МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РЕСПУБЛИКИ АДЫГЕЯ

АДЫГЕЙСКИЙ РЕСПУБЛИКАНСКИЙ ИНСТИТУТ
ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ ИМ. Т.М. КЕРАШЕВА

Посвящается
75-летию Ш.Х. Хута

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ АДЫГСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ В XXI ВЕКЕ

Материалы Международной научной конференции

МАЙКОП – 2011

Адыгэ Республикэм гъэсэныгъэмрэ шIэныгъэмрэкIэ и Министерств
Гуманитар ушэтынхэмкIэ Адыгэ республикэ институтэу
КIэрэщэ Тембот ыцIэкIэ щытыр

Хъут Щамсэдинэ къызыхъугъэр
илъэс 75-рэ зэрэхъугъэм фэгъэхьыгъ

АДЫГЭ IОРЫIОТЭШIЭНЫГЪЭР Я XXI-РЭ ЛIЭШIЭГЪУМ

Дунэе шIэныгъэ конференцием иматериалхэр

Мыекъуапэ – 2011

Министерство образования и науки Республики Адыгея
Адыгейский республиканский институт гуманитарных исследований
им. Т. М. Керашева

Посвящается 75-летию
Ш. Х. Хута

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ АДЫГСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ В XXI ВЕКЕ

Материалы Международной научной конференции

Майкоп–2011

Джапуа З. Дж.
г. Сухум

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ СЮЖЕТОВ НАРТСКИХ СКАЗАНИЙ О САСРЫКУА (СОСРУКО/СОСЛАНЕ/СОСУРУКЕ/СОСКА СОЛСЕ)

По определению нартоведов, Сасрыкуа представляет собой «весьма архаический тип эпического героя, генетически восходящий к культурному герою» [1: 183], также он «самый значительный и самый популярный на всем Северном Кавказе» [2: 72]. Следовательно, сказания об этом герое относятся к самому раннему пласту эпической архаики. Они характеризуются бóльшей сохранностью эпичности, монументальностью, четкостью и сжатостью композиционной структуры, меньшей иножанровой проницаемостью. Если и имеются иножанровые включения, то их преимущественно следует относить к начальному этапу естественного взаимопроникновения различных форм устной традиции.

Следует сказать, что данный указатель в определенном смысле продолжает начатую мною ранее работу [3; 4; 5; 6; 7; 8], но уже он имеет своей целью выявление сюжетного состава кавказских нартских сказаний о Сасрыкуа, эпической общности, на этой основе – восстановление общекавказского нартского репертуара.

Материалом для настоящего указателя послужили, с одной стороны, тексты почти всей сохранившейся коллекции абхазского нартского эпоса [9] и, с другой стороны, абазинские сказания, опубликованные в двуязычном издании [10], адыгские, осетинские и балкаро-карачаевские сказания, изданные в серии «Эпос народов Евразии» [11; 12; 13], чечено-ингушские сказания, опубликованные в книге У. Б. Далгат [14] и в IV томе «Антологии ингушского фольклора» [15]. Таким образом, пока приходится по необходимости ограничиваться исключительно доступными репрезентативными материалами. Следовательно, проведенная мною раскладка сюжетно значимых единиц повествования, сходных в сравниваемых версиях эпоса, разумеется, отнюдь не полностью охватывает всего текстового материала, ее следует рассматривать как своеобразный подступ к выявлению сюжетно-тематического состава кавказского нартского эпоса. Однако и этот контрольный текстологический анализ позволяет сделать весьма интересные выводы.

Структура указателя строится в следующем порядке: в первой части дается аннотация сюжета, далее кратко характеризуется выделенная сюжетная единица.

1. *Чудесное рождение героя из камня*

Мать нартов Сатаней (Сатана/Сатанай/Села Сата) и пастух нартов встречаются у реки. Воспылав к ней страстью, пастух через реку отправляет свое семя; оно попадает в камень (пастух садится на камень и на нем проливает семя) и на камне появляется зародыш. Кузнец нартов высекает из камня человеческий образ, и мать нартов, завернув его (иногда весь камень) в вату (или в какой-либо другой теплый материал), кладет под мышку или прикладывает к животу. По прошествии определенного времени «рождается» сын, (кузнец нартов извлекает младенца из камня и тайно от всех закаливает его в горниле кузницы) в волчьем молоке.

Абхазские тексты [9: №№ 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 68, 69, 71, 73, 77, 80, 81, 86, 87, 88, 89, 90, 96, 97, 98, 100, 101, 111, 123, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 160, 161, 163, 167, 168, 169, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 205, 208, 209, 210, 227, 228, 232, 233, 235, 237, 245, 254, 255, 270, 320, 322, 342, 364, 369, 378, 383, 392, 406, 408, 409, 486, 607, 609, 610, 613, 651].

Абазинские тексты [10: 186–187, 187, 188, 188–190, 259–260].

Адыгские тексты [11: 189, 189–190, 190–192, 194–195].

Осетинские тексты [12: 86, 86–87, 87–89, 108, 198–199].

Балкаро-карачаевские тексты [13: 364, 365–366, 366, 367].

Чечено-ингушские тексты [15: 23–24, 24–31, 31–35].

Сюжет о чудесном рождении героя из камня представлен во всех шести сравниваемых версиях нартского эпоса. Абхазо-абазино-адыгские сказания на этот сюжет обнаруживают весьма близкое сходство. В абхазском эпосе данное произведение является самым распространенным и наиболее устойчивым сказанием (в семитомном издании оно составляет более 170 вариантов). Ему свойственна высокая степень контаминации с другими мотивами и сюжетами о Сасрыкуа и не только о нем. Большинство вариантов предстает в контаминации, и в сюжетосложении оно почти постоянно занимает первую позицию. По логике развития эпических событий богатырь рождается, и далее следуют: его закалка, чудесный рост, укрощение коня, ковка меча, добывание огня и другие героические подвиги.

Также и в осетинском нартском эпосе сюжет о чудесном рождении Сослана/Созырыко из камня Сос-дар (Сос-камень) широко распространен. Однако здесь часто отсутствует описание посылки семени пастуха через реку: пастух /табунщик/Уастырджи /Сосаг-Алдар

/дьявол падает на камень (или засыпает на нем), на который изливает семя, при виде Сатаны. Даже в академическом издании осетинского нартского эпоса только в одном варианте сюжета (и то в усеченной форме) фигурирует описание посылки семени через реку [12: 87–89]. В этой версии эпоса иногда мотив чудесного рождения из камня «приписывается <…> Батрадзу, а в другом случае – Сырдону. <…> Есть вариант, где Сосрыко рождается не из камня, а является сыном Сасана» [14: 23]. В абхазской же версии эпоса сюжет неизменно связан только с именем Сасрыкуа (Исключение составляют некоторые деформированные тексты, в которых информанты по забывчивости имя Сасрыкуа заменяют другими именами [9, № 237, 406, 651]), что, на мой взгляд, свидетельствует об исконности и атрибутивности столь древнего произведения чудесного рождения из камня в нартском эпосе абхазов. Если в абхазской версии более устойчив мотив высечения «человеческого образа» из камня нартским кузнецом Айнар-жьи, то в осетинской версии чаще Сатана сама (вместо небесного кузнеца Курдалагона) извлекает героя из камня или камень сам начинает раскрываться, испускать синее пламя.

В балкаро-карачаевской версии эпоса в данном сюжете вместо Сатанай иногда выступает Кырс-бийче (или Кюн-бийче), хотя в комментариях академического издания эпоса отмечается, что «имя княгини – Кырс-бийче, бесспорно, ошибка сказителя, так как в балкаро-карачаевском эпосе, как и в других национальных версиях, традиционно в роли матери, восприемницы и воспитательницы Сосурука выступает Сатанай. Здесь, несомненно, Кырс-бийче – это Сатанай, один из постоянных эпитетов которой в балкаро-карачаевском эпосе – «каратон» («бездетная»)» [13: 623]. По одному балкаро-карачаевскому варианту сказания, братья-нарты, увидев, как раскалывается большой камень состар и из него выходит богатырь-младенец, вызволяют его из острова и приводят домой [13: 366–367]. Подобным же образом описывается и рождение главного героя балкаро-карачаевского эпоса Ёрюзмека: Дебет, увидел, как раскалывается большой синий камень (хвостатая звезда) и из него выходит младенец, приводит в страну нартов маленького Ёрюзмека [13: 308–309]. Как видно, в подобных сказаниях ни Сатанай, ни пастух не принимают участие в рождение героя. Заметно и то, что в балкаро-карачаевской версии эпоса сюжетная схема рождения Сосурука «применяется» и в сказаниях о Рачыкау, имеющих сказочный остов: служанка Кырс-бийче и нартский пастух Ёребаш/Соджук (или рыбак Бёдене) встречаются на берегу реки Адиля [13: 506, 508–509, 511, 513–514]. Как указывает Т. М. Хаджиева, «мотив о встрече прислуги княгини с нартским пастухом привнесен сюда из вариантов сказаний о рождении Рачыкау» [16: 623].

Однако, как видим, абхазские и балкаро-карачаевские варианты сказания о рождении Сасрыкуа/Сосурука сохраняют близкое сходство. Отсюда следует, что «карачаево-балкарские сказания о рождении Сосурука выдержаны в традициях общекавказского нартского эпоса» [17: 57].

В чечено-ингушской версии нартского эпоса рождение Соска Солсы из камня описывается достаточно упрощенно, в ней отсутствует картина посылки семени через реку. Из известных мне четырех вариантов сказания один прикреплен к фамильному преданию, в котором «не сообщается ни имя молодого человека, ни имя любимой им девушки; место же Села Саты из сказания «Как родился Сеска Солса» занимает безымянный молодой человек» [18: 49]. При этом абхазские и чечено-ингушские сказания о рождении Сасрыкуа/Соска Солсы обнаруживают сходство в самой инвариантной структуре сюжета (оплодотворение камня).

Из сопоставления разных версий и вариантов сюжета явствует, что в абхазо-абазино-адыгской нартской традиции данное сказание получило наиболее интенсивное художественное развитие и поэтическую насыщенность. Это выражается в изображении эпического пространства (реки и противоположных берегов), эпических образов, действий (Сатаней и пастуха, хождение к реке, изготовление веретена и прясла, прядение шерсти и т. п.) и эпического эротизма (купание в реке, нагота и «страстная внешность» Сатаней и пастуха, «страстный диалог» между ними, посылка семени через реку и т. п.) [19: 31–32].

2. *Нахождение и укрощение богатырского коня*

Одновременно с героем появляется на свет предназначенный для него богатырский конь. Мать нартов подсказывает герою местонахождение коня (герой выводит коня из подземелья/глубины пещеры/озера/моря/подгорья и т. п.); взнуздав коня, он садится на него и наносит сильные удары по нему. Когда конь взлетел, чтобы ударить его о небо, он спрятался под брюхом коня, когда ударился о землю, он взбирается на круп коня, а когда конь боком ударился о гору, он перешел на другой бок коня, когда же ударился о берег, он перешел на второй бок; конь покорился, стал его верным помощником.

Абхазские тексты [9: №№ 3, 4, 5, 6, 24, 43, 44, 45, 47, 48, 73, 74, 92, 93, 94, 95, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 154, 159, 164, 166, 169, 170, 171, 172, 173, 205, 225, 234, 237, 255, 342, 343, 372, 378, 393, 708, 709].

Абазинские тексты [10: 287–288, 307–308].

Адыгские тексты [11: 192, 241, 285, 297–298, 298].

Осетинские тексты [12: 89, 265–266, 381].

Балкаро-карачаевские тексты [13: 321, 399–409, 438–443, 538, 563].

Тема нахождения и укрощения коня характеризуется заметным варьированием в разных версиях эпоса, но, несмотря на это, она сохраняет достаточно устойчивые сегменты.

В абхазской версии эпоса данная сюжетная единица, предстающая как составная часть сказания о чудесном рождении героя из камня, встречается в структуре ряда нартских сказаний и особенно в начале повествования о добывании огня. Поэтому в контаминированных сказаниях она очень часто вписывается в сюжеты о чудесном рождении героя из камня и добывании им огня. Таким образом, этот короткий сюжет о нахождении и укрощении коня почти постоянно связан с образом Сасрыкуа. Довольно редко он используется применительно к образам других нартских персонажей – Ахсауда, Батакуа, Иалдыза.

В абазинской и адыгской версиях эпоса данный сюжет чаще связывается с другими персонажами – с Батразом, Кабижи Чкуном, Бадыноко и Ашамезом.

В осетинской версии столь универсальный эпический сюжет укрощения богатырского коня в академическом издании текстов представлен довольно эпизодично. Он хорошо разработан в сказаниях о Батразе, Амзаре, Крым-Султане [12: 265–266, 381], однако в цикле сказаний о Сослане/Созырыко почти отсутствует. Встречается лишь сообщение о богатырском коне в прямой речи Сатаны: «на западе для тебя жеребенок подрастет, который когда понадобится, за один день будет проходить столько, сколько проходят за месяц» [12: 89].

В балкаро-карачаевской версии эпоса тема нахождения и укрощения богатырского коня разрабатывается весьма полно и находит близкие параллели с его абхазскими версиями. Характерно, что балкаро-карачаевские варианты связаны не с Сосуруком, как в абхазском эпосе, а с другими персонажами – Урызмеком, Чюелди, Ачемезом, Алауганом, Карашауаем. Они чаще вписываются в состав других балкаро-карачаевских эпических сказаний, но могут встречаться и в виде отдельных песен [13: 437–438, 442–443], «посвященных Гемуде «трехногому, медноухому, булатнокопытному» («Карашауай и Гемуда», «Гемуда», «Песня Гемуде»), которые, возможно, восходят к жанру «хвалы коню», имеющему широкое распространение в эпической традиции тюрко-монголоязычных народов» [13: 19].

3. *Изготовление меча из необычного железа*

Герой находит чудесное железо – «громовой заряд»/необычную руду/необычную железную косу; кузнец нартов кует из него меч для героя.

Абхазские тексты [9: №№ 56, 57, 58, 59, 486].

Абазинский текст [10: 314–317].

Адыгский текст [11: 192–194].

Осетинский текст [12: 456–458].

Балкаро-карачаевский текст [13: 308–309].

В абхазской версии эпоса «ковка меча из необычного железа» предстает самостоятельно и в контаминации с другими сказаниями, она неизменно связана с образом Сасрыкуа.

В абазинском и адыгском сказаниях меч Сосруко выковывается из необычной железной косы особой прочности.

Сюжет сохраняет довольно близкое сходство в абхазской и осетинской версиях нартского эпоса, однако в осетинском эпосе он связан с другими персонажами – Урызмагом и Ахсаром. Примечательно, что в осетинском фольклоре отдельно встречаются предания о волшебных мечах, которые близки или почти однородны с обозначенным нартским сюжетом [см. 20].

В балкаро-карачаевской версии эпоса данный сюжет контаминируется с сюжетом о рождении Ёрюзмека: из метеоритного железа выковывается не только меч Ёрюзмека, но и сам герой рождается из хвостатой звезды – метеорита. Между абхазскими и балкаро-карачаевскими сказаниями на этот сюжет в плане выражения темы обнаруживаются лишь частичные и эпизодичные сходства.

4. *Добывание огня*

Братья-нарты отправляются в поход без героя (иногда до его рождения), посчитав его («незаконнорожденного») недостойным участвовать в их походах за славой. Мать нартов (или сам герой) в гневе насылает на них ненастье. Герой нагоняет окоченевших от холода братьев-нартов (у них нет огня, иногда они теряют его) на вершине неприступных гор (или в глубине страшного ущелья). Чтобы согреть братьев-нартов, герой сбивает с неба звезду (иной раз рукой срывает ее, или же ударом своей плети разжигает костер). Заметив далеко дым, поднимающийся до небес, отправляется туда за огнем и в ущелье (или в пещере, у подножья горы, в глубине дремучего леса) находит огромный костер, вокруг которого, свернувшись кольцом, спал великан. Герой похищает одну головешку, на обратном пути искра от горящей головешки попадает в мохнатое ухо (в нос, в бороду, в бедро, в глаз или в лицо) великана. Он просыпается и ловит героя вместе с конем (иногда проглатывает их или подкладывает под голову или закидывает в свой глаз и продолжает спать); не узнав его, великан спрашивает героя о Сасрыкуа (Сосруко/Сослане/Сосуруке), о его подвигах и «играх». Герой прикидывается стремянным (или пастухом, соседом, слугой, другом) Сасрыкуа. Он рассказывает о мнимых «играх» героя, а великан – выполняет их: а) разбивание головой (лбом) огромного валуна (иногда несколько больших камней), скатываемого с высокой горы; б) выдувание до дна полного огромного котла расплавленного металла

(иногда мяса диких животных); в) вмерзание в глубокий водоем. («Игры» могут варьироваться в разных версиях эпоса). Великан легко справляется с двумя первыми «играми», но последнее испытание он не выдерживает. По заклятию героя (или его матери), ударил лютый мороз, и за девять ночей и девять дней великан так вмерзает в лед, что просит героя, которого уже узнал, отсечь ему голову его мечем, и советует ему опоясать мать и самого себя его шейной жилой (кишкой, кожей или спинным мозгом). Герой отрубает голову великану, вынимает жилу из шеи (кишку или кожу); когда он опоясал ею огромное дерево, та мигом перерезала его. Герой выбрасывает ее (иногда берет ее и впоследствии пользуется ею в своих деяниях или изготавливает из нее плеть) и возвращается с огнем к братьям-нартам.

Абхазские тексты [9: №№ 39, 40, 46, 47, 92, 96, 98, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 234, 235, 236, 242, 244, 322, 340, 250, 372, 378, 476, 608].

Абазинские тексты [10: 195–198, 201–204, 205–206, 207–211].

Адыгские тексты [11: 200–205, 205–206, 206–210, 354, 356–357].

Осетинские тексты [12: 108–110, 112, 125–127, 129–131, 131–135].

Балкаро-карачаевские тексты [13: 367–369, 369–372, 372–373, 373–374, 374, 376–377, 377–378].

В абхазской версии нартского эпоса добывание огня предстает как продолжение сюжета о чудесном рождении героя из камня. Очень часто эти сказания сливаются воедино. Исходя из имеющихся в наличии вариантов этого сказания и его нынешнего бытования, можно утверждать, что с давних пор из всей сюжетной тематики нартского эпоса абхазов добывание огня является одним из самых изначальных, излюбленных и популярных сюжетов. (В рукописи семитомного издания абхазского нартского эпоса данное сказание со всеми его вариантами составляет более 170 текстов). Указывая на это, еще в 1945 г. во время своей экспедиции в Абхазию В. И. Абаев писал о том, что у абхазов «из сюжетов цикла Сасрыкуа особенно популярен, как и в адыгейских и осетинских вариантах, рассказ о том, как Сасрыкуа хитростью побеждает великана, заставляя его вмерзнуть в лед реки (озера)» [21: 320]. И ныне среди абхазских сказителей, владеющих нартским репертуаром, трудно найти незнающего этого главного подвига Сасрыкуа – добывания огня. Его варианты записаны как в Абхазии, так и в других странах, где проживают абхазы. И во всех вариантах сказание это связано с образом Сасрыкуа. Также в

абазинских и адыгских сказаниях настоящий сюжет занимает одно из центральных мест в цикле сказаний об основном герое нартского эпоса.

В осетинской версии эпоса первая часть сюжета получает другую интерпретацию: Сослан/Созырыко во время лютой зимы скот нартов гонит в теплую страну великана Мукары (добывание огня заменяется захватом пастбища). Мотив захвата пастбища великана разрабатывается в абхазской версии эпоса в другом нартском сказании, связанном с Уахситом, сыном Сита [9: №№ 499, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703]. В этом сказании в осетинской версии фигурирует не только Сослан/Созырыко, но и Урызмаг [12: 48–49]. Кроме того, в некоторых вариантах осетинского эпоса мотивировка встречи с великаном может меняться [12: 108–110, 112]. Таким образом, в осетинском сказании «Как Сослан/Созырыко одолел великана Мукару» отсутствует сам мотив добывания огня – основной подвиг основного героя абхазской, абазинской и адыгской версиях нартского эпоса – Сасрыкуа/Сосруко.

В балкаро-карачаевской версии эпоса сюжет о добывании огня в его более целостных вариантах, можно сказать, идентичен с абхазскими, абазинскими и адыгскими вариантами (варьирует только в деталях). Во всех версиях в этом сказании весьма устойчив и детально разработан мотив богатырских «игр» Сасрыкуа/Сосруко/Сосурука и его победы над великаном. В балкаро-карачаевском эпосе нередко он встречается самостоятельно, и не всегда связан с добыванием огня. Как отмечает Т. М. Хаджиева, «сюжетообразующие мотивы рассматриваемого сказания – игры Сосурука с великаном, смерть от своего оружия, предсмертная хитрость великана – традиционны не только для общекавказской Нартиады. Они широко представлены в эпической традиции некоторых тюрко-монгольских народов» [16: 28]. Интересно, что, в отличие от других версий сюжета, в балкаро-карачаевском сказании после подвига героя нарты поют ему величальную песню. Мотив величания героя, по мнению Т. М. Хаджиевой, «восходит к древним тюрко-монгольским славословиям (магталам) в честь героя» [16: 28]. Так же, как и в абхазо-абазино-адыгских версиях эпоса, в балкаро-карачаевской версии сюжет о добывании огня связан с образом Сосурука, правда, некоторые эпизоды сюжета в сказочной форме и в другом контексте встречаются и в сказании о Чюелди: он хитростью берет огонь у эмегенов, научив их варить мясо в одном большом котле и есть мясо с солью, а затем истребляет их всех [13: 535–537].

5. Встреча со слепым великаном-мертвецом

В походе (в подземелье) герой видит слепого великана-мертвеца; по просьбе героя Бог оживляет великана без глаз, который рассказывает герою о своем образе жизни; из огромного камня выжимает ореховый

сок, огромное дерево (или скалу) бросает в героя, который возвращает великана в прежнее состояние.

Абхазские тексты [9: №№ 162, 254].

Абазинские тексты [10: 199–201, 225–226].

Адыгский текст [11: 62–63].

Осетинские тексты [12: 451–453, 454–455, 455].

Балкаро-карачаевские тексты [13: 307, 382].

Чечено-ингушские тексты [15: 39–42, 42–44].

Мотив великана-мертвеца в абхазской, абазинской, адыгской, осетинской, балкаро-карачаевской и чечено-ингушской версиях нартского эпоса сохраняет тесное сходство. По замечанию В. И. Абаева, в сюжете «отразились, во-первых, распространенные представления о том, что нынешним людям предшествовало племя гигантов, во-вторых, тут слышится отзвук легенд о золотом веке, когда люди не сеяли и не жали, а могли жить просто «соком земли» [22: 84].

В осетинской версии эпоса сказание соотносится с Сосланом, а иногда и с Батразом [12: 454–455]. Также в балкаро-карачаевском эпосе оно встречается и в сказании о Сатанай: великан, проживший в дремучем лесу 700 лет, ослеп от взгляда Сатанай, и огромные камни стал швырять, после чего свалился и разбился о речные камни [13: 307]. Заметно, что сюжет несколько напоминает эпизоды диалога в кавказских преданиях о заточенных в пещерах и скалах великанов (в частности, абхазского Абрыскила, ингушского Курюко и чеченского Пхармата).

6. *Посещение подземного мира*

Братья-нарты с помощью хитрой уловки сталкивают героя в пропасть с целью погубить его (в балкаро-карачаевской версии – оттуда черный баран заводит его в другое еще более глубокое подземелье). Герой в подземном мире убивает чудовище, запрудившее единственный источник воды. Освобожденные от чудовища люди и орел в знак благодарности предлагают герою свои услуги; герой отказывается от всего и сообщает им единственное свое желание – выбраться на землю (в Абхазию, к нартам); по совету орла, люди заготовили мясо ста быков и сто бурдюков (кувшинов) воды (или находят ему два старых башмака). Со всем этим герой садится на орла, подавая ему в полете по куску мяса и бурдюку воды; таким образом, орел (чудесные башмаки) выносит героя из подземного царства на поверхность земли.

Абхазские тексты [9: №№ 47, 166, 167, 242, 243, 250, 251, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 322, 378, 379].

Осетинский текст [12: 98].

Балкаро-карачаевский текст [13: 383–387].

Основу данного сюжета составляет традиционный и необычайно широко распространенный в мировом фольклоре (в мифе, эпосе, сказке, легенде, духовном стихе) мотив змееборства (AT 300). Его кавказский вариант входит в тематику как волшебно-героических сказок [см. об этом 23: 14–15], так и Нартиады. (В нартском эпосе абхазов варианты сказания составляют 26 записей). В осетинской версии эпоса мы имеем довольно слабое, эпизодическое сходство сюжета. В абхазской и балкаро-карачаевской версиях нартского эпоса посещение подземного мира возникает, как неудавшаяся попытка погубить героя. Кроме того, балкаро-карачаевское сказание предстает в еще более сказочной оболочке, в контаминации со сказочным сюжетом, в котором братья отправляются за золотой рыбкой для исцеления отца (AT 551): Сосурук через пропасть попадает в один подземный мир, а оттуда черный баран сталкивает его в другое, еще более глубокое, подземелье (сходно с абхазской сказкой о посещении подземного мира [24: 34–35]); после расправы с девятиголовым великаном, овладевшим источником воды, по совету людей, Сосурук убивает дракона, ежегодно поедающего орлят, и орлица в знак благодарности выносит его из подземного мира. В конце выясняется правда о том, что именно Сосурук добыл золотую рыбку [13: 383–387]. Также в балкаро-карачаевском эпосе мотив посещения подземного мира и освобождения водного источника в другом контексте встречается и в сказании о приезде Рачыкау к нартам: по просьбе нартов, Рачыкау убивает семиглавого великана, несущающего нартские реки [13: 506–507].

7. *Встреча с великаном-пахарем*

Матери нартов надоели «забавные игры» героя (перебрасывание своего коня или нартской скамьи через дом и т. д.), его слова о том, что нет человека, который превзошел бы его в силе, и она снаряжает сына в путь, чтобы проучить его. Герой встречает полусухого-полусырого великана-пахаря/великанов-рыбаков/великанов-косарей (без одной руки, без одного глаза, парализованного на один бок); в ответ на приветствия героя, пахарь засовывает его вместе с конем под ком земли, вывороченной плугом (или сажает в мешок с семенами кукурузы, прячет во рту), и продолжает пахать. (Мать великана прячет героя от сыновей). В полдень жена пахаря великанша приносит мужу еду: на ее голове стоит огромное деревянное корыто (плетеная корзина), а в нем – целый зажаренный бык и полный кувшин вина; она пряла шерсть с целым буком в руках в качестве веретена с насаженным на нем пряслицем-жерновом. Наевшись, пахарь отдает своей жене героя и его коня, она сажает их в корыто и несет домой как забавные игрушки для детей; по дороге герой попытался сбежать, но великанша расставила силки, сплетенные из волос, вырванных из своего лона; затем

помочилась и «река» подхватила героя, и он попался в силок. Великан-пахарь, узнав героя, рассказывает ему о своих приключениях, вследствие которых он стал «полусухим»: Их было сто братьев. Шли они в поход, и когда в пути их застигла непогода, укрылись в конском черепе, который показался им пещерой. Некая пастушеская собака притащила этот череп пастуху. Пастух сбросил череп в отвесную скалу, где и погибли все его братья, а он остался калекой – полувысохшим-полусырым.

Абхазские тексты [9: №№ 95, 169, 170, 171, 172, 173, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 699].

Абазинские тексты [10: 234–236, 273–275].

Осетинский текст [12: 93–96].

Чечено-ингушские тексты [14: 278–280, 281–283, 285–287; 15: 195–208].

Сюжет, встречающийся и в эпосе, и в сказке (AT 650B), фигурирует в абхазской, абазинской, осетинской и чечено-ингушской версиях нартского эпоса. В некоторых из них вместо Сасрыкуа/Сосрана/Сослана/Соска Солсы встречается другой персонаж (Баданоко – в абазинской версии, великан Говда или некий безымянный силач – в чечено-ингушской версии) и образ пахаря заменяется образами великанов-рыбаков или великанов-косарей. Также в различных версиях и вариантах ряд мотивов и эпизодов варьируется, предстает в своеобразной контаминации, но в целом сравниваемые версии сюжета сохраняют близкое сходство. В чечено-ингушском фольклоре данный сюжет представлен весьма широко и разнообразно. Однако в нартском эпосе лишь в одном известном мне варианте он связан с образом Соска Солсы, в котором, как отмечает У. Б. Далгат, «о самом Солсе ничего не говорится; образ совершенно потерял свою типологию, имя же знаменитого нарт-эрстхойца произвольно присоединено к известному сюжету о великанах. Это явление совершенно не характерно для архаических редакций эпических сказаний» [14: 417]. Таким образом, можно сказать, чеченские и ингушские варианты данного сказания не связаны (или почти не связаны) с образом Соска Солсы. Они встречаются в другой типологической иерархии и характеризуют иных мифоэпических персонажей – великанов разных категорий. Также варианты приведенного сказания очень широко распространены в фольклорных традициях народов Кавказа. В частности, к абхазскому варианту весьма близка фабула кумыкской богатырской сказки, в которой наличествуют образы великана-пахаря, его жены и бессильного перед ним героя [14: 96].

8. *Встреча с великаном-всадником*

Мать нартов указывает путь герою; он встречает богатыря-всадника – Талумбака, сына Алтара/Тутараща/Тотреша, сына Альбека/Тотраза, сына Албега, который не удостаивает его вниманием: в ответ на приветствия героя, всадник берет его и сажает в свой карман, а коня подвязывает к седлу (или подбрасывает вверх, поднимает на копье вместе с конем, наскакивает конем на коня, начинается поединок, который длится с утра до полудня, в ходе борьбы они землю пропахали и т. д.); герой терпит поражение и возвращается, попросив соперника перенести поединок на другой день. По наущению матери в назначенный день герой убивает обидчика: мать подготовила попону из разноцветных кусочков материи и увешала ее колокольчиками, изготовленными кузнецом нартов; от неожиданного появления героя в таком виде конь всадника шарахается, он не удерживается в седле, падает, и герой отрубает ему голову.

Абхазские тексты [9: №№ 156, 158, 164, 169, 170, 172, 173, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 518].

Абазинские тексты [10: 226–228, 240–243].

Адыгские тексты [11: 196–200, 210–215, 215–219, 358–359, 362–364, 365–367, 369-371, 374–376].

Осетинские тексты [12: 385–388, 388–389, 389–393, 393–396].

В абхазской, абазинской, адыгской и осетинской версиях эпоса данный сюжет сохраняет устойчивую структуру, могут быть лишь незначительные вариации и различные трактовки некоторых мотивов и элементов. По предположению А. А. Аншбы, «этот сюжет первоначально был разработан в осетинской среде, а затем, позднее, перешел к другим кавказским народам – адыгам и абхазам» [25: 116].

9. *Посещение потустороннего мира в поисках своей жены*

По пути к жене герой наблюдает различные чудесные явления; жена истолковывает их как предзнаменования его скорой гибели, как признаки загробного мира.

Абхазские тексты [9: №№ 281, 282, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 389, 461].

Абазинский текст [10: 317–323].

Адыгские тексты [11: 220–222, 224–227].

Осетинские тексты [12: 152–154, 160–162, 177–180].

Присутствие данного сюжета, встречающегося и в нартском эпосе, и в сказке (ср. AT 471**), в тематике абхазской, абазинской и адыгской версиях нартского эпоса достаточно стабильно. И в осетинской нартской традиции этот сюжет (как Сослан/Созырыко живым побывал в стране мертвых и вернулся к нартам) широко бытует [26: 39]. Он входит в цикл сказаний о Сослане/Созырыко, но может быть связан и с именем

Ахснарта [см. 12: 27–29]. Если в других версиях место действия героя конкретно не обозначено как подземный мир, то в осетинских вариантах сюжет повествует именно о путешествии Сослана/Созырыко в загробный мир за листьями чудесного дерева Аза. Это – одно из условий дочери Солнца, на которой женится герой. Сказание часто контаминируется с сюжетом о гибели героя. На мой взгляд, вполне объективно мнение Ю. С. Гаглойти о том, что из всех национальных версий этого сюжета «в наиболее полной и завершенной форме он представлен в осетинском эпосе» [27: 21].

10. *Случайное убийство своего сына*

Герой в честь гостей устраивает пир; перед началом пиршества он выходит во двор (садится на куче дров, на берегу моря); неожиданно большой орел поднимает на небо героя и, пролетев над лесами, реками, морем, опускает его на большой камень посередине моря; герой находит проход сквозь камень и по лестнице спускается в какой-то дом, в котором в его честь устроили пир. Герой, заметив веселого младенца, на кончике своего ножа подает ему кусок мяса; младенец, споткнувшись, прокалывается на острие ножа и испускает дух. Так герой нечаянно убивает младенца (своего сына), которого мать тайно от него отдала на воспитание в чужие руки; затем тот же орел доставляет его обратно.

Абхазские тексты [9: №№ 275, 281, 282, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303].

Осетинские тексты [12: 50–52, 59–61, 69–70].

Данный сюжет в осетинской версии эпоса весьма популярен. Он устойчиво входит в структуру сказания о том, как Урызмаг и Сатана спасли нартов от голодной смерти, и связан с образом Урызмага. Как справедливо замечает Ю. С. Гаглойти, «между осетинскими и абхазскими вариантами сказания существуют незначительные расхождения, однако основные сюжетные линии этих вариантов полностью совпадают» [27: 6–7].

В абхазском эпосе сюжет предстает как часть, как продолжение сказания о героическом сватовстве. Его воплощение в нартской тематике мотивируется следующей сказительской ремаркой: детям героя было суждено погибать от его же рук. Еще более конкретно эта деталь выражается в контаминации сюжетов о героическом сватовстве и о случайном убийстве своего сына: в первой части сказания (героическое сватовство) герой (сын старика), за которого не вышла красавица, накладывает на нее заклятие не иметь детей, и этот сюжетообразующий эпизод как бы определяет дальнейшее развитие второго сюжета (случайное убийство своего сына) [19: 76]. Сказание преимущественно связано с Сасрыкуа, но иногда прикрепляется к

именам других эпических персонажей – Хныща [3: 227], Нарта Жакьа Ххуца [28: 54–55] или Татраща [29: 13]. По всему видно, что данное сказание в осетинской версии эпоса выглядит наиболее полно и устойчиво, и оно, вероятнее всего, имеет осетинское начало.

11. *Оживление жены/суженой*

Возвратившись из очень долгого путешествия, герой вскрыл могилу жены (или суженой), которая умерла за время его отсутствия, и лег рядом с ней (охранял ее могилу); убил одну змею, вползшую в могилу укусить жену, затем – другую, с листом во рту, желавшую оживить первую; этим листом (бусинкой и т. д.) он оживляет жену. (Или, по другой абхазской записи, увидев во сне, как один голубь оживляет другого голубя с помощью травинки, герой той же травинкой, оставленной голубями, оживляет суженую, выкопав ее из могилы.)

Абхазские тексты [9: №№ 842, 843].

Адыгский текст [30: 27–28].

Осетинские тексты [12: 423, 442].

Чечено-ингушский текст [15: 139–144].

Сказание предстает как своеобразная версия сказочно-мифологического сюжета о посещении загробного мира и мотива змееборства (AT 612) и встречается в фольклоре ряда северокавказских народов [см. 23: 32, 47; 14: 249]. Основные сходные мотивы и эпизоды сюжета в абхазской, адыгской, осетинской и чечено-ингушской версиях эпоса почти тождественны. В абхазских и адыгских текстах он встречается, как самостоятельное сказание, и связан с именем Сасрыкуа/Сосруко, в осетинских – в контаминации с другими сюжетами и мотивами, а в чечено-ингушских – сюжет фигурирует то отдельно (в одном варианте), то в контаминации с удивительными рассказами нарт-оретхойцев (в другом варианте), и относится не к Соска Солсу, а к иным персонажам.

12. *Освещение пути героя*

При возвращении героя из похода темной ночью жена всегда освещала ему путь. Однажды, из-за ссоры между героем и братьями-нартами (или мужем и женой), в полночь при перегоне табуна через полотняный мост жена не осветила ему путь и герой вместе с табуном, сорвавшись с моста, падает в бушующий поток.

Абхазские тексты [9: №№ 360, 690, 691, 692, 693, 694].

Абазинские тексты [10: 247–249, 260–267].

Адыгский текст [11: 337–339].

Балкаро-карачаевский текст [13: 388–390].

Сказание фигурирует как одна из версий сошествия Сасрыкуа/Сосруко/Сосурука в преисподнюю (в подводный мир). Варианты сказания в абхазской, абазинской и адыгской версиях эпоса

связываются не только с Сасрыкуа/Сосруко, но и с другими эпическими персонажами – с Хныщем, Асетом, Псабыдой и безымянным героем. Между абхазо-абазино-адыгскими и балкаро-карачаевскими версиями данного сюжета сохраняется близкое сходство, хотя налицо варьирование в деталях.

13. *Гибель героя*

Братья-нарты (иногда великаны), желавшие гибели герою с самого его рождения, с помощью старухи-ведьмы (обычно ездящей на петухе Бога-кузнеца Щашвы со змеёй в руках в качестве плети – в абхазской версии), выведывают «уязвимое место» («ахиллесову пяту» – правую ногу (колено), оставшуюся незакаленной) и способ поражения богатыря (от камня/острого колеса). Призывают его как бы на «боевое состязание». Герой становится внизу – у подножия высокой скалы; братья-нарты сбрасывают на него с вершины скалы большой камень (величиной с дом) /мифическое колесо/джан-шерх/колесо Балсага/колесо Ойнона, герой разбивает его вдребезги левой ногой/лбом (или закатывает обратно на вершину скалы). Заставив его повторно ударить камень/колесо правой ногой/коленом, братья губят героя. К погибающему богатырю стекаются разные звери и птицы, которые впоследствии приобретают свои свойства и особенности от проклятия или благословения героя («этиологические мотивы»).

Фабула другой версии (или другой разработки) сюжета о гибели героя (чаще встречающиеся в контаминации с основной сюжетной версией) вкратце сводится к следующему: Братья-нарты (дьявол или черт) с помощью волшебства, превращаясь в различные предметы (в шелковый платок, кошелек, кремень, шапку, шлем, кольцо и т. п.), выведывают местонахождение души героя и его коня. Найдя местонахождение души, они губят коня и самого богатыря. (Конь и после смерти служит герою: по совету самого же коня, герой наполнил его нутро сухим сеном, или снял с него шкуру).

Абхазские тексты [9: №№ 72, 99, 142, 175, 176, 177, 178, 233, 234, 239, 240, 263, 280, 322, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 368, 369, 370, 371, 372, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 388, 392, 393, 399, 400, 404, 405, 406, 407, 409, 410, 614, 652].

Абазинский текст [10: 251–252].

Адыгские тексты [11: 220–222, 222–223, 224–227, 227].

Осетинские тексты [12: 154–156, 162–165, 165–169, 170–173, 173–174, 174–176, 181–82].

Балкаро-карачаевский текст [13: 387– 388].

Чечено-ингушские тексты [14: 331–332, 334–335, 336–337; 15: 249–254, 260–263].

В абхазском нартском эпосе первая версия сюжета о гибели героя от камня самое традиционное, собственно эпическое и завершенное

сказание из всех сюжетных версий и мотивов, связанных с темой эпической судьбы Сасрыкуа (сохранились более 100 текстов вместе со всеми версиями и вариантами данной темы). Записи последних десятилетий свидетельствуют о том, что сказание о гибели героя от камня является одним из самых распространенных и в настоящее время. Вторая версия сюжета о гибели героя – выведывание местонахождения души героя и его коня, – строящаяся из сказочных мотивов (ср. AT 302), в абхазском эпосе немногочисленна. В абхазских сказаниях в большинстве вариантов причиной гибели героя является зависть братьев-нартов, а в осетинской версии, например, – гнев дочери Солнца. В абхазской версии уязвимое место героя сообщает старуха-ведьма, а в абазинской, адыгской, осетинской и балкаро-карачаевской версиях эпоса разгадка уязвимого места героя старухой-ведьмой заменяется мотивом выведывания местонахождения души героя и его коня с помощью магического превращения в различные предметы. В основной версии сюжета о гибели героя в абхазских, абазинских и адыгских сказаниях постоянно присутствует образ камня, колеса или джан-черха (обычно в роли «игрового снаряда»), а в осетинских сказаниях вместо камня встречается колесо Балсага или колесо Ойнона, которое действует, как живое существо. Длительная и интенсивная борьба между Сосланом/Созырыко и колесом Балсага очень близко напоминает богоборческие мотивы, мотив поимки абхазского Абрыскила посланниками Бога [см. 19: 84].

В абазинской, адыгской, осетинской и балкаро-карачаевской версиях нартского эпоса первая и вторая версии сказаний о гибели героя встречаются в контаминации, т. е. мотив выведывания местонахождения души героя и его коня вписывается в сюжет о гибели героя от колеса. А в абхазской версии такая контаминация «сказочного» и собственно эпического мотивов почти не встречается. Кроме того, в балкаро-карачаевской версии эпоса (в ее академическом издании) данный сюжет представлен в одном единственном варианте, что может свидетельствовать о слабой его распространенности у балкарцев и карачаевцев.

В чечено-ингушской версии эпоса сказание о гибели Соска Солсы отдельно не разрабатывается, встречаются лишь этиологические мотивы о волке, вороне и голубе, которые включаются в состав сюжета об исчезновении нарт-орстхойцев. Примечательно, что здесь мотив гибели Соска Солсы сочетается с мотивом исчезновения всех нарт-орстхойцев. Очевидно, это связано, так же, как в абхазском нартском эпосе, с мировоззрением создателей и носителей нартских сказаний, согласно которому гибель основного героя эпоса Сасрыкуа/Соска Солсы означает исчезновение всех нартов/нарт-орстхойцев, с этого

момента как бы прерывается основная цепь собственно эпических событий, создается впечатление, что завершается собственно эпическое время.

Следует сказать, что в тематике абхазских сказаний об эпической судьбе Сасрыкуа в качестве одной из версии гибели героя встречается мотив сказки «Слепой и безногий» (AT 519): Братья-нарты подкладывают меч под ноги спящего Сасрыкуа; при резком вставании меч перерезает ему ноги и его спасает великан или волк [19: 89]. Такой же мотив фигурирует в одном ингушском контаминированном тексте, но здесь он связан с другим героем – Ханом Гаммалтом: Над ногами спящего Хана Гаммалта братья прикрепили шашку; вскакивает герой, но в ту же минуту без ног сваливается обратно [14: 350–354].

И в абхазском, и в ингушском текстах данный мотив не формирует самостоятельного сказания, встречается только в контаминации. Подчас он может развиваться по своей обычной, собственно сказочной, манере и вылиться в сказку с эпической оболочкой [см. 14; 31, 180–183]). Думается, что подобные сказочные интерпретации темы гибели героя вызваны желанием сказителей «оживить» архаического культурного героя. Как установлено, в мифоэпической традиции «смерть культурного героя часто мыслится как неокончательная, остается надежда на возвращение из царства мертвых, оживление в будущем» [32: 544].

14. *Герой отправляется/не отправляется в потусторонний мир*

После перелома ноги, герой не желает отправляться в потусторонний мир, не увидев человека, совершившего больше подвигов, чем он. К герою приходит человек с необычным прошлым: он смог восстать из могилы, сесть на своего коня и убить человека, погубившего в свое время его самого. Когда герой услышал этот рассказ, он встал и последовал за этим необычным человеком в загробный мир.

Абхазские тексты [9: №№ 177, 178, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375].

Осетинские тексты [12: 168–170, 186–187].

Данный сюжет разрабатывается на основе мотивов легендарных сказок – «покаяние пустынника», «мертвец в гостях у живого и живой в гостях у мертвеца», «волшебный конь» (ср.: AT 470, 530, 756 C). Сказание в нартской сюжетике (и в абхазской, и в осетинской версиях) представлено устойчиво в одной эпической ситуации и продолжает тему гибели Сасрыкуа/Сослана от камня или колеса. Поэтому и контаминируется оно только со сказаниями на данный сюжет. В осетинской версии, где описание сошествия Сослана в загробный мир служит постоянным финальным мотивом сюжета о смерти героя, этот

мотив как бы удваивается, необычный подвиг человека, сопроводившего героя в потусторонний мир, повторяет и он сам, применительно к Сырдону: из могилы всадил в него свою стрелу. Примечательно, что в осетинской версии эпоса рождение и смерть Сырдона связаны с рождением и гибелью Сослана/Созырыко.

В осетинских и адыгских нартских сказаниях Сослан/Сосруко продолжает жить и под землей, в подземном царстве [см. 2: 82–94; 33: 39; 34: 64–65]. Мотив бессмертия героя, напоминающий представления о «живых мертвецах», с различными вариациями частично проявляется и в других версиях эпоса, однако в двух первых он довольно устойчив. У абхазов же этот мотив бессмертия более характерен для образа Абрыскила – героя другого, стадиально последующего за нартами, эпического повествования.

15. *Поминки по герою*

Герой устроил поминальную трапезу по всем нартам; последним погиб (скончался) сам герой. Некий путник/Карашауай, заночевавший на могиле героя, во сне оказывается в загробном мире и видит, что у всех нартов много еды, а у самого богатыря стол пустует и он питается только подаяниями других нартов. Узнав от героя причину этого (что он остался без поминок), путник, вернувшись домой, устраивает на пустыре нартов поминки в честь героя. После поминок путник тот вновь заночевал на могиле героя и видит во сне, что теперь у него полный достаток, и он даже в состоянии принимать гостей. С тех пор абхазы/шапсуги начали устраивать поминки по умершим.

Абхазские тексты [9: №№ 47, 195, 237, 244, 298, 376, 380, 381, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440].

Адыгский текст [2: 86–87].

Балкаро-карачаевский текст [13: 522–523].

Поминки по герою (ср. AT 470 – «живой в гостях у мертвеца») – сюжет, по своей сути заметно отличающийся от других собственно эпических сказаний о Сасрыкуа/Сэусырыко и Рачыкау. По отношению к ним он стоит как бы особняком. Фабула сказания выходит за рамки «собственно эпического времени». Если рассматривать изнутри природу сказания, то создается впечатление, что мы имеем дело с «постэпическим», «посленартским» созданием. В нем действуют уже обыкновенные, смертные люди, а все нарты предстают во сне – как привидения, правда, в балкаро-карачаевской версии вместо обычного человека выступает эпический герой Карашауай. Налицо повествовательная речь мифологического, «религиозного предания» вместо возвышенного «эпического звучания». Однако данный сюжет в тематике абхазских нартских сказаний нередкое явление. (Первая

запись сюжета, произведенная в 1894 г., является одной из ранних записей сказаний абхазского нартского эпоса в целом, общее количество вариантов – около 30 текстов.)

Описание загробной жизни Сасрыкуа/Сэусырыко (в абхазской и адыгской версиях) и Рачыкау (в балкаро-карачаевской версии), мотив связывания с их именами начала исправления поминок свидетельствуют о популярности этих героев в эпической традиции, о сохранности их образов в народной памяти.

Литература

1. *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники / Е. М. Мелетинский. – 2-е изд., испр. – М., 2004.
2. *Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты / Ж. Дюмезиль. – М., 1990.
3. *Джапуа З. Дж.* Систематизация текстов абхазского нартского эпоса / З. Дж. Джапуа / /Фольклор: Проблемы тезауруса. – М., 1994. – С.218–237.
4. *Джапуа З. Дж.* Нартский эпос абхазов: Сюжетно-тематическая и поэтико-стилевая система / З. Дж. Джапуа. – Сухум, 1995.
5. *Джапуа З. Дж.* Сходные сюжетно-тематические единицы в абхазо-адыгских нартских сказаниях (Опыт составления Указателя) / З. Дж. Джапуа // Абхазоведение: Язык. Фольклор. Литература. – Вып. 1. – Сухум, 2000. – С. 115–126.
6. *Джапуа З. Дж.* Абхазские и осетинские нартские сказания о Сасрыкуа/Сослане/Созырыко (Опыт сравнительного Указателя) / З. Дж. Джапуа // Кавказоведение: опыт исследований: Материалы Международной научной конференции (Владикавказ, 13–14 октября 2005 г.). – Владикавказ, 2006. – С. 246–266.
7. *Джапуа З. Дж.* Сюжетные параллели абхазских и балкаро-карачаевских нартских сказаний о Сасрыкуа/Сосуруке (Опыт сравнительного Указателя) / З. Дж. Джапуа //Caucasus philologia. – № 1. – Пятигорск, 2006. – С. 83–88.
8. *Джапуа З. Дж.* Абхазские и чечено-ингушские нартские сказания о Сасрыкуа/Соска Солсе (Опыт сравнительного Указателя сюжетов) / З. Дж. Джапуа // Кавказская цивилизация: Историко-культурное наследие народов Юга России. Сборник материалов круглого стола. Магас, 2009. – С. 7–87.
9. Нарты: Абхазский героический эпос в семи томах / Под редакцией З. Дж. Джапуа (рукопись).
10. Нарты: Абазинский народный эпос / Сост., пер. и коммент. В. Меремкулова. – Черкесск, 1974.
11. Нарты: Адыгский героический эпос / Сост. А. И. Алиевой, А. М. Гадагатля, З. П. Кардангушева; вступ. ст. А. Т. Шортанова; пер. А. И. Алиевой; коммент. А. И. Алиевой и З. П. Кардангушева. – М., 1974.
12. Нарты: Осетинский героический эпос. Кн. 2 / Сост. Т. А. Хамицаевой и А. Х. Бязырова; вступ. ст. В. И. Абаева; пер. А. А. Дзантиева и Т. А. Хамицаевой; коммент. и глоссарий Т. А. Хамицаевой. – М., 1989.
13. Нарты: Героический эпос балкарцев и карачаевцев / Сост. Р. А.-К. Ортабаевой, Т. М. Хаджиевой и А. З. Холаева; вступ. ст., коммент. и глоссарий Т. М. Хаджиевой; пер. Т. М. Хаджиевой и Р. А.-К. Ортабаевой. – М., 1994.
14. *Далгат У. Б.* Героический эпос чеченцев и ингушей: Исследование и тексты / У. Б. Далгат. – М., 1972.
15. Антология ингушского фольклора. Т.4: Нартские сказания, легенды / Сост., пер., коммент. и послеслов. И. А. Дахкильгова. – Нальчик, 2006.
16. *Хаджиева Т. М.* Нартский эпос балкарцев и карачаевцев / Т. М. Хаджиева // Нарты: Героический эпос балкарцев и карачаевцев. – М., 1994. – С.8–66.

17. *Холаев А. З.* Карачаево-балкарский нартский эпос / А. З. Холаев. – Нальчик, 1974.
18. *Мальсагов А. О.* Нарт-орстхойский эпос вайнахов / А. О. Мальсагов. – Грозный, 1970.
19. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абрыскиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). Ответственные редакторы: В. М. Гацак, Ш. Х. Салакая. – Сухум, 2003.
20. *Кочиев К. К.* Скифский Арес на Кавказе // Скифская Евразия. История, культура и язык древнеиранских кочевников Евразий. – Владикавказ–Париж, 2006. – №1. – С. 101–116.
21. *Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор / В. И. Абаев. – Т. 1. – М.-Л., 1949.
22. *Абаев В. И.* Нартовский эпос / В. И. Абаев. – Дзауджикау, 1945.
23. *Алиева А. И.* Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов / А. И. Алиева. – М., 1986.
24. Абхазские сказки. Т. 1 /Сост. К. С. Шакрыла, Х. С. Бгажбы. Сухуми, 1965 (на абх. яз.).
25. *Аншба А. А.* Абхазский фольклор и действительность / А. А. Аншба. – Тбилиси, 1982.
26. Нарты: Осетинский героический эпос. – Книга 3. – М., 1991.
27. *Гаглойти Ю. С.* Осетино-абхазские нартовские параллели / Ю. С. Гаглойти // Проблемы осетинского нартовского эпоса (Сборник статей). – Владикавказ, 2000. – С. 5–37.
28. Ранние записи абхазского фольклора (Из рукописей А. Н. Генко) / Сост., предисл. и коммент. З. Дж. Джапуа. – Сухум, 2001 (на абх. яз.).
29. Абхазские сказки. Т.2 / Сост. К.С. Шакрыла. – Сухуми, 1968 (на абх. яз.).
30. Кабардинский фольклор / Вступ. ст., коммент. и словарь М. Е. Талпы. Издание второе, дополненное. – Нальчик, 2000.
31. «Как спасся Сасрыкуа» / Зап. и публ. З. Дж. Джапуа // Алашара. – № 5. – 1991. – С. 180–183 (на абх. яз.).
32. *Левинтон Г. А.* Инициация и мифы / Г. А. Левинтон // Мифы народов мира: Энциклопедия в двух томах. 2-е изд. Т.1. – М., 1987. – С.543–544.
33. *Абаев В. И.* Нартовский эпос осетин / В. И. Абаев. – Цхинвали, 1982.
34. *Алиева А. И.* Адыгский нартский эпос / А. И. Алиева. – М.–Нальчик, 1969.

Чурей Д. А.

г. Сухум

ИЗ АДЫГСКОЙ СВАДЕБНОЙ КУЛЬТУРЫ

Свадебно-обрядовая культура является формой демонстрации наглядных уроков, правил поведения в семье, а так же в обществе. Это особое народное воспитание, которое характеризуется высоко игровой спецификой, которая приобрела и черты традиционного института.

Адыгская семья традиционно празднует целый ряд радостных событий. Однако особое место занимает и более торжественно и длительно отмечается свадьба. Адыги, как и другие народы, придают большое значение рождению новой семьи, рассматривая этот акт как основу дальнейшего благополучия и счастливой жизни. Во все времена важную роль играли сословное положение соединяющихся родов, калым. В XVI – начале XX вв. у адыгов бытовало несколько форм брака.