы в сказке предусмотрена самой традицией. Близость волка и рыси особенно ярко проявляется в детской магии (зубы этих хищников используются для облегчения прорезывания зубов и придания им хорошего качества), а также в магии, связанной со сном. Однако и в этом случае волк с мифологической точки зрения более яркий персонаж, чем рысь.

Несмотря на это рысь – очень устойчивый по вариантам образ.

А.М. Смирнов-Кутаческий в докторской диссертации писал, что мотив превращения падчерицы в рысь – наиболее древний из мотивов превращений в сказках о невинногонимой героине (Смирнов-Кутаческий 1943: 123). Имеющийся материал не позволяет с этим согласиться.

Скорее имеет смысл говорить о том, что выбор другого лесного животного вызвал бы нежелательные ассоциации. Невинногонимая героиня не может быть превращена в злобного и тупого (с точки зрения русской традиции) хищника, помощника демонических персонажей (собаки лешего) или слуг святого, который только и может их остановить (скот святого Егория). Несчастливая не должна стать животным, которое задирает крестьянский скот и нападает на людей. Не может нежная и беззащитная девушка превратиться и в хитрую лису, которая ворует кур и всех обманывает. По этой же причине невозможно превращение в других пушных хищников. Отчасти потому, что им приписывается злобность и коварство, а отчасти – потому что негативные коннотации зафиксированы в языке: трудно

представить, что невинная героиня превратится в росомуху или выдру, которым, с одной стороны, приписаны демонические свойства, а с другой стороны – ведь именно так называют неопрятных, злобных или коварных женщин.

Поэтому был выбран нейтральный персонаж, который в то же время несет определенную мифологическую нагрузку. Образ рыси используется в геральдике, например, на гербах Гомеля, Режа, Расейня, а латышский город Екабпилс и вовсе назван в честь рыси, и она также представлена на его гербе.

На восточнославянских и балтских территориях рысь была известна. К концу XIX в. она была истреблена практически на всей территории Центральной и Западной Европы. Если рассматривать статус популяции рысей в разных странах, то 90 % их обитает на территории России, а в большинстве стран, где они до настоящего времени еще есть, рысей считают штучно.

На восточнославянских территориях рыси никогда не исчезали и не считались редкими. Такое наличие в природе и в то же время относительная периферийность в мифологических представлениях вполне могли позволить использовать этот образ в сказках рассматриваемого нами сюжетного типа. В северо-европейских традициях выбор был сделан в пользу оленихи, а остальная Европа отдала предпочтение волку, отчасти потому, что образ волчицы, защищающей своих детей, довольно популярен на данной территории.

Однако помимо чудесных жен, которые могут менять звериный облик на человеческий, есть группа женщин, которые не способны превращаться из животных в людей самостоятельно.

Наиболее показателен в этом отношении сюжет СЭС 403 («Подменная жена»). В этой сказке героиня превращена антагонистом в утку. Дети заколдованной женщины уже относительно взрослые (или их нет, или ребенок умерщвлен противницей). И сказка не видит повода для эпизодического превращения героини из птицы в человека. Молодая княгиня, обращенная в утку, сохраняет только человеческую речь, и то для того, чтобы оплакать умерщвленных ведьмой детей. При этом она не может объяснить, кто она и что с ней случилось.

Для возвращения героине человеческого облика, как и в сказках СУС 409, необходимо вмешательство мужа. В тех случаях, когда героиня скидывает шкуру, муж может ее сжечь. И этот мотив встречается в сюжетном типе СУС 409. В СУС 403 реализуется другой мотив: герой крепко держит заколдованную жену, которая меняет свой облик. Когда женщина превращается в веретено, ее муж разламывает его и с магическим приговором «Встань белая береза позади, а красная девица впереди» бросает куски веретена перед собой и за спину. После этого героиня принимает свой исходный антропоморфный облик.

Как видно из приведенных примеров, русская сказочная традиция знает несколько типов чудесных жен, имеющих зооморфный облик.

Первую группу составляют женщины иного мира, которые прилетают в мир героя в облике птиц. Они могут самостоятельно менять орнитоморфный облик на человеческий. В мире героя они обычно действуют в своей антропоморфной ипостаси. Наиболее характерным примером такой героини является девушка-голубка из сказок сюжетного типа СУС 465А.

Другие героини также являются жительницами иного мира и также самостоятельно могут менять орнитоморфную ипостась на человеческую и обратно. Однако для этого им необходим некий чудесный предмет: птичьи крылья, чудесная рубашка или покрывало (АТУ 400 = АТ 400*). Герой сказки, завладев данным предметом, лишает женщину возможности изменить облик, и она до определенного момента остается в мире людей. Но как только волшебный предмет возвращен, она превращается в птицу и улетает.

Наконец, еще несколько сказочных героинь, также имеющих иномирное происхождение, появляются в мире героя в облике змеи (СУС 409А*). В данном случае супружество становится своеобразной благодарностью за спасение. Однако героиня ставит мужу условие не называть ее змеей. Когда герой нарушает запрет, его жена превращается из человека в змею и исчезает.

Во всех трех случаях женщины не заколдованы, их иномирная природа позволяет им изменять облик для преодоления границы между мирами.

Вторую группу составляют заколдованные женщины.

Среди них есть персонаж иного мира. Героиня сказки СУС 402 сама обладает магическими способностями, о чем свидетельствует и выполнение ею трудных задач, и создание элементов пространства во время танца на царском пиру. Однако тот, кто превратил ее в лягушку, оказался более сильным магом, и вернуть себе человеческий облик героиня может только при соблюдении определенных условий и по истечении некоего времени. Ночью она может скидывать лягушачью кожу и действовать в человеческом облике. Герой, не знающий о заклятье, бросив лягушачью шкуру в печь, невольно лишает свою жену возможности вернуть человеческий облик. Поскольку, с одной стороны, шкура лягушки уничтожена, а с другой, героиня должна вернуться в иной мир, т. е. преодолеть границу, она превращается в птицу и улетает.

Две другие героини относятся к миру людей. В обоих случаях героини заколдованы. Они действуют на периферии своего мира: Арысь-поле – в поле и на опушке леса, белая уточка – на лугах и у реки. Однако одна из героинь может хотя бы временно возвращать себе исконный человеческий облик, а другая этой возможности лишена. Тем не менее в обоих сюжетах для возвращения исконного облика необходим помощник, в роли которого выступает муж. Он либо сжигает шкуру, либо, что происходит чаще, удерживает жену, пока под влиянием колдовства она принимает различные зооморфные обличия. Именно он ликвидирует колдовство полностью, разломив веретено, в которое превращается жена, и произносит магическую формулу, возвращающую жене исконный человеческий облик.

Итак, незаколдованные героини принадлежат к персонажам иного мира, они способны менять облик самостоятельно. Единственным препятствием может служить отсутствие чудес-

ного предмета. С заколдованными героинями ситуация иная. Они могут принадлежать как этому, так и иному миру, могут на время изменять свой облик, а могут оставаться в зооморфной ипостаси неизменно, до тех пор, пока муж не избавит их от волшебных чар.

Литература

Афанасьев 1985: Русские народные сказки А.Н. Афанасьева в трех томах. Т. II. М.: Наука, 1985.

Березкин, Дувакин: Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог / <https://ruthenia.ru/folklore/berezkin/>

Гура 1997: Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М: Индрик, 1997.

Добровольская 2017: Добровольская В.Е. Лес vs сад в русской волшебной сказе: сюжетная функция локусов // Семантика сада и леса в русской литературе и фольклоре: Сборник научных статей. М., 2017. С. 5–19.

Добровольская 2019: Добровольская В.Е. Орнитоморфные персонажи русской волшебной сказки // Птица как образ, символ, концепт в литературе, культуре и языке. М., 2019. С. 32–41.

Зеленин 1991: Зеленин Д.К. Великорусские сказки Пермской губернии. Сборник Д.К. Зеленина / Сост., подгот. текста, предисл. и коммент. Т.Г. Берегулевой-Дмитриевой. М.: Правда, 1991.

Зеленин 2015: Великорусские сказки Вятской губернии. Сборник Д.К. Зеленина. Иваново: Роцца, 2015.

Машурка, Глушакова, Вострикова 1904: Памятники народного творчества Кутаисской губернии / Сост. М.Г. Машурка, М.В. Глушакова, П.А. Вострикова // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1904. Вып. 33. С. 1–86.

Петников 1966: Украинские сказки и легенды / Сост. Г. Петников. Крым, 1966.

Семенов 1893: Несколько страничек из жизни казаков ст. Слепцовской Судженского округа Терской области. Составил П. Семенов // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 16. Тифлис, 1893. С. 162–210.

Добровольская В.Е. Жена-животное: сказки о чудесной / заколдованной супруге...

Смирнов 2017: Смирнов А.М. Великорусские сказки. Сборник А.М. Смирнова. В двух книгах. Иваново: Роща, 2017.

Смирнов-Кутаческий 1943: Смирнов-Кутаческий А.М. Русские народные сказки о мачехе и падчерице. Дисс. на соиск. уч. ст. д. филол. н. 1943. 379 л. (Рукопись) // Государственный архив Тверской обл., ф. Р-2911. Оп.1. № 105.

СУС: Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1979.

Тумилевич 1961: Тумилевич Ф.В. Сказки и предания казаков-некрасовцев. Ростов-на-Дону: Ростовское книжное издательство, 1961.

Украинские сказки 2012: Украинские сказки. Киев, 2012.

Худяков 2001: Худяков И.А. Великорусские сказки. Великорусские загадки (Полное собрание русских сказок. Ранние собрания. Т. VI). СПб.: Тропа Троянова, 2001.

Чернышов 1901: Чернышов В.И. Материалы для изучения говоров и быта Мещовского уезда // Сборник Отделения русского языка и словесности. 1901. Т. LXX. № 7. С. 114–120.

ATU: The types of international folktales. A classification and bibliography. Parts I–III. Helsinki, 2004.

AT: The Types of the Folk-Tale: A Classification and Bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FF Communication N3), translated and enlarged by Stith Thompson. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1981.

Т.Ф. Пухова
Воронеж

ОСОБЕННОСТИ СЮЖЕТА РУССКОЙ НАРОДНОЙ СКАЗКИ «БЕЗРУЧКА»

Сказка «Безручка» (СУС № 706) – одна из широко распространенных русских волшебных сказок. Она долгое время бытует в народном эпосе. Бытовые детали и речь героев свидетельствуют о принадлежности данных текстов сказок к XVII–XIX вв., а отдельные тексты – и к более ранним временам.

Содержанием этой сказки является драматичная история жизни героини, насыщенная многочисленными перипетиями, постоянной борьбой за существование.

Сказка имеет сложную историю происхождения. Многие ученые считают, что в ее основе лежит переводная повесть о царевне Персике, которая была популярна в Петровскую эпоху, на рубеже XVII–XVIII вв. и позже. Наиболее полный вариант ее – рукопись «Чудо пресвятыя Богородицы о царевнѣ Персикѣ, дщери царя Михаила Болгарскаго» хранилась в Киевской духовной Академии и впервые была опубликована в 1905 г. В.В. Сиповским в сборнике текстов «Русские повѣсти XVII–XVIII вв.». В комментарии к повести В.В. Сиповский отмечал: «Разсказъ о Чудѣ Богородицы, явленномъ надъ царевной Персикой», судя по языку (министры, персоны, кралевство, корета и др.) относится къ Петровской эпохѣ (по опредѣленію акад. А.Н. Веселовскаго) и представляет собой поддѣлку подъ старыя «житія» (Сиповский 1905: 254).

Об указанном источнике сказки «Безручка» пишет и Э.В. Померанцева в комментарии к сказке, рассказанной А.Н. Корольковой «Как брат сестре руки отрубил»: «Сказка эта, восходящая к повести о царевне Персике, известна в зарубежном и русском фольклоре. Она часто встречается в дореволюционных русских сборниках, а также в репертуаре советских сказочников (Померанцева 1969: 77).

Обратимся к содержанию повести о царевне Персике и постараемся выделить основной мотив действий героини, отразивший ее главные ценностные ориентиры. Царевна Персика – дочь болгарского царя Михаила, «преславнаго монакратора», и его жены Александры, обладавшей «добродетельным обхождением» и «воистинну предивной красотой». С шести лет начала Александра обучать свою дочь Персику книгам «божественнаго писанія» и «всякаго любомудрія» (Сиповский 1905: 25). Персика проявила особое остроумие и большие способности. Когда ей было 13 лет, мать заболела и умерла. Перед смертью она обратилась к Богородице с просьбой, чтобы та позаботилась о ее дочери, а Персике отдала образ Богородицы и сказала, чтоб он всегда был с нею. Почитание Богородицы является основным мотивом повести, образ Богородицы будет сопровождать героиню во всех ее невзгодах, и в конце концов Дева Мария спасет ее.

Царь-вдовец женится на «зело прекрасной Люции» – великой княжне «некоего государства от африкійских стран». С первого же взгляда мачеха возненавидела красавицу-падчерицу («от того часа вложи діаволь въ ню ненависть на царевну Персику» (Сиповский 1905: 258), тогда же и начались злключения Персики. В повести мачеха не только стремится извести падчерицу, но и совершает прелюбодеяние, заводит любовника-слугу, ему же поручает отрубить руки Персики: «хотяше ю совершенно погубити, умысли сице: призвавши сквернаго своего любодѣя и повеле ему царевну Персику въ незнаемья мѣста отвѣзти и тамо руци ея отсеци» (Сиповский 1905: 258). В предчувствии этого страшного злодеяния и после его совершения царевна обращается к Богородице: «призываше на помощь Преблагословенную Дѣву Марію».

Затем происходит традиционное развитие событий: прекрасный принц, «кравевич» Евгений находит несчастную Персику, спасает ее и вскоре влюбляется. Его отец («краль Кирь») и мать («кравлева Глицерия») «возлюби ю яко истую дщерь свою». Персика рождает двух сыновей в то время, когда краль Кир и кравевич Евгений были с визитом у царя болгарского Михаила. И вновь на сцене оказывается мачеха Персики царица Люція,

на сей раз воспылавшая страстью к Евгению. Вновь возникает традиционная перипетия с подменой писем, обманом Евгения о рожденных сыновьях, и Персика опять по навету «лукавыя змеи Люции» оказывается изгнанной из дома вместе с детьми в пустыню – «неповинную сію агницу с незлобивыми птенцы – чады ея».

С появившимися злключениями снова выходит на первый план тема Богородицы. Царевна Персика смиренно принимает испытания («Воля Божія да будет»), обращается за помощью к Пречистой Богородице, и происходит чудо. Во сне ей является Дева Марія, «держаше отсѣченніи руцѣ ея въ рукахъ своихъ», успокаивает Персика и прикладывает к ней ее руки, «и сотвори ю, якобы никогда руцѣ ея отсѣчены были». Проснувшись, Персика видит себя имеющей руки и объявляет нашедшему ее Евгению о свершившемся чуде. И только теперь Персика рассказывает Евгению о том, что она – дочь болгарского царя Михаила. Она обличает «скверную ту царицу Люцию» и слугу ее, которых ожидает позорная смерть: «Царь Михаил вскорѣ повелѣ ю и со слугою ея привязати ко ошибу конскому и по стогнамъ града влачити ихъ». И заканчивается повесть прославлением «Иисуса Христа, Господа нашего, Ему же нынѣ слава и присно и во вѣки веков» (Сиповский 1905: 267).

Итак, мы видим, что главной идеей повести о царевне Персике является христианская идея. В.Д. Кузьмина в статье «Источник повести о царевне Персике» (1958 г.) доказала, что эта повесть была создана на основе легенды о богородичном чуде (Кузьмина 1958: 254). Рассматривая точки зрения А.Н. Веселовского, Е.Н. Елеонской, Н.И. Петрова, она выделяет наблюдения А.И. Яцимирского: «Позднее (1911 г.) А.И. Яцимирский отметил близость повести о Персике к аналогичной легенде из переводного сборника богородичных чудес «Грешных спасение», составленного в XVII в. Агапием Критянином» (Кузьмина 1958: 449). «Сохраняя благочестивый колорит, навеянный греческим источником XVII в., автор повести о Персике создает произведение, которое под его пером из легенды о богородичном чуде превращается в любовно-авантюрное повествование и оказыва-

ется ближе к произведениям типа «Повести о российском матросе Василии Кириацком», чем к жанру средневековой легенды о чуде Богородицы» (Кузьмина 1958: 452).

В 2014 г. М.С. Федорова, продолжая исследования «Повести о царевне Персике», обращает особенное внимание на ее агиографичность, на близость к житийной литературе: «Повесть является сложным единством, сочетающим в себе основные элементы агиографического произведения и типичные черты авантюрной повести начала XVIII в. Произведение носит скорее житийный, агиографический характер, тем невероятнее его появление и бытование в среде, подвергшейся секуляризации сознания» (Федорова 2014: 267). М.С. Федорова находит в повести «многие житийные приемы, которые характерны для древнерусской словесности: рождение героини от благочестивых родителей, ее мученические испытания, художественные сравнения, изображение благочестивого брака, моральных качеств главной героини, ее веры, верности, любви к Богу, смирения, христианских добродетелей, послушания, ума, премудрости и красоты. В повести неизменно присутствует образ Пресвятой Богородицы, являющийся в житийной традиции несомненным образцом для подражания православного человека» (Федорова 2014: 274).

Рассмотрев жанровые особенности древнерусской повести о невинно гонимой безрукой красавице, перейдем к главному предмету нашего исследования: особенностям сюжета фольклорных произведений, а именно сказок, посвященных образу «Безручки». Сказки о «Безручке» были очень популярны в народе, их записывали в разных регионах страны. И в большинстве из них в той или иной степени ощущалось присутствие той самой повести о царевне Персике, о которой мы говорили раньше.

О том, как происходило это взаимодействие литературной и народной стихий, о трансформации сюжетов переводной литературы в народном творчестве говорил Д.Д. Благой в «Истории русской литературы XVIII века»: «Переводятся в это время и образцы любовно-авантюрного романа XVII века. Вся эта повествовательная литература находила себе многочисленных чита-

телей и притом в весьма разнообразной – не только дворянской, духовной, купеческой, но и мещанской, и даже крестьянской – среде. Само переписывание повестей не было чем-то механическим. Подобно народным сказителям, любители «книжного почитания», грамотей-переписчики зачастую не только переписывали ту или иную повесть, но и пересказывали ее до известной степени своими словами, внося в нее подчас довольно существенные изменения. В результате на старые произведения нередко накладывались новые краски (в языке, в бытовых подробностях), подсказанные новой исторической действительностью» (Благой 1955: 34).

В «Сравнительном указателе сказок» (Л., 1979) сюжет о Безручке № 706 содержит следующие мотивы: «По навету жены-ведьмы брат изгоняет из дома сестру, отрубает ей руки (ср.: 883А); она выходит замуж за царя; вновь оклеветана, и царь изгоняет ее с ребенком; чудесным образом она исцеляется; принята мужем, когда истина выясняется, ведьму наказывают» (СУС 1979: 176).

Сравним отдельные элементы данного сюжета по сказкам из следующих сборников:

– сб. «Народные русские сказки А.Н. Афанасьева» № 279, 280, 282 «Косоручка»;

– сб. И.А. Худякова «Великорусские сказки» (1860–1862), № 22 «Безручка»;

– сб. Д.Н. Садовникова «Сказки и предания Самарского края» (1884), № 102 «Злая сноха»;

– сб. Д.К. Зеленина «Великорусские сказки Пермской губернии» (1914), 51(73) «Брат и сестра» (Девушка с отрубленными руками);

– сб. «Великорусские сказки Вятской губернии (1915), № 72 «Девушка с отрубленными руками»;

– сб. «Сказки Куприянихи» (2007), № 6 «Брат с сестрой»;

– сб. А.Н. Корольковой (1969), № 7 «Как брат сестре руки отрубил»;

– сб. «Народные сказки Воронежской области» под ред. А.И. Кретьова. (1977) № 27 «Сестрица-безручка»;

– сб. Русского Географического общества (РГО) по Воронежской губернии, вып. III. (2018). Рукопись свящ. Н. Патрицкого, «Безручка».

Можно сразу отметить, что в этих сказках при сохранении основного сюжета мы видим большое разнообразие деталей в самых различных формах изображения: в первую очередь, событий, действий, речи, но есть различия и в формах художественных описаний (портрет, пейзаж и интерьер). Но, конечно, в фольклоре все это выражено очень сжато, но выразительно.

Вот, например, как подается экспозиция в сказках о Безручке («Косоручке» в *сборнике А.Н. Афанасьева*:

№ 279. «В некотором царстве, не в нашем государстве, жил купец богатый; у него двое детей, сын и дочь. И померли отец с матерью. Братец и говорит сестрице: “Пойдем, сестрица, с этого города вон, вот я займусь в лавочке – будем торговать, тебе найму фатерку – будешь жить”» (Афанасьев 1957: 365).

№ 280. «Жил купец, были у него сын да дочь. Пришло время купцу помирать; он и просит сына, чтобы он сестру свою любил, берег, никому в обиду не давал» (Афанасьев 1957: 368).

№ 282. «Жил-был царь. У него были сын и дочь. Царь помер, и остались одни – братец с сестрицей» (Афанасьев 1957: 372).

– *из сборника Худякова* (Худяков 2001):

№ 22. «Жил-был брат с сестрой; брат охотник был за охотою ездить, зайцев ловить. А сестрица охотница была заячьи пупочки есть. Он поедет, говорит: “Прощай, сестрица!”. А придет: “Здорово, сестрица!”. Каждый раз так, и ничего она не едала, кроме заячьих пупочков» (Худяков 2001: 90–91).

– *из сб. Садовникова* (Садовников 1884):

№ 102. «Злая сноха». «Жиль купецъ. У него сынъ былъ да дочь. Дочь не отдана и сынъ холостой. Он помирал и имъ наказываль: «Ну, сынокъ да дочка, другъ друга слушайте!» Оставил онъ им двѣ лавки съ краснымъ товаромъ, въ одной лавкѣ сидель братъ, въ другой – сестра» (Садовников 1884: 304).

– *из сб. Зеленина* (Пермская губерния, 1914)

№ 73. «Не в котором царстве, не в котором государстве жил-был купец с купчихой; у них был сын да дочь. Вот и умерли этот купец с купчихой, и умирали когда они, дак наказывали сыну своему, чтобы да он почитал сестру; поэтому она набольша осталася. Вот и стали эти брат с сестрой жить, и живут они сколя – много-мало. А торговал этот купеческий сын. И завсегда он благословлялся у своей сестры, когда надо было ему уходить на базар. Так, значит, и жили они добрыми порядками» (Зеленин 1915: № 51(73)). (Пермская губерния) – *из сб. Зеленина* (Зеленин 1915) (Вятская губерния):

№ 72: «Жили старикъ со старухой, у нихъ было двое дѣтей; сынъ да дочь. Старики были благочестивые и дѣти благочестивые. Старикъ со старухой померли и оставили своимъ дѣтонькамъ свое богатство. Онѣ подѣлилися: сестра все вверху была, а братъ ездилъ торговать и кажинной разъ ходилъ къ сестре благословяччя» (Зеленин 1915: 216) (Вятская губерния)

Экспозиция сказки «Безручка» из сборников *воронежских сказочников*:

– *из сб. Куприянихи* (Куприяниха 2007):

№ 6. «Жила одна с мужем, родили они девочку и мальчика. Как они выросли большие, отец с матерью помёрли. Когда помирала, и приказывала:

– Ну, детки, ни безделивайте (не обижайте) друг друга, живите ладнее.

Они схоронили матерю, так живут они ладно. Брат встанеть, умоецца – богу помолицца, брат идё – поздравляя с добрым утром. И вот брат женился» (Куприяниха 2007: 66).

– *из сб. Корольковой* (Королькова 1969):

«Жил-был старый старик. Он был торговец. Имел большую лавку с красным товаром. Старуха у него померла, остались сын да дочь. Он говорил:

– У меня два глаза во лбу, два дитя – сыночек Максимушка и дочка Машенька.

Когда стал старик плох, призвал он сына и говорит ему:

– Сынок, ты не обижай сестру Машу, живите дружно.

Сын дал слово не обижать. Да он и вправду был хороший, добрый» (Королькова 1969: 70–71).

– из сб. *Кретова* (Кретов 1977: № 27):

«Жили-были отец и мать. У них было трое детей: девочка и два мальчика. Мать померла, отец женился на другой. Она говорит: – Отвези ребят. Отвез он ребят. Тогда мачеха говорит: – Отвезешь дочку – буду с тобой жить. Она была, эта девушка, красивая-прекрасивая» (Кретов 1977: 43).

Также мы приведем экспозицию воронежской сказки «Безручка» (полный текст дается в приложении к статье). Текст недавно обнаружен нами при расшифровке материалов Русского Географического общества по Воронежской губернии (Рукопись священника Николая Патрицкого. Село Ясырки Бобровского уезда Воронежской губернии, 1856 г.) (Пухова, Чернобаева 2018: 91–109).

РГО III, Н. Патрицкий, № 73:

«Жиль и былъ у насъ брать съ сестрою, брать говорить сестрѣ: що табѣ межъ нами жить, мы тебѣ хотимъ отдѣлить, сестра брату говорить: спасибо, табѣ братецъ, мнѣ одной жить спокойна и весела, не будя у насъ ни куть, ни смуть.

Брать отдѣля сестру на особникъ, сталъ торгъ торговать: лѣнты, яхонты и изумруды закупать, по ярмаркамъ разѣзжать, а когда поѣдя на ярманку, зайде къ сестрѣ, скажа ей, прощай сестра, пожелай мнѣ добра; сестра скажа яму въ отвѣтъ сладкай привѣтъ: спасибо и табѣ братецъ за посещение твое и угощеніе, дай тебѣ Богъ торгъ торговать, золота сѣребра наживать» (Пухова, Чернобаева 2018: 91).

Экспозиция сказок, приведенных выше, говорит о следующем: социальное положение героев различное, практически всех социальных уровней: царское, купеческое, крестьянское. Причем, царь и его дети (брат и сестра) есть только в одной сказке. В большинстве сказок представлена купеческая семья (родительская и семьи брата и сестры). В воронежских сказках показывается еще более простое происхождение героев – крестьянское, может быть, это связано с тем, что записывались сказки от сказочниц-крестьянок (Куприяниха и Королькова). Можно отметить, что сказочницы говорят о них, как о хоро-

шо известных людях, рассказывают историю, которая недавно где-то рядом произошла: «Жила одна с мужем, родили они девочку и мальчика» (Куприяниха 2007: № 6). А в сказке из сборника Садовникова жена брата вообще из самых низов общества – нищенка.

Завязка в сказке начинается традиционно для волшебной сказки с появления вредителя – жены брата (тот же образ, что и Люция – царевна африкийской земли в повести о царевне Персике). Жена брата ненавидит его сестру и старается опорочить ее в глазах брата. Это главное действие, которое происходит во всех вариантах сказок. Но доказательства вины сестры в разных сказках будут каждый раз разные.

Например, в сказках из сб. *Афанасьева* по злодейскому навету сестра брата

в сказке № 279:

- 1) «перебила у нас в кладовой всю мебель»;
- 2) «любимому коню снесла голову»;
- 3) своему ребенку голову отрубила;

в сказке № 280:

- 1) Выпустила коня на волю;
- 2) Выпустила сокола из клетки;
- 3) «она нашего сына конями истоптала»;

в сказке № 282:

- 1) «Лучшего коня под золотым ковром изрубила на мелкие части»;
- 2) «Сокола в золотой клетке изрубила на мелкие части»;
- 3) «злодейка сестра изрубила нашего детеныша на мелкие части»;

в сб. *И.А. Худякова* (Худяков 2001):

- 1) «Лучшего коня на стойле зарезала»;
- 3) «что ни лучшего вола на стойле зарезала»;
- 4) «детища твоего в колыбели зарезала».

в сб. *Садовского* (Садовский 1884: № 22):

- 1) «она на мне платье разорвала, приходила, разобидела»;
- 2) «пришла да младенца и зарезала»;
- 3) «я удавлюсь. Реши сестру – буду с тобой жить»;

в сб. *Зеленина* (Зеленин 1914):

- 1) «убила мою собачку»;
- 2) «ребенка-то моего уходила!..»

в сб. *Зеленина* (Зеленин 1915):

- 1) «У те сестра всю посуду перебила»;
- 2) «У те сестра двух жеребцов зарезала»;

в сб. *Куприянихи* (Куприяниха 2007, № 6):

- 1) «Посуду перябила»;
- 2) Коня зарезала;
- 3) дитя зарезала.

в сб. *Корольковой* (Корольковский 1969: 70–77):

- 1) «Любимому коту лапки отрубил»;
- 2) У любимого иноходца хвост и гриву отрубил, чуб отрезала;

В лавке весь товар, «и шелк, и бархат – все порвала и перетоптала».

в сб. *Пуховой и Чернобаевой* (Пухова, Чернобаева 2018):

- 1) зарезала лошадь;
- 2) убила ребенка.

По поводу этих деталей в сказке А.Н. Корольковой «Как брат сестре руки отрубил» Э.В. Померанцева отметила «А.Н. Королькова сводит до минимума религиозные мотивы, характерные для этого сюжета о чудесном исцелении праведницы, вместе с тем она смягчает и преступные действия злой жены, обычно идущей на убийство своего ребенка» (77).

Как мы видим, одна и та же VI функция «Вредитель пытается обмануть свою жертву» (подвох), по функциям В.Я. Проппа (Пропп 1928: 39) проходит через все изучаемые сказки. Во всех сказках различные способы обмана, разные детали действия, атрибуты, но результат обмана один – *брат верит своей жене и отрубает руки сестре*.

Сказка «Безручка» обращает нас к вопросу о месте женщины в семье, о взаимоотношениях брата и сестры, об отношениях родительской и молодых семей, об отношениях старших и младших родственников в семье. Традиционно для русской семьи характерны уважительные отношения родственников между собой, «жили добрыми порядками». Мы это видим в начале сказки, когда сестра и брат дружно живут вместе, выполняя завет умирающего отца: «чтобы сестру свою любил, берег, никому в обиду не давал».

В данной сказке перед нами сестра старше брата, и поэтому он, став торговцем, приходит к ней рассказать о делах, посоветоваться, даже «благословлялся у своей сестры, когда надо было ему уходить на базар». Когда сестра просит обеспечить ее отдельным жилищем (после его женитьбы), он выполняет ее просьбу. Как отмечается в этнолингвистическом словаре «Славянские древности», у брата по отношению к сестре особые функции: он ее защитник. «На брате в определенной мере лежит ответственность за девичество сестры, что объединяет его с родителями» (Гура, Агапкина 1995: 254).

В жизни, к сожалению, идеальные традиционные отношения часто нарушаются. Если у брата оказывается завистливая и ревнивая жена, то она сделает все, чтобы извести его любимую сестру. В сказке «Безручка» именно так и произошло. Характерно, что брат терпит «преступления» сестры (гибель коня, вола, собаки, кота, разорение лавки, товара и т. д.), но когда убивают ребенка – продолжение его рода – он выполняет все требования жены. Ведь на нем лежит обязанность продолжения родительского рода.

Затем происходит много событий. Несчастливая Безручка бродит по лесу. Ее встречает Иван-царевич – купеческий сын (Афа-

насьев 1957: № 279); королевич (Афанасьев 1957: № 280, 282); царский сын (Худяков 2001; Садовников 1884; Зеленин 1915); Бова-королевич, государский сын (Куприяниха 2007), который в нее влюбляется и женится. Интересно, что почти во всех сказках изменена социальная среда: родители брата и сестры не царь с царицей, а купец с купчихой, а вот женихом все равно остается царевич или королевич.

Она родит ему сына, имеющего чудесную внешность: «сына – руки по локти в золоте, по бокам часты звезды, во лбу светел месяц, против сердца красно солнце» (Афанасьев 1957: 279, 280); «сына – руки по локти в золоте, по колено ноги в серебре, во лбу красно солнце» (Афанасьев 1957: 282); «сына по локти ручки в золоте, по колено ножки в серебре, по бокам часты звезды, во лбу светел месяц, а на затылке красно солнце» (Худяков 2001: № 22); «сын – на затылке – звѣзда, и на спине – звѣзда» (Садовников 1884: № 102); «родила царевна парнечка-раскрасавчика: по локоть руки в золоте, по колены ножки в серебре, в лобу красное солнышко, а в затылке светел месяц» (Зеленин 1915, Перм.); «принесла сына – по колѣно въ золотѣ, по локоть – въ серебрѣ, такой паренекъ баской» (Зеленин 1915, Вятская губерния); «сына – во лбу звезда, на затылку масяц» (Куприяниха 2007: № 6); «жена яго родила сына прекраснаго и назвала имя яму Разлука» (Пухова, Чернобаева 2018).

Царевич в это время находится на войне, и гонец оказывается в доме брата Безручки, его жена снова вредит Безручке, дважды меняет письма. Что, мол, родила она: «половина собачьего, половина ведмежачьего, прижила в лесу со зверями» (Афанасьев 1957: № 279); «родила козла с бороною» (Афанасьев 1957: № 280), «щенка» (Афанасьев 1957: № 282); «родила такое детище, что мы отроду не видывали: волчиные лапы, медвежьи взгляды, собачья морда» (Худяков 2001: № 22); «хозяйка принесла не ребенка, а шшоненка» (Зеленин 1915, Вятская губерния), «родила твоя жена ни мышонка, ни зверя, а какова-то уroda» (Куприяниха 2007: № 6); «родила не ребенка, а чуцкова парасонка» (Пухова, Чернобаева 2018).

Безручку с сыном изгоняют из дома. И вот тут происходит чудо. Чтобы напоить ребенка она пытается набрать воды в ручье, в колодце, ребенок падает в воду, она пытается его спасти, и у нее вырастают руки.

В повести о Петрике помогает Богородица, в сказках, которые были рассказаны в XIX и XX вв. могут быть сам Господь и разные святые.

«Очутились целые руки» – «Стала Бога просить, господь и пожаловал» (Афанасьев 1957: № 279, 280); Господь-Бог (в виде старичка) подсказывает, как спасти упавшего в речку ребенка: перекреститься и окунуть «кухту» (оставшуюся часть руки) в волшебный колодезь, и Бог вернет тебе руки (Худяков 2001); помогает старец Никола, угодник Божий (Афанасьев 1957: № 282), в сновидении (как в повести о Петрике) является Николай-угодник (Садовников 1884) и подсказывает, как прирастить руки; Николай-угодник исцелил Безручку: «кинулась она култышками подхватить ребенка, а у ней руки и обросли. Вылезла она из речки, перякрестилась три раза и пошла к себе в путь» (Куприяниха 2007: № 6) Но есть сказки, в которых вообще святые не называются, о чуде возвращения рук вообще говорится просто как о сказочном волшебстве (Зеленин 1915: № 72, Вятская губерния).

Итак, невзирая на некоторые исключения, в большинстве сказок чудо возвращения рук связывается с христианской идеей, но с образом не Богородицы, а Николая-угодника. Все это сближает сказку «Безручка» с жанром легенды. Есть и прямые переключки с известными в XIX в. легендами. Например, в сказке «Безручка» из сб. Худякова «старичок и спрашивает: «Что ж ты, милая, у этого колодезя видела, который на левой руке?». Она говорит: «Там, говорит, я видела ужи, змеи, всякая гадина». – «Тут-то, говорит, твоей снохе-то быть; а ты, говорит, ступай; спаси тебя Бог!» (Худяков 2001: 93).

В сборнике А.Н. Афанасьева «Народные русские легенды» (Афанасьев 1859) в финале легенды «Бедная вдова» Господь Бог объясняет, как воздастся на том свете бедной вдове и богатому мужику за их дела. «Каково въ первомъ колодезѣ – таково

худо будетъ на томъ свѣтѣ богатому мужику, а какого у другого колодезя – таково хорошо будетъ на томъ свѣтѣ бѣдной вдовѣ» (Афанасьев 1959: 8).

Итак, мы видим, что так же, как повесть о Персике рассматривается как повесть-легенда, так и сказки о Безручке несут в себе легендарную жанровую составляющую – рассказ о «Богородичном» чуде.

Воронежская сказка из Архива Русского Географического общества имеет отличия от рассмотренных выше сказок. Начало ее традиционно, а вот затем все больше и больше ее сюжет приобретает самостоятельное развитие: «Долга-долга шаталась она горемышная по бѣлу свѣту съ сыномъ своимъ, многа она видѣла горюшечка съ своею крохоточкою, горя и печали» (Пухова, Чернобаева 2018: 98).

Сын вырастает и становится настоящим воином, богатырем. Во всех сказках главным героем являлась Безручка. А во второй части сказки из сб. РГО III на первый план выходит сын Безручки. «Аднава пришлось имъ быть въ одномъ городѣ, гдѣ по царскому вѣленію кличь – скликають – солдатиковъ избирають на заклятаго басурмана; сынъ узнавъ що за толкотня-суетня, закипела въ нёмъ кровь, забилося ретивое, позволь мая матушка въ чисто поле погулять, рать невѣрну побивать» (Пухова, Чернобаева 2018: 98).

Не сразу, но все же она отпускает его в армию, покупает ему коня, сѣдло, саблю и панцырь, «съ благословеніемъ Божиємъ проводила его въ путь, а сама стала молить Бога, щобъ онъ далъ яму щастія, благополучія и здоровья» Сын Безручки показал необычайную силу и умение в бою, настоящее богатырство. «Храбрыя воины, выѣхавъ въ чисто поле, увидали несмѣтну рать – бусурманъ, забушевала кровь, разъярилось сердечко; заблестали пики, зазвѣнели сабли – бросились на враговъ, побили-поколотили тьму тьмущую; вожатый (полководецъ) увидя, що въ яго полчище, нѣтъ такого храбреца, какъ одинъ юноша, що не махне саблею – десятокъ, гдѣ не повѣрня конемъ – сотни, эта чуда-богатырь, – сказалъ онъ» (Пухова, Чернобаева 2018: 98).

Безручка не только снабжает сына оружием и воинским снаряжением, но и сама идет помогать раненым, желая быть поближе к сыну. «Она же, щобъ болѣе не тосковать по сынѣ и не горевать по немъ, взяла одѣлась въ мужское платье, такъ же отравила на войну, ухаживать за больными и рублеными (ранеными), и видѣть сына своего на глазахъ, о которомъ молила Богу, що бы онъ былъ живъ и здоровъ». Ни в какой другой сказке о Безручке героиня не переодевается в мужское платье, не идет сама на войну помогать раненым. Мы видим здесь влияние нового времени, новых отношений в период петровских реформ и позже в жизни России XVIII–XIX вв.

В сказке чувствуется влияние других сказочных сюжетов – сказок о богатырях – Еруслане Лазаревиче, Бове Королевиче. Обилие сюжетных ходов, неожиданных перипетий сближает со сказками, созданными на основе переработок переводных авантюрных романов. Вожатый расспрашивает юношу о его происхождении, узнает о том, что отца он не знает, что мать безрукая, и он не знает, где она сейчас. Чувствуя симпатию к такому храброму юноше, вожатый заявляет «будь всегда при мнѣ и живи у меня, ты будешь мнѣ въ сына, а я въ отца, а мать твою мы найдемъ, коли жива».

Уже по этим событиям мы видим, как далека эта сказка от прославления только Богородичного Чуда. Здесь даже отсутствует сам мотив возвращения рук героини. Узнавший ее муж бросается к ее ногам и просит о прощении, он ее любит такой, какая она есть. «Туть-то вожатый залился слезой, бросился въ ноги безрукой, сталь умолять и упрашивать, щобы онъ прастилъ яго въ глумомъ разумѣ. Открылось щожь? Безрукой – жена, а вожатый – мужъ ея, а храбрый юноша – сынъ» (Пухова, Чернобаева 2018: 98).

Но христианский мотив здесь все же присутствует. Только он не связан с чудом возвращения рук Безручке, которое приносит божество, а с чудом долготерпения, веры и надежды. «Безрукой – жена, а вожатый – мужъ ея, а храбрый юноша – сынъ. Вотъ що строится на свѣтѣ по произволенію Небеснаго Отца. Стали они после сего жить-поживать – да добра нажи-

вать; у Бога они за претерпенье – въ благодати, а у царя въ милостяхъ» (Пухова, Чернобаева 2018: 96–100).

Язык воронежской сказки из сб. РГО III имеет ряд особенностей. Конечно, это речь, украшенная сказочными формулами, различными фольклорными приемами (постоянными эпитетами, повторами, уменьшительно-ласкательными суффиксами). В то же время мы видим здесь лексику представителей разных слоев общества: крестьян, торговцев, помещиков, солдат и офицеров разных периодов XVIII–XIX вв. Такая сказка, следовательно, могла быть создана сразу после Петровской эпохи. Например, в сказке описывается награждение офицеров после сражения и называются различные звания по «табели о рангах»: «Немного позгодя, по повѣленію цареву, всѣхъ стали жаловать и награждать, кому що: Капитанамъ – быть Енераломъ, поручикамъ – галубчикамъ быть сѣкундь-мајорами. Всѣхъ-всѣхъ вѣлелъ царь наградить по чину и по рангу» (Пухова, Чернобаева 2018: 99). Хотя тут же и звучит почти былинное описание боя молодого воина «що не махне саблею – десятокъ, гдѣ не повѣрня конемъ – сотни, эта чуда-богатырь». В этой сказке есть и другой лексический пласт: это галантный чувствительный стиль. Например, рожденному сыну Безручки дается имя «Разлука», звучащее как аллегория будущих злоключений в жизни юноши: «родила сына прекраснага и назвала имя яму Разлука».

Итак, рассмотренные нами сказки о Безручке дали нам возможность проследить разнообразные повороты данного сюжета, увидеть следы древних источников сюжета, например, повести о Персике XVII в. В сказках видны следы различных эпох в истории России. Это и древний архаичный слой волшебной сказки с Иваном-царевичем, королевичем и Бабой-Ягой, ведьмой-чародейкой. Это и легендарный слой, имеющий христианскую направленность, основанный на почитании Богородицы, Николая-угодника, самого Господа Бога, сотворившего чудо возвращения рук несчастной героине. Это и следы влияния светской литературы нового времени, той эпохи, когда не помощь святого, а собственная смелость, решительность, умение и сила могли поворачивать ход судьбы, приближать торжество справедливости.

Литература

Афанасьев 1957: Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в трех томах. Т. II. М., 1957.

Афанасьев 1959: Народныя русскія легенды, собранные А.Н. Афанасьевым. Издание полное. Лондон, 1959. 238 с.

Благой 1955: Благой Д.Д. История русской литературы XVIII в. М., 1955. 568 с.

Гура, Агапкина 1995: Гура А.В., Агапкина Т.А. Брат // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. Т. I. М., 1995. С. 253–255.

Зеленин 1915: Великорусские сказки Вятской губернии: С приложением шести вотяцких сказок / Сборник Д.К. Зеленина. Пг.: Тип. А.В. Орлова, 1915. XLIV. 640 с.

Зеленин 1991: Зеленин Д.К. Великорусские сказки Пермской губернии. Сокровищница отечественного собирательства / Сост., подгот. текста, послесл. и коммент. Т.Г. Берегулевой-Дмитриевой; ил. и оф. О.Г. Дмитриевой. М.: Правда, 1991. 544 с.

Королькова 1969: Русские народные сказки. (Сказки рассказаны воронежской сказочницей А.М. Корольковой) / Сост. и отв. ред. Е.В. Померанцева. М.: Наука, 1969.

Кретов 1977: Народные сказки Воронежской области / Под ред. А.И. Кретова. Воронеж: Изд-во Воронежского университета, 1977. 175 с.

Кузьмина 1958: Кузьмина В.Д. Источник повести о царевне Персике // Труды Отдела Древнерусской литературы. М.; Л., 1958. Т. XIV. С. 449–452.

Куприяниха 2007: Сказки Куприянихи. Записи 1925–1942 годов. СПб.: Тропа Троянова, 2007. 366 с.

Померанцева 1969: Русские народные сказки. Сказки рассказаны воронежской сказочницей А.Н. Корольковой / Сост. Э.В. Померанцева. М., 1969. 406 с.

Пропп 1928: Пропп В.Я. Морфология сказки. Репринтное издание. Л.: Academia, 1928. 152 с.

Пухова, Чернобаева 2018: Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского географического общества XIX века по Воронежской губернии. Ч. 3 / Подгот. текстов и сост. Т.Ф. Пуховой, А.А. Чернобаевой. Воронеж: Издат.-полиграф. центр «Научная книга», 2018. 270 с. (Афанасьевский сборник: материалы и исследования. Вып. 11).

Садовников 1884: Сказки и предания Самарского края. Собраны и записаны Д.Н. Садовниковым. СПб., 1884.

Сиповский 1905: Русскія повѣсти XVII–XVIII вв. / Под ред. и с предисл. В.В. Сиповского. СПб., Изданіе А.С. Суворина, 1905. 307 с.

СУС 1979: Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П., Кабашников Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1979. 437 с.

Федорова 2014: Федорова М.С. К вопросу о типологии женских образов в литературе первой половины XVIII в. (на примере «Повести о царевне Персике») // Славянский альманах. Вып. 1–2. М.: Индрик, 2014. С. 267–274.

Худяков 2001: Худяков И.А. Великорусские сказки. Великорусские загадки. СПб.: Трoпа Троянова, 2001. 479 с.

Приложение

Сборник РГО по Воронежской губернии. Вып. III. Рукопись свящ. Н. Патрицкого (с. 96–100) «Безручка»

Жиль и былъ у насъ братъ съ сестрою, братъ говорить сестрѣ: що табѣ межъ нами жить, мы тебѣ хотимъ отдѣлить, сестра брату говорить: спасибо, табѣ братецъ, мнѣ одной жить спокойна и весела, не будя у насъ ни куть, ни смуть.

Братъ отдѣля сестру на особникъ, сталъ торгъ торговать: лѣнты, яхонты и изумруды закупать, по ярмаркамъ разѣзжать, а когда поѣдя на ярманку, зайде къ сестрѣ, скажа ей, прощай сестра, пожелай мнѣ добра; сестра скажа яму въ отвѣтъ сладкай привѣтъ: спасибо и табѣ братецъ за посещение твое и угощение, дай тебѣ Богъ торгъ торговать, золота сѣребра наживать.

Жена брата узная о томъ, что мужъ ея заходя на прощанье къ заловкѣ, по злости своей къ ней возме спаря лошадь; мужъ приѣхалъ съ торга, увидя въ домѣ бѣду, скажа женѣ, отчего эдакъ случилось? Жена мужу въ отвѣтъ, що это сдѣлала твоя сестра за твой привѣтъ. Братъ жалѣя сестру, не скажа женѣ ни слова.

После опять отправясь торгъ торговать, добра наживать; жена болѣе излилась на мужа и заловку, взяла убила ребѣнка; мужъ

пріѣжая съ торга, находя жену ва слезахъ – спрoшая ee? Шо такое знача, що за Божій гнѣвъ, шо за наказанье; ты со двора, а на дворъ бѣда. Жена мужу атвѣчая: эта же твая сестра, а моя заловки строя; она калдунья-чародѣйка, змѣя подколодная, не желая намъ добра, отъ ней вся намъ бѣда.

Мужъ выслулавъ женины слова, съ яримъ гнѣвомъ пошелъ къ сестрѣ и сказалъ ей: ты змѣя подколодная, чародѣйка захалустная, за хлѣбъ за соль плотишь мнѣ бѣдою. Нѣтъ житья мнѣ отъ тебя на бяломъ свѣте. Не мило мнѣ ни золото ни сѣребро, ни по душѣ дарогія камни, ни по сердцу борзые кони, и бѣлокаменные палаты, ты сгубила меня на вѣки-вѣчные, на муки безконечные, отняла отъ мѣня однороднаго дѣтища на мученье мнѣ, на погибель сабѣ, онъ былъ мнѣ подъ старость-радость и полная надѣжа, а ты вѣдьма убила его, теперъ за тобою очередь; не увидишь завтра ни Божьяго свѣта – ни бѣлаго дня, съ этимъ словомъ хотелъ ей голову срубить; но сестра со слезами стала говорить: не убивай меня братецъ, я невинна предъ тобою, какъ Богъ Святой, лутше отсеки мнѣ руки и пусти на свѣтъ; братъ сжался надъ сестрою, отрубилъ ей руки, прицѣпилъ сумку и проводилъ изъ жилища куда глаза глядя.

Долго ли – коротко ли тащилась она по бѣлу свѣту, наконецъ приходя къ одному дому, що ни глазомъ окинуть – ни канемъ объѣхать; она кое какъ перебралась черезъ тынь прямо въ садъ, гдѣ яблоки сочныя-разсыпчатые, що ни пряомъ описать, ни вздумать, ни взгадать, ни въ сказкѣ сказать, взяла ихъ нарвала, въ сумку поклала. Караульщикъ, увидя её такую безрукую, схватилъ ee и закричалъ, ахъ ты ведьма, ахъ ты оборотень, ты видно сорокой обернулась и перелѣтела въ садъ; ихъ, отроду никто не ѣлъ, ни я, ни женя моя, акромѣ только барина и молодаго барича; вотъ ужъ караулю 99 лѣтъ, не видалъ на сабѣ такой бѣды какъ нынѣ; пойдемъ простоволосый уродъ къ барину; онъ тѣ угаститъ садовой ягодкой-малинкой.

И повель ee къ барину; въ окно увидя баричъ, що караульный воде незнакомую дѣву, неописанной красоты, но безрукую; закипѣла въ немъ кровь, забилося ретивое, зарумянилось личико, вощо бы то ни стало, а возьму въ жену себѣ. Припечальной-прикручиннай пошелъ въ атеримъ къ батюшкѣ своему, у ногъ его сталъ плакать и рыдать,

позволь мнѣ батюшка вѣстачку сказать нерадостну и некручини, хочу жениться на твоей пленницѣ, милей ее не нашолъ въ бѣломъ свѣтѣ, она такъ прекрасна, какъ твое садовое яблочко; бѣла ана какъ снѣгъ, а румяна какъ маковый твѣтъ.

Отець подумаль-покачалъ головою и сказалъ сыну: есть прекраще и милѣй на бѣломъ свѣтѣ, а такъже и богаче, а эта уродъ безърукая – съ одной сумкой, що ты будешь съ ней дѣлать? Впрочемъ воля твоя, я не воленъ въ твоёмъ сердцѣ; сынъ отъ радости бросающъ на шею къ отцу, сталъ миловать и цѣловать; послѣ эвтова и женился на ней.

Долго ли, коротко ли, а жили хорошо. Только внезапно барича позвали къ царю на службу; собираясь туда, баричъ приказалъ своимъ челядинцамъ, если жена после него родить сына, тотъ часъ дать яму знать.

Спустя не много времени, жена яго родила сына прекраснаго и назвала имя яму Разлука. Челядынцы послали съ нарочнымъ письмо къ баричу о таковой радости, на дарогѣ какимъ-то побатомъ (случаемъ) посланный попался къ злой снохѣ бѣриной, которая распросила посланного: чей ты? и откуда? Куда идешь и за чѣмъ? Посланный рассказалъ ей всю подноготную и даже далъ письмо; злая сноха, щобъ не догадался посланный подала яму зеленую чару съ виномъ, на выпей и закуси, потомъ отдохни. Онъ послушался ея словъ, пообѣдалъ и легъ отдохнуть, а зыбыль про письмо, що оно осталось въ рукахъ ея. Злая сноха распечатала письмо, прочла и видя въ немъ, что ея заловка родила сына прекраснаго – по имени Разлуку, отъ злобы взяла написала, що твоя жена родила не ребенка, а чуцкова парасонка; подложное письмо вложила въ настоящую обертку, а подлинное вынула, отдала посланному, который проснулся и собирался въ путь. Тотъ не догадаясь, що сдѣлала эта женщина, спокойно отправился въ путь.

Близко ли, далеко ли, а дотащился посланный до барича – слушающаго при царѣ; пришелъ къ нему въ палаты, повалился въ ноги закричалъ съ радостію тебѣ баричь!, жена твоя – а наша мать-барыня родила тебѣ сына, вотъ и письмо въ достовѣрая; баричъ отъ радости распечаталъ письмо и находить въ ней не то, що сказалъ посланный. Завопилъ баричъ сильнымъ голосомъ, о я несчастный,

за що такой Божій гнѣвъ, за що наказанье! Беги ты скорѣй отъ меня до дому и скажи челяди, по приходѣ твоємъ щобъ не было въ домѣ моей жены, а вашей барыни, сгонять ее, пускай иди куда глаза глядя. Посланный, вернувшись назадъ, сказалъ челяди баричевъ приказъ; всѣ завопили и залились горькими слезами, за що насъ такой гнѣвъ, що за не милость, чѣмъ мы прогнѣвали Отца – барича, за що мы лишаемся сокровища своего – барыни-матери; та услышавъ вопль милыхъ ей челядинцевъ, расспросила обо всемъ; наконецъ узнала, що за причина слезъ, взяла що нужно для ребенка и себя, поблагодарила всѣхъ челядинцевъ за ихъ вѣрныя услуги, отправилась куда глаза глядя.

Долга-долга шаталась она горемышная по бѣлу свѣту съ сыномъ своимъ, многа она видѣла горюшечка съ своею крохоточкою горя и печали. Богъ умилостивляя несчастныхъ, сынъ ея сталъ большой, любя душкой свою мать, слухая ея во всемъ: аднава пришлось имъ быть въ одномъ городѣ, гдѣ по царскому вѣленію кличь – скликають – солдатиковъ избирають на заклятаго басурмана; сынъ узнавъ що за толкотня-суетня, закипела въ нёмъ кровь, забилося ретивое, позволь мая матушка въ чисто поле погулять, рать не вѣрну побивать; мать не соглашалась едиnorodного дѣтища своего отпустить отъ себя; но сильныя прозбы и слёзы сына умягчили ее, она согласилась: що у ней было денегъ на тѣ купила коня, сѣдло, саблю и панцырь, съ благословеніемъ Божиємъ проводила его въ путь, а сама стала молить Бога, щобъ онъ далъ яму щастія, благополучія и здоровья.

Храбрыя воины, выѣхавъ въ чисто поле, увидали не смѣтну рать – бусурманъ, забушевала кровь, разъярилось сердечко; заблестали пики, зазвѣнели сабли – бросились на враговъ, побили-поколотили тьму тьмушую; вожатый (полководецъ) увидя, що въ яго полчище, нѣтъ такого храбреца, какъ одинъ юноша, що не махне саблею – десятокъ, гдѣ не повѣрня конемъ – сотни, эта чуда-богатырь, сказалъ онъ, – и приказалъ своему служакѣ (Адьютанту) по окончаніи побоища позвать юнаго богатыря къ себѣ; сталъ яго спрашивать, чей ты? и откуда? Какъ тебѣ звать? Есть ли у тѣ отецъ и мать? Кто они и гдѣ проживають? Юноша залился горючими слезами сталъ рассказывать: що у меня отца нѣтъ и кто онъ былъ

не помню, а жилище яго такъ же не скажу, я остался птенечкомъ въ рукахъ матернихъ, мать моя много время шаталась со мною изъ стороны въ сторону, земля ей была ложе, а Небо покровь; были добрыя люди, которыя насъ приюють, тому спасибо, а гдѣ нѣтъ, тому Богъ съ нимъ. Когда сталъ говорить про мать, ещё болѣе залился слезою, ей горюше болѣе горя, она притомъ ещё безрукая.

Вожатый услышавъ это, сильно заплакалъ, приказалъ служакѣ своему, що бы близъ яго шатра разбилъ шатерь для юноши храбрца, – и приказалъ юношѣ итти слѣдомъ за служакою, но вспомнилъ и спросилъ, – гдѣ твоя мать? Юноша отвѣчалъ, таперь не знаю; а когда я поѣхалъ на войну, она осталась въ такомъ городѣ; вожатый сказалъ, ну таперь ступай, мы съ тобой увидимся послѣ. Коли окончилась война, вожатый послалъ впѣредъ розыскъ, – отыскивать безрукую женщину, искали ее вездѣ – и не нашли.

Она же, щобъ болѣе не тосковать по сынѣ и не горевать по немъ, взяла одѣлась въ мужское платье, такъ же отправилась на войну, ухаживать за больными и рублеными (ранеными), и видѣтъ сына своего на глазахъ, о которомъ молила Богу, що бы онъ былъ живъ и здоровъ; когда служаки сказали вожатому, що нигдѣ не нашли безрукой женщины, онъ впалъ въ огорченье, призвалъ храбраго юношу и сказалъ яму: будь всегда при мнѣ и живи у меня, ты будешь мнѣ въ сына, а я въ отца, а мать твою мы найдемъ коли жива.

Немного позгодя, по повѣленію цареву, всѣхъ стали жаловать и награждать, кому що: Капитанамъ – быть Енераломъ, поручикамъ – галубчикамъ быть сѣкундъ-мајорами. Всѣхъ-всѣхъ вѣлелъ царь наградить по чину и по рагли (по рангу). Пришла очередь и до храбрца – юноши. Царь узналъ въпредъ отъ вожаковъ, що онъ дѣлалъ чудеса на войнѣ, вѣлелъ яму всегда быть при себѣ, – и первымъ по рангу изъ всѣхъ храбрцовъ наградилъ яго щедро золотомъ и сѣребромъ, всѣми дорогими камнями и вотчинами.

Вожатый долго думалъ, какъ бы не оставить каго безъ царской милости и награды, наконецъ вспомнилъ о тѣхъ, которые ходили за больными и рублеными (ранеными) приказалъ служакѣ своему, щобъ немѣдленно явились и больничные, коли сталъ раздавать царскія милости, вдругъ увидя и безрукаго, вѣлелъ остановить яго и отвѣсть въ свои палаты; коли окончилъ расдачу, вѣрнулся въ свои

Сказка

палаты, сталъ спрашиватьъ безрукага, то о семь – то о другомъ, то о войнѣ – то о побоищѣ разными загадками сталъ спрашивать, кто онъ и откуда? чей родомъ? Долго безрукой отвиливалъ, не говоря правды, наконецъ вспомяная, кто спрашивая яго – и предъ кѣмъ отвѣчая; сознался во всемъ. Тутъ-то вожатый залился слезой, бросилъся въ ноги безрукому, сталъ умолять и упрашивать щобы онъ прастилъ яго въ глупомъ разумѣ. Открылось щожь? Безрукой – жена, а вожатый – мужъ ея, а храбрый юноша – сынъ. Вотъ що строится на свѣтѣ по произволенію Небеснаго Отца. Стали они после сего жить-поживать – да добра наживать; у Бога они за претерпенье – въ благодати, а у царя въ милостяхъ».

АПСУА НАШАНАТЭ ЛАКЭҚЭА РҒЫ АЧАБРА АРОЛЬ

Апсуа нашанатэ лакэқэа реилазаарағы ачабра ласы-ласс ицэырпуа аматэарқэа ргэыц иацанакуеит. Апстазаарағы ачабра ахархэара амоуп атэхэакэси еиуеицшым аригуалқэси рымџацгарағы. Ус икоуп асловианцэа ргғы: «Платок выполняет обрядовую, символическую и знаковую функции» (Валенцова, Узенева 2009: 65). Иаххэап, арахэ абна илахар, агыгшэыг рцырхагамхарц азы, апсуаа амаркатыл ағы цахала / чабрала исахэаны, нас абымсаг илацаны иахылашыцоу тыцк акны ишытарцон. Г.Ф. Чурсин ишазгэеито ала, ажэытэ апсуаа ачабра иахэацшны амзаға ангылоз амшқэа зеицшрахоз еилыркаауан. Иалцшуаз ашэахэақэа рыла ирыцхэазон амшқэа аныбзиахоз. Ажэак ала, цхэака икалараны иказ днарбон, дасадунсик ағынтэи адырра рнатон (Чурсин 1957: 149). Ачабра апсуа нашанатэ лакэқэа рғы афырхаца ицсы танацоит, ацэа далнахуеит:

«Атаца **ахтыгы чабрак** аатылган, абас дахышыптаз икышпэ инықэылшыит. Гыамама дахышыптаз дхат-хато даакалсик. Атацабызагы **хтыгы чабрак** аатылган, икышпэ инықэылшы, – Хай, сышпацэаз! – ихэан дџацкэеит» (Зыхэба 2005а: 299).

Атаца лџызеи лареи афырхаца исыршыуа ачабрақэа ахы иалхуп, актэи ицсы танацоит, аобатэи дарыхоит. Ахы ахархэара амоуп ауабытэыџса ихэшэтэрағы, иеим амчқэа рцэыхычарағы ухэа. Т.А. Агапкина илыџуеит: «Подобно другим металлам золото наделяется свойствами берега или лечебного средства, ассоциируется со здоровьем, крепостью и чистотой» (Агапкина 2014: 191). Амифологиатэ хэамтақэа ргғы ачабра афырхаца ицсы тазцо матэарны иахцылоит:

«Ирхэоит ажэйтэан ассирқәа хәа хәсақәак ыкан хәа. <...> Лыкәа итаз **ачабра** аатылган, инаихьылшыын, ицсы ааталцеит» (Цьапуа 1995:48).

Ачабра ацакы цэыртсеит Нарт Сасыркәа ицхэыс лыцсы штеицаз зхәо асиужетқәа рэгы:

«Матык ааит, илыцхарц иакәнакит, аха иара <...> ишыит. Даса матык бгыцк аمانы иааит, убригы ишыын, абгыц ицхэыс лгэы икәишыит. Ицхэыс дыбзахан, диманы аоныка дцеит» (Цьапуа, Хьуйтт 2008: 51).

Арака ачабра атыцан ахархәара змоу бгыцшуп, ахарио-матэаркгы цакыла еицшуп, функциак еицынарыгзоит. Ажэйтә ацсуаа лассы-ласс рхы иадырхәон сиуеицшым аци-аакәа, урт ирылхны ахәшәкәа карцон, ахәрақәа рхәышәтәуан. Ачабра убасгы иалшоит афырхаца сиуеицшым адунеикәа рахь игара – ицхахоит:

«Аицбы **лчабра** нкалыршэын, аоыцагы ныкәгылт. Ишныкәгылаз иахьнеиша инеит» (Зыхәба 2007: 57).

Ачабра ласуп, ахауа иалоуцар хара ицоит, икалап уи азы акәзаргы алакәкәа рсы ас изцэыртсуа. Абаза жәлар рлакәкәа ирыцхарцшузар, уакагы ачабра афырхаца иахьитаху атыцахь дагоит:

«Выехал Гуабанак за усадьбу, набросил на лицо **платок** – подарок первой жены – и пустил коня вскачь.

Он вихрем ворвался в свой аул, проскакал через него, догнал всадников, которые ехали туда, откуда должны были начать скачки, стал в их ряды, поскакал с ними назад, перегнал всех, забрал свою жену и вернулся к трем сестрам» (Тугов 1985: 83).

Ачабра формала ацха иазааигәоуп, насгы рарио-матэаркгы нырцә-аарцәтәи адунеикәа ирыдхәалоуп. Алакәкәа

рѣы ацхэызба лашья ичабра амшын ихлыршѣлар ицхahoит, аосттаа азы дырылгоит:

«Ацхэызба дцан, лашья ицьыба итаз **ачабра** аалган, амшын ихлыршѣлан, ицхaha иаакалан, аосттаа даарылгеит» (Зыхѣба 2005a: 285).

Ачабра убасгьы иалшоит Нхьц (даеса хѣаак акны) икоу абаа агѣашѣкѣа раартра / паркра:

«Нас аценцьыр данкылацш, абаа нхьц х-тыцхaцѣак еишьтагыла иааиусит. Абаа агѣашѣ ианнадгыла, ацхья игьлаз лчабра анаалкья, аихатѣ гѣашѣ агѣарахѣа иаатит. Ианаатала, ашьтахь иааиуаз **лчабра** анылкья, агѣашѣ неиеѣахaит» (Зыхѣба 2005: 159).

Ачабра агѣашѣкѣа аанартусит, иагьанаркуеит, апстазаараѣгьы амагиатѣ мчы амоуп, иарала ауаѣытѣыюса даауртусит, дагьѣоухѣоит. Иара ауаѣы еснагь иааигѣара икоу матѣаруп, икѣыхуп ххѣар халшоит. Ажѣытѣ ачабра напеимдахьак ахасабала рхы иадырхѣон, ацхэызба илцѣырзар, лашьцѣа ашьталон, хымцада идырхынхѣыр акѣын. Уи ус шакѣу дырцабыргусит аетнографиатѣ материалкѣа:

«Азгаб **лчабра** мпарсны агара даара ихьымзг дыууын. Ачабрамцарсера хѣа икан <...> Уьи азгаб <...> аишьцѣа лымазар ихьымзгыршьон. Хaхѣшьа лчабра еимцарсны игеит абрыи арпыс хѣа, гас дышьтырхуан. Рахѣшьа **лчабра** дырхынхѣыр акѣын. <...> **Лчабра** аныгa, нас ѣа салхѣахѣеит, ашьана сымон хѣа ицѣыригар ауан, ла дьлтахзамкѣан. Уьи аишьцѣа лымазар, иашьталон, **лчабра** дыргьѣжьыр акѣын»¹.

Ацкѣын ацхэызба данихѣоз ларгьы дшақѣшахатхаз зырцабыргуаз матѣарк илцон, сихаразак ампахьшьы, ачабра.

¹ Еитеихѣеит Минцьора Хьфар-ица Гамгьиа. Ианылцсит Альбина Гѣынцьиа. 1999 ш. НААР архив.

Ш.Д. Инал-ипа иоуеит: «Жених преподносит невесте обычно кольцо, бусы, серьги и тому подобные вещи, а она – полотенце, платок и т. д.» (Инал-ипа 1954: 61). Амифологиатә хәамтақәа рхыцхьазарағғы иахцпылоит азгаб лкәых ааныжьра шамуа, уи хымцада ишыргъежьтәу хзырбо аеырцштәқәа:

«– Мамоу, сзықәпсычхаз убриоуп, скасы рзынхеит, – лхәеит.

– Уи акәзар, уи рыстом, – ихәеит. <...> Уи лкәых нижьуам, дымгъежьыр иузом! – ихәеит» (Габниа 2002: 151).

Уимоу, анашанатә лакәқәа ркынгы ацхәызба лыматәа ззас иоуп илынасыцхо:

«– Хаи, сыматәақәа згаз арпыс, исутозар сышущара, – хәа аҕацәыҕацәра далагеит. <...> – Иахьанахыс ура суцхәысуп, слахьынца уакәын. Уаала саб иахь, саб дусырдыруеит, – лхәеит» (Зыхәба 2005: 334).

Иахбоит афырхаца зыматәа (зкәых) игаз ацхәызба иара ида даеазәы иццара азин шлымам, иара дыпинасыцу. Абаза жәлар рацхьаза акәны атаца ҕыц азахьы даныргоз сикәдыршәон ақьаса, ачабра, иара убасгы егырт аеырцшзагатә матәарқәа, урт амәан ирықәшәоз хамтас ирыртон. Икалап уи азы ахылацшы илызкызар, хәыхгак аҳасабала ахархәара амазар. «Через несколько месяцев, а иногда через год <...> совершали обряд первого выхода молодой за водой. Она сама готовила мелкие вышитые вещички (кисеты, носовые платки), родители мужа покупали сласти, несколько кусков <...> мыла, косметические принадлежности. Все это предназначалась в подарок людям, которые могли попасться на пути» (Кунижева 1989: 169). Убасгы ачабра алакәқәа реы аперсонаж хада ифырхацарақәа зырцабыргуа матәарны ицәырцуеит:

«Ах имацара аибашьра даҕын, аха дзықәгәыцуаз иоыцәа ивыршьаахьан, иаргы уажәымзар уажәы иагацәа икәшарц дыкан. Убриаамтазы еуаоык дкылкәеит <...> Ах иагацәа ари еицш ахаца данрыжәла, ргәы трысит <...> рышьтахька сижә-

ибаџсит. Гдыжэ данаахынхэ ибсит, ах инапы ашьа шацрыкэ-кэоз <...> Аалагъан илтаз **ачабра** аатыхны иабхэа инапы џеи-хэсит. <...> Ус ахтны иааит. <...> Цкъа дахэацшызар, ах иды-рит <...> [ицха **лчабра** шакэбыз]. <...> Гдыжэ имхэар камлеит иара Аалагъан лхаца шиакэбыз. <...> – Абри ахаца иоуп сара аиааира сзыргаз, сымахэ еицбы иакэзаап иара. <...> Иахъар-нахыс ахас дкаспоит <...> ихэсит ах» (Зыхэба 2007: 68).

Алакэ аперсонаж хада ифырхацаракэа рыдаггы ачабара итахара аныцшуеит, мамзарггы удаџрак дшақэшэаз иашь-цэа / иџызцэа идеилнаркааусит:

«**Ачавра шкэакэа** кнеихаит. – Абри азы ехынзалцуа уб-раанза сгэы бзиоуп, ашьа наеыцлакь, убаскан сгэы баацсуп, усышьтал, – хэа иеихэсит» (Зыхэба 2005а: 392).

Ишахбо еицш, ачабра шкэакэа ипсы штоу аныцшуеит, ашьа алцыр итахара иатэуп. Убасггы алакэ аперсонаж ха-дацэа ачабра кацшыкэа рыцхыраарала ирџагылоу адауцэа / аџстаацэа ухэа тадырхоит:

«Иашьцэа **ачавра кацшыкэа** рыман, идыршэын амца апыр-пырхэа иакит, хэынтқарггы ауриаггы рацэамзар, ак аанымхит» (Зыхэба 2007:9).

Арака ахархэара змоу ачабра кацшыуп. Амца ахьакуа-ггы хэарада иара иамоу ацштэы иадхэалоуп ххэар калоит. Ацстазаараџггы амца / акацшы алацш цэгъа ааннакылоит, иесим амчкэа ацэшэоит. «Нечистая сила боится огня, <...> огня страшатся хищные звери, от него бежит ночная тьма» (Чурсин 1913:85).

Хаззаатгылаз асиужеткэа рихарак ркны ачабра афы-рхаца хада ицхрааусит: ипсы танацоит, ацэа далнахусит, иахытаху дагоит, ицхахоит ухэа, аха иахцылоит аџстаа дчабраны афырхаца иааигэара днсеиуа, дшицырхагахо атэы хзырбо аеырцштэқэаггы. Ацстазаараџггы ачабра џ-цакык

аманы ицэырцусит. Ауабы атэхэа кацаны, алацш цэгъа анихырхуа ачабра рхы иадырхэар алшоит, уимоу иара апхыраарала «деархэаргы» калоит. Апсуаа ажэытэан атаца ыцц данааргоз лхаесахъа касыла / чабрала ирцэахуан, иесим амчкэа ааннакылоит хэа. Ус карцон игараз апшқа иеггы. Ачабра – ари алакэкэа регы апстазаараеггы ѿ-дунеик, ѿ-хэаак ирыдхэалоу матэарны ицэырцусит, афырхаца хада ицхраауеит, ма ицырхагахоит.

Алитература

Агапкина 2014: Агапкина Т.А. Золото // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. 2-е изд., испр., доп. / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2014. С. 190–191.

Валенцева, Узенева 2009: Валенцова М.М., Узенева Е.С. Платок // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. IV. М., 2009. С. 65–69.

Габниа 2002: Габниа Апсуа жэлар реацыцтэ реиамта 12 томкны. VII атом: Амифологиатэ хэамтакэси алегендакэси / Еикэлыршэсит, акыпцхъ иазлырхисит, апхъажэси азгэатакэси лоит Ц.С. Габниа. Акэа, 2002.

Зыхэба 2005: Апсуа жэлар реацыцтэ реиамта. 12 томкны. IV атом. Актэи апшэкэы: Еикэиршэсит, акыпцхъ иазирхисит, апхъажэси азгэатакэси иоит С.Л. Зыхэба. Акэа, 2005.

Зыхэба 2005а: Апсуа жэлар реацыцтэ реиамта. 12 томкны. IV атом. Аѿбатэи апшэкэы: Еикэиршэсит, акыпцхъ иазирхисит, азгэатакэа иоит С.Л. Зыхэба. Акэа, 2005.

Зыхэба 2007: Апсуа жэлар реацыцтэ реиамта. 12 томкны. V атом. Актэи апшэкэы: Еикэиршэсит, акыпцхъ иазирхисит, азгэатакэа иоит С.Л. Зыхэба. Акэа, 2007.

Инал-ипа 1954: Инал-ипа Ш.Д. Очерки по истории брака и семьи у абхазов. Сухуми, 1954.

Кунижева 1989: Кунижева Л.З. Абазиньы: Историко-этнографический очерк. Черкесск, 1989.

Тугов 1985: Тугов В.Б. Абазинские народные сказки / Сост., пер., вст. ст. и примеч. В.Б. Тугова; отв. ред. А.И. Алиева. М., 1985.

Чурсин 1913: Чурсин Г.Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913.

Чурсин 1957: Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957.

Цьапуа 1995: Цьапуа З.Ць. Ацсуаа рфольклор: Артур Аншба ианцамтакәа / Еикәыршәсит, ацхьажәси, атексткәа разгәатакәси рарбагакәси иoit З.Ць. Цьапуа. Акәа, 1995.

Цьапуа, Хьуитт 2008: Ацсуа фольклор адакьакәа (Атексткәа ацсышәалси англыз базшәалси) / Еикәдыршәсит З. Цьапуеи Ць. Хьуитт; ситаргсит Ць. Хьуиттти З. Хьи-цхаи; ацхьажәа иoit З. Цьапуа; атцаарадырратә ред. В. Чрыгба. Акәа, 2008.

В.П. Кузнецова
Петрозаводск

ТРАДИЦИИ ИСПОЛНЕНИЯ ДУХОВНЫХ СТИХОВ КАЛИКАМИ ПЕРЕХОЖИМИ НА РУССКОМ СЕВЕРЕ

В эпическом наследии русского народа духовным стихам по их значимости принадлежит, пожалуй, второе место после былин. Этот жанр – явление широко распространенное в России, в том числе и на Русском Севере. Задачей настоящего исследования является выявление некоторых особенностей северных традиций, связанных с исполнителями духовных стихов, а именно – «каліками переходжими». Это странствующие нищие певцы, крайняя бедность которых вынуждала просить подаяние ради Христа. К этому приводила потеря трудоспособности или нетрудоспособность с рождения. Среди бродячих нищих на Русском Севере мы найдем не только русских, но и представителей прибалтийско-финских народов.

Существуют несколько версий, объясняющих этимологию слова «калика». По М. Фасмеру, оно тождественно слову «калёка»; но возможно и его происхождение от греческого «каліга», обозначающего обувь странника, паломника (Фасмер 1986: 167). Так называлась обувь странника, которая упоминается еще в древнерусской литературе (Хождение игумена Даниила 1997: 110). В Древней Руси «каликами» называли странствующих «божьих» людей, побывавших на Святой земле. Среди них были люди разных сословий, это были паломники, которые после возвращения пользовались всеобщим уважением. Вернувшись со Святой земли, они нередко оставались странствующими нищими на всю жизнь и добывали пропитание милостыней. Нищих содержали в богатых домах, крестьяне также относились к бродячим старцам с любовью и вниманием.

Былины сохранили нам образы калик, вовсе не похожих на тех старцев, которых мы воспринимаем как людей убогих, немощных. Былинные калики, одеты в богатые наряды, они берут милостыню тысячами рублей, от их покриков богатырских сыплются терема, короли и князья угощают их яствами и питьем, щедро одаривают.

Писатель и путешественник С.В. Максимов говорил о чести, которую оказывали каликам русские князья и цари. Калик принимали в придворный штат и называли «верховыми богомольцами». Они пели государям стихи, рассказывали сказки и все, что слышали в своих странствиях по свету. При царе Алексее Михайловиче нищие жили рядом с царскими хорами, а когда умер один из калик Венедикт Тимофеев, его отпевали с великими почестями патриархи и архимандриты. «Ватаги слепцов – явление на Руси самое древнее, и притом такое, которое народ бережно уберег про себя до наших дней во всей неприкосновенности, чистоте и цельности» (Максимов 1987: 473, 475).

Материалом для настоящего исследования послужили публикации и архивные источники: произведения религиозной поэзии из фольклорных фондов Научного архива и Фонограммархива Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, вошедшие в сборник духовных стихов Русского Севера (Кузнецова 2015), а также такие издания, как «Неизданные материалы экспедиции Б.М. и Ю.М. Соколовых» (Соколовы 2007), «Беломорские старины и духовные стихи» (Марков 2002) и другие. Большую ценность представляют заметки собирателей, наблюдавших исполнение духовных стихов каликами переходжими.

В.Ф. Миллер писал: «Наши калики, странствуя по святым местам в Греции и Палестине, встречали там странников, которые пели перед собравшейся толпою священные песни и жития, нередко основанные на апокрифических сказаниях. Отсюда и русские калики усвоили обыкновение петь духовные стихи и снискивать себе пропитание этим занятием» (Миллер 1890: 28). Далее он замечает, что калики переходжие, слагавшие песни церковно-легендарного и апокрифического содержания и расска-

зывавшие о виденном и слышанном на Святой земле, оказали большое влияние на нравственные и религиозные воззрения русского народа, а также на распространение в нем аскетических идеалов (Миллер 1890: 28). Поскольку Христовым именем побирались люди нетрудоспособные, искалеченные, слово *калика* было переосмыслено и изменено на *калёка*. В таком значении оно более употребительно на Русском Севере.

Исследователи неоднократно обращались к происхождению этого явления русской культуры, поражавшего современников. А.Н. Веселовский говорил о сходстве калик переходящих с богомильскими странниками, проповедовавшими крайний аскетизм. Он считал, что «первые калики переходящие приходили к нам с византийского юга, центра богомильской проповеди» (Веселовский 1872: 718–720). Странствующие нищие сохранили богатое и ценное духовное наследие, в первую очередь – это духовные стихи. П.А. Бессонов в предисловии к первому выпуску сборника под названием «Калѣки переходящие» прямо указал на «слагателей» и носителей этого жанра: это бродячие нищие, убогие, слепцы. Он писал об интересе, который испытывал с детства к этим певцам как к явлению, исходящему из «глубочайшей славяно-русской древности» (Бессонов 1861).

Нищенство является характерной чертой русской культуры. И. Прыжов в своем исследовании говорил о том, что в древней Греции немисливо было представить человека, одетого в рубище и почитаемого за какие-то качества, и что нищета – явление средневековое (Прыжов 1913: 9). Странствующие нищие считались на Руси «Христовой братией», «друзьями Христовыми», распространяющими божественные словеса, к ним относились, как к богомольцам, паломникам, приближенным к миру горнему (Федорова 2005: 403–406). Нищему подавали милостыню, считавшуюся лучшим средством для спасения души. Отказ просящему слепцу в милостыне считался тяжким грехом, нищий за это мог проклясть человека. Образ нищего был окружен ореолом странствующего подвижника, обладающего особой благодатью и знаниями. А. Маслов отмечал, что в северном крае так называли людей по обету или вследствие недуга при-

нужденных искать себе пропитание именем Божиим, переходя с одного места на другое (Маслов 1905: 6). На Русском Севере были не только странствующие нищие, но и односельчане, собиравшие подаяние на своей территории, в родном селе и его окрестностях. Самая «доходная» до Спасителя милостыня – та, которая сделана тайно, без огласки. В Поморье даже существовало такое понятие, как «тёмная милостыня», которую привязывали ночью у ворот бедного человека (ФА 2010: 4100).

Нищие исполняли стихи около церквей и монастырей, на ярмарочных площадях, а также в крестьянских домах за подаяние. П.Н. Рыбников, посетивший Шуньгскую ярмарку в декабре 1859 г., писал, что в старое время сюда приходило много калик, они садились около погоста и пели духовные стихи, а слушатели подавали им милостыню. С 1850-х гг. земская полиция стала запрещать убогим певцам исполнять стихи на улицах, и только по особому настоянию собирателя двух калик отыскал и привел к нему сотский. Один из них был родом из Купецкой волости Пудожского уезда, другой – из села Кузаранда Петрозаводского уезда. В эту первую встречу, а также в марте 1860 г. и в январе 1861 г. П.Н. Рыбников записал от них «Алексия человека Божия», «Агрикова сына Василья», «Голубиную книгу», «Осипа Прекрасного», «Егория Храброго» и т. п. (Рыбников 1989: 48–49). Впоследствии эти записи были опубликованы П. Бессоновым в его собрании «Калѣки переходжіе» (Бессонов 1861).

С.В. Максимов отмечал, что особенно много нищих собиралось в глухих местах, в раскольничьих северных скитах, где они пользовались большим почетом и находились в безопасности. «В село Шуньгу (Повенецкого уезда), вблизи Выгорецких скитов, сходилось их на рыбную Благовещенскую и Никольскую ярмарки до десятка артелей: певали и в одиночку, и парами, певали втроем и целыми десятками. Зато уже из этого места, как и из всего олонецкого края, вывозились самые длинные, старинные и лучшие былины. В Шуньге и новики нищие учились, как в академии, и промышленные архангельские люди-поморы вывозили в свои места много редкостных сказаний (и нам, во время

поездки на Белое море, охотно пели и сказывали эти словоохотливые люди)» (Максимов 1987: 475–476).

В местах, где было особенно много нищих, например, у монастырей, на ярмарках, они могли пополнить свой репертуар, усвоив новые для себя произведения от других певцов. И.П. Хрущов в описании путешествия по реке Ояти упоминает о хромом певце Н. Богоданове, который выучился стихам от слепых стариков. Он познакомился с ними в Александро-Свирском монастыре, где, как он сам говорил, садился «под губами поющих» (Хрущов 1868: 68).

Большинство исполнителей, сообщивших духовные стихи собирателям, говорили, что усвоили традицию от нищих стихопевцев. Здесь было немало людей, собиравших милостыню на определенной территории, они периодически появлялись в одних и тех же деревнях и были знакомы с местными жителями. Так, например, жители села Авдеево (Пудожский уезд Олонецкой губернии) знали нищего по прозвищу Круглыш. Он ходил в лаптях, в старой одежде, за что его называли «рибушником». Однажды житель села застал свою мать и дяденку (тетку) стоящими на коленях и молящимися под пение Круглышом стиха (АКНЦ 1984: 164), настолько пение, очевидно, соответствовало молитве.

Собиратели О.Г. Большакова и В.Р. Дмитриченко записывали в деревне Авдеево стих о двух Лазарях у А.Н. Тимониной, которая сообщила, что запомнила его от одной старушки по прозвищу Пáня Телíца, исполнявшей песни и духовные стихи, и про богатырей, т. е., былины, за что ей подавали милостыню, которой она жила. А.Н. Тимонина воспроизвела и манеру исполнения: «После первой же строчки Авдотья Никитична стала петь, пела она протяжно, жалобно» (АКНЦ 1940: 8).

Об исполнении стихов нищим, которого хорошо знала вся округа, в селе Кандалакша Мурманского края писал С.П. Колпаков в 1895 г.: «Изба была полна народу <...> Все толпились вокруг лавки, на которой сидел седой морщинистый старик с сумкой через плечо. Перед стариком на столе виднелась кружка с чаем, лежали шаньги, стояла миска с палтусиной и треской.

Но старик ни до чего не дотрагивался. Сложив руки на коленях и уставив выцветшие глаза куда-то вдаль, он пел. Это не была песня, но не была и молитва. Это было что-то медлительное, красиво-однообразное по напеву, который повторялся через каждые три строчки <...> В тот же день я узнал все подробности этого события. Оказывается, что слушание «стихов», этих длинных повествований эпического стиля, – одно из любимых развлечений терчан (терчане – жители Терского берега Белого моря. – *В.К.*). Кое-где по берегу живут старики и старухи, которые славятся особенно искусным исполнением стихов. Об этих мастерах знает весь берег. Дед Михайло – один из лучших певцов во всем уезде. В Кузрееке он был редким гостем. Он жил тут уже несколько дней, и его не пускали домой, вода из избы в избы и упрашивая погостить еще» (Колпаков 1937).

Много нищих приходило в Поморье из Каргопольского края. В отчете об экспедиции 1956 г. Московского госуниверситета, проходившей под руководством Э.В. Померанцевой, говорилось о широком распространении стихов среди жителей северных деревень: «“Стихи” (4–6 сюжетов) знает почти каждая старуха, слышавшая их в детстве от каргопольских нищих. Этот промысел в начале XX в. на Севере был очень распространенным и прибыльным» (АКНЦ 79: Отчет).

О том, что нищие приходили из Каргополя, свидетельствовали и исполнители. Например, жительница поморского села Шуерецкого Е.М. Каллиева рассказывала, что в их доме всегда останавливались каргопольские стихопевцы. «У нас век калики стояли, от них и слышала». Они пели стихи про Михаила Архангела, про двух Лазарей, Егория Храброго, «да всяких пели, всяких» и собирали подаяние, от них научилась петь исполнительница. Как она говорила, теперь всем дают милостыню, а тогда, чтобы получить ее, надо было петь стихи. Не только она сама, но и другие жители села усваивали стихи от нищих, ходивших по деревням (АКНЦ 1968: 127). Исполнители говорили, что некоторые односельчане владели большим репертуаром стихов и былин. Так, в селе Чапома на Терском берегу жила слепая М.Е. Суредова, «велико знавшая стихов»,

ее специально приглашали в гости – «так, стихов попеть» (АКНЦ 1964: 54).

Жители поморских сел вспоминали, как слышали еще в детстве пение калик, которые время от времени приходили за подаванием. Ф.И. Мыхина из села Колежма вспоминала, что в их село все время приходила супружеская пара «Ванька косой да Оксюха», а она еще маленькой девочкой слушала их пение стихов и запоминала. Где проживали эти нищие, никто не знал, «по всему свету белому стихи пел дак! Давали ему за это хлеб, муки, кто сахару, кто чаю, кто чего. Как придут, попросятся, так и ночевать пустят. Оны откуда-то приезжали, оттуль... Ивану было уж лет под пятьдесят, одеты оны были обнаковенно: у него на голове шапка, у ней платок. Детей у них не было. Она пела тоненьким голоском, а он таким... Оны много пели, но я теперь не помню» (АКНЦ 1981: 145).

М.Н. Афонина из деревни Воренжи слышала духовные стихи от слепого старика, он знал их много, и дети часто приходили слушать его пение. От этого старика Матрена Николаевна выучила много стихов (АКНЦ 1956: 79). А.А. Галашина из заонежской деревни Деригузово рассказывала, что научилась петь стихи от стариков, которые приходили к ним в дом. «Он как пропоет, старик, я вот девчонкой была, вот я от их, от этих стариков научилась стихи петь» (ФА 1997: 3397). А.И. Суслонина из села Сумский Посад говорила о стихе «Алексей человек Божий»: «А только один раз и слышала, просить приходил, дак где тут поймешь всё, нищие такие ходили. Много нищих было, приедут, кто на лошади, кто пёшо. Ну да дают там, кто на погорёло... Сельдей-то ведь там раньше много морских попадало, дак селедок повозят, да им воз сельдей дают за это, они и поедут домой, оны дома напродают, ведь дороги там селедки... Ну да просят ходят, потом подают лошадям корки, а деньги-то остаются...». Нищие приходили в дом примерно с такими словами: «Не подадите ли Христа ради милостинку-то, ну!», и стихи запоют «Жил-был Ефимьян...» (АКНЦ 1971: 130).

На Русском Севере наряду с калеками были крестьяне, которые также собирали пропитание для семьи, занимаясь нищен-

ским промыслом. В зимнее время многие крестьяне северных уездов отправлялись в дальний путь на своих лошадях для сбора подаяния. Как только заканчивались сельские осенние работы и устанавливался хороший санный путь, крестьяне запрягали в сани своих лошадок и направлялись в богатое Поморье, где жили промысловики и можно было собрать милостыню. И.М. Дуров сообщает, что «с наступлением зимы из Каргопольского и Вытегорского уездов на Беломорье наезжали старики, старухи, дети и даже взрослые побираться Христовым именем, нарядившись в лохмотья. Разъезжают эти калики на своих клячах из села в село, собирают в каждом доме милостыню (мукой, хлебом, одеждой, рыбой и деньгами), распевая стихи об Алексее человеке Божьем, Архангеле Гаврииле и другие духовного содержания» (Дуров 2011: 159). Приезжие просители из Каргополя, как вспоминали исполнители, ходили «целыми десятками по фатёрам» (квартирам. – *В. К.*), они просили милостыню «ради Христа» (АКНЦ 1956: 79).

Как правило, нищие не проходили в помещение, стояли или сидели на лавке у дверей, где и исполняли стихи. В поморских домах для подачи милостыни многочисленным нищим даже появилась особая деталь в конструкции: из внутреннего помещения проделывалось отверстие в стене наружу, в него вставлялась под уклоном вниз трубка, по которой опускалась милостыня прямо к просителю, так что он мог даже не заходить в дом.

Исполнителями духовных стихов являлись и дети. Нередко их толкала на путь нищенства бедность, сиротство и другие обстоятельства жизни. О.П. Илюха в своем исследовании подросткового отходничества пишет, что нищенство являлось наиболее ранней «специализацией» детей вне дома, что такие дети собирали подаяние не только для себя, они зарабатывали пропитание для всей семьи в тяжелые годы (Илюха 2010: 122).

Об особенностях исполнения духовных стихов сведений довольно мало. С.В. Максимов слышал как сольное, так и групповое пение; он сообщает, что в Поморье духовные стихи и баллады пели плаксиво (Максимов 1864: 144), есть сведения, что нищие пели тонким голосом, жалобно; слепцы в Каргополь-

ском уезде пели гнусаво, в нос (Светлов 1892); Ю.М. Соколов замечает, что в Кижях старики, приезжавшие с Купецкого озера, садились около печки, пели гнусавым голосом, в характерной позе (Соколовы 2007: 543).

Тексты, записанные от профессиональных исполнителей, какими являлись калики, или калеки, до сих пор специально не рассматривались. Безусловно, среди бродячих певцов были особенно талантливые певцы с блестящей памятью. Таковым, очевидно, был слепой калика, встреченный П.Н. Рыбниковым на Шуньгской ярмарке, от которого были записаны великолепные образцы духовной поэзии, как, например, стих об Иосифе Прекрасном в ранней эпической редакции объемом в 637 стихов (Кузнецова 2015: 284–299). В репертуаре калик были и довольно редкие сюжеты.

Этот жанр народной религиозной поэзии имел календарную приуроченность. Произведения, о которых идет речь, называли еще «постными» стихами. Их пели не только калеки, но и жители северных деревень на беседах, когда не разрешалось исполнять никаких других произведений. Вспомним, как упорно отказывался петь былины сказитель Т.Г. Рябинин при первой встрече с П.Н. Рыбниковым, т. к. шел Великий пост. «Негоже нонь сказывать мирские песни, – отвечал он, – ноне пост: наб стихи петь» (Рыбников 1989: 58). Во время постов духовная поэзия заменяла для деревенской молодежи плясовые песни и игры. Особенно активно посещали нищие стихопевцы крестьянские дома и погосты в праздники. В Каргополе, например, в праздничные дни нищие слепцы пели на базарной площади духовные стихи, а к вечеру они, утомленные пением в течение целого дня, уходили из города (Светлов 1892, л. 6 об.). Исполнительница из Заонежья говорила, что в их дом постоянно приходили нищие, в особенности по праздникам. Их кормили около порога и давали поношенную одежду (ФА 1997: 3399).

Институт нищенства и связанные с ним традиции устного народного творчества на Русском Севере изучены недостаточно. Сейчас можно с уверенностью сказать, что калики (или калеки) сыграли большую роль в распространении и сохранении жанра

духовных стихов. Благодаря им репертуар духовной поэзии был усвоен широкой крестьянской средой. Этот репертуар состоял в основном из эпических, или «старших», духовных стихов. Предварительные наблюдения, изложенные в настоящем исследовании, говорят о том, что северные крестьяне, терявшие трудоспособность, стремились к усвоению репертуара бродячих певцов, становясь иногда «местными» нищими, не выходящими за пределы своей, известной им территории. Иногда увечные крестьяне вовсе не выходили за пределы своей деревни: благодаря мастерству исполнения и обширному репертуару, они были желанными гостями в крестьянских домах. Было на Севере и такое явление, как «сезонное» нищенство обычных крестьян, помогавшее выживать в суровых зимних условиях. Всем этим категориям певцов духовные стихи с их высокими нравственными идеалами служили моральной поддержкой, а исполнение зачастую давало единственную возможность прокормить себя и семью.

Литература

АКНЦ: Научный архив Карельского научного центра РАН. Ф. 1. Оп. 1. *Бессонов 1861–1864*: Безсонов П. Предувѣдомленіе // Калѣки переходжіе. Сборникъ стиховъ и изследованіе П. Безсонова. М., 1861–1864. Вып. 1–6. С. 718–720.

Веселовский 1872: Веселовский А.Н. Калики переходжие и богомильские странники // Вестник Европы. 1872. № 4.

Дуров 2011: Дуров И.М. Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении / Подгот. И.И. Муллонен, В.П. Кузнецова, А.Е. Беликова. Петрозаводск, 2011.

Илюха 2010: Илюха О.П. Подростковое отходничество в конце XIX – начале XX вв. (Олонецкая и Архангельская Карелия) // «Уведи меня, дорога»: Сборник статей памяти Т.А. Бернштам. СПб., 2010.

Колпаков 1937: Колпаков С.П. [Дневник путешествия на Терский берег] // Колпакова Н.П. Терский берег. Вологда, 1937. С. 43–44.

Кузнецова 2015: Духовные стихи Русского Севера / Сост. В.П. Кузнецова; сост. нот. прил. Г.В. Лобкова, М.Н. Шейченко, Т.С. Молчанова, Ф.В. Панченко. Петрозаводск, 2015.

Поэтика традиции

- Максимов 1864*: Максимов С.В. Год на Севере. Ч. 1. СПб., 1864.
- Максимов 1987*: Максимов С.В. Калики перехожие // Максимов С.В. Избранные произведения: в двух томах. Т. II. М., 1987.
- Марков 2002*: Беломорские старины и духовные стихи. Собрание А.В. Маркова / Подгот. С.Н. Азбелев, Ю.И. Марченко. СПб., 2002.
- Маслов 1905*: Маслов А. Калики перехожие на Руси и их напевы. СПб., 1905.
- Миллер 1890*: Миллер В.Ф. Калики или калеки перехожие // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXVII. СПб., 1890.
- Прыжов 1913*: Прыжов И.Г. Нищие на Святой Руси. Казань, 1913.
- Рыбников 1989*: Песни, собранные П.Н. Рыбниковым / Подгот. А.П. Разумова, И.А. Разумова, Т.С. Курец. Петрозаводск, 1989. Т. I.
- Светлов 1892*: Светлов Я. Доклад о поездке в Олонецкую губернию летом 1892 года, читанный в заседании Отделения этнографии 23 октября 1892 года // Архив РГО. Фонд Олонецкой губернии. Р. 25. Оп. 1 № 37. Л. 6. URL: http://ethnomap.karelia.ru/lokal_historian.shtml?id=117&map_id.
- Соколовы 2007*: Неизданные материалы экспедиции Б.М. и Ю.М. Соколовых: 1926–1928: по следам Рыбникова и Гильфердинга в двух томах / Вст. ст., подгот. текстов, научн. коммент., приложений, справочного аппарата В.А. Бахтиной; отв. ред. В.М. Гацак. М.: Наука, 2007. Т. I.
- ФА 2010*: Фонограммархив Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН. Материалы экспедиции 2010 г. в Кемский и Беломорский районы Карелии. Ед. хр. 4100.
- Фасмер 1986*: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т. II.
- Федорова 2005*: Федорова Е.М. Нищий // Мужики и бабы: Мужское и женское в русской традиционной культуре. СПб., 2005. С. 403–406.
- Хождение игумена Даниила 1997*: Хождение игумена Даниила // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексева, Н.В. Поньрко. СПб., 1997. Т. IV: XII век.
- Хрущов 1868*: Хрущов И.П. Заметки о русских жителях берегов реки Ояти. 1868. Т. II. 27 с.

АУДИОВИЗУАЛЬНЫЕ ЗАПИСИ ФОЛЬКЛОРА КАК СПОСОБ ИССЛЕДОВАНИЯ МНОГОМЕРНОЙ ПОЭТИКИ СКАЗОК (НА ПРИМЕРЕ ЭКСПЕДИЦИИ В ЛИПЕЦКУЮ ОБЛАСТЬ)

Видеофиксация процессов исполнения фольклорных произведений подлинными носителями народной культуры в ее локальных вариантах стала обязательным приемом сбора полевого материала и дальнейшего его исследования в современной фольклористике. Предшественником видеофиксации явилась запись исполнительского мастерства на кинокамеру, сначала в черно-белом формате (еще в середине XX в.), а потом и в цветном (в последней четверти XX в.). Из-за дороговизны кинокамеры, ее сравнительного большого веса, трудоемкости операторской работы съемки проводились избирательно, кинофиксации подвергались прежде всего сеансы исполнения эпоса и сказок, хорового (ансамблевого) пения, народной пляски. С появлением экономически доступных видеокамер и цифровых фотоаппаратов технически приемлемого качества с видеорежимом стало обычной экспедиционной практикой проведение видеосъемки при всех сеансах полевой работы, в том числе и повторных. Начали записываться процессы исполнения самых разных жанров фольклора в естественных условиях их бытования и в сценической форме; делались записи от выдающихся мастеров и их учеников, от рядовых носителей традиции, от представителей старшего поколения и детей. Использовалась статичная установка видеокамер на штативах с непрерывной записью всего исполнительского процесса и выборочная фиксация наиболее ярких моментов, выполненная в ручном режиме, с изменением кадрового охвата и композиции съемки; на один объект направлялись объективы двух и более видеокамер, нацеленных в разных ракурсах и с различным масштабом фокусного приближения снимаемой картины. В результате появлялись экс-

педиционные видеоматериалы и целые документальные видеофильмы этнографической тематики, смонтированные в полевых условиях и записанные на SD – и DVD-диски «цифровые экскурсии» комплексного характера, с включением фольклорных, этнографических, архитектурных, краеведческих данных и др.; в начале XXI в. возникла новая отрасль знания – визуальная антропология. Приоритет внимания фольклористов по-прежнему направлен на изучение эпических и сказочных жанров, и в абхазской фольклористике одним из первопроходцев в создании видеозаписей и их научном изучении оказался З.Д. Джапуа, который произвел в 2009 г. видеофиксации от сказителя нартского эпоса и сопоставил их содержание с первичными аудиозаписями 2004 г. (Джапуа 2016). Множество ценных наблюдений и выводов сделал З.Д. Джапуа в монографии «Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика» (2016), основанных в том числе на произведенных им видео – и аудиозаписях и их расшифровках, на систематизации всех фиксаций эпоса от разных исполнителей, на каталогизации и систематизации и т. п. Современная текстология фольклора уже не мыслится без полевых экспериментов и многомерных фиксаций фольклорных жанров разными техническими средствами; без сопоставления видеозаписей с аудиофиксациями и данными обычных экспедиционных дневников.

Мы хотим представить русские фольклорные сказки в исполнении Валентины Васильевны Бородиной, 1936 г. р., жительницы с. Троицкое Липецкого района и области; видеозаписи и параллельные аудиофиксации произведены в два сеанса: 16 июня 2014 г., понедельник, в праздничной старинной народной одежде, при гостях; 19 июня, четверг, в повседневной современной одежде, в присутствии мужа (ПМ – Бородина¹). Также сделаны фотографии В.В. Бородиной в народном костюме – портретные и жанровые (в числе других участников праздничного события,

¹ ПМ – Бородина: Полевые материалы автора. Экспедиция в село Троицкое Липецкой области и района, 16 и 19.06.2014 г., Валентина Васильевна Бородина, 1936 г. р.

в процессе надевания традиционной одежды, во время исполнения фольклорных произведений); произведены краткие записи ручкой в полевой дневник фольклориста, в том числе создан «фольклорный паспорт» исполнительницы.

С нашей исполнительницей было произведено 29 цифровых видеозаписей в первый день и шесть видеозаписей через два дня, причем сказочница появлялась в праздничной народной одежде и с гостями или в будничном одеянии и в присутствии только мужа. Число видеозаписей не совпадает с количеством записанных произведений, что обусловлено техническими причинами и стремлением запечатлеть исполнительницу в народной одежде, совершающую традиционные для данного села движения при пляске, пении колыбельных и святочных песен, частушек «Матаня» и других разновидностей, при сообщении потешек, детских игр и др. Приоритет отдавался записям сказок (хотя они были записаны в конце нашего гостевания у В.В. Бородиной – после исполнения частушек и песен), и одно произведение могло оказаться растянутым на несколько видеофиксаций (до трех видеофайлов). И наоборот, отдельные видеофайлы не отражают процесс рассказывания сказок, а посвящены другим моментам общения со сказительницей, вплоть до мелких бытовых деталей. Аудиозаписи обладают всей полнотой фиксации: они не дробились на отдельные файлы в соответствии с исполняемыми произведениями, а велись сплошным потоком, разделяясь лишь по сеансам (соответственно, по дням) записи. В связи с такой всеохватной методикой звуковой записи на цифровой диктофон, там могли оказаться и второстепенные малосодержательные или совсем лишние звучащие детали, однако ценными (помимо фиксации сказок) являются легко вычленимые оттуда разные данные: например, о встроенности сказочных произведений в общий поток речи, о перебивке последовательности рассказывания сказок посторонними моментами, о произведениях иных фольклорных жанров, о совокупном времени ведения беседы с исполнительницей и ее подругами, об этикетных моментах локальной народной культуры и т. п.

Необходимо попутно заметить, что В.В. Бородина прекрасно владеет исполнением частушек, которые она может петь даже дуэтом со своей подругой Татьяной, что свидетельствует о том, что частушечные тексты, как другие песенные жанры, обладают текстуальной устойчивостью и не сочиняются непосредственно в момент пляски, в диалоге с другой (или другими) певуньями. При этом некоторые частушки были созданы в данном селе и имели типичный «географический» зачин: «А мы Троицки девчата, // Мы по-троицки поём». В.В. Бородина исполняла частушки «под сухую» (как выразилась Татьяна), т. е. без инструментального аккомпанемента, обязательно в полный голос (хотя условия записи не требовали этого) и завершала некоторые произведения протяжным возгласом «Ох-ох-ох!» (а ее подруга – еще и более продолжительным «У-у-ух!», характерным для пения «на воздухе», на открытом пространстве, хотя процесс пения происходил в доме). Исполняемые частушки относились к разным жанровым разновидностям: к «Матане», «Цыганочке» и другим, некоторые имели припев «Ох я-я-я, ох я-я-я!» (у Татьяны – «Ох ра-ра-ра, ох ра-ра-ра!») и всегда сопровождалась плясовыми движениями разной степени интенсивности. Как это принято во многих региональных традициях, частушечницы для пляски даже организовали подобие «круга»: они действительно двигались по кругу и в ином порядке, хлопали в ладоши, изображали танцевальные движения поднятыми на уровне лица кистями рук и т. д.

По нашей просьбе В.В. Бородина исполнила колыбельную песню, включив в нее образ своего домашнего животного Агаты (т. е. она произвела небольшую словесную импровизацию), показала игру взрослых с малышами в «Сороку» («Чи-чи, сорока...») и «Наша Маша громко плачет, // Уронила в речку мячик» А. Барто (но с пением и с удвоением куплетов, как это характерно для фольклорных песенок-пестушек!). Забегая вперед, отметим, что при исполнении всех этих произведений разных жанров материнского фольклора В.В. Бородина сильно жестикулировала, показывая обязательные движения типа завершающего «Кши, полетели!» – с жестом отпугивания птиц рукой с

растопыренными пальцами при игре в «Сороку». Однако игру в «Ладушки» В.В. Бородина не сопровождала жестикуляцией, хотя весь текст пропевала, а не говорила речитативом, как это обычно случается.

В первый же день знакомства с В.В. Бородиной было сделано несколько десятков фотографий, запечатлевших процесс надевания народного костюма и посвященных выяснению его роли в идентификации хозяйки как члена социума с активно бытующей народной культурой в ее локальном варианте, а также в создании и / или усилении праздничной атмосферы при рассказывании сказок. Интересно, что традиционную одежду (состоящую из блузки с юбкой – «парочки» и головного женского убора «башлыка», характеризующую принадлежность предков к дворянам четвертного права – однодворцам) В.В. Бородина надела специально для нас (и попросила то же самое сделать подругу Татьяну), хотя отмечала семейный праздник. Однако именно наше появление в доме стало поводом для обряжения в старинный костюм, и гостеприимная хозяйка в определенной мере воспользовалась приходом гостя, чтобы обосновать хотя бы в собственном сознании необходимость и «правильность» проведения праздничного события по старинным канонам, поскольку оно имело непосредственное отношение к традициям рода.

В.В. Бородина интересна, прежде всего, как сказочница, хотя, как уже было сказано, она владеет и другими жанрами локального фольклора. В первый сеанс мы в большей мере являлись сторонними наблюдателями исполнения В.В. Бородиной фольклорных произведений разных жанров, которые она выбирала по собственному усмотрению. Фольклорист включился в состав гостей и занял позицию такого же зрителя, как и остальные присутствующие, хотя те тоже прекрасно владели локальной устной традицией и иногда помогали В.В. Бородиной или даже исполняли произведения вместе с ней или по очереди. Сказки были исполнены в конце вечера, после частушек, колыбельных песен, детских игр и потешек. Но и между рассказыванием сказок вклинивались произведения иных жанров – Все-

ня и межжанрового образования «Иде дуда?», которое можно отнести и к святочной песне, и к сказке-потешке (СУС 2016*, 2018 = АА*2015 I: «Кумулятивные (цепные) сказки разного рода: цепь ответов на вопрос, перечисление действий, предметов и пр.» (СУС; ПМ – Бородина; видеофайл 4153). Последовательность исполнения сказок оказалась следующая: «Идётся бычок качается...» и «Жил-был у бабушки серенький козлик...» (ср. СУС 2300 = АА*2020; видеофайл 4144); песенный фрагмент «Петушок-петушок, // Золотой гребешок...» из сказки про кота, петуха и лису (СУС 61 В = АА*61 II) и 1-й вариант сказки о курочке рябе (СУС 2022 В = АА*241 III, 2022; видеофайл 4147); 1-й вариант сказки про сестрицу Аленушку и братца Иванушку (СУС 450; видеофайл 4148); 1-й вариант сказки о козе и козлятах (СУС 123; видеофайл 4149); 1-й вариант сказки о колобке (СУС 2025 = АА*296; видеофайл 4150); «Иде дуда?» (СУС 2016*, 2018 = АА*2015 I; видеофайл 4153); сказка про Машеньку у Бабы-Яги (ср. СУС 780 «Чудесная дудочка» или СУС 314 А* = АА*314 I про бычка-дристунка + СУС 480 А* = АА 480*Е про Терешечку; видеофайл 4156); про деда с рыбой, лису и волка (СУС 1 + СУС 2 + СУС 1 + СУС 2 + СУС 3; видеофайл 4165). Всего было записано 10 сказок и их фрагментов, часть сказочных произведений одновременно относится к песенным жанрам, т. е. обладает двойной жанровой природой.

При втором сеансе работа со сказками была поставлена dvojako: 1) фольклорист сначала обратился с просьбой рассказать еще какие-нибудь сказки, напомнив о мастерском исполнении сказок в тот праздничный день и похвалив сказочницу; 2) далее мы уже специально просили повторить некоторые сюжеты, чтобы узнать, насколько сильно или нет будет отличаться исполнительская манера В.В. Бородиной и в каких именно сюжетных моментах или стилевых пластах. Удалось записать следующие сюжеты в такой их последовательности: сказкоподобное образование про внучку Машеньку и сбор грибов (вне СУС; ПМ – Бородина; видеофайл 4793); второй вариант сказки про сестрицу Алёнушку и братца Иванушку (СУС 450; видеофайл 4795); сказка про Машеньку и Алёшеньку и гусей-лебедей

(СУС 327 С, F; видеофайлы 4796–4798); второй вариант сказки о козе и козлятах (СУС 123; видеофайл 4800); второй вариант сказки о колобке (СУС 2025 = АА*296; видеофайл 4801); второй вариант сказки о курочке рябе (СУС 2022 В = АА*241 III, 2022; видеофайл 4802); сказка о репке (СУС 2044 = АА 1960*D I; видеофайл 4803); сказка про мачеху и падчерицу (СУС 310 А «Золушка»; видеофайл 4804); другая сказка про мачеху и падчерицу (СУС –480* = АА 480 А «Морозко»; видеофайл 4805); об изготовлении дедушкой сыночка и дочки из поленьев (вне СУС; видеофайл 4806); сказка о мужике и медведе про вершки и корешки (СУС 1030; видеофайлы 4807–4807). Всего зафиксировано 11 текстов (включая сказкоподобные и незафиксированные в СУС, причем с большими подробностями, чем при первом сеансе записи).

Получается, что мы обладаем четырьмя повторными видеозаписями сюжетов в исполнении В.В. Бородиной: о козе и козлятах (СУС 123); о сестрице Аленушке и братце Иванушке (СУС 450), о курочке рябе (СУС 2022 В = АА*241 III, 2022), о колобке (СУС 2025 = АА*296). В жанровом плане все рассказанные сказочницей произведения относятся к докучным, сказкам-потешкам, сказкам о животных, волшебным, анекдотическим; в структурном плане выделяются сказки кумулятивные (цепевидные), в том числе в вопросно-ответной форме. Следовательно, В.В. Бородина владеет почти всеми жанровыми разновидностями: не записаны лишь сказки бытовые (новеллистические) и героические (пересказы былин). Можно высказать два предположения о причинах этого: 1) легко допустить, что не весь сказочный репертуар В.В. Бородиной записан и что могут обнаружиться и произведения недостающих сказочных разновидностей; 2) что сказочница специально нацелена на исполнение сказок из раздела детского фольклора в связи с воспитанием внучат (в частности, внучки Машеньки).

При анализе фольклорных произведений чрезвычайно важным оказалось то обстоятельство, что жестикуляция сказочницы в процессе рассказывания сказок сохранила черты традиционной народной культуры повседневности именно в той форме,

в которой они были типичны для данной местности (рабочие жесты доведены до автоматизма в постоянной бытовой практике), а к настоящему времени многие из них оказались уже утрачены или остались актуальными лишь для старшего поколения.

Рассмотрим это на примере двух видеозаписей (в том числе повторной) сказки о колобке, произведенных с разницей в четыре дня. В первый раз сказочница подробно рассказывала о том, как бабушка по просьбе внучки Машеньки выскребала остатки муки из «сундука» (очевидно, она забыла точное название хранилища, по форме действительно напоминавшего сундук, который предназначен для хранения одежды и подобных вещей и стоит в ином хозяйственном помещении или в доме). Во второй раз сказочница в том же сюжете о колобке перепоручает это действие деду и уже не упоминает «сундук», хотя и не вспоминает точное название предмета взамен него: дед «выскребал» остатки муки из ее хранилища (это мог быть сусек, ларь и тому подобная не названная емкость), и упоминает «сучочки» и «уголочки», что означает, что тара была деревянной, угловатой (скорее всего, прямоугольной) и на первый взгляд пустой, поскольку в ней находились «сучочки»-сучки и углы, задерживающие пылинки муки. Передавая этот эпизод, сказочница сообщает о «венчике» и показывает жестом, что дед именно выметал муку из почти пустой тары; и движения нагнувшейся рассказчицы напоминают подметание пола. Это свидетельствует о том, что, во-первых, хранилище для муки являлось самостоятельным специальным сооружением (а не было отдельным сосудом на полке в кухонном шкафу, например) и, во-вторых, действительно располагалось на полу; из этого также следует, что вместилище было большим. Чтобы сообщить такую хозяйственную информацию представителю иной культурной среды (например, жителю крупного города с многоэтажными домами и небольшими квартирами, в которых невозможно хранить значительный запас муки), потребовалось бы дополнительное словесное описание, которое нарушило бы выработанную веками и устоявшуюся поэтику сказки, однако для опытной сказочницы такой способ внедрения дополнительных разъясняющих

вербальных текстовых фрагментов теоретически не исключен, хотя пока не зафиксирован нами. Но наша сказочница предпочла иной путь – путь совмещения в одном сказочном повествовании нескольких поэтических пластов (словесных и невербальных). Заметим, что во втором случае жестикуляция сказочницы была более обильной, с демонстрацией всех подробностей работы; да и поручение деду отыскать муку, высказанное бабушкой, вовлекает дедушку в сказочный сюжет и объясняет необходимость его появления в зачине сказки (в первом варианте он только был назван, но никаких действий не совершал).

Интересно отличие поведения колобка, обусловленное его фигурой и выведенное в двух вариантах В.В. Бородиной, от привычного, знакомого по тексту из детских книг. Там колобок падает с окна и катится по дорожке, что обусловлено его круглой формой; но В.В. Бородина обрисовывает иной «портрет» колобка, делая его похожим на какого-то зверя и одновременно на человека: в первом варианте он «хоро́шай, румяна́й, с ушками, с рúчками, с нóжками (обеими руками, обращенными к зрителям и расположенными впереди на уровне груди, показывает большими и указательными пальцами места расположения воображаемых ушек вверху шара из испеченного теста, ручек – сбоку и ножек внизу)» (ПМ – Бородина; видеофайл 4150); во втором варианте «испекла его и сделала ушки (двумя указательными пальцами, поднося их к верху головы, показывает уши, как у животного), глазки и носик (опускает указательные пальцы на уровень глаз и затем кончика носа). Испёкся румяна́й, хоро́шай!» (ПМ – Бородина; видеофайл 4801).

Соответственно «колу́бок» не просто вываливается из окна, а прыгает («прых») и затем «ска́четь», «побежал дальше», «бежítь-бежítь» и т. п.: ведь у него есть ножки! Такой «портрет» колобка, выступающий оригинальным на фоне многочисленных вариантов сказки из разных местностей России, тем не менее, легко вписывается в систему календарного и свадебного обрядового печенья, отличающуюся фигурностью форм (в виде птичек, животных, человечков, лестниц, куличей и т. п.). В том же селе Троицкое и соседнем селе Ленино на «Сороки» (День

Сорока мучеников Севастийских), с которым в народе связывали весенний прилет перелетных птиц 21 марта по старому стилю (в XXI в. – 9 / 22 марта по новому / старому стилю), ежегодно до сих пор хозяйки старшего поколения продолжают печь для внучат птичек из теста, вылепливая сложные фигурки – с глазками, перышками на крыльях, широким раскрытым хвостом и т. п. Сказочный «колубок» из сказки В.В. Бородиной как раз вписывается в этот орнито-зооморфно-антропоморфный ряд, обладая фантастическими чертами полуживотного-получеловека. В.В. Бородина после рассказывания сказки про колобка в первом сеансе записи 16 июня 2014 г. поведала и показала жестами, как пекли жаворонков из теста, а одна из ее подруг сравнила процесс с изготовлением птичек-«свистушек» (ПМ – Бородина; видеофайл 4151). Такое сравнение узко-локально и вызвано тем, что в селе Троицкое, селе Ленино Липецкой области и района и в примыкающих к ним деревнях еще недавно, несколько десятилетий назад, бытовал гончарный промысел вместе с лепкой свистулек из глины, села славились своими потомственными мастерами – И.Ф. Гункиным (1928–1997) и семейством Митиных; в настоящее время существует объединение «Романовская игрушка» (по названию исчезнувшего города Романов) современных мастеров – местных жителей – по изготовлению глиняных свистулек, во главе с учителем В.В. Маркиным, возродившим народное искусство.

Также показательно, что в сказочной поэтике В.В. Бородиной присутствуют одинаковые поведенческие черты разных главных героев, т. е. постоянные элементы поведения, которые следуют из одной сказки в другую. Так, прыжок (всегда обозначаемый словоформой «прых») совершают колобок в одноименной сказке (СУС 2025 = АА*296) и коза в посвященной ей с козлятами сказке (СУС 123), хотя назначения прыжков совершенно разные.

Наблюдение в целом над исполнением сказок В.В. Бородиной показывает, что во время первого сеанса сказочница уже немало устала к моменту перехода от песенно-плясовых жанров к сказочным и поэтому ее жестикуляция была не в полную силу.

В начале рассказывания сказок сопутствующих жестов почти не было; сказочница после энергичной пляски уселась на диван и использовала процесс сказочного исполнения как некоторую возможность небольшого отдыха, когда можно было только говорить и не совершать никаких активных действий. При этом В.В. Бородина припоминала сказочные сюжеты, которые были в ее репертуаре, но, очевидно, продолжительное время не повторялись. Некоторые ее подруги подсказывали развитие сюжета отдельных сказок, хотя сами тоже не были особенно уверены в точности следования сказочных событий; сказочница соглашалась с подсказками и уточняла, как могла, фабулу. Очевидно, отдохнув на диване после пляски, В.В. Бородина, начиная со сказки про сестрицу Аленушку и братца Иванушку (СУС 450; ПМ – Бородина; видеофайл 4148), стала применять жестикуляцию в дополнение к словесному ряду.

Сопоставление количества и качества жестов, произведенных применительно к сказкам во время первого сеанса записи, с жестикуляцией при втором сеансе показывает, что во втором случае акциональный уровень сказочного исполнительства значительно возрос. Объяснить это можно несколькими причинами: 1) второй сеанс записи начался именно со сказок и сказочница была бодра; 2) она уже вспомнила любимые сказочные сюжеты, т. к. некоторые рассказывала уже во второй раз, спустя три дня; 3) не было посторонних зрителей (если не считать фольклориста и мужа сказочницы), тем более других вероятных знатоков местной фольклорной традиции, и В.В. Бородина могла не стесняться чужих глаз и ушей; 4) одежда рассказчицы была повседневная, привычная и не связывающая движения, что придавало бóльшую свободу жестикуляции. При первом сеансе записи сказочнице приходилось постоянно поправлять местный женский головной убор «башлык», спадающий с ее головы; иногда ей удавалось «вписать» этот лишний жест с подъемом одной руки или обеих рук в систему сказочной жестикуляции, но в целом совершенно очевидно, что сложная конструкция на голове ей мешала.

Интересно также отношение В.В. Бородиной к литературной и диалектной речи. Во время первого сеанса сказочница, зная о том, что фольклорист прибыл из Москвы и является ученым, старалась использовать литературные формы слов; а при втором сеансе, уже привыкнув к посетителю, стала более свободна в употреблении диалектизмов. Так, к примеру, орфоэпия «колобка» трансформировалась в «кулобкá», стали более отчетливо слышны смягченные окончания глаголов настоящего времени вроде «идётъ», «скачеть» и т. п., свойственные южнорусскому наречию. Такое смещение сказочного словесного исполнения с превалированием литературной речи в сторону полного диалектного звучания свидетельствует, как минимум, о трех важных моментах: 1) сказочница, проживая в южнорусской диалектной зоне и будучи носителем южного наречия, безусловно, владеет литературным языком и способна рассказывать на нем местные сказки, если это потребует или она сама сочтет нужным (ведь она окончила школу, в которой должны были нивелировать диалектные особенности речи); 2) все-таки местные версии фольклорных сказочных сюжетов передавались по наследству на диалекте, на котором они звучат более убедительно и естественно; 3) рассказчица осознает тот факт, что исполнять сказки на родном диалекте – более правильно, поэтому и возвращается к их исходному звучанию. Ну и, в конечном счете, разница в словесном исполнении сказки на литературном языке или диалекте не столь уж велика; вероятный публикатор-популяризатор напечатал бы сказки в нормативной узаконенной орфографии, а нам, как исследователю, важна запись на диалекте, причем носящая комплексный характер (с описанием тембра голоса и громкости его звучания, телодвижений, жестов и мимики, прерывания сообщения сказки и т. п.).

В соответствии с высказанным было бы интересно опубликовать рядом, для сравнения, два вида сказочного текста В.В. Бородиной: 1) во всей полноте, с указанием жестикуляции (поданной, например, в скобках и выделенной курсивом; примеры см. выше); 2) только в словесном виде. Сопоставление

этих текстов покажет, будет ли возможным адекватное понимание сказочного произведения лишь исходя из его словесного вида, или все-таки пропущенные невербальные звенья со всей очевидностью подтвердят исходный комплексный характер исполнительского искусства рассказывания сказки.

Анализ видеофиксаций сказок В.В. Бородиной помогает постичь серьезную проблему популяризации сказок и их адаптации для детей. Дело в том, что В.В. Бородина, как, очевидно, любой настоящий исполнитель сказок из народа, легко пропускает некоторые словесные описания, необходимые для обрисовки ситуации, и переходит сразу к результатам значимых событий. Она часто не сообщает о появлении очередного персонажа на пути главного героя и непосредственно приступает к изображению общения между ними, вычлняя другим тембром голоса речь встречного зверя или человека. При этом пропуск момента встречи сказочных персонажей друг с другом изображается сказочницей на другом уровне – жестикуляционном. Приведем момент появления волка в 1-м варианте сказки о колобке, обозначенный телодвижением сказочницы: «Вот идёт – навстречу ему кто? Волк? “Волк-волк...” Нет. Он: “Колобок-колобок, я тебе съем!” (поворачивает голову немного направо, показывая направление, откуда появился волк)» (ПМ – Бородина; видеофайл 4150).

Как правило, даже в научных записях этот уровень пропускается, поскольку он не может быть зафиксирован магнитофоном или диктофоном, тем более не успевает быть замечен при записи карандашом или ручкой в тетрадь; при этом содержание сильно или не очень страдает от таких смысловых пропусков; иногда собирателем даются пояснения в угловых или квадратных скобках, реже под астериском под текстом внизу страницы. Популяризаторы обычно поступают иначе: они дописывают пропущенные фразы – следовательно, применяется редактирование текста и становится совершенно не ясно, что действительно рассказано сказочником, а что добавлено позднее публикатором. Соответственно, у читателей сказок возникает ошибочное убеждение в том, что сказочные сюжеты рассказывались именно в таком полном виде.

Возникает закономерный вопрос: содержание сказки было бы менее понятным, если бы слушатели не видели жестикуляции сказочницы; например, слушали бы ее в темноте? Соответственно – второй вопрос: а сама сказочница осознает роль собственных жестов в создании сказочного контекста? Стала бы она с такой же энергичной жестикуляцией сообщать сказку в условиях темноты, помогая себе жестами в процессе рассказывания? Или, если жесты осознаются сказочницей именно как одно из изобразительных средств, причем второстепенных и зависящих от степени освещенности пространства (помещения), она бы не стала их применять в вечернее и ночное время? Тогда она бы могла рассказывать сказки, не используя жестикуляцию и совмещая процесс рассказывания с какой-либо подходящей работой: например, с вязанием на ошупь.

На основе наблюдений над всем записанным комплексом сказок из репертуара В.В. Бородиной легко вычлениются пять слоев сказочной поэтики, используемые сказочницей. Подчеркнем: не любым носителем локальной фольклорной традиции, но таким, который хорошо владеет традиционной манерой рассказывать сказки и, очевидно, при любом разговоре активно применяет жестикуляцию. Итак, слои поэтики:

1) словесная составляющая (главная содержательная; именно она придает основной каркас сюжету сказки и записывается как текст);

2) тональная (изображение голосом разных персонажей; особенно важна, когда нет словесных пояснений, кто какую реплику произносит; часто сказочница говорит двумя разными голосами (помимо естественного собственного, идущего от повествователя), демонстрируя ими диалог пары сказочных героев; также показывает настроение персонажей и дает собственную оценку их действий, заменяя таким способом словесные комментарии);

3) мелодическая (вставленные песенки «от имени героев», мелодически по-разному исполненные от лица разных персонажей);

4) мимическая (демонстрация посредством меняющегося выражения лица сказочницы ее оценки происходящих событий)

в сказке; привносит дополнительную психологическую оценочность и показывает нюансы настроения героев и сказочницы);

5) жестикуляционная (показ жеста́ми и телодвижениями действий персонажей и, реже, передача их жестикуляции; также выражается оценка сказочницей поступков героев; играет своеобразную «описательную» роль взамен словесных пояснений; важной бывает и поза – обычно рассказывают сказку сидя, а короткую – можно и стоя; пока не выяснена вероятность аутентичного рассказывания произведения на ходу, при совершении каких-либо физических работ и т. п.).

Эти же пять вербально-акциональных слоев используются и для спорадических выходов повествования за пределы сказочного мира, когда требуется его прервать из-за каких-либо внешних помех (отреагировать на приход посторонних, на реплики слушателей; поправить спадающий головной убор, дотронуться до зачесавшейся части тела и т. п.).

С помощью виртуозного владения всеми пятью слоями сказочной поэтики сказочница может совершенно поменять сюжетную линию, фактически ее разрушить; тем не менее ощущение цельности и завершенности, и даже традиционности сказки, соблюдения сказочного жанрового канона у слушателей остается. Это происходит потому, что сказочница соблюдает основные принципы (или критерии) жанра сказки, которые не сводятся исключительно к его смысловому содержанию. Там, где неумелая исполнительница забудет текст и вынуждена будет отказаться от дальнейшего сказывания сказки, талантливая сказочница способна с помощью второстепенных поэтических средств заполнить недостающие сюжетные звенья (внести дополнительные детали, подходящие по сюжету и широко известные из бытовой повседневной практики всем слушателям); что называется, она «тянет время», поскольку хорошо знает, что сказка – это объемное произведение с повторами действий, обычно трехкратными и варьируемыми, что надо нанизывать события одно на другое, а потом, по возможности, раскладывать их в обратном порядке.

Что касается сюжета, то талантливая сказочница умеет им свободно манипулировать, допуская творческие контаминации

и заимствуя отдельных персонажей с присущими им поступками из других сказочных сюжетов и даже жанров фольклора. Безусловно, наша сказочница раньше часто рассказывала сказки маленьким детям (своим внукам): это видно по выбору детских сюжетов и по приданию типичному «сказочному имени» привычной уменьшительно-ласкательной формы, принятой в собственной семье и в родном селе. Об этом же ее спросила одна из гостей у нее соседок при первом сеансе записи сказки о курочке рябе: «Это ты Машеньке рассказываешь? – Рассказываю, да» (ПМ – Бородина; видеофайл 4147). Неслучайно сказочница главных героинь-девочек из всех сюжетов, за исключением сказки про Аленушку и братца Иванушку, именовала Машеньками; хотя, не зная про реальную внучку Машеньку у В.В. Бородиной, можно бы подумать, что она выбрала наиболее типичное сказочное и вообще частотное у русских женское имя.

Вероятно, она долгое время не имела возможности рассказывать сказки ребятишкам и потому отчасти забыла сказочное содержание. Тем не менее сказочница смело берется за сказывание произведения в надежде, что вспомнит сюжет, а если не вспомнит полностью, то что-то придумает по ходу действия. И действительно придумывает. Вплоть до того придумывает, что полностью переиначивает известный сказочный сюжет «Чудесная дудочка», частично контаминируя его с «Бычком-дристунком» и «Терешечкой», хотя даже не упоминает этих персонажей (СУС 780 или СУС 314 А* = АА*314 I + СУС 480 А* = АА 480*Е; ПМ – Бородина; видеофайл 4156). При этом сказочница делает из злобной Бабы-Яги, всегда недоверчиво относящейся к любому герою и даже пытающейся одного из них зажарить, добрую бабушку, которая безо всяких испытаний показывает заблудившейся героине Машеньке правильный путь и даже сама провожает ее до родного дома. Безусловно, сказочница заимствовала у амбивалентного образа Бабы-Яги исключительно положительные черты, которые также имеются в русских народных сказках, но в других сюжетах (накормить-напоить, в баньку проводить и спать уложить, а потом снабдить клубочком, который приведет в нужное место). Получившийся довольно при-

близительным текст про посещение заблудившейся в поисках грибов Машей избушки Бабы-Яги все-таки обладает сказочной поэтикой не только из-за контаминации разных сюжетов, но не в последнюю очередь из-за повествовательно-сказочных интонаций, обилия диалогов с ведением их с разными интонациями и многочисленностью жестов.

В.В. Бородина твердо помнит сказочные зачины и концовки, потому что они повторяются в любой сказке и почти не зависят от конкретного сюжета. Она понимает, что надо куда-нибудь отослать героев, но конкретное место отсылки ей не особенно важно: поэтому она сначала отправляет сестрицу Аленушку с братцем Иванушкой (СУС 450) на луг собирать цветы, а потом, при рассказывании детьми их родителям о своих занятиях, она упоминает лес, но тут же вспоминает о сбориании цветов; получается некоторая натянутость, но бытовая логика все-таки соблюдается: как и луг, лес может служить местом составления букетов, хотя обычно в нем собирают грибы, а в сказках типа «Чудесная дудочка» (СУС 780) более типичны ягоды.

Сказочница помнит про троекратные повторы, но забывает про их вариативность (лошадиное копытце – коровье – овечье); в итоге повторов оказывается всего два (из трех) и каждый раз сестра пугает брата возможным превращением в козленочка, забывая про жеребенка и теленочка.

Интересно, что в сказке про вершки и корешки, как мужик с медведем делили урожай (СУС 1030), сказочница тоже использует троекратный повтор: дед сеет пшеницу, сажает картошку и потом капусту (видеофайлы 4807–4808), хотя в этом сюжете троекратность не предусмотрена. В итоге у сказочницы конфликт оказался неразрешимым, медведь счел себя обиженной стороной и начал вредить деду, подрывая в буквальном смысле слова его урожай на корню; так дед и перестал сажать и сеять что-либо на этом поле (сказка получает окраску этиологического мифа – с объяснением, почему поле перестало засеиваться). Эта индивидуальная(?) версия В.В. Бородиной или локальная(?) в ее исполнении имеет отголоски традиционного сюжета: сказочница забыла, что речь идет о

третьем году совместной обработки поля стариком с медведем, и вновь называет «другой год». В данном случае интересно, что даже если сказочница в процессе рассказывания произведения потеряла сюжетную нить, она не смущается и рассказывает по-своему, причем очень логично: вместо репы во втором году она называет картошку, потому что та тоже дает корнеплод; в первый год упоминает пшеницу, потому что она типична для плодородной черноземной ее родной Липецкой области, хотя в других местах России, особенно в Нечерноземье, могла быть указана рожь; на третий год, по логике вещей, нужно было вновь посеять какое-то растение, у которого едят «вершки», сказочница задумывается на мгновение и предлагает капусту. Эта самая капуста, вроде бы не встречающаяся в других версиях, оказавшись уже чрезмерным обманом медведя, не просто породила вражду между человеком и зверем, но и привела к вредительству со стороны последнего, что можно понимать как восстановление справедливости (хотя сказочница не дает никакой моральной оценки описываемым событиям и такой нетипичной концовке).

Завершающая составляющая текстологии сказки: при выборе печатного издания его подготовка может быть различной и зависеть от типа издания (журнальной статьи или публикации материала, научного или популярного сборника и т. п.) и от поставленных задач и последовательности их выражения (например, давать произведения в очередности их записи или по жанрам и т. п.). Так, при подготовке свода наших полевых записей, сделанных с 1983 по 2012 гг. в 16 областях Центральной части Европейской России, мы придерживались принципа расположения сказок согласно СУС, а под одним номером сюжета размещали записи вариантов в их географическом местоположении с юга на север и затем с сюжетными контактами; интонация сказочников прописывалась лишь в самых ярких местах, также давались нотировки песенных вставок (выполненные музыковедом-фольклористом В.В. Запорожцем), но жестикуляция почти не освещалась (Самоделова 2013; Самоделова 2013а). Так что смеем полагать, что вопрос

о расшифровке видеозаписей аутентичного исполнения фольклорных сказок с подробным описанием жестикуляции и мимики сказочника (сказочницы) ставится впервые в российской фольклористике (хотя и неполно освещен в данной статье).

Кабинетная расшифровка видеосъемки состоит из нескольких слоев: 1) из словесного, выполненного в той или иной диалектной транскрипции или в упрощенной форме, без показа местных речевых особенностей; этот первый слой – главный, он может быть основан и на диктофонной записи (как контрольной аудиофиксации, поскольку у фольклористов основным экспедиционным инструментом является диктофон, а видеокамера обычно применяется для фиксирования неординарных рассказчиков и этнографических ситуаций); 2) из дополнительного комментирующего описания самого наблюдаемого процесса рассказывания фольклорного произведения – и оно уже полностью произвольно в том смысле, что каждый фольклорист-расшифровщик пользуется своим описательным аппаратом и его графическим оформлением. При научных публикациях уже использовались таблицы и покадровые иллюстрации (стоп-кадры киносъемки и видеофиксации) с описанием изображенных на них жестов в исследованиях В.М. Гацака, Дж.Я. Адлейба и В.Л. Кляуса, посвященных сопоставлению записей от учителя и ученика, повторным записям от одного исполнителя, в том числе рассказавшего сказку на разных языках (в случаях билингвизма) (Гацак 1975: 44–52; Адлейба 1991; Адлейба 2004: 28–35; Кляус 2015).

Необходимо подчеркнуть важность авторских знаков, порой противоречащих нормативной пунктуации, но отражающих индивидуальную речевую манеру рассказчицы – с обилием междометий: «ну и, она подлетела к нему» (ПМ – Бородина; видеофайл 4798). Приходится также напомнить о необходимости постановки ударений в разных случаях: 1) когда без них возможны различные прочтения – т. е. налицо смысловоразличительная графика ударений; 2) когда ударения нетипичны и в разных диалектах могут быть в различных

местах («побёгла» у нашей сказочницы и «побегла́» в других местностях); 3) когда ударения меняют свое расположение в слове даже в пределах речи одного человека (у нашей сказочницы встретились формы «úдеть» и «идётъ»); 4) когда с их помощью подчеркивается отличие диалекта от литературной речи; та же смысловозначительная или характеризующая диалектные особенности роль буквы «ё» («её» вместо привычного «её»).

Привычность исполнения сказок в сопровождении телодвижений, жестов и мимики следует отнести к типовым явлениям локальной народной культуры (вероятно, вообще любой национальной культуры, как об этом свидетельствуют исследования В.М. Гацака, Дж.Я. Адлейба, В.Л. Кляуса, З.Д. Джапуа – см. выше), что подтверждается такой же энергичной жестикуляцией при исполнении песни «Жил я у пана...» мужем Татьяны – подруги В.В. Бородиной – при первом сеансе записи (ПМ – Бородинина; видеофайл 4155).

Литература

Адлейба 1991: Адлейба Дж.Я. Устные стилевые основы сказки (Опыт экспериментального исследования на абхазском материале). Сухуми: Абхазский государственный университет, 1991. 339 с.

Адлейба 2004: Адлейба Дж.Я. Интонационная сегментация сказочного текста // Этнопоэтика и традиция: К 70-летию члена-корреспондента РАН Виктора Михайловича Гацака. М.: Наука, 2004. С. 28–35.

Гацак 1975: Гацак В.М. Сказочник и его текст (к развитию экспериментального направления в фольклористике) // Проблемы фольклора. М.: Наука, 1975. С. 44–52.

Джапуа 2016: Джапуа З.Д. Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика. М.: Наука – Восточная литература, 2016. 381 с.

Кляус 2015: Кляус В.Л. «Русское Трехречьё» Маньчжурии: Очерки фольклора и традиционной культуры. М.: ИМЛИ РАН, 2015. 384 с.

Самоделова 2013: Самоделова Е.А. Сказки Центральной России в конце XX – начале XXI веков в записях Е.А. Самоделовой и дру-

Самоделова Е.А. Аудиовизуальные записи фольклора как способ исследования...

зей-фольклористов: Тексты // Рязанский этнографический вестник. Рязань, 2013. Вып. 51. Т. I.

Самоделова 2013а: Самоделова Е.А. Сказки и сказочники Центральной России в конце XX – начале XXI веков: Наблюдение-исследование // Рязанский этнографический вестник. Рязань, 2013. Вып. 51. Т. II.

СУС: Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1979. 437 с.

АРХАИЧЕСКИЙ ЭПОС ТУВИНЦЕВ-ТОДЖИНЦЕВ

Собирание тоджинского фольклора. Тувинцы-тоджинцы – коренной малочисленный народ Южной Сибири, компактно проживающий в труднодоступной горно-таежной зоне северо-восточной части Тувы, в Тоджинском районе, в основном в селах Адыр-Кежиг, Ий, Сыстыг-Хем, Чазылары или Хамсара Республики Тыва.

Согласно официальной переписи населения 2002 г., численность тоджинцев составляет 4400 человек. По площади Тоджа занимает самую большую территорию из 17 *кожуунов* республики – 44,8 тыс. кв. км.

Тоджинцы имеют значительные отличия от остальных тувинцев, проживающих в центральном, западном и южном степных районах Тувы, по этническим, хозяйственным, историко-культурным особенностям.

В отличие от других этнических групп тувинцев, основными традиционными занятиями тувинцев-тоджинцев было и остается вьючно-верховое оленеводство, которое сочетается с охотой, рыболовством, а также с собирательством дикоросов.

Благодаря компактному проживанию данной этнолокальной группы тувинцев и его относительной удаленности от крупных населенных пунктов в Тодже до настоящего времени сохранились многие элементы традиционной культуры: *жилище* (покрытый берестой или лосиными шкурами *чум-алажы-өг*), *пища* (потребление оленьего молока и мяса диких животных), *верования* (буддизм и шаманизм), некоторые промысловые культы (медвежий праздник) и тоджинский диалект тувинского языка, на котором говорят тоджинцы. Именно по этим основным признакам тувинцы-тоджинцы включены в единый перечень коренных малочисленных народов Российской Федерации, что дает им право пользоваться соответствующими гарантиями и льготами.

Вместе с тем тоджинцы сохранили и свою самобытную, богатую культуру. Особенно было развито устное народное творчество, которое представлено различными жанрами: героический эпос, сказки, мифы, легенды, предания, благопожелания, песни, загадки, пословицы и поговорки, детский фольклор.

Однако их фольклорные традиции оставались вне специального исследовательского интереса по сравнению с этнографическим, историческим и лингвистическим изучением. В дореволюционный период только некоторые тексты песен тувинцев-тоджинцев с переводом на русский язык опубликованы участниками этнографической экспедиции 1897 г. П.Е. Островских и М.И. Райковым (Островских 2007: 144–157; Райков 2007: 188–201).

Регулярное и целенаправленное собирание и изучение тоджинского фольклора началось в 1945 г. после создания Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (далее – ТНИИЯЛИ).

В 1947 г. первым, кто в течение длительной (пятимесячной) командировки в Тодже занимался сбором тувинского фольклора, был Леонид Васильевич Гребнев – выпускник, а затем аспирант Восточного факультета этнографического отделения Ленинградского университета, изучавший историю, языки, фольклор народов Саяно-Алтайского нагорья, а с 1950 по 1975 г. – научный сотрудник ТНИИЯЛИ.

Л.В. Гребнев вместе с помощником, молодым оленеводом Балданом Ак (23 г.), записывал фольклор в таежных, далеко удаленных от районного центра сумонах – Хамсара и Одуген.

Поездка в Тоджу, к оленеводам, пробудила у него практический интерес к устному народному творчеству тувинского народа. Позже он защитил кандидатскую диссертацию о героическом эпосе тувинцев и на ее основании опубликовал монографию «Тувинский героический эпос (историко-этнографический опыт)» (Гребнев 1960: 145). Эта первая поездка в Тоджу сыграла важную роль в жизни Л.В. Гребнева. Он переехал в Туву и начал работать в ТНИИЯЛИ.

К сожалению, из фольклорных записей Л.В. Гребнева значительная часть не сохранилась. В Научном архиве Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований (далее – ТИГПИ) хранятся только сказка «Чангыс-оол», записанная от сказителя Орайбана Балчыра Ак и три героических сказания: «Картыган-хаан», «Алдай-Сумбур», «Тогус-Чудакчы-хаан» знаменитого сказителя Балбыра Баяна Узуновича.

В 1953 г. во время Первого республиканского слета народных сказителей в Кызыле (1953 г.) от тоджинца Баяна Балбыра Узуновича студентами педагогического училища записано семь ветвей эпоса «Кезер-Мерген» («Гэсэра»). Позднее они вошли в сборник, подготовленный к изданию в 1963 г. Д.С. Кууларом, под названием «Сказание о Благородном Кезер-Мергене, владыке десяти стран света, победителе десяти темных сил». В 1995 г. сборник был переиздан в серии «Памятники тувинского фольклора» под названием «Ачыты Кезер-Мерген». По прошествии нескольких лет, а именно в 1957 и 1960 гг., Д.С. Куулар повторно записал в Тодже эти же семь глав «Гэсэра» у сказителя Балбыра Баяна.

В периоды – с 1951 по 1953, в 1955-м и в 1958-м гг. С.И. Вайнштейн, работавший научным сотрудником ТНИИЯЛИ, проводил экспедиции в Тоджинском кожууне. На основе собранных фольклорно-этнографических материалов в 1961 г. он издал историко-этнографическую монографию «Тувинцы-тоджинцы» (Вайнштейн 1961).

В разделе «Устное народное творчество» его книги содержится пересказ сюжетов трех сказок – «Олберги», «О парне, за которым гнался Чылбыга», «Чангыс-оол» (имена сказителей не указаны), а также легенды и предания о Хурулмае, известные и в монгольской летописи «Эрдэниин Эрихе»; о борьбе богатыря Тюрю Даргана с вторгшимися в Тоджу вражескими воинами в местности Хам-Сыра Тоджи; о происхождении отдельных родоплеменных групп (*соян, кыштаг*). В книге опубликованы оригинальные тексты песен, пословиц, поговорок и загадок с переводом на русский язык. В конце раздела С.И. Вайнштейн

делает выводы, что «между оленеводческими и скотоводческими группами существовали глубокие связи в области духовной культуры», что «сказки, песни, загадки, пословицы и поговорки тоджинцев в основных чертах близки к произведениям этих жанров, распространенных в других районах Тувы». Кроме того, исследователь считает, что «произведения народного творчества монголов, дархатов, бурят и тофаларов также попали в Тоджу благодаря взаимным посещениям» (Вайнштейн 1961: 152).

К сожалению, Научный архив ТИГПИ не располагает текстами фольклорных произведений и сведениями об информантах, записанных С.И. Вайнштейном в Тодже. Фольклорные записи, сделанные во время экспедиций, и его дневники, по всей вероятности, хранились у самого ученого.

В 1955 г. в Тоджинском районе проводили полевые исследования известный тувинский фольклорист и литературовед А.К. Калзан с супругой Э.С. Калзан. Они в течение двух месяцев (июнь – июль 1955 г.) собрали значительное количество материалов почти всех жанров фольклора тоджинцев. Среди собранного – около 40 героических сказаний и сказок. Только 15 из них записано от сказителя Баяна Балбыра, остальные – от разных информантов: Ак Мондуме, Ак Каастай, Ак Чолдурбен, Кол Танай, Кол Сарбай, Кол Дежит, Шанмырыш Шыырап, Чолдак Серен и др.

Участники экспедиции побывали почти во всех населенных пунктах: Ий, Адыр-Кежиг, Салдам, Сыстыг-Хем, Тоора-Хем и др. Информанты – сельские жители: охотники, колхозники, в большинстве своем – мужчины, но есть и женщины, в основном в возрасте от 50 до 80 лет.

Следует отметить, что все записи тоджинского фольклора, начиная с 1947 по 1970 гг., записывались от руки.

Среди архивной коллекции А.К. Калзана есть папка под № 2057, в которой содержится тетрадь, озаглавленная «Рассказы со стариками» (45 страниц). Обращают на себя внимание фиксации репертуара Ак Каастая, Ак Чолдурбена, Кол Таная, некоторые автобиографические сведения, фольклорные записи

легенд «Большая медведица», «Мечин», «Три маралухи», загадок, песен, пословиц, присутствуют также единичные образцы *алгышей* – охотничьих благопожеланий, а также рассказы о знаменитых сказителях: Ыйымбыы, Серен-Тажы, Сарыг Балбыре (из вышеперечисленных в то время оставался в живых только Балбыр), об обстановке бытования сказок и отгадывания загадок и т. д.

Собранные А.К. Калзаном полевые материалы позволили в целом составить представление о фольклоре тувинцев-тоджинцев. В жанровом отношении записанные образцы достаточно разнообразны. В полевых материалах широко представлены эпические сказания тоджинцев, которые занимают особое место: «Эртинэ Соок Маадыр», «Старик Даландай», «Алдай-Сумбур», «Ачыты-Кезер-Мерген», «Хайты-Кара», «Додай-Мерген» и др., записанные от Балбыра Баяна, Ак Кастая, Шанмырыша Шыырапа и др.

Участниками экспедиции в Тоджинском кожууне зафиксированы также все жанровые виды сказок – *волшебные, бытовые и сказки о животных*.

Судя по состоянию собранного фольклора тоджинцев на период середины 50-х годов, следует отметить, что традиционный фольклор тувинцев-тоджинцев находился еще в “живом” активном бытовании, в связи с чем трудно переоценить значение первых больших квалифицированно зафиксированных учеными-фольклористами и этнографами коллекций устного народного творчества тоджинцев, сохранившихся в Научном архиве ТИГПИ. В процессе сбора фольклора становится очевидным, что тоджинцы в той или иной степени сохранили свою самобытную традиционную культуру, богатый фольклор, родной язык с тоджинским диалектом и отдельные элементы традиционного уклада жизни.

В 1974 г. О. К.-Ч. Дарыма со студентами С. Шангыр-оол, О. Демер-оол, О.М. Дамчай и К.О. Ооржак зафиксировали новые образцы и варианты сказок, жанров несказочной прозы, песен, благопожеланий, загадок, а также шаманские песнопения и горловое пение. Некоторые записи сделаны на магнитофоне.

Участниками экспедиции от сказителя С.Д. Хомушку, который родился в западном районе в с. Бай-Тайге и жил в Адыр-Кежиге, было записано два героического эпоса: «Нарын-Чигир, Амзак-Куу» и «Хан-Хулук»; от Ак Даргана – сказки «Нарын-Хулук», «Старуха Дарган», «Сумелдей, ходивший за молоком», «Хайты-Кара с конем Кангай-Кара», «Далай-хаан».

В 1991 г. З.К. Кыргыз, С.М. Орус-оол, А.К. Кужугет, М.П. Татаринова (собирательница русского фольклора) провели фольклорную экспедицию, в ходе которой на магнитофоне зафиксированы различные фольклорные (в основном малые) жанры тоджинцев – песни, *кожамык*, загадки, скороговорки, а также заклинания, обряды освящения и некоторые виды несказочной прозы – легенды и предания.

В 2003 г. была осуществлена экспедиция в Тоджу Сектором фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН (Г.Б. Сыченко, Ж.М. Юша, К.А. Сагалаев, Е.Л. Тирон) и ТИГПИ (С.М. Орус-оол, О.К. Шырап, Ч.С. Чондан), в результате которой были записаны сказки, легенды, предания и большое количество образцов малых жанров. Материалы этой экспедиции хранятся в Архиве Новосибирской государственной консерватории им. М.И. Глинки, в Архиве Сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН и в Научном архиве ТИГПИ.

Последние экспедиции в Тоджу позволяют сделать вывод, что на современном этапе, к сожалению, почти не осталось исполнителей эпических жанров с большим репертуаром. Вместе с исполнителями исчезли такие архаические жанры, как мифы, волшебные сказки, героический эпос. Носители фольклорной традиции постепенно стали утрачивать знание поэтико-стилевых средств, в силу этого происходит обеднение фольклорных текстов, как в содержательном, так и в художественном плане.

* * *

Тоджинские сказители. Дошедшие до нас сведения о сказителях тувинцев-тоджинцев скудны. Раньше собиратели фольклора не фиксировали сведения о певцах, их характеристики,

живые портреты, исполнительскую манеру сказителей, даже не всегда записывали год их рождения. Перед собирателями в то время стояла самая простая задача: собрать насколько возможно более полно фактический материал. По этому поводу один из собирателей тувинского фольклора профессор Шулуу Чыргал-оолович Сат, в 1950 г. участвовавший в фольклорной экспедиции в Улуг-Хемском районе, с сожалением писал, что «тогда мы, к сожалению, не записывали биографию и репертуар сказителей, а нашей задачей была только запись сказок и героических сказаний» (Сат 1994: 9).

Точно определить число сказителей тувинцев-тоджинцев невозможно. Отдельные сведения о носителях, хранителях и творцах тувинского фольклора разбросаны в архиве ТНИИЯЛИ и по ряду печатных источников. Мы можем говорить лишь о тех, тексты которых зафиксированы собирателями и имена которых остались в памяти народа.

После создания ТНИИЯЛИ (1945 г.) сотрудники института активно приступили к выявлению талантливых сказителей и планомерной записи фольклорного материала, организуя экспедиции и командировки по сбору фольклора в разные села Тоджинского района.

Краткими сведениями о народных сказителях мы, прежде всего, обязаны первым собирателям фольклора тувинцев-тоджинцев: ученым-фольклористам А.К. Калзану и Д.С. Куулару, которые, кроме паспортных данных того или иного сказителя, дали сведения о знаменитых сказителях Тоджа, их некоторые биографические данные и репертуар, а также воссоздавали обстановку бытования героических сказаний и сказок.

По данным Научного архива Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, нами выявлены сказители и их имена, количество записанных от них произведений фольклора, время и место записи. Всего выявлено 28 сказителей. От них записано от руки 75 героических сказаний и сказок, а на магнитофон – 10.

Как известно, хранителями, носителями и передатчиками исторической памяти народа были сказители, исполнители

эпоса и сказочники. Среди них всегда находились одаренные люди, которые знали большое количество разных жанров устного народного творчества и с удовольствием исполняли их в подходящей обстановке. Талантливые сказители были широко известны по всей Тодже.

Рассказы с разными информантами, записанные А.К. Калзаном, свидетельствуют, что еще в дореволюционный период в Тодже жили такие известные народные сказители, как Дажы-Серен, Делик, Булаан, Мөңге-Чалаң, Ыымбыы, младший брат знаменитого сказителя Баяна Балбыра Айыыжы и др. Из этих сказителей в 50–60 гг. остался в живых только известный сказитель Баян Балбыр.

Среди них были и очень талантливые женщины-сказительницы: Кол Норжунмаа, Кол Дежит, Кол Бичииней и слепая Бопуйлук (ф. о. неизвестны), которые знали много сказок и другие произведения фольклора.

Собиратели тоджинского фольклора С.И. Вайнштейн и А.К. Калзан отмечали, что сказители пользовались большим уважением и почетом у тоджинцев. По словам сказительницы Кол Дежит, почти в каждом чуме обязательно имелся хоть один талантливый сказитель. Все они были выходцами из народа, в массе своей были неграмотными, вместе с тем на протяжении веков занимали важное место в духовной и культурной жизни тувинцев, активно участвовали в жизни села, мастерски владели словом, знали, как правило, разные жанры народного творчества. Никакие охотничьи сезоны не обходились без сказочников и эпических певцов. Чтобы послушать исполнение маститого сказителя, люди приезжали из отдаленных охотничьих станов за многие десятки километров. Встречи со сказителем заполняли часы досуга и вынужденного отдыха на охоте, во время занятий животноводством, сезонных работ и т. д. Сказителя освобождали от дополнительных хлопот – дрова, чай, пищу готовили за него другие.

У тоджинских охотников, как и у алтайцев, хакасов, шорцев, бурят существовало поверье, согласно которому исполнение эпических сказаний и сказок во время охотничьего промысла

благосклонно воспринималось духами, в благодарность они наделяли человека удачей. Сказитель, который, как правило, был и охотником, вечерами с этой целью исполнял богатырские сказания, чтобы их прослушала дух-хозяйка тайги и вознаградила богатой добычей.

Дома сказки рассказывались только вечерами после окончания трудового дня. Люди собирались в одном чуме, загадывали загадки, слушали сказки. Днем не положено было рассказывать сказки (существовало поверье, что исполнение сказок днем, а также неполных или плохо знакомых сказок принесет большое несчастье в жизни).

Слушатели воспринимали героические сказания и сказки как реальную историю, верили, что их герои являются их прямыми предками, и потому очень бурно реагировали на выступление сказителя.

Сказка приходила в Тоджу из западных районов Тувы. Об этом свидетельствуют беседы с различными информантами. Раньше во время осеннего охотничьего сезона за белками и соболем в Тоджу приезжали охотники и часто обращались к местному населению; среди приезжих тоже бывали и хорошие сказители. Кол Тойбанак (78 лет), житель Сыстыг-Хема, сообщил, что во время охоты слышал сказки от приезжих охотников из других районов, в основном от *салчаков*, которые хорошо рассказывали сказки. А после окончания охотничьего сезона они привозили толченое просо (*тараа*), войлок, топленое масло, сало и меняли их на пушнину. Некоторые из них иногда надолго останавливались в Тодже и вечерами рассказывали сказки. Бывало и так, что приезжие оставались в Тодже на постоянное жительство. Таким образом, тоджинские сказители тесно общались с приезжими рассказчиками, сказочниками, ходили вместе на охоту, на рыбалку, слушали эпические сказания, сказки, знакомились с манерой исполнения, обсуждали произведения устной поэзии. Такое творческое общение эпических певцов играло большую роль в пополнении репертуара, повышении исполнительского мастерства и опыта, в знакомстве с местной традицией исполнения.

Несмотря на то, что не сохранилось ни одного зафиксированного текста от вышеназванных сказителей (до 30-х гг. XX в. в виду отсутствия национальной письменности народа, фольклор не записывался), однако они оставили после себя талантливых учеников. Современные сказители продолжают и развивают искусство учителей, следуя эпическим традициям и в то же время внося новые детали и дополнения, почерпнутые из личного опыта и наблюдений, создавая новые варианты. Каждый из сказителей имел собственную исполнительскую манеру, обладал индивидуальными особенностями, и у каждого эпического певца и сказочника был свой репертуар, отличающийся по количеству и тематическому содержанию от репертуара других.

Любимым жанром и основным костяком в репертуаре всех сказителей является героический эпос. Мы встречаем почти все основные сюжеты эпоса: героическое сватовство, борьба с ханами-завоевателями, с мифическими существами, измена жены или матери богатыря и т. д. Вместе с тем эти сказители знают и помнят большинство наиболее распространенных эпических сюжетов, все виды сказок (волшебные, бытовые, о животных). Имеются в их репертуаре и общие героические сказания и сказки. К числу таковых относятся «Танаа-Херел, с конем Даш-Хурен», «Номчу-Хөө», «Старик Даландай», «Додай-Мерген» и др.

Одной из наиболее ярких фигур среди сказителей тувинцев-тоджинцев был Баян Балбыр Узунович – представитель старшего поколения сказителей тоджинцев. Он относится к числу хранителей и знатоков народного творчества тувинцев-тоджинцев, оставивших последующим поколениям вечные памятники устного народного творчества.

Б. Балбыр пользовался уважением и авторитетом среди слушателей. Односельчане всегда с глубоким вниманием слушали произведения героического эпоса и сказок в его исполнении. Активное восприятие слушателей объяснялось не только интересом к захватывающему развитию сюжета, но и умением сказителя ярко и красочно обрисовать эпические события.

Баян Балбыр родился в 1880 г. в Тоджинском районе. Умер в 1961 г. в возрасте 81 г. Занимался скотоводством (имел коров, ло-

шадей, коз), рыболовством и охотой, батрачил у местных русских богачей. В молодости он объездил многие места, бывал в Минусинске и Монголии. В Улаастай ездил пять раз, чтобы отвести китайскому начальнику собранный в Тодже дань в виде ценной пушнины. После революции в течение трех лет работал почтальоном, в дальнейшем был председателем *арбана* (десятидворки).

Прозвище его – «Рассказывающий сказки Сарыг-Балбыр». Это имя-прозвище, данное Балбыру народом, свидетельствует о признании его большого таланта. Чтобы послушать его сказания, к нему приезжали и молодые, и старые. И сам он постоянно получал приглашения со всех концов Тоджинского района. Он не знал грамоты, понимал и немного говорил по-монгольски, хотя и батрачил у русских богачей, русского языка не знал, тем не менее отличался феноменальной памятью, в которой хранил большое количество народных сказаний и сказок самого различного содержания и жанров. Он был участником Первого республиканского слета народных сказителей Тувы. В его репертуаре более 30 героических сказаний и сказок. Среди них встречаются уникальные записи тувинской версии эпоса «Гэ-сэр» и «Джангар» под названием «Богда Чаңгар-хан», записанного в 1957 г. известным тувинским фольклористом Д.С. Кууларом. Сказитель слышал это героическое сказание от человека по имени Донгур-Хемчик из западного района *хемчиков*.

Оригинал эпоса «Богда Чаңгар-хан» хранится в Научном архиве ТИГПИ среди материалов личного архива Д.С. Куулара. Он был опубликован в 1973 г. эпосоведом А.Ш. Кичиковым в Ученых записках Калмыцкого НИИЯЛИ (Кичиков 1973) в переводе с тувинского на русский язык Д.С. Куулара (Куулар 1973).

Специальные научные статьи посвящены эпосу «Богда Чаңгар-хан» калмыцким эпосоведом А.Ш. Кичиковым (Кичиков, 1973), Д.С. Кууларом (Куулар 2004). Вслед за этими исследователями ряд статей опубликовала также и ведущий научный сотрудник ТИГПИ М.Б. Кунгаа (Кунгаа 2016; 2016а).

Известного тоджинского сказителя Баяна Балбыра записывали Л.В. Гребнев (1947 г.), А.К. Калзан (1955 г.) и Д.С. Куулар (1957, 1960 гг.). Они зафиксировали от него несколько десят-

ков эпических текстов и других жанров фольклора тоджинцев. На наш взгляд, самое замечательное из записей Балбыра – это сказание о «Гэсэре». В статье «Бытование “Гэсэра” в Туве» Д.С. Куулар сообщает, что каждый сказитель считает зазорным не знать крупных сказаний. Да и народ не будет считать его хорошим сказителем. Поэтому естественным было стремление многих сказителей познать и заучить эпос «Гэсэр», чтобы потом распространять его в народе. В этой связи Д.С. Куулар приводит такой пример. «Сказитель Балбыр, не знавший монгольской грамоты и потому лишенный возможности прочитывать его в подлиннике, направился к обедневшему сановнику Ямзырын Нугур-Даа – разжалованному правителю Тоджинского кожууна, имевшему книгу “Гэсэр”. Ямзырын Нугур-Даа согласился за мясо дикого козла и полмешка муки прочитывать Балбыру несколько раз “Гэсэра”. Такой относительно дорогой ценой Балбыр добился знания популярнейшего в народе сказания» (Куулар 2002: 50).

Обычно «Гэсэр» исполняли в длинные зимние вечера, во время похорон, во время пребывания на охоте и в продолжительных поездках. По сведениям Д.С. Куулара, Балбыр исполнял «Гэсэр» на пути в Пекин и Улан-Батор (Куулар 2002: 50).

Как исполнитель героических сказаний Б.У. Балбыр может быть назван одним из лучших представителей тувинцев-тоджинцев классического эпического стиля. Он был большим мастером в применении всех разнообразных художественно-поэтических средств, полностью соблюдал выработанные веками традиционные эпические приемы.

Учениками Баяна Балбыра являются его односельчане Ак Кастай, Ак Чолдурбен, Чолдак Серен и др., с которыми он обычно охотился.

В его передаче имеются уникальные повторные одновременные записи героических сказаний и сказок: «Алдай-Сүмбүр», «Картыган-Хаан», «Хөвөң-Тажы с конем Хөвөң-Бора», некоторые ветви «Гэсэра».

Таким образом, имеется два источника распространения в репертуаре известного сказителя Баяна Балбыра: *устный* (он

воспринял героические сказания и сказки от приезжих сказителей) и *письменный*. Среди сказок репертуара Б.У. Балбыра широко распространены устные переложения монгольских, тибетских книжных источников (в те времена вслух читали сборники на монгольском языке): «Улегер-Далай», «Аржы-Буржу-хаан», «Мигир-Мижит», «Ачыты-Кезер-Мерген», «Сказка о Мит и Мат», «Нузугай-Чуру» и др. Он слышал их от Лопсан-мээрена, Нугур-Даа и бродячих лам. Бытование в Туве заимствованных сюжетов свидетельствует о широком культурном взаимодействии тувинцев и соседних народов, в частности монголов.

В академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» опубликована сказка Б.У. Балбыра в записи А.К. Калзана «Сумелдей, ходивший за молоком» и в сборнике «Тувинские народные сказки» (четвертый выпуск) сказка – «Картыган хаан».

В целом Тоджинский район не имеет ярко выраженных специфических особенностей в бытовании эпического и сказочного жанра. Он находится в тесной связи с другими районами Тувы и далеко за пределами Сибири – в Цэнгэле Монголии. Об этом свидетельствуют общие названия зафиксированных в Тодже героических сказаний («Пятнадцатилетний Алдай-Сумбур», «Каңгывай-Мерген», «Далай-Усун-хан», «Богатырь Шагаан-Тололай» и др.), сюжетные линии, художественные особенности, система образов, композиционная структура, фантастика и др. Записана всего лишь одна сказка («Чангыс-оол», ее вариант – «Парень, за которым гнался Чылбыга») с сильно выраженным мифологическим мотивом, в которой фигурируют названия озер Тоджинского района – Маны-Хөл, Ноян-хөл, Тожу-хөл.

* * *

Героические сказания тоджинцев. По тематическому содержанию героические сказания тоджинцев условно делятся на следующие группы, которые составляют основной сюжет произведения: 1) сватовство и женитьба героя («Шан-Хан, имеющий сто восемь жен», «Алдай-Сумбур», «Старик Моге-Каландай»); 2) борьба с чудовищами («Додай-Мерген», «Анчы-Бурээчи»);

3) борьба героя с чужеземными ханами-завоевателями («Эртинне Соок-Маадыр», «Богда Чангар-хаан», «Чангыс-Карыш»); 4) сюжеты, построенные на антагонизме матери и сына («Дун-Караты хан», «Хайты-Кара»).

Теме сватовства посвящено большинство тувинских героических сказаний, его мотивы являются сюжетообразующими и связанными между собой. Располагаются они в сказаниях в определенной последовательности.

В тувинском эпосе первый выезд героя за пределы родной земли с его дальней поездкой за суженой расценивается как богатырский подвиг эпического героя. Он является причиной длительного пребывания на чужой стороне. В эту страну поехать отважится не каждый, т. к. она символизирует страну смерти.

В тувинских героических сказаниях, как и в богатырских поэмах других народов Сибири, нашла отражение система брачной экзогамии, при которой мужчина должен брать себе жену лишь из чужого рода, не связанного с ним родственными отношениями. Будущая жена богатыря находится на краю неба и земли. Поэтому путь к суженой обычно очень долг и труден. Решимость юноши обязательно дойти до цели и завоевать невесту – еще одно героическое качество богатыря. Примером может служить записанное у тоджинского сказителя Б. Балбыра героическое сказание «Старик Мого-Каландай», которое названо не по имени главного героя, а по имени его отца. В этом сказании фигурируют герои двух поколений – отец и сын. Причем большая часть его отведена повествованию о подвигах сына. В нем есть чудесное рождение будущего героя от яйца птицы *улар* и его быстрое подрастание. Образ будущего богатыря-воина, испытания его зрелости раскрываются еще в младенческом возрасте, прежде всего, в его первом подвиге, непосильном даже для отца. Он убивает марала-чудовище, освобождает из его утробы множество проглоченных несчастных людей. В дальнейшем приобретении богатырского коня, имени, одежды и вооружения завершается героическое детство необычного героя, при описании которого использован почти весь

набор основных мотивов, образующих эпическую биографию героя от рождения до женитьбы.

Важным этапом эпической биографии героя является его сватовство к далекой невесте. От отца он узнает о суженой – дочери Ак-Хана, с которым родители по древнему обычаю сватовства договорились поженить не родившихся тогда еще детей. Отец дает юноше коня, воинское снаряжение и нарекает именем – Улаатай-Мерген с конем Улаан-Сарала. После трудных испытаний в пути богатырь добирается до стойбища Ак-Хана и побеждает соперников – главных претендентов на руку *дангыны* – в трех традиционных брачных состязаниях (стрельба из лука, конские скачки, борьба с грозными соперниками: Сын Неба Железный Силач, Сын Солнца Солнечный Силач, Сын Скалы Стальной Силач, Сын Земли Силач Сгнившее Дерево). Главные претенденты уже также отдали хану за невесту многочисленные свадебные подарки, но богатырь завоевывает право быть мужем девушки; забирает суженую, скот, богатства и поданных хана-тестя и возвращается на родину.

Подвигам героя в борьбе за невесту посвящены также героические сказания тоджинцев: «Алдай-Сумбур», «Шан-Хан, имеющий сто восемь жен». В первом эпосе главный герой участвует в трех традиционных состязаниях и в дальнейшем выполняет трудные поручения своего хана-тестя: *привезти двух коней*. Во втором богатырь выполняет только трудные поручения хана: привезти, добыв у хозяина подземного мира Согур-Дойлу-хана, повинующегося Шулбус-Хану, *черную соболью шапку, черную юфтевую обувь, черный шелковый тон, безрукавку из овчины* и др.

В целом сюжет сватовства тувинских героических сказаний состоит из следующих основных мотивов: бездетные родители; чудесное рождение богатыря; быстрый рост; первый подвиг; обретение, поимка, испытание, седлание богатырского коня; известие о суженой; наречение именем богатыря и коня; поездка героя за невестой; различные препятствия в пути; превращение (обретение для себя и коня другого облика); приезд в стойбище хана-тестя; участие в брачных состязаниях; выполнение труд-

ных поручений хана; победа; получение суженой с приданным и возвращение в родное кочевье. Эти мотивы типичны для большинства эпических сказаний.

В других героических сказаниях тоджинцев («Эрине Соок-Маадыр», «Богда Чангар-хаан», «Чангыс-Карыш» и др.) развитие сюжета раскрывает борьбу героя с чужеземными ханами-завоевателями. Герой, возвратившись на свою землю, застаёт ее разграбленной и опустошенной, а народ и отца с матерью – уведёнными в плен. Эта типичная картина вражеского разграбления родины героя встречается почти во всех тувинских героических сказаниях. Поводом для нападения врага на стойбище богатыря почти всегда выступает желание завладеть многочисленным скотом, богатым имуществом и подданными героя. Наиболее распространённые сюжеты и эпизоды – месть за убийство родителей. Богатырь хочет отомстить врагу-захватчику и освободить угнанных в плен родителей и народ. Родовую месть за них он выражает традиционной формулой: *өштүг кижиге өжүн негээр, өрелиг кижиге өрезин негээр* – жаждущий мести требует мести, влезший в долги требует долг. Битва с врагом-захватчиком как важный прием героизации богатыря является центральным эпизодом сказания, изображающим героические качества богатыря в сложных боевых действиях.

Наряду с иноземными захватчиками в героических сказаниях «Дун-Караты хан», «Хайты-Кара» против героя выступают одновременно его мать и сестра: они освобождают из глубокой ямы побежденного им – сыном и братом – врага.

Мать, по совету спрятавшегося в юрте чужого хана, притворяется тяжело больной и, чтобы погубить сына, отправляет его в трудный путь для выполнения разных, заведомо невыполнимых поручений (привезти сердце и легкое небесного рябого быка с горящими рогами и двенадцатиголовое чудовище Моосту-Кара; белую пену из моря; молоко дикого верблюда, якобы имеющие чудодейственные свойства). Сын выполняет все эти поручения. Тогда враг с помощью матери побеждает героя в рукопашной борьбе и убивает его, забрав подданных, многочисленный скот, и вместе с сестрой побежденного откочевывает в свое стойбище.

Герой эпоса, несмотря на коварство и предательство близких ему людей, в конечном счете побеждает сильных и хитрых врагов. На длинном пути к победе он нередко погибает, но благодаря своим небесным сестрам уничтожает коварных врагов – завоевателей и изменниц.

Следует отметить, что эпические сказания тоджинцев богаты по содержанию, насыщены сказочно-мифологическими образами, мотивами, события развертываются на сказочно-фантастическом фоне, который переплетается с эпическими подробностями и понятиями. Сюжеты характеризуются своеобразной тематикой, системой образов и композиционными приемами.

Одним из самых распространенных демонологических образов в эпической традиции является *мангыс*, – огромный великан, пожирающий людей вместе со стадом и захватывающий жену героя. В отличие от других героических сказаний тувинцев, в эпосе тоджинцев *мангыса* обычно называют *двенадцатиголовый Мооту Кара-Мангыс* или *шестнадцатиголовый Адагар-Кара мангыс*. Образ *мангыса* сказители рисуют, как правило, в виде огромного многоголового существа, с двенадцатью, пятнадцатью, шестнадцатью и более головами, покрытого шерстью; у него верхние губы достигают до небесных туч, а нижние губы – нижнего мира. Ему присущи «горящие» глаза. Когда он спит, глаза его, обуглившись, потухают, когда не спит – они горят; с ним не может сразиться ни языкастый, ни плечистый богатырь. Живет он на краю земли, в темном месте, где человек не может пройти мимо него. Этот мифический персонаж в дальнейшем приобретает человеческие черты: имеет связь с женщиной, и у него рождается уродливый ребенок – такая же шестнадцатиголовая дочь; имеет серо-пятнистого коня, поет (горловое пение *хөөмей*); питается продуктами охоты, в том числе человечинной. Когда богатырь разрезает саблей утробу Кара-Мангыса, из нее выходит множество людей, в том числе *дорбеты*, *олеты*, которые, обретя свободу, расходятся по своим кочевьям. Несмотря на столь устрашающий образ, обычно герой храбростью или хитростью довольно легко одолевает *мангыса*, освобождая пленных. В этом отношении очень показательны тувинские героические сказания

тоджинцев «Додай-Мерген», «Анчы-Бурээчи» и др., в которых противниками героя выступают не иноземные ханы-захватчики, а мифические персонажи, носящие названия фантастических демонических существ: *шестнадцатиголовый Адагар-Кара мангыс, Змей Авырга, Чылбыга*... Они пожирают людей, животных, разграбляют родное стойбище героя. Богатыря не страшат огромные физические качества чудовища. Он – отважный воин, презирающий смерть, не отступающий перед опасностями в пути, призван выполнить свой долг перед народом. Поэтому богатырь едет на битву-войну в далекую землю *Мангыса*, чтобы расправиться с ним. Он появляется в облике плохого парнишки, но благодаря хитрости, магическим способностям и боевому коню, узнает тайну души чудовища. Как и в фольклоре других народов Южной Сибири, в эпосе «Додай-Мерген» душа противника находится обычно вне его тела – «в 60 ласточках, что находятся под золотым камнем»; «в 30 ласточках в животе стригунка». Узнав тайну спрятанной души врага, которую выведала у Мангыса его дочь, Додай-Мерген принимает свой собственный вид и в равном единоборстве уничтожает *Адагар-Кара мангыса*.

В фольклоре тоджинцев также изображаются возникшие в давние времена такие демонические противники героя, как *Шулбусы*, пытающиеся всячески помешать эпическому герою достичь цели («Шан-Хан, имеющий сто восемь жен»). В этом ракурсе Шулбусы идентичны образу *мангысов*, имеющих несметные богатства и сокровища, живущих с женой и увлекающих людей в качестве прислуги и наложниц. К их числу относятся старуха *Чылбыга*, питающаяся человеческими душами (для этого она стережет вход в нижний мир); встречаясь с богатырем, выманивает и крадет его душу; собирает людей в скотном дворе, чтобы их съесть («Эртинэ Соок-Маадыр»); огромный страшный марал – *железное чудовище* с бронзовой шерстью, с бронзовыми рогами, запретный для охотников, увидев человека, вонзает в него свои рога и убивает его («Старик Моге-Каландай»). Здесь отражены древние представления охотников о духах, хозяевах тайги, в образе огромного пестрого марала, с которым борется герой. Важным образом эпической демоноло-

гии тоджинцев является и птица Хан-Херети (Гаруда), которая за спасение своих птенцов от злого демона – змея *Авырга-Чылана* – помогает герою выбраться из потустороннего мира на землю, в солнечный мир.

Другие демонические персонажи – *аза, четкер (невидимые злые духи)* – введены в тексты с помощью специфических типических мест, характерных только для тоджинских эпических сказаний («Алдай-Сумбур», «Богда-Чангар хан» в исполнении известного сказителя Б.У. Балбыра).

Композиционная структура сюжета тувинских эпических сказаний одинакова во всех героических сказаниях и состоит из следующих основных частей: *зачин* (описание мифического времени, местности, богатства главных героев, богатырского коня, боевых доспехов); *завязка* (выезд из родного стойбища для сватовства, для борьбы с врагами-завоевателями); *развитие действия* (преодоление препятствий, приезд на родину хана-гостя или врагов); *кульминация* (участие в брачных состязаниях, схватка с врагами-захватчиками); *развязка* (женитьба, возвращение на родину с суженой или освобождение родителей поданных из неволи, возвращение своего богатства, скота).

Существует определенный общий, тождественный фонд в поэтике героических сказаний, записанных от различных сказителей. По этой причине художественно-поэтические особенности сказаний тоджинцев в целом типичны для жанра эпоса тувинцев. Эпический стиль отличается обилием и разнообразием традиционных типических мест и устойчивых стилистических формульных выражений, характеризующихся поэтичностью и образностью, постоянных эпитетных сочетаний (художественно-определяющих констант), сравнений, гипербол, повторов, что свидетельствует о знании сказителями давней эпической традиции. Вместе с тем она не препятствует проявлению индивидуальной самобытности исполнителя, удерживая его в унаследованном русле. Так, например, в тоджинских сказаниях наибольшей популярностью пользуются охотничьи мотивы, особенно картина богатырской охоты и погони богатыря за дикими животными и зверями, стрельба из лука, богатая добыча.

Эти мотивы выступают в роли клише. Традиционно считалось, что тувинцы-тоджинцы, как и все народы Саяно-алтайского нагорья, начиная с древних времен до наших дней, занимались охотой, и это было направлено в основном на удовлетворение жизненных потребностей. Охота обеспечивала им не только питание, но и давала сырье для изготовления одежды и обуви. Недаром в тоджинском эпосе одежда и некоторые виды оружия, сделанные из шкур диких зверей, назывались постоянными многосоставными эпитетами: *широкая черная переметная сума из шкур девяноста маралух; шапка из шкур косули, халат из шкур косули* и др. Кроме этого, главной особенностью тоджинских эпических текстов, наряду с наследованием традиционных поэтических средств, является своеобразная лексика, основанная на тоджинском диалекте, содержащая много архаичных, непонятных слов, и особая этнографическая реальность, ассоциируемая с материальной и духовной культурой локальной группы носителей эпической традиции.

Вместе с тем, несмотря на специфические особенности поэтического языка, идейно-тематическое, сюжетно-композиционное содержание сказаний тоджинцев остается стабильным для жанра героического эпоса и эпической традиции тувинцев в целом.

Таким образом, фольклорные памятники тоджинцев являются одним из ярких образцов эпического наследия тувинского народа, который представляет большой научный, познавательный и художественный интерес.

Литература

Вайнштейн 1961: Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы (Историко-этнографические очерки). М., 1961. 217 с.

Гребнев 1960: Гребнев Л.В. Тувинский героический эпос (Историко-этнографический опыт). М., 1960. 145 с.

Гребнев 2005: Гребнев Л.В. Две родины – Ленинград и Тува. Исповедь ученого // Тувинская правда. Кызыл, 1 октября 2005. № 113. С. 4.

Кичиков 1973: Кичиков А.Ш. О тувинской богатырской сказке «Богда Чаңгар хаан» // Ученые записки КНИИЯЛИ. IX выпуск (Серия филологическая). Элиста, 1973. С. 118–121.

Кунгаа 2016: Кунгаа М.Б. Тувинские сюжеты «Джангара» // «Монгольские исследования». Материалы международной научной конференции 29 октября 2016 г. Хуххот, 2016. С. 193–197.

Кунгаа 2016а: Кунгаа М.Б. Тувинские фольклорные сюжеты, входящие к эпосу «Джангар» // Калмыцкий героический эпос «Джангар» и проблемы сохранения родного языка и национальной культуры (Кичиковские чтения). Материалы региональной научно-практической конференции, посвященной 95-летию со дня рождения профессора А.Ш. Кичикова. 2 декабря 2016 г. Элиста, 2016. С. 86–89.

Куулар 1973: Куулар Д.С. Богда Чаңгар хаан. Подстрочный перевод // Ученые записки КНИИЯЛИ. IX выпуск (Серия филологическая). Элиста, 1973. С. 122–129.

Куулар 2002: Куулар Д.С. Бытование «Гэсэра» в Туве // История и современность. Кызыл, 2002.

Куулар 2004: Куулар Д.С. Тувинская версия «Джангара» // «Джангар» и проблемы эпического творчества. Материалы международной научной конференции 22–24 августа 1990 г. Элиста, 2004. С. 143–148.

Островских 2007: Островских П.Е. Краткий отчет о поездке в Тоджинский хошун Урянхайской земли // Урянхай. Тыва дептер / Сост. С.К. Шойгу. Т. V. Урянхайский край: от Урянхая к Танну-Туве (конец XIX – первая половина XX вв.). М., 2007. С. 144–157.

Райков 2007: Райков М.И. Отчет о поездке к верховьям реки Енисей, совершенной в 1897 г. по поручению Императорского Русского географического общества // Урянхай. Тыва дептер / Сост. С.К. Шойгу. Т. V. Урянхайский край: от Урянхая к Танну-Туве (конец XIX – первая половина XX вв.). М., 2007. С. 188–201.

Сат 1994: Сат Ш.Ч. Мои светлые воспоминания // Далай-Байбын-хаан / Сост. С.М. Орус-оол. Кызыл, 1994. С. 9.

К ВОПРОСУ О ГРАНИЦАХ ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕКСТА: ТЕКСТЫ «РАЗОВЫЕ» И ТЕКСТЫ ФОЛЬКЛОРНЫЕ

В настоящее время нам приходится наблюдать интересное явление в теоретической и полевой фольклористике, получившее наименование «антропологический поворот» (Неклюдов 2018: 11) – поворот исследовательского интереса от формы и содержания текста к его создателю: к функции, которую выполняет текст в человеческой коммуникации, к особенностям бытования, к прагматике текста в широком смысле слова.

Появление нового фокуса в фольклористике привело к чрезвычайному расширению предметного поля этой науки – в круг фольклорных фактов оказались вовлечены явления, до недавнего времени находившиеся «за скобками» фольклористических штудий. Это касается не только устной прозы с установкой на достоверность, которую в советской фольклористике со свойственной ей искусствоведческой трактовкой фольклора, было принято рассматривать всего лишь как «материалы для анализа истоков развития процесса фольклорного творчества», как «начальные стадии фольклорного процесса» (Бараг 1972: 139), а не сами фольклорные явления. В настоящее время объектом исследований фольклористов являются не только сюжетные тексты (былички, легенды, предания), но и вообще все формы вербального выражения традиции (описания ритуальных практик, традиционные запреты и предписания, поверья, мотивировки обрядовых действий и мифологических представлений и т. п.). Тексты автобиографического содержания, устные истории также рассматриваются как тексты фольклорные, и основанием для такого мнения исследователей служит наличие в этих текстах устойчивых элементов структуры и повторяющихся мотивов (Дианова 2009; Матлин, Чередникова 2017: 8–9 и др.). Такого же рода тексты, со сходной модальной рамкой, – устные рассказы о войне (Чередникова 2015); рассказы-воспоминания о бло-

каде Ленинграда (Утехин 2006), воспоминания переселенцев, репрессированных (Дранникова 2019), семейные нарративы (Разумова 2001). Предметом исследования становятся тексты, которые можно условно определить как «метажанры» фольклора – нарративы носителей традиции об особенностях исполнения и бытования тех или иных фольклорных жанров (например, рассказы о причитаниях и причетной традиции (Королёва 2019; Югай 2019: 79–119 и др.).

В связи с упомянутым выше «антропологическим поворотом» вообще все речевые факты – высказывания, тематически связанные с традиционной проблематикой, – попадают в поле изучения фольклористики и могут быть рассмотрены как фольклорные тексты. При этом исследование языковой стороны текстов показывает принципиально различную организацию эстетически маркированных жанров и тех, для которых основная функция – информационно-коммуникативная. Объединение одним термином «фольклор» таких различных явлений требует их осмысления и дифференциации. Особенно актуальной оказывается проблема отграничения фольклорной устной прозы от речевой среды, от текстов повседневной устной коммуникации.

В связи с этим кажется плодотворным рассматривать материал с учетом намеченной К.В. Чистовым дихотомии текстов традиционных, собственно фольклорных, и «разовых», создаваемых в повседневной речевой практике по правилам языка и способных затем стать фольклорными в полном смысле этого слова, если их подхватит традиция и они начнут воспроизводиться (Чистов 2005: 159). Посмотрим с этих позиций на мифологические нарративы – сюжетные повествовательные тексты о контактах человека с мифологическим персонажем или явлением, для которых характерна личная засвидетельствованность и установка на достоверность сообщаемого.

Мифологические мемораты находятся в весьма сложном отношении к противопоставлению «традиционный текст / разовый текст». С одной стороны, любой рассказ такого рода передает личный опыт взаимодействия говорящего со сверхъестественным и его собственную интерпретацию описываемо-

го события как обусловленного действием потусторонних сил. Этот рассказ создается самим говорящим в акте коммуникации, и по форме быличковый нарратив очень близок к повседневной речи – своей слабой структурированностью, подвижностью, пластичностью, что отмечается всеми исследователями мифологической прозы. Эта особенность сближает мифологические нарративы с «разовыми» текстами, особенно если их сравнивать со сказками, легендами, преданиями – текстами, которые воспроизводят, пересказывают, передают «из уст в уста».

С другой стороны, в отличие от «разовых» текстов повседневной коммуникации, содержание мифологических рассказов не является личным достоянием рассказчика, хотя и кажется таковым на первый взгляд. Транслируемая информация традиционна, как традиционна и форма этой трансляции, что и обусловливает принадлежность мифологических текстов к области фольклорных явлений, делает их фактом фольклора.

Таким образом, благодаря традиционному содержанию мифологические тексты не могут быть определены как «“разовые тексты”», т. е. высказывания, которые произносятся в определенной ситуации и затем не повторяются» (Чистов 2005: 159). Говоря словами К.В. Чистова, они относятся к тем фольклорным жанрам, «для которых характерны столь подвижные тексты, что они приближаются к “разовым” (предания, мемораты). Традиция их выражена не столько в текстах, сколько в сюжетах» (Чистов 2005: 159), так что представленная в мифологических текстах комбинация личного и традиционного содержания заставляет признать их фольклорный статус и в то же время – принадлежность к сфере повседневной коммуникации.

В связи с этим уместно также вспомнить слова К.В. Чистова о том, что «между “разовыми” и “традиционными” текстами – не резкая граница, а пространная полоса перехода» (Чистов 2005: 159). Выяснение факторов, определяющих место текста на шкале «фольклорный / разовый», и маркеров этого места и статуса текста – задача, которая может быть отчасти решена с помощью методов лингвистики разговорной речи, нарратологии и прагматики.

В современной лингвистической науке обосновано положение о принципиальном отличии в организации разговорного диалога и текста-нарратива, которое получает выражение на всех уровнях языка. Наиболее ярко это различие проявляется в употреблении дейктических единиц – указательных языковых элементов. К ним относятся прежде всего местоимения и другие слова, имеющие местоименную грамматическую природу. Так, Ю.Д. Апресян называет «классическими» дейктическими словами лексемы *здесь – там, сейчас – тогда, этот – тот, вот – вон, я – ты*, а также их семантические производные (*сюда – туда, отсюда – оттуда, сегодня – вчера – завтра* и т. д.) (Апресян 1995: 630).

В ситуации разговорной коммуникации дейктические единицы ориентированы на говорящего, на момент речи и место, которое занимает говорящий в этот момент (*я, здесь, сейчас* и др.). Такой режим интерпретации языковых элементов называется *речевым* или *диалогическим*, а дейксис разговорной речи – *первичным* (Падучева 1996: 265–271; Успенский 2011). Этот режим предполагает нахождение говорящего и слушающего в одном времени и пространстве в зоне взаимной видимости. Это нормальная, естественная для языка коммуникативная ситуация, и потому ситуация разговорного диалога получила название канонической (Lyons 1977: 637; Падучева 1996: 259).

В рамках же неканонической ситуации (когда отсутствует непосредственный контакт говорящего и адресата, не совпадает время и место – например, в письменном тексте) дейктические единицы языка ведут себя принципиально иначе, или, как говорят, меняют свою проекцию (Падучева 2018: 17–84). Вместо говорящего центром, на который ориентированы дейктические элементы, становится заместитель говорящего – повествователь или же персонаж, которому делегированы функции рассказчика. Этот режим интерпретации языковых средств называется *нарративный*. В качестве примера такого употребления наречия *здесь* приведу фрагмент из повести А.С. Пушкина «Барышня-крестьянка»:

Приближаясь к роще, стоящей на рубеже отцовского владения, Лиза пошла тише. **Здесь** она должна была ожидать Алексея.

Обратим внимание: *здесь* в данном случае определяет место в ситуации текста относительно персонажа и не имеет отношения к внетекстовой реальности.

Основные ориентиры дейксиса – **я** – *здесь* – *сейчас*, т. е. сам говорящий – его местонахождение в момент коммуникации – момент коммуникации. Именно эти языковые средства являются показателями присутствия говорящего в тексте и его позиции. Наблюдения за данными лексическими единицами интересны для решения нашего исследовательского вопроса тем, что позволяют сделать выводы о степени включенности текстов разных типов в ситуацию речи. В рамках настоящей статьи будут рассмотрены особенности употребления пространственного маркера речевого акта (а именно лексемы *здесь*) в текстах разных жанров.

Основным материалом исследования послужил корпус мифологических рассказов объемом 124 508 слов из Архива лаборатории фольклористики РГГУ (далее – АЛФ РГГУ). В качестве материала для сопоставительного анализа были избраны устные биографические нарративы как пример текстов, включенных в повседневную коммуникацию, и сказки как пример фабулатов, отвлеченных от ситуации общения.

Корпус устных биографических нарративов составили тексты из сборника рассказов русского сельского населения Ульяновского Поволжья о голоде 1941–1945 гг. (Матлин, Чередникова 2017). Эти тексты наиболее близки к мифологическим нарративам по структуре и коммуникативным условиям бытования. Они представляют собой монологические тексты, но включенные в разговорно-речевой дискурс, в реальную ситуацию общения и так же, как и былички, имеют установку на достоверность. Подавляющее большинство этих текстов является мемуаратами – рассказами о собственном опыте информанта.

Сказки представляют интерес для сопоставления как примеры текстов устной коммуникативной сферы, но в отличие от

достоверной несказочной прозы они обособлены от реальной ситуации, окружающей рассказчика. Это фабулаты с установкой на вымысел, где действуют условные персонажи в условном хронотопе. Анализ сказок производился по двум корпусам текстов: во-первых, по текстам переходного жанра – сказок-быличек о мертвецах (корпус составляет тематическая подборка текстов из нескольких изданий (Афанасьев 1957, № 351–363, Азбелев 1992, № 266–276, Зеленин 1914, № 61, 97а; Худяков 2001, № 104, 122; Ончуков 1998, № 39, 40, 45, 113, 120, 152, 169, 224, 247, 285) – всего 38 сказочных текстов объемом 17 409 слов); во-вторых, по волшебным сказкам из сборника А.Н. Афанасьева (Афанасьев 1957, № 92–307), представляющих собой примеры классических третьеличных нарративов с экзегетическим повествователем.

Анализ употребления пространственного маркера *здесь* в текстах устной прозы начнем с рассмотрения мифологических нарративов. Эта лексема встречается в корпусе АЛФ РГГУ 79 раз на 124 508 слов, что составляет частотность 634,5 ipm¹ (см. данные по разным корпусам далее в табл. 1). Это значение близко к общеязыковым характеристикам частотности лексемы *здесь* – 796,8 ipm, хотя в живой устной речи показатели значительно выше – 1311,6 ipm².

Лексема *здесь* – основной пространственный дейктик в русском языке, специализированный для выражения указания на место говорящего в момент речи. Важной особенностью употребления этого слова в мифологическом нарративе является то, что оно всегда соотносит текст с речевым актом, с ситуацией произнесения самого текста, т. е. употребляется в контекстах первичного дейксиса. Если *здесь* имеет референциальную отнесенность к месту описываемых событий, то в данном случае

¹ ipm – общепринятая в мировой практике единица измерения частотности, которая представляет собой число употреблений на миллион слов корпуса (ipm – instances per million words). Используется в словаре (Ляшевская, Шаров 2009).

² По данным Частотного словаря современного русского языка О.Н. Ляшевской и С.А. Шарова (Ляшевская, Шаров 2009).

этот локус представляется как совпадающий с местом проживания рассказчика и местом, в котором тот находится в момент беседы. Ср.:

Это было в тридцать пятом году, две у нас были девчонки молодые, они в школу ходили ещё. Осенью – болото у нас **здесь**, за болотом пахота – родители, матери, жали там рожь. Дело было осенью, перед Покровом, наверное, дожинали остатки, и вот эти девчонки пошли туда (АЛФ РГГУ, инф. САИ, Лядины-Рубцово, 1997).

На реке **здесь**, да, тожо две девчонки потонуло **здесь**. Мельница раньше стояла. Леший камень там есть (АЛФ РГГУ, инф. ПВК, Ухта, 1996).

А **здесь** была кровать: моя мама спала старая. Она ницево не слышала. Мы все не спим (АЛФ РГГУ, инф. АВА, Лядины-Дьяково, 1997).

Обозначения конкретного места часто сопровождаются указательными жестами:

Вот это фсё у меня, значит, было, но это дома было, это дома. Это где-то на протяжении полугода. Это с лета началось, а потом уже зима пришла. Вот... в этом углу... такой звук какой-то... ну, неприятный, понимаешь, такой. [В этом наружном углу?] Да, вот **здесь** как раз было. Да, [нрзб.] до чево он меня довёл. Я же... ну, я психонул. [...] И оно сразу пошло по... под потолком, по углам, туда, туда кругом и пришло вот, остановилось вот **здесь** [показывает, что голос перемещался по периметру комнаты и остановился над дверью]. [У двери?] Возле шкафа, да (АЛФ РГГУ, инф. СБК, Слобода, 2001).

Интересно, что лексема *здесь* практически не употребляется в фабулатах – пересказах опыта контакта с мифологическим персонажем других лиц с их слов. В зафиксированных же случаях употребления (всего четыре примера на корпус) *здесь*

используется в контекстах первичного дейксиса. Прежде всего, это происходит в случае обозначения локуса относительно местоположения самого рассказчика в ситуации диалога:

[Мать] рассказывала, очень интересно: раньше, это самое, вот токо в которой из этих деревень... и был какой-то колдун, вот... ну... он сам-то *здесь* просто жил, а так он родом был вроде из Тихманьги (АЛФ РГГУ, инф. СМВ, Ягрема, 2001).

Кроме того, *здесь* употребляется в контекстах, где рассказчик пересказывает историю чужого опыта и по ходу рассказа переключается на форму изложения от первого лица участника события, таким образом помещая его в центр пространственно-временных координат текста. Получается текст в тексте – двойное изложение от первого лица¹. В приведенном ниже примере рассказчица входит в роль реципиента (своего мужа) и в процессе рассказа переходит на изложение от его лица – текст становится сплошной цитатой:

Хозяин у меня работал на конюшне, на конюшне работал, говорит: прихожу я на конюшню, кони были все застаты – со стариком ходил, старика нету, пошел к старику дак. Захожу, говорит, в конюшню: ходит лошадь, он там назвал по кличке [?]. Вижу на месте, а я, говорит, иду за ней в хлев. Она потерялась, несу [?], говорит, и стойло закрыто, закрытое стойло. [Он пошел за ней вслед и увидел]. Вот это хозяин-то позабавился. [Хозяин?] Дворовой. А тут раз прихожу... иду тожо, говорит, приходил [?] ищѐ раньше этово старика, прихожу, а он ходит *здесь* по комнате (АЛФ РГГУ, инф. ТПВ, Калитинка, 1993).

Таким образом, в мифологических нарративах всегда находит отражение каноническая речевая ситуация, или же, если для нее нет прямых предпосылок (в случае пересказа истории), она моделируется формами прямой речи.

¹ Этот феномен детально рассмотрен в (Черванева 2019).

Устные биографические нарративы (Матлин, Чередникова 2017) демонстрируют примерно те же особенности использования дейктиков, что и мифологические рассказы. Лексема *здесь* употребляется в этих текстах исключительно для обозначения места нарратора в момент речи – в значении ‘в этом населенном пункте’. Важно, что это наречие указывает на локус говорящего в актуальной речевой ситуации, который совпадает с местом события текста в прошлом. Режим интерпретации дейктического элемента *здесь* такой же, как в разговорной речи, – речевой, а не нарративный, дейксис этих текстов – первичный дейксис диалога. Ср.:

Соли-те не было, сорок копеек стакан *здесь* её продавали. Мы ходили в Ульяновский [Ульяновск], на себе, на санках. Вот. Пешком, на санках (1987; с. Потьма Карсунского района Ульяновской области; Грачёва А.И., 1920 г.р.; записали Егорова И.М., Купчик О.В.).

А есть-то хотели. Трава – вот *здесь* на поле, Коптевское поле. Вот кака-то трава. Пойдём, наберём её. Она склизка, сваришь её, кашу-то варили. Не из чего было (1994; с. Новое Томышево Нововоспасского района Ульяновской области; Слотина М.Я., 1933 г.р.; записали Мозина Ю., Шубина С.).

В корпусе сказок-быличек о мертвецах частотность наречия *здесь* ниже, чем в корпусах устной речи (516,9 ipm). Кроме того, характер употребления этого слова в сказках-быличках принципиально иной – лексема *здесь* встречается исключительно в прямой речи персонажей, а свое местоположение повествователь не эксплицирует. Приведу примеры.

«Пусти меня ночь переспать». – «Ступай, только тебе *здесь* беспокойно будет» (Афанасьев 1957, № 356).

Жонка посмотрела на собаку и говорит: «Ну, если собака дак и оставайся *здесь*, а если человек, дак поди за мной» (Ончуков 1998, № 247).

Однако при этом, рассказчик в сказках-быличках избегает использовать *здесь* в нарративном режиме – с точки зрения персонажа. В волшебных сказках нарративное употребление *здесь* в партии повествователя уже встречается – правда, всего лишь в пяти примерах из 137 употреблений в корпусе, что составляет всего 4 % от общего количества. Ср.:

Приходит к другому дому; двери знает как искать; вошел в дом, а тут его мать, обнялись, поплакали. Он и *здесь* испытал свои силы, бросил какой-то шарик в полторы тысячи пудов (Афанасьев 1957, № 156).

Иван-царевич и Белый Полянин накупили быков многое множество, начали их бить, кожи сымать да ремни резать; из тех ремней канат свили – да такой длинный, что один конец *здесь*, а другой на тот свет достанет (Афанасьев 1957, № 161).

Остальные 132 примера употребления *здесь* встречаются в прямой речи персонажей и, соответственно, определяют место относительно цитируемого персонажа, а не рассказчика.

Поднялся сокол, прилетел к царевичу, сел ему на плечо и говорит: «Иван-царевич, раздели нам эту лошадь; лежит она *здесь* тридцать три года, а мы всё спорим, а как поделить – не придумаем» (Афанасьев 1957, № 162).

Девять суток спала красная девица, а как пробудилась – страшно разгневалась, ногами затопала и зычным голосом крикнула: «Какой негодяй *здесь* был? Мой квас пил, ничем не покрыл» (Афанасьев 1957, № 173).

Из представленной ниже таблицы (см. табл. 1) явствует, что степень автономности, отделенности текста от непосредственной ситуации общения различна у разных жанров даже при сходстве их тематики (былички и сказки-былички), и определяется она прежде всего модальностью текстов (установка на достоверное отражение реальности или же установка на создание

условного хронотопа). Для более наглядного представления характера употребления рассматриваемой дейктической единицы в устной фольклорной прозе приведены также данные по материалу художественных письменных нарративов (были использованы корпус всех прозаических произведений А.С. Пушкина и корпус одного романа Л.Н. Толстого («Война и мир»), взятых для анализа из Национального корпуса русского языка (НКРЯ)).

Таблица 1. Характер употребления дейктика «здесь» в различных корпусах текстов

Корпуса текстов	Общее количество слов в корпусе	Количество вхождений лексемы здесь в корпус	Количество употреблений в речи повествователя / в прямой речи персонажа
Мифологические нарративы из АЛФ РГГУ	124 508	79 (634,5 ipm)	73 / 6 (92 % / 8 %)
Устные биографические нарративы	18 411	12 (651,8 ipm)	12 / 0 (100 % / 0 %)
Сказки-былички о мертвецах	17 409	9 (516,9 ipm)	0 / 9 (0 / 100 %)
Волшебные сказки из сборника Афанасьева	276 410	137 (495,6 ipm)	5 / 132 (4 % / 96 %)
Худож. литература (А.С. Пушкин)	117 854	90 (763,7 ipm)	25 / 65 (28 % / 72 %)
Худож. литература (Л.Н. Толстой «Война и мир»)	451 296	166 (367,8 ipm)	47 / 119 (28 % / 72 %)

По образному выражению Е.В. Падучевой, *здесь* – это «наречие 1-го лица» (Падучева 1996: 246), поэтому оно ориентировано на использование прежде всего в диалогических контекстах. Из данных, приведенных в таблице, видно, что слово *здесь* тяготеет к употреблению в прямой речи персонажей в тех жанрах, где ситуация текста и ситуация речи не совпадают, где моделируется особый хронотоп, отделенный от участников коммуникации.

Прямо противоположные результаты демонстрируют мифологические и биографические нарративы – здесь наблюдается абсолютное преобладание дейктика *здесь* в речи повествователя по сравнению с прямой речью персонажей. Объясняется это, безусловно, тем, что в этих жанрах весь текст грамматически представляет собой прямую речь – речевое высказывание говорящего в канонической коммуникативной ситуации. В результате исследования стало очевидно, что устные рассказы-мемораты с установкой на достоверность (как мифологического, так и автобиографического содержания) организованы как разговорная речь и, по крайней мере на уровне вербальной ткани, представляют собой одну из форм повседневной коммуникации.

По мере повторения и пересказывания текста происходит элиминация говорящего из текста и элиминация ситуации речи из ситуации текста, текст все более и более обособляется от акта коммуникации. По мере того, как текст становится более традиционным, дейктики разговорной речи из него уходят или меняют свое качество, переориентируются с ситуации речи на текстовой хронотоп.

Для решения вопроса о «разовости» и традиционности текстов устной прозы исследование дейктических единиц интересно тем, что может показать степень вовлеченности говорящего в ситуацию текста и, соответственно, уровень автономности текста от речевого акта. Использовать дейктический режим как критерий строгой классификации текстов вряд ли возможно – методологически это достаточно сложно и нецелесообразно. Но вполне уместно применять наблюдение над дейксисом как иссле-

довательский метод, позволяющий увидеть, как разговорная речь становится нарративом (быличка-меморат – быличка-фабулат – сказка-быличка). Нарративизация – это инструмент традиции, механизм формирования традиционного текста из «разового».

Литература

Азбелев 1992: Народная проза / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. С.Н. Азбелева. М., 1992. (Библиотека русского фольклора. Т. 12).

Апресян 1995: Апресян Ю.Д. Избранные труды. Т. II. Интегральное описание языка и системная лексикография. М., 1995.

Афанасьев 1957: Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в 3-х томах. 6-е изд. М., 1957.

Бараг 1972: Бараг Л.Г. Об устных рассказах, записанных в последние годы // Русский фольклор. [Т.] 13. Русская народная проза / АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом). Л., 1972. С. 139–147.

Дианова 2009: Дианова Т.Б. Автобиографический дискурс и устная фольклорная традиция: к методологии исследования // Традиционная культура. 2009. № 4. С. 4–10.

Дранникова 2019: Дранникова Н.В. «Нас везли целый месяц в телячьих вагонах»: воспоминания потомков спецпереселенцев в повествовательной традиции архангелогородцев // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2019. № 3 (180). С. 8–16.

Зеленин 1914: Великорусские сказки Пермской губернии. С приложением 12 башкирских сказок и одной мещеряк. Сборник Д.К. Зеленина. Пг., 1914.

Королёва 2019: Королёва С.Ю. Похоронно-поминальные причитания Пермского края и особенности их исполнения (о публикациях XIX – начала XXI века) // Грибушинские чтения – 2019. Кунгурский диалог. Тезисы докладов и сообщений XII Международного социально-культурного форума (г. Кунгур, 24–27 апреля 2019 года). Пермь, 2019.

Ляшевская, Шаров 2009: Ляшевская О.Н., Шаров С.А. Частотный словарь современного русского языка (на материалах Национального корпуса русского языка). М., 2009.

Матлин, Чередникова 2017: Голод 1941–1945 гг. в устных рассказах русского сельского населения Ульяновского Поволжья / Сост., вступ. ст. М.Г. Матлин, М.П. Чередникова. Ульяновск, 2017.

Поэтика традиции

Неклюдов 2018: Неклюдов С.Ю. К читателю // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2018. Т. I. № 1–2. С. 11–14.

Ончуков 1998: Ончуков Н.Е. Северные сказки. СПб., 1998.

Падучева 1996: Падучева Е.В. Семантические исследования. Семантика времени и вида в русском языке. Семантика нарратива. М., 1996.

Падучева 2018: Падучева Е.В. Эгоцентрические единицы языка. М., 2018.

Разумова 2001: Разумова И.А. Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История. М., 2001.

Успенский 2011: Успенский Б.А. Дейксис и вторичный семиозис в языке // Вопросы языкознания. 2011. № 2. С. 3–30.

Утехин 2006: Утехин И. Устные рассказы о блокадном опыте: свидетельства разных поколений // Антропологический форум. 2006. № 5. С. 325–344.

Худяков 2001: Худяков И.А. Великорусские сказки. Великорусские загадки. СПб., 2001.

Черванева 2019: Черванева В.А. Дейксис устных мифологических нарративов: о чем говорят формы первого лица? // Шаги / Steps. Т. V. № 2. 2019. С. 36–52.

Чередникова 2015: Моя война: устные рассказы о Великой Отечественной войне, записанные в селах Ульяновской области в конце XX – начале XXI веков / Публ. текста [сост. М.П. Чередникова; вступ. ст., коммент. М.П. Чередниковой] / Научно-исследовательский институт истории и культуры Ульяновской области имени Н.М. Карамзина. Ижевск, 2015.

Чистов 2005: Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005.

Югай 2019: Югай Е.Ф. Челобитная на тот свет: вологодские причитания в XX веке. М., 2019.

Lyons 1977: Lyons J. Semantics. Cambridge, 1977. Vol. 2.

О НЕКОТОРЫХ ТИПОЛОГИЧЕСКИХ ПАРАЛЛЕЛЯХ В ПОЭТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ КАВКАЗСКИХ НАРОДОВ

В абхазской народно-песенной лирике, отличающейся в целом сдержанностью в выражении интимных чувств между партнерами, встречается ряд стереотипных поэтических формул, обнаруживающих типологические параллели в музыкальном творчестве многих северокавказских народов.

Наибольшее распространение у абхазов имеют следующие формулы: *формула желания, формула невозможного, формула «Если бы вся природа была летописцем...»*.

Рассмотрим каждую формулу в сопоставлении с его северокавказскими и иными версиями.

Каноническая структура *формулы желания* такова: молодец, обращаясь к приглянувшейся ему девушке и раскрывая свои любовные чувства, как бы желает быть платком, поясом, кольцом, косынкой на любимой, а девица – башлыком, кинжалом, пистолетом на возлюбленном. Отсюда и исходит название формулы. Ср. в следующей лирической песне, основывающейся на диалогической форме композиционного построения:

– Торонта кэымжэны сушэындаз!
Бырса кабаны суцандаз!
Ххьа хтырцаны суқэыршэындаз!
Кама чацаны суқэнындаз!
Гьерман тапанчаны судхэаландаз,
Шьаруа еимсны сушьандаз!..

– Сбырфын чабраны быкэа стандаз!
Скьамар мақаны сбымгандаз!
Сышэты касны сбыкэыршандаз!
Сыхьтэы мацэазны сбымгандаз!..

Она:

– Была бы я на тебе черкеской, изготовленной в Торонто,
Под нею была бы отличным архалуком,
Была бы на твоей голове нарядным башлыком,
Висела бы на твоём поясе инкрустированным кинжалом,
Висела бы на твоём боку германским пистолетом,
Одета была бы на тебе ширванской ноговицей!..

Он:

– Лежал бы я шелковым платком у тебя за пазухой,
Тонким поясом опоясывал бы твою талию,
Цветной косынкой обвивал бы твою шею,
Золотым кольцом носила бы ты меня на своём пальце!..

(Гэлиа, Бгажэба 1972: 103)

Приведенные поэтические образы, отмеченные некоторой раскованностью в излиянии интимных чувств, основываются на специфической метонимии, при которой формулы выстроены по единому художественно-стилевому принципу (синтаксический параллелизм) с глагольными рифмами сослагательного наклонения: *суи́дындаз // су́йандаз // су́кэыришдындаз // су́кэнындаз* и т. д.

Подобные формулы встречаются и в устно-поэтическом творчестве ряда кавказских народов, в частности, у адыгов и осетин. Возьмём, к примеру, несколько строк из адыгской лирической песни под названием «Парень, что бы ты сделал?», также основанной на диалоге между юношей и девушкой:

Она:

Если буду я больною,
Буду бредить день и ночь,
Что ты сделаешь со мною,
Чем ты сможешь мне помочь?

Он:

Я искусством врачеванья
Облегчу твои страданья,

Я спасу тебя, мой свет,
Стану я живой водою
И целебною травую...

(Кулиев, Джусойты 1976: 114)

Эта песня очень близка с лирической песней осетин «Песня юноши и девушки»:

Она:

Если я колкою
Стану иголкою,
Матери в платье воткнушь?

Он:

Ниткою шелковой
Вденушь в иголку я,
Вслед за тобою пущушь.

Она:

Если со временем
Стану я семенем,
В поле я буду лежать?

Он:

Стану я птицею,
В поле пшеницу я
Буду искать и клевать...

(Кулиев, Джусойты 1976: 388–389)

Подобные песни, содержащие элементы развлекательности и иронии, встречаются и в аварском музыкально-поэтическом наследии, характеризующемся специалистами как «любовные споры» (Гаджиева 1988: 61).

В процитированных абхазских и разноязычных северокавказских лирических песнях формула желания и в целом художественная природа произведений зиждутся (покоятся) на одних и

тех же поэтических приемах. В сущности, формулы желания в северокавказских любовных песен отличны от абхазских лишь только в одном: в них диалог между юношей и девушкой строится с помощью вопросов¹. Иначе говоря, формулы основаны «на противоречии, сцеплении противоборствующих образов, вытекающих друг из друга... (“если ты станешь зерном, я стану птицей, если ты станешь птицей, я стану ястребом...”»)» (Гаджиева 1988: 61).

Примечательно, что формула желания с незначительными вариациями поэтической схемы обнаруживается в песенной традиции армянского, русского, немецкого, французского, греческого, индийского и других народов мира (см. Веселовский 1940: 364). Так, например, в одной армянской лирической песне представлены льющиеся из сердца влюбленного юноши строки: *«Был бы сазом я, лежал бы // На груди твоей весь день; // Был бы поясом шелковым, // Оплетал бы я твой стан; // Был бы розой, окроплял бы // Я тебя росой весь день; // Был бы я водой фонтана, // Проникал бы я в твой рот!»* (Брюсов 1987: 99).

У древнегреческого поэта Феокрита формула желания выражена в следующих стихах: *«Будь я пчёлкой, проскользнула бы к тебе в грот сквозь папоротник и плющ»* (цитирую по книге: Веселовский 1940: 365). Она имеет широкое распространение также в древней, средневековой и новой поэзии, в частности, в стихотворениях Генриха Гейне, Адама Мицкевича (Веселовский 1940: 365), о чем свидетельствуют следу-

¹ Сравните со строками из узбекской народной лирической песни «Двое влюбленных»:

– Будь ты голубкой над речкой глубокой,
сизого цвета иль белого,
голубем горным я взмыл бы высоко –
что бы ты, милая, делала?

– Я обернулась бы ястребом быстрым,
когти стальные надела бы
и полетела стремительней искры –
что ты, о милый мой, делал бы?..
(Мирзаев 1990: 141)

ющие стихотворные строки последнего: *«Когда б я лентой стал, что золотом играет // На девственном челе твоём, // Когда б одеждой стал, что перси облекает // Твои воздушным полотном, // Я б сердца твоего биеньям внять старался, // Ответа нет ли моему. // С твоей бы грудью я и падал и вздымался, // Дыханью верный твоему. // Когда б я в ветерок крылатый превратился, // Что дышит, ясный день любя, // От лучших бы цветов в пути я сторонился, // Ласкал бы розу и тебя»* (Мицкевич 1956: 89).

Интересующая нас формула не редкость и в творчестве абхазских поэтов, как это видно, например, в стихотворении «О, цветик мой нарядный...» народного поэта Абхазии Рушбея Смыр:

О, сышэтыц еинаала, адунеи сгэзырпцо,
Схэыцракэа ирылоу, нас иацу сыпхыз,
Сымра ашэахэа ссир, са сыдгыл зырпцо,
Сзыхьны сташэандаз инабго беирыз!

О, сиецэ каччара, нас сыжэван ицкбоу,
Саапынра иагым бара скарматыс,
Сашэакэа, сажэакэа псыцкьас ирхоу,
Сыхьтэы мацэазны сахандаз бнацэкьыс!

О, скэыпшра алакта хаа, сымза илашоу,
Сыцхкэа банрыцым, назаза имлашьцои!
Сгэыцракэа иргэыгроу, бара сызкэыхшоу,
Быхэда скакачны сахандаз бымбои!..

О, цветик мой нарядный, вселяющий любовь к миру,
Ты, что в моих думах и кто снится мне,
Мой живительный луч солнца, согревающий мою землю,
Влился бы я ключевой водой в твой кувшинчик!

О, моя блестящая луна, мое чистое небо,
О, ты, мой соловей – спутница весны,

Ты чистая душа моих песен, моих слов,
Продет был бы золотым кольцом на твоём пальчике!

Ты, ясный взгляд моей молодости, моя светлая луна,
Если тебя нет в моих ночах, навеки померкнет!
Ты – надежда моих надежд, ты моя ненаглядная,
Да висел бы я цветочком на твоей шее!..

(Смыр 1979: 55)

Подобные образы или символы в устно-поэтической традиции выработались «на почве народнопоэтической психологии» (Веселовский 1940: 362).

Как уже отмечено выше, для абхазской народной лирики показательно (правда, в меньшей степени) широко известное в мировой фольклористике поэтическое явление, определяемое фольклористами как **формула невозможности**. Особенностью данной формулы, представленной только в диалогической композиции, состоит в следующем: девушка, сердце которой юноша пытается завоевать, артачится, не подпускает близко к себе; иногда она дает ему обещание выйти за него замуж только в том случае, если он выполнит ее задания, которые по существу невозможно выполнить:

«Иулшозар, суццоит», – лхәеит:
Амшын агәаҕы уцаны атәа урхуазар,
Шьхарпылагы удараҕуазар,
Ҷыхәада ҕы уақәымтәауазар,
Зыхәа мчыдаҳаз зы аумыржәуазар...

«Если сможешь, выйду за тебя», – сказала:
Если выйдешь на морские просторы и скосишь там сено,
Если сможешь одолеть отвесные скалы,
Если будешь ездить только на белом коне,
И поить его только белой водой, и никакой другой...

(Шьынқәба 1959: 298)

И в адыгском фольклоре представлена эта формула:

Воду ситом стану тебе носить,
Все, что ни скажешь, сделаю.
Выходи за меня, красавица,
Никого, кроме тебя, не желаю.
(Унарокова 2004: 127)

Формула невозможности встречается в разных фольклорных жанрах многих народов, отдаленных друг от друга по происхождению и культуре (Богатырев 1962; Кирдан 1983). Ср. с текстом следующего русского заговора:

Пока не сосчитаешь песок на дне морском,
Звезды на небе,
Листья на деревьях,
Пни по лесам,
Пни по лугам,
До тех пор тело больное
Будет в покое.
(Москвина 2005: 359)

В.М. Гацак, проводя сравнительный анализ данной формулы из фольклора разных народов (в том числе абхазов, даргинцев, венгров, балкарцев и др.) определяет ее как «поэтику невозможного» (Гацак 2008: 88). В абхазской народной поэзии она проявляется преимущественно в заговорах (Когониа 2008: 216–218).

Международный характер имеет и другая поэтическая формула, которая может быть определена как «**если бы вся природа была летописцем...**» (Кэагэаниа 2012: 307). Содержание данной формулы выражено в следующей абхазской народно-песенной строфе:

Адунеи ду ашэапыцап
Абгы ирџоу мсыр къаадны,
Изџоу ахэцэы калам царны,

Амахэ-ашэахэ писарцэаны,
Уахгы-эынгы имтэа-имгыла,
Исахьа ажэала итырхырц иашьтазарггы,
Дызлашоу зегь урт ирзанцом!

Если бы листья всех деревьев мира
Были бы египетской [писчей] бумагой,
А ветки, на которых они растут, стали бы острыми перьями,
А стволы, превратившись в писарей,
И днем и ночью непрерывно
Пытались бы воссоздать его облик словами,
И то не смогли бы они описать всех его [юноши] достоинств!
(Шьынкэба 1959: 247)

В этом отрывке поэтическая мысль реализована сравнениями, совокупность которых составляет сцепление образов, близкое к «ступенчатому сужению образов», выявленному Б.М. Соколовым в русских песнях (Соколов 1926: 39). Подобное сцепление образов, надо полагать, покоится «на той же смысловой базе, на которой покоится и психологический параллелизм» (Веселовский 1940: 368).

Рассматриваемую поэтическую формулу, наличествующую в западной и восточной поэзии, и в поэзии афро-арабских стран (Гацак 2008: 85) А.Н. Веселовский определяет, как **«если б небо было хартией»**: если бы небо было хартией, а море наполнено чернилами, мне не хватило бы места, чтобы выразить все, что я ощущаю.

В греческой поэзии формула выражена словами лирического героя, обращенными к возлюбленной: *«Если б все морские волны были мне чернилами, хартией все небо, и я стал бы писать на ней без конца, вдаль и вишьрь, во веки веков не выписал бы всего моего горя и всей твоей жестокости»* (Веселовский 1940: 368). В.М. Гацак раскрыл и другую версию подобной формулы, обнаруженной им в румынском фольклоре:

Если бы сделалось, милый, сделалось
Все небо бумагой белой,

Земля – чернилами черными
И солнце – писарем,
И еще луна – чернильницей,
Звезды – перьями,
Я бы письмо написала,
Милому бы послала,
Со свистом ветра
В самую страну Фрынка.
(Гацак 2008: 86)

В абхазской народной поэзии анализируемая формула показательна не только для лирических жанров, но и для историко-героических произведений, в которых выражается трагический исход повествования:

Ашэапыцэац писарцэаны,
Амахэ-шьымахэ каламқэаны –
Абарт зегь тээзар ищэаны,
Абарт ргэакра ажэабжь рзанцом.

Если бы все деревья [вселенной] станут писарями,
Ветки их – пишущими перьями,
И все бы они стали описывать случившееся,
И то не смогли бы выразить эту трагедию¹.
(Гэлиа, Бгажэба 1972: 41)

Подобные и в том числе вышерассмотренные традиционные формулы, очевидно, выросли «на почве народнопоэтической психологии», при которой образы внешней природы сопостав-

¹ Ср. с формулой, взятой из записанной нами историко-героической «Песни о Гыдже Абухба»:

Уа, если огромное море стало бы чернилами,
Уа, если деревья превратились бы в перья,
Все соринки и листья – в бумагу,
Не вместят они мое горе,
Несчастный я, Гыдж, уаа!

(Кэагэаниа 1999: 344)

ляются с человеческими, как, например, в следующей абхазской лирической песне:

Адгьыл дуцца шьапыс ицоуп,
Ажэван дуцца хылпас ихоуп,
Амшын дуцца гэыс изтоуп,
Амра дуцца блас ихоуп

Огромная земля – его ноги,
Огромное небо – его шапка,
Огромное море – его сердце,
Огромное солнце – его глаз.

(Гэлиа, Бгажэба 1972: 41)

Обращая внимание на поэтические формулы, проявляющиеся в различных жанрах фольклора, русский фольклорист Г.И. Мальцев приходит к следующему важному заключению: «Существенным признаком фольклорной формулы является именно эта ее внутренняя смысловая обязательность – эстетическая предпосылка ее использования (столь же обязательного) в разных песнях. Суть этой обязательности заключается в необходимости постоянного обращения к традиционным смыслам, заключенным в формулах, в их постоянной реактуализации; это – необходимое условие для того, чтобы, в соответствии с эстетикой «вечного возвращения», «быть в традиции» (Мальцев 1989: 42–43).

Отмеченные традиционные образы, как утверждает А.Н. Веселовский, «произошли или были усвоены на почве музыкально-ритмической ассоциации, ...они испытывают в течение времени известное обобщение» (Веселовский 1940: 375). Поэтическая схема формул впоследствии была заимствована и развита профессиональными поэтами разных эпох и поколений. А далее мы можем говорить и об обратном процессе – влияние литературной традиции на фольклорные¹.

¹ Многие поэтические произведения народного поэта Абхазии Д.И. Гулиа, в первую очередь его поэма «Письма юноши и девушки», созданные на основе фольклорной поэтики, приобрели вторую «фольклорную жизнь» в народе и стали популярными (см. Кэагэаниа 2008: 231–235).

В составе абхазских лирических песен, хотя и в небольшом количестве, встречаются и сюжетные произведения. Таковыми являются «Песня о Гуаджаа Какаще и Чамагуа Махмуде», «Хана – дочь Хаджхана». Первая из них – довольно объемное произведение, повествующее о бездельнике и лгуне, который женится на такой же недалекой, как и он, бездельнице, и вскоре оба они оказываются ни с чем. Произведение, как и многие другие лирические абхазские песни, сплошь пронизано юмором. Вызывают смех уже сами имена героев – он Чука, она – Какаща. От начала до конца песня строится на диалогах. Нетрудно убедиться в том, что этот вариант песни создан под влиянием других фольклорных текстов – «Песня об Арлан Едрысе и Гублия Нине» (Шьынқэба 1959: 241–242), «Унан, ты, Какаща» (Шьынқэба 1959: 244–245).

Типологические параллели с песенным фольклором адыгов на уровне сюжеттики и поэтико-стилевой системы обнаруживает и абхазская лирическая песня – «Хана – дочь Хаджхана». По содержанию произведение напоминает героико-историческую песню с сюжетом об умыкании жены с Северного Кавказа, с противоположной стороны гор (близкий к этому сюжет встречаем и в поэме И.А. Когониа «Абатаа Беслан».) Песня имеет трагический финал: похищенная героем Ачба Дачагом девушка случайно погибает в пути. В монологе-обращении героя к погибшей суженой раскрывается пережитая им трагедия:

– Анышә бытцасцар, ашышкамс бырфоит,
Адәы быкәыжьны сцар, абгасса бырфоит,
Ишцабзызури, Хацьхан?
Быыныка бырхынхәны бызгар,
Башьцәа уаа цәгьақәоуп, сыршьуеит,
Ишцазури, Хацьхан рыцца?

Сыыныка бызгар,
«Ацсыхьшәашәа дахзааугама» [хәа]
Иакәым сзырхәауеит, изурызеи?
Сьдунеи сықәны хьымзгы сымгацызт,
Ахьымзг сбыргеит, банацьалбеит, Хацьхан...

– Если зарыть тебя в землю – муравьи съедят,
Если оставлю на поле – шакалы съедят,
Что мне с тобою делать, Хаджхан?
Если верну тебя в твой отчий дом,
Братья твои дерзкие люди – убьют меня,
Что мне делать, бедная Хаджхан?

Если повезу тебя домой, к себе,
Будут осуждать меня:
«Ты привез нам холодный труп».
Как мне быть, [Хаджхан]?
Никогда в жизни я не знал позора,
Ты заклеимила позором меня, бедная Хаджхан...

(Гэлиа, Бгажэба 1972: 94)

Горские обычаи не позволяют мужчине оплакивать свою жену. В этом отношении цитируемая песня составляет исключение: опечаленный горем мужчина, пользуясь отсутствием людей, оплакивает жену, глубоко переживает свое горе.

Сюжет разбираемого фольклорного произведения носит универсальный характер. Встречается он и в кабардинском фольклоре под названием «Песня об Адиюх» (Липкин 1956: 142–144; Талпа 1936: 450–452). Как сообщает текст, родители не позволяют своей прекрасной дочери Адиюх выйти замуж за возлюбленного. Однажды ночью юноша похищает Адиюх, но случилась беда: конь споткнулся, девица упала с крупа и разбилась насмерть. Юноша исполняет трагическую песню:

Положить тебя среди кустов,
О, моя Адиюх?
Станешь ты добычей муравьев,
О, моя Адиюх!

Отыскать в дупле тебе приют,
О, моя Адиюх?
Но боюсь я, – птицы унесут,
О, моя Адиюх!

Что ж тебя оставить на пути,
О, моя Адиух!
Может хищный зверь тебя найти,
О, моя Адиух!..

(Липкин 1956: 143–144)

Абхазские и кабардинские версии текстуально очень близки как по содержанию, так и по поэтике. И, надо полагать, что сюжет песни носит международный характер. Прочитированные строки, сформировавшиеся как клишированные формулы или образы, являются в некотором смысле общим поэтико-стилистическим средством для фольклорного творчества двух народов. Следует отметить и то, что эта поэтико-стилевая система произведения используется и при воспевании героя нового советского времени. К ним относится, например, записанная нами «Горестная песня Гагулиа Дикрана», в которой наличествует в принципе тот же сюжет: во время господства грузинских меньшевиков в Абхазии, в 1918 г., одним из абреков был Гагулиа Дикран. Скрываясь в лесу, он похитил свою возлюбленную. Не доехали до дому, как она случайно погибла. Что делать, как поступить герою? Он исполняет горестную песню:

Уан избалуа, с-Дикрана-а?..
Лабраа рышка дкылугар, уакэдырзоит,
Афныка дназгот ха уалагаргы,
«Апс лома такас иахзаауга?» хагы уркоит,
С-Дикрана-а, уаау-уаау!..
Амфан дкылган дышьтоуцар,
Дикран ицсы дизымжт ха ақалацаа
Ухыччот, с-Дикрана, уаау-уаау!
Ацла дкэуцар, алахэ дырфоит,
Уа, уцаа дадуцар, дыхьшэашэацэоуп,
С-Дикрана, уаау-уаау!..
Что же делать твоей матери, Дикран мой?..
Если привезешь ее к ее родителям, они тебя погубят,
Если вздумаешь привезти к себе домой,

Будут упрекать тебя за то, что ты привез им в
невестки покойницу,

Дикран мой, уаау-уаау!..

Если оставишь на дороге,

Друзья будут смеяться над тобой,

Что ты не смог похоронить свою покойницу.

Дикран мой, уаау-уаау!

Если положишь на дерево – вороны съедят ее,

Уаа, если приложишь к своему телу, слишком

холодна [она],

Дикран мой, уаау-уаау!

(Кэагэаниа 2013: 186–187)

Как видим, и в абхазской и в адыгской поэтической традиции сюжетная и структурная канва песни практически идентична. Бесспорно, что обнаруженные типологические параллели свидетельствуют о международных культурных контактах кавказских народов и их взаимовлиянии на протяжении столетий.

Литература

Богатырев 1962: Богатырев П.Г. Формула невозможности в славянском фольклоре // Славянский филологический сборник: Посвящается V Международному съезду славистов. Уфа, 1962. С. 347–363.

Брюсов 1987: Поэзия Армении. Народная – Средневековая – Новая в переводе русских поэтов. Факсимильное издание антологии «Поэзия Армении с древнейших времен до наших дней» 1916 года / Под ред. В.Я. Брюсова. Ереван, 1987.

Веселовский 1940: Веселовский А.Н. Историческая поэтика / Ред., вступ. ст. и примеч. В.М. Жирмунского. Л., 1940.

Гаджиева 1988: Гаджиева З.З. Песни-диалоги как фольклорный жанр любовной лирики аварцев // Фольклор народов СССР. Песенные жанры, их межэтнические отношения, фольклорно-литературные связи. Межвузовский научный сборник. Уфа, 1988. С. 61–69.

Гацак 2008: Гацак В.М. К изучению «поэтики невозможно» (Формы. Константы. Интерпучки) // Горизонты современного гуманитарного знания: к 80-летию академика Г.Г. Гамзатова. М., 2008. С.81–89.

Гэлиа, Бҗажэба 1972: Апсуа жэлар рпоезия / Еикэдыршэеит Д.И. Гэлиа, Хэ.С. Бҗажэба. Аџбатэи атыжыра материал ҕышла ихартэаны акыпцхь иазирхиет Хэ.С. Бҗажэба. Акэа, 1972.

Кирдан 1983: Кирдан Б.П. Формула «невозможности» в славянских песнях каракалпакской зоны // История, культура, этнография, фольклор славянских народов: IX Международный съезд славистов. М., 1983. С. 215–223.

Когониа 2012: Когониа В.А. Традиционные формулы в абхазских народных песнях // Национальные культуры в современном мире. Литература. Фольклор. По материалам Международной научной конференции 22–26 октября 2003 г., Республика Абхазия, г. Сухум. Сухум, 2012. С. 305–310.

Кэағэаниа 1999: Кэағэаниа В.А. Апсуаа рдоухатэ культура адакбақэа (Атцаамтақэеи, алитературатэ-критикатэ статиакэеи, аҕцаэажэарақэеи) / Атакзыпцхыкэу аред. У.Ш. Аџба Акэа, 1999.

Кэағэаниа 2008: Апсуа жэлар рҕапыц рҕеиамта. I атом (Ацья ашэакэа. Акьабзтэ поезиа. Атэхэакэа. Абзаратэ поезиа) / Еикэиршэеит, акыпцхь иазирхиет, апхьяжэеи азгэатақэеи ишит В.А. Кэағэаниа. Акэа, 2008.

Кэағэаниа 2013: Апсуа фольклор. Ѡ-шәкәыкны. Актәи ашәкәы: Жэлар рпоезия / Ианитцеит, акыпцхь иазирхиет, апхьяжэагы ацицеит В.А. Кэағэаниа. Акэа, 2013.

Кулиев, Джусойты 1976: Песни народов Северного Кавказа / Вст. ст., сост. и примеч. К. Кулиева и Н. Джусойты. Л., 1976.

Липкин 1956: Липкин Семен. Кабардинская эпическая поэзия. Избранные переводы. Нальчик, 1956.

Мальцев 1989: Мальцев Г.И. Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики (Исследование по эстетике устнопоэтического канона) / Отв. ред. А.Ф. Некрылова. Л., 1989.

Мирзаев 1990: Узбекская народная поэзия / Вступ. ст., сост. и примеч. Т.М. Мирзаева. Ред. Л.Г. Чащина. Л., 1990.

Мицкевич 1956: Адам Мицкевич. Стихотворения. Перевод с польского. М., 1956.

Поэтика традиции

Москвина 2005: Москвина В.А. Русские заговоры Западной Сибири (XIX – начало XX вв.). Омск, 2005.

Смыр 1979: Рушьбеи Смыр. Сыхъа: Ажэеинраалақэа. Ақэа, 1979.

Соколов 1926: Соколов Б.М. Экскурсы в область поэтики русского фольклора // Художественный фольклор. М., 1926. Вып. I. С. 30–53.

Талпа 1936: Кабардинский фольклор / Вступ. ст., коммент. и словарь М.Е. Талпы. М.; Л., 1936.

Унарокова 2004: Унарокова Р.Б. Песенная культура адыгов (Эстетико-информационный аспект) / Отв. ред. А.И. Алиева. М., 2004.

Шьынкэба 1959: Апсуа жэлар рпоезиа / Еикэиршэеит Б. Шьынкэба. Ақэа, 1959.

ЭТНОПОЭТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ МЕТАФОРЫ В МАЛЫХ ЖАНРАХ ОСЕТИНСКОГО ФОЛЬКЛОРА

Художественную природу различных жанров осетинской народной афористики в значительной степени формируют поэтические тропы. Метафора среди них – один из самых излюбленных. В афористическом высказывании редко одно слово или выражение заменяется его поэтической метафорой; как правило, весь состав пословичного высказывания является метафорическим, иносказательным и нацелен на то, чтобы ярче, образней передать те или иные явления, качества, характеристики предметов, людей, животных. Отсутствующий в тексте предмет уподобления метафоры подсказывается контекстом, ситуацией, традиционным характером образа, его языковой идиоматической основой.

Комплексное исследование поэтики родственных жанров (в данном случае афористических подвидов) позволяет проследить за внутрижанровой спецификой использования метафоры, которая в неодинаковой мере употребительна в разных видах осетинской афористики, и идейно-художественные функции которой очень специфичны в каждой из них (Алиева 1977: 69; Алиева 1986: 12). Вместе с тем этот подход позволяет отследить и то, что образность произведений жанров народной афористики, в частности закономерности использования метафоры, отличается от образности других жанров фольклора (Еремина 1967: 83–93; Исаев 1964: 162), вытекая из специфики малой формы, из необходимости «сжать» мысль без ущерба для ее смысла в предельно короткую, но высокохудожественную форму (Хубецова 1977: 68; Тменова 2005: 6). Поэтической особенностью афоризмов является и то, что в отличие от других фольклорных форм метафора здесь является одновременно еще и средством художественной выразительности, формируя структуру высказывания; афоризмы полностью укладываются в форму метафорической поэтической фигуры (Пермяков 1979: 18).

Для всех афористических жанров характерно частое обращение к образу-метафоре. Метафора, простая по своему языковому строению, но сложная и глубокая по смысловому содержанию, лежит в основе образности многих афоризмов (Еремина 1967: 164; 1968: 92). Насыщенность, широкая информативность метафорических образов при их немногословности и краткости как нельзя лучше отвечает художественной специфике анализируемых жанров. Гибкость и многогранность метафоры позволяют ей в разных афористических жанрах представлять различными своими гранями.

В создании образности пословиц и поговорок метафоре принадлежит значительная роль. В пословице поэтической метафорой может заменяться одно слово или выражение. Например, вместо прозаического объяснения всесия молвы осетинская пословица скажет: «Æвзаг дуртае халы» – «Язык рушит камни». Но подобные метафоры в осетинских пословицах редки. Подавляющее большинство метафорических пословиц – такие пословицы, весь состав высказывания которых является иносказательным, метафорическим выражением: «Кæмæндæр йæ бæхыл йæ бон нæ цыд, æмæ йæ саргъ надта» – «Некто, будучи не в силах справиться с конем, бил седло». Такого рода пословицы, раскрывающие сущность жизненных явлений, имеют мало общего с описываемыми явлениями. Ясно, что и приведенная в качестве примера пословица в прямом смысле не употребляется.

Метафорические высказывания-пословицы иносказательно характеризуют человеческие свойства: «Йæ иу къух нын фынгæн дардта, йæ иннæ къух – цырагъæн» – «Одна рука его служила для нас столом, другая – лампой (источником света)»; моделируют отдельные ситуации: «Бас кæй басудзы, уый доныл дæр фу кæны» – «Тот, кого обожжет бульон, дует и на воду». Большую группу составляют пословично-поговорочные изречения, в которых человеческие качества и характеристики метафорически передаются посредством описания животных, растений: «Куыдзы комæй стаг ничи исы» – «Из пасти собаки никто кость не вынимает»; «Халон халоны цæст нæ къахы» – «Ворон

ворону глаз не выклюет»; «Балас талайæ тасы» – «Дерево гнется молодым побегом». В том случае, если пословица, являясь полностью иносказательной, метафоричной, имеет в виду не столько описываемый предмет, сколько образ пословицы, она становится метафорической фразой, напоминающей загадку: «Уасаг гæды мыст нæ ахсы» – «Кошка, которая часто мяукает, мышей не ловит» – пословица, имеющая в виду человека много говорящего о своих намерениях, но мало делающего.

Большой массив пословичных изречений показывает, что в каждой метафоре присутствует загадка: все время приходится отгадывать второй, неназванный член ее, ориентируясь на признак, общий для обоих сопоставляемых членов метафоры. Это обусловлено тем, что «в отличие от простого сравнения, имеющего два члена: то, с чем сравнивается, и что сравнивается» (Абрамович 1975: 159; Гацак 1977: 70), метафора располагает только первым, лишь подразумевая явление или предмет, о котором идет речь. Чем больше степень загадочности метафоры, тем она неожиданнее, ярче, действеннее. Но до известного предела. Переступая определенный порог загадочности, метафорическая поэзия теряет свою поэтическую функцию (Томашевский 1959: 228), становится трудной для восприятия, ощущается как признак излишества и авторской прихоти. Это с одной стороны. А с другой – как результат явления гиперметафоризации – наличие собственно жанра загадки, особая природа которого предполагает установку на скрытие предмета речи. Именно в загадке представлена метафора «в чистом виде» ее. Но и среди загадок есть такие метафорические тексты (чаще всего это древние загадки), которые «так затемнены, что их на протяжении столетий вряд ли кто-нибудь мог разгадать путем чистых логических умозаключений: их необходимо было только заучить и знать» (Лавонен 1977: 98).

В загадке-метафоре, как и в любой метафоре, явление или предмет, о котором идет речь, подразумевается. Но в загадках степень связи между предметом и его метафорическим образом слабее, произвольнее: здесь отсутствуют подсказывающий, скрываемый за метафорой предмет, контекст или ситуация, как

это имеет место при «исполнении» других афористических жанров. Сравним любую из выше приведенных пословиц и одну из метафорических загадок: «Мæнкъæй мæсугæй хъуацæ цæууы». Лолаæ. – «Из маленькой башни дым идет». Трубка (курительная). Функция метафоры тут иная: затруднить отгадку. Путь к отгадке можно найти только через «дополнительную» часть текста загадки или через «негативный элемент», «буквальное описание» (терминология А. Тэйлора). Роль такой дополнительной части в метафорических загадках велика, т. к. сама метафора отгадку «не подсказывает», ее цель иная – ввести слушателя в заблуждение. В приведенном примере ключ к разгадке кроется в прямом значении дополнительного элемента (дым).

В осетинских загадках, часто в качестве определителя суггестивности метафорических образов выступают глагольные формы, передающие реальные состояния загадываемого предмета: «Нæ чысыл аджы хъæдуртæ тæлфынц». Доны кæсæгтæ. – «В нашем малом котле бобы движутся». Рыбы в воде; показатели количественных отношений: «Иу зæронды дысæй дыууадæс цъиуы ратахт». Афæдз æмæ дыууадæс мæйы. – «Из рукава одного старика вылетело двенадцать птиц». Год и двенадцать месяцев; сведения о форме, очертаниях, пропорциях предмета: «Къодахы бын лыстытæ». Карчы бын цъиутæ. – «Под пнем щепки». Под курицей цыплята. Эпитеты в загадке большей частью относятся к метафоре и служат ключом к пониманию иносказания (Левин 1964: 79): «Нæ скъæты бур гал». Царв. – «В нашем хлеве желтый вол». Масло; «Урс зæххыл сау халæттæ кæрæдзиуыл баст». Дамгъæтæ чынджы. – «На белой земле связанные друг с другом черные вороны». Буквы в книге. Такие прямо названные в метафорических загадках признаки, свойства, действия, цифры и ведут к отгадке. Но дополнительные части служат не только ключом к пониманию загадки; им наряду с метафорой принадлежит эффект создания необычного мира загадки, специфики ее художественного воплощения. Достигается это тем, что свойства отгадки, уместные и реальные для нее, переносятся на предмет уподобления и создают картины, не существующие в природе (Лавонен 1977: 97–98).

Наряду с отмеченной можно в осетинских загадках увидеть и обратную картину: свойства и явления, вполне реальные по отношению к образу загадки и описываемые дополнительной частью, при переносе их на отгадку, предмет отгадывания, сами становятся метафорическими образами: «Нанайы размае уорс уæригкæ кафуй». Æлхуыйнæ. – «Перед бабушкой белый барашек танцует». Веретено; «Не нахуыр гал дон нуазы». Дурын. – «Наш необычный бык воду пьет». Кувшин. Здесь реальные свойства образов загадок (быка и барашка) – способность танцевать (прыгать) и пить воду перенесены на загадываемые предметы: веретено и кувшин.

В загадке часто один и тот же метафорический образ может обозначать несколько разных предметов: «Цыбыр лагыл æртæ роны». Дамбаца. – «На низком человеке три пояса». Пистолет; «Даргъ лæджы цыбыр лæг йæ быны акодта». Фæрæт. – «Высокого человека низкий человек под себя повалил». Топор и дерево.

При рассмотрении метафоры в загадках можно увидеть и явление противоположного порядка, когда один предмет в разных загадках может быть обозначен посредством самых различных образов: «Урс маъсыджы бур æхсин». Айчы бур. – «В белой башне желтая барыня». В яйце желток; «Урс дзæкъулы мидаг бур тыччы». Айчы бур. – «В белом мешочке желтый камешек». В яйце желток; «Нæ æнæдуар маъсыджы рæсугъд чызг». Айчы мидаг цъиу. – «В нашей бездверной башне красивая девушка». В яйце цыпленок; «Нæ гыццыл къæбиц – æнæдуар». Айк. – «Наша маленькая кладовая – без дверей». Яйцо; «Йеу боцкъай дууæ багæнии мугкаги». Айкæ. – «В одной бочке два разных пива». Яйцо. В приведенных в качестве примера загадках лексема «яйцо» – это и белая башня, и белый мешочек, и башня без дверей, и кладовая без дверей, и бочка; яичный желток – желтая барыня, желтый камешек, пиво.

Иногда поэтическая метафора, являясь иносказательным образом разных загадываемых предметов в разных загадках, сама может входить в метафорический ряд образов одного или каждого из этих предметов: «Даргъ маъсуг дорæй даст». Нартхуар. – «Длинная башня из камня построенная». Початок кукурузы; «Йу

мæсыг фехæлд æмæ йын аразæн нал и». Цъæл айк. – «Одна башня разрушилась и нельзя ее восстановить». Разбитое яйцо.

В приведенных примерах «мæсыг» – «башня» – является метафорическим образом и яйца и початка кукурузы, но этот же образ башни по отношению к группе загадок о загадываемом предмете-яйце не является константным. Сравним второй из приведенных примеров с выше рассмотренными загадками, где яйцо уподобляется (кроме башни) кладовой, мешочку, бочке. Предлагаемое сопоставление помогает выявить еще одну закономерность «загадочной» поэтики. Если, как было выявлено выше, для загадки характерна константная метафора по отношению к самым различным предметам, то в ряду разных загадок об одном предмете тоже можно найти константные единицы – это, как правило, «негативные элементы» или «буквальные описания» реальных признаков предмета, примыкающие в загадочном тексте к метафоре. Они наряду со своей «подсказывающей» функцией выполняют и другую: придают загадке законченность, художественное своеобразие. В тезаурусном ряду загадок о яйце это следующие признаки: «æнæдуар» («без дверей») – признак, свойственный различным метафорическим образам загадываемого предмета: и кладовой, и башне; «урс» («белый») – реальный цвет предмета, переносимый на метафорические образы и башни, и мешочка; «бур» («желтый») – цвет яичного желтка, относящийся к метафорам этого предмета: и камешку, и барыне.

Константные «дополнительные» элементы отсутствуют в тех группах метафорических загадок об одном предмете, в которых приемы создания метафоры различны: «Нæ сау сæгъ хæры æмæ хæрынаæй не'фсæды». Пирæн. – «Наша черная коза ест и не может насытиться». Чесалка; «Хох – къахыргæ, йæ ас – гыццыл, йæ куыст – бирæ». Пирæн. – «Вершина – зубуринами, рост – маленький, работает много». Чесалка; «Йæ сæрæй сæ скъуыдтой, йæ бынаæй сæ æвæрдтой». Пирæн æмæ къуымбил. – «Сверху ее рвали, снизу ее клали». Чесалка и шерсть. В приведенных примерах в основе различных метафорических образов чесалки – разные способы построения загадки: в первой метафорически одухотворенной чесалке (черная коза) приписывается метафо-

рически обыгранная способность работать (есть); во второй и третьей метафоризованные образы не названы, а лишь описаны детали, признаки и свойства чесалки.

Распространены и такие загадки, в которых контаминируются метафорические образы двух или более загадываемых предметов: «Дыууае æфсады кæræдзи цагъдынц æмае се'хсаен минаевар цаеуы». Дæндæгтæ æмае æвзаг. – «Два войска борются и между ними посредник выступает». Зубы и язык.

Встречаются отдельные загадки, целиком состоящие из одиной метафоры, к которой может быть добавлен и чисто «орнаментальный элемент» (Лавонен 1977: 178) – слово «уыци-уыци» – «загадка», «что это такое?». Введение этого элемента не только украшает текст, но и настраивает слушателя на то, что последующие слова нужно понимать иносказательно: «Уыци-уыци, а – ком, у – ком сырх хъуццытæ». Уагъыллытæ. – «Что это такое, а – ком, у – ком красные коровы». Шиповник. Чаще всего образование метафорических загадок происходит путем сопоставления предметов: а) по внешнему сходству; б) по цветовому обозначению; в) по функции и роли в быту людей; г) по особенностям их движения (Цаллагова 2010: 21).

Для загадок характерна и высшая степень метафорического выражения – симфора, когда «опущено посредствующее звено сравнения и даны характерные для предмета признаки...» (Лавонен 1977: 264). Благодаря симфоре достигается цель загадок – «возможно глубже запрятать догадку в подтекст или зашифровать ее, уводя на ложный след» (Квятковский 1966: 265). При симфоре в сравнении двух предметов, явлений, признаков отсутствует внешняя грамматическая форма выражения, что способствует лаконичному оформлению загадочной фразы: «Нæ уæлхæдзар хуртуан». Арвыл стъалытæ. – «На крыше нашего дома сушится пшеница». Звезды на небе.

Метафорические образы загадок и предметы загадывания берутся из одного и того же круга явлений: это конкретные существительные, обозначающие осязаемые реальные предметы – одежда, утварь, продукты, животные, растения, орудия труда и т. д. И в этом особенность загадочных метафор. «Тар

хъæдыл æврагъ æрбадти». Худ сæрыл. – «На дремучий лес лег туман». Шапка на голове. Здесь метафорически уподобляются дремучий лес и волосы на голове, туман и шапка. Сравним эту загадку с поговоркой, в которой тоже упоминается в качестве метафорического образа туман: «Йе ’рфыджы та цыдæр мигъ бады» – «Что-то у него туман над бровью» – в смысле он хмур, невесел. Здесь под туманом подразумевается удрученное состояние человека, грусть. Метафора, таким образом, основана на сближении двух явлений – тумана и внутреннего состояния человека, т. е. предметного мира с чувственно-абстрактным, что возможно благодаря постоянному взаимодействию между эмоционально-предметным и логическим восприятием внешнего мира и внутренних ассоциативных связей.

Метафорический образ «урс уæрыччытæ» («белые барашки») в загадке также имеет предметную основу: «Нæ чысыл скъæтыурс уæрыччытæ». Дæндагтæ. – «В нашем маленьком хлеву белые барашки». Зубы. В пословице этот же образ является метафорическим обозначением понятия абстрактного: «Усгуры дзых урс уæрыччытæй дзаг» – «Рот жениха полон белых барашков» (т. е. жених горазд на обещания).

Итак, различные предметы и понятия в разных жанрах афористики могут иметь один и тот же метафорический образ. Метафора – это тот мост, по которому произведение одного из афористических жанров может перейти в другой там, где их границы достаточно близки, а гиперметафоризация образа может привести к модификации пословицы в загадку.

Таким образом, особенности каждого жанра проявляются в специфике использования одних и тех же тропов, в данном случае – метафор. Основой такой «метафорической» связи является как языковая метафора, так и метафора народно-поэтическая. Метафоры – общефольклорные образы в афоризмах, ограничиваясь рамками предложения и подчиняясь законам поэтики каждого отдельного жанра, приобретают свои характерные черты.

Выше, при анализе константных метафор был приведен ряд загадок с метафорическим образом – башней (мæсыг). В загад-

ках это достаточно часто используемый метафорический образ других предметов, имеющих небольшой размер (отсюда и сопровождающий его эпитет «нæ гыццыл мæсыг» – «наша маленькая башня»): початок кукурузы, яйцо. В пословично-поговорочных изречениях мæсыг – уже обобщение абстрактных понятий: «Митæй мæсгугтæ фæцамадтой» – «Понастроили снежных башен (несбыточных планов, надежд)». При понимании соответствующей пословицы в переносном смысле расширяется семантическое наполнение каждого из ее слов, как это происходит при метафорическом осмыслении слова «мæсыг» («башня») в пословице: «Мæсыг хи дурай хæлы» – «Башню рушит собственный камень».

Иногда в тексте пословицы уже содержится «разгадка» метафоры, предмет ее уподобления: «Æрдхорд мæсыг у» («Друг – башня»); «Раздзог цæугæ мæсыг у» («Впереди идущий – движущаяся башня»); «Фидар ныхас фидар мæсыг у» («Твердое слово – твердая (укрепленная) башня»); «Зонд мæсыг у, хъару – гæнах» («Ум – башня, сила – крепость»); «Ныфс мæсыг у» («Решимость – башня»). Проходящая через все эти пословичные образы идея отождествления башни и понятия надежности, прочности, неприступности присутствует и в образах формул пожеланий: «Фидар мæсыг – де 'хсæвиуат!» («Укрепленная башня твоим ночлегом пусть будет!»). Особенно популярен этот образ в причитаниях. Здесь он входит в состав формулы, являющейся метафорической заменой имени умершего: «Уæ, мæ лæугæ хох, мæ цæугæ мæсыг!» («О, ты, который был моей недвижимой горой, моей движущейся башней»). (Поясним, что мæсыг – не просто башня, а боевая башня, «неотъемлемая принадлежность пейзажа горной Осетии» (Абаев 1949: 104; Исаев 1964: 44). Строились они в аулах, стратегически важных местах, на подступах в ущелье, иметь свою башню считалось делом чести для всей фамилии.

В качестве формул проклятий, пользующихся метафорами, в подавляющем большинстве выступают высказывания полностью иносказательные, метафоричные. Примеры, когда в качестве метафоры употребляются отдельные слова или словосоче-

тания, редки. Вот один из них: «Карды комыл уæд дæ фæндаг!» – «Чтоб путь твой был по острию ножа!». Это проклятие путнику, где метафора «карды комыл» – «по острию ножа» содержит пожелание недоброго пути. Здесь «острие ножа» выступает в качестве метафорического образа, обозначающего невзгоды и трудности в дороге, подчас пролежавшей в горах на крутых склонах ущелий и действительно бывшей ненамного шире «острия ножа» (Арутюнов 1999: 31; Арутюнов и др. 1994: 72–90; Веселовский 1940: 386–397).

В пожеланиях горя, несчастья, всего недоброго формулы проклятий используют в качестве метафорических образов явления заката солнца, дождя, снега, стихийных бедствий, которые находятся в тесной связи с символикой несчастья: «Туг дыл ныууарæд!» – «Чтоб с тобой случилось несчастье! (букв.: Чтоб на тебя пошел кровавый дождь)»; «Арв дæ æркъуырæд!» – «Чтоб тебя унесла лавина!»; «Дæ хур дыл баталынг уæд!» – «Чтоб закатилось твое солнце!»

Последняя формула, отождествляющая солнце с понятием благополучия, счастья, отражает одну из сторон метафорически и функционально амбивалентного представления о солнце: закат солнца ассоциируется с несчастьем, горем. Вторая функция этого образа – символа отражена в благопожеланиях: тут обилие солнца, света воспринимается как символ благополучия, удачи, счастья. Высказывания, представляющие группу метафорических пожеланий счастья, почти все связаны с понятием солнца: «Дæ мад дæ хурæй бафсæдæд!» – «Чтоб мать твоя насладилась твоим солнцем!»; «Уæ сывæллаетты хуртæй бафсæдут!» – «Насладитесь солнцем (букв.: солнцами) своих детей!».

Аналогичен указанному характер метафоры-солнца в пословицах с прямым смыслом: «Мады бæллиц – цоты хур» – «Мечта (стремление) матери – счастье (солнце) детей»; «Сидзæртыл дæр иу хатт хур ракас» – «И сирот однажды озаряет солнце».

В поговорочных изречениях метафора-солнце в сочетании с метафорой-луной во множественном числе создают образ красивой внешности: «Хуртæ 'мæ дзы майтæ касы» – «Солнца и луны из нее смотрят». И осетинский фольклор в этом не ори-

гинален. В солнечной символике многих народов понятие блеска сближается с представлением о телесной красоте, совершенстве облика (Добровольский 1997: 81). Но на осетинской почве этот привычный для многих фольклорных жанров образ закреплен метафорой языковой, это выражение стало идиоматическим. Комплексность метафорического образа (солнца – луны) «не несет дополнительной смысловой нагрузки по сравнению с одиночным объектом (солнце), отвечая, по-видимому, цели некоторого усиления признака» (Добровольский 1997: 81). В ином метафорическом качестве предстают понятия «луна» и «солнце», несущие оттенок антонимического противопоставления: «Хураен мае йæ хорзæх уæд, маейæн – йæ фыдæх» – «Пусть сопутствуют мне благосклонность солнца и вражда луны».

Метафора-солнце в пословичных изречениях может выступать в оппозиции к другим контекстуально-антонимичным понятиям: «зæхх» – «земля» и «къæвда», «уарын» – «дождь»: «Зæхх æрдзæн йæ мад у, хур та æе фыд» – «Земля – мать природы, а солнце – отец»; «Иу бон хур ваййы, иннае бон та къæвда» – «Один день бывает солнце, а другой день – дождь». В последнем случае объекты метафорических образов солнца и дождя в пословицах и формулах пожеланий совпадают.

В загадках небесные светила не выступают в качестве метафорических образов. Здесь наблюдается явление обратного порядка: являясь предметами загадывания, луна, солнце, звезды сами приобретают «сниженные» образы-метафоры. Это обычно: лепешка, совок жару, пшеница, золото и серебро.

Итак, для всех афористических жанров характерно частое обращение к образу-метафоре, как нельзя лучше соответствующей художественной природе афористики, – краткой, немногословной, но поэтически насыщенной и емкой по смыслу, обладающей широкой информативностью. Наряду с общеафористическими чертами, каждый из жанров афористики характеризуется чертами специфическими, свойственными только его поэтической структуре. Так, в пословицах и поговорках редко одно слово или выражение заменяется его поэтической метафорой. Как правило, весь состав пословичного высказывания являет-

ся метафорическим, иносказательным и нацелен на то, чтобы ярче, образней передать те или иные явления, качества, характеристики предметов, людей, животных. Отсутствующий в тексте предмет уподобления метафоры подсказывается контекстом, ситуацией, традиционным характером образа, его языковой идиоматической основой (Арутюнов 1979: 24–28; Веселовский 1940: 390–397; Добровольский 1997: 40–49).

За счет метафорического переосмысления и дополнительного привнесения семантических нюансов расширяется и смысловое содержание эпитетов в пословично-поговорочных изречениях. В загадке-метафоре, как и в любой метафоре, явление и предмет, о котором идет речь, подразумеваются. Но связь между предметом и образом метафоры в загадках слаба, произвольна, и функция ее иная: затруднить отгадку. В отличие от пословично-поговорочных метафор невозможно буквальное понимание метафор загадочных, т. к. загадка, «говоря о действительно существующем, соединяет вместе с тем совершенно невозможное» (Аристотель 1951: 114). Для образов загадок характерна высшая степень метафорического выражения – симфора, которая предполагает сближение с оксимороном, парадоксом. В загадке часто один и тот же метафорический образ может обозначать несколько разных предметов. Встречаются загадки – чистые метафоры, сопровождаемые словом «уыци-уыци» – «загадка», «что это такое?», как бы предупреждающим, что последующие слова нужно понимать иносказательно. Особенностью анализируемого тропа в жанре загадки является и то, что загадываемый предмет сопоставляется с несколькими метафорическими образами. В загадках метафора часто гиперболизирует предметы; за счет этого образы в загадках укрупняются, становятся более возвышенными.

В поэтической системе благопожеланий и проклятий используется родственный круг метафорических образов – это в основном различные стихийные бедствия, явления природы. Причем для этих двух жанров с антонимичной семантикой характерно использование в качестве метафор явлений контрастных. В благопожеланиях, например, это восход солнца, в проклятиях – закат его.

Описанные наблюдения подтверждают, что общее и особенное в поэтической структуре афоризмов находятся в диалектическом единстве. Так, например, метафора, имеющая в каждом из жанров афористики свое лицо, во многом способствует межжанровой диффузии, взаимопроникновению одного из афористических жанров в другой, там, где их границы близко соприкасаются (в условиях афористического контекста). Например, гиперметафоризация может привести к модификации пословичного образа в образ загадки.

Общеафористическим свойством осетинских народных изречений является то, что средства художественного выражения здесь формируют их поэтико-семантическую структуру. Афоризм полностью укладывается в форму поэтических фигур.

Очень много тождественного наблюдается в поэтической системе формул пожеланий добра и зла – благопожеланий и проклятий. Здесь один определенный круг метафорических образов – это в основном различные стихийные бедствия, явления природы. Причем для этих двух жанров с антонимичной семантикой характерно использование в качестве метафор явлений контрастных.

Литература

- Абаев 1949:* Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор. М.; Л., 1949.
- Абрамович 1975:* Абрамович Г.А. Введение в литературоведение. М., 1975.
- Алиева 1986:* Алиева А.И. Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов. М.: Наука, 1986.
- Аристотель 1951:* Аристотель. Об искусстве поэзии. М., 1951.
- Арутюнов 1979:* Арутюнов С.А. Этнографическая наука и культурная динамика // Исследования по общей этнографии. М.: Наука, 1979. С. 24–60.
- Арутюнов и др. 1994:* Арутюнов С.А., Багдасаров А.Р., Белоусов В.Н. Язык – культура – этнос. М.: Наука, 1994.
- Арутюнов 1999:* Арутюнов С.А. Кавказское застолье как социальный регулятор // Одиссей. Человек в истории. М., 1999. С. 87–96.

Веселовский 1940: Веселовский А.Н. Историческая поэтика. М., 1940.

Гацак 1977: Алиева А.И., Астафьева Л.А., Гацак В.М. (руководитель работы), Кирдан Б.П., Пухов И.В. Опыт системно-аналитического исследования исторической поэтики народных песен // Фольклор: Поэтическая система / Отв. ред. А.И. Баландин, В.М. Гацак. М.: Наука, 1977. С. 42–105.

Добровольский 1997: Добровольский Д.А. Национально-культурная специфика во фразеологии // Вопросы языкознания. М.: Наука, 1997. 4.1. № 6. С. 40–49.

Еремина 1967: Еремина В.И. Метафорический эпитет // Известия АН СССР. Серия литературы и языка, 1967. Вып. 2. С. 139–165.

Еремина 1968: Еремина В.И. К вопросу о жанровой дифференциации народной символики // Вестник ЛГУ. Серия истории, языка, литературы, 1968. Вып. 1. № 2. С. 83–93.

Исаев 1964: Исаев М.И. Очерки по фразеологии осетинского языка. Орджоникидзе, 1964.

Лавонен 1977: Лавонен Н. Карельская народная загадка. Л., 1977.

Левин 1964: Левин Ю.И. Монтажные приемы поэтической речи // Программа и тезисы докладов по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1964. С. 77–91.

Пермяков 1979: Пермяков Г.Л. Пословицы и поговорки народов Востока. М., 1979.

Тменова 2005: Тменова Дз.Г. Осетинские пословицы, поговорки, загадки. Владикавказ, 2005.

Хубецова 1977: Хубецова З.Р. Осетинские клятвенные формулы // Вопросы осетинского языкознания. Орджоникидзе, 1977. Т. XXXII. С. 76–84.

Цаллагова 2010: Цаллагова И.Н. Лингвистические особенности осетинской загадки: Дисс. на соиск. уч. ст. к. филол. н. Владикавказ, 2010.

ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИИ И ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ

А.И. Алиева
Москва

АБХАЗИЯ И АБХАЗЦЫ В ИССЛЕДОВАНИЯХ ПРЕДСЕДАТЕЛЯ ИМПЕРАТОРСКОГО МОСКОВСКОГО АРХЕОЛОГИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА ГРАФИНИ П.С. УВАРОВОЙ

Абхазия, расположившаяся на Черноморском побережье Кавказа, много веков назад облюбованном поселившимися здесь древними греками, позднее – венецианцами и генуэзцами, затем многочисленными европейскими путешественниками, устремлявшимися в разные восточные страны, с разных сторон охарактеризована в многочисленных работах античных (Ган 1890), европейских (Полиевктов 1935; Полиевктов 1946) и русских авторов (Косвен 1955; 1958; 1962).

Начало планомерному изучению Кавказа в России (не только его материальных ресурсов и производительных сил, но и истории, традиционной культуры, языков, фольклора) на рубеже XVII–XVIII вв. положила Императорская Петербургская Академия наук, организовавшая целый ряд экспедиций по Кавказу (Güldenstedt 1791; Гильденштедт 1809; Reineggs 1796; Лусса 1696; Жан де Люк 1879; Dubois de Montpéréux 1843; Тетбу де-Мариньи 1850).

Наряду с Академией наук со второй половины XIX в. изучением Кавказа в России успешно занимался и целый ряд «ученых обществ» – Императорское Русское Географическое общество и его Кавказский Отдел, Одесское общество истории и древностей, Императорское Русское Археологическое общество, Императорская Археологическая комиссия и др. Особое место в этом ряду по праву заняло Московское Археологическое общество, созданное в 1864 г. графом А.С. Уваровым.

В основательном исследовании М.О. Косвена «Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке» (Косвен 1955; 1958; 1962) дана краткая, но четкая и емкая характеристика не только названных выше, но и всех других ученых обществ, в разной степени занимавшихся изучением народов Кавказа, всех, кроме Московского Археологического общества, которое в нем только названо, о его выдающемся вкладе в изучение Кавказа на рубеже XIX–XX вв. ни слова не сказано, а о П.С. Уваровой, которая в течение 35 лет возглавляла Общество, упомянуто только, что после смерти мужа – археолога А.С. Уварова она «...возглавила Московское Археологическое общество», а ее «Путевые заметки» «...содержат небольшие и незначительные этнографические замечания об осетинах и грузинах» (Косвен 1962: 183), что, конечно, неверно и несправедливо.

Такая несправедливая оценка работы Московского Археологического общества в исследовании такого основательного ученого, как М.О. Косвен, изданном в 1962 г., объясняется тем, что после отъезда П.С. Уваровой в 1919 г. в эмиграцию имена А.С. и П.С. Уваровых были либо вычеркнуты из истории российской науки, либо упоминались только с негативной оценкой, а их фамилии были исключены из списка членов Академии наук, в которую они были избраны в 1857 и 1894 г. соответственно.

С 1990 г. российскими учеными было много сделано для возвращения в контекст российской академической науки о Кавказе научного наследия А.С. и П.С. Уваровых (Алиева 2017: 11–13). В данной статье впервые будет охарактеризован вклад П.С. Уваровой в изучение Абхазии.

Но прежде необходимо совсем кратко сказать о том, как П.С. Уварова обратилась к изучению Кавказа и стала ученым, чьи труды получили всеобщее признание не только в России, но и в Европе.

В 1859 г., девятнадцати лет, княжна Прасковья Сергеевна Щербатова стала женой графа Алексея Сергеевича Уварова, увлеченного археологическими исследованиями, с 1846 г. участвовавшего не только в создании Археолого-нумизматического общества в Петербурге, но и активно с ним сотрудничавшего до 1858 г.

В 1864 г. А.С. Уваров вместе с группой выдающихся историков, археологов, филологов, этнографов, антропологов, юристов, архитекторов создал Московское Археологическое общество. Прасковья Сергеевна, участвовавшая во всех делах супруга, стала не только его верной помощницей, но и талантливой ученицей и в организации работы Археологического общества, и в археологических исследованиях.

А.С. Уваров руководил работой Московского Археологического общества в течение двух десятилетий (1864–1884). За это время он составил четкую программу работы Общества, организовал пять всероссийских археологических съездов, в которых «... в полном блеске обнаруживался его организаторский талант. Он умел найти материальные средства и привлечь к участию и вызвать к усиленной деятельности местные ученые силы» (Иловыйский 1885: 30–31), что было особенно важно для пробуждения интереса к изучению разных сторон жизни народов, населявших окраины Российской империи, у немногочисленной тогда национальной интеллигенции.

В контексте данной статьи особый интерес представляет V Археологический съезд, состоявшийся в Тифлисе в сентябре 1881 г., по всеобщему признанию, на много лет определивший пути развития кавказоведческих исследований в России (Миллер 1882; Майков 1882).

После кончины А.С. Уварова в декабре 1884 г. уже 30 апреля 1885 г. на должность Председателя Московского Археологического общества единогласно была выбрана его вдова – П.С. Уварова, которая, как было сказано выше, с самого начала стала его и помощницей, и сотрудницей.

П.С. Уварова работала вместе с мужем во всех его кавказских экспедициях, которые он проводил в процессе подготовки к V Археологическому съезду в Тифлисе, внимательно изучила литературу о Кавказе и стала не только увлеченным, но и компетентным исследователем Кавказа.

Совсем не случайно П.С. Уварова начала свою работу в должности Председателя Московского Археологического общества с публикации материалов Тифлисского Археологического съезда

и с реализации программы по изучению Кавказа, намеченной А.С. Уваровым, включавшей в первую очередь проведение экспедиций по этому региону.

Получив «для снаряжения экспедиций на Кавказ и в восточные и северные губернии» пятнадцать тысяч «из собственных сумм» Николая II (Древности 1888: 3), П.С. Уварова приступила к их организации.

Для первых экспедиций были избраны «те местности Кавказа, которые представляют наибольший археологический интерес и наименее исследованы, и особенное внимание решили обратить на восточное побережье Черного моря от Новороссийска к югу, именно на Абхазию, богатую древнейшими и мало исследованными памятниками византийской архитектуры» (Древности 1888: 98).

Обследовать этот интереснейший регион отправились сотрудники Московского Археологического общества академик архитектуры А.М. Павлинов (1852–1897), основатель Московского Архитектурного общества, его первый секретарь, а затем председатель Н.В. Никитин (1828–1913), один из помощников А.С. Уварова в устройстве Исторического музея – В.И. Сизов (1840–1904), и сама П.С. Уварова.

В.И. Сизов и Н.В. Никитин обследовали г. Сухум – его окрестности, сталактитовую пещеру, остатки древностей в городе, провели раскопки на Ольгинской улице и в Казарме, работали в бухте Скурча и на мысе Искурий, изучили развалины Старого Сухума. Иначе говоря, они производили раскопки в тех преимущественно приморских местностях, «исследование которых могло бы иметь научный интерес для древней географии этого края (Древности 1886: 72), что позволило еще раз подтвердить, что на месте Сухума располагались поселения древних греков.

А.М. Павлинов изучал в Абхазии остатки древне-кавказской архитектуры и описал церкви в разных районах Абхазии – в Драндах, Мокви, Иллори, Бедии, причем его описания сопровождали многочисленные фототипии, сделанные специально включенным в экспедицию А.М. Павлинова фотографом.

Результаты работы экспедиций Московского Археологического общества на Восточном побережье Черного моря, в частности, в Абхазии, внимательно обсуждались на заседаниях Общества (Древности 1889: 117–118).

Подробное описание результатов экспедиций В.И. Сизова и А.М. Павлинова было напечатано в «Материалах по археологии Кавказа» (Сизов 1889; Павлинов, Миллер, Кучук-Ионессов 1893).

П.С. Уварова также отправилась в Абхазию в 1886 г. Она уже знала из работ других кавказоведов, прежде всего Ф. Дюбуа де Монпере, что «в XI в. в Абхазии было множество церквей и епископств, и что одно из них называлось Драндским, и что в Драндах жили при монастыре митрополиты, из которых два сохранили имя в истории. Драндское епископство прекратило свое существование в XVII в., вероятно, с царствованием Ростома. Может быть, возможно предположение, что Юстиниан, сделавший так много для христианства в Абхазии и возобновивший Диоскурию на Кодоре (текущем неподалеку от Дранд) был строителем Драндского собора, как и Пицундского» (Уварова 2017: 457). Вот почему одной из первых задач П.С. Уваровой было выявление на территории Абхазии христианских памятников.

В отличие от своих коллег, обследовавших Абхазию, напечатавших сугубо научные отчеты, П.С. Уварова представила результаты своих исследований в Абхазии в двух публикациях – в томе «Материалы по археологии Кавказа» (Уварова 1894) и во второй книге своих путевых записок «Кавказ» (Уварова 2017).

В статье, опубликованной в «Материалах по археологии Кавказа», кратко, но четко изложены результаты проведенных П.С. Уваровой исследований остатков целого ряда не только церквей на территории Абхазии – таких, как храм Симона Кананита, Храм и дворец в Алахадзыхе, храмы на реке Бзыби и в Лыхнах, церкви у подошвы горы Бырц, на холме Яштхо, церковь и дворец на реке Бесле, церкви близ селений Эшера и Ольгинского, в имении Воронова, в селе Полтавском, близ селения Ряпш, в селе Эйлага, но и других памятников разных народов и эпох (Уварова 1894).

Во второй книге путевых записок графини «Кавказ» не только воссоздан весь ход ее экспедиции по Абхазии, но и освещены (хотя бы и совсем кратко) многие стороны истории абхазцев, их характера, их традиций, обычаев, их фольклора (Уварова 2017: 439–484).

Не повторяя описаний церквей, приведенных в «Материалах по археологии Кавказа...» (но упоминая о них и дополняя их существенными подробностями), П.С. Уварова дополнила свои «Путевые заметки» описанием своих открытий многочисленных христианских храмов на территории Абхазии (нередко – их руин) благодаря щедрой помощи местных жителей, которые не только рассказывали о таких памятниках, но и помогали к ним добраться.

Нередко оказывалось, что от них сохранилось совсем немного – например, только полукруглая алтарная стена, но П.С. Уварова и в таких случаях тщательно обследовала церковные руины, а все найденные фрагменты погибших храмов сдавала в Сухумское управление.

Так, после тщательного изучения остатков церкви в имении Воронова П.С. Уварова и ее сотрудники обнаружили целый ряд фрагментов церковного убранства и представили их в Сухумское управление. Это были: «...камень с восточным завитком и печатью Соломона; две крупные колонки, точеные из белого известняка, две большие каменные плиты, довольно грубой работы, с резными изображениями Крещения, Распятия и Воскрешения Христова, Отречения Петра и его распятия; Жертвоприношение Авраама, Валаамова ослица; внизу этих изображений находим всадника с натянутым луком; пред ним – олень и птица, за ним – молящийся с поднятыми руками и диакон со свечами. Там же – крест, высеченный обронно, и изображение грифа(?), стоящего у дерева» (Уварова 2017: 451).

После исследования церкви в деревне Полтавской, которая «...лучше сохранилась, чем все те, с которыми мы имели до сих пор дело» (Уварова 2017: 455), исследовательница также передала в Сухумское управление все, добытое при раскопках вокруг этой церкви: «4 каменные капители кубической формы,

украшенные резьбой (повторение таких капителей вижу в Ку-таисском соборе, на внешних колоннах южного притвора, ныне обращенного в церковь); база колонны – из того же материала, тяжелая, круглая, бочкообразная, украшенная сверху и снизу орнаментом в виде жгута или косы и красивым перевитым орнаментом с гранатовыми фруктами; 2 плиты каменные, украшенные персидским переплетенным орнаментом» (Уварова 2017: 455).

В тех случаях, когда П.С. Уваровой встречался хорошо сохранившийся христианский памятник, она описывала его подробно и с восхищением: «Перед нами – огромный двор с пирамидальными тополями и среди них – Пицундский храм, единственный в своем роде по размерам и простоте своей архитектуры. Долго стояли и любовались мы, несколько раз входили по приглашению монахов и снова выходили, любуясь древним храмом, очаровательным светом, озаряющим всю окрестность, южную растительностью и тишиной, нас окружающей» (Уварова 2017: 462).

В то же время с горечью писала П.С. Уварова о неумелой, варварской «реставрации» в Абхазии знаменитого собора в Драндах: «Собор в Драндах, восстановленный самым варварским (доступным, кажется, одним русским) образом, производит на вас самое ужасное впечатление: все зачищено, выбелено, подштукатурено и замазано так, что сердце сжимается» (Уварова 2017: 456).

Внимание П.С. Уваровой привлекали в Абхазии не только христианские памятники – она внимательно обследовала и описала все памятники разных эпох и народов, которые встретились во время работы ее экспедиции.

Это и Венецианский, Генуэзский или Каменный мост, и «так называемая Гигантская Абхазская стена, спускающаяся до самого моря, где оканчивается продолговатой башней» (Уварова 2017: 487).

П.С. Уварова, вслед за Ф. Дюбуа де Монпере, считала, «что она воздвигнута греками и назначалась для защиты от горцев греческих колоний, расположенных на берегу Кодора и далее»

(Уварова 2017: 446), и пещера в одном из ущелий хребта Чижашуш «в несколько этажей, с галереями, пиластрами и отверстиями <...> входы в нее осыпались и выветрились <...> но в них залезали смельчаки и находили следы жилья» (Уварова 2017: 452), и «надгробные надписи, равно как и надписи на старых деревьях» (Уварова 2017:452).

Особое внимание П.С. Уваровой привлекли и «воспоминания о язычестве», сохранившиеся у абхазцев – «храмик (может быть и не христианский) без алтаря, не очень большой и наполненный приношениями, т. е. рогами и стрелами (Уварова 2017: 453), и особенно – «абхазское древнее святое место Дидрюпш» на горе того же имени.

Обряд совершался у «священного дерева – граба, уважаемого местным населением и под которым до сих пор русские власти приводят к присяге абхазцев. <...> Здесь молятся неведомому богу, <...> достоинство и свойство которого никто не сумел более определить. Никто так и не мог ответить на вопрос – остался ли обычай этот от языческих времен или следует в нем видеть признак древнейшего христианского богослужения» (Уварова 2017: 482).

Далее П.С. Уварова подробно описала обряд присяги, которую приносили абхазы у этого граба «в случае ссор, воровства, подозрения в убийстве и пр.» (Уварова 2017: 481) и подчеркнула: «Абхазцев выдают за христиан, но христианской веры теперь они не знают и знать не могут, т. к. до сих пор нет у них школ, нет священников, которых бы они понимали и которые могли бы служить на понятном им языке, <...> молитв они не знают и не могут дорожить названием христианина, не могут знать обязанностей, возлагаемых на них этой неведомой и непонятной для них религией. При таком порядке вещей абхазцы должны быть более расположены к магометанству, ибо муллы, где они есть, всегда занимаются ученьем и пропагандой» (Уварова 2017: 482).

П.С. Уварова отметила отзвуки язычества у абхазов и в другом обряде: «Рассказывают, что и до сих пор абхазцы – язычники, принося жертвоприношение главному богу Афре, бросают ку-

ски мяса с мольбой Анчба (родоначальника Абашидзе) и Чачба (родоначальника Шерванидзе). Не знаю, верить ли этому рассказу, который может легко быть измышлением, непониманием местного наречия или просто игрою воображения, основанном на сходстве слов Анчба – Абашидзе со словом Андча – бог по-абхазски» (Уварова 2017: 440).

Исследуя самые разнообразные памятники на территории Абхазии, П.С. Уварова фиксировала и народные предания о них, и нередко приводит их в кратком пересказе – таково предание о постройке в VI в. храма в Пицунде императором Юстинианом, много сделавшим для православия в Абхазии (Уварова 2017: 462), об ограждающей его стене: «Монастырь обнесен стеной, видимо, возведенной из самого разнообразного материала, в самом живописном беспорядке. О странной постройке этой сохранилась легенда, <...> что храму грозила когда-то опасность: патриарх обратился к местным жителям с воззванием, и они мгновенно создали видимую нами ограду, разрушая соседний город и употребляя в дело все материалы, которые поддавались их спешной работе» (Уварова 2017: 463).

Замечательно и приведенное П.С. Уваровой предание о водопроводе, вода которого избавляла от болезней и людей и животных, остатки которого сохранились в четырех верстах от Пицундского храма (Уварова 2017: 465).

П.С. Уварова подчеркивает, что в истории Храма в Пицунде причудливо сохранились воспоминания абхазов о разных их верованиях – и языческих, и христианских: «Когда войска Русские заняли впервые эту местность, то нашли храм переполненным рогами животных и другими приношениями. На алтаре же находилось древнее пергаментное грузинское Евангелие, в серебряном окладе, хранящееся ныне в Петербургской Публичной Библиотеке» (Уварова 2017: 464).

Описывая работу своей экспедиции в Абхазии, П.С. Уварова подробно охарактеризовала один из главных обычаев для абхазов (как, впрочем, и для всех народов Кавказа) – обычай гостеприимства, ненавязчиво подчеркнув, что его исполнение было священо и для встречного абхаза, не имевшего представления

о том, кто обратился к нему с вопросом, как проехать, и для князя, и для начальника округа.

Выехав из Сухума, П.С. Уварова и ее спутники стали расспрашивать о дальнейшем пути местных жителей, и тут же «один из них зазвал нас, пишет П.С. Уварова, – по дороге к себе и угостил чаем, устроив приемную на коврах, расстеленных под навесистым орехом среди громадного двора, окружающего его деревянный домик с балконом, крытый тесовой крышей. Дома эти не имеют окон, а только две двери, одну на фасад, другую – на задний выход. Двор раскидывается обыкновенно на огромном пространстве и засаживается деревьями для того, чтобы всякий проезжий, всякий знакомый мог въехать, пустить пастись свою лошадь и тут же отдохнуть на ковре, что не всегда удобно сделать в самом доме, за его теснотой и темнотой» (Уварова 2017: 444).

Как видим, П.С. Уварова сделала акцент на рассказе о жизни простого абхазского селянина, видимо, не богатого, имеющего небольшой дом, но всегда готового принять гостя.

Показательно в этом смысле и описание приема, который устроил П.С. Уваровой абхазский князь: в нем также очень кратко описано угощение гостей – основное место отведено самому ритуалу – как абхазцы размещают гостей за столом и как ведут себя здесь гости разного возраста: «Князь угостил нас совершенно по-княжески: подан нам местный ужин, состоящий из вареной и жареной баранины, сыру, жареных цыплят с соусом из орехов на уксусе, кислого молока с медом, с придачей неизбежного гоми и местного вина. Нас посадили за почетный стол; вокруг же комнаты, на скамьях, расположилась часть остальных гостей; младшая же братья угощалась на дворе у костра. Пилюсь и провозглашалось множество тостов за старых и малых, за гостей и хозяев, за близких их роду и пр. Тулумбачем был старик князь Канчба, выразившийся весьма цветисто и красноречиво.

Пожали руку княгине, не присутствующей на пире» (Уварова 2017: 481).

На обеде, устроенном князем, выступил и народный певец – судя по описанию П.С. Уваровой, он исполнил историко-герои-

ческую абхазскую песню, и мы имеем одно из редких в XIX в. описание и выступление абхазского народного певца, и последовавших за ним танцев всех собравшихся:

«Слепец, брат князя, пропел несколько героических поэм под звуки местного трехструнного инструмента; ему вторили все присутствующие.

Тихо, жалобно пел несчастный певец, почти неслышно ударяя по струнам; но вот все встрепенулись, поднялись, голос певца раздался и сильнее, бодрее – раздалась песня о прежних боях, прежней славе, прежних набегах. Ударили в ладоши, вышло двое удальцов и протанцевали лезгинку. Пример оказался заразительным: танцевали все – и сопровождающие нас всадники, и гости, вся молодежь, все старики. Танцевали многие с пашкой в руке, и чем-то дерзким, разбойничьим отзывался танец этих вооруженных чернобровых, чернооких жителей гор» (Уварова 2017: 481).

П.С. Уварова в своих «Путевых заметках» никогда не акцентирует внимание на сложностях работы на Кавказе – как бы вскользь она замечает: «дорог никаких», «настоящей дороги почти нет», «дорога адская, даже около самого города», «реку <...> приходится переходить чуть ли не вплавь», и только с помощью проводников и переводчиков П.С. Уваровой и ее спутникам удавалось взбираться на горы, опускаться в ущелья, переходить вброд бурные реки, наполнявшиеся после дождей водой. Иначе говоря, у неутомимой исследовательницы Кавказа П.С. Уваровой была возможность близко познакомиться в ходе Абхазской экспедиции и с природой этого чудесного края, и с его людьми. Размеры статьи не позволяют привести все описания красот абхазской природы, восхитившей ее. Приведу только одно описание дороги в горах:

«В 8 часов вечера, при чудном лунном свете, выехали в обратный путь. Мачарское ущелье показалось нам еще величественнее, еще глубже и таинственнее. В ночной темноте скалы вырастают в великаны и подавляют вас своею громадностью. Приблизительно на полдороге то вправо, то влево, через ущелье отделяется от остального хребта продолговатый кряж с

тремя вершинами и мысом, вдающимся в море в виде крымского Аюдака.

Вы подвигаетесь по дороге, а мыс как будто все удлиняется; вот обрисовался залив, блеснуло море, туманное, далекое, не отделяющееся от горизонта... безбрежная неведомая пучина, не то море, не то небо. <...> Горы затянуты туманом, будто флером покрылись они, благодаря близости моря» (Уварова 2017: 455–456).

Именно особенностями абхазской природы объясняла П.С. Уварова и характер абхазцев, которые не только постоянно присутствовали при работе ее экспедиции, но и принимали в ней деятельное участие: «Абхазцы <...> как и все уроженцы Кавказа, народ очень тихий и добрый, как бы не принимающий никакого участия в окружающей их жизни и не понимающий ни требований оной, ни обязанностей, ею возлагаемых. Абхазец может вспылить, рассердиться, даже убить ни за что в минуту сильного гнева, но обыкновенно кровь течет у него в жилах тихо и спокойно, не беспокоя, не волнуя его. Смотря на эти смуглые фигуры, сидящие около вас, с поджатыми ногами или развалившихся в полнейшей апатии, видя их потом в движении – на лошади или в разговоре, с искрящимися глазами, приходишь к убеждению, что кажущаяся неподвижность их не есть *dolce fare niente* итальянцев, а скорее какое-то небрежение ко всему мирскому, какая-то замкнутость, самопознание и сильное расположение к созерцательной жизни, что должно было, впрочем, развиться в виду красоты края, его гор, лесов и тесных ущелий. – В такой стране, при таких условиях, из таких людей должны были прежде всего выходить древние пустынники, столбники и подвижники!» (Уварова 2017: 440).

* * *

В этой статье кратко охарактеризована лишь небольшая часть работы, которую вело Московское Археологическое общество по исследованию Абхазии. Хочется надеяться, что с возвращением кавказоведческого наследия А.С. и П.С. Уваровых в русло

современной науки вклад этого Общества в изучение Абхазии получит достойную оценку сегодняшних исследователей тысячелетней истории этого удивительного края.

Литература

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

Ган 1890: Ган К. Известия древних греческих и римских писателей о Кавказе. Ч. 2: Византийские писатели // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис: Тип. Канц. Главно-начальств. гражд. частью на Кавказе, 1890. Вып. 4. Отд. 1. С. 1–248.

Гильденштедт 1809: Географическое и статистическое описание Грузии и Кавказа. Из путешествия г-на академика И.А. Гильденштедта через Россию и по Кавказским горам в 1770–1773 гг. СПб.: Императорская Академия наук, 1809.

Древности 1886: Древности. Труды Императорского Московского Археологического общества. М.: В Тип. А.И. Мамонтова и К°, 1886. Т. XII. Вып. 1. Протоколы.

Древности 1888: Древности. Труды Императорского Московского Археологического общества. М.: В Тип. А.И. Мамонтова и К°, 1888. Т. XII. Вып. 1.

Древности 1889: Древности. Труды Императорского Московского Археологического общества. М.: В Тип. А.И. Мамонтова и К°, 1889.

Жан де Люк 1879: Описание перекопских и ногайских татар, черкесов, мингрелов и грузин Жана (де) Люка, монаха Доминиканского ордена 1625 // Записки Императорского Одесского общества истории и древностей. Одесса: Франко-русская тип., 1879. Т. XI. Отд. 3. С. 473–503.

Иловайский 1885: Иловайский Д.М. Несколько слов благодарной памяти о графе А.С. Уварове // Незабвенной памяти графа А.С. Уварова. М., 1885. С. 30–31.

Косвен 1955: Косвен М.О. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке // Кавказский этнографический сборник. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. Вып. 1. С. 265–374.

Косвен 1958: Косвен М.О. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке // Кавказский этнографический сборник. М.; Л.: Изд-во восточной литературы, 1958. Вып. 2. С. 139–274.

Косвен 1962: Косвен М.О. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке // Кавказский этнографический сборник. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. Вып. 3. С. 158–288.

Майков 1882: Майков Л.Н. Пятый Археологический съезд в Тифлисе // Журнал Министерства народного просвещения. 1882. Ч. 219. С. 17–46; 1882. Ч. 220. С. 30–58.

Миллер 1882: Миллер В.Ф. Пятый Археологический съезд в Тифлисе // Русская мысль. 1882. № 1. С. 1–20.

Павлинов, Миллер, Кучук-Ионессов 1893: Христианские памятники. Исследования А.М. Павлинова, В.Ф. Миллера и Х.И. Кучук-Ионессова // Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Императорского Московского Археологического общества, снаряженными на Высочайше дарованные средства. М.: Тип. А.И. Мамонтова, М., 1893. Вып. 3. С. 1–29.

Полиевктов 1935: Полиевктов М.А. Европейские путешественники XIII–XVIII вв. по Кавказу. Тифлис: 1-я Тип. Сахелгами, 1935.

Полиевктов 1946: Полиевктов М.А. Европейские путешественники по Кавказу. 1800–1830 гг. Тбилиси: Тип. «Заря Востока», 1946.

Сизов 1889: Восточное побережье Черного моря. Археологические экскурсии. Отчет В.И. Сизова // Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Императорского Московского Археологического общества, снаряженными на Высочайше дарованные средства. М.: Тип. А.И. Мамонтова, 1889. Вып. 2. С. 9–55.

Тетбу де Мариньи 1850: Тетбу-де-Мариньи. Находки древностей на Абхазском берегу и около Кубани // Записки Одесского общества истории и древностей. Одесса: В Городской тип., 1850. Т. I. Отд. 3. Смесь. С. 628–630.

Уварова 1894: Уварова П.С. Христианские памятники Графини Уваровой. Абхазия // Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Императорского Московского Археологического общества, снаряженными на Высочайше дарованные средства. М.: Тип. А.И. Мамонтова, 1894. Вып. 4. С. 7–34.

Уварова 2017: Уварова П.С. Кавказ. Абхазия, Аджария, Шавшетия, Посховский участок. Путевые заметки Гр. Уваровой. Ч. 2 // Алиева

А.И. «Отреченные» страницы истории российского академического кавказоведения конца XIX – начала XX вв. Кавказоведческое наследие А.С. и П.С. Уваровых. М.: ИМЛИ РАН, 2017. С. 392–483.

Dubois de Montpéréux 1843: Dubois de Montpéréux F. Voyage au Caucase chez les tscherkesses et les abkhases en Colchide en Georgie. Paris, 1843. Vol. 1–6.

Güldenstedt 1791: Güldenstedt I.-A. Reisen durch Russland und im Caucasischen Gebürge, hrsgg. von P. S. Pallas. 2 Vls. St.-Petersburg, 1791.

Lucca 1696: Relation de Tatares percopites et nogais des circassiens, mingreliens et georgiens par Jean Lucca, religieux de l'ordre St. Dominique // Thevenot. Relation de divers voyages curieux. Vv. I–IV. Paris, 1696.

Reineggs 1796: Reineggs J. Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus, hrsggb. von Friedrich Enoch Schröder, I, mit drei Kupfern Gotha und SPb., 1796.

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПОДСОБОВЕ АБХАЗО-ОСЕТИНСКИХ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

Широкие и разнообразные этнокультурные взаимоотношения осетин с соседними народами Кавказа подтверждаются данными языкознания, фольклора и этнографии и удачно подкрепляются материалами письменных источников и археологических раскопок. Эти источники «вот уже более ста лет приводят ученых различных направлений к мысли о том, что народы Кавказа испытали на себе мощное воздействие ираноязычного мира, с которым, прежде всего, связывают сармато-алан» (Цулая 1966: 86).

В истории народов Северо-Западного Кавказа наиболее примечательны абхазо-осетинские взаимоотношения. Бросается в глаза яркое сходство в области языкознания, мифологии, фольклора, этнографии осетин и абхазов.

Первым на тесные абхазо-осетинские этнографические параллели обратил внимание В.И. Абаев в статье «Поездка в Абхазию». Ученый отмечал, что «близость здесь идет нередко дальше, чем у осетин с их ближайшими соседями. Хотя, как хорошо известно, у всех горцев Кавказа можно было найти много общего в тех полуязыческих верованиях и воззрениях, которые скрыты за оболочкой христианства или мусульманства...» (Абаев 1949: 318).

Общие этнографические черты, характерные для всех народов Кавказа, вытекают из общности природных условий, хозяйства, социального и культурного развития. Абаев считал, что среди народов Кавказа некоторые имеют более близкие этнографические параллели, побуждающие думать об особо тесном культурном единстве. К числу этих народов он относит, в первую очередь, абхазов и осетин. По мнению ученого, эти сходения и аналогии, уходящие вглубь веков, не ограничиваются

какой-либо одной областью, а проявляются в языке, ономастике, в материальной и духовной культуре. При этом близость является «настолько яркой, глубокой и интимной, что можно было бы, в рамках общекавказской этнографии, говорить об едином абхазо-осетинском этнографическом типе, отмеченном общими чертами религиозных верований, мифов и обрядов, представляющих смешение довольно древнего у этих народов христианства с несравненно более древними языческими воззрениями» (Абаев 1949: 318).

О наличии весьма близких и глубоких основ исторических взаимоотношений в культуре и быте абхазов и осетин довольно убедительно писал крупнейший абхазский ученый, профессор Ш.Д. Инал-ипа: «Не исключено, что этот этнический субстрат или какая-то его значительная часть, с которой в процессе долгого взаимодействия органически слились пришлые ираноязычные племена – предки будущих осетин, воспринявшие местную культуру, и, в свою очередь, давшие части аборигенного населения свой язык, представлял собой сходную или близкую протоабхазскую среду не только в культурном, но, может быть, и в этническом отношении, не говоря уже об интенсивных культурно-исторических связях, ибо осетины и абхазы в прошлом были близкими соседями и в течение около двух тысяч лет поддерживали между собой тесные языковые и культурные контакты» (Инал-ипа 1967: 224).

Начнем с данных языка. В.И. Абаевым установлено более 60 абхазо-осетинских лексических встреч. Зачастую абхазо-осетинские схождения слишком глубоки, чтобы их можно было свести к простому заимствованию, они заставляют думать об общем местном субстрате» (Абаев 1949: 317). Вот данные топонимии: *сурх* абх. – *сырх* осет., *саусугут* абх. – *саусыджыт* осет., *фарс* абх. – *фарс* осет., *Рошкау* абх. – *Рохсхъау* осет., *загдон* абх. – *сагдон* осет., *догуат* абх. – *дугъуат* осет. и др. Весьма значительны лексические параллели, охватывающие явления природы, растения, животных, хозяйство, материальную культуру (одежда, пища, средства передвижения, напитки), части тела, социальные понятия, религию, мифологию, фольклор. Все это

результат того, что два народа, живя по соседству, взаимно обогащались лексическими элементами. Абхазский язык усвоил из аланского языка слова: коса, арба (*ауардон-уардон*), хозяин, бешеный, явный, песня и др. Вместе с тем ученый установил, что некоторые осетинские слова ведут к абхазскому (абх. *leg* – осет. *laeg*, абх. *rxesna* – осет. *ræxys*, абх. *repca* – осет. *funz* и др. (Абаев 1949: 317). Следует учитывать и то, что «совокупность иранизмов в абхазском языке в большинстве своем сводится к аланизмам или старо-осетинским заимствованиям. Они распространялись здесь с первых веков н. э. до начала XIII столетия, когда был положен конец политической гегемонии алан в этом регионе» (Уарзиати 2018: 258). *Свидетельством тесных взаимовлияний служат культурные термины, усвоенные из аланского кавказскими языками. Таковы названия стекла, арбы, косы, моста, пива, меда.*

Этноязыковое проникновение ираноязычных элементов в местную среду нашло свое отражение в личных и фамильных именах. Материалы абхазской ономастики подчеркивают древность аланско-абхазских взаимоотношений. Знакомство с антропонимикой древних и средневековых племен Северо-Западного Кавказа свидетельствует о наличии в ней имен иранского корня. Этот факт представляется показательным, ибо хорошо известно, что «имена не заимствуются у враждебной стороны, как и нельзя их навязать насильственно» (Цулая 1984: 189).

Весьма показательны абхазо-аланские схождения в области антропонимии. Иногда трудно определить, какая из фамилий является абхазской или осетинской по происхождению. Однако в ряде случаев этническая принадлежность предков носителей фамилии прослеживается весьма четко. По всей вероятности, частичные этнические инфильтрации в ту и другую сторону с последующей их ассимиляцией происходили постоянно, что подтверждают названия абхазских родов (фамилий): Алания, Осия, Шармат. Помимо перечисленных, обращают на себе внимание такие фамильные имена, как Чочиевы в Осетии и Чочуа в Абхазии, Малиевы и Малия, Плиевы и Пилия, Шанаевы и Шаная и др.

Несомненно, представители вышеприведенных фамильных имен являлись потомками переселившихся некогда в Абхазию групп сармат-алано-осетинского происхождения (Инал-ипа 1967: 223). Тесные связи между аланами и абазой осуществлялись и в последующем. Думается, что тогда же началось встречное движение с юга на север Кавказа. Значительный контингент древнеабхазского населения из Абхазии мигрировал на территорию Алании и осел здесь, заложив тем самым этническую основу современных абазин (Кузнецов 1984: 63).

Об этническом следе, оставленном аланами среди абхазов, свидетельствуют и данные лингвистики. Известный лингвист А.Н. Генко в работе, посвященной абазинскому языку, установил, что равнинные абазины, помимо самоназвания абазы, называют себя *тапанта*, т. е. самоназванием индоиранского (осетинского) происхождения, и означающим “равнинный житель”» (Генко 1955).

Абхазо-осетинские этнографические параллели изучены довольно основательно в трудах В.И. Абаева, Ш.Д. Инал-ипа, З.Д. Гаглоевой и др. Основываясь на работах этих ученых, мы приводим ниже наиболее характерные сходства по важнейшим элементам жизнедеятельности обоих народов.

Установлены общие черты религиозных верований, мифов и обрядов абхазов и осетин. Например, покровители охоты (и связанные с ними обряды) настолько близки, что В.И. Абаев назвал охотничьего бога абхазов Ажвейпшаа родным братом осетинского Афсати и сванского Апсат (Абаев 1949: 319). То же самое следует сказать о покровительнице пчел у абхазов Анане-Гунде и осетинском Аниголе. Весьма близки обряды, связанные с домашним очагом. Параллели обнаружены в культуре коня и собаки абхазов и осетин (Инал-ипа 1960; Гаглоева 1987). Отражение указанных культов отмечено как в нартовских сказаниях, так и в памятниках искусства обоих народов.

Религиозные и мифологические представления абхазов и осетин освещались и в трудах Н.С. Джанашиа, В.Ф. Миллера, Г.Ф. Чурсина и др. Учеными выявлены наиболее характерные абхазо-осетинские параллели в сфере таких самобытных ве-

рований и обрядов, как культ грозного божества. В особенности касается это обряда, сопровождавшего поражение человека молнией. Чертами сходства отмечены покровитель походов абхазов Айерг и покровитель мужчин, воинов и путников осетинский Уастырджи. Культ божества оспы у абхазов – Зозхан и осетин – Аларды, бог кузнецов у абхазов Щашвы (Айнар) и аналогичный бог у осетин – Курдалагон. У обоих народов божественные всадники всегда были представлены одетыми в белое и восседали на белых конях.

Весьма близкие параллели находят ученые и в почитании божества плодородия – осетинского Уацилла и абхазского Джаджа, а также в ритуально-обрядовых процедурах, связанных с погребением убитого молнией (абх. Чопа и осет. Цоппай). М.С. Туганов в одной из работ описал обряд вызывания дождя у дигорцев (мы знаем его под именем «Хадза Гуасса уарун, уарзуй»). Он имел много общего с обрядом вызывания дождя у абхазов, известным под названием Дзиуау (Туганов 1977: 75). То, что у обоих народов обряд выполнялся женщинами, демонстрирует роль женских божеств в аграрном культе обоих народов.

Сходными чертами насыщен весь погребальный обряд абхазов и осетин, начиная с оплакивания покойника, вплоть до обряда посвящения коня и поминальных скачек, устройства манекена из одежды и др. (Инал-ипа 1967: 222; Гаглоева 1988). Эти же авторы указывают более двадцати параллелей, связанных с традиционным бытом.

В работе «Алано-абхазское этнокультурное наследие» В.С. Уарзиати продолжил начатые Ш.Д. Инал-ипа изыскания и обнаружил множество абхазо-осетинских сходжений в материальной культуре. Просматриваются очевидные параллели и в свадебной обрядности, и в обычае кровной мести, в обычаях гостеприимства, застольном этикете.

Абхазы и осетины и по сей день придают немаловажное значение этикетным нормам поведения, в частности тому, кто какое место должен занимать за столом и рядом с кем может быть посажен. Почтительное отношение к старшим – весьма характерная черта и абхазов, и осетин. Оба народа самое видное и

почетное место в «головной» части стола отводят старейшему, справа и слева от него – другим старшим. И остальные также размещаются за столом по старшинству.

Общие элементы в духовной культуре нашли отражение и в памятниках искусства обоих народов.

Еще более примечательны абхазо-осетинские параллели в музыкальном творчестве. Как писал В.В. Ахобадзе, «абхазские народные песни, как в мелодическом, так и в ритмическом отношении проявляют удивительную близость к осетинским народным песням» (Ахобадзе 1957: 21). И в абхазском, и осетинском музыкальном фольклоре центральное место отведено героической песне. Тематика песен разная: кровная месть, родо-фамильные столкновения, героическая смерть, абречество. Надо заметить, что сравнительное изучение народной музыкальной культуры абхазов и осетин оказалось весьма результативным. Множество параллелей существует в народной вокальной музыке абхазов и осетин. Мелодии абхазских песен весьма близки к осетинским, а в некоторых случаях совершенно с ними тождественны. В обоих языках встречается слово *азар*, корень которого *зар* (песня, пой песню) – один и тот же. Известно, что в большинстве абхазских и осетинских народных песен постоянным элементом является варьирующий рефрен-призыв или рефрен-припев – «*уарайда*». В осетинских песнях часто встречается словосочетание *Аси Уарæйдаæ*. В.И. Абаев писал: «Помню, как удивлялись абхазы, когда я, во время их пения, с первой же музыкальной фразы присоединялся к поющим и вел втору безошибочно, как заправский абхаз. Объяснялось это, разумеется, не моими музыкальными способностями, а только тем, что в абхазских песнях я сразу улавливал знакомые мне с детства осетинские мелодии» (Абаев 1949: 322). Этимология термина «*Уарæйдаæ*» до сих пор не исследована, возможно, он связан с именем исторической личности. Отметим, наконец, большое сходство танцевальной музыки и самих танцев абхазов и осетин.

Ценным источником для сравнительного изучения абхазо-осетинских параллелей в народном инструментарии являются

монографии И.М. Хашба (Хашба 1967) и Ф.Ш. Алборова (Алборов 2004). По свидетельству И.М. Хашба, абхазские народные музыкальные инструменты имеют большое сходство как внешне, так и функционально с музыкальными инструментами адыгов и осетин. В качестве этнографических параллелей, связанных с абхазским и осетинским смычковым музыкальным инструментом (*анхъарца, хъисын фæндыр*), И.М. Хашба приводит обряд вызывания души утопленника. У осетин подобный обряд был описан М.С. Тугановым и лег в основу одного из его замечательных художественных полотен по этнографии осетин, который хранится в государственном музее Южной Осетии.

В эпоху разложения первобытнообщинного строя возникли своеобразные героические сказания и легенды. В этой связи исключительный интерес представляет легенда о великом герое *Абрскиле*, абхазском Прометее (Инал-ипа 1965: 590–591), которому под стать и его осетинский аналог – *Амран*.

Во время поездки в Абхазию В.И. Абаев обратил внимание, какой популярностью пользуются нартовские сказания у абхазов. При этом одни варианты их сближали с адыгским эпосом (образ *Сасрыквы*), другие – с осетинским (*Патраз* – осет. *Батраз*). Ученые Абхазии и Осетии выявили множество сходней важнейших сказаний и сюжетов нартовского эпоса осетин и абхазов (борьба великанов с Сосланом и Сасрыквой, сюжеты о смерти безымянного сына Урузмага). Ш.Д. Инал-ипа проводит параллель между персонажами абхазских легенд о карликах (*ацаны*) и осетинских – *бцентае* (так называют карликов в осетинских нартовских сказаниях), акцентируя внимание на том, что в обоих названиях общим является основа «цен», «цан» (Инал-ипа 1971: 136).

Следует отметить, что термин, встречающийся в нартовском эпосе для обозначения карликового племени «бцентае», в настоящее время представляет собой одно из осетинских фамильных названий – Бцента – Бценовы, Биченовы. Является ли это случайным совпадением или таким образом отражается переход названия племени к фамильному наименованию? Это вопрос, требующий серьезного исследования.

Важен факт, что предание о племени карликов встречается и в сказочном фольклоре осетин.

Абхазо-осетинские эпические параллели нашли отражение и в работах Ш.Х. Салакая, А.А. Аншба и др. Из осетинских ученых, параллели с абхазскими нартами основательно исследованы профессором Ю.С. Гаглойти. Тесные эпические схождения представляют особый интерес, потому что абхазы и осетины, во-первых, разные по этногенезу и языку обитатели Кавказа, во-вторых, с абхазами – носителями эпоса – осетины давным-давно перестали быть соседями.

Как установлено Ю.С. Гаглойти (в отличие от параллелей с другими версиями Нартиады), часть абхазо-осетинских параллелей является сепаратной. Таковы сюжеты сказаний об убийстве героем (*Урузмагом*, *Сосруквой*) своего сына, женитьбе *Хамыца* / *Куна* и рождении *Батраза* / *Патраза* (*Цвица*), сказания о громадной чаше осетин *Уацамонга* и абхазов *Вадзамакят*, о смерти безымянного сына *Урузмага*. Совпадают сюжеты о чудесном котле нартов, о гибели героев абхазских и осетинских сказаний от колеса (абх. *Аджинчарх*, осет. *цалх*), соперничество нарта *Ерычхеу* (осет. *Арахцау*) с *Ходжартысом* (*Хыз*). Отметим также совпадение в именах героев и героинь эпоса (Сатаней – Сатана, Сасыква – Сослан (Созрыко), Гунда (Агунда), Хныш (Хмыш) – Хамыцзар-зарæг, *аныха* – *ныхас*, *Ацаны* – *Быцентæ*, Толумбег – Алымбег, Батаква (сын Батака) – сын Батага (Сырдон), Шардын – Сырдон (Гаглойти 2017: 152–169; 296–320; Джанашиа 1917: 188–189).

Нартовские тексты двух национальных версий, рассмотренные в аспекте осетино-абхазских этнокультурных взаимоотношений, убедительно показали, что основная часть их идет из осетинского в абхазский (Гаглойти 2017: 168). При этом отправной точкой для выявления этих параллелей служили осетинский язык и осетинские нартовские сказания. Возможно, аналогичная работа с точки зрения абхазских вариантов и абхазского языка выявит наличие абхазских элементов и в осетинских версиях эпоса. Ю.С. Гаглойти еще в 1969 г. высказал идею о так называемом обратном – зеркальном исследовании, но, к со-

жалению, с тех пор существенного сдвига в этом направлении в абхазском нартоведении не произошло¹. А между тем подобная работа позволила бы дать ответы на вопросы, которые так и остаются спорными.

Мы привели далеко не полный перечень абхазо-осетинских этнокультурных параллелей. Ясно одно, такие параллели на пустом месте не возникают, им предшествуют теснейшие взаимоотношения двух народов на протяжении тысячелетий.

Об этом писали многие ученые – наши предшественники. Вышеприведенные абхазо-осетинские языковые, этнографические и эпические параллели свидетельствуют не только об ареальных связях, но и о непосредственном длительном общении этих народов друг с другом. Они действительно заставляют думать о значительно более глубоких основах их исторического взаимоотношения (Инал-ипа 1967: 223–224).

¹ *Примеч. ред.:* Позволим себе уточнить, что в абхазском нартоведении подобные исследования все же проводятся, начиная еще с работ Ш.Д. Инал-ипа и заканчивая разысканиями нашего юбиляра. См.: *Инал-ипа Ш.Д. Исторические корни древней культурной общности кавказских народов (Опыт сравнительного изучения нартского эпоса)* // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа / Отв. ред. А.А. Петросян. М.: Наука, 1969. С. 30–68; *Джануа З.Д. Абхазские и осетинские нартские сказания о Сасыркуа / Сослане / Созырыко (Опыт сравнительного указателя)* // Кавказоведение: опыт исследований: Материалы Международной научной конференции (Владикавказ, 13–14 октября 2005 г.) / Отв. ред. А.Г. Кучиев. Владикавказ: ИПП им. В. Гассиева, 2006. С. 246–266; *Его же: Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика* / Отв. ред. А.И. Алиева, В.В. Напольских. М.: Наука – Восточная литература, 2016. 381 с. (Исследования по фольклору и мифологии Востока). С. 136–165; *Его же: Абхазские нартские сказания о Сасыркуа в соотношении с их северокавказскими версиями* // Фольклор: Традиция и эксперимент / Сост. В.М. Гацак; отв. ред. В.Л. Кляус, Е.В. Минёнок. М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 65–91. Подробности работ этих и других исследователей (Ш.Х. Салакая, А.А. Аншба, В.Г. Ардзинба) свидетельствуют о том, что в период абхазо-аланского соседства две эпические традиции взаимно обогащались, осетинская, прежде всего – образами, сюжетами и мотивами сасыркуавского цикла абхазских сказаний, а абхазская – образами, сюжетами и мотивами батразовского цикла осетинских сказаний.

Абхазо-осетинские исторические взаимоотношения монографически еще не исследованы, тем не менее лежащие на поверхности данные дают возможность обосновать сохранившиеся между абхазами и осетинами этнокультурные взаимоотношения.

* * *

Согласно литературным источникам, начало процесса формирования абхазского этноса относится к концу III тыс. до н. э. и завершается в столетия, предшествовавшие античной эпохе. В это время, по мнению З.В. Анчабадзе, складывались в основном устойчивые древнеабхазские племена, последующая консолидация которых привела (уже в раннефеодальную эпоху) к образованию единой абхазской народности (Анчабадзе 1964: 121). За этот длительный исторический период древние абхазы контактировали со многими народами, в числе которых были и иранские племена.

По происхождению абхазы связаны с адыгами. В глубокой древности абхазо-адыгские племена заселили Западный Кавказ и стали древнейшими обитателями этой территории. Об этом свидетельствуют археологические, антропологические, этнографические и письменные источники, а также данные топонимии. Исследователи давно обратили внимание «на бесспорное наличие многочисленных и весьма показательных, идущих из глубины веков, совпадений и сходных черт в культуре и быте адыгов и осетин» (Инал-ипа 1967: 224).

Что же касается исторических связей осетин и абхазов, то тема эта также большая и интересная. Связующих нитей оказалось так много, что, говоря об общих элементах культуры и быта абхазов и осетин, Ш.Д. Инал-ипа выдвинул предположение об их этнических связях. Ученый считал, что в этногенезе осетин могли принять участие в качестве кавказского субстрата предки современных абазин или какие-нибудь другие древние этнические группы абхазского происхождения.

В период расцвета колхидской культуры на территории Абхазии происходило интенсивное разложение первобытнообщин-

ных отношений и зарождение классового общества, складывались более или менее крупные союзы соседних племен. Одним из таких племенных объединений на территории Северо-Западного Кавказа был киммерийский союз (Анчабадзе 1964: 129). В VII–VI вв. до н. э. существовали тесные связи, которые оставили определенный след в истории страны. «Мало того, что часть скифов могла осесть в Абхазии во время своих переднеазиатских походов, а затем раствориться в местной этнической среде, как это с ними случилось потом, но уже на «родине» в Северном Причерноморье, когда туда проникли сарматы, аланы и готы» (Бгажба, Лакоба 2007: 51–55).

О пребывании скифов на территории Абхазии свидетельствуют памятники «скифского типа», обнаруженные здесь во время археологических раскопок» (Трапш 1951). Об этом же свидетельствуют набеги скифов на побережье Колхиды в III в. до н. э. (Меликишвили 1959: 379). Кроме множества археологических артефактов (короткие скифские мечи, наконечники стрел, топоры-секиры), найденных на территории Абхазии, о контактах скифов с древними абхазцами свидетельствуют, устоявшийся в быту абхазов и осетин скифский обычай, связанный с бычьей шкурой, а также скифской чашей героев, увязываемой в Нартиаде с осетинским Батразом и абхазским Патаразом, одинаковые приемы ухода за конем (Бгажба, Лакоба 2007: 53–56). Как пишут эти же авторы, «своей приверженностью к военным походам, они (скифы. – Л. Ч.) напоминали нартов из героического эпоса народов Северного Кавказа» (Бгажба, Лакоба 2007: 56).

Между тем взаимовлияние абхазов и племен ираноязычного мира (теперь уже аланов) достигли своего апогея в I тыс. н. э. – эпоху преобладания аланов на Северном Кавказе, ознаменовавшуюся значительным культурным влиянием на соседние кавказские народы, особенно на абхазов. Об этом, прежде всего, свидетельствуют данные археологии.

Сведения письменных источников подтверждают находки Цебельдинской археологической экспедиции, которая обнаружила на территории исторической Апсолии аланские артефакты (лощенные кружки VI в. и др.) (Трапш 1962: 274–275). Наличие

в могильниках военных доспехов (железные мечи, наконечники стрел) может свидетельствовать о наличии сармато-аланов в составе апсильских и римско-византийских подразделений в Колхиде, с другой – о наличии других связей (торговых, брачных и др.). В свою очередь на территории исторической Алании в синхронное время употреблялись апсильские кувшины с чашечковидным венчиком. Наличие аналогичных археологических артефактов породило гипотезу об участии северокавказцев (сираков-аланов) в этногенезе носителей цебельдинской культуры. Дополнительным подтверждением этого является этноним *апсил*, этимологически увязывающийся с названием коня «*асп*» в североиранских языках.

Некоторые археологи допускают возможность инфильтрации сармато-аланских племен с Северного Кавказа (особенно в послемитридатовскую эпоху) и слияние их (или же их части) с аристократическими патронимиями древнеабхазского общества.

Историческое соседство абхазов и осетин, продолжавшееся тысячелетиями, не могло не отразиться на этническом и духовном развитии обоих народов. Возможно, больших перемещений населения не было, но ограниченные этнические взаимопроникновения, частичные этнические инфильтрации в ту и другую сторону с последующей их полной ассимиляцией происходили постоянно.

Непосредственные предки абхазов – абазги и апсилы и осетины-аланы упоминаются в произведениях античных авторов уже с первых веков нашей эры. Как и скифы в эпоху переднеазиатских походов, зачастую теми же маршрутами, такими же воинственными «звонконогими» конными дружинами аланы проникали на территории крупнейших государств древности.

Начиная с эпохи раннего Средневековья, аланы занимали территорию Центрального Предкавказья. Согласно сведениям Прокопия Кесарийского (VI в. н. э.), границы занятой аланами территории простирались от Дарьяльского ущелья на востоке до района Эльбруса, где они наряду с адыгскими племенами соседствовали с абазгами (абхазами) (Прокопий из Кесарии

1950: 381, 383). Факт соседства и поддерживавшихся торговых и иных связей подтверждают и другие авторы (Феофан Византиец 1887: 286).

При этом связи между абхазами и аланами были разной степени интенсивности и зависели от конкретной политической ситуации.

В анналах истории особенно запечатлелись абхазо-аланские взаимоотношения второй половине I тыс. до н.э. – с VII по X вв. (особенно в IX–X вв., когда Абхазское царство достигло зенита своего могущества. «В пику своего могущества Абхазское царство раздвинуло свои границы на Северный Кавказ и доходило до р. Кубань, когда стало возможным абхазизация части северо-западных родоплеменных групп. Положение меняется в последующие два столетия, когда Аланское царство достигло могущества и оказывало сильное политическое и культурное влияние на своих соседей, в том числе на ослабевшую Абхазию (Чибиров 2011: 36).

Все события, происшедшие в вышеотмеченный период на Кавказе (если смотреть глазами византийцев, иранцев и арабов), тесно связаны с международной политикой, когда интересы крупнейших держав мира того времени – Византии, Сасанидского Ирана и Арабского халифата – столкнулись в этом регионе. В подтверждение сказанного несколько иллюстраций из монографии О.Х. Бгажба и С.З. Лакоба.

В 554 г. византийский чиновник Соттерих прибыл в Мисиминию для передачи крепости мисимиан Бухлоон аланам, чтоб не возить им каждый год на Северный Кавказ денежную плату за охрану перевальных ответвлений Великого шелкового пути. В результате, миссия Соттериха закончилась трагически: обиженные мисимиане убили его вместе с сыновьями и забрали деньги, предназначенные аланам, за что были жестоко наказаны византийцами. А крепость Бухлоон все равно перешла к аланам. Согласно источникам, в VI в. при Сародий (*сарой* – по-осетински «головастый») Западная Алания достигла такого могущества, что контролировала все перевальные пути в Абхазию, установила дружественные связи с Ви-

зантией. В 568 г. Сародий принял возвращавшегося из Средней Азии в Византию имперского дипломата и оказал ему содействие по безопасному прибытию на родину через земли абасгов. Исторические источники зафиксировали приезд в Аланию в начале VIII в. Льва Исавра, который своей провокационной деятельностью и интригами натравил абасгов на аланов. Однако позже, в 738 г., во время неудавшейся осады арабами Анакопийской крепости, дружеские взаимоотношения абасгов с аланами, скорее всего, вновь наладились, ибо правитель Абасгии Леон I, находясь в крепости Собга, просил тогда у аланов помощи. В X в. Абхазское и Аланское царства имели независимые правительства и пользовались авторитетом в международных делах, особенно во взаимоотношениях с дружественной Византией. Подтверждает вышеприведенное и следующее: правители Абхазии и Алании, получали от византийского императора «золотую буллу», печать весом в два солида (Бгажба, Лакоба 2007: 51–55).

Тесные взаимоотношения поддерживали аланы и с родственными абхазам абазинами. В докторской диссертации М.Г. Харатоковой «Социолингвистические основы заимствования в абазинском языке» представлены взаимозаимствования, а также абaziно-осетинские лексические связи. К примеру, осет. *мæллæг* и абазинский *амлага* означают на обоих языках одно и то же – худой. В списке слов на языке ясов-венгерских аланов, датированном 1442 г., встречаются слова из абазинского языка (Харатокова 2014).

Ученые обратили внимание и на совпадение абхазского наименования осетин «*ауанс*» с самоназванием абхазов «*ансуа*» (разница лишь в перестановке слогов). По мнению Ш.Д. Инал-ипа, совпадение не является случайным, а служит выражением каких-то древних этнических связей между предками абхазов и осетин (Инал-ипа 1967: 218). В другой своей работе, дополняя сказанное, Ш.Д. Инал-ипа пишет: «Отдаленные предки осетин смешались с автохтонами Северо-Западного Кавказа на уровне, когда еще в проадыгском мире не произошло выделение отдельных этносов (Инал-ипа 1976: 352–364).

Свидетельством позитивных отношений между странами являются династические браки. Абхазов с аланами связывали и брачные союзы, особенно между представителями феодального сословия. Они, как правило, были результатом политических расчетов и государственной ориентации. В этом отношении весьма показателен брачный союз царя Абхазии с аланкой. Известно имя абхазского феодала Дмитрия, матерью которого была аланка. Весьма показателен брак царя Абхазии с аланкой Альдой. Согласно историческим документам, упомянутая выше Альда, после смерти супруга в 1033 г., передала Византии крепость Анакопию. В рассматриваемый период «сближение алан и абазгов – абхазов было настолько значительным, что, по оценке византийского автора XII в. Иоанна Цеца, иверы, абазги и аланы составляли даже один народ (Уарзиати 2018; Цулая 1984: 198–199; Кузнецов 1984: 62–63).

Значительна роль абазгов в распространении христианства среди западных аланов, первый этап которого восходит к VI – началу VIII вв. Пропаганда христианства и принятие его Западной Аланией в начале X в. Византия осуществила через дружественное Абхазское царство. О практическом участии Абхазии в распространении православия в Алании свидетельствует и общность исходного строительного модуля аланских храмов (Северный Зеленчукский, Шаонинский и др.) с крестокупольными трехапсидными церквями Абхазии в Лыхны, Пицунде и Новом Афоне (Бгажба, Лакоба 2007: 55–56). Как свидетельствуют источники, в период Абхазского царства выделяется «абхазо-осетинская школа «восточновизантийского зодчества», в других местах царства не было подобных построек. Истоки абхазо-аланских христианских памятников этого круга следует искать в восточной малоазиатской школе византийского зодчества. Необходимо также подчеркнуть, что архитектурные памятники Абхазии и Алании X в. не стоят изолировано, а представляют закономерный результат предшествовавшего развития на территории Абхазии в ранневизантийское время (VI–VIII вв.) (Бгажба, Лакоба 2007: 56). На близость и соседство абхазов и аланов обратил внимание и знаменитый путешественник X в.

Масуди, который писал: «Народ, соседний со страной Алан, называется абхаз. Абхазцы исповедуют христианство и сейчас имеют своего царя» (Инал-ипа 1976: 395).

Таким образом, предки абхазов с исторических времен систематически поддерживали и контактировали с ираноязычными народами, сначала со скифо-сарматами, а затем – аланами. Эти контакты прервались лишь в XIII в. после нашествия татаро-монголов на Северный Кавказ. «Корни этих исключительных взаимоотношений уходят вглубь истории и кроются, по-видимому, в большой доле проабхазского субстрата в этногенезе осетин и аланской крови в жилах этнических абхазов» (Чиби́ров 2011: 37). Этим объясняются тесные исторические контакты и те многочисленные взаимовлияния и сходства в области языка, топонимии, этнографии и устного народного творчества абхазов и алан-осетин, которые систематически и постоянно откладывались на протяжении двух тысячелетий их исторических взаимоотношений.

Литература

- Абаев 1949:* Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор. М.; Л., 1949.
- Алборов 2004:* Алборов Ф.Ш. Музыкальная культура осетин. Владикавказ, 2004.
- Анчабадзе 1964:* Анчабадзе З.В. История и культура Древней Абхазии. М., 1964.
- Ахобадзе 1957:* Ахобадзе В.В. Абхазские песни. М., 1957.
- Бгажба, Лакоба 2007:* Бгажба О.Х., Лакоба С.З. История Абхазии с древнейших времен до наших дней. Сухум, 2007.
- Гаглюева 1987:* Гаглюева З.Д. К вопросу об абхазо-осетинских культурных связях по данным этнографии // Этнографические параллели. Материалы республиканской сессии этнографов Грузии 5–7 июня 1985. Тбилиси, 1987.
- Гаглюева 1988:* Гаглюева З.Д. К вопросу об абхазо-осетинских параллелях // Вопросы истории народов Кавказа. Тбилиси, 1988.
- Гаглойти 2017:* Гаглойти Ю.С. Нарты и Аланы. Цхинвал, 2017.
- Генко А.Н.* Генко А.Н. Абазинский язык. М., 1955.

Джанашиа 1917: Джанашиа Н.С. Абхазский культ и быт // Христианский Восток. 1917. Т. V. Вып. 3.

Инал-ипа 1967: Инал-ипа Ш.Д. К абхазо-осетинским этнокультурным связям // Происхождение осетинского народа. Орджоникидзе, 1967. С. 215–225.

Инал-ипа 1960: Инал-ипа Ш.Д. Абхазы (историко-этнографические очерки). Сухуми, 1960. 448 с.

Инал-ипа 1965: Инал-ипа Ш.Д. Абхазы (историко-этнографические очерки). 2-е изд. Сухуми, 1965. 695 с.

Инал-ипа 1971: Инал-ипа Ш.Д. Страницы исторической этнографии абхазов. Сухуми, 1971.

Инал-ипа 1976: Инал-ипа Ш.Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми, 1976.

Кузнецов 1984: Кузнецов В.А. Очерки истории алан. Орджоникидзе: Ир, 1984.

Меликишвили 1959: Меликишвили Г.А. К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959.

Прокопий из Кесарий 1950: Прокопий из Кесарий. Война с готами / Пер. с греч. С.П. Кондратьева. М., 1950.

Трапш 1951: Трапш М.М. Грунтовые погребения с инвентарем скифского типа в селе Куланурхва // Труды Абхазского института языка, литературы и истории. Сухуми, 1951. Т. XXIV.

Трапш 1962: Трапш М.М. Некоторые итоги раскопок цебельдинских некрополей в 1960–1962 гг. // Труды Абхазского института языка, литературы и истории. Сухуми, 1962. Т. XXXII.

Трапш 1962а: Трапш М.М. Памятники колхидской и скифской культур в селе Куланурхва Абхазской АССР. Сухуми, 1962.

Туганов 1977: Туганов М.С. Литературное наследие. Орджоникидзе, 1977.

Уарзиати 2018: Уарзиати В.С. Алано-осетинские этнокультурное наследие // Избранные труды. Владикавказ, 2018. Т. II.

Феофан Византиец 1887: Феофан Византиец. Летопись / Пер. В.И. Оболенского и Ф.А. Терновского // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских. 1887. Кн. 1.

Харатокова 2014: Харатокова М.Г. Социолингвистические основы заимствования в абазинском языке. Автореферат дисс. на соиск. учен. ст. д. филол. н. Нальчик, 2014.

Чибиров Л.А. К вопросу об исторической подоснове абхазо-осетинских...

Хашба 1967: Хашба И.М. Абхазские народные музыкальные инструменты. Сухуми, 1967.

Цулая 1966: Цулая Г.В. К истории имени Абрскил // Советская этнография. 1966. № 6.

Цулая 1984: Цулая Г.В. Отрок Шарукан-Атрака Шараганис-дзе // Кавказский этнографический сборник. М., 1984. VIII. С.186–205.

Чибиров 2011: Чибиров Л.А. Вопросы абхазо-осетинских этнокультурных связей в трудах проф. Ш.Д. Инал-ипа // Первые Международные Инал-иповские чтения (Сухум, 9–12 октября 2007). Сухум, 2011. С. 28–39.

А.Л. Налепин

Москва

**ПАМЯТНИК ДРЕВНЕЯПОНСКОЙ МИФОЛОГИИ
«КОДЗИКИ» И РОЛЬ М.П. ГРИГОРЬЕВА В СОЗДАНИИ
РУССКОЯЗЫЧНОГО «ВТОРИЧНОГО ТЕКСТА» ЭТОГО
ПРОИЗВЕДЕНИЯ**

Сердечно поздравляю доктора филологических наук, Президента Академии наук Абхазии Зураба Джотовича Джапуа с 60-летием. Я горжусь тем, что мне выпала честь быть коллегой З.Д. Джапуа еще по Институту мировой литературы имени А.М. Горького АН, аспирантуру которого он закончил в 1989 г. За эти годы З.Д. Джапуа стал многопрофильным исследователем в различных областях как фольклористики, так и литературоведения. Счастливно объединив в своей научной деятельности многие креативные таланты, З.Д. Джапуа являет собой феномен ученого международного масштаба.

Именно поэтому в качестве подарка к 60-летию З.Д. Джапуа хотелось бы предложить к рассмотрению и обсуждению обнаруженный мною уникальный материал: труды русского эмигранта Михаила Петровича Григорьева, япониста, достойного занять подобающее ему место в изучении типологии архаического эпоса. Во всяком случае, введение в научный оборот этих, во многих отношениях, экзотических материалов значительно обогатит мировую фольклористику, откроет новые исследовательские перспективы (см. Налепин 2018).

Русскую филологическую науку всегда интересовали проблемы создания и функционирования в русской культурной среде канонических, так называемых «вторичных текстов» выдающихся памятников мировой культуры. Отмечалось при этом, что «пересказ – создание вторичного текста (обычно в устном виде) с сохранением функционально-стилевых особенностей, логики и композиции исходного текста, а также сам этот вто-

ричный текст. Языковые средства первичного текста в пересказе сохраняются лишь частично, изложение содержания ведется “своими словами” пересказывающего» (Матвеева 2003: 459).

В 1935 г. в Токио выходит изданный книжным магазином «Тайсиудо» первый (и последний) выпуск неперIODического сборника «На Востоке» под редакцией М.П. Григорьева, посвященный вопросам культуры народов Востока. Сборник «На Востоке» был составлен кружком русских эмигрантов в Японии. Для современной филологии особый интерес представляет исследование М.П. Григорьева «Древнейший памятник японской литературы “Кодзики”», представляющее собой изложенный по-русски «вторичный текст» этого древнейшего памятника мифологической Японии.

В отличие от традиционных культурных центров русской эмиграции в Берлине, Париже, Праге и Харбине, Токио и Япония в целом находились все же на периферии этой своеобразной эмигрантской культурной ойкумены. До Второй мировой войны русская эмигрантская критика каких-либо значительных имен в культуре «русской Японии» не выделяла и не отмечала (Эмигрантские писатели 1937).

Следует особо оговорить, что весьма оригинальные взгляды Александра Вановского (1874–1967 г.), волею судеб оказавшегося в экзотической для него Японии русского человека, не знавшего ни языка этой страны, ни ее культуры, ни ее истории, представляли собой наивную попытку пытливого русского эмигранта хотя бы каким-то образом постараться понять японскую культуру, вписаться в нее, понять ментальность людей, живущих в Японии – в той стране, где ему, Александру Алексеевичу Вановскому предстояло жить и умереть. Поэтому не имеют никакого практического смысла попытки сопоставления взглядов Вановского с постулатами японистики как серьезной эволюционирующей науки. «Японистика Вановского» была наукой особого рода и никак не соотносилась с достижениями классической японистики.

А.А. Вановский, конечно же, не имел никакого представления ни о общепринятой сегодня поливановской системе русской фонетической транскрипции японских слов, разработанной и предложенной еще в 1917 г. выдающимся отечественным лингвистом и востоковедом Евгением Дмитриевичем Поливановым (1891–1938 гг.) (Поливанов 1917: 15–36), ни о классических переводах на русский язык «Кодзики» (опубликованных в 2000 г. Е.М. Пинус, Д.М. Ермаковой и А.Н. Мещеряковым (Кодзики, 2000)), ни о классических трудах по японской мифологии академика Н.И. Конрада и многих других.

Объективно говоря, «японистика по Вановскому» носила утилитарный, во многих отношениях дилетантский, а порою даже «доморощенный» характер, отражая его наивные представления о Японии столетней давности. Для человека, не обладавшего ни исторической, ни филологической подготовкой, заставившего себя не спасовать перед громадой древней японской истории, культуры и японского языка, именно такой «дилетантский» метод погружения в малознакомый ему экзотический материал представлялся единственно возможным. Именно по этой причине в настоящем исследовании особо не оговаривается, что в приводимых цитатах сохраняется оригинальное написание, характерное для начала XX столетия, т. е. времени, когда Вановский стал заниматься своими «японскими» исследованиями. Так, например, приводимое Вановским имя героя – УРАШИМА сегодня, согласно общепринятой транскрипции Е.Д. Поливанова, должно звучать как УРАСИМА.

Нельзя не признать еще одну несомненную заслугу Александра Вановского в освоении русскими японского культурного пространства. А.А. Вановский заинтересовал своими исследованиями выдающегося переводчика японского языка Михаила Петровича Григорьева (1899–1943 гг.), пользовавшегося особым расположением и безграничным доверием японских властей, служившего не где-нибудь, а в Русском отделе Генерально-

го штаба Японских Вооруженных сил Императорской Японии (т. е. в японской военной разведке).

А.А. Вановский не только увлек Григорьева своеобразным культуртрегерством, но и подтолкнул Михаила Петровича, тогда еще действующего японского разведчика, бывшего семеновского офицера и высококлассного переводчика, на исследования японской мифологической системы. Объективно в 30-е гг. XX столетия в Токио сформировался уникальный научный коллектив, состоявший всего из двух человек (т. е. Александра Вановского и Михаила Григорьева). Именно участники этого кружка внесли свой вклад в развитие японистики: Александр Вановский – своими трудами по генезису японской мифологической системы, обусловленному конкретными географическими факторами (для Японии это вулканическая деятельность), а Михаил Григорьев – уникальным пересказом по-русски древне-японской «Кодзики», жанровая разновидность которого в филологии определяется как «вторичный текст» этого памятника.

Волей-неволей вовлекая М.П. Григорьева в интенсивную исследовательскую деятельность и тем самым расширяя переводческий диапазон русского сотрудника японского Генерального штаба, А.А. Вановский упрочил репутацию Григорьева, очистив его образ от «шпионской скверны» и придав лоск интеллигентной учености. О том, что Михаил Петрович Григорьев активно сотрудничал с японской разведкой, русская культурная диаспора предпочла «забыть», зато о Григорьеве-переводчике, о Григорьеве-мифологе помнила всегда.

Атаман Григорий Семенов стал в ноябре 1918 г. полномочным хозяином Забайкалья. При этом ему катастрофически не хватало офицерских кадров. Именно поэтому, кроме традиционной мобилизации офицеров, атаман Семенов «принял меры по подготовке новых командных кадров. С этой целью 14 ноября 1918 г. в Чите была создана Имени атамана Семенова Военная школа, начальником которой назначен полковник М. Лихачев.

Позднее, 17 апреля 1919 г., школу преобразовали в Читинское Имени атамана Семенова военное училище» (Баринов 2015: 1). В сентябре 1945 г. казачий атаман, активный деятель Белого движения в Забайкалье и на Дальнем Востоке, генерал-лейтенант Белой армии Григорий Михайлович Семенов (1890–1946) был арестован контрразведкой СМЕРШ в Маньчжурии и по приговору Военной коллегии Верховного суда СССР был повешен как военный преступник, как «враг советского народа и активный пособник японских агрессоров».

В 1918 г. будущий офицер «семеновского производства» М.П. Григорьев после окончания гимназии в Чите поступил в Читинское военное училище. В 1920 г. был произведен в подпоручики и по приказу атамана Семенова назначен офицером для связи с Военной миссией оккупационной японской армии. В том же году был направлен в Японию для усовершенствования японского языка, который начал изучать еще в Читинском военном училище. До 1939 г. проживал в Токио, где в 1921–1930 гг. преподавал русский язык в военном училище, в Генеральном штабе и в Колониальном институте, а с 1928 г. совмещал преподавательскую деятельность со службой в правлении нефтяной компании «Кита карафуту». В Токио Григорьев женился на своей ученице – японке Ае Аракава, которая приняв православие, стала именоваться Верой Александровной. Их дочери Кира и Нина впоследствии тоже приняли православие, однако при этом уклад семьи был построен по японским обычаям и традициям.

В 1939 г. М.П. Григорьев в качестве агента Отдела печати при Кабинете президента Южно-Маньчжурской железной дороги прибыл в Харбин и здесь принял активное участие в начавшем только что издаваться журнале «Восточное обозрение», который сыграл огромную роль в становлении русско-японского культурного трансфера.

В 1940 г. Григорьев был переведен в Дайрен – так стал называться после поражения России в русско-японской войне 1905 г. русский город Дальний, основанный русскими в Южной Мань-

чжурии в 1898 г. (Хисамутдинов 2015: 3). В Дайренской гимназии он преподавал японский язык и основы японской культуры, продолжая в то же время работать в «Восточном обозрении».

Традиционно считается, что Михаил Петрович Григорьев является одним из лучших русских японоведов XX в. В 1943 г. А.А. Вановский в статье «Памяти М.П. Григорьева», опубликованной в журнале «Восточное обозрение» после трагической и во многом загадочной смерти этого выдающегося русского ученого, утверждал, что «если начало торгового проникновения русских в Японию было положено Лаксманом, Шелеховым и Резановым, а политического – Путятиным, то проникновение их в неведомую доселе область японской литературы началось с Григорьева» (Вановский 1943: 3). Современные ученые-японоведы разделяют эту точку зрения.

Роль М.П. Григорьева в научной судьбе Александра Вановского как ученого-японоведа была не просто значительной, но во многих отношениях даже определяющей. Вановский приехал в Страну Восходящего Солнца, как говорится, «без языка». К тому же японская народная культура первоначально была для него полной «*terra incognita*» и именно М.П. Григорьев стал для Вановского его мудрым Вергилием, проводшим русского неопифита по лабиринтам загадочного японского мироустройства и особой японской ментальности. Эти просветительские беседы-диспуты приобщили Вановского к Филологии в высшем, античном смысле этого слова – как к содружеству наук, изучающих культуру народа, выраженную в языке, истории и литературном творчестве. Эта своеобразная учеба более напоминала интеллектуальное воспитание личности и продолжалась вплоть до отъезда Григорьева в 1940 г. в Дайрен. Племянник М.П. Григорьева американский историк русского происхождения Пол Грегори рассказывает об этом периоде сотворчества Вановского и Григорьева следующее:

«С 1921 г. Михаил Григорьев начал преподавать русский язык в военном училище, в Генеральном штабе и в Колониаль-

ном институте, а с 1928 г. совмещал преподавательскую деятельность со службой в правлении нефтяной компании “Кита Карафуту” (“Северный Сахалин”). Кроме того, он делал переводы, в том числе для лектора университета Васэда Александра Ванновского. Но это все, так сказать, для тела. Для души же главным делом стали переводы на русский классических японских произведений».

В биографической справке, опубликованной в 1997 г. в энциклопедическом словаре «Русское зарубежье. Золотая книга эмиграции. Первая треть XX века», о нем сказано: «Не получив никакого филологического образования, Григорьев практически освоил японский язык и стал японоведом “божьей милостью”. Мечтал написать историю Японии, иллюстрируя каждый ее этап переводами художественных произведений. С начала 30-х изучал вместе с Ванновским древнейший памятник японской литературы “Кодзики” (“Записи о делах древности”)).»

Опубликовал он свой перевод в 1935 г. А в конце 30-х гг. Григорьев работал над изданием на русском языке японских сказок (Золотая книга 1997: 200).

В 1938 г. переехал в Китай, как оказалось, навсегда. Стал работать переводчиком при Южно-Маньчжурской железной дороге. Одновременно стал сотрудничать с журналом для русских писателей «Восточное обозрение».

Это был очень продуктивный период его переводческой работы. «Делавшиеся М.П. Григорьевым прекрасные переводы литературных произведений крупнейших ниппонских (так в то время именовали все японское) писателей составляли украшение издаваемого отделом печати ЮМЖД журнала “Восточное обозрение”, – писал его коллега по работе в отделе А. Ларин. – Кроме того, в его же талантливом переводе издательством “Восточное обозрение” были выпущены сборники рассказов Кан Кикучи “По ту сторону мести” и Р. Акутагава “Событие в аду”. Специально для газеты “Время” М.П. Григорьев переводил большой роман ниппонского писателя Робан Коода “Пятиярус-

ная пагода”. К сожалению, перегруженность работой заставила его временно прервать перевод этого романа, печатавшегося в воскресном приложении нашей газеты. В будущем он собирался продолжать перевод этого романа, не предвидя, что смерть так скоро прервет его жизнь».

Он погиб в самый разгар Второй мировой войны – 16 июля 1943 г. при так до конца и не выясненных обстоятельствах. Была выдвинута версия, что «скончался Григорьев от разрыва сердца; ходили слухи, что он был отравлен японской жандармерией» (Золотая книга 1997: 200). По версии его семьи, его убили японские жандармы, заподозрив в работе на советскую разведку...

Л.Л. Громковская особо выделяла «мифологические штуки» Григорьева, которые мыслились им как важная составляющая «ментальной истории» Страны Восходящего Солнца. Она особо подчеркивала это обстоятельство: Михаил Петрович вынашивал план создания большой работы по истории Японии, которую хотел проиллюстрировать текстами художественных произведений соответствующих эпох. Очевидно, что одновременно это получилась бы хрестоматия по японской литературе на богатом историческом фоне. Подступом к осуществлению грандиозного замысла следует считать статью Григорьева о «Кодзики», одном из древнейших памятников японской словесности. Эта содержательная историко-филологическая работа опубликована, к сожалению, в неоконченном виде, но и по ней можно судить о научном потенциале Григорьева-японоведа.

В первой части статьи о «Кодзики» – общем очерке, где анализируются предпосылки возникновения этого литературного памятника, обращает на себя внимание противопоставление европейского мира, «беспомощно мечущегося в исканиях таких государственных форм, которые вывели бы народы на путь более или менее сносного существования», – Японии с ее установившимся веками государственным строем, который она считает не имеющим себе равных. Интонация и стилистика отрывка

убеждают в том, что Григорьев разделяет это мнение японцев о самих себе.

Кажется, что, воздавая должное мудрому государственному устройству Японии и здравому укладу жизни ее обитателей, Григорьев как бы примеряет это к России. С течением времени Россия все больше занимает его думы. Поначалу, только что приехав в Японию, он уверял, что его не тянет обратно домой, т. к., покинув родину совсем молодым, он-де не успел ее толком узнать. Похоже, однако, что по прошествии двух десятилетий ностальгия все же охватила его. Так, собирая японские книги, он составил и богатую русскую библиотеку, что в тех условиях было весьма непросто (Громковская 1996).

И.П. Кожевникова, ссылаясь на свои беседы с Вановским, рассказывала о начале совместной работы Вановского и Григорьева над текстами «Кодзики» и вспоминала следующее: «Вановский познакомился с Григорьевым в конце 20-х годов. Зная о его загруженности, он не очень надеялся склонить его заниматься изысканиями в древней литературе. Но к удивлению Александра Алексеевича, тот охотно согласился. Когда Вановский заикнулся о вознаграждении за эту работу, он замахал руками и отказался: Меня интересует сам предмет, а не деньги, да и откуда они у вас! Оказалось, что в это время Григорьев сам мечтал кроме практических переводов, необходимых для заработка, начать заниматься японской литературой, мечтая в будущем написать историю Японии, иллюстрировав каждый ее этап художественными произведениями той эпохи. Вскоре они перешли к началу начал японской литературы – к “Кодзики”» (Кожевникова 1995: 155).

О ходе совместной работы Вановский рассказывал следующее: «Сидим за “Кодзики”. Он переводит с листа, поясняя текст комментариями профессора Цугита. Со свойственной ему деловитостью он запасся необходимыми пособиями и, прежде всего, двумя увесистыми томами примечаний и пояснений к мифологическому периоду японской истории этого профессора. <...>

Я обращаю его внимание на эпизоды, что могут понадобиться мне для статьи, и он дает мне их точный перевод».

Наверное, только специалист может оценить познания и эрудицию тогда еще совсем молодого Григорьева – ему было около тридцати или тридцать с небольшим. К тому же он не был специалистом по древней литературе, не имел ни университетского образования, ни филологической подготовки. В чем же была главная трудность? Вановский объясняет ее так: «Мы ищем в “Кодзики” объединяющего начала, которое позволило бы нам понять японский миф как одно художественное целое. Нам нужна теория, исходя из которой, можно было бы объяснить все темные и загадочные места мифа. А их так же много, как и в Гамлете. В поисках ключа обращаемся к обширной литературе о “Кодзики”. Но она нас не удовлетворяет, ибо в ней, как и в литературе о Гамлете, имеется несколько глубоких и оригинальных воззрений, а все остальное сплошь вариации к ним. И мы ходим к специалистам по “Кодзики”, которые любезно принимают нас и дают указания, которые все-таки не выводят нас из лабиринта мифа». Дело заключалось в том, что Вановский и Григорьев рассматривали сюжет «Кодзики» как борьбу двух начал – начала светлого, организующего и темного, хаотического. Но в эту схему никак не укладывались богиня Идзанами и бог Сусаноо. В конце концов, пришлось признать подобную попытку неудавшейся. Но хоть загадка мифа и не была решена, совместный многолетний труд принес плоды. Оба досконально изучили «Кодзики» (Кожевникова 1995: 155–156).

В 90-е гг. XX в. работы Вановского вернулись на Родину, а его имя «постепенно заняло достойное место в научном и литературном мире» (Баринов 2015: 3–4). В Японии Вановский прожил около пятидесяти лет, он был преподавателем и профессором нескольких университетов, в том числе университета Васэда. Во многом именно благодаря интеллектуальной поддержке М.П. Григорьева, А.А. Вановский приобщился к японистике и стал со временем признанным авторитетом в этой области. Его

вклад в японистику и японскую русистику, в становление русско-японского культурного трансфера, где значительную роль играет именно народная культура и народное христианство, значителен, что признают многие исследователи.

26 апреля 1932 г. в японском обществе «Мейдзи» Вановский прочитал доклад «Мифология Кодзики и Библия», где сравнивал мифы о творении мира, а в 1934 г. в парижском журнале «Путь» он опубликовал статью «Мифология Кодзики и Библия», которая впоследствии стала частью большого труда, посвященного сравнительному анализу мифологической системы Кодзики и первых шести глав книги Бытия и Апокалипсиса. Позднее многие выводы доклада вошли в фундаментальную книгу Вановского «Кодзики. Вулканы и Солнце», где он впервые проанализировал японскую и европейскую мифологические системы.

Следует подчеркнуть, что японская фольклорная система коренным образом отличается от европейской и русской. В фольклорной культуре Японии сложилась культурная традиция, согласно которой «у каждого прославленного сочинения должен был быть автор, в крайнем случае допускалось содружество двух таких авторов. Именно так, согласно традиции, появилось в 712 г., на заре японской истории, древнейшее произведение японской литературы “Записи о древних делах” (яп. Кодзики)» (Львова 1982: 3). Обычно некий «ученый монах» создавал эпическое произведение, а затем обучал певца-сказителя исполнять это произведение. В так называемый донаучный период японской фольклористики считалось, что в «Кодзики» творцы этого эпоса «как бы поменялись местами: сперва, как сказано в предисловии, слепой певец выучил наизусть мифы и легенды, бытовавшие в народе, а уж потом некий ученый муж оформил и записал их в назидание потомкам... Однако современная филологическая наука, не отрицая важной, благотворной роли людей, превращавших устные сказы в произведения литературы, убедительно доказывает иное, фольклорное происхождение эпических памятников Японии» (Львова 1982: 3).

Создавая «вторичный текст» «Кодзики», т. е. пересказывая для русского читателя незнакомый, во многом даже экзотический материал, М.П. Григорьев так или иначе ориентировался на близкую ему русскую мифо-сказочную традицию, к жанровым константам которой он вольно или невольно «привязывал» русский пересказ японского текста. Например, следующие пассажи «вторичного текста» древнеяпонской «Кодзики»: «После поражения змея Сусаноо женился на спасенной им девице Кусинада-химе, построил себе дворец в живописной местности Суга и стал жить-поживать да добра наживать (Григорьев 1935: 157). Или другой русский сказочный «отголосок» из того же «вторичного текста» «Кодзики»: «Тогда Сусаноо, недолго думая, выхватил свой меч-«кладенец» и начал крошить змея так, что даже река Хи-но-кава потекла кровью» (Григорьев 1935: 157).

Теоретики культурного трансфера отмечают, что «культурный трансфер должен рассматриваться как динамический процесс, связывающий три компонента: 1) исходную культуру, 2) инстанцию-посредника и 3) целевую культуру. Анализироваться должны объекты, практики, тексты и дискурсы, заимствованные из исходной культуры. Вторую область составляет исследование роли и функции фигур и инстанций-посредников (переводчиков, издателей, исследователей, университетов, средств массовой информации, издательств и т. д.), при этом теорию межкультурных инстанций-посредников еще только предстоит выработать. В связи с целевой культурой в центре интереса находятся как способы отбора, так и формы усвоения и виды продуктивной рецепции (перевод, формы культурной адаптации, формы творческой адаптации, подражания)» (Лобачева 2010: 24). Именно поэтому изучение истории формирования русско-японского культурного трансфера, исследование истории переводов фольклорных памятников как артефактов исходной культуры имеет такое важное значение. История рецепции русской народной культуры в Японии и японской народной культуры в среде политических эмигрантов из России насчитывает

всего сто лет. Тем не менее, актуальность этой исследовательской задачи определяется тем обстоятельством, что фольклор, традиционная народная культура, а позже и фольклористика России всегда были и остаются явлениями живыми, едиными и всеохватными, объективно существуя и развиваясь одновременно в *национальном и международном контексте*. Именно в этом заключается особенность русско-японского культурного трансфера.

Приложение

М.П. Григорьев

ДРЕВНЕЙШИЙ ПАМЯТНИК ЯПОНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ «КОДЗИКИ»

1

Духовная культура японского народа сохранила и донесла до наших дней одно из ее чудеснейших сокровищ – древнейшее произведение литературы, носящее название «Кодзики», что значит «Запись о древних делах». Несмотря на свою более чем тысячадвухсотлетнюю давность, этот литературный памятник до настоящего времени еще не утратил своего значения, не только как любопытнейший документ, знакомящий нас с примитивным мировоззрением древнего японца, его религиозными верованиями, его материальной культурой, с древне-японским языком и т. д., но представляется вместе с тем чрезвычайно важным для познания национального духа также и современной культурной Японии, в особенности для уяснения тех специфических воззрений японского народа на государственный строй Японии, которые помогли этому народу выработать крепкое национальное самосознание и вы-

ковать из себя стойкую, сплоченную нацию, почти на наших глазах выдвинувшуюся на мировую историческую арену.

В то время, как европейско-американский мир, гордый своими достижениями в науке и технике, беспомощно мечется в исканиях таких государственных форм, которые вывели бы их народы на путь более или менее сносного существования, японская нация противопоставляет этим исканиям свой собственный государственный строй, установившийся веками, который она считает не имеющим себе равных, т. к. этот строй утверждён санкцией свыше – заветом верховного божества – богини солнца Аматерасу. Государи Японии считаются прямыми потомками – через непрерывный ряд поколений – светлой солнечной богини Аматерасу. Линия Императорской династии тянется сплошной чертой через тысячелетия к нашему времени и далее в бесконечное будущее во веки веков, пока существуют небо и земля. Особа Императора священна. Она является посредником между небесными богами и людьми, правя последними, согласуясь с волей богов – он сам бог, явленный на земле – «Акицуками», соединяющий в себе начала божеское и человеческое. Бого-человек – Он вместе с тем сам верховный священнослужитель, из поколения в поколение вершащий культ поклонения небесным богам и душам усопших императорских предков. Служение богам Императора одновременно сочетается с управлением государством, составляя одно неразрывное целое. С другой стороны японский народ – именно его коренная ветвь – племя Ямато – также является потомками богов, но второстепенных, сошедших на землю в качестве спутников божественного внука богини Аматерасу – бога Ниниги-но-микото. Между Императорским Домом и народом существует родство по небу, и в то время как Императорский Дом является главным родом, наследующим Небу по прямой линии, вся нация составлена разросшимися побочными родами выходцев с неба. Таким образом, между Императором и народом существуют, кроме отношений между монархом и подданными, также и отношения родитель-

ские и сыновние. В центр этого комплекса идей, составляющих сложное понятие так называемого «духа Ямато», стоит культ божества солнца.

Богиня Аматерасу – богиня солнца – является самым высшим, самым почитаемым божеством. Титул Императора носит название «Амацу-хи-цуги», что значит «Наследующий Небесному Солнцу». Самое государство называется «Нихон» или «Ниппон», т. е. «Страна, имеющая в основе солнце», «Страна, родившаяся из солнца». Национальный флаг имеет своей эмблемой солнце. Первый Император Японии – Дзимму в одной из битв с покоряемыми им дикими племенами не стал сражаться, стоя лицом к востоку, воскликнув: «Негоже мне сражаться лицом к солнцу, т. к. я сын богини солнца».

Вот эта-то идея происхождения от солнца впиталась в кровь и плоть японца на протяжении тысячелетий исторической и доисторической жизни народа. И эта идея получила свое наиболее яркое выражение и развитие в рассматриваемом нами литературном произведении «Кодзики».

2

Небольшой экскурс в историю Японии времени возникновения «Кодзики» поможет нам еще лучше уяснить характер этого произведения. Историческая жизнь японского государства эпохи, предшествовавшей созданию Кодзики, т. е. V и VI вв., протекала под знаком сильных сдвигов в политическом, социальном и идеологическом строе, коснувшихся, правда, более верхов общества, нежели народной толщи.

Проникновение из Китая буддизма и конфуцианства сопровождалось резким конфликтом их с национальной религией – синтоизмом – и перевесом влияния новых религий.

Государственный строй переживал трудную полосу, когда престиж Императорского Дома сильно ослабел и пошатнулся,

благодаря захвату фактической власти и влияния развившимися на почве родового строя отдельными знатными родами, из которых наиболее возвысился род Сога.

Целый ряд поколений Императоров сменялся и появлялся на престоле по произволу этих родов, в результате их интриг. Зло отсталого родового строя приобретало все большую очевидность, особенно в свете усиленно ввозившихся из Китая высоких нравственно-религиозных идей, его развитых политических и социальных форм и культурных ценностей.

Все эти факторы подготовили великую реформу Тайка 646 г., которой был нанесен решительный удар родовому строю, были отменены родовые владения, народ и земля были объявлены принадлежностью государства, было положено начало сословному строю и провозглашен абсолютизм государственной власти, так сформулированный реформатором-принцем Накано-Оэ: «Нет двух солнц на небе, и не может быть двух государей на земле».

Переворот этот был, однако, еще не по плечу тогдашнему обществу, выросшему в условиях патриархальной монархии. Ниспровержение исконных устоев общественного порядка, усиленное насаждение китайской политической и социальной системы, слепое преклонение перед китайской цивилизацией, воспринимались как неоправдываемое новаторство, как резкий радикализм, идущий вразрез с национальным духом.

Выразителем оппозиционных настроений, возникших в обществе, был Император Темму, который взошел на престол после междоусобной войны 672 г., известной под названием «Дзинсин-но-ран». Государственными принципами были провозглашены: исторический традиционализм, возврат к своему, национальному, японскому, в противовес наносному китайскому, предпочтение национального синтоистского культа модным религиозным течениям.

Для обоснования этих принципов и призвана была сыграть служебную роль «Кодзики».

3

Заглавие книги «Кодзики», т. е. «Запись о старых делах», вполне отвечает характеру ее содержания, т. к. материалы, собранные здесь, посвящены делам старины, начиная от времен седой древности – от момента зарождения вселенной, и кончая событиями, незадолго предшествовавшими появлению «Кодзики», приуроченному к 712 г. христианской эры.

До наших дней это произведение дошло в нескольких списках сравнительно позднего происхождения, из которых наиболее древний – так называемый «Список храма Симпукудзи», составленный монахом Кенью, относится к 70-м гг. XIV в., т. е. написан спустя более 600 лет после появления на свет «Кодзики». Список этот хранится, как государственное сокровище, в храме Хоосейин в провинции Овари. Между прочим, в послесловии ко второму тому списка Симпукудзи упоминается, что «Кодзики» очень редкая и малоизвестная книга – факт, указывающий на то, что в течение долгого времени «Кодзики» не имела распространения. Кроме этого списка имеется еще «Список Исэ» 1424 г. и 1425 г., «Список фамилии маркиза Маэда» и др. более позднего происхождения.

«Запись о старых делах» состоит из трех частей. Часть первая начинает повествование космогоническим мифом от сотворения мира – появления бога Амено-минакануси и кончает рождением бога Угая фукиаэзу-но-микото – отца первого Императора Японии Дзимму.

Часть вторая посвящена промежутку времени почти в 1000 лет от царствования первого Императора Дзимму до конца царствования Императора Оодзин, т. е. до 310 г. нашей эры. И третья часть излагает события от времени милосердного Императора Нинтоку до царствования Императрицы Суйко, доводя повествование до второй половины VII в. Все эти три части представляют для исследователя неравномерную ценность.

Наибольшим богатством содержания отличается первая часть, посвященная веку богов – мифическому периоду японской истории. В этой части сосредоточен основной цикл мифов, обильно пересыпанный разного рода легендами, преданиями, песнями, генеалогическими сведениями о богах – небесных и земных. Здесь действуют исключительно боги – о людях упоминаний почти не имеется.

Начиная со второй части, с момента основания японского государства, повествование постепенно утрачивает свой мифологический характер, переходя в историю, вернее, в квази-историю. Боги перестают уже действовать открыто, а только иногда проявляют свою волю в откровениях людям или в сновидениях. Здесь положена ясная граница между веком богов и веком людей. Самое изложение становится все суше и скупее, и к концу третьей части мы не встретим уже ничего, кроме лаконических упоминаний о исторических событиях, а иногда только простое перечисление имен Императоров, дат их рождения и кончины, указания мест погребения и т. д. В целом конструкция «Кодзики», вернее, ее мифологической части рисуется как одна цельная система мифов, народных преданий и легенд, вышитая стройным узором на фоне генеалогических сведений, касающихся Пантеона богов, Императорского Дома и наиболее знатных родов. При этом основные мифы собраны в одно связное повествование, объединенное единством замысла и проникнутое единым духом, носящим явный политический оттенок. Замысел этот сводится к стремлению в наглядных образах объяснить происхождение японского государства и правящей им Императорской династии, а также установить родословную наиболее знатных фамилий – и все это под углом зрения государственной идеи с приоритетом Императорского Дома.

Повествованию «Кодзики» предпослано предисловие автора книги – Оно Ясумаро, из которого можно уяснить обстоятельства возникновения этого литературного памятника.

Внимательное вчитывание в текст предисловия и проникновение в смысл отдельных, не совсем ясных его выражений, при попутном сопоставлении с данными истории периода написания Кодзики дают нам следующую картину создания этого произведения.

Ко времени царствования Императора Темму (673–686 гг.) у отдельных знатных домов существовали какие-то записи, хроники двоякого рода: одни назывались «тейки», «сенки» или «тей-коо-но-хицуги», т. е. «императорские летописи», другие носили название «хондзи», «сендай-но-киудзи» или просто «киудзи», т. е. «записи о исконных, древних делах». Какого характера были эти «императорские летописи» и «записи о исконных делах» – предисловие не упоминает, и мнения ученых по этому вопросу расходятся. Но судя по материалам, приведенным в Кодзики, можно заключить, что «императорские летописи» имели своим содержанием сведения о делах сменявшихся монархов, об обстоятельствах вступления их на престол, сведения генеалогического характера, хронологии рождений и кончин Императоров, перечисление местонахождений их усыпальниц и особо важных фактов государственного значения с указанием заслуг, сделанных предками данного рода. В силу такого чисто исторического характера этих записей, естественно, ими должен был охватываться исторический период Японии, начиная, по всей вероятности, от императора Дзимму.

Записи второго рода, так называемые «записи о исконных делах», следует полагать, излагали разнообразные мифы, народные предания, легенды и песни, всякого рода поверья и приме-

ты вместе со сведениями о происхождении того или иного рода от небесных или земных богов.

Так или иначе, но в эдикте Императора Темму, приведенном в предисловии Ясумаро, отмечается, что указанные записи страдали многими неточностями: «Дошло до нашего слуха, что “императорские летописи” и “записи о исконных делах”, что хранятся у родовитых домов, ныне уже расходятся с истиной и содержат много лжи и искажений. Если теперь же не исправить этих искажений, то не пройдет и нескольких лет, как истинный смысл записей погибнет. Между тем они суть основа государственного строя и великий оплот монархии. А посему угодно нам, чтобы были избраны и записаны “императорские летописи” и проверены «исконные сказания», дабы были устранены заблуждения и установлена истина для передачи грядущему потомству».

Так из приведенного эдикта Императора Темму выясняются те побуждения и соображения, которые легли в основу работы над «императорскими летописями» и «исконными сказаниями». По указанию Ясумаро работа эта была поручена Хиэда-но-Аре – лицу, биография которого неясна, но которое, по мнению большинства ученых, было придворной дамой, обладавшей громадной эрудицией в чтении старинных писем и изумительной памятью. Ясумаро говорит об этой даме в предисловии, что было ей лет 28, отличалась она от природы умом, могла прочитать все, что попадалось ей на глаза, и никогда не забывала услышанного хотя бы один раз.

Но здесь возникает вопрос, какая в сущности работа была поручена Государем этой придворной даме и в чем, собственно, заключалась ее роль при составлении Кодзики?

В предисловии на этот счет имеется очень лаконичное и туманное выражение «иоми-наравасиму», которое можно было бы передать словами «повелел прочитать и запечатлеть», либо

«прочитали повелел запечатлеть» или «запомнить». Толкования ученых по поводу этого выражения расходятся.

Известный ученый эпохи Эдо – Мотоори Норианага (1720–1801 гг.) понимает это выражение в том смысле, что император Темму собственными устами прочитал или рассказал Хиэда-но-Аре «императорские летописи» и «исконные сказания», которые он считал наиболее отвечающими истине, а та, благодаря своей изумительной памяти, запомнив в точности рассказ Императора, передала его Ясумаро, который и записал его.

Совсем особую позицию в этом вопросе занимает ученый исследователь Кодзикаки – доктор Киси. Ссылаясь на то, что Хиэда-но-Аре происходит из рода Сарумэ-но-кими, из поколения в поколение выполнявшего функции священнослужителей, доктор Киси считает Хиэда-но-Аре жрицей, которая в непосредственном общении с богами, в состоянии экстаза, вещала истины, открываемые ей богами, а Ясумаро сидел и записывал эти вещи глаголы.

Однако и предыдущую версию, поддерживаемую еще и теперь некоторыми учеными, считают маловероятной. Против нее говорит факт существования в то время уже писанных источников, которые исключали необходимость устного запоминания. Современное состояние письменности, которое я попытаюсь охарактеризовать дальше, находившееся в первоначальной стадии развития, предъявляло другое требование – умение разобратся в письменах, установить точное чтение написанного.

Поэтому следует присоединиться к другому мнению, что Аре обладала помимо своей изумительной памяти также и очень серьезной эрудицией, позволявшей ей свободно разбираться в любых письменах. Работа, порученная ей Императором Темму, по-видимому, сводилась к тому, чтобы установить чтение данных ей Императором, как наиболее достоверные, «летописей» и «исконных сказаний», хранившихся при дворе, и запечатлеть

это чтение, зафиксировать его на память потомкам, при помощи всех понятных знаков.

Так Хиэда-но-Аре приступила к порученной ей работе, но смерть Императора Темму в 686 г. не дала осуществиться начатому делу. Работа прервалась и оставалась незаконченной 24 года на протяжении царствования двух сменившихся государей.

В 711 г. Императрица Геммио решила продолжить дело, начатое Императором Темму, и 18 сентября издала эдикт, повелевавший придворному вельможе Ооно Ясумаро, известному китаисту и ученому-писателю, докончить работу, над которой трудилась Хиэда-но-Аре, и по составлении представить работу Императрице.

Повинуясь высочайшей воле, Ясумаро приступил к редактированию «императорских летописей» и «исконных сказаний», производя тщательный отбор материала и комбинируя эти два вида записей в одно произведение. Через четыре месяца и 10 дней труд был закончен, и Ясумаро 23 января 712 г. с благоговением преподнес Императрице три части «Кодзики».

5

В своем предисловии Ясумаро указывает на те трудности чисто технического характера, с которыми ему пришлось столкнуться при записывании «исконных сказаний», и которые объясняются тогдашним состоянием письменности.

Трудно определить начальный момент зарождения письменности в Японии. Гипотеза о существовании в Японии еще в глубокой древности собственных национальных письмен – так называемых «синдаймодзи», т. е. «письмен века богов», или «хибуми», что значит «солнечные письмена» – нашедшая себе горячих сторонников среди одной части ученых эпохи Эдо, и особенно страстно отстаивавшаяся ученым Хирата Ацутане (1775–1843 гг.), в настоящее время совершенно отвергнута наукой, как или простое недоразумение, вызванное

слепым преклонением перед стариной, или же как заведомая фальсификация позднейшего происхождения. Друг, а впоследствии научный противник Хирата Ацутане – Бан Нобутото (1773–1846 гг.) первый указал, что разнообразные письмена, демонстрируемые сторонниками гипотезы существования письменности в Японии еще в мифический век, созданы: наиболее старый – синтоистами-гадателями по образу и подобию тех трещин, которые образуются на панцире черепахи при нагревании его на огне во время гадания; письмена же сравнительно позднего происхождения созданы в подражание голландскому алфавиту.

Первые упоминания о появлении письменности в Японии мы находим в древнейшем историческом памятнике «Нихонги» или «Нихон-Сиоки» – «Анналы Японии», составление которого относится к 729 г., т. е. на восемь лет позже «Кодзики».

По свидетельству «Нихонги», в 15 г. правления Императора Оодзин, т. е. в 233 г. по Р.Х., из страны Кудара (одно из государств тогдашней Кореи) прибыл ко двору Императора посланец государя страны Кудара – ученый Ачики, сведущий в священных книгах – с двумя прекрасными лошадьми в подарок Императору.

Наследный принц Удзи-но-Вакиирацуко под руководством Ачики стал изучать китайскую иероглифическую письменность, а в следующем году, по рекомендации того же Ачики пригласил из Кореи в качестве своего учителя корейского ученого Вани. Вани привез с собой в подарок от государя страны Кудара 10 книг Конфуция «Лунь-юй» и одну книгу «Цянь-цзы-вэнь».

История отмечает этот факт как начало появления письменности в Японии. Тем не менее, японские ученые склонны думать, что проникновение китайской письменности в Японию относится к значительно более ранней эпохе, поскольку данными археологии и упоминаниями в китайских памятниках письменности доподлинно установлен факт сношения некоторых западных провинций Японии с Кореей и Китаем еще во времена глубокой древности.

Следует, однако, полагать, что с момента появления в Японии китайских письменных знаков прошло немало столетий, прежде чем они привились и пустили более или менее глубокие корни в японской языковой почве. Китайские иероглифы. Или, вернее, идеографы, выражающие каждый отдельное законченное понятие с односложным фонетическим оформлением, уже по самой своей природе не могли быть сразу же употреблены для написания многосложных японских слов.

До изобретения в Японии собственных силлабических азбук «кана» в середине и конце VIII в., развившихся из тех же китайских иероглифов и передающих только фонетику языка, на протяжении ряда веков практиковались самые разнообразные и столь же несовершенные способы применения китайской иероглифики к начертанию родного языка.

Здесь предоставлялось самое широкое поле деятельности для индивидуальной изобретательности писца, но зато нередко пытливые око исследователя последующих поколений в недоумении останавливалось на загадочных письменах, оставленных предками, бессильное проникнуть в смысл их, т. к. ключ к расшифровке примененного метода был уже забыт и утрачен.

И спустя уже много веков после появления в Японии китайской письменности, сам великий стилист-писатель и эрудит-китаевед Ясумаро станет в тупик перед трудностями, возникшими при начертании им содержания «Кодзики» китайскими письменами, и отметит в своем предисловии: «Если писать только при помощи “значений” (т. е. идеографическим способом, подбирая для каждого отдельного слова подходящий к его смыслу китайский иероглиф), то слова не достигнут сердца (т. е. не дадут полного представления о их истинном значении, за неимением в китайском языке точных эквивалентов). Если же писать только при помощи “звуков” (т. е. фонетическим способом, отвлекаясь от самого смысла иероглифа, и применяя их произношение для изображения каждого слога японского слова), то изложение получится слишком растянутым».

И Ясумаро, в конце концов, остановился на смешанном способе идеографическо-фонетического применения китайских иероглифов, сопровождая текст «Кодзики» пояснительными примечаниями о чтении отдельных слов.

Несмотря на все несовершенство избранного ими метода, эта гениальная попытка Ясумаро записать многогранное содержание «Кодзики» китайскими письменами сохранила нам драгоценный памятник национального языка древней Японии почти в полной неприкосновенности.

6

Таковы исторические обстоятельства создания «Кодзики», как законченного литературного произведения.

Однако было бы ошибкой думать, что процесс создания «Кодзики» сводится всего лишь к официальной работе над произведением нескольких лиц по воле государей Японии. Нельзя упускать из виду, что содержание «Кодзики» прежде всего – продукт народного творчества. Работа, выполненная Хиэда-но-Аре и Ооно Ясумаро, была лишь последней стадией, подведшей итог многовековой работе народного духа над созданием произведений, составляющих основное содержание «Кодзики».

Перед тем, как мифы «Кодзики» стали записываться при дворе и у отдельных домов, они, как продукт устного народного творчества, прошли долгий путь устной передачи от поколения к поколению, проделывая известную эволюцию параллельно с постепенным развитием народного сознания и изменением форм политической и социальной жизни народа.

По мнению большинства японских ученых, мифы «Кодзики» в том виде, как мы их находим теперь в этом произведении, уже проникнутые единой государственной идеей, получили оформление в эпоху завершения образования японской монархии, т. е. около I в. до Р. Х.

Этой эпохе предшествовал длительный период борьбы разнобразных племен, когда-то проникших на острова Японии и здесь пришедших в столкновение. Данными науки почти с до-

становлением установлено, что этнический состав японской нации является собою сложный конгломерат народностей, представленных, по меньшей мере, пятью племенами: тунгусы, пра-айносы, индонезийцы, китайцы и малайцы. Все эти племена в разное время и разными путями проникли на острова и здесь на протяжении тысячелетий борьбы, столкновений и мирного сожительства прошли через сложный процесс ассимиляции, создав в результате японскую нацию и внося каждое свой вклад в национальную культуру.

Для современного исследователя представляет большой научный интерес вместе с вопросом о прародине японского племени также и вопрос о генезисе первоначальной редакции разнообразных мифов, составивших содержание «Кодзики».

Но эти вопросы уже выходят за пределы поставленных нами рамок статьи, и мы их оставим незатронутыми, а перейдем к изложению мифологической части «Кодзики».

Основное содержание мифологической части «кодзики»

Повествование «Кодзики» начинается с момента сотворения мира, когда не было еще ни неба, ни земли, но уже существовала некая страна «Такаманохара»:

«В начале неба и земли появились в стране Такаманохара боги – имена их: Аме-но-Минакануси-но-ками (бог – Властитель Небесного Центра), затем Таками-Мусуби-но-ками, затем Камму-суби-но-Ками». По мнению ученых имена двух последних богов указывают на зарождающее начало, присущее первому богу, с подразделением на мужское и женское, либо статическое и динамическое свойства. «Эти боги – три столпа – появились поодиночке и затем сокрыли свой образ». Затем, когда страна была еще юна и похожа на плавающую каплю масла, и имела подобие медузы, поднялось нечто, подобно ростку тростника, и появились из него боги, имена которым: Умаси-Аси-Кабихикодзи-но-ками и

Аме-Токотачи-но-ками. Эти боги – два столпа – появились тоже поодиночке, и затем сокрыли свой образ».

Вслед за названными богами появились постепенно еще семь поколений богов, из которых первые два – были боги одиночки, а последующие пять колен – парные, мужского и женского пола. Анализ имен этих богов дает представление о постепенном образовании и затвердении земли, отделении от нее неба и появлении органического мира.

Последним из указанных поколений богов была божественная пара – бог Изанаги и богиня Изанами, которые впоследствии устроили землю и создали на ней все живое – по повелению всех предыдущих небесных богов: «Устройте и утвердите эту плавающую (бесформенную) страну».

Для выполнения этого завета небесные боги снабдили божественную пару одним лишь Небесным Жезлом. Изанаги и Изанами спустились на Небесный Пловучий Мост, и бог Изанаги опустил с него вниз Драгоценный Жезл, помешал им пучину морскую, и когда поднял жезл, то с конца его закапала морская влага, сгустилась и превратилась в остров, который был назван Онокородзима, т. е. «Остров, Затвердевший Самостоятельно».

Божественная пара спустилась на этот остров, воздвигла здесь дворец в восемь локтей и сочеталась брачным союзом, в результате которого были рождены восемь Великих Островов Японии, множество мелких островов, реки, горы и все растущее на них, и, наконец, боги, ведающие всем этим. Последним был рожден бог Огня Хи-но-Кагуцучи-но-ками, который при своем появлении на свет опалил производящие органы матери, и богиня Изанами в муках скончалась.

Смерть жены поразила горем бога Изанаги. В отчаянии и рыдая, простершись ниц, ползал он у изголовья и у ног мертвой жены и лишь повторял: «О, возлюбленная жена моя. Разве заменит мне тебя новорожденный ребенок – ничтожная щепка от дерева?».

Скончавшаяся богиня была погребена в горах Хиба, что на границе между землею Изумо и землею Хахаки.

Бог Изанаги, в порыве отчаяния и пылая мстостью к злосчастному младенцу, послужившему причиной смерти любимой жены, отсек голову богу Огня Хи-но-Кагуцучи-но-ками. Из крови зарубленного сына, обагрившей окрестные скалы, и из отдельных частей его тела родился целый ряд богов, в том числе воинственный бог Таке-Миказучи, который играет в последующем повествовании важную роль.

«И воспылал бог Изанаги желанием повидать жену свою, богиню Изанами, и последовал он за нею в страну Иомоцу-куни – страну теней. И когда богиня вышла к нему, подняв кверху дверь подземного дворца, бог Изанаги обратился к ней со словами: «Моя возлюбленная жена! Вернись в страну, которую мы творили с тобой, ибо творение ее еще не закончено». Богиня же Изанами отвечала на это: «Как жаль, что ты не пришел раньше. Я уже вкусила от яств, приготовленных на очаге Иомоцу. Но, возлюбленный мужмой, твой приход дорог для меня, и я возвращусь с тобой. Только дай срок посоветоваться с богами страны Иомоцу. И за это время, прошу, не смотри за мной».

С этими словами богиня удалилась во дворец и долгое время не показывалась оттуда.

Поджидая ее, бог Изанаги, наконец, потерял терпение. Он взял гребень, сидевший у него в левом локоне прически, отломил от него крайний большой зуб, засветил его, как факел, и проник вглубь дворца. Картина, которая предстала его взору, была поистине ужасна: тело богини уже кишело червями и истекало гноем. На всех частях ее тела сидели Демоны-Громовержцы. Устрашенный этим зрелищем бог Изанаги бросился бежать отсюда. Богиня же Изанами воскликнула: «Срамом покрыл ты меня!» и послала за ним в погоню отвратительных ведьм – Сикоме. Заметив погоню, бог Изанаги сорвал со своей головы черную повязку из виноградной лозы – Куромиказура и бросил ее за собой. Тотчас же вырос дикий виноград, который ведьмы бросились пожирать. А в это время бог Изанаги пустился бежать дальше. И опять погнались за ним ведьмы. Тогда бог Изанаги вытащил из правого локона прически частый гребень,

повыломал его зубья и разбросал за собой, и выросли из зубьев ростки бамбука. Ведьмы опять набросились пожирать этот бамбук, а бог пустился бежать дальше.

Тогда богиня пустила в погоню сидевших на ней Демонов-Громовержцев, придавим полторы тысячи войска страны Иомоцу. Бог Изанаги бежал, отмахиваясь от них своим мечом, но погоня не отставала. И вот, когда Изанаги достиг подножия горы Хирасака, увидел он, что растет там персиковое дерево, покрытое плодами. Бог сорвал три персика и подпустив поближе легион преследователей, бросил в них плодами. Войско страны Иомоцу, наконец, обратилось в бегство. Но вот пустилась в погоню за богом сама богиня Изанами – жена его. Тогда бог притащил громадную скалу – Чибики-Ива, которой и отгородил гору Иомоцу Хирасака. И вот, когда супруги, разделенные этой скалой, передали друг другу о разрыве супружеской связи, сказала богиня Изанами:

«Возлюбленный муж мой! Раз ты поступаешь так, то я буду умерщвлять людей твоей страны по тысяче душ в день».

На это ответил ей бог Изанаги:

«Возлюбленная жена моя! Если ты будешь так поступать, то я буду строить родильные покои по тысяче пятьсот каждый день».

И так повелось с тех пор, что каждый день умирает по тысяче человек, но зато непременно нарождается по тысяче пятьсот.

После того бог Изанаги поспешествовал в местность Хагивара, что лежит в земле Хиуга, в маленький залив Тачибана, чтобы омыться от скверны, приставшей к нему во время путешествия в страну теней Иомоцу. При омовении народилось множество богов от частей одежды, которую он сбросил с себя, и в самую последнюю очередь родились: Великая богиня Аматерасу – при омовении левого глаза, богиня Цукийоми – при омовении правого и бог Такехая Сусаноо – при омовении носа.

Бог Изанаги возликовал при виде этих трех детищ и наделил их тремя царствами: богине Аматерасу поручил править страной Такаманохара (Аматерасу – богиня, освещающая небо), бо-

гине Цукийоми – страной Иоруно-осу-куни (Страной ночи), а богу Сусаноо дал в удел страну Унабара, т. е. морскую стихию.

Богиня Аматерасу и Цукийоми послушно повиновались воле отца. Один только бог Сусаноо не пожелал управлять полученной им в надел страной, а стал рыдать и вопить, что хочет уйти к матери в страну Ненокатасу-куни. Занимался он этим делом до тех пор, пока у него не отросла борода в восемь локтей, достигающая до груди. От его плача посохла вся зелень на горах, а на слезы не хватило воды в реках и морях, которые сплошь пересохли. От этого закопошились злые боги целыми роями, словно мухи, и гомоном своим наполнили землю, и возникли всякие бедствия. Тогда разгневанный непокорством сына бог Изанаги изгнал его из своей страны, запретив сыну проживать в ней. Богу Сусаноо пришлось, таким образом, удалиться из страны отца, но прежде он решил проститься со своей светлой сестрой богиней Аматерасу, для чего поднялся на небо. И от его восхождения поколебались все горы и реки и сотряслись земли. Появление Сусаноо у пределов страны Такаманохара поразило его сестру Аматерасу. Она заподозрила брата в злом умысле отобрать у нее страну. Поэтому она встретила брата, выйдя к нему в мужском одеянии, с луком и стрелами в руках. Но бог Сусаноо поспешил заверить сестру в отсутствии какого-либо умысла и поведал, что пришел просто проститься, т. к. был выгнан отцом, за то, что рыдал, тоскуя по стране матери. Все же богиня Аматерасу сочла нужным испытать чистоту намерений брата и потребовала представить доказательства. Сусаноо в доказательство предложил произвести на свет детей весьма оригинальным способом. Сначала богиня Аматерасу взяла меч брата, преломила его на три части, омыла в небесном колодце и, взяв в рот, раздробила куски в порошок, и когда дунула им, то родились три девочки. То же самое проделал бог Сусаноо с головными украшениями и ожерельем из камней своей сестры: омыл их в небесном колодце, взял в рот, разгрыз камни в порошок, дунул порошком, и родилось пять мальчиков.

То обстоятельство, что из меча Сусаноо родились невинные девочки, послужило доказательством чистоты его намерений,

и это наполнило его самодовольством победителя до такой степени, что в приливе гордости он начал буйствовать: разметал гряды на поле, возделанные богиней, засыпал землей канавы и напакостил во дворце, где богиня вкушала новый рис. И однако богиня снесла все эти выходки буйного брата и старалась даже оправдать его поступки, истолковать их в хорошую сторону, но это еще сильнее раззадорило бога Сусаноо и подтолкнуло его на еще более грубый поступок. Когда богиня вместе с другими женщинами сидела в ткацкой за прялкой, бог Сусаноо разворошил кровлю ткацкой и сбросил к их ногам окровавленную шкуру, содранную им с пегой лошади. Это привело ткачих в такой ужас, что от испуга они накололись на веретена и умерли от ранения.

Злой поступок брата сильно огорчил богиню Аматерасу, и она затворилась в Небесной Пещере «Ама-но-Ивато». Тотчас же страна Такаманохара и Страна Пышного Тростника, лишившись источника света, погрузились в непроглядный мрак, мраку этому, казалось, не будет конца. Но что всего ужаснее, из тьмы этого мрака подняли свои голоса злые божества, и повсюду возникли разные бедствия.

Это повергло богов Такаманохара в ужас и печаль. И вот боги, собравшись на берегу Тихой Небесной Реки, стали держать совет, как изжить им беду, как возратить из пещеры солнечную богиню Аматерасу. По предложению мудрого бога Омои-Канэ, было решено вызвать богиню следующим способом. Перед входом в пещеру, куда скрылась Аматерасу, поставили миртовое дерево, вырванное с корнем, и повешали на него яшмовых камней, зеркало, белых лоскутков и бумажных полосок. Бог Аме-но-Кояне-но-микото громким голосом стал читать молитвословия, в то время как могучий бог Тадзикара-но-ками притаился сбоку у входа в пещеру. Перед самым же входом поставили бочку вверх дном, на бочку поднялась богиня Узумэ и под пение петухов стала выполнять вакхический танец.

Комические жесты, которыми она сопровождала свои движения, рассмешили божественную публику, и она разразилась веселым смехом, от которого потряслись своды небесной страны. Этот дружный смех донесся до слуха богини Аматерасу, схоронившейся в пещере, и очень заинтриговал ее. Богиня чуть-чуть отодвинула камень, которым был завален вход, и выглянула в щель. Этим моментом воспользовалась богиня Узумэ и подставила к лицу Аматерасу зеркало со словами: «Мы веселимся и радуемся потому, что у нас появилась, как видишь, богиня еще лучше тебя». А когда богиня, пораженная окончательно, оказалась у входа, бог-богатырь Тадзикара-но-ками вывел ее за руку, и вот опять вся поднебесная сразу озарилась светом к великой радости Олимпа.

Тогда боги решили проучить виновника всей этой суматохи – бога Сусаноо. Они выщипали ему его пышную бороду, повырывали у него ногти на руках и ногах и в конце всего изгнали из страны Такаmanoхара.

Дальше в мифе место действия переносится из небесной страны Такаmanoхара на землю – в страну Изумо.

Бог Сусаноо после изгнания из страны Такаmanoхара спустился в страну Изумо, в местность Ториками, находящуюся поблизости от реки Хино-кава. И вот видит он, что по реке плывут сверху палочки, которыми едят пищу. Смекнув, что вверх по течению где-то должны находиться обитатели, Сусаноо пошел по берегу реки и, действительно, вскоре набрел на старика и старуху с молодой девой. Группа эта сидела и заливалась горькими слезами.

На вопросе Сусаноо, кто они, старик ответил: «Я – сын Оо-ямацуми – бога этой местности. Зовут меня Асиназучи, жену Теназучи, а дочь – Кусинада-химе». Когда же Сусаноо спросил, над чем же они плачут, то старик поведал следующее: «У меня было всего восемь дочерей, но из страны Коси повадился каждый год прилетать к нам страшный змей – Ямата-но-Орочи и стал пожирать по одной дочери. Осталась вот последняя, но

теперь как раз время, когда змей опять должен прилететь. Вот поэтому-то мы и плачем».

Сусаноо попросил описать наружность этого змея. Старик ответил: «У него глаза красные, как спелые хоозуки. Туловище одно, но восемь голов и восемь хвостов. Кожа поросла мхом и деревьями, тело такое огромное, что волочится по восьми горами и восьми долам, а из брюха постоянно сочится кровь».

Выслушав этот рассказ, Сусаноо успокоил стариков, заверив, что избавит их от змея и спасет их дочь, но при условии, что они отдадут ее ему в жены.

Старики согласились. Сусаноо превратил девушку в гребень, воткнул гребень себе в прическу, велел старикам наварить sake, окружить место забором, устроить в нем восемь ворот, а у каждого ворот – по одному ложу и поставить по одной бочке sake. Только что были закончены эти приготовления, как откуда ни возьмись – прилетел змей. Почуввав запах sake, он уткнулся всеми своими восемью головами в бочки с вином и стал лакать, наакался допьяна и развалился тут же на вольном воздухе.

Тогда Сусаноо, недолго думая, выхватил свой меч-«кладенец» и начал крошить змея так, что даже река Хи-но-кава потекла кровью. Между прочим, когда Сусаноо рубил один из змеиных хвостов, его меч наткнулся на что-то жесткое и на лезвии образовалась зазубрина. Сусаноо, заинтересованный этим, вскрыл хвост концом меча и извлек оттуда другой меч, который он поднес потом, как редкость, в подарок своей светлой сестре богине Аматарасу. Этот меч, известный под именем Кусанаги-но-цуруги, представляет одну из священных реликвий, передающихся из поколения в поколение государями Японии, о чем речь будет впереди.

После поражения змея Сусаноо женился на спасенной им девице Кусинада-химе, построил себе дворец в живописной местности Суга и стал жить-поживать да добра наживать.

Его потомком в пятом колене был знаменитый бог Оокуни-нуси, который занимает одно из центральных мест в мифе.

В повествовании мифа значительное место отведено любовным похождениям бога Оокуни-нуси, которые мы за неимением места опустим. Нужно только сказать, что своими успехами в любви бог Оокуни-нуси навлек на себя ненависть своих 80 братьев и вынужден был от их преследований спастись бегством в страну Не-но-Катасу-куни, которую ученые считают той же самой страной теней – Йоми.

В этой стране к тому времени уже проживал его буйный предок – бог Сусаноо вместе с дочерью Сусери-химе. Оокуни-нуси и Сусери-химе с первого же взгляда воспылали любовью друг к другу и тотчас же поженились, но бог Сусаноо, прежде чем дать свое согласие на этот брак, решил предварительно испытать мужество и находчивость своего зятя.

С этой целью он ввергнул его сначала в логовище со змеями, на следующий же день запер его в помещении с пчелами и сколопендрами. Но оба раза Оокуни-нуси вышел невредимым из опасности, благодаря чудодейственному талисману, которым снабдила его возлюбленная. В третий раз Сусаноо пустил из лука стрелу в поле и послал Оокуни-нуси отыскивать ее, а сам тем временем поджег траву. Охваченный со всех сторон пламенем, Оокуни-нуси уже приготовился к смерти, но и теперь был спасен, на этот раз уже мышью, которая указала ему нору, где Оокуни-нуси и удалось укрыться. Вдобавок мышь отыскала и стрелу, за которой он был послан. Правда, маленькие мышата уже успели объесть у стрелы оперение. Таким образом, Оокуни-нуси с успехом вышел из испытания и невредимым принес стрелу Сусаноо. Но тот все еще не удовлетворялся и подвергнул Оокуни-нуси новому испытанию – заставил его искать у себя в голове насекомых, что к ужасу Оокуни-нуси оказались ядовитыми сколопендрами.

Однако Оокуни-нуси удалось надуть своего тестя. Воспользовавшись тем, что последний заснул, Оокуни-нуси привязал его волосы по одному волоску к каждой балке дома, привалил ко входу огромную скалу, посадил себе на спину жену Сусери-химэ, захватил кстати меч, луки стрелы тестя, не забыл прихватить еще и его музыкальный инструмент – «кото», и пустился в бегство.

На беду в этой суматохе Оокуни-нуси зацепил струною «кото» за дерево, раздался звук, потрясший землю, от которого проснулся и вскочил Сусаноо. Заметив беглецов, он пустился в погоню за ними, но не догнал, и остановившись у подножия горы Иомоцу-Хирасака, где когда-то бог Изанаги загородил дорогу скалой Чибики-ива, во всю мощь своего голоса крикнул Оокуни-нуси вдогонку: «Эй. Слушай! Возьми ты мои стрелы и лук с мечом, разнеси ими своих братьев по горам и по рекам, а сам да будь «Властелином Великой Земли» (Оокуни-нуси). Возьми себе в жены мою дочь Сусери-химе, построй себе дворец у подошвы горы Угаяма и живи там с нею, негодяй ты этакий».

Согласно завету своего буйного предка, бог Оокуни-нуси стал правителем земли и зажил с женою в построенном новом дворце. Супружеское счастье нарушалось только одним – слабостью Оокуни-нуси к прекрасному полу. Сценам ревности и любовным похождениям Оокуни-нуси отведено немало места в повествовании Кодзики и посвящены прекрасные, полные лиризма стихотворения, которые мы, однако, за неимением места опустим.

Когда Оокуни-нуси находился возле мыса Мио-но-мисаки, что в стране Изумо, увидел он, что по волнам плывет к нему корабль из ореховой скорлупы и сидит в нем некий бог, облаченный в плащ из муравьиной шкуры. Оокуни-нуси спросил его имя, но бог не отвечал ни слова. Оокуни-нуси спросил своих приближенных, но никто не знал, что это за странный бог и откуда он явился. Недоумение разрешила случившаяся тут жаба – Танигуку. Она посоветовала обратиться за справкой к огородному чучелу – Куэбико, который, де, знает все на свете, хотя у него ноги и не ходят. И, действительно, Куэбико сразу

же дал исчерпывающую справку: «Это бог карлик Сукунабико – сын бога Каммусуби». Решили, однако, удостовериться у самого бога Каммусуби, и бог подтвердил: «Да, это, действительно, мой сын. Он самый маленький из всех моих сыновей и выскользнул у меня из рук сквозь пальцы. Пусть Оокуни-нуси побратается с ними вместе с ним устраивает и укрепляет свою страну». И вот боги Оокуни-нуси и Сукунабико вдвоем стали устраивать и укреплять страну. Но вскоре Оокуни-нуси лишился своего помощника, т. к. тот удалился в «Страну Вечности» – «Токоо-но-куни».

Эта утрата повергла в сильную печаль бога Оокуни-нуси, и он в унынии повторял: «Как же я буду один устраивать свою страну? С каким богом вместе я буду устраивать ее?». И вдруг озарилась поверхность моря дивным светом и выплыл некий бог, который сказал Оокуни-нуси: «Если ты будешь хорошо почитать меня, я буду вместе с тобой устраивать страну. Иначе же твое государство не образуется». Тогда спросил Оокуни-нуси: «Как же я должен почитать тебя?». И ответил бог: «Молись и поклоняйся мне на восточных горах страны Ямато, что ограждены зелеными лесами». Этот бог, говорит Кодзики, обитает на всех горах. Этот бог, говорят ученые-исследователи Кодзики, есть ни что иное, как мирная душа Оокуни-нуси, покоившаяся на дне морском и поднимающаяся на поверхность моря в трудную минуту жизни Оокуни-нуси.

Дальше, после перечисления многочисленного потомства Оокуни-нуси линия повествования вновь переносится с земли на небо.

Богиня Аматерасу дает завет своему сыну по имени Масака-Акацу-качи-Хаяби-Амено-Осио-мими-но-микото, чтобы он спустился с неба на землю и правил «Страной Пышного Тростника и Драгоценных Колосьев». Бог Амено-Осио-мими-но-микото спустился на Воздушный Небесный Мост, посмотрел вниз, что творится на земле, и вернувшись на небо, доложил матери: «В стране Пышного Тростника и Драгоценных Колосьев царит страшный беспорядок». Тогда по повеле-

нию богов Таками-Мусуби и Аматерасу был создан на берегу «Тихой Небесной Реки» совет мириада богов. И был задан вопрос мудрому богу Омои-кане: «Срединная Страна Тростниковой Равнины», Асивара-но-Накацу-Куни завещана во владение сыну нашему. Но вот в этой стране буйствуют в великом множестве земные боги. Кого бы послать из наших богов, чтобы умиротворить их?»

Тут мудрый бог Омои-кане стал держать совет с мириадами богов и дал такой ответ: «Пошлем бога Амено-Хохи». Послали бога Амено-Хохи. Проходит год, другой. Третий – от бога Амено-Хохи ни слуху ни духу. Что же оказывается – Амено-Хохи перекинулся на сторону Оокуни-нуси и не желает возвращаться. Опять стали держать совет мириады богов, и мудрый Омои-кане присоветовал: «Пошлем Аме-Вакахико – сына бога Амацу-кунитама». Послали Вакахико, снабдив его луком и стрелой. Но и Вакахико обманул ожидания небесных богов – спустившись на землю, он женился на дочери Оокуни-нуси – Ситатеру-химе, и решив, что лучше самому получить в руки эту страну, восемь лет не давал никаких известий о себе. Тогда боги страны Такаманохара избирают третьего посланца – фазана и посылают его узнать о невозвращенце Вакахико. Но вероломный Вакахико убивает фазана той самой стрелой, которой снабдили его боги. Стрела, пробив грудь фазану, взвивается к небу и падает прямо у ног бога Таками-мусуби и богини Аматерасу, которые сидели на берегу «Тихой Небесной Реки». Бог Таками-мусуби поднял стрелу и заметил кровь на ее оперении, присмотревшись же внимательнее, узнал в ней ту самую стрелу, которой когда-то снабдил Вакахико. Тогда обратившись к мириадам небесных богов, сказал Таками-мусуби-но-ками: «Если Аме-Вакахико не преступил повеления и убил этой стрелой буйных богов земли, то пусть эта стрела не заденет Аме-Вакахико. Если же совесть у него нечиста, то пусть Аме-Вакахико погибнет от этой стрелы» – и с этими словами сбросил стрелу обратно в ту самую дырку, которую стре-

ла пробила в небе. Исход оказался роковым для Аме-Вакахико: стрела пронзила ему грудь, когда он почивал на своем ложе.

И в третий раз держали боги совет на берегу Тихой Небесной Реки и решили послать на этот раз воинственного бога Такеми-казучи вместе с другим богом Аме-но-торифуне.

Оба бога спустились вблизи побережья Инаса в стране Изумо. Вид их был очень воинственный. Они явились, сидя со скрещенными ногами на остриях мечей, погруженных эфесами в гребень волны, и в категорической форме обратились к Оокуни-нуси: «Мы посланы по повелению богини Аматерасу и бога Такаги. Они завещали во владение своим детям Срединную Страну Тростниковой Равнины, которой ты правишь. Что ты думаешь об этом?».

Оокуни-нуси уклонился от прямого ответа, и просил богов обратиться к своему старшему сыну Яэ-котосиро-нуси. Но тот сразу же покорно ответил, что страну следует передать наследникам неба. Однако запротестовал младший сын Оокуни-нуси – бог Такеминаката. Он схватил в руку громадную скалу и предложил сначала потягаться силами. Бог – посланец Такеми-казучи принял вызов и в конце борьбы подмял под себя непокорного земного бога, как соломинку, так что тот запросил пощады, поклявшись, что не будет противиться воле своего отца и брата и передает покорно страну. В конце концов и сам Оокуни-нуси, видя, что сыновья не противятся передаче страны, решил уйти от дел, передав Срединную Страну Тростниковой Равнины во владение потомкам небесных богов.

Боги Такемиказучи и Амено-торифуне, успешно выполнив свою миссию, поднялись обратно на небо и доложили о том, как была умиротворена Срединная Страна Тростниковой Равнины.

Тогда богиня Аматерасу и бог Такаги повелели Наследнику Солнца – богу Масака-Акацу-Качи-Амено-Осио-но-Мими, чтобы он спустился на землю и правил Срединной Страной Тростниковой Равнины, но бог ответил: «Пока я делал приготовления,

чтобы сойти на землю, у меня родился сын по имени Аменигиси – Куни-нигиси-Амацу-Хидака-хико-Хоно-Ниниги-но-микото. Пусть он сходит на землю». Тогда был дан богу Хико-Хоно-Ниниги исторический завет: «Завещаем тебе править этой страной Пышного Тростника и Драгоценных колосьев. Согласно повелению, надлежит тебе сойти с неба на землю». В свиту богу Ниниги были назначены пять старейших богов – Амено-Кояне-но-микото, Футодама-но-микото, Аме-но-Узуме-но-микото, Исикоридоме-но-микото и Тамано-оя-но-микото. Все они считаются родоначальниками знатнейших родов, возникших впоследствии при Императорах.

Затем богу Ниниги-но-микото были переданы три священных реликвии: ожерелье Ясакани-но-магатама, зеркало Ята-но-кагами и меч Кусанаги-но-Цуруги. И когда богиня Аматерасу передавала зеркало, то сказала своему внуку: «Считай это зеркало моей душой и почитай его также, как почитал бы меня».

Как известно, в синтоистских храмах Японии зеркало как символ души богини Аматерасу, составляет один из главных предметов культа.

И вот бог Ниниги-но-микото, в соответствии с полученным заветом, поднялся со своего каменного сидения и вместе со своей свитой, величаво раздвигая гряды небесных облаков, спустился сначала на Воздушный Небесный Мост, оттуда на высокую гору Такачихо, что находится на юге Японии в провинции Цукуси, а затем проследовал до мыса Касаса. Местность понравилась богу Ниниги: «Эта земля находится как раз против страны Кара (Корея). Отсюда прямо светит утреннее солнце и хорошо освещает вечернее. Эта земля хороша весьма». Здесь построил бог Ниниги себе дворец и взял себе в жены дочь местного бога Ооямацуми по имени Конохана-Сакуя-химе, от которой имел трех сыновей: Ходери-но-микото, Хосусери-но-микото и Хико-Хоодеми-но-микото. К именам этих богов приурочен целый ряд преданий эпизодического характера, не имеющих прямого отношения к основной линии повествования.

Сыном бога Хико-Хоходэми-но-микото был бог Угая-Фуки-Аэзу-но-Микото, который родился раньше времени, когда еще не совсем была покрыта тростником крыша покоев, отведенных для родильницы. Тем не менее, этот бог получил известность как отец первого Императора Японии Дзимму, с которого начинается уже век людей. Мифологическая же часть Кодзики на этом заканчивается.

Литература

Баринов 2015: Баринов А. Грегори о Григорьеве // Читинское обозрение. 2015. 21 января. № 3.

Вановский 1943: Вановский А.А. Памяти Михаила Петровича Григорьева // Восточное обозрение. 1943. № 16.

Григорьев 1935: Григорьев М.П. Древнейший памятник японской литературы «Кодзики» // На Востоке. Выпуск первый. Токио, 1935.

Громковская 1996: Громковская Л.Л. Необыкновенная судьба необыкновенного человека // Похвала тени. Рассказы японских писателей в переводах М.П. Григорьева / Сост. и предисл. Л.Л. Громковской. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996.

Золотая книга 1997: Золотая книга мифов, легенд и сказок Японии. М.: Terra, 1997.

Кодзики 2000: Кодзики. Записи о деяниях древности. Свиток 1 / Пер. Е.М. Пинус. СПб., 2000.

Кожевникова 1995: Кожевникова И.П. Вановский и Япония // Acta Slavica Japonica, 1995. V. 13. Pp.149–166.

Лобачева 2010: Лобачева Д.В. Культурный трансфер: определение, структура, роль в системе литературных взаимодействий // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2010. № 8 (98).

Львова 1982: Львова И. Предисловие к «Повести о доме Тайра». Эпос (XIII век). М.: Художественная литература, 1982.

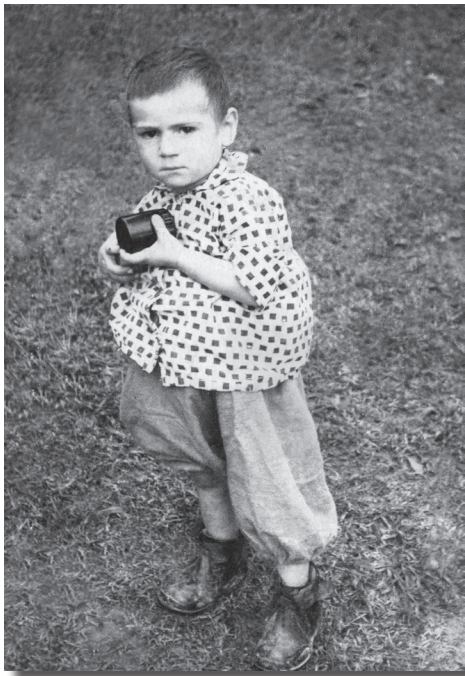
Матвеева 2003: Матвеева Т.В. Пересказ // Культура русской речи. Энциклопедический словарь-справочник. М.: Флинта, Наука, 2003. С. 459–460.

Налепин 2018: Налепин А.Л. Японский фольклор в работах А.А. Вановского и их значение для русско-японского культурного трансфера // *Studia Literarum*, 2018. Т. III. № 4. С. 276–297.

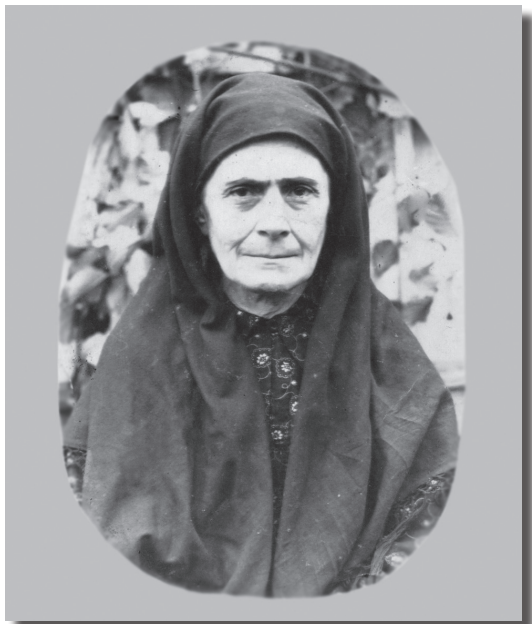
Поливанов 1917: Поливанов Е.Д. О русской транскрипции японских слов // *Труды Японского отдела Императорского Общества востоковедения*. Пг., 1917. Вып. 1. С. 15–36.

Хисамутдинов 2015: Хисамутдинов А.А. Русские в Дайрене. Монография. Научное электронное издание. Владивосток: Изд-во Дальневосточного университета, 2015.

Эмигрантские писатели 1937: Эмигрантские писатели на Дальнем Востоке // *Русские записки*. Общественно-политический и литературный журнал. Париж, 1937. № 1. С. 322–330.



*З.Д. Джапуа. Тхина.
1963(?) г.*



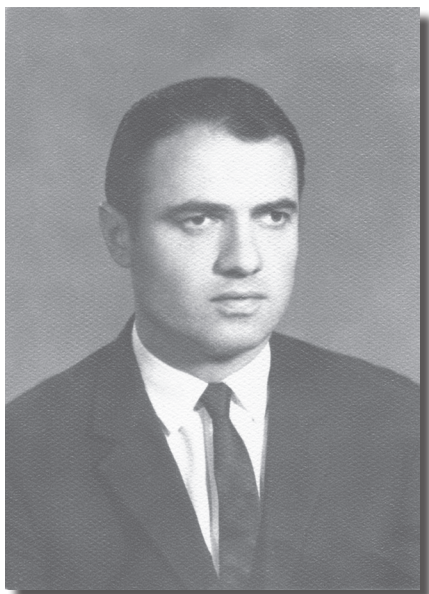
*Бабушка –
Гуапханац Кархалаа,
от которой
З.Д. Джапуа еще
в школьные годы
произвел первые
фольклорные записи*



*Отец – Джота Джапуа,
инвалид второй группы ВОВ.
Тхина. 1976(?) г.*



*Мама – Тина Кутелиа
с внучкой Радой.
Тхина. 10 июня 2015 г.*



*Ш.Х. Салакая – учитель
З.Д. Джапуа, под руководством
которого он написал курсовые
и дипломную работы*



*В.М. Гацак – учитель З.Д. Джапуа, под руководством которого он
написал кандидатскую и докторскую диссертации*



В.Г. Ардзинба – первый официальный оппонент на защите кандидатской диссертации З.Д. Джануа



*После поступления в очную целевую аспирантуру.
Москва. 1985 г.*



С супругой Ириной Цугба. Сухум. 16 ноября 1990 г.



*В день защиты докторской диссертации.
Москва (ИМЛИ РАН). 14 апреля 2004 г.*



С сотрудниками Отдела фольклора Абхазского института гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа АНА. Сухум. 2015 г.



*В Центре нартоведения и полевой фольклористики при Абхазском государственном университете с А.А. Ивановой.
Сухум. Апрель 2019 г.*



*В день 20-летия Академии наук Абхазии у Мемориала Первого
Президента Республики Абхазия В.Г. Ардзинба.
Слева направо: И.И. Колодезников, С.М. Бебия, В.К. Зантария,
М.Т. Ласурия, М.Х. Салахов, А.С. Гаязов, З.Д. Джасапуа, Ш.К. Арстаа.
Эшера. 30 октября 2017 г.*



*С президентом РАН А.М. Сергеевым и вице-президентом
РАН Ю.Ю. Балегой. Москва. 27 ноября 2019 г.*



*После подписания Договора о сотрудничестве между Академией наук
Абхазии и Академией наук Республики Татарстан.
Слева направо: К.З. Рангочев, З.Д. Джапуа, А.Л. Абуллин,
Ю.А. Дзиццойты, В.В. Напольских. Казань. 27 октября 2015 г.*



*Круглый стол «Абазини и абхазы: перспективы сохранения и развития
языков и историко-культурного наследия». В президиуме Т.М. Шамба,
М.Х. Эккеков, З.Д. Джапуа. Сухум. 27 января 2017 г.*



С долгожителем Кямицицем Гуарамиа. Ткуарчал. Май 1996 г.



*Со 100-летним сказителем Лютфи Ажиба.
Турецкая Республика. Июнь 2012 г.*



*С А.П. Какоба у сказителя Ецрефа Гындиа.
Турецкая Республика. Лето 2013 г.*



С Я.В. Васильковым и А.И. Джопуа. Эшера. Сентябрь 2018 г.



*С В.М. Гацаком, Т.В. Володиной, А.К. Байбуриным
во время Первого Всероссийского конгресса фольклористов.
Москва (д/о «Снегири»). 2 февраля 2006 г.*



*С коллегами во время конференции «Наследие как система
национальных ценностей: язык, культура, история» в Махачкале.
Дербент. 6 мая 2006 г.*



Среди участников конференции «Армянский эпос и мировое эпическое наследие». Ереван. Ноябрь 2009 г.



С Б.Х. Бгажноковым и З.Л. Гучевым во время конференции «Сказания о нартах – эпос единения и дружбы». Нальчик. 21 ноября 2012 г.



*Среди участников конференции «Нартоведение на рубеже XX–XXI вв.».
Владикавказ. Октябрь 2013 г.*



*Среди участников конференции «Эпос народов Европы и Азии»
в ИМЛИ РАН. Москва. Ноябрь 2013 г.*



С А.Н. Соколовой и В.Е. Добровольской во время круглого стола «Эпические традиции: проблемы бытования, исполнения и актуализации в современной России». Кисловодск. 26 сентября 2014 г.



С И.Б. Мунаевым, Т.М. Хаджиевой, А.И. Алиевой и К.Х. Ибрагимовым во время конференции «Героический эпос народов Кавказа». Грозный. 29 апреля 2016 г.



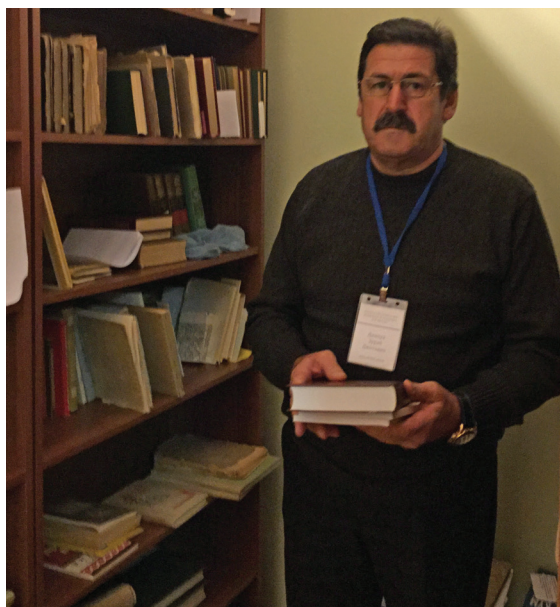
Среди участников конференции «Эпическое наследие народов мира: традиции и этническая специфика». Якутск. Июль 2017 г.



Среди участников конференции «Традиции во времени» в ИМЛИ РАН. Москва. 22 мая 2018 г.



*Среди участников симпозиума «Мифоэпическая и эпическая картина мира как формы отражения действительности» в Бишкеке.
У памятника величайшему манасчи Саякбаю Каралаеву.
Исилькуль. Июнь 2019 г.*



*Во время Чтений к 100-летию со дня рождения Б.Н. Путилова
и К.В. Чистова. В Институте русской литературы (Пушкинский Дом)
РАН (Отдел русского фольклора. Библиотека Б.Н. Путилова).
Санкт-Петербург. 15 ноября 2019 г.*

БИБЛИОГРАФИЯ РАБОТ ЗУРАБА ДЖОТОВИЧА ДЖАПУА

Книги

1990

1. Агэаанагара: Алитературатэ-критикатэ статакэси атцаамтакэси. Акэа: Алашара, 1990. 115 дакыа.

1994

2. Уатап-хэычы инаркны Гэмыстанза: Аибашыои аибашыцэа ражэабжкэси. Акэа: Алашара, 1994. 106 дакыа.

1995

3. Нартский эпос абхазов: Сюжетно-тематическая и поэтико-стилевая система / Отв. ред. В.М. Гацак. Сухум: Алашара, 1995. 184 с.

4. **Сост.:** Ацсуаа рфольклор: Артур Аншба ианцамтакэа / Еикэиршэсит, апхыажэси атэксткэа разгэатакэси рарбагакэси ишит З.Ць. Цыапуа; атцаарадырратэ ред. В.Г. Арзынба. Акэа: АБИГИ, 1995. 559 дакыа.

2000

5. **Сост.:** Ацсуаа рхэамтакэа / Еикэиршэсит, ашытахыажэа ишит З.Ць. Цыапуа; аред. В.К. Зантэриа. Акэа: АБИГИ, 2000. 234 дакыа.

2001

6. **Сост.:** Ацсуаа рфольклор заатэи анцамтакэа: А.Н. Генко инапылашыракэа рахытэ / Еикэиршэсит, апхыажэси акомментарикэси ишит З.Ць. Цыапуа; атэксткэа акыпчы иаздырхиесит Б.Гь. Цьонуа, З.Ць. Цыапуа. Акэа: АБИГИ, 2001. 325 дакыа.

7. **Ред.:** Библиографический указатель изданий трудов сотрудников АБИГИ (1925–2000) / Сост. Е.В. Маргания, Л.Д. Начкебия; ред. З.Д. Джапуа. Сухум: АБИГИ, 2001. 365 с.

2003

8. Абхазские архаические сказания о Сасыркуа и Абырыскиле: Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии / Отв. ред. В.М. Гацак, Ш.Х. Салакая. Сухум: Алашара. 2003. 375 с.

9. **Сост.:** Иасон Цыапуа. Ссахэы: Ажэсинраалакэси аитагакэси / Еикэиршэсит, апхыажэа ишит З.Ць. Цыапуа. Акэа: Алашара, 2003. 94 дакыа.

2006

10. **Ред.:** Абхазоведение: Язык. Фольклор. Литература / Гл. ред. З.Д. Джапуа. Сухум: Алашара, 2006. Вып. 2. 274 с.

11. **Сост., ред.:** Мирод Гэажэба. Хэырбыц изыхь: Агэаанагарақэа, агэалашэарақэа, ахэамтақэа / Еикэдыршэсит, аредакция азыруит, ацхьажэа рөит З.Ць. Цьапуа Р.Х. Гэажэбеи. Акэа: Алашара, 2006. 278 дақьа.

2008

12. **Ред.:** Анатоли Лагэлаа. Амш хэашьқэа цеит... / Аредакция каицеит, ацхьажэа иөит З.Ць. Цьапуа. Акэа: Ацхэынтшэкэтыжьырта, 2008. 271 дақьа.

13. **Ред.:** Салакаа Ш.Х. Избранные труды в трех томах. Т. I: Эпическое творчество абхазов / Отв. ред. З.Д. Джапуа. Сухум: АБИГИ, 2008. 427 с.

14. **Сост.:** Апсуа фольклор адакьақэа (Атекстқэа апсышэалеи англыз бызшэалеи) / Еикэдыршэсит: З. Цьапуа, Ць. Хьуитт; еитаргеит Ць. Хьуитт, З. Хьйба; ацхьажэа иөит З. Цьапуа; атцаарадырратэ ред. В. Чрыгба. Акэа, 2008. 321 дақьа. Pages of Abkhazian Folklore (Texts in Abkhaz and English) / Compiled by Z. Dzharua, G. Hewitt; translation into English G. Hewitt, Z. Khiba; foreword by Z. Dzharua; scientific editor V. Chirikba. Sukhum, 2008. 321 p.

2009

15. **Ред.:** Салакааи Ш.Хь. Апсуа жэлар рэапыцтэ рэиамта: Ахрестоматиа. Еихау ацариуртақэа рзы арцагатэ хархэага. Аөбатэи, ихартэау атыжьымта / Еикэдиршэсит, ацхьажэеи, аилыркааратэ статиақэеи, азгэатақэеи иөит Ш.Хь. Салакааи; атцаарадырратэ ред. З.Ць. Цьапуа. Акэа: АГУ, 2009. 557 дақьа.

2012

16. Апсуа фольклори алитературеи рзы згэатарақэак / Аред. Ш.Хь. Салакааи. Акэа: Ацхэынтшэкэтыжьырта, 2012. 315 дақьа.

2013

17. **Сост.:** Апсуа жэабжьқэа / Еикэдыршэсит: А.И. Лагэлаа, З.Ць. Цьапуа, В.А. Кэагэаниа. Акэа: Ацхэынтшэкэтыжьырта, 2013. 752 дақьа.

2014

18. **Зап., ред.:** Аибашьра ахроникат: Аинрал Гиви Агрба иэапыцтэ гэалашэарақэа / Амагнитолента ианицеит, аредакция азиуит, ацхьажэа иөит З.Ць. Цьапуа; амагнитолента ихыршылааит, атыжьра наздырхиеит Н.С. Барцыц, С.О. Хэащым. Акэа: НААР, 2014. 177 дақьа.

19. **Ред., сост.:** Ацсуаа рфольклор тыркэтэылатәи анцәмтәкәа / З.Ць. Цьапуа иредакциала. Атыжымта I: Нартаа / Еикәдыршәеит З.Ць. Цьапуа, А.П. Какоба, Н.С. Барцыц; атексткәа атыжъра иаздырхиеит З.Ць. Цьапуеи Н.С. Барцыци; ацхъажәеи азгәатакәеи ишит З.Ць. Цьапуа. Акәа: НААР, 2014. 299 дакҭа.

20. **Ред., сост.:** Эволюция эпической традиции: К 80-летию академичка АН Абхазии Ш.Х. Салакая / Под ред. З.Д. Джапуа; сост. З.Д. Джапуа, Э.В. Тодуа. Сухум: НААР, 2014. 553 с.

2015

21. **Ред.:** Вестник Академии наук Абхазии / Гл. ред. З.Д. Джапуа. Сухум: Academia, 2015. Вып. 5. 345 с.

2016

22. Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика / Отв. ред. А.И. Алиева, В.В. Напольских. М.: Наука – Восточная литература, 2016. 381 с. (Исследования по фольклору и мифологии Востока).

23. **Ред.:** Аибашъра акорреспондент Кәаста Габниа имшынца / Еикәлыршәеит, атыжъра иаздырхиеит, ацхъажәа ләит Е.В. Тодуа; атакзыпцхыкәу аред. З.Ць. Цьапуа. Акәа: НААР, 2016. 315 дакҭа.

24. **Ред.:** Вестник Академии наук Абхазии / Гл. ред. З.Д. Джапуа. Сухум: Academia, 2016. Вып. 6. 450 с.

2017

25. **Автор проекта:** Действительные члены и члены-корреспонденты Академии наук Абхазии: Библиография трудов. Сухум: Academia, 2017. 587 с.

26. **Ред.:** Академия наук Абхазии (1997–2017) / Над буклетом работали: Ю.Д. Анчабадзе, В.С. Баркая, Н.С. Барцыц, О.Х. Бгажба, С.М. Бебия, Р.С. Дбар, Г.В. Кенигсбергер, В.А. Когониа, А.И. Марколия, Ю.П. Соловьева, С.О. Хаджим, А.Ф. Чачаков. Сухум: Academia, 2017. 64 с.

27. **Ред.:** Вестник Академии наук Абхазии / Гл. ред. З.Д. Джапуа. Серия «Гуманитарные науки». Сухум: Academia, 2017. Вып. 7. 242 с.

2018

28. **Ред.:** Вестник Академии наук Абхазии / Гл. ред. З.Д. Джапуа. Серия «Гуманитарные науки». Сухум: Academia, 2018. Вып. 8. 183 с.

2019

29. **Подгот.:** Абазинские материалы А.Н. Генко / Изд. подгот. З.Д. Джапуа, П.К. Чекалов. Сухум: Academia, 2019. 464 с.

30. **Ред.:** Ацсуа фольклор аизгаразы азцааранца / З.Ць. Цьапуа иредакцияла; аус адырулеит, еикэдыршэеит С.О. Җацьым, Н.С. Барциц. Ақәа: Academia, 2019. 296 дақьа.

31. **Ред.:** Вестник Академии наук Абхазии / Гл. ред. З.Д. Джапуа. Серия «Гуманитарные науки». Сухум: Academia, 2019. Вып. 9. 272 с.

32. **Ред.:** Салакаа Ш.Х. Избранные труды в трех томах. Т. 3: Фольклор. Литература. Искусство. Наука / Отв. ред. З.Д. Джапуа. Сухум: АБИГИ, 2019. 354 с.

33. **Ред.:** Салакаа Ш.Хь. Иалкаау иусумтақәа х-томкны. Атом II: Афольклор. Алитература. Аказара. Атцаарадырра / Атакзыпхыкәу аред. З.Ць. Цьапуа. Ақәа: АБИГИ, 2019. 389 дақьа.

34. **Ред., подгот.:** Чурсин Г.Ф. Абхазы: Опыт этнологического исследования / Отв. ред. второго изд. и автор вступ. ст. З.Д. Джапуа; подгот. изд. и сост. указателей Н.С. Барциц, З.Д. Джапуа, С.З. Тарба, С.О. Хаджим. Сухум: Academia, 2019. 407 с.

Диссертации, авторефераты

1989

35. Абхазский нартский эпос: Система сюжетов. Поэтика. Стиль: Дисс. на соиск. уч. степ. к. филол. н. / ИМЛИ АН СССР. М., 1989.

36. Абхазский нартский эпос: Система сюжетов. Поэтика. Стиль: Автореферат дисс. на соиск. уч. степ. к. филол. н. / ИМЛИ АН СССР. М., 1989. 18 с.

2004

37. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абрыскиле: Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством: Дисс. на соиск. уч. степ. д. филол. н. / ИМЛИ РАН. М., 2004. 318 с.

38. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абрыскиле: Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством: Автореферат дисс. на соиск. уч. степ. д. филол. н. / ИМЛИ РАН. М., 2004. 48 с.

Статьи, рецензии, тезисы докладов

1980

39. Аҗара агәсисыбжь // Алашара. 1980. № 6. Ад. 102–103.

1981

40. Ажәсинраала ласцәахар // Алашара. 1981. № 1. Ад. 96–98.

1982

41. Итҭынчым алирика //Алашара. 1982. № 1. Ад. 103–104.

1983

42. Апхэыс лхафсахья апсуа нарттэ эпос аҕы // Алашара. 1983. № 1. Ад. 81–85.

1984

43. Апсуаа рнарттэ хэамтақәа рперсонаж хада // Алашара. 1984. № 3. Ад. 99–104.

1985

44. Апсуа лирика азхэыцрақәак // Алашара. 1985. № 2. Ад. 135–139.

1987

45. Апсуа нарттэ эпос аепитетеилазаашья // Алашара. 1987. № 5. Ад. 109–117.

1988

46. Апсуа нарттэ эпос агипербола ачыдарақәак // Алашара. 1988. № 3. Ад. 117–122.

47. Эпико-фантастические (атрибутивные) описания в абхазском нартском эпосе // Труды Абхазского государственного университета / Отв. ред. З.Х. Авидзба. Сухуми: Алашара, 1988. Т. VI. С. 103–113.

1989

48. Апсуа нарттэ эпос аҕы аконтаминация // Алашара. 1989. № 1. Ад. 112–120.

1990

49. Аепикатэ сахьаркыратэ-силкаратэ жәеицааирақәа // Алашара. 1990. № 8. Ад. 112–121.

50. Апстазаара азхэыцра // Алашара. 1990. № 3. Ад. 124–128.

51. Апсуаа рмыткәмақәа рыкнытэ / Ианицит, акыщхь иазирхисит, алагалажәа иоит З.Ць. Цьапуа // Алашара. 1990. № 1. Ад. 99–105.

52. Ашьанца-уаа рлакта // Алашара. 1990. № 11. С. 134–136.

53. Удвоение эпитетов в художественно-определяющей системе абхазского нартского эпоса // Вопросы иранистики и алановедения: Научная конференция, посвященная 90-летию В.И. Абаева (Владикавказ, 18–20 октября 1990 г.): Тезисы докладов / Отв. ред. и сост. В.М. Гусалов. Владикавказ: Северо-Осетинский НИИ ИФЭ, 1990. С. 34–36.

54. Aetiological insertions and legends in the context of Abkhazian nart epic // Traditional folk belief today. Conference dedicated to the 90 th anniversary of Oskar Loorits. Tartu: Estonian Academy of Sciences, 1990. P. 47–49.

1991

55. Ацсуа ҕар рыреиара азцаарақәак // Алашара. 1991. № 8. Ад. 206–207.

56. Гиперболические пространственно-временные описания в абхазском нартском эпосе // XXXVIII научная сессия Абхазского института языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа: Тезисы докладов. Сухуми: Алашара, 1991. С. 5–7.

57. Жәлар рхәамта хьыршәыгәкәа / Ианицеит, акьыцхь иазирх-иеит З.Ць. Цьапуа // Алашара. 1991. № 5. Ад. 179–191.

1994

58. [Афольклортә нцамтақәа] // Абхазские сказки и легенды / Сост. И. Хварцкиа. М.: Изд-во «ДИ-ДИК», 1994: 50, 53, 95.

59. Протогипербола или фантастический атрибут в нартском эпосе абхазов // Нартский эпос и кавказское языкознание: Материалы VI Международного Майкопского коллоквиума Европейского общества кавказологов / Подгот. к печ. А.М. Гадагатля. Майкоп: Адыгея, 1994. С. 149–155.

60. Систематизация текстов абхазского нартского эпоса // Фольклор: Проблемы тезауруса / Отв. ред. В.М. Гацак. М.: Наследие, 1994. С. 218–237.

1995

61. Артур Аншбеи уи ифольклортә нцамтақәа рышәкәи // Ацсуаа рфольклор: Артур Аншба ианцамтақәа / Еикәиришәеит, атекстқәа акьыцхь иазирхиеит, ацхьажәа иеит, азгәатақәеи арбагақәеи шыақә-иргылеит З.Ць. Цьапуа; атцаарадырратә ред. В.Г. Арзынба. Акәа: АБИГИ, 1995. Ад. 3–20.

62. Aetioloical remarks and Legends in the context of Abkhazian nart epic // Folk Belief today / Edited by Mare Kõiva and Kai Vassiljeva. Tartu, 1995. P. 160–164.

1998

63. «О, аф зысна хынәажәа...» // Алашара. 1998. № 4. Ад. 111–114.

64. «Песнь мужества» звучит и в наши дни // Литературная Абхазия / Гл. ред. Н. Венедиктова. Сухум: ИПО РА, 1998. С. 189–193.

1999

65. Абхазо-адыгские нартские параллели (указатель сходных сюжетно-тематических единиц) // Культурно-историческая общность народов Северного Кавказа и проблемы гуманизации межнациональных отношений на современном этапе: Материалы международной научно-теоретической конференции (28–31 октября 1997 г., Черкесск-Архыз) / Под ред. А.В. Шишкановой. Черкесск: КЧИГИ, 1999. Ч. 2. С. 50–55.

66. Картина мира в абхазском эпосе об Абрьскиле // Современные проблемы кавказского языкознания и фольклористики: Тезисы докладов. Посвящается 100-летию со дня рождения доктора филологических наук, видного общественного деятеля К.С. Шакрыл (28–30 мая 1999 г., Сухум) / Отв. ред. Л.Р. Хагба. Сухум: АБИГИ, 1999. С. 33–34.

67. Нартский сюжет о посещении подземного мира // Сборник научных трудов Абхазского государственного университета (Выпуск посвящен 20-летию образования университета) / Отв. ред. А.А. Гварамия. Сухум: АГУ, 1999. С. 251–255.

68. Нартские сюжеты о посещении подземного мира // Всероссийская научная конференция «Актуальные проблемы общей и адыгской филологии»: Материалы конференции (24–26 июня) / Отв. ред. Т.М. Чамоков. Майкоп: АГУ, 1999. С. 39–40.

69. Образ неба в абхазском нартском сюжете о героическом сватовстве // Тезисы докладов на научной сессии профессорско-преподавательского состава Абхазского государственного университета (Посвященное 20-летию образования университета) / Отв. ред. А.А. Гварамия. Сухум: АГУ, 1999. С. 126–128.

2000

70. Абхазский эпос об Абрьскиле (поэтико-воззренческие аспекты) // Современные проблемы кавказского языкознания и фольклористики: Материалы Международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения доктора филологических наук К.С. Шакрыл (28–30 мая 1999 г., Сухум) / Отв. ред. Л.Р. Хагба. Сухум: АБИГИ, 2000. С. 101–130.

71. Ацсуаа рѣащытѣ тоурых // Ацсуаа рхѣамтѣаѣа / Еикѣиршѣеит, ашьтѣахѣаѣа иѣит З.Цѣ. Цѣапуа; аред. В.К. Зантѣриа. Аѣѣа: АБИГИ, 2000. Ад. 223–232.

72. Мотив укрощения коня в цикле нартских сказаний о Сасрыкуа // XLIV итоговая научная сессия Абхазского института гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа АНА (25–28 апреля): Тезисы докладов. Сухум: АБИГИ, 2000. С. 13–14.

73. Сходные сюжетно-тематические единицы в абхазо-адыгских нартских сказаниях (опыт составления указателя) // Абхазоведение: Язык. Фольклор. Литература / Гл. ред. В.Ш. Авидзба. Сухум: Алашара, 2000. Вып. 1. С. 115–126.

2001

74. А.Н. Генко 1928 шыкѣсазтѣи иацсуа фольклортѣ материалкѣа рантѣашѣеи рхатѣашѣеи // Ацсуаа рфольклор заатѣи антѣамтѣаѣа: А.Н. Генко инапылаѣыраѣаѣа рѣхьтѣ / Еикѣиршѣеит, апхѣаѣѣеи акомментарикѣеи иѣит З.Цѣ. Цѣапуа; атексткѣа акьщѣх иаздырхиѣит Б.Гѣ. Цѣонуа, З.Цѣ. Цѣапуа. Аѣѣа: АБИГИ, 2001. Ад. 3–24.

75. Ацсуаа рфольклор заатэи атцамтақэак (А.Н. Генко инапылашы-рақэа рахьтэ) // Ацсны Атцарадыррақэа ракадемиа Д.И. Гэлиа ихьз зху Ацсуатцаратэ институт XLV Аихшьаларатэ тцарадырратэ сессиа (мшапымза 24–26): Ажэахэқэа ртезискэа. Акэа: АБИГИ, 2001. Ад. 13–15.

76. К реконструкции архаических мотивов абхазского эпоса об Абырскиле // Проблемы истории, филологии, культуры / Гл. ред. М.Г. Абрамзон. М.; Магнитогорск: МГУ, 2001. Вып. 11. С. 380–389.

77. Традиционные формы примирения в повествовательном фольклоре абхазов // Аспекты грузино-абхазского конфликта: Материалы грузино-абхазской конференции «Преемственность культур в контексте государственного строительства» (Адлер, 26–28 августа 2000 г.). Ирвайн: Калифорнийский университет, 2001. С. 51–58, 243–266.

78. Traditional Forms of Reconciliation in Abkhaz Narrative Folklore // Aspects of the Georgian-Abkhazian Conflict. Irvine: University of California, 2001. P. 355.

2002

79. [Афольклортэ нцамтақэа] // Ацсуа жэлар рфеапыц рфеамта 12 томкны / Атакзыпхықэу аред. Ш.Хь. Салакаиа. Атом 7: Амифологиатэ хэамтақэеи алегендақэеи / Еиқэлыршэеит, акьыпхь иазлырхиеит, апхьяжэеи азгэатақэеи лэит Ц.С. Габниа-Инал. Акэа: АИ, 2008: 42 (№ 21), 69–71 (№ 57–58), 100–102 (№ 105), 112 (№ 118), 142 (№ 166), 145–146 (№ 169), 157–158 (№ 184), 181–183 (№ 206–207), 194 (№ 232), 220–221 (№ 270), 222 (№ 272–273), 229 (№ 284).

80. Реконструкция некоторых архаических мотивов в абхазском эпосе об Абырскиле // Актуальные проблемы иранистики и теории языкознания: Международная научная конференция «Актуальные проблемы иранистики и теории языкознания» и материалы торжественного заседания Президиума РАН и Правительства РСО – Алания / Ред. А.Г. Плиев. Владикавказ: Иристон, 2002. С. 151–163.

2003

81. Аиқэыршэаф икынтэ // Иасон Цыапуа. Сэахэы: Ажэеинраалақэеи аицагақэеи / Еиқэиришэеит, апхьяжэа иэит З.Ць. Цыапуа. Акэа: Алашара, 2003. Ад. 3–4.

82. Об отражении культы плодородия в нартском сюжете о рождении героя из камня // Адыгский эпос «Нартхэр» – сокровищница мировой культуры / Подгот. к печ. А.М. Гадагатля. Майкоп: Адыгея, 2003. С. 328–332.

2004

83. Змей и его избранница (новая мифологическая интерпретация нартского сюжета о чудесном рождении героя из камня) // XXXVII Меж-

дународный конгресс востоковедов. Тезисы в трех томах. М.: ИВ, 2004. Т. III. С. 823–824.

84. Систематика и интерпретация сюжетов о гибели Сасрыкуа в абхазском нартском эпосе // Этнопоэтика и традиция (К 70-летию члена-корреспондента РАН В.М. Гацака) / Отв. ред. В.А. Бахтина. М.: Наука, 2004. С. 137–146.

85. Сюжет о чудесном рождении героя из камня в абхазском нартском эпосе (опыт реконструкции архаической семантики) // Кавказ: История, культура, традиции, языки. По материалам Международной научной конференции, посвященной 75-летию Абхазского института гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа АН Абхазии (28–31 мая 2001 г., г. Сухум) / Отв. ред. В.Ш. Авидзба. Сухум: АБИГИ, 2004. С. 615–634.

2005

86. Тхына хэычуп, аха... (Быжь-ныхэаҕак рыла ишыакэгылоу скытаз аессе) // Алашара. 2005. № 1. Ад. 82–93.

2006

87. Абхазские и осетинские нартские сказания о Сасрыкуа / Сослане / Созырыко (опыт сравнительного указателя) // Кавказоведение: опыт исследований: Материалы Международной научной конференции (Владикавказ, 13–14 октября 2005 г.) / Отв. ред. А.Г. Кучиев. Владикавказ: СОИГСИ, 2006. С. 246–266.

88. Ажэытэтэи аепос аҕы егырт ажэабжьеситахэаратэ жанркэа рцэыртра (апсуа нарттэ эпос ашытата) // Алашара. 2006. № 1. Ад. 176–183.

89. Апсуа–апспэа–апсуара // Мирод Гэажэба. Хэырбыц изыхь: Агэаанагарақэа, агэалашпэарақэа, ахэамтақэа / Еикэдыршэсит, арэдакция азыруит, апхэажэа ршит З.Ць. Цьапуси Р.Х. Гэажэбеи. Акэа: Алашара, 2006. Ад. 3–6 (Р.Х. Гэажэба далахэны).

90. Иножанровые проявления в эпическом контексте (на материале абхазского нартского эпоса) // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сборник докладов / Автор проекта и инициатор проведения конгресса, отв. ред. А.С. Каргин. М.: ГРЦРФ, 2006. Т. III. С. 98–110.

91. Нартские сюжеты о гибели (эпической судьбе) Сасрыкуа // Проблемы истории, филологии, культуры / Гл. ред. М.Г. Абрамзон. М.; Магнитогорск; Новосибирск: МГУ, 2006. Вып. 16 / 2. С. 221–231.

92. Семантика нартского сюжета о добывании огня // Армянский эпос «Сасна црер» и всемирное эпическое наследие. Ереван, 2006. С. 100–106.

93. Сходные сюжеты в абхазских и балкаро-карачаевских нартских сказаниях о Сасрыкуа / Сосуруке (опыт сравнительного указателя) // Caucasus philologia / Гл. ред. А.М. Казиева. Пятигорск: ПГЛУ, 2006. № 1. С. 83–88.

2007

94. Абхазский Абрискил и египетский Осирис (опыт реконструкции мотива преследования рыжих людей с голубыми глазами) // 38. ICANAS (10 – 15. 09. 2007). Ankara, 2007. С. 1036–1037.

95. Ацсуа фольклор заатәи анцамтақәак ртекстологиатә згәатаракәа // Ацсны атцарадырракәа ракадемия Адырратара / Аред. хада Ш.К. Арстаа. Акәа: АНА, 2007. № 2. Ад. 133–157.

96. «Иацы – иахьатәи гәалашәароуп, уацәы – иахьатәи гәыцроуп» // Алашара. 2007. № 6. Ад. 37–38.

97. Взаимовлияние нартского эпоса и кавказских сказаний о прикованных героях (на абхазском материале) // Известия Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева ВНИЦ РАН и Правительства РСО – Алания / Гл. ред. З.В. Канукова. Владикавказ: СОИГСИ, 2007. Вып. 1 (40). С. 123–132.

98. О фольклористическом переводе на русский язык абхазского нартского эпоса // Русский язык в странах СНГ и Балтии. Международная научная конференция (Москва, 22–23 октября 2007 г.) / Под ред. А.П. Дервянко, А.Б. Куделина, В.А. Тишкова. М.: Наука, 2007. С. 517–523.

99. Сюжетные контаминации в кавказской Нартиаде (на абхазском материале) // Наследие как система ценностей: Язык, культура, история: Сборник статей / Под ред. акад. РАН Г.Г. Гамзатова. Махачкала: ИЯЛИ им. Гамзата Цадасы ДНЦ РАН, 2007. С. 61–74.

2008

100. Абхазские эпические сказания, записанные на русском языке // Русский язык и русская культура как фактор общественного согласия, стабильности и прогресса: Сборник научных трудов / Под ред. акад. Г.Г. Гамзатова. Махачкала: ИЯЛИ им. Гамзата Цадасы ДНЦ РАН, 2008. С. 416–423.

101. Абхазский Абрискил и египетский Осирис (о типологических параллелях мифоэпических персонажей) // 38. ICANAS (Международный конгресс по изучению Азии и Северной Африки). 10–15.09. 2007 Ankara: Проблемы литературоведения. Ankara, 2008. Т. 2. С. 571–588.

102. Ацсуатцарахь ааиразы // Алашара. 2008. № 6. Ад. 147– 148.

103. Апхьажәа. Introduction // Ацсуа фольклор адакьақәа (Атексткәа ацсышәалеи англыз бызшәалеи) / Еикәдыршәеит: З. Цьапуа, Ць. Хьуйтт; еитаргеит Ць. Хьуйтт, З. Хьйба; апхьажәа иеит З. Цьапуа; атцарадырратә ред. В. Чрыгба. Акәа, 2008. Ад. 6–17. Pages of Abkhazian Folklore (Texts in Abkhaz and English) / Compiled by Z. Dzhapua, G. Hewitt; translation into English G. Hewitt, Z. Khiba; foreword by Z. Dzhapua; scientific editor V. Chirikba. Sukhum, 2008. P. 6–17.

104. Атәымта // Анатоли Лагәлаа. Амш хәашькәа цеит... / Аред. З.Ць. Цьапуа. Акәа: Ацхьынтшәкәтыжьырта, 2008. Ад. 3–16.

105. [Афольклортэ нцамтакэа] // Апсуа жэлар рҕапыц рҕиамта 12 томкны / Атакзыпхыкэу аред. Ш.Хь. Салакаиа. Атом 1: Аца ашэакэа, акьабзтэ поезиа, атэхэакэа, абзаратэ поезиа / Акьыпхь иазирхиеит, адхьажэеи азгэатакэеи ишит В.А. Кэагэаниа. Акэа: Апхэынтшэкэтыжьырта, 2008: 99–100 (№ 85), 101–102 (№ 88), 128–130 (№ 139–140), 131–136 (№ 143–145), 137–138 (№ 147), 142–143 (№ 150–151), 150–152 (№ 158–159), 155–156 (№ 161–162), 159–162 (№ 166–168), 174–175 (№ 204–210), 194–195 (№ 273–275), 195–196 (№ 277), 205–206 (№ 323–236), 213 (№ 353–354), 214 (№ 359), 216 (№ 369), 218 (№ 380).

106. [В.Г. Ардзинба как нартовед] // Зантариа В.К. Слово о Первом Президенте: Документально-публицистический очерк. Размышления современников. Стихи. Сухум, 2008. С. 76–78.

107. Героико-архаический эпос абхазов: итоги и перспективы изучения // Традиционная культура. 2008. № 3 (31). С. 23–40.

108. Книга о фольклоре народов Северного Кавказа // Сухум. 2008. № 2. С. 238–241.

109. Константы «потрясений» природы от эпического коня в кавказской Нартиаде // Международные Ломидзевские чтения. Изучение литератур и фольклора народов России и СНГ. Теория. История. Проблемы современного развития: Материалы Международной научной конференции (28–30 ноября 2005 г., г. Москва) / Отв. ред. Ю.Я. Барабаш. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 414–427.

110. Нартаа рхэамтакэа / Ианырцеит, акьыпхь иаздырхиеит З.Ць. Цьапуа, А.Е. Ашэба // Алашара. 2008. № 2. Ад. 183–193.

111. Сасыкэа иира иазку нартаа рхэамтакэа / Еикэдыршэеит З.Ць. Цьапуа, Н.С. Барцыц // Алашара. 2008. № 6. Ад. 119–146.

112. Система эпитетов в нартском эпосе абхазов // Эпический текст: проблемы и перспективы изучения: Материалы II Международной научной конференции (г. Пятигорск, 16–18 октября 2008 г.). Пятигорск: ПГЛУ, 2008. С. 44–50.

113. Слово об учителе (к 75-летию академика Шоты Хичовича Салакая) // Сухум. 2008. № 1. С. 294–301.

114. Сюжетные контаминации в кавказской Нартиаде (на абхазском материале) // Горизонты современного гуманитарного знания (К 80-летию академика Г.Г. Гамзатова) / Сост. и подгот. изд. Ф.Х. Мухамедова, В.Л. Телицын; под ред. А.П. Деревянко, Г.Г. Гамзатова, А.Б. Куделина, В.И. Васильева, И.Х. Урилова. М.: Наука, 2008. С. 288–295.

115. Тхина // Очамчыра. 2500 лет / Сост. А.И. Джопуа; гл. ред. В.Ш. Авидзба. Сухум; Нижний Новгород, 2008. С. 91–94 (в соавт. с Н.М. Шамба).

116. Ш.Х. Салакая – исследователь абхазского фольклора и литературы // Салакая Ш.Х. Избранные труды в трех томах. Т. I: Эпическое творчество абхазов / Отв. ред. З.Д. Джапуа. Сухум: АБИГИ, 2008. С. 3–12.

2009

117. А.А. Аншба 70 шықәса ихыцра иазкны (аиубилеитә конференцияҕы ақәгылаара) // Ацсуатцаара. Ацсуатцааратә институт аусумтақәа: Абызшәа. Афольклор. Алитература / Аред. хада З.Ць. Цьапуа. Ақәа: Алашара, 2009. Атыжьымта 3. Ад. 222–231.

118. Абхазские и чечено-ингушские нартские сказания о Сасыркуа / Соска Солсе (опыт сравнительного указателя сюжетов) // Кавказская цивилизация: Историко-культурное наследие народов Юга России. Сборник материалов круглого стола / Сост. и отв. ред. З.М-Т. Дзарахова. Магас: ИНИИГИ им. Ч.Э. Ахриева, 2009. С. 74–87.

119. [Афольклортә нцамтақәа] // Салакаиа Ш.Хь. Ацсуа жәлар рҕапыцтә рҕеиамта: Ахрестоматиа. Еиҕау ацараиуртақәа рзы арцагатә хархәага. Аџбатәи, ихартәау атыжьымта / Еикәиршәеит, ацхәажәеи, аилыркааратә статаиқәеи, азгәатақәеи иџит Ш.Хь. Салакаиа; атцаарадырратә ред. З.Ць. Цьапуа. Ақәа: АГУ, 2009. Ад. 159–163, 172.

120. Ашәатцааџ-апоет (ииубилеи иазкны) // Алашара. 2009. № 1. Ад. 170–173.

121. Жизнь в науке // Эпоха Ардзинба: Хроника жизни человека, историка, политика / Автор проекта, сост., общая ред. и идея оформления Г.Ш. Аламиа. Стамбул, 2009. С. 193.

122. Книга о фольклоре народов Северного Кавказа // Живая старина. 2009. № 2 (62). С. 56–57.

123. Рецензия на: В.Ф. Миллер. Фольклор народов Северного Кавказа: тексты; исследования / Сост., вступ. ст., коммент., библиогр. указатель А.И. Алиевой; отв. ред., подгот. текста, пер. с осет. М.И. Исаева. М.: Наука, 2008. 998 с. // Этнографическое обозрение. 2009. № 4. С. 199–201.

2010

124. Абхазские нартские сказания о великаноборстве // «Урал-батыр» и духовное наследие народов мира: Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 100-летию записи эпоса «Урал-батыр» (Уфа, 30 ноября 2010 г.) / Сост.: Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хакимьянова. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2010. Ч. 1. С. 21–32.

125. Нартский эпос в контексте культур Древней Анатолии (о разысканиях хеттолога В.Г. Ардзинба) // Типология, взаимосвязи и национальная специфика фольклора народов Дагестана и Северного Кавказа: Материалы Международной научной конференции (19–21 октября 2010 г.). К 70-летию профессора А.М. Аджиева. Махачкала: ИЯЛИ ДНЦ РАН, 2010. С. 17–19.

126. Сходные описания встречи неравных персонажей в нартском эпосе // Поэтика традиции: Сборник научных статей / Под ред. Я.В. Василькова и М.Л. Кисилиера. СПб.: Европейский дом, 2010. С. 178–191.

127. Хтонические атрибуты абхазского Абырскила // Образный мир традиционной культуры. Сборник статей / Сост.: М.Д. Алексеевский,

В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова; отв. ред. А.С. Каргин. М.: ГРЦРФ, 2010. С. 120–128.

2011

128. Вклад В.Г. Ардзинба в нартоведение // Материалы Первой Международной научной конференции, посвященной 65-летию В.Г. Ардзинба / Ред. В.Ш. Авидзба. Сухум: АБИГИ, 2011. С. 39–54.

129. К составлению указателя сюжетов нартского эпоса // От конгресса к конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов: Сборник докладов / Автор проекта и инициатор проведения конгресса, отв. ред. А.С. Каргин; сост. В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова, А.С. Каргин. М.: ГРЦРФ, 2011. Т. III. С. 364–379.

130. Ленинградская экспедиция 1928 года // Первые Международные Инал-иповские чтения (Сухум, 9–12 октября 2007 г.) / Отв. ред. Т.А. Ачугба. Сухум: АБИГИ, 2011. С. 434–447.

131. Цра-зра зкэым атынха аанзыжьыз апарауаф нага // Алашара. 2011. № 1. Ад. 142–150.

132. Сравнительный аналитический указатель сюжетов нартских сказаний о Сасрыкуа (Сосуко / Сослане / Сосуруке / Соска Солсе) // Актуальные проблемы адыгской фольклористики в XXI веке: Материалы Международной научной конференции, посвященной 75-летию Ш.Х. Хуга / Отв. ред. Б.М. Берсиоров. Майкоп: АРИГИ им. Т.М. Керашева, 2011. С. 30–49.

133. Сюжеты и основные мотивы абхазского нартского эпоса (модель систематического указателя) // Кавказоведение в XXI веке: Проблемы, идеи, решения (II Всероссийские Миллеровские чтения): Сборник статей / Отв. ред. З.В. Канукова. Владикавказ: СОИГСИ, 2011. С. 251–281.

134. Caucasian Narts: On Similar Plots and Motifs. Caucasian Narts: On Similar Plots and Motifs // International Symposium Circassians in the XXI Century: Problems and Opportunities (22–25 September, 2011, Ankara). Ankara, 2011. P. 49.

2012

135. Абхазские нартские сказания о Сасрыкуа в соотношении с их северокавказскими версиями (некоторые предварительные итоги сравнительного указателя сюжетов) // Нартоведение в XXI веке: Современные парадигмы и интерпретации: Сборник научных трудов / Отв. ред. З.В. Канукова. Владикавказ: СОИГСИ, 2012. С. 73–85.

136. Абхазский Абрьскил и армянский Мгер (о некоторых этнопоэтических константах) // Армянский эпос и всемирное эпическое наследие. Ереван: «Гитутюн» НАН РА, 2012. С. 126–132.

137. Абхазский эпос об Абрьскиле в сопоставлении с нартскими сказаниями (сюжетно-повествовательные константы) // Национальные

культуры в современном мире. Литература. Фольклор: По материалам Международной научной конференции (22–26 октября 2003 г. Республика Абхазия, г. Сухум) / Отв. ред.: А.И. Чагин, В.Ш. Авидзба, В.А. Бигуаа. М.; Сухум: ИМЛИ РАН; АБИГИ АНА, 2012. С. 280–294.

138. Вопросы текстологии абхазского нартского эпоса // Дагестан и Северный Кавказ в культурно-историческом измерении: Материалы Международной научной конференции, приуроченной к 85-летию академика Гаджи Гамзатовича Гамзатова / Сост. З.М. Алиева; отв. ред. Ф.Х. Мухамедова. Махачкала: ИЯЛИ ДНЦ РАН, 2012. С. 579–588.

139. «Иапы – иахьатәи гәалашәароуп, уацәы – иахьатәи гәыц-роуп» // Акәа. 2012. № 1. Ад. 31–33.

140. Из истории издания полевых материалов (записи А.А. Аншба) // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 15: Стратегия и практика полевых исследований: Сборник научных статей / Сост.: В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова; отв. ред., руководитель проекта А.С. Каргин. М.: ГРЦРФ, 2012. С. 192–200.

141. Из истории подготовки к изданию семитомника [восьмитомника] «Абхазские нартские сказания» // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия «Филология и искусствоведение» / Гл. ред. Р.Д. Хунагов. Майкоп: АГУ, 2012. Вып. 4. С. 65–69.

142. Нартский эпос у зарубежных абхазов // III Всероссийские Миллеровские чтения (Материалы научной конференции 4–5 октября 2012 г.): Сборник статей / Отв. ред. З.В. Канукова. Владикавказ: СОИГСИ, 2012. С. 224–238.

143. Фольклорно-экспедиционный проект «Абхазы в Турции»: история собирательской работы // Народная культура сегодня и проблемы ее изучения. Сборник статей: Материалы научной региональной конференции 2012 г. Воронеж, 2012 (Афанасьевский сборник. Материалы и исследования) / Научный ред. Т.Ф. Пухова. Воронеж: Научная книга, 2012. Вып. 12. С. 3–9.

2013

144. Абхазские и северокавказские нартские сказания о Сасрыкуа // Абхазоведение. Труды АБИГИ: Язык. Фольклор. Литература / Гл. ред. З.Д. Джапуа. Сухум: Алашара, 2013. Вып. 4. С. 228–256.

145. Абхазский нартский эпос в семи [восьми] томах: история, текстология, систематизация текстов // Новые российские гуманитарные исследования. М.: ИМЛИ РАН, 2013. № 8. С. 30.

146. Абхазское нартоведение на рубеже XX–XXI вв.: основные этапы развития // Ученые записки Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья Института востоковедения РАН. Т. I: Абхазия / Отв. ред. А.Ю. Скаков. М.: ИВ РАН, 2013. С. 6–22.

147. Апсны ахақэитратэ еибашьра аҭапыцтэ традиция // Алашара. 2013. № 6. Ад. 139–144.

148. Визуальное и вербальное в обряде моления божеству моря (на абхазском материале) // Актуальные проблемы общей и адыгской филологии: Материалы VIII Международной научной конференции (Майкоп, 16–17 мая 2013 г.) / Отв. ред. М.Н. Хачемизова. Майкоп: АГУ, 2013. С. 152–154.

149. Нартский эпос в абхазской диаспоре Турции // Эпос единения и дружбы: Материалы Международной научной конференции «Сказания о нартах – эпос единения и дружбы» (Нальчик, 21–24 ноября 2012 г.) / Сост. Б.П. Тажев; отв. ред. Б.Х. Бгажноков. Нальчик: КБИГИ, 2013. Ч. 1. С. 77–90 (в соавт. с А.П. Какоба).

150. О ритуально-мифологической семантике темы змеборства // Визуальное и вербальное в народной культуре: Тезисы и материалы Международной школы-конференции – 2013 / Сост.: А.С. Архипова, С.Ю. Неклюдов, Н.С. Николаев. М.: РГГУ, 2013. С. 99–102.

151. The ritual and mythological semantics of the dragon-fighter motif // Визуальное и вербальное в народной культуре: Тезисы и материалы Международной школы-конференции – 2013 / Сост.: А.С. Архипова, С.Ю. Неклюдов, Н.С. Николаев. М.: РГГУ, 2013. С. 103.

2014

152. Апсны ахақэитратэ еибашьра аҭапыцтэ традиция // Аибашьра ахроникат: Аинрал Гиви Агрба иҭапыцтэ гэалашэарақэа / Амагнитолента ианицеит, аредакция азиуит, апхьяжэа иҭит З.Дь. Дьапуа; амагнитолента ихырбылааит, атыжьра иаздырхисит Н.С. Барцыц, С.О. Хачьым. Ақэа: НААР, 2014. Ад. 5–17.

153. Апсуа лакэ иазку апхьатэи амонография // Атцарауа ду, афольклортцааы С.Л. Зыхэба 75 шықэса ихьцтра иазкны имѡацгаз аконференция аматериалкэа / Аред. хада Ц.С. Габниа. Ақэа: АБИГИ, 2014. Ад. 119–128.

154. [В.Г. Ардзинба как нартовед] // Зантариа В.К. Слово о Первом Президенте: Документально-публицистический очерк. Размышления и воспоминания современников. Стихи. Сухум, 2014. С. 131–133.

155. Из фольклора Отечественной войны народа Абхазии (1992–1993 гг.) // Второй Международный Арт-Пленэр «Краски Осени Абхазии 2014». Сухум, 2014. С. 9.

156. Нартские сюжеты об убиении стариков // Армянский эпос и всемирное эпическое наследие. Ереван: «Гитутюн» НАН РА, 2014. С. 86–93.

157. Нартский сюжет о чудесном рождении героя на границе миров // Известия Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева ВНИЦ РАН и Правительства РСО – Ала-

ния / Гл. ред. З.В. Канукова. Владикавказ: СОИГСИ, 2014. Вып. 11 (50). С. 86–96.

158. Основные темы абхазских нартских сказаний о Сасрыкуа и их северокавказские версии // Эволюция эпической традиции: К 80-летию академика АН Абхазии Ш.Х. Салакая / Под ред. З.Д. Джапуа. Сухум: НААР, 2014. С. 104–115.

159. Слово о юбиляре // Эволюция эпической традиции: К 80-летию академика АН Абхазии Ш.Х. Салакая / Под ред. З.Д. Джапуа. Сухум: НААР, 2014. С. 5–12.

160. Тьркэтэыла инхо апсуаа рѣапыцтэ дырра (адэынтэи атцааркаэа ртоурыхи рпеипши) // Алашара. 2014. № 4. Ад. 137–154; № 5. Ад. 166–181.

161. Тьркэтэыла инхо апсуаа рѣапыцтэ дырра. Türkiye’de yaşayan Abhazların söylene bilgileri // Апсуаа рфольклор тьркэтэылатэи анцамтақэа / З.Ць. Цьапуа иредакцияла. Атыжымта I: Нартаа. Акэа: НААР, 2014. Ад. 5–104.

162. Устная традиция периода отечественной войны в Абхазии // Актуальные проблемы дагестанской и северокавказской фольклористики: Пути развития и перспективы: Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 80-летию со дня рождения ученого-фольклориста А.А. Ахлакова / Сост. Ф.А. Алиева; отв. ред. Ф.Х. Мухамедова. Махачкала: ИЯЛИ ДНЦ РАН; АЛЕФ, 2014. С. 146–147.

163. Nart Eposu ve Kafkas Halkları // Geçmişten Geleceğe Çerkesler Kültür, Kimlik ve Siyaset. Ankara, 2014. S. 127–137.

2015

164. Абхазская диаспора Турции: история полевых исследований // Проблемы сохранения черкесского фольклора, культуры и языка: Материалы Международной научно-практической конференции памяти М.И. Мижаяева (пос. Нижний Архыз, 26–28 ноября 2014 г.) / Сост. и отв. ред. М.М. Паштова. Майкоп: «ИП Паштов З.В.», 2015. С. 98–115.

165. Авидзба Луман Мышович // Абхазский биографический словарь / Под ред. В.Ш. Авидзба. М.; Сухум: АБИГИ, 2015. С. 23.

166. Адлейба Андруша Пшканович // Там же. С. 50.

167. Аншба Артур Артемович // Там же. С. 87–88 (в соавт. с В.А. Бигуаа).

168. Аргун Михаил Шаханович // Там же. С. 94.

169. Ардзинба Владислав Григорьевич // Там же. С. 98–99.

170. Арстаа Кастей Сабакеевич // Там же. С. 105.

171. Атэымта // «Абаџхатэра иаша ашьаџа»: Апост Анатоли Лагэлаа изку астатиакэеи акэгыларакэеи. Акэа: Апхэынцшэкэтыжьырџа, 2015. Ад. 127–142.

172. Габния Цира Смаиловна // Абхазский биографический словарь / Под ред. В.Ш. Авидзба. М.; Сухум: АБИГИ, 2015. С. 211.
173. Генко Анатолий Несторович // Там же. С. 224.
174. Дбар Платон Басятович // Там же. С. 274.
175. Джапуа Люба Едгеевна // Там же. С. 224.
176. Из истории изучения фольклора зарубежных абхазов // Вестник Академии наук Абхазии / Гл. ред. З.Д. Джапуа. Сухум: АНА, 2015. Вып. 5. С. 19–42.
177. Колбая (Калги) Халит Мсуратович // Абхазский биографический словарь / Под ред. В.Ш. Авидзба. М.; Сухум: АБИГИ, 2015. С. 417.
178. Куарчия Сейдык Ханашович // Там же. С. 432–433.
179. Лакрба Куча Куаджович // Там же. С. 470 (в соавт. с Л.Х. Саманба).
180. Начкебия Даур Капитонович // Там же. С. 535.
181. Сакания Маадан Батович // Там же. С. 594.
182. Салакая Шота Хичович // Там же. С. 596–597 (в соавт. с В.А. Бигуаа).
183. Цвижба Чичико Хаджугович // Там же. С. 721.
184. Цнариа Леван Сейдыкович // Там же. С. 728.
185. Шеститомное [восьмитомное] собрание абхазских нартских сказаний // Национальные культуры в современном мире: Литература. Фольклор. Памяти В.В. Кожинова: Материалы Второй Международной научной конференции (15–18 октября 2012 г. Республика Абхазия, г. Сухум) / Отв. ред.: В.А. Бигуаа, В.Ш. Авидзба. Сухум: АБИГИ, 2015. С. 420–433.
186. Abhazya Nart Destanlari. Абхазский нартский эпос: история изучения // Yeni Türkiye. №77. Ankara, 2015. S. 749–773.

2016

187. Абхазский нартовед Артур Артемович Аншба (к 80-летию ученого) // Сухум. 2016. № 4. С. 51–59.
188. Архаический эпос горских народов Кавказа «Нарты»: константы длительности эпических действий // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова: Серия «Эпосоведение». Якутск: СВФУ, 2016. № 2. С. 5–12. [И в электронном ресурсе]. URL: <http://epossvfu.ru/wp-content/uploads/2016/06/Джапуа.pdf>
189. Ахдырроуп ажэлар еидызкыло // Апсынтэыла сара стэыла. 2016. № 1. Ад. 29–31.
190. Вклад А.А. Аншба в нартоведение (к 80-летию со дня рождения ученого) // Вестник Академии наук Абхазии / Гл. ред. З.Д. Джапуа. Сухум: Academia, 2016. Вып. 6. С. 403–410.

191. Вклад Ш.Д. Инал-ипа в нартоведение // Вторые Международные Инал-иповские чтения (Сухум, 11–13 октября 2011 г.) / Отв. ред. В.Л. Бигуаа. Сухум: АБИГИ, 2016. С. 14–26.

192. Нартский эпос и волшеббно-героическая сказка // Нартоведение в XXI веке: Проблемы, поиски, решения: Материалы Международной научно-практической конференции. Магас: ИнгНИИ им. Ч.Э. Ахриева, 2016. С. 40–54.

193. Первое монографическое исследование поэтики нартского эпоса // Ингушетия в контексте научных проблем и перспектив изучения Кавказа (К 90-летию Ингушского научно-исследовательского института): Материалы Международной научной конференции (г. Магас, 14–16 ноября 2016 г.). Магас: ИнгНИИ им. Ч.Э. Ахриева, 2016. С. 97–100.

194. Реконструкция архаических мотивов нартского эпоса в работах В.Г. Ардзинбы // «Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов. Проблемы сохранения и исследования: Материалы III Международной научной конференции, посвященной 75-летию Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (г. Элиста, 15–16 сентября 2016 г.) Элиста: КИГИ РАН, 2016. С. 16–18.

195. Шалва Инал-ипа – крупнейший этнограф и историк // Сухум. 2016. № 2–3. С. 4–7.

2017

196. Академия наук Абхазии: становление и развитие // Академия наук Абхазии (1997–2017). Сухум, 2017. С. 8–18.

197. Бестиарий нартского эпоса // Эпическое наследие народов мира: Традиции и этническая специфика: Сборник тезисов по материалам Международной научной конференции (г. Якутск, 6–8 июля 2017 г.) / Отв. ред. В.Н. Иванов. Якутск: Алаас, 2017. С. 7–8.

198. В.Л. Ацнариа итцаамта «Жэлар репос» акьыцхьра иазкны // Апсны атцаарадырракэа ракадемия Адырратара / Аред. хада З.Ць. Цьапуа. Асериа «Агуманитаргэ тцаарадырракэа». Акэа: Academia, 2017. Атыжкымта 7. Ад. 130–131.

199. Мотив примирения в абхазском нартском эпосе // Фольклор народов Северного Кавказа в контексте евразийского диалога культур. К 75-летию ученого-фольклориста, профессора А.М. Аджиева. Махачкала: ИЯЛИ ДНЦ РАН, 2017. С. 40–50.

200. Приметы демонических образов абхазского нартского эпоса // Адыгский эпос «Нарты» и мировое эпическое наследие. К 95-летию со дня рождения выдающегося ученого-нартоведа А.М. Гадагатля: Материалы Международного научного симпозиума (Майкоп, 20–23 сентября 2017 г.) / Ред.-сост. Н.М. Чуюкова, С.М. Нехай. Краснодар: Изд-во Соловниковой А.Н., 2017. С. 70–76.

201. Причитания по погибшим на войне // XII Конгресс антропологов и этнологов России: Сборник материалов (Ижевск, 3–6 июля 2017 г.) / Отв. ред. А.Е. Загребин, М.Ю. Мартынова. М.; Ижевск: ИЭА РАН, УИИ-ЯЛ УрО РАН, 2017. С. 117.

202. Разновременные записи нартского эпоса в абхазской диаспоре Турции // Регионально-локальные традиции и формы идентичности черкесов Кавказа и диаспоры: Тезисы докладов II Международной научной конференции памяти М.И. Мижасева (Майкоп, АРИГИ, АГУ, 17–19 мая 2017 г.) / Сост.: М.Н. Губжоков, М.М. Паштова. Майкоп: «ИП Паштов З.В.», 2017. С. 21.

203. Семантика камня в абхазском нартском эпосе // Нартоведение в XXI веке: Современные парадигмы и интерпретации: Сборник научных трудов / Отв. ред. З.В. Канукова. Владикавказ: СОИГСИ ВНИЦ РАН, 2017. Вып. 4. С. 47–53.

204. Фольклорист-кавказовед с фантастическим трудолюбием // Сухум. 2017. № 3. С. 216–229.

205. Шалве Денисовичу Инал-ипа – 100 лет (слово, произнесенное на открытии III Инал-иповских чтений) // Третьи Международные Инал-иповские чтения (г. Сухум, 4–6 октября 2016 г.) / Отв. ред. Ю.Д. Анчабадзе. Сухум: АБИГИ, 2017. С. 6–8.

2018

206. Абхазские и чечено-ингушские нартские параллели в контексте других национальных версий эпоса // Героический эпос народов Кавказа: Материалы Международной научной конференции, посвященной дню чеченского языка и памяти ученого-эпосоведа, заслуженного деятеля науки Чеченской Республики У.Б. Далгат (г. Грозный, 27–29 апреля 2016 г.). Грозный: Изд-во АН ЧР, 2018. С. 42–53.

207. Абхазские нартские сказания о Сасрыкуа в соотношении с их северокавказскими версиями // Фольклор: Традиция и эксперимент / Сост. В.М. Гацак; отв. ред. В.Л. Кляус, Е.В. Минёнок. М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 65–91.

208. Апсуаа рѣапыцтѣ фольклор ажанртѣ еилазаара // Апсны атцарадырракѣа ракадемиа Адырратара / Арѣд. хада З.Цѣ. Цѣапуа. Асериа «Агуманитартѣ тцарадырракѣа». Акѣа: Academia, 2018. Атыжкымтѣ 8. Ад. 14–27.

209. Бестиарий абхазского нартского эпоса: приметы демонических существ // Вестник Северо-Восточного Федерального Университета им. М.К. Аммосова. Серия «Эпосоведение». Якутск: СВФУ, 2018. № 1(09). С. 21–30.

210. Вклад А.И. Алиевой в кавказское эпосоведение // Народная культура и проблемы ее изучения: сборник статей. Материалы X научной региональной конференции 21–22 мая 2018 г. / Воронежский государ-

222. Ашәаҭҭааа-апоет (В.А. Кәагәаниа 60 шыкәса ихыҭра иазкны) // Аҭсны аҭҭаарадыррақәа ракадемиа Адырратара / Аред. хада З.Ць. Цьапуа. Асериа «Агуманитаргә тҭаарадыррақәа». Ақәа: Academia, 2019. № 9. Ад. 188–198. [То же в: Алашара. 2019. № 4. Ад. 154–163].
223. Григорий Филиппович Чурсин (1874–1930) // Кунсткамера. 2019. № 2 (4). С. 204–215.
224. Григорий Филиппович Чурсин (К 145-летию со дня рождения) // Вестник Академии наук Абхазии / Гл. ред. З.Д. Джапуа. Серия «Гуманитарные науки». 2019. № 9. С. 228–243.
225. Культурный герой в абхазском нартском эпосе // Нартоведение в XXI веке: Современные парадигмы и интерпретации: Сборник научных трудов / Отв. ред. З.В. Канукова. Владикавказ: СОИГСИ ВНИЦ РАН, 2019. С. 37–45.
226. Нартаа репос тыркәтәылатәи аҭсуа диаспора ррепертуар аҭы // Аҭсны аҭҭаарадыррақәа ракадемиа Адырратара / Аред. хада З.Ць. Цьапуа. Асериа «Агуманитаргә тҭаарадыррақәа». Ақәа: Academia, 2019. № 9. Ад. 65–75.
227. Об аудиовизуальной фиксации абхазского нартского эпоса // Новые российские гуманитарные исследования. 2019. Т. XIV.
228. «Отсель другим я человеком вышел, как будто бы для жизни новой выжил!» // Мушни Ласуриа. Звезда рассвета. Поэма. Перевод с абх. М. Синельникова. Сухум; Москва: Изд. дом. «Звонница-МГ», 2019. С. 363–366.
229. Сырҭааы ишыхаамаа (Ш.К. Арстаа ииубилеи аҭгәи ажәа) // Аҭсны аҭҭаарадыррақәа ракадемиа Адырратара / Аред. хада З.Ць. Цьапуа. Асериа «Агуманитаргә тҭаарадыррақәа». Ақәа: Academia, 2019. № 9. Ад. 163–167.
230. Ученый с особым дарованием // Чурсин Г.Ф. Абхазы: Опыт этнологического исследования / Отв. ред. второго изд. и автор вступ. ст. З.Д. Джапуа; подгот. изд. и сост. указателей Н.С. Барциц, З.Д. Джапуа, С.З. Тарба, С.О. Хаджим. Сухум: Academia, 2019. С. 5–14.
231. Фольклорное знание абхазской диаспоры Турции: История и практика полевых исследований // III Всероссийский конгресс фольклористов (Москва, 3–7 февраля 2014 г.): Сборник научных статей в пяти томах. Т. IV: Российская фольклористика в XXI веке. Перспективы развития / Сост. В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова; ред. А.В. Лобанова. М.: ГРДНТ им. В.Д. Поленова, 2019. С. 439–457.
232. Жанровое пространство абхазского фольклора // IV Всероссийский конгресс фольклористов (Тула, 1–5 марта 2018 г.): Сборник научных статей в трех томах. Т. III: Комплексные исследования традиционной культуры / Сост. В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова; отв. ред. А.Б. Ипполитова. М.: ГРДНТ им. В.Д. Поленова, 2020. С. 180–190.

Газетные статьи, заметки, интервью

1981

233. Уагъзырччо, уагъзырхэыща... // Апсны къащъ. 1981. 08. 04. № 69. Ад. 4.

1990

234. Апсыра аныхэаҭа // Апсны къащъ / Ианицейт, акьыпхь иазирх-ицит З.Ць. Цьапуа. 1990. 30. 06. Ад. 3.

1996

235. Апсуа царауаџ иаша (Артур Аншба дийжьҭей 60 шыкәса атра иазкны) // Апсны. 1996. 23. 05. № 26–29. Ад. 5.

2003

236. Верность научному долгу // Республика Абхазия. 2003. 15–16. 07. № 77. С. 2.

2005

237. Историк абхазской литературы (к 70-летию критика и исследователя) // Республика Абхазия. 2005. 16. 09. С. 2.

2006

238. Арҭиаџи апхьаџи еимадоуп // Алашара. 2006. № 4. Ад. 149–150.
239. [О Первом Всероссийском конгрессе фольклористов] // Живая старина. 2006. № 2. С. 3–4.

2008

240. Высокий авторитет на научном поприще (к 75-летию Ш.Х. Салакая) // Республика Абхазия. 2008. 15–16. 07. № 78. С. 2.
241. Ш.Х. Салакая – исследователь абхазского фольклора и литературы // Созвездие. 2008. 07–09. № 7–9. С. 8–9.

2009

242. [Аредакция азцаарақәа рҭак] // Амцахара. 2009. 19. 02. № 3. Ад. 2.
243. [Ауаажәларратә конференциаҭы ақәгыларә] // Апсны акзаара. 2009. 06. 02. № 1. Ад. 6.
244. Атәымта // Апсны. 2009. 16. 01. № 3–4. Ад. 4–5.
245. Ажурнал «Алашара» анкета // Алашара. 2009. № 3. Ад. 192–193.

2010

246. Владимир Агрба 75 шыкәса ихьцит // Алашара. 2010. № 4. Ад. 130.
247. Второй конгресс фольклористов: впечатления участников // Антропологический форум. 2010. № 13. С. 260–262.

248. Уроки Второго Всероссийского конгресса фольклористов // Традиционная культура. 2010. № 2(38). С. 28–29.

2011

249. Цсра-зра зкэым атынха аанзыжкызы (Артур Аншба диижьтети 75 шыкэса атра иазкны) // Ацсны. 2011. № 15–16.

250. Хэхьзырхэага // Алашара. 2011. № 1. Ад. 186–187.

2012

251. «Иацы – иахьатэи гэалашэароуп, уацэы – иахьатэи гэгьроуп // Ецэацъаа. 2012. 03–04. № 3–4. Ад. 5.

2013

252. Служение народу на научном поприще (Шоте Хичовичу Салакая – 80 лет) // Республика Абхазия. 2013. № 78. С. 5.

2014

253. Хдоуха ахьцхьртаф игылаз // Аамта. 2014. № 3–4. Ад. 3.

2015

254. Апхьажэа. Предисловие // Аинформациатэ биуллетен. Информационный бюллетень / Под общ. ред. С.М. Бебиа. Сухум: Academia, 2015. С. 5–8.

255. [Аредакция азцааракэа ртак] // Алашара. 2015. № 3. Ад. 192.

256. Ишэыдысныхэалоит! // Алашара. 2015. № 5. Ад. 18.

257. [Размышления по Первому Круглому столу «Абазины и абхазы: сохранение и развитие языков и историко-культурного наследия»] // Абза. 2015. № 2. С. 9.

2016

258. «Анапылафыракэа ицаулара сыцархэон» [Аицэажэара Д.П. Габелиа изцааракэа рыла] // Алашара. 2016. № 2. Ад. 114–119.

259. Шалва Инал-ипа – крупнейший этнограф и историк // Созвездие. 2016. 09–10. №125. С. 1–2.

2017

260. Ацсуа епостцаарафы Б.У. Шьынкэба илагала // Аамта. 2017. № 7–8. Ад. 1.

2018

261. [А. С. Пушкин иажэеинраалоу ироман «Евгени Онегин» ацсышэала азыргара аартра] // Ецэацъаа. 2018. 01–03. № 131. Ад. 12.

262. Предисловие // Вестник Академии наук Абхазии / Гл. ред. З.Д. Джапуа. Серия «Гуманитарные науки». Сухум: Academia, 2018. Вып. 8. С. 119.

263. Шоте Хичовичу Салакая – 85 лет // Республика Абхазия. 2018. 18–19. 07. № 74. С. 3–4.

2019

264. Багапшь ихаан // Аамта. 2019. 05–06. № 5–6. Ад. 2.

265. Иналукааша апоет-аитагаә, ацарауә // Ецәацбаа. 2019. 05–06. № 136. Ад. 2.

266. Сырцаәы ишьхацамәә (Ш.К. Арстаа ииубилеи аәтәи ажәә) // Ецәацбаа. 2019. 01–04. № 135. Ад. 5–6.

Видеолекции

2013

267. Нарт Сасрыкәа – Ацсни Нхыц-Кавкази // Алекциақәа Ацсуа телехәапшрафәы. Ацснытәи ахәынтқарратә телерадиоесилахәыра архив.

2016

268. Ацсны ахақәитратә еибашьра афәапыцтә традиция // Ахыцхыртақәа. Ацснытәи ахәынтқарратә телерадиоесилахәыра архив.

269. Артур Аншба илагала ацсуа фольклортә традиция атцарафәы // Ахыцхыртақәа. Ацснытәи ахәынтқарратә телерадиоесилахәыра архив.

Литература о жизни и работах

1994

1. Начкьебиа Д.К. «Уатап-хәычы инаркны Гәмыстанза» // Ацсны. 1994. 08. 09. Ад. 2.

1997

2. Современное кавказоведение: Справочник персоналий / Сост.: В.В. Черноус, И.Е. Романова; отв. ред. Н.С. Авдулов. Ростов-на-Дону: СКНЦ ВШ, 1997. С. 32.

2004

3. Ацхазоу В.В. Зураб Цьапуа – афилологиагә тцаарадыррақәа рдоктор // Ацсны. 2004. № 38–39 (1920). 21. 05. Ад. 6.

4. Кәагәани В.А. Зураб Цьапуа – афилологиагә тцаарадыррақәа рдоктор // Алашара. 2004. № 3. Ад. 128.

5. Когониа В.А. Новая монография об абхазском эпическом творчестве [Рецензия на книгу: Джапуа З.Д. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абырыкиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). Сухум: Алашара, 2003] // Республика Абхазия. 2004. № 125 (1773). 30–31. 10. С. 5.

2005

6. Алиева А.И. Новое слово в нартоведении // Сухум. 2005. № 2. С. 343–347.

7. Габниа Ц.С. Иапсоу аусумта // Апсны. 2005. № 80–81 (19340). 21. 10.

8. Хашба Р.А. Ценный вклад в нартоведение [Рецензия на книгу: Джапуа З.Д. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абырскиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). Сухум, 2003] // Республика Абхазия. 2005. № 113 (1906). 8–9. 10.

2006

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

10. Габниа Д.Н. З.Ць. Цьапуа: «Ажэытэзатэи аепос аҕы егырт ажэабжэиетахэаратэ жанркэа рцэырцра» // Алашара. 2006. № 4. Ад. 141–142.

2007

11. Алиева А.И. Новое слово в нартоведении [Рецензия на книгу: Джапуа З.Д. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абырскиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). Сухум: Алашара, 2003] // Вестник Академии наук Абхазии / Гл. ред. Ш.К. Арстаа. Сухум: АНА, 2007. № 2. С. 378–381.

12. Кэагэаниа В.А. «Сьжэлар ыканатц – сыказаауеит саргыы» // Алашара. 2007. № 4. Ад. 156–160.

13. Фольклористы России: Краткий справочник персоналий. М.: ГРЦРФ, 2007. С. 119

2008

14. Кэагэаниа В.А. Хьзи-пшеи змоу амѳа: Астатиақэеи афольклортэ нцамтақеи. Акэа, 2008. Ад. 72–79, 110–119.

2009

15. Ахэба Ць.Б. Шэжэы хэычыки хшыѳтак дукэаки // Алашара. 2009. № 2. Ад. 102–114.

2010

16. Аҕара агэашьамх / Алашара. 2010. № 3. Ад. 129.

17. Габниа Ц.С. Ахатэрақэа иаарылагылаз: ацарауаѳ-афольклорист, академик Зураб Цьапуа изкны // Апсны. 2010. № 54. 15. 07. Ад. 3–4.

18. Когониа В.А. Зурабу Джотовичу Джапуа – 50 лет // Сухум. 2010. № 2. С. 314–319.

19. Когониа В.А. Многогранность научного поиска (к 50-летию академика З.Д. Джапуа) // Республика Абхазия. 2010. № 76 (2531). 10–11. 07. С. 2.

2012

20. Гэажэба А.Б. Хдоуха абеиара аикэырхаразы // Алашара. 2012. № 5. Ад. 190–193.

2013

21. Чхамалиа А.А. Нартдырра ахэаакэа // Апсны. 2013. № 33–34 (20.19). 8. 05. Ад. 5–6.

2014

22. Кэагэаниа В.А. Мшыннырцэтэи апсуаа рфольклор // Аамта. 2014. № 11–12. Ад. 7–8.

23. Когониа В.А. Этюды по абхазскому фольклору и литературе: Исследования и материалы / Научный ред. Ш.Х. Салакая. Сухум, 2014. С. 145–156.

24. Хацым С.О. Нартдырреи адэынтэи афольклортцаареи рцентр // Алашара. 2014. № 1. Ад. 164–166.

25. Цышэба Е. Жэлар рдоуха ахыыршэыгэкэа (аҕцаажэара) // Аамта. 2014. № 7–8. Ад. 6.

2015

26. Баалоу В. Итцаарадырра амехак тбаауп // Акэа. 2015. № 9 (367). 17–27. 04.

27. Кэагэаниа В.А. Мшыннырцэтэи апсуаа рфольклор актэи атыжымта (Апсуаа рфольклор тыркэтэылатэи ангамтакэа / З. Ць. Цьапуа иредакциала. Атыжымта 1: Нартаа / Еикэдыршэеит З.Ць. Цьапуа, А.П. Какоба, Н.С. Барцыц. Акэа: НААР, 2014. 304 дакыа) // Апсны Атцаарадырракэа ракадемиа Адырратара / Аред. хада З.Ць. Цьапуа. Акэа: Academia, 2015. Атыжымта 5. Ад. 225–229.

28. Когониа В.А. В постоянном поиске // Республика Абхазия. 2015. № 48. С. 5.

29. Салакая Ш.Х. Джапуа Зураб Джотович // Абхазский биографический словарь / Под ред. В.Ш. Авидзба. М.; Сухум: АБИГИ, 2015. С. 283–284.

2016

30. Анчабадзе Ю.Д. Рецензия на: Эволюция эпической традиции: К 80-летию академика АН Абхазии Шоты Хичовича Салакая / Отв. ред. и сост. З.Д. Джапуа; отв. секретарь и сост. Э.В. Тодуа. Сухум: НААР, 2014. 554 с. // Вестник Академии наук Абхазии / Гл. ред. З.Д. Джапуа. Сухум: Academia, 2016. Вып. 6. С. 361–365.

31. Ацсуа шәкәыщәеи алитературатцащәеи рышәкәкәа: Абиблиографиагә рбага / Еикәиршәеит У.Ш. Ащәба. Акәа: Апдхәынтшәкәтыжьырта, 2016. Ад. 292–293.

32. Гәажәба А.Б. Нартдырыщәа русура еихыршәалеит // Апсны. 2016. № 84. 1.01. Ад. 3.

2017

33. Бигуаа В.А., Абхазоу В.В. Абхазские писатели: Биобиблиографический словарь. Сухум: Абгосиздат, 2017. С. 172–174.

34. Готов А.М. Рецензия на: Джапуа З.Д. Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика. М.: Наука – Восточная литература, 2016. 381 с. // Традиционная культура. 2017. № 2 (66). С. 181–186.

35. Знаменитые люди Кавказа. Книга шестая / Автор проекта и сост. А.А. Бетуганов. Нальчик: ООО «Печатный двор», 2017. С. 24–29.

36. Когониа В.А. Время и художественное слово (Исследования. Фольклорно-этнографические материалы). Сухум, 2017. С. 137–144.

37. Когониа В.А. Зураб Джапуа: значительный вклад в кавказскую фольклористическую науку // Республика Абхазия. 2017. № 74. 17–18. 07. С. 6.

38. Кәагәани В.А. Акәицкәа хәыштәарамцаны икаларц: Алитература-критикагә статиакәа. Акәа: Апдхәынтшәкәтыжьырта, 2017. Ад. 28–33.

39. Чирикба В.А. Весомый вклад в нартведение и эпосоведение: Рецензия на: Джапуа З.Д. Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика. М.: Наука – Восточная литература, 2016. 381 с. (Исследования по фольклору и мифологии Востока) // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова: Серия «Эпосоведение». Якутск: СВФУ, 2017. № 2 (06). С. 101–106. [То же в: Вестник Академии наук Абхазии / Гл. ред. З.Д. Джапуа. Серия «Гуманитарные науки». Сухум: Academia, 2017. Вып. 7. С. 150–156; Аамта. 2017. № 7–8 (56). 07–08. С. 3].

2019

40. Думаа А.Н. Тхына атоурых. Акәа: Апдхәынтшәкәтыжьырта, 2019. Ад. 53–60.

41. Кузьмина Е.Н. Рецензия на книгу «Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика» // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова: Серия «Эпосоведение». Якутск: СВФУ, 2019. № 2 (14). С. 118–120. [То же в: Вестник Академии наук Абхазии / Гл. ред. З.Д. Джапуа. Серия «Гуманитарные науки». Сухум: Academia, 2019. Вып. 9. С. 150–153].

42. СОИГСИ 100 лет / Под ред. З. В. Кануковой, С.Г. Кцовой. Владикавказ: СОИГСИ ВНИЦ РАН, 2019. С. 80–81, 92.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Алиева Алла Ивановна – доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН. E-mail: matilda19@mail.ru

Алпатов Сергей Викторович – доктор филологических наук, доцент кафедры русского устного народного творчества филологического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. E-mail: alpserg@gmail.com

Березкин Юрий Евгеньевич – доктор исторических наук, заведующий отделом Америки Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН, профессор факультета антропологии Европейского Университета в Санкт-Петербурге. E-mail: berezkin@gmail.com

Боганева Елена Михайловна – кандидат филологических наук, научный сотрудник сектора этнолингвистики и фольклора Института языкознания им. Якуба Коласа Национальной академии наук Беларуси. E-mail: elboganeva@gmail.com

Васильков Ярослав Владимирович – доктор филологических наук, главный научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. E-mail: yavass011@gmail.com

Володина Татьяна Васильевна – доктор филологических наук, заведующая отделом фольклористики и культуры славянских народов Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси. E-mail: tanja_volodina@tut.by

Гутов Адам Мухамедович – доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института гуманитарных исследований филиала Федерального государственного бюджетного научного учреждения «Федеральный научный центр “Кабардино-Балкарский научный центр Российской академии наук”». E-mail: adam.gut@mail.ru

Добровольская Варвара Евгеньевна – кандидат филологических наук, заведующая сектором нематериального культурного наследия Центра культуры народов России Государственного Российского Дома народного творчества им. В.Д. Поленова Министерства культуры Российской Федерации. E-mail: dobrovolska@inbox.ru

Кербелите Бронислава Пятровна – доктор филологических наук, профессор Каунасского университета Витовта Великого. E-mail: kerbnov1@gmail.com

Когониа Валентин Астамурович – доктор филологических наук, профессор, академик Академии наук Абхазии. E-mail: kogonia-v@mail.ru

Кузнецова Валентина Павловна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН. E-mail: v.kuznetsova2010@yandex.ru

Кыйва Маре – доктор филологии, заведующая отделением фольклористики Эстонского литературного музея, директор Центра компетенции эстонских исследований. E-mail: mare@folklore.ee

Налепин Алексей Леонидович – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН. E-mail: a_nalepin@mail.ru

Неклюдов Сергей Юрьевич – доктор филологических наук, профессор, научный руководитель Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, главный научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований ИОН РАНХиГС. E-mail: sergey.nekludov@gmail.com

Новиков Юрий Александрович – доктор филологических наук, профессор Вильнюсского педагогического университета. E-mail: kerbnov1@gmail.com

Орус-оол Светлана Монгушевна – доктор филологических наук, главный научный сотрудник Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва. E-mail: orusool_sveta@mail.ru

Пилия Мадонна Фрикановна – научный сотрудник Центра нартоведения и полевой фольклористики при Абхазском государственном университете. E-mail: madonna1990.piliya@mail.ru

Пухова Татьяна Федоровна – кандидат филологических наук, доцент кафедры русской литературы XX–XXI вв., теории литературы и гуманитарных наук Федерального образовательного учреждения высшего образования Воронежского государственного университета. E-mail: puhova.phil.vsu@gmail.com

Рангочев Константин Звездомиров – доцент Института математики и информатики Болгарской Академии наук, секретарь Центрального настоятельства Ассоциации антропологии, этнологии и фольклористики «ОНГЪЛ». E-mail: krangochev@yahoo.com

Рахими Дилшод Камолович – кандидат филологических наук, заместитель директора Научно-исследовательского института культуры и информации Министерства культуры Республики Таджикистан. E-mail: dilshodr@gmail.com

Рахно Константин Юрьевич – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Национального музея-заповедника украинского гончарства в Опошном; старший научный сотрудник Института керамологии отделения Института народоведения Национальной академии наук Украины. E-mail: krakhno@ukr.net

Самоделова Елена Александровна – доктор филологических наук, старший научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН. E-mail: helsa@rambler.ru

Селеева Цаган Бадмаевна – кандидат филологических наук, научный сотрудник Калмыцкого научного центра РАН. E-mail: tsagana007@mail.ru

Сокаева Диана Вайнеровна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиал Федерального государственного бюджетного Федерального научного центра «Владикавказский научный центр Российской академии наук». E-mail: socdial@yandex.ru

Тодуа Эсма Вахтанговна – научный сотрудник Центра нартоведения и полевой фольклористики при Абхазском государственном университете. E-mail: es.todua@yandex.ru

Туаллагов Алан Ахсарович – доктор исторических наук, заведующий отделом археологии Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиал Федерального государственного бюджетного Федерального научного центра «Владикавказский научный центр Российской академии наук». E-mail: alan167@mail.ru

Унарокова Раиса Батмирзовна – доктор филологических наук, профессор, заведующая Центром адыгovedения и адыгской филологии, заведующая кафедрой истории и культуры адыгов факультета адыгской филологии и культуры Адыгейского государственного университета. E-mail: raya_unarokova@bk.ru

Хаджиева Танзиля Мусаевна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН. E-mail: tanzila_@mail.ru

Цаллагова Зарифа Борисовна – доктор педагогических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. E-mail: sozieva@mail.ru

Цветкова Алевтина Дмитриевна – кандидат филологических наук, доцент, профессор Павлодарского государственного университета им. С. Торайгырова. E-mail: cvetkova_ad@mail.ru

Черванева Виктория Алексеевна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Liberal Arts ИОН РАНХиГС. E-mail: viktoriya-cherwaneva@yandex.ru

Чибиров Людвиг Алексеевич – доктор исторических наук, профессор, академик РАЕН, заведующий отделом этнологии Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиал Федерального государственного бюджетного Федерального научного центра «Владикавказский научный центр Российской академии наук», Первый Президент Республики Южная Осетия. E-mail: l.chibirov@mail.ru

Научное издание

«Нарты» и другие устные традиции

Сборник в честь 60-летия
Зураба Джапуа

Художник Б.Р. Джапуа
Корректоры С.О. Хаджим, Н.С. Барциц
Технический редактор К.И. Бигуаа
Компьютерная верстка А.Ш. Беренджи

Формат 60x90 ¹/₁₆. Гарнитура Times New Roman.

Усл. п. л. 36 + 1 вкл. Тираж 500 экз.

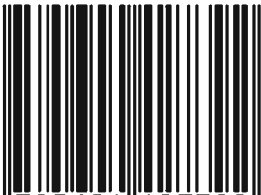
Отпечатано в ООО «Митра»,
350075, Россия, г. Краснодар,

ул. Стасова, 182/1, литер «Ш»

Тел. +7 989 80-80-125

Instagram: mitra_print_krasnodar

ISBN 978-5-6044273-9-2



9 785604 427392